

Eine erste Summa theologiae

Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius
(Ps.-Areopagita)

Habilitationsschrift

zur Erlangung der Lehrbefähigung für das Fachgebiet
"Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie"

vorgelegt von

Franz Mali

Vorwort

Nachdem die im Rahmen der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland, Arbeitsstelle Göttingen, von Beate R. Suchla, Günter Heil und Adolf M. Ritter mit viel Akribie erstellte Editio critica maior des griechischen *Corpus Dionysiacum* und auf deren Basis Übersetzungen in der Reihe *Bibliothek der Griechischen Literatur: Abteilung Patristik* veröffentlicht worden waren, machte Herr Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, der Herausgeber der genannten Reihe, den Vorschlag, das Werk des Pseudo-Areopagiten weiterer Forschung zu unterziehen. Aus zögerlichen Anfängen wuchs bald Begeisterung für dieses Vorhaben, sodaß die vorliegende Arbeit ein Beitrag auf dem Weg zu näherer Erkundung des Werkes des Dionysius Ps.-Areopagita sein will.

Mein Dank gilt in erster Linie Bischof Dr. Johann Weber und Herrn Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel. Die Diözese Graz-Seckau stellte mich frei für das Studium, Herr Prof. Gessel nahm mich in herzlicher Weise als seinen Habilitanden auf.

Dem Freistaat Bayern und der Universität Augsburg möchte ich danken, daß ich gänzlich kostenfrei die Einrichtungen der Universität benutzen durfte. Mein Dank richtet sich auch an die Diözese Augsburg, die mich neben dem Studium in einer Pfarrei und einem Säkularinstitut tätig sein ließ.

"Vergelt's Gott" sage ich Herrn OAss. PD Dr. Adalbert Keller, der mir mit Rat und Tat zur Seite stand und zu einem guten Freund geworden ist.

Für wissenschaftliche Hilfestellungen möchte ich Frau PD Dr. Beate Regina Suchla und Herrn Prof. Dr. Walter Radl danken, die wertvolle Hinweise gaben.

Des weiteren sei Herrn Univ.-Prof. Dr. Hermann Mucke vom Astronomischen Büro in Wien Dank ausgesprochen, der alle Berechnungen für die zitierten Sonnenfinsternisse in äußerst zuvorkommender Weise zur Verfügung stellte.

Besonderer Dank gilt schließlich jenen, die Korrekturen gelesen haben: Ass.-Prof. Dr. Anneliese Felber (Deutsch), Studienrat Dr. Peter Roth (Griechisch; Latein), Ass.-Prof. Dr. Erich Renhart (Syrisch; Koptisch), Univ.-Lekt. Dr. Jasmine Dum-Tragut (Armenisch), HProf. Dr. Franz Hubmann (Hebräisch), Christian Springer und **الدُّكْتُور م. هَيْثَم مَغْتِي** (Arabisch), Prof. Dr. Julius Aßfalg (Gəʿəz).

Meitingen, 9. Oktober 1997

Franz Mali

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Inhaltsverzeichnis	5
Einleitung	10

ERSTER TEIL: ZUR DATIERUNG DER PS.-AREOPAGITISCHEN SCHRIFTEN

MIT HILFE EINER SONNENFINSTERNIS	15
1. Die Sonnenfinsternis in Ep 7, 2	19
1.1. Astronomische Erklärung einer Sonnenfinsternis	19
1.2. Der Text des Dionysius	20
1.2.1. Der Sonnenstillstand (Jos 10)	21
1.2.2. Die Sonnenuhr (2 Kön 20)	22
1.2.3. Die Finsternis zur Todesstunde Jesu	23
1.2.3.1. Die historisierende Deutung	25
1.2.3.2. Deutung mit Hilfe eines sphärischen Astrolabiums	28
<i>Exkurs: Welcher Ort ist mit "Αἰλίου Αἰγύπτου" gemeint?</i>	34
A) Ein Abschreibfehler?	36
a) Syrische Hinweise	37
b) Ein altäthiopischer Hinweis	38
B) "Nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene"	42
C) Miṣr beerbt Heliopolis	44
D) Ergebnis	50
1.2.3.3. Der Anlaß: Eine historische Sonnenfinsternis	57
2. Zur Datierung des CD	62

ZWEITER TEIL: DAS GESAMTWERK DES DIONYSIUS (*Opus Dionysiacum*)

0. Einführung	64
-------------------------	----

1.	Die Areopagrede	65
1.1.	Zur Struktur der Areopagrede (Apg 17, 22b-31)	66
1.2.	Das katechetisch-dogmatische Schema	75
1.3.	Texte außerhalb der Areopagrede	78
1.3.1.	Sir 16, 24 – 17, 23	78
1.3.2.	Irenäus von Lyon	85
1.3.3.	Eusebius von Caesarea	92
1.3.4.	<i>Constitutiones Apostolorum</i> VII 39, 2-4	92
1.4.	Das Schema des Dionysius	94
2.	Vergleich	97
2.0.	Vorüberlegungen	97
2.1.	I. Der eine Gott	98
2.2.	II. Der dreifaltige Gott	102
2.3.	III. Erschaffung (» <i>creatio</i> «)	103
2.4.	IV. Erhaltung (» <i>conservatio</i> «)	105
2.5.	V. Errettung (» <i>salvatio</i> «)	105
2.6.	VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition	107
2.7.	VII. Vollendung	113
3.	Die Areopagrede: Modell für das Gesamtwerk	114
3.1.	Das Gesamtwerk des Dionysius Ps.-Areopagita (<i>Opus Dionysiacum</i>)	114
3.1.1.	Moderne Entwürfe für das Gesamtwerk	120
3.1.2.	Sergius von Rēš ^{vc} ainā	124
3.2.	Das Werk des Dionysius als <i>Summa theologiae</i>	128
3.2.1.	Die Gotteslehre I. Der eine Gott – II. Der dreifaltige Gott	130
3.2.2.	Die Schöpfungslehre III. Erschaffung – IV. Erhaltung – V. Errettung	141
3.2.3.	VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition	143
3.2.4.	VII. Vollendung	146
3.2.5.	Die einzelnen Abhandlungen der <i>Summa theologiae</i>	147

3.2.6.	Die zwei Arten der Offenbarungsvermittlung	148
3.2.7.	Welche der Werke hat Dionysius geschrieben?	152
3.2.7.1.	Das Zeugnis des Sergius von Rēš ^c ainā	153
3.2.7.2.	Dionysius	155
	Übersicht: Das Opus Dionysiaca als Summa theologiae	157
3.2.7.3.	Warum sind so viele Werke verloren gegangen?	158
3.3.	Schlußfolgerung	164
4.	Verbindungen zum Judentum	
	und Ähnlichkeiten mit der jüdischen Mystik	170
4.1.	Verbindungen zum Judentum	173
4.1.1.	Unterschiede zwischen Christentum und Judentum	173
4.1.1.1.	Die Engellehre	174
4.1.1.2.	Jesus Christus, der Gotteskünder	178
4.1.1.3.	Mahlfeier	184
4.1.2.	Abhängigkeit des Dionysius von jüdischer Tradition	185
4.1.2.1.	Die Schriften der Kirchenväter sind die christliche Mischna	185
4.1.2.2.	Die Engel mit dem Namen "Gelgel"	189
4.1.2.3.	Die "Vorhalle" zum Gottesprinzip	192
4.1.2.4.	Der "Thron der Herrlichkeit"	193
4.2.	Die jüdisch-mystische Literatur der »Hekhalot« (היכלות)	196
4.2.1.	Beschreibung einzelner »Makroformen«	198
4.2.1.1.	3 Henoch	199
4.2.1.2.	Hekhalot Rabbati	200
4.2.1.3.	Hekhalot Zutarti	201
4.2.1.4.	Ma ^c aseh Merkavah	202
4.2.1.5.	Merkavah Rabba	203
4.2.1.6.	Shi ^c ur Qomah	203
4.2.2.	Zur Datierung der Texte	205
4.2.2.1.	Datierung aufgrund innerer Kriterien jüdischer Nachrichten	205
4.2.2.2.	Datierung mit Hilfe von Nachrichten bei christlichen Autoren	207

4.3.	Ähnlichkeiten mit Dionysius	213
4.3.1.	Inhaltliche Gliederung der Hekhalot-Literatur	213
4.3.2.	Vergleich mit Dionysius	215
4.3.2.1.	Gotteslehre (I.)	215
4.3.2.2.	Schöpfungslehre (III.-IV.)	218
4.3.2.3.	Errettung = Vollendung (V. = VII.)	221
4.3.2.4.	Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition (VI.)	221
4.3.2.5.	Ergebnis	226
	<i>Überblick: Das Gesamtwerk des Dionysius und die Hekhalot-Literatur</i>	227
 DRITTER TEIL: DIE PSEUDONYME IM <i>Corpus Dionysiacum</i>		231
1.	Die Pseudepigraphie in der Hekhalot-Literatur	232
2.	Die Pseudepigraphie im CD	235
2.1.	Die Pseudepigraphie des Autors der ps.-areopagitischen Schriften	235
2.1.1.	Der Diskussionspartner Elymas	236
2.1.2.	Der Diskussionspartner Apollophanes	237
2.1.3.	Der Diskussionspartner Simon	249
2.1.4.	Der Gesprächspartner und Briefadressat Demophilus	252
2.1.5.	Der Gastfreund Karpus	258
2.1.6.	Der Philosoph Justus	260
2.1.7.	Der Gesprächspartner und Briefadressat Sopatros	262
2.1.8.	Der Gesprächspartner und Briefadressat Johannes	263
2.1.9.	Der Gesprächspartner und Briefadressat Timotheus	265
2.1.10.	Der Gesprächspartner und Briefadressat Titus	267
2.1.11.	Dionysius	268
2.1.12.	Hierotheus	269
2.1.13.	Ergebnis	272
2.1.14.	Ähnlichkeiten mit der <i>Hekhalot</i> -Literatur?	275
2.2.	Die Pseudepigraphie des Redaktors des CD	278
2.2.1.	Die Apostelverzeichnisse	280

2.2.1.1.	Ps.-Dorothei <i>Index Apostolorum discipulorumque Domini</i>	281
2.2.1.2.	Elymas, Apollophanes, Simon, Hierotheus und Dionysius	283
2.2.1.3.	Demas	284
2.2.1.4.	Karpus	284
2.2.1.5.	Justus	285
2.2.1.6.	Sopater	285
2.2.1.7.	Timotheus	286
2.2.1.8.	Der Apostel Johannes	287
2.2.1.9.	Titus	288
2.2.1.10.	Gaius	289
2.2.1.11.	Polykarp	290
2.2.1.12.	Dorotheus	292
2.2.2	Der Verfasser der Überschriften überzeugt Hypatius	292
2.2.2.1	Die <i>Collatio cum Severianis</i>	292
2.2.2.2.	Die Frage nach der "Authentizität" des Dionysius "Areopagita" .	296
2.2.2.3.	Die pseudo-nizänischen Kanones	298
2.2.2.4.	Hypatius soll überzeugt werden	301
2.2.2.5.	Der Erfolg des Verfassers der Überschriften	302
2.2.3	Ergebnis	307
3.	Schlußbetrachtung	311
3.1.	Bemerkungen zur Herkunft des Dionysius	312
3.2.	Ausblick	314
3.2.1.	Zum Verhältnis von Bundes- u. hierarchischer Schöpfungstheologie	314
3.2.2.	Dionysius, jüdische Mystik und Judentum	319
3.2.3.	Dionysius und der Islam	320
3.2.4.	Schlußwort	322
	Literaturverzeichnis	323
	Quellen	323
	Literatur	334

Einleitung

Die selige Judenchristin¹ Edith Stein, als Karmelitin Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD, die als erste Frau Assistentin an einem philosophischen Lehrstuhl war, schrieb ihr letztes vollendetes Werk über das frei gewählte Thema *Wege zur Gotteserkenntnis*² im niederländischen Karmel zu Echt, unmittelbar vor ihrem letzten, unvollendet gebliebenen Werk *Kreuzeswissenschaft*. Sie stellte diese systematische und reife Untersuchung der Seins- und Erkenntnisordnung nach Dionysius im Jahre 1941 fertig³. Vielleicht ist der Beitrag als "eine Art Vorbereitung" zum letzten Buch über Johannes a Cruce zu verstehen⁴.

Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD, sieht "das Vermächtnis des 'Areopagiten'" neben dem griechischen Denken und der Lebensarbeit des hl. Augustinus als eine der drei großen geistigen Strömungen, "die das abendländische Denken des Mittelalters geformt haben und, von ihm vermittelt, als lebendiges Erbe noch in unsere Zeit fortwirken"⁵. "Heute scheint", so schreibt E. STEIN, "die quellenmäßige Erkenntnis seiner Gedanken nicht über einen Kreis von Fachgelehrten

¹ Vgl. STRECKER, G.: Art. Judenchristentum. In: TRE 17 (1988) 310, 56 – 311, 1: "Der Begriff Judenchristentum wird in der Forschung mit unterschiedlichem Inhalt gefüllt. Am verbreitetsten ist die *genetische Definition*. Zum Judenchristentum zählen danach die Christen, die als Juden geboren wurden." WEISER, A.: Art. Judenchristentum, Judenchristen, Judaisten. In: LThK³ 5 (1996) 1049: "Im weiteren Sinn bez. man als Jch. [Judenchristen] alle aus dem Judentum stammenden Christgläubigen. In diesem Sinn waren alle Christen der Anfangszeit Jch., denn sie waren zuvor entw. gebürtige Juden od. Proselyten. Im engeren eigtl. Sinn versteht man unter Jch. aber jene Christgläubigen, die außer ihrem Christusbekenntnis auch eine jüdisch strukturierte Theol. u. Lebenshaltung als grundlegend u. unverzichtbar erachteten, z. B. das Einhalten der alttestamentlich-jüd. Gesetzesvorschriften über die Beschneidung, die Speisen u. den Sabbat."

² STEIN, E.: *Wege zur Gotteserkenntnis : Die Symbolische Theologie des Areopagiten*. In: DIES.: *Erkenntnis und Glaube*. Hrsg. v. L. GELBER u. M. LUISSEN. Freiburg u.a. 1993 (Edith Steins Werke XV) 65-127.

³ Vgl. die Herausgeber L. GELBER und M. LUISSEN in: STEIN, E.: *Erkenntnis und Glaube*. Hrsg. v. L. GELBER u. M. LUISSEN. Freiburg u.a. 1993 (Edith Steins Werke XV) 13.

⁴ Vgl. ebd. 14.

⁵ STEIN, E.: *Wege zur Gotteserkenntnis* 65.

und vereinzelte 'Liebhaber' hinauszugehen. Aber seine Wirkung reicht weiter als das Wissen darum, weil er vom 9. bis ins 16. Jahrhundert eine beherrschende Stellung im abendländischen Denken eingenommen hat"⁶. Mit Hilfe der neuen kritischen Ausgabe und den Übersetzungen sollte diese eher nüchtern eingeschätzte Situation doch geändert werden können, obwohl sicherlich Inhalt und Stil der Werke des Dionysius auch das Ihre zur begrenzten Verbreitung beitragen.

Da sich namhafte Forscher in hervorragender Weise besonders um die philosophische Analyse des CD bemühen, soll hier der Schwerpunkt auf die theologische Untersuchung gelegt werden. Parallelen und Ähnlichkeiten mit neuplatonischen Schriften wird in dieser Arbeit nicht nachgegangen. In der Darlegung der Gliederung des Gesamtwerkes des Ps.-Areopagiten wird sich aber zeigen, daß die Philosophie bzw. die pagane Lehrtradition darin den ihr gebührenden Platz zugewiesen bekommt und die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie klar zu Tage treten wird.⁷

Nicht eingegangen wird auf die zahlreichen Vorschläge zur Identifizierung der Person des Dionysius Ps.-Areopagita, die von der Gleichsetzung mit dem Dionysius aus der Apostelgeschichte bis hin zu Dionysius Exiguus⁸ reichen.

⁶ Ebd. 66.

⁷ Im Unterschied zu A. ZIEGENAUS' Dissertation (DERS.: *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. München 1972 [MThS.S 41]) wird in vorliegender Arbeit nicht auf die philosophischen Hintergründe dogmatischer Themen eingegangen, sondern nur die Einordnung des "locus theologicus" »Philosophie« in das Gesamtwerk des Dionysius herauszustellen versucht (vgl. unten S. 143-146 und 148-152).

⁸ Vgl. DRĂGULIN, G. I.: *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul) : Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne*. Craiova 1991 [Übers.: Die Identität des Dionysius Pseudo-Areopagita mit dem heiligen Mönch Dionysius, dem Demütigen (Exiguus) : Orthodoxe Untersuchung einiger kontroverser Fragen der Geschichte der byzantinischen und altrumänischen Kultur], 13: "De aceea și noi ne propunem în volumul de față – în esență – să demonstrăm justetea ecuației la care am ajuns după douăzeci de ani de cercetare: Pseudo-Dionisie Areopagitul sau Dionisie Misticul = Dionisius Exiguus (Dionisie Smeritul sau Dionisie 'Scitul')." Übers.: "Darum nehmen wir im vorliegenden Band – im wesentlichen – an, daß wir das Recht der Gleichsetzung aufzeigen, zu der wir nach zwanzig Jahren Forschung gelangt sind: Pseudo-Dionysius Areopagita oder Dionysius der Mystiker = Dionysius Exiguus (Dionysius, der Demütige, oder Dionysius, der Priestermonch)." DRĂGULIN findet 22 Hinweise für

Will man die Person herausfinden, die sich hinter dem Namen "Dionysius" verbirgt, bedarf es wohl noch vieler arbeitsintensiver und detailreicher Untersuchungen, um Parallelen, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu anderen Autoren und Schriften herauszuschälen. Erst dann wird sich allmählich der Herkunftsort näher festlegen lassen. Auf eine mit Erfolg gekrönte Suche nach der möglichen Identifizierung unseres Dionysius mit einer durch andere Schriften bekannten Persönlichkeit wage ich grundsätzlich nicht zu hoffen, weil Dionysius außer den von ihm selbst genannten Schriften keine verfaßt haben dürfte.

Berücksichtigt wird im ersten Teil der Arbeit die Frage der Datierung des Verfassers der Pseudo-Areopagitica. Mit Hilfe der Untersuchung der in Ep 7, 2 beschriebenen Sonnenfinsternis und dem Vergleich mit möglichen sichtbaren totalen Eklipsen wird der Versuch unternommen, eine präzisere zeitliche Einordnung unseres Autors zu erwägen.

Im Hauptabschnitt der Arbeit (Teil 2) wird dargelegt, daß sich alle Schriften des Dionysius anhand einer Textstelle aus *De divinis nominibus* ordnen lassen. Diese Gliederung, deren Geschichte bis zu den Wurzeln zurückverfolgt wird und deren erste christliche Ausformung uns in der Areopagrede des Apostels Paulus (Apg 17) entgegentritt, bildet gleichsam das Inhaltsverzeichnis für das Vorhaben des Dionysius, "alle Traktate der Theologie" (πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας) auszuarbeiten und "in gesonderten Erörterungen die Summe der ganzen Theologie" (μερικαῖς ἀνελίξει ἀπάσης θεολογίας κεφάλαιον) durch-

seine These, daß das Werk um 510 von Dionysius Exiguus verfaßt worden ist: "Prin cele 22 de argumente pe care le-am formulat în prezenta lucrare, noi ne simțim îndreptățiți să-i atribuim și artificiul literar, dar de credință perfect ortodoxă, al Corpusului areopagitic. Ea a fost redactată pe la anul 510. După opinia noastră, paternitatea acestei opere pseudoepigrafe trebuie să fie restituită învățatului dobrogean de la curtea pontificală romană - Dionisie Smeritul (Exiguul)." (Ebd. 306). Übers.: "Aufgrund dieser 22 Argumente, die wir in der vorliegenden Arbeit formuliert haben, fühlen wir uns berechtigt, daß wir ihm auch das literarische und in bezug auf den Glauben gänzlich orthodoxe Werk des *areopagitischen Corpus* zuschreiben. Es wurde um das Jahr 510 verfaßt. Unserer Meinung nach muß die Urheberschaft dieser pseudepigraphischen Werke dem Gelehrten aus der Dobrudscha des päpstlichen römischen Hofes zurückgegeben werden - Dionysius dem Demütigen (Exiguus)."

zugehen (*De divinis nominibus* III 2). Der erste humanistische Übersetzer des *Corpus Dionysiacum*, AMBROSIUS TRAVERSARI, spricht an dieser Stelle von einer *theologiae totius summa*. Dionysius hat demnach wohl als Erster explizit eine komplette *Summa theologiae* verfassen wollen, die theologische und philosophische Traktate einschließt. Den Nachweis für diese These versucht der zweite Teil zu erbringen, wobei auch syrische Quellen miteinbezogen werden. Schließlich wird ein anfanghafter Vergleich mit der jüdischen Hekhalot-Literatur vorgestellt,⁹ die sich inhaltlich m. E. an derselben "Gliederung" – mit Ausnahme der ausschließlich christlichen Traktate – orientiert. Auch da wird – wie bei Dionysius selbst – die Entsprechung von Theologie und Philosophie herausgearbeitet.¹⁰

Im dritten Teil der Arbeit wird den Pseudonymen nachgegangen, die im *Corpus Dionysiacum* vorkommen, woraus sich Hinweise für eine mögliche Herkunft des Verfassers und vor allem für die Datierung der *Corpus*-Bildung ableiten lassen.

Anzumerken ist, daß auf die Wiedergabe der Quellen in der Originalsprache oder der maßgeblichen alten Übersetzung Wert gelegt wird,¹¹ da eine seriöse Forschung immer davon auszugehen hat. Übersetzungen, deren Herkunft nicht kenntlich gemacht ist, stammen vom Verfasser der Arbeit.

Für das überlieferte Werk des Dionysius Ps.-Areopagita, d. i. das *Corpus Dionysiacum*, findet die Abkürzung "CD" Verwendung. Die einzelnen Schriften werden mit den Anfangsbuchstaben der lateinischen Titel als Kurzform angegeben:

⁹ Da die Hekhalot-Literatur seit den 80er-Jahren in einer hervorragenden Edition vorliegt, ist jetzt eine solche Untersuchung möglich geworden.

¹⁰ Wird der Neuplatonismus gleichsam als Religion gesehen, stimmt, was B. R. SUCHLA schreibt: DIES.: Art. Dionysios Areopagites. In: LThK³ 3 (1995) 243: "D.[ionysios] war ein innovativer Denker. Durch scharfsinnige Verknüpfung v. Neuplatonismus u. Christentum verchristlichte er den Neuplatonismus, integrierte ihn in das Christentum u. entmächtigte ihn als Weltanschauung der traditionsreichen heidn. Konkurrenz z. Christentum."

¹¹ Wenn semitische Texte vokalisiert herausgegeben sind, werden sie mit Selbstlauten abgedruckt, ansonsten unvokalisiert.

DN = *De divinis nominibus*;

MTh = *De mystica theologia*;

CH = *De coelesti hierarchia*;

EH = *De ecclesiastica hierarchia*;

Ep(p) = *Epistula(e)*.

Als Textausgabe wird ausschließlich die von B. R. SUCHLA, G. HEIL† und A. M. RITTER erstellte Nova editio critica maior zitiert.¹²

¹² Pseudo-Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 107-231. DERS.: *De coelesti hierarchia*. Hrsg. von G. HEIL. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 5-59. DERS.: *De ecclesiastica hierarchia*. Hrsg. von G. HEIL. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 61-132. DERS.: *De mystica theologia*. Hrsg. von A. M. RITTER. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 139-150. DERS.: *Epistulae*. Hrsg. von A. M. RITTER. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 151-210.

ERSTER TEIL

ZUR DATIERUNG DER PS.-AREOPAGITISCHEN SCHRIFTEN MIT HILFE EINER SONNENFINSTERNIS

Die Datierung der Schriften des Dionysius Ps.-Areopagita ist ein lange Zeit sehr umstrittenes Problem. So will in diesem Kapitel der Versuch unternommen werden, mit Hilfe einer historischen Sonnenfinsternis, auf die der Verfasser angespielt haben könnte, eine präzisere zeitliche Einordnung der Werke zu erreichen.

Von Autoren, die den Verfasser dieser Schriften mit dem aus Apg 17, 34 historischen Dionysios, dem Areopagiten, identifizierten, reicht die Palette hin bis zur heute mehrheitlich vertretenen Ansicht, das Werk sei zwischen 476 und 518-528 anzusetzen.¹³ Ein Argument für die Datierung könnte aus der in Ep 7, 2 genannten Sonnenfinsternis gewonnen werden. Es gibt mehrere Versuche, diese Sonnenfinsternis auf eine historisch nachweisbare zurückzuführen, um daraus einen Zeitpunkt für die Abfassung der Schrift zu finden, oder sie auf andere Weise zu erklären:

U. RIEDINGER zeigt auf, daß der Nachfolger des PROKLOS und dessen Biograph MARINUS aus Neapolis (Sichem) in Samaria in seinem Werk *Πρόκλος ἡ*

¹³ SUCHLA, B. R.: Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. In: StPatr 18, 2 (1989) 79: "Als Terminus post quem der Entstehungszeit gelten gemeinsam die drei Daten 476 (Einführung des Credo-Gesanges in die Meß-Liturgie durch Petrus Fullo), 482 (Erlaß des Henotikon unter Kaiser Zenon) und 485 (Tod des Proklus). Als Terminus ante quem gilt die Zeit zwischen 518 und 528, das ist die Entstehungszeit des 3. Briefes an einen Abt Johannes, von Adversus Apologiam Juliani und von Contra Additiones des Severus von Antiochien, der in diesen Werken das erste Mal die Schriften des CD erwähnt und zitiert." Fast wörtlich wiederholt in: DIES.: Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien : Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD. In: NAWG.PH 1985, 180-181. Zu wenig Beachtung scheint bisher die Schrift *Liber S. Hierothei* für die Datierungsfrage gefunden zu haben, dessen Abfassung etwa um das Jahr 500 angesetzt wird. Wenn dieser *Liber* von Dionysius abhängig ist, was durchaus möglich ist, ist eindeutig, daß die Werke des Dionysius vor dem Jahr 500 entstanden sind: Vgl. ܠܒܪܝܬܐ ܕܫܝܬܐ [Liber S. Hierothei]. In: MARSH, F. S.: *The Book of the Holy Hierotheos : Ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c 500 A.D.)*. With Extracts from the Prolegomena and Commentary of THEODORUS OF ANTIOCH and from the "Book of Excerpts" and other Works of GREGORY BAR-HEBRAEUS. Syriac Texts, edited from Manuscripts in the British Museum and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an Introduction and Indexes. Amsterdam 1927 [Nachdr. 1979] 1-142; 1*-128*.

Περὶ εὐδαιμονίας (*Proclus sive de felicitate*) die Sonnenfinsternis vom 14. Januar 484 beschreibt, die er kurz nach Sonnenaufgang in Athen beobachtet hatte, die aber auch im syrischen Heliopolis als totale sichtbar war (Größe = 1,00 oder mehr) und die von MARINUS als Vorzeichen für den nahen Tod des "Lichtes der Philosophie", d. i. Proklos (gest. am 17. 4. 485) gedeutet wurde.¹⁴ "Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Petros-Dionysios in Heliopolis mit einem 'Apollophanes' dieselbe Sonnenfinsternis beobachtet hat".¹⁵

A. M. RITTER schließt sich dieser Hypothese RIEDINGERS an, "nach der es

¹⁴ MARINI NEAPOLITANI *Vita Procli* 37 (DIOGENIS LAERTII *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* ... recensuit C. G. COBET; accedunt OLYMPIODORI, AMMONII, IAMBlicHI, PORPHYRII ET ALIORUM *Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori*, A. WESTERMANN et MARINI *Vita Procli* J. F. BOISSONADIO edentibus. Graece et latine cum indicibus. Paris 1929, 169, 42-52): "Ἐγένοντο δὲ καὶ διοσημεῖαι πρὸ ἐνιαυτοῦ τῆς τελευτῆς, ὡς ἡ ἔκλειψις ἡ ἡλιακὴ, οὕτως ἐναργῆς, ὥστε καὶ νύκτα μεθ' ἡμέραν γενέσθαι. Σκότος γὰρ ἐγένετο βαθὺ καὶ ἀστέρες ὥφθησαν. Αὕτη μὲν οὖν ἐν αἰγοκέρωτι ἐγένετο κατὰ τὸ ἀνατολικὸν κέντρον. Ἀνεγράψαντο δὲ καὶ ἑτέραν οἱ ἡμερογράφοι, ὡς ἐσομένην καὶ αὐτὴν πληρουμένου τοῦ πρώτου ἐνιαυτοῦ. Τὰ δὲ τοιαῦτα περὶ τὸν οὐρανὸν δοκοῦντα συμβαίνειν παθήματα, σημαντικὰ φησι γίγνεσθαι τῶν περὶ γῆν συμβαινόντων, καὶ ἡμῖν δὲ σαφῶς ἐδήλωσε τὴν στέρῃσιν καὶ οἶον ἀπόλειψιν τοῦ ἐν φιλοσοφίᾳ φωτός." Übers.: "Es geschahen aber auch Himmelszeichen vor dem Todesjahr, wie die Sonnenfinsternis, die so anschaulich war, daß es sogar Nacht wurde bei Tag. Eine tiefe Dunkelheit nämlich entstand und Sterne wurden sichtbar. Diese geschah im Zeichen des Steinbockes am östlichen Himmel. Die Kalenderschreiber vermerkten aber auch eine andere, nämlich, die am Ende des ersten Jahres stattfinden werde. Alle diese Geschehnisse, die man sich am Himmel ereignen sah, sollten Dinge anzeigen, die sich auf der Erde ereigneten; und uns aber zeigten sie klar den Verlust und gleichsam die Verfinsterung des Lichtes in der Philosophie." Vgl. dazu GINZEL, F. K.: *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaften und den Zeitraum von 900 vor Chr. bis 600 nach Chr.* Berlin 1899, 222: "Das Datum der Finsternis steht noch dadurch sicher, dass sie gemäss der Angabe des Marinus im Zeichen des Steinbockes stattfand (die Sonne war der Rechnung zufolge am 20. Dezember [483] in dieses Zeichen getreten) und zwar im Osten ... Die andere prophezeite Finsternis, von der Marinus spricht, die nach dem Ablauf des ersten Jahres nach dem Tode des Proclus, also 486, geschehen werde, ist die totale von 486 Mai 19".

¹⁵ RIEDINGER, U.: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten. In: ByZ 52 (1959) 290. S. auch DERS.: Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften. In: ZKG 75 (1964) 151: "Wir sind nahe daran, das syrische Heliopolis-Baalbek als die Stadt zu verstehen, in der Dionysios mit seinem Apollophanes eben diese Sonnenfinsternis am 14. Januar 484 beobachtet hat."

sich bei Heliopolis eindeutig um das syrische Baalbeck und bei der Sonnenfinsternis um eine Zusammenschau der Eklipse während der Kreuzigung Christi mit dem für den 14. Januar 484 bezeugten astronomischen Ereignis handelt, das von der Schule als Vorzeichen für den Tod des gefeierten Lehrers Proklus gedeutet wurde."¹⁶

R. F. HATHAWAY denkt an eine Lese Frucht aus dem Werk *Vita Isidori* des aus Damaskus stammenden letzten Nachfolgers (διάδοχος) Platons als Leiter der Akademie DAMASKIOS (462 – nach 533).¹⁷ DAMASKIOS war mit ISIDOR, dem Nachfolger des MARINUS und seinem eigenen Vorgänger als Schuloberhaupt, nach Heliopolis in Syrien (Ba^calbek im Libanon) gereist, um sich dort von Asklepiades Meteoriten zeigen und über sie viel Wunderbares erzählen zu lassen.¹⁸ Dazu ist allerdings zu bemerken, daß DAMASKIOS in diesem Text keine Erwähnung irgendwelcher Sonnenfinsternis macht.

Für H. GÖRGEMANNS habe der Ps.-Areopagit die von STRABO beschriebene "historische 'Warte' (des ägyptischen Heliopolis) zum Schauplatz der Sonnenfinsternis-Beobachtung gemacht ... Das wäre ja ein schöner Zug von historischer Romantik, so wie wenn ein heutiger Autor eine bedeutsame Beobachtung

¹⁶ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40) 126, Anm. 52.

¹⁷ HATHAWAY, R. F.: *Hierarchy and Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius : A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. Den Haag 1969, 27-28: "Historical facts could be added: Damascius traveled with Isidore to ancient Heliopolis (Baalbek) to witness fiery objects in the sky (βαιτύλοι), possibly with Asclepiades, who seems to have lived near Heliopolis, was an astronomer and a man learned in Egyptian lore. In the *Seventh Letter* of Ps.-Dionysius we find a list of miracles from 'the histories of Hebrews' which described them in peculiar astronomical detail; in addition the most striking miracle told, the eclipse of the sun at the time of the crucifixion, is told as viewed from Heliopolis by 'Dionysius' and a companion noted for his scientific studies and passion for philosophy."

¹⁸ Vgl. DAMASCIUS: *Vita Isidori* (Epitoma Photiana 94). In: DAMASCI *Vitae Isidori reliquiae* edidit adnotationibusque instruxit C. ZINTZEN. Hildesheim 1967 (Bibliotheca graeca et latina suppletoria 1) 138, 6-9: "ὅτι κατὰ τὴν Ἡλιούπολιν τῆς Συρίας εἰς ὄρος τὸ τοῦ Ἀιβάνου τὸν Ἀσκληπιάδην ἀνελθεῖν φησι [ὁ Ἰσίδωρος], καὶ ἰδεῖν πολλὰ τῶν λεγομένων βαιτυλίων ἢ βαιτύλων, περὶ ὧν μυρία τερατολογεῖ ἄξια γλώσσης ἀσεβοῦσης. λέγει δὲ καὶ ἑαυτὸν καὶ τὸν Ἰσίδωρον ταῦτα χρόνῳ ὕστερον θεάσασθαι."

bei einem Besuch in dem sagenumwobenen Schloß Uraniborg, dem Observatorium Tycho de Brahes, spielen ließe."¹⁹

Nach diesem kurzen Diskussionseinblick wird zunächst eine allgemeine Beschreibung einer Sonnenfinsternis vorgelegt, der die Analyse des Textes in Ep 7, 2 folgt, in die ein Exkurs über Αἰλίου Αἰγύπτου eingeschoben ist. Schließlich wird der Zusammenhang zu möglichen historischen Sonnenfinsternissen erörtert und daraus ein neuer Zeitpunkt für die Datierung der ps.-areopagitischen Schriften abgeleitet.

1. Die Sonnenfinsternis in Ep 7, 2

1.1. Astronomische Erklärung einer Sonnenfinsternis²⁰

"*Sonnenfinsternisse* treten ein, wenn die dunkle Mondscheibe vor der Sonne vorbeizieht und sie ganz oder teilweise verdeckt".²¹ "Günstigenfalls entsteht auf der Erdoberfläche ein Kernschattenfleck von 200 bis 300 km Durchmesser, der infolge der Bahnbewegung des Mondes und der Erdrotation in west-östlicher Richtung über die Erdoberfläche wandert und eine schmale Zone (Totali-

¹⁹ Brief vom 28. 9. 1984 an A. M. RITTER, zit. in: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 126, Anm. 52.

²⁰ Für die Unterstützung in astronomischen Fragen danke ich den Herren Univ.-Prof. Dr. Hermann Mucke (Astronomisches Büro, Wien) und Univ.-Prof. Dr. Hermann Haupt (Univ. Graz).

²¹ STUMPF, K. (HRSG.): *Astronomie*. Frankfurt am Main 1957, 86. Das gibt auch MAXIMUS CONFESSOR, der Scholien zu Werken des DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA verfaßt hat, wieder: JOHANNES SCYTHOPOLI *Scholia in Epistulam VII Sancti Dionysii* (PG 4, 541 C): "Φασι γάρ, μὴ ἐτέρως γίνεσθαι τὴν ἔκλειψιν, εἰ μὴ συνεμπέσοι ἡ σέληνη τῷ ἡλίῳ." Übers.: "Man sagt nämlich, daß es nur eine Sonnenfinsternis gibt, wenn der Mond mit der Sonne zusammenfällt." Nach Auskunft von Frau PD B. R. SUCHLA (Brief vom 18. 7. 1996) ist der Urheber dieses Textes MAXIMUS CONFESSOR: "Die Teile 541 C (Katà tèn) – 541 C (tw helíw) [= 541, Zeilen 35-39] stammen von Maximus Confessor, werden demnach in Teil 2 (= Schol Max Conf) stehen."

tätszone) beschreibt, in der die Finsternis total wird."²² "Beim Verlauf einer derartigen [totalen] Finsternis sind folgende Erscheinungen besonders bemerkenswert: der sich von rechts nach links vor die Sonne schiebende Mond deckt vom 'ersten Kontakt' an ständig wachsende mit Kreisbogen begrenzte Teile der Sonne zu."²³ Man kann also sagen, vom Standpunkt des Beobachters aus gehen Mond wie Sonne hintereinander im Osten auf und ziehen gegen Westen, wobei die Sonne mit höherer Geschwindigkeit zu wandern scheint. Dabei – im Falle einer Sonnenfinsternis – zieht die Sonne für den Beobachter auf der Nordhalbkugel von links nach rechts hinter dem Mond vorbei, von dem sie für eine bestimmte Zeit teilweise oder ganz verdeckt wird.²⁴ Da der Mond im Falle einer Sonnenfinsternis genau zwischen Erde und Sonne steht, kann eine solche nur eintreten, wenn Neumond ist.²⁵

1.2. Der Text des Dionysius

Bevor Dionysius die Finsternis am Todestag Jesu zu beschreiben versucht, nennt er zwei ungewöhnliche und für ihn nur auf "übernatürliche"²⁶ Weise erklärbare astronomische Erscheinungen, die er dem Alten Testament entnimmt, und die nur durch Abweichung "von der Ordnung und Bewegung des Gestirnhimmels"²⁷ möglich sind:²⁸

²² STUMPF, K. (HRSG.): *Astronomie* 87.

²³ THOMAS, O.: *Astronomie und Probleme*. Mit 458 Originalzeichnungen des Verfassers und 52 Tiefdruckbildern auf 41 Tafeln. 7., vollständig umgearb. u. stark erw. Aufl. Stuttgart 1956, 564-565.

²⁴ Die maximale Dauer einer Sonnenfinsternis für einen Ort beträgt 7 min 34 sek. (vgl. VOIGT, H.-H.: *Abriß der Astronomie*. Mannheim 1980, 70.).

²⁵ Davon hat auch schon der syrische Verfasser der Autobiographie (Ende 6. / Anfang 7. Jh.) Kenntnis, wenn er den Ps.-Areopagiten über den Zeitpunkt der Sonnenfinsternis beim Tode Jesu nachforschen läßt und feststellt (KUGENER, M. A.: *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*. In: *OrChr* 7 (1907) 304, 8-9): « ܠܝܘܡܐ ܕܝܠܕܐ ܕܠܝܠܐ ܕܡܢܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܢܐ ܕܝܠܕܐ » Übers.: "Und der Tag der Geburt des Mondes war es nicht."

²⁶ Ep 7, 2 (PTS 36, 167, 10): "κατὰ δύναμιν καὶ στάσιν ὑπερφυστάτην".

²⁷ Ep 7, 2 (PTS 36, 167, 4-5): "ἔδει συνιδεῖν Ἀπολλοφάνη, σοφὸν ὄντα, μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ

1.2.1. Der Sonnenstillstand (Jos 10)

Während des Eroberungsfeldzuges des Josua, auf dem er eine Stadt nach der anderen im verheißenen Land scheinbar mühelos besiegte, hatte sich die Stadt Gibeon kampflos den Eindringlingen ergeben und Frieden mit ihnen geschlossen. Dem König Adoni-Zedek mißfiel dies, sodaß er die Stadt Gibeon mit weiteren vier Königen belagern ließ. Josua befreite die Stadt und verfolgte die Feinde:

"¹² Damals, als der Herr die Amoriter den Israeliten preisgab, redete Josua zum Herrn, dann sagte er in Gegenwart der Israeliten: Sonne bleib stehen über Gibeon / und du, Mond, über dem Tal von Ajalon! – ¹³ Und die Sonne blieb stehen, / und der Mond stand still, / bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen hatte ... Die Sonne blieb also mitten am Himmel stehen, und ihr Untergang verzögerte sich, ungefähr einen ganzen Tag lang."²⁹

Dionysius nennt dieses Ereignis und versucht sich an einer Erklärung: Der Stillstand von Sonne und Mond auf das Gebet des Josua hin beim Entsatz von Gibeon (Jos 10, 12-14) kommt entweder einer plötzlichen Bewegungslosigkeit des gesamten Alls gleich, oder es blieben bloß Sonne und Mond einen Tag lang regungslos, während die übrigen Gestirne ihren Lauf ordnungsgemäß beibehielten, am nächsten Tag allerdings setzten die beiden unteren Gestirne ihre Bewegung ab derselben Stunde wieder fort. Die Bewegung bzw. Bewegungslosigkeit von Sonne und Mond war demnach einen Tag lang vom übrigen Kosmos abgekoppelt; bzw. sie hatten sich für einen Tag aus dem üblichen Lauf und Rhythmus der Gestirne ausgeklinkt.³⁰

δυνηθῆναι τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως".

²⁸ S. auch RIEDINGER, U.: Der Verfasser 149.

²⁹ Jos 10, 12-13: Dt. Übers.: Einheitsübersetzung. Hebr. Text:

¹² אֶזְרָא יִרְבֵּר יְהוֹשֻׁעַ לַיהוָה בַּיּוֹם תַּת יְהוָה אֶת־הָאֲמֹרִי לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל
שָׁמַשׁ בִּגְבֻעוֹן הָיָה וַיֵּרָח בְּעֶמֶק אַיָּלוֹן : ¹³ וַיֵּדֶם הַשָּׁמַשׁ וַיֵּרָח עֲמֹד עַד־יָקֹם הָאֱלֹהִים אִיְכָבוּ ... וַיַּעֲמֹד
הַשָּׁמַשׁ בִּפְנֵי הַשָּׁמַיִם וְלֹא־אָץ לָבוֹא בַּיּוֹם תָּמִים :

³⁰ Vgl. Ep 7, 2 (PTS 36, 167, 9 – 168, 2): "Ὅταν ἡλῖος ὑπ' αὐτοῦ καὶ σελήνη κατὰ δύναντα καὶ στάσιν ὑπερφυστάτην ἅμα τῷ παντὶ πρὸς τὸ πάντη ἀκίνητον ὀρίζωνται καὶ εἰς μέτρον ἡμέρας ὅλης ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἐστᾶσι τὰ πάντα σημείων ἢ, τὸ τούτου γε πλεῖον, εἴπερ τῶν ὅλων καὶ τῶν κρειττόνων καὶ περιεχόντων, οὕτω φερομένων, οὐ συμπεριήγετο

1.2.2. Die Sonnenuhr (2 Kön 20)

Als zweites Beispiel für das übernatürliche Eingreifen Gottes in den Lauf der Sterne nennt Dionysius ein im 2. Buch der Könige erzähltes Ereignis: König Hiskija wurde todkrank. In seiner Not betete er zum Herrn, der seine Bitte um Verlängerung seines Lebens erhörte. Der Prophet Jesaja wird zu ihm gesandt mit der Verheißung: "Übermorgen wirst du zum Haus des Herrn hinaufgehen; zu deiner Lebenszeit will ich noch fünfzehn Jahre hinzufügen."³¹ König Hiskija verlangt daraufhin vom Propheten ein Zeichen. Gemäß seiner Forderung "rief der Prophet Jesaja zum Herrn, und dieser ließ den Schatten die zehn Stufen zurückgehen, die er auf den Stufen des Ahas bereits herabgestiegen war".³² Diese Stufen des Ahas waren als Sonnenuhr gebaut, und das Abwärtswandern des Schattens war der Ablauf der Zeit. Nun verlangte Hiskija aber genau das Gegenteil: Die Sonnenuhr sollte rückwärts gehen, d. h. der Schatten mußte hinauf wandern – und er tat es!

Nach der Rechnung des Dionysius dauerte dieser Tag, d. i. die Tageshelle, beinahe das Dreifache, genauerhin um 20 Stunden länger: Der Schatten wanderte auf der Sonnenuhr 10 Stunden zurück und anschließend wieder 10 Stunden abwärts, sodaß er also dieselben 10 Stunden dreimal durchmaß. Folglich mußte das All als Ganzes entweder 20 Stunden rückwärts gelaufen sein und dann "in übernatürlichen Gegenumdrehungen" diese Zeit aufgeholt haben, um den Lauf

τὰ περιεχόμενα." Dt. Übers.: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 95: "Auf seine Anordnung hin hören – beispielsweise – gleichzeitig Sonne und Mond und mit ihnen das All vollkommen auf, sich zu bewegen, dank einer Kraft, die ebenso alle natürlichen Erklärungsmöglichkeiten weit übersteigt wie der (plötzliche) Stillstand; und einen vollen Tag lang verharret das All bewegungslos in ein und demselben (Tierkreis-)Zeichen. Oder, was noch wunderbarer ist: Die (die niederen) umschließenden höheren Sphären setzen insgesamt ihren Lauf fort, ohne daß das von ihnen Umschlossene an ihrer Kreisbewegung teilhat."

³¹ 2 Kön 20, 5-6: Dt. Übers.: Einheitsübersetzung. Hebr. Text:

ביום השלישי תעלה בית יהוה: ⁶ והספתי עלימך חמש עשרה שנה .

³² 2 Kön 20, 11: Dt. Übers.: Einheitsübersetzung. Hebr. Text:

וַיִּקְרָא יִשְׁעִיהוּ הַנְּבִיא אֶל־יְהוָה וַיֵּשֶׁב אֶת־הַצֵּל בַּמַּעֲלוֹת אֲשֶׁר יָרַדָּה בַּמַּעֲלוֹת אֲחֵי : אַחֲרָנִית עָשָׂר מַעֲלוֹת : Siehe auch die Parallelstelle Jes 38, 7-8.

ordnungsgemäß fortsetzen zu können, oder die Sonne hielt an, und der Schatten wanderte auf der Uhr unabhängig von der Sonne, die daraufhin auf einer neuen, unbekannten, jedoch im Vergleich zur üblichen sicher kürzeren Bahn die 20 Stunden "Verspätung" im Vergleich zum übrigen Kosmos aufholte, um in der Harmonie der Planetenbahnen den entsprechenden Platz wieder einzunehmen.³³

1.2.3. Die Finsternis zur Todesstunde Jesu

In diese Aufzählung paradoxer astronomischer Erscheinungen reiht Dionysius die Dunkelheit am Todestag Jesu ein, die der Ps.-Areopagit als Sonnenfinsternis interpretiert: Da Jesus am Vortag des Pessah gekreuzigt worden ist, muß zu dieser Zeit Vollmond gewesen sein. In diesem Status ist aber eine Sonnenfinsternis, die nur bei Neumond möglich ist, auf natürliche Art gänzlich ausgeschlossen. Gemäß den Synoptikern³⁴ dauert die Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde³⁵ – d. h. es ist Neumond –, danach und davor ist alles regulär, also Vollmond. Wie ist das erklärbar? Auf diese Frage – und nur auf diese Frage – versucht Dionysius eine Antwort zu geben:

³³ Ep 7, 2 (PTS 36, 168, 2-7): "καὶ ὅταν ἄλλη τις ἡμέρα κατὰ συνέχειαν σχεδὸν τριπλασιάζεται καὶ ἐν εἴκοσι ταῖς πάσαις ὥραις ἢ τὸ πᾶν τοσούτου χρόνου φορὰς ἐναντίας ἀναποδίζη καὶ ἐπαναστρέφῃ ταῖς οὕτως ἄγαν ὑπερφυστάταις ἀντιπεριαγωγαῖς ἢ ὁ ἥλιος ἰδίῳ δρόμῳ τὴν πεντάτροπον αὐτοῦ κίνησιν ἐν ὥραις δέκα συνελὼν, ἀναλυτικῶς αὖθις ὅλην αὐτὴν ἐν ταῖς ἐτέραις δέκα καινὴν τινα τρίβων ὁδὸν ἀναποδίζη." Dt. Übers.: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 95: "Ein anderer Tag erreicht ohne Unterbrechung nahezu das Dreifache (seiner gewöhnlichen Länge); folglich befindet sich das All volle zwanzig Stunden lang entweder um so viel Zeit zunächst in Rückwärtsbewegung, um dann wieder – in außernatürlichen Gegenumdrehungen – seinen alten Lauf zurückzugewinnen, oder aber die Sonne unterbricht bei ihrem Lauf ihre fünffältige Bewegung zehn Stunden lang, und in einer weiteren Spanne von zehn Stunden holt sie, wieder in Bewegung gesetzt, den gesamten Rückstand auf, indem sie gleichsam eine neue Bahn einschlägt."

³⁴ Es ist auffallend, daß das Johannesevangelium, das in bezug auf Zeitpunkt und Tag der Kreuzigung die historisch exakten Angaben bietet, von keiner Finsternis erzählt.

³⁵ Die sechste Stunde ist jene zwischen 12 und 13 Uhr; die neunte entspricht der Zeit zwischen 15 und 16 Uhr.

"Sag ihm aber: Was sagst du aber über die Sonnenfinsternis, die bei der Kreuzigung des Erlösers stattgefunden hat? Als wir beide nämlich damals zugleich in Heliopolis anwesend waren und zusammenstanden, sahen wir, wie der Mond wider die (wissenschaftliche Lehr-)Meinung die Sonne verfinsterte – denn ein Zusammentreffen war nicht an der Zeit –, und wie er wiederum von der neunten Stunde bis zum Abend übernatürlicherweise auf der der Sonne diametral gegenüberliegenden Seite stand. Erwähne ihn aber auch an etwas anderes: Er weiß nämlich, daß wir gesehen haben, wie diese Verfinsterung im Osten begann und den Rand der Sonne erreichte, wie sie sodann zurückging, und weiters, wie nicht von derselben Seite wie die Verfinsterung auch die Aufklärung erfolgt war, sondern von der diametral gegenüberliegenden Seite her. Das alles sind die übernatürlichen Dinge, die zur damaligen Zeit geschahen und nur Christus, dem Allverursacher, möglich sind, der «Großes und Wunderbares» schafft, «für das es keine Zahl gibt».

<3> Dies, sag, ob es dir richtig erscheint, und wenn möglich, Apollopheanes, widerlege es auch mir ins Angesicht, der ich damals mit dir anwesend war, Einsicht gewonnen und alles geprüft habe, und staunte."³⁶

Dionysius stellt als Thema des Absatzes eindeutig die Dunkelheit während der Kreuzigung Christi vor, die er als Sonnenfinsternis deutet.³⁷ Der Ps.-Areopagit erzählt im folgenden von einer Situation, da er und Apollopheanes gemeinsam in Heliopolis geweilt haben. Zunächst wird festgestellt, daß die Sonnenfinsternis am Todestag Jesu mit der (astronomischen) Wissenschaft im Widerspruch steht (παραδόξως). Während der Sonnenfinsternis wird der Mond – vom Standpunkt des Beobachters auf der Erde aus gesehen – sozusagen "von hinten beschienen",

³⁶ Ep 7, 2-3 (PTS 36, 169, 1 – 170, 2): "Εἰπὲ δὲ αὐτῶ· Τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγонуίας ἐκλείψεως; Ἀμφοτέρω γὰρ τότε κατὰ Ἡλιοπόλιν ἅμα παρόντε καὶ συνεστῶτε παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσιν ἐωρῶμεν – οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός –· αὐθὶς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἐνάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἐσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπερφυῶς ἀντικαταστᾶσαν. Ἀνάμνησον δέ τι καὶ ἕτερον αὐτόν· οἶδε γάρ, ὅτι καὶ τὴν ἔμπτωσιν αὐτὴν ἐξ ἀνατολῶν ἐωράκαμεν ἀρξαμένην καὶ μέχρι τοῦ ἡλιακοῦ πέρατος ἐλθοῦσαν, εἴτα ἀναποδίσασαν καὶ αὐθὶς οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ἔμπτωσιν καὶ τὴν ἀνακάθαρσιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου γεγεννημένην.

Τοσαῦτά ἐστι τοῦ τότε καιροῦ τὰ ὑπερφυῆ καὶ μόνῳ Χριστῷ τῷ παναιτίῳ δυνατά, τῷ ποιοῦντι «μεγάλα καὶ ἐξάϊσια, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός».

<3> Ταῦτα, εἴ σοι θεμιτόν, εἰπέ, καὶ δυνατόν, Ἀπολλόφανες, ἐξέλεγχε καὶ πρὸς ἐμὲ τὸν τότε καὶ συμπαρόντα σοὶ καὶ συνεωρακότα καὶ συνανακρίναντα πάντα καὶ συναγάμενον."

³⁷ Für Hilfen zum Verständnis des Textes danke ich Herrn Studienrat Dr. Peter Roth (Univ. Augsburg).

wodurch er als Neumond erscheint, ab der neunten Stunde allerdings steht der Mond nicht mehr zwischen Erde und Sonne, sondern "diametral entgegengesetzt" hinter der Erde nur in etwa³⁸ auf einer Linie Sonne – Erde – Mond. Nur in dieser Stellung ist wieder Vollmond und die von der Sonne beleuchtete Seite des Mondes von der Erde aus sichtbar. Dionysius und Apollophanes "sahen" des weiteren, daß die Finsternis nicht in west-östlicher Richtung verlief, sondern entgegengesetzt in ost-westlicher Richtung, wobei der Mond genau in der Zeitspanne der Sonnenfinsternis seine Richtung wechselte, was genauso widernatürlich ist wie das Eintreten der Finsternis als solcher. Ab der neunten Stunde jedenfalls steht der Mond wieder am richtigen Ort, wird von der Sonne "von vorne" beleuchtet und ist als Vollmond auf der Erde sichtbar. Abschließend faßt Dionysius nochmals alle in diesem Brief genannten übernatürlichen Phänomene zusammen, derer es nicht unzählig viele gibt – diese Bedeutung hat das Zitat im biblischen Zusammenhang (Ijob 5, 9; 9, 10) –, sondern für deren mathematische Berechnung ("mit Zahlen") keine Formel existiert, d. h. "für die es keine Zahl gibt" ($\tilde{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma$).

1.2.3.1. Die historisierende Deutung

Auf den ersten Blick will Dionysius an dieser Stelle vorgeben, die Sonnenfinsternis gesehen zu haben, die während der Kreuzigung Jesu eingetreten war. Denkbar wäre demnach allerdings nur jener Fall, daß dieselbe Sonnenfinsternis sowohl über Golgota als auch über Heliopolis sichtbar gewesen sein muß. Zwei

³⁸ Natürlich nicht genau, sonst wäre Mondfinsternis, wie z. B. am 4. April 1996, als der Ostervollmond durch den Erdschatten bedeckt wurde: Beginn der sichtbaren Mondfinsternis [Augsburg]: 3.4.1996: 23.16 Uhr Mitteleuropäische Sommerzeit; Totalitätsphase: 0.21 bis 2.53 Uhr; Ende der sichtbaren Mondfinsternis: 3.59 Uhr Mitteleuropäische Sommerzeit. Vgl. MEEUS, J.; MUCKE, H.: *Canon of Lunar Eclipses – 2002 to +2526 : Canon der Mondfinsternisse – 2002 bis +2526*. 2. Aufl. Wien 1983, Astronomisches Büro, Hasenwartgasse 32, A-1238 Wien, Österreich, S. 216: Uhrzeit der größten Phase (Ephemeridenzeit [ET]): 0^h11^m; halbe Dauer der Partialität: 108^m, halbe Dauer der Totalität: 43^m; Ort, für den die Mondmitte zum Zeitpunkt der größten Phase im Zenit steht: geogr. Länge $\lambda = 2^\circ$ / geogr. Breite $\varphi = -6^\circ$.

Der Kompilator der *Suda* oder der wiedergegebenen Quelle deutet die Stelle im CD in historisierender Weise, wonach Dionysius und Apollopheanes die Finsternis während der Kreuzigung Jesu unter Kaiser Tiberius in Heliopolis in Ägypten beobachtet hätten.

1.2.3.2. Deutung mit Hilfe eines sphärischen Astrolabiums

Einen plausiblen Sinn bekommt der Text, wenn man annimmt, Dionysius und Apollopheanes haben die Sonnenfinsternis auf einem Modell zu simulieren versucht. Demnach haben sie sich an einem "sphärischen Astrolabium"⁴⁹ oder "Ring-Astrolabium"⁵⁰ die Vorgänge und möglichen Bahnen der Planeten "angeschaut" und "gesehen", daß sie im Rahmen der natürlichen Ordnung und Bewegungen nicht erklärbar sind.

Ein solches sphärisches Astrolabium (bzw. Armillarsphäre) will ein Modell des Universums sein, bei dem das geozentrische Weltsystem abgebildet wird

ἐκεῖσε σοφοῖς ὁμιλῆσαι γλιχόμενος. συνῆν δὲ αὐτῷ καὶ Ἀπολλοφάνης ἐκεῖνος ὁ σοφιστής, οὗ Πολέμων ὁ Λαοδικεὺς ἐν Σμύρνῃ διήκουσεν, ὁ διδάσκαλος Ἀριστείδου. κατὰ γοῦν τὸν καιρὸν τοῦ σωτηρίου πάθους τοῦ δεσπότης Χριστοῦ, ἄμφω ἦσθη ἐν Ἡλιουπόλει τῇ ἐν Αἰγύπτῳ. καὶ δὴ τῆς ἡλιακῆς ἐκλείψεως οὐ κατὰ φύσιν γεγεννημένης, οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός, εἰπεῖν λέγεται πρὸς τὸν μακάριον Διονύσιον τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνην ταῦτα·"

⁴⁹ NEUGEBAUER, O.: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin 1975 (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences 1) 1036: "the 'ringed' or spherical 'astrolab'". Seit dem Mittelalter wird es Armillarsphäre genannt. "Die Armillarsphäre wurde ... benutzt, um die Planetenbewegung zu veranschaulichen. Dieses Gerät besteht aus einem Netz von Ringen (Armillä = Ring, Kugel), die die gedachten Kreise der Himmelskugel darstellen. Zugrunde gelegt wurde meist das *Ptolemäische Weltsystem* mit der Erde im Zentrum. Die wichtigsten Ringe bezeichnen den Himmelsäquator, die beiden Wende- und Polkreise, den Tierkreis (*Ekliptik*) und die beiden *Kolurkreise* (Kreise durch den Himmelspol und durch je zwei der vier Jahrespunkte auf dem Tierkreis, nämlich Tag- und Nachtgleichen bzw. Winter- und Sommersonnenwenden)." (*Enzyklopädie Naturwissenschaft und Technik : Medizin und Biologie; Chemie und Physik; Mathematik und Informatik; Geowissenschaft und Astronomie; Bau- und Verkehrstechnik; Elektro- und Energietechnik; Verfahrens- und Werkstofftechnik*. Gesamt-Redaktion: DR. F. SCHUH. Bd. 1. München 1979, 267.). Dieses Gerät ist der kleine Vorläufer des heutigen Planetariums.

⁵⁰ KAUFFMANN, G.: Art. Astrolabium. In: PRE 4 (1896) 1798.

und dessen Aufgabe es ist, die Länge und Breite der Sterne abzumessen.⁵¹ Die erste ausführliche Beschreibung bietet CLAUDIUS PTOLEMAEUS, alexandrinischer Astronom des 2. Jh.s n. Chr., in seiner *Mathematischen* oder *Großen Syntaxis* ("*Almagest*")⁵² und im 2. Buch *De hypothesibus planetarum* ('Υποθέσεων τῶν πλανωμένων; *Über die Darlegung des gesamten Verhaltens der Planeten*)⁵³. Dabei zeigt sich, daß Ptolemäus ein äußerst kompliziertes Gerät beschreibt, bei dem er auf 41 "bewegliche Sphären"⁵⁴ (Ringe) kommt, von denen mindestens

⁵¹ Vgl. ROME, A.: L'Astrolabe et le Météoroscope d'après le commentaire de Pappus sur le 5^e livre de l'Almageste. In: *Annales de la société scientifique de Bruxelles* 47 (1927) 80: "L'astrolabe est essentiellement destiné à la mesure directe des longitudes et des latitudes d'astres, en n'importe quel lieu de la terre."

⁵² CLAUDII PTOLEMAEI *Syntaxis mathematica* V 1. In: EIUUSD. *Syntaxis mathematica* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1898 (C. P. Opera quae exstant omnia 1/1) 350-354; 350: "Περὶ κατασκευῆς ἀστρολάβου ὀργάνου". NEUGEBAUER, O.: *A History* 871: "The term 'astrolab' is used by Ptolemy in the *Almagest* for the armillary sphere, described in detail in Book V, 1. Probably the 'horoscopic astrolabe,' recommended in the *Tetrabiblos* for accurate observations, is a similar, if not the same, instrument. In the *Geography* (I, 2) 'astrolabs' are mentioned as instruments for the determination of geographical coordinates, thus most likely again referring to the armillary sphere which would serve this purpose well. Thus we can be fairly sure that the term 'astrolab' in the time of Ptolemy only means instruments for the observation of positions of celestial bodies, but not the planisphaerium."

VAN DER WAERDEN, B. L.: *Die Astronomie der Griechen : Eine Einführung*. Darmstadt 1988, 276: "Im sechsten Buch des ›Almagest‹ wird zunächst die Berechnung der mittleren und wahren Neumonde und Vollmonde gelehrt. Sodann werden die Grenzen der Mondbreite bestimmt, in denen Sonnen- und Mondfinsternisse möglich sind. In den Kapiteln 7-13 wird schließlich die Berechnung von Anfang, Ende und Größe einer Finsternis behandelt." Beachtenswert ist, daß die Bezeichnung *Almagest* über das Hebräische – nicht über das Syrische – ins Arabische übernommen wurde.

⁵³ Vom 1. Buch ist teilweise noch der griechische Text erhalten: CLAUDII PTOLEMAEI *De hypothesibus planetarum* (Κλαυδίου Πτολεμαίου 'Υποθέσεων τῶν πλανωμένων). In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (C. P. Opera quae exstant omnia 2) 69-107. Als Ganzes ist das Werk nur in einer arabischen Übersetzung überliefert: PTOLEMAEUS, C.: *The Arabic version of Ptolemy's planetary hypotheses*. Hrsg. v. B. R. GOLDSTEIN. Philadelphia 1967 (TAPhS.NS 57, 4). Dt. Übersetzung: Κλαυδίου Πτολεμαίου 'Υποθέσεων τῶν πλανωμένων ex arabico interpretatus est L. NIX. In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (C. PTOLEMAEI Opera quae exstant omnia 2) 110-145. Zur weiteren Textsituation s. NEUGEBAUER, O.: *A History* 900. Eine ausführliche Analyse der Konstruktionsangaben des Apparates findet sich ebd. 922-926 mit den dazugehörigen Abbildungen 90-94 (ebd. 1403-1405).

⁵⁴ Vgl. PTOLEMAEUS, C.: *The Arabic planetary hypotheses* 53, 14-22:

22 Einzelteile notwendig sind⁵⁵. Eine Rekonstruktion dieses beschriebenen Instrumentes versuchte der Architekt A. ROME, wobei er den Kommentar des

« فجميع الاكر على الوجه الاول احدى واربعون كرة من ذلك ثمانى اكر متحركة وكرة للكواكب الثابتة وكرة الشمس واربع للقمر ولكل واحد من زحل والمشتري والمريخ والزهرة وخمس اكر فى هذه الاكر فى كل واحد من الكواكب كرة مقارنة وكيف تتحرك على خلافها ولعطارد سبع اكر منها واحدة تتحرك على خلافها فجميع ذلك احدى واربعون كرة واما على الوضع الثانى فان جميع الاجسام تكون تسعة وعشرين جسما ومن ذلك ثلث اكر مجوفة وهى الكرة المتحركة للكواكب الثابتة وكرة ما تبقى من الاثني وستة وعشرون منشورا من منشورات الاكر وكذلك ايضا يكون للشمس منشورا واحدا وللقمر اربع منشورات ولكل واحد من زحل والمشتري والمريخ والزهرة اربعة ولعطارد خمسة فجميع ذلك تسعة وعشرون جسما »

Dt. Übers.: Κλαυδίου Πτολεμαίου 'Υποθέσεων τῶν πλανωμένων 17 (Opera omnia 2, 141, 27 – 142, 8): "Die Gesamtzahl der Sphären nach der ersten Betrachtungsweise ist also einundvierzig. Davon sind 8 bewegend, eine für die Fixsterne, eine für die Sonne, vier für den Mond und für jedes einzelne von den Gestirnen Saturn, Jupiter, Mars und Venus fünf; unter diesen ist für jedes einzelne der Gestirne eine begleitende und eine, die sich ihr entgegengesetzt bewegt. Merkur hat sieben Sphären, darunter eine begleitende und eine sich ihr entgegengesetzt bewegend. Das sind also im ganzen einundvierzig Sphären. Nach der zweiten Art der Lage ist die Gesamtzahl der Körper neunundzwanzig. Davon sind drei hohle Sphären, nämlich die die Fixsterne bewegend Sphäre, diejenige für die Fixsterne und die Sphäre für den Rest des Äthers, und sechsundzwanzig Sphärenstücke. Auch hierbei hat die Sonne ein Sphärenstück, der Mond vier, Saturn, Jupiter, Mars und Venus je vier, und Merkur fünf; im Ganzen also neunundzwanzig Körper."

⁵⁵ Vgl. PTOLEMAEUS, C.: *The Arabic planetary hypotheses* 53, 22-27:

« وان نحن توهمنا ان حركات الكواكب هى لها انفسها لا لاجسام اخر محرقة لها عدد ما ذكرنا من الاجسام سينقص فى ذلك واحدة من الجهتين واحداً واحداً فى كل واحد من الكواكب المتحركة فيكون ما ينقص من عدد الجميع سبعة فيجتمع على الجهة الاولى اربعة وثلاثون كرة وعلى الجهة الثانية تكون الاكر ايضا ثلاثة اكر والمنشورات تسعة عشر منشورا فجميع الاجسام اثنان وعشرون جسماً فليس يظهر ولا يعرض امر مخالف لما يظهر البته »

Dt. Übers.: Κλαυδίου Πτολεμαίου 'Υποθέσεων τῶν πλανωμένων 17 (Opera omnia 2, 142, 9-19): "Wenn wir nun annehmen, daß die Bewegungen der Gestirne ihnen selbst zukommen, nicht etwa anderen Körpern, die sie bewegen, so wird sich die erwähnte Zahl der Körper nach jeder der beiden Betrachtungsweisen um je eins verringern bei jedem von den Planeten, so daß von der Summe sieben abgehen; es sind also nach der ersten Art vierunddreißig Sphären, nach der zweiten aber gleichfalls drei Sphären und neunzehn Sphärenstücke, die Gesamtzahl der Körper mithin zweiundzwanzig. Es gibt nun gar kein Vorkommnis, das dieser Erscheinung entgegengesetzt wäre". Vgl. NEUGEBAUER, O.: *A History* 925-926: "This brings us to Ptolemy's final account for the number of 'spheres' required by his model for the universe: 'moving' ether spheres: 8 – fixed stars: 1 – outer planets and Venus: 20 (3 each, surrounding A, plus 2 for epicycle) – sun: 3 – Mercury: 7 (5 surrounding A, plus 2 for epicycle) – Moon: 4 (3 surrounding A, plus 1 for epicycle). This would give a total of 43; Ptolemy, mysteriously giving the sun only one sphere, finds 41 ... By some speculations replacing the complete 'spheres' by 'rings' and 'tambourins' he [Ptolemy] comes as low as 22 necessary pieces."

PAPPUS,⁵⁶ des "letzte(n) bedeutende(n) griechische(n) Mathematiker(s)",⁵⁷ und die Erklärung des PROKLOS zu Hilfe nahm.⁵⁸ Diese sphärischen Astrolabien konnten aufgrund ihrer Konstruktion auf jeden beliebigen Standort einer bestimmten geographischen Breite und Länge eingestellt werden:⁵⁹

"Nachdem diese Konstruktion soweit fertig war, maßen wir auf dem durch die beiden Pole gedachten Ring von jedem der beiden Pole der Ekliptik jenen Bogen ab, der sich zwischen den Polen der Ekliptik und dem Äquator zeigt. Die Endpunkte dieser Bögen, die einander wiederum gegenüberliegen, machten wir fest, ähnlich dem Meridianbogen, mit dem wir am Anfang der Abhandlung die Dinge in bezug auf die Beobachtungen des Meridianbogens zwischen den Punkten der Sonnenwende dargelegt haben. Nachdem dieser [äußerste Meridianring] in derselben Lage wie jener eingerichtet worden ist, d. h. senkrecht zur Horizontalebene und auf der entsprechenden Polhöhe des zugrundeliegenden Ortes und ebenso parallel zur Ebene des aktuellen Meridians, wird also die Umdrehung der inneren Ringe um die Pole des Äquators von Osten nach Westen entsprechend der ersten Bewegung des Alls vollzogen."⁶⁰

⁵⁶ PAPPUS: *Commentarius in librum quintum et sextum Claudii Ptolemaei syntaxeos mathematicae* [Πάππου Ἀλεξανδρέως εἰς τὸ πέμπτον καὶ εἰς τὸ ζ' τῶν Κλαυδίου Πτολεμαίου μαθηματικῶν σχόλιον]. In: *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste* I: PAPPUS D'ALEXANDRIE: *Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste*. Texte établi et annoté par A. ROME. Roma 1931 (StT 54) 1-314; zu Buch V 1: S. 1-16.

⁵⁷ ZIEGLER, K.: Art. Pappos von Alexandria. In: PRE 36 (1949) 1084; ebd. 1086: "P[appos] hat nicht nur unter Diocletian, sondern unter ihm und Constantin dem Großen geschrieben ... Wir dürfen ... annehmen, daß er in Alexandria, vermutlich am Museion wie früher Ptolemaios und später Theon, als Lehrer der Mathematik, Astronomie und Geographie gewirkt hat."

⁵⁸ ROME, A.: L'Astrolabe et le Météoroscope de Pappus 79: "Que valent les renseignements qui vont suivre? Je les prends dans Pappus, et un peu aussi dans Proclus. Pappus n'avait plus en mains l'astrolabe de Ptolémée lui-même, sans quoi il n'aurait pas dû en conjecturer les dimensions et les proportions d'après celles du météoroscope. Donc Pappus ajoute des détails de son cru, et ce ne sont pas nécessairement des détails traditionnelles: entre Ptolémée et Pappus, l'appareil a eu quelque 150 ans pour se transformer." Vgl. ebd. 78: "*Reconstitution schématique de l'astrolabe, par M. P. Rome, ingénieur-architecte.*"

⁵⁹ NEUGEBAUER, O.: *A History* 871: "As outer rim of the instrument appears the greatest always invisible circle, thus again an element which depends on one given geographical latitude."

⁶⁰ CLAUDII PTOLEMAEI *Syntaxis mathematica* V 1 (Opera omnia 1/1, 352, 17 – 353, 10): "τούτων δ' οὕτως γενομένων ἀποστήσαντες ἐπὶ τοῦ δι' ἀμφοτέρων τῶν πόλων νοουμένου κύκλου ἀφ' ἑκατέρου τῶν τοῦ ζῳδιακοῦ πόλων τὴν μεταξύ δεδειγμένην περιφέρειαν τῶν δύο πόλων τοῦ τε διὰ μέσων τῶν ζῳδίων καὶ τοῦ ἰσημερινοῦ τὰ γενόμενα πέρατα κατὰ

Da sich der Himmelshorizont auf den verschiedenen geographischen Breiten anders darstellt, müssen die Drehbewegungen der Planeten und Sterne entsprechend anders (in anderer Höhe und Kurve) nachgeahmt werden. Folglich mußte das sphärische Astrolabium für jeden Ort, der auf einer anderen geographischen Breite lag, neu adaptiert werden. Im Unterschied dazu teilt uns PTOLEMÄUS über das Planisphaerium (flaches Astrolabium) mit, das er in seinem Werk *Planisphaerium* ([ἐξ]άπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας) beschreibt, daß dieses auf die geographische Breite von Unterägypten festgelegt war.⁶¹

Am Ende seines Werkes *Erscheinungen der Fixsterne und Sammlung ihrer Bezeichnungen*⁶² nennt PTOLEMÄUS die Namen und Gebiete jener Beobachter, auf deren Feststellungen in bezug auf Fixsterne und Tageslängen er sich beruft.⁶³ Dabei erwähnt er nur ganz allgemein "Ägypter", auf deren Beobachtun-

διάμετρον πάλιν ἀλλήλοις ἐνεπολίσαμεν καὶ αὐτὰ πρὸς τὸν ὅμοιον μεσημβρινὸν τῶν ἐν ἀρχῇ τῆς συντάξεως ὑποδεδειγμένων πρὸς τὰς τῆς μεταξὺ τῶν τροπικῶν τοῦ μεσημβρινοῦ περιφερείας τηρήσεις, ὥστε τοῦτου κατὰ τὴν αὐτὴν θέσιν ἐκείνῳ κατασταθέντος, τούτῃ ἐστιν ὀρθοῦ τε πρὸς τὸ τοῦ ὀρίζοντος ἐπίπεδον καὶ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἔξαγμα τοῦ πόλου τῆς ὑποκειμένης οἰκήσεως καὶ ἔτι παραλλήλου τῷ τοῦ φύσει μεσημβρινοῦ ἐπιπέδῳ, τὴν τῶν ἐντὸς κύκλων περιαγωγὴν ἀποτελεῖσθαι περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ πόλους ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς ἀκολουθῶς τῇ τῶν ὅλων πρώτῃ φορᾷ."

⁶¹ NEUGEBAUER, O.: *A History* 871: "The instrument to which Ptolemy refers at the end of his treatise is adapted to only one geographical latitude, Lower Egypt." Vgl. CLAUDII PTOLEMAEI *Planisphaerium* 20. In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (CLAUDII PTOLEMAEI *Opera quae extant omnia* 2) 259.

⁶² CLAUDII PTOLEMAEI *inerrantium stellarum apparitiones ac significationum collectio* (Κλαυδίου Πτολεμαίου Φάσεις ἀπλανῶν ἀστέρων καὶ συναγωγὴ ἐπισημασίῳ). In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (CLAUDII PTOLEMAEI *Opera quae extant omnia* 2) 1-67.

⁶³ CLAUDII PTOLEMAEI *inerrantium stellarum apparitiones* (*Opera omnia* 2, 66, 23 – 67, 21): "Καὶ τούτων ἀνέγραψα τὰς ἐπισημασίας καὶ κατέταξα κατὰ τε Αἰγυπτίους καὶ Δοσίθεον, Φίλιππον, Κάλλιππον, Εὐκτῆμονα, Μέτωνα, Κόνωνα, Μητρόδωρον, Εὐδοξον, Καῖσαρα, Δημόκριτον, Ἴππαρχον. τούτων δὲ Αἰγύπτιοι ἐτήρησαν παρ' ἡμῖν, Δοσίθεος δ' ἐν Κῷ, Φίλιππος ἐν Πελοποννήσῳ καὶ Λοκρίδι καὶ Φωκίδι, Κάλλιππος ἐν Ἑλλησπόντῳ, Μέτων καὶ Εὐκτῆμων Ἀθήνησιν καὶ ταῖς Κυκλάσι καὶ Μακεδονίᾳ καὶ Θράκῃ, Κόνων δὲ καὶ Μητρόδωρος ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Σικελίᾳ, Εὐδοξος ἐν Ἀσίᾳ καὶ Σικελίᾳ καὶ Ἰταλίᾳ, Καῖσαρ ἐν Ἰταλίᾳ, Ἴππαρχος ἐν Βιθυνίᾳ, Δημόκριτος ἐν Μακεδονίᾳ καὶ Θράκῃ. διὸ δὴ μάλιστα ἂν τις ἐφαρμόζοι τὰς μὲν τῶν Αἰγυπτίων ἐπισημασίας ταῖς περὶ τοῦτον τὸν παράλληλον χώραις, τούτέστι καθ' ὃν ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρῶν ἐστιν ἰσημερινῶν, τὰς δὲ Δοσι-

gen für das 3. Klima er sich stützt. Schon am Anfang hatte PTOLEMÄUS diese Beobachtungen einzelnen Beobachtungs-"Zonen" (κλίμασιν) oder -"Breiten"⁶⁴ zugeordnet, die er jeweils an bestimmten wichtigen Orten, Städten oder Inseln festmacht. PTOLEMÄUS zählt hier nur fünf solcher Zonen auf:⁶⁵ Syene (Σύηνη)

θέου καὶ Φιλίππου, καθ' ὃν ἐστὶν ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρῶν ἰδ' L', τὰς δὲ Δημοκρίτου καὶ Καίσαρος καὶ Ἰππάρχου, καθ' ὃν ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρῶν ἐστὶν ἰσημερινῶν ιε', τὰς δὲ Καλλίππου καὶ Εὐδόξου καὶ Μέτωνος καὶ Εὐκτῆμονος καὶ Μητροδώρου καὶ Κόνωνος κοινῶς, καθ' οὓς ἀπὸ ἰδ' L' ὥρῶν ἰσημερινῶν ἕως ιε' διατείνει τὸ μέγεθος τῶν μεγίστων ἡμερῶν." Übers.: "Und von diesen schrieb ich die Bezeichnungen auf und ordnete sie nach den Ägyptern und Dositheus, Philippus, Kallippus, Euktemon, Meton, Konon, Metrodor, Eudoxos, Caesar, Demokrit, Hipparch. Die Ägypter unter ihnen beobachteten bei uns, Dositheus aber auf Kos, Philippus auf der Peloponnes, in Lokris und Phokis, Kallippus am Hellespont, Meton und Euktemon in Athen, auf den Kykladen, in Makedonien und Thrakien, Konon und Metrodor in Italien und auf Sizilien, Eudoxos in Asien, auf Sizilien und in Italien, Caesar in Italien, Hipparch in Bithynien, Demokrit in Makedonien und Thrakien. Deshalb nun könnte jemand am ehesten die Bezeichnungen der Ägypter für die diesem parallelen Länder, d. h. demgemäß der längste Tag 14 (tagundnachtgleiche) Stunden hat, die (Länder) des Dositheus und Philippus, wonach der längste Tag 14 ½ Stunden hat, jene des Demokrit, Caesar und Hipparch, wonach der längste Tag 15 (tagundnachtgleiche) Stunden hat, jene des Kallippus, Eudoxos und Meton, des Euktemon, Metrodor und Konon zusammen, nach denen sich die Länge der längsten Tage vom 14 ½ bis 15 (tagundnachtgleichen) Stunden erstreckt." NEUGEBAUER, O.: *A History* 929: "A short epilogue concludes Ptolemy's treatise. There he repeats the list of the 30 stars and gives the names and regions for the observers. ... 'The Egyptians' are the only ones who observed in clima III (14^h, i.e. Lower Egypt)."

⁶⁴ HONIGMANN, E.: *Die sieben Klimata und die Πόλεις ἐπίσημοι : Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*. Heidelberg 1929, 4: "Unter diesem speziellen geographischen Klima verstand man von Anfang an einen Landstrich, dessen Teile den gleichen Neigungswinkel der einfallenden Sonnenstrahlen gegen den Horizont aufwiesen und somit alle unter gleicher 'Breite' lagen." Ebd. Anm. 1: "Die für die moderne Geographie ganz unpassenden Ausdrücke 'Länge' und 'Breite' wurden bekanntlich im Altertum nicht für die ganze Erdkugel, sondern nur für die Oikumene geprägt, deren westöstliche Ausdehnung (Länge) nach Ansicht aller Geographen größer war als die nordsüdliche (Breite)."

⁶⁵ Üblich war die Aufzählung von sieben solchen Zonen. HONIGMANN, E.: *Die sieben Klimata* 9: "Wie wir unten sehen werden, wurde das südlichste Klima auf dem Parallel von Meröe, das nördlichste auf dem der Borysthenesmündung angesetzt; der längste Tag betrug in jenem 13, in diesem 16 Stunden. Zu einer Zeit, in der diese beiden Breiten für die äußersten bewohnten Landstriche galten, mußte sich also mit Notwendigkeit eine Siebenzahl von halbstündig differierenden Klimata ergeben."

(heute: أشوان [Assuān]) und Berenike (Βερενίκη)⁶⁶, das "nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene" liegende Αἴλιος Αἰγύπτου,⁶⁷ Rhodos, mittlerer Hellespont und Aquileia-Vienne.⁶⁸

Alle genannten Orte sind bekannt, einzig "Αἰλίου Αἰγύπτου" bildet die Ausnahme, der im folgenden Exkurs (S. 35-50) nachgegangen wird, um diesen Ort zu identifizieren.

⁶⁶ Vgl. POETHKE, G.: Art. Berenike. In: LÄ 1 (1975) 702-703: "Heute liegen die Ruinen ... bei Sikket Bender el-Kebîr."

⁶⁷ Da die Angabe bei PTOLEMÄUS im Genitiv steht: "Αἰλίου Αἰγύπτου", ist eine Nominativ-Form Αἰλίας zwar grammatikalisch denkbar, aber bisher wurde kein Beleg dafür gefunden, daß es einen (weiblichen) Ortsnamen mit der Maskulin-Endung -ας, Gen. -ου gibt. NEUGEBAUER, O.: *A History* 929, Anm. 9: "Cf. the apparatus in Heiberg, p. 4,9. The emendation to Heliopolis(!) seems most implausible." Ich verstehe diese Kritik nicht, denn, wie NEUGEBAUER schreibt (ebd. 929): "The names of the five climata are in part at variance with the terms familiar from the *Almagest* and the 'Geography':" trifft sie nicht zu: Αἰλίου(?) Αἰγύπτου habe ich in den *Geographica* nicht gefunden.

⁶⁸ CLAUDII PTOLEMAEI inerrantium stellarum apparitiones (Opera omnia 2, 4, 5-12): "ὥν [τῶν ἐκλιμάτων] πρῶτον μὲν ὡς ἀπὸ μεσημβρίας λαμβάνομεν τὸ γραφόμενον διὰ Συήνης καὶ Βερενίκης καὶ καθόλου διὰ τούτων τῶν τόπων, ἐν οἷς ἡ μεγίστη τῶν ἡμέρων ὥρων ἰγ' L', δεύτερον δὲ τὸ γραφόμενον διὰ τῆς Αἰλίου Αἰγύπτου τὸν καὶ μικρῶ νοτιώτερον 'Αλεξανδρείας τε καὶ Κυρήνης καὶ καθόλου διὰ τούτων τῶν τόπων, ἐν οἷς ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ἰδ' ἔστιν ὥρων ἰσημερινῶν, τρίτον δὲ κλίμα τὸν γραφόμενον διὰ 'Ρόδου καὶ καθόλου διὰ τούτων τῶν τόπων, ἐν οἷς ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρων ἔστιν ἰσημερινῶν ἰε', πέμπτον δὲ κλίμα τὸν γραφόμενον διὰ μέσου 'Ελλησπόντου καὶ καθόλου διὰ τούτων τῶν τόπων, ἐν οἷς ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρων ἔστιν ἰσημερινῶν ἰε', πέμπτον δὲ κλίμα τὸν γραφόμενον δι' 'Ακυλίας καὶ Οὐιέννης καὶ καθόλου διὰ τούτων τῶν τόπων, ἐν οἷς ἡ μεγίστη τῶν ἡμερῶν ὥρων ἰε' L' ἰσημερινῶν." Übers.: "Als erstes der fünf Klimata nehmen wir gleichsam von Süden her das durch Syene und Berenike und überhaupt durch jene Orte beschriebene an, in denen der längste Tag 13 ½ Stunden dauert, als zweites aber das durch Heliopolis, das nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene liegt, und im allgemeinen durch diese Orte beschriebene, in denen der längste Tag 14 (tagundnachtgleiche) Stunden dauert, als drittes Klima das durch Rhodos und überhaupt durch jene Orte beschriebene, in denen der längste Tag 14 ½ (tagundnachtgleiche) Stunden dauert, als viertes Klima aber das durch die Mitte des Hellesponts und überhaupt durch jene Orte beschriebene, in denen der längste Tag 15 (tagundnachtgleiche) Stunden dauert, als fünftes Klima aber das durch Aquileia und Vienna und überhaupt durch jene Orte beschriebene, in denen der längste Tag 15 ½ (tagundnachtgleiche) Stunden dauert."

– Exkurs –

Welcher Ort ist mit "Αἰλίου Αἰγύπτου" gemeint?

Wie aus der Ausgabe von HEIBERG hervorgeht, macht die Bezeichnung eines Ortes Αἰλίου Αἰγύπτου dem Herausgeber Schwierigkeiten, weil dieser Name im Werk kein zweites Mal mehr aufscheint. Er merkt im Apparat mit einem Fragezeichen "Hadriani" an.⁶⁹

Im Lexikon der geographischen und topographischen Namen des griechisch-römischen Ägypten von A. CALDERINI findet sich auch keine entsprechende Angabe. Es werden nur Orte wie Αἰλήου τόποι, Αἰλιανή (*scil.*: κώμη) oder Αἰλιανοῦ (*scil.*: χωρίον) aufgezählt,⁷⁰ wobei dieses Lexikon zunächst alle aus Ägypten stammenden geographischen und topographischen, griechischen und lateinischen Namen enthält, die der Verfasser in griechischen und lateinischen Texten aufspüren konnte, und weiters all jene geographischen und topographischen Namen, die sich auf Ägypten beziehen, die in griechischen und lateinischen Autoren und Texten außerhalb Ägyptens bis etwa 1000 n. Chr. gefunden werden konnten.⁷¹ Auch bei S. TIMM konnte keine entsprechende Angabe gefunden werden,⁷² wobei dieses Werk keine Vollständigkeit bean-

⁶⁹ CLAUDII PTOLEMAEI inerrantium stellarum apparitiones (Opera omnia 2, 4).

⁷⁰ Vgl. CALDERINI, A.: *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I/1: A – ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΣΕΥΣ. Cairo 1935, 36. CALDERINI, A.: *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano : Supplemento 1° (1935-1986)*. A cura di S. DARIS. Milano 1988, 13.

⁷¹ Ebd. V: "Il Dizionario raccoglie: 1° tutti i nomi geografici e topografici greci e latini che sono riuscito a rintracciare nei testi greci e latini provenienti dall'Egitto, soprattutto dunque papiri, ostraca e iscrizioni. Tale raccolta non comprende solo i nomi geografici e topografici dell'Egitto, ma anche quelli di qualsiasi parte del mondo antico; 2° tutti i nomi geografici e topografici che si riferiscono all'Egitto, e che sono riuscito a rintracciare in autori e testi greci e latini fuori d'Egitto fino circa al 1000 d. Cr."

⁷² TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit : Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādi n-Naṭrūn) und der Sinai-Region*. 6 Teile. Wiesbaden 1984-1992 (BTAVO.B 41).

spricht.⁷³ O. NEUGEBAUER setzt hinter den Namen des Ortes ein Fragezeichen⁷⁴ und kritisiert in unzutreffender Weise den Herausgeber HEIBERG⁷⁵.

Es stellt sich also die Frage: Welcher Ort ist mit der Bezeichnung des Αἰλίου Αἰγύπτου gemeint?

A) Ein Abschreibfehler?

Da kein Ort mit diesem Namen zu finden ist, muß überlegt werden, ob nicht ein Abschreibfehler vorliegt. Es gilt demnach auch die Möglichkeit zu bedenken, daß Αἰλίου aus 'Ελίου oder 'Ελίου, 'Ηλίου oder 'Ηλίου verschrieben sein könnte. Doch in den oben genannten Nachschlagewerken findet sich kein Ort mit der Bezeichnung 'Ελιος Αἰγύπτου bzw. 'Ελιος Αἰγύπτου.

Bleibt als weitere Möglichkeit einer Verschreibung von 'Ηλιος Αἰγύπτου bzw. 'Ηλιος Αἰγύπτου. Einen Ort mit Namen 'Ηλιος Αἰγύπτου gab es, der sogar von PTOLEMÄUS genannt wird, besser bekannt unter dem Namen 'Ηλίου πόλις.⁷⁶

Doch eine solche Verschreibung scheint auf den ersten Blick unmöglich, da doch "in den Pap[ypri] η seit Mitte II^a [2. Jh. v. Chr.] mit ι und ει verwechselt (wird)"⁷⁷ und "in der Kaiserzeit ... η = ι nach und nach die herrschende Aus-

⁷³ TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit : Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādī n-Naṭrūn) und der Sinai-Region.* Teil 1 (A-C). Wiesbaden 1984 (BTAVO.B 41/1) 1: "Die vorliegende Sammlung setzt sich zum Ziel, die wichtigsten Orte Ägyptens aufzuspüren, an denen es nach den literarischen Quellen in arabischer Zeit christliche Gemeinden, Kirchen, Klöster oder Bistümer gegeben hat. Eine Vollständigkeit der Belege konnte im zeitlich begrenzten Rahmen des Arbeitsvorhabens nicht erreicht werden."

⁷⁴ NEUGEBAUER, O.: *A History* 929.

⁷⁵ Ebd., Anm. 9: "Cf. the apparatus in Heiberg, p. 4, 9. The emendation to Heliopolis(!) seems most implausible." HEIBERG hat die Textstelle nicht zu Heliopolis emendiert.

⁷⁶ CLAUDII PTOLEMAEI *Geographica* (Κλαυδίου Πτολεμαίου Γεωγραφικῆς Ὑφηγήσεως) IV 5 § 53 edidit C. F. A. NOBBE cum introductione a A. DILLER. Leipzig 1843-1845 [Nachdr. Hildesheim 1966] 261, 5-6: "Ἡλιοπολίτης νόμος, καὶ μητρόπολις ('Ηλίου ἢ) 'Ονίου". Ebd. § 54 (261, 10): "'Ηλίου πόλις".

⁷⁷ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. v. F. REH-

sprache geworden sein (muß)"⁷⁸. In unserem Fall hätte man demnach 'Ηλίου nur in Είλιου oder 'Ιλίου verschreiben können.

a) *Syrische Hinweise*

Es gilt allerdings differenziert vorzugehen: "Daß daneben örtlich noch die (ionische) Aussprache von η als (offenes) *e* galt, zeigen die pontischen Dialekte des Neugriechischen ... und Umschreibungen orientalischer Sprachen."⁷⁹ Obwohl erst um 700 die vokalisierte Schreibweise mit Hilfe griechischer Selbstlaute im Westsyrischen eingeführt wurde, zeigt sich, daß es eine Reihe griechischer Lehnwörter gibt, die in dieser Zeit den griechischen Selbstlaut η mit dem Vokal *e*, syr. ܐ oder ܐܐ, wiedergeben: griech. στατήρ, syr. ܣܬܐܪܐ [ʔestērō]; griech. στρατηγός, syr. ܣܬܪܬܐܓܐ [ʔestrategō]; griech. σχῆμα, syr. ܫܥܡܐ [ʔeskēmō]; griech. ληστής, syr. ܠܥܨܬܐ [lestō].⁸⁰ Es scheint, daß sich der Itazismus auch in sehr später Zeit am Rande des griechischen Sprachraums noch nicht vollends durchgesetzt hat, sondern daß es im Syrischen griechische Lehnwörter gibt, die die Aussprache des η als *e* bezeugen.

b) *Ein altäthiopischer Hinweis*

Ein weiteres Beispiel konnte im äthiopischen Synaxar gefunden werden. Dort wird am 17. Juli (10. Hamlē) des heiligen Aszeten Ḥālyān (ጸሐፊ :) gedacht,⁸¹ der aus der Gegend von ʿAyna Ḍaḥāy (፬፻፲ : ፱፻፲ :) stammte, das "die äthiopische Übersetzung des arabischen Namens ʿĒn Šams"⁸², also die

KOPF. 17. Aufl. Göttingen 1990, § 24.

⁷⁸ SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik : Auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik* I. 3., unveränderte Aufl. München 1959 (HAW 2/1/1) 186.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd. 159.

⁸¹ *Le Synaxaire Éthiopien : Les mois de Sanê, Hamlē et Nabasê II: Mois de Hamlē*. Publiés et traduits par I. GUIDI. Turnhout 1980 (PO 7, 205-456); die Heiligenlegende: S. 303-305.

⁸² TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 911.

Bezeichnung für die Stadt Heliopolis, ist. Der Text des Synaxars lautet:

"An diesem Tag entschlief auch der Heilige Asket Abbā Ḥəlyān. Der Vater dieses Heiligen trug den Namen Yəstās und die Mutter den Namen Kəlmənā; er stammte aus dem Gebiet von ʿAyna Ḍaḥāy; in seiner Jugend bearbeitete er Gold und Silber; und gelobt war er für die Arbeit seiner Hände. Eines Tages kam zu ihm eine Frau aus dem Land Arabien und bat ihn, ihr Ringe für ihre Ohren anzufertigen; als er fertig war, bat er sie um den Lohn; sie neigte das Haupt vor ihm und sagte: «Wenn du von mir das willst, was Männer von einer Frau wollen: Siehe, hier bin ich vor dir; einen anderen Besitz habe ich nicht.» Als er dies gehört hatte, sagte er ihr: «Du aber, Tochter des Herrschers der Dämonen, geh weg von mir und zeige mir nicht länger dein Gesicht.» Danach blieb er eine Weile in seinem Haus, da bedachte er bei sich Tod und Gericht; er erhob sich, verteilte seinen Besitz an die Armen und Elenen, nahm Abschied von seiner Mutter und überließ ihr ihren Teil von seinem Besitz; er trug genug Vorrat⁸³ für drei Tage mit und ging in die Wüste. Als Gott, der Allmächtige, die Reinheit seiner Gesinnung⁸⁴ sah, brachte er ihm die Ferne⁸⁵ nahe; es geschah am Roten Meer eines Tages: Während seines Schlafes erschienen ihm drei leuchtend weiß gekleidete Männer, die durchdrungen waren von einem Kreuz, leuchtend hell wie die Sonne; sie weckten ihn und brachten ihn mit sich fort; als er zur Umfriedung⁸⁶ des Gartens kam, gaben sie ihm einen Stab und ein Kreuz mit wertvollen Steinen. Als sie im Garten waren, beteten sie gemeinsam; während er sich im Gebet zu Boden neigte, als er sein Haupt erhob, fand er keinen von ihnen mehr; er weinte über ihre Abwesenheit. Da sein Aufenthalt so ausgedehnt war, gewöhnte er sich an das Leben als Einsiedler. Er blieb, während er sich vom Gemüse des Gar-

⁸³ ሰ [s] und ሠ [ś] können wechseln: Statt ሰገቅ : ist daher ሠገቅ : zu lesen (vgl. PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik mit Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar*. Leipzig 1886 [Nachdr. New York 1955] 7 (§ 5): "ሠ wurde ursprünglich wie ش gesprochen, dem es auch etymologisch entspricht. Aber später wurde ሠ wie ሰ (= س) ausgesprochen, weshalb in den Handschriften ... Verwechslungen vorkommen." Vgl. auch: MITTWOCH, E.: *Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen*. Berlin 1926 (Abessinische Studien 1) 2: "Denn schon seit Jahrhunderten werden ... in den äthiopischen Handschriften ሰ und ሠ, ጸ und ፀ, ሐ und ኀ, አ und ዐ miteinander verwechselt und in Gedichten als Reimbuchstaben miteinander vertauscht. Ebenso wechseln ሀ und ኃ, ሐ und ሐ, ኀ und ኃ, አ und ኣ, ዐ und ዓ schon seit langer Zeit."

⁸⁴ ሐ [h] und ኀ [ḥ] können wechseln (vgl. PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik* 7 (§ 4): Statt ሐሊና : ist daher ኀሊና : (von ኀለየ :) zu lesen.

⁸⁵ ርኀቀተ : wird von ርሐቀተ : hergeleitet.

⁸⁶ ፀ [ḍ] und ጸ [ṣ] können wechseln (vgl. PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik* 8 (§ 5): "ፀ entspricht etymologisch arabischem ض, z. B. ፀሐይ = ضحى; aber der den Arabern eigene Laut des ض ist dem äthiopischen ፀ nicht eigentümlich, es wird vielmehr wie ts gesprochen und unterscheidet sich in der Aussprache von ጸ nur dadurch, dass das begleitende Geräusch fortbleibt. Nichtsdestoweniger vertauschen die Handschriften ጸ und ፀ nicht selten."): ኀፀጸ : ist daher von ዐጸጸ : abgeleitet.

tens ernährte und vom Wasser trank. Wenn er bei Nacht zu Höhlen⁸⁷ und Orten und Klöstern gehen wollte, leuchtete ihm der Stab des Kreuzes und gerade das Fallen wurde von ihm abgewendet; seine Kleidung war aus der Rinde jener Bäume."⁸⁸

Die Heiligenlegende beginnt mit der Nachricht über die Herkunft des Anachoreten und dessen Entschluß, in die Wüste zu gehen. Dort wurde dem Einsiedler eine Gotteserscheinung zuteil: Drei licht bekleidete Männer, durchdrungen von einem Kreuz, das wie die Sonne leuchtet,⁸⁹ übergeben dem Mönch einen Stab

⁸⁷ አ [ḥ] und ዐ [ʿ] wechseln (vgl. PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik* 7 (§ 4): "Ebenso ist im Amharischen die ursprüngliche Aussprache des ዐ (= ህ ሄ) aufgegeben und gleich der des አ (= ጸ) geworden; in den Handschriften zeigen sich daher auch hier manche Ungenauigkeiten."): Statt በዓታት : ist በአታት : (von * በወአ : በአ :) zu lesen.

⁸⁸ *Le Synaxaire Éthiopien* II: *Mois de Hamlé* (PO 7, 303, 1 – 304, 7): " ወበዛቲ : ዕለት : ካዕበ : አዕ ረፈ : ቅዱስ : መስተጋድል : አባ : ገልጾን : ለዝንቱ : ቅዱስ : ኮነ : ስመ : አቡሁ : ይስጣስ : ወስመ : እሙ : ክልምና : ወደወሉ : ዓይነ : ፀሓይ : ወኮነ : አመ : ውርዛዌሁ : ነሀቤ : ወርቅ : ውብሩር : ወውዳሳ : ውእቱ : በግብረ : እደ ዊሁ ። ወበአሐቲ : ዕለት : መጽሐት : ኅቤሁ : ብእሲት : እምሀገረ : ዓረብ : ወሰአለቶ : ከመ : ይንህብ : ላቲ : አዕነገ : ለእዘኒሃ : ወሰብ : ፈጸመ : ላቲ : ኅሠሠ : እምኔሃ : ዓሰበ : ወአድነነት : ርእሳ : በቅድሜሁ : ወትቤሎ : እመሰ : ትፈ ቅድ : እምኔየ : ዘይፈቅድም : ዕደው : እምአንስት : ነየ : አነ : ቅድሜክ : ወካልእሰ : ንዋይ : አልብየ : ወሰሚዖ : ዘንተ : ይቤላ : አንቲሰ : ወሰቱ : ለመኩንነ : ሰይጣናት : ሖሪ : እምኔየ : ወኢታርእይኒ : ገጸኪ ቆ : ወእምዝ : ጐን ደየ : ሕቀ : ውስተ : ማኅደሩ : እንዘ : ያዜክራ : ለነፍሱ : ሞተ : ወኩነ፤ ወተንሥአ : ዘረወ : ንዋየ : ሳለ : ነዳዖን : ወምስኪናን : ወተሰነአለ : ለወላዲቱ : ወአትረፈ : ላቲ : ከፍላ : እምንዋዩ : ወጸረ : ስንቀ : ዘየአክሎ : ለፎሰት : ወሖረ : ውስተ : ገዳም ቆ : ወእግዚአብሔር : ከሀሊ : ሰብ : ርእየ : ንጽሐ : ሕሊናሁ : አቅረበ : ሎቱ : ርኅቀተ : ወበ ጽሐ : ባሕረ : ኤርትራ : በአሐቲ : ዕለት ቆ : ወእንዘ : ሀሎ : ነዊሞ : አስተርእይም : ፎዕደው : ለባስያነ : ፀዓዳ : እንዘ : ይትመረጐዙ : መስቀለ : ዘያበርህ : ከመ : ፀሓይ : ወአንቅህም : ወወሰድም : ምስሌሆመ : ወሰብ : በጽሐ : ውስተ : ዓፀደ : ገነት : ወወሀብም : በትረ : ወመስቀለ : ዘእምዕንቀሩ ቆ : ወእንዘ : ሀለው : ውስተ : ገነት : ጸለዩ : ኅቡረ : ወበጊዜ : ስግደቱ : ሰብ : አልዓለ : ርእሶ : ኢረከበ : አሐደኒ : እምኔሆመ : ወበከየ : በእንተ : ተፈልጦቶም ቆ : ወሰባ : ኖኃ : ንብረቱ : ለመደ : ብሕትውና ቆ : ወነበረ : እንዘ : ይሰላይ : ሐመልማለ : ገነት : ወይሳቲ : ማየ ። ወእመ : ፈቀደ : ከመ : ይሖር : በሌሊት : ውስተ : በዓታት : ወገዳማት : ወመካናት : ታበርህ : ሎቱ : በትረ : መስቀል : ወድቀ ትኒ : ተጠውም : ሎቱ : ወኮነ : ልብሱ : እምልሕጸ : እንትኩ : አዕዋም ። " Dank sage ich Herrn Prof. Dr. Julius Aßfalg für die Verbesserungen in der Übersetzung.

⁸⁹ Vgl. *Acta Iohannis* 98, 1-19 (CChr.SA 1, 209-210): "Καὶ εἰπὼν [ὁ κύριος] ταῦτα ἔδειξέν μοι σταυρὸν φωτὸς πεπηγμένον καὶ περὶ τὸν σταυρὸν ὄχλον πολύν, μίαν μορφὴν μὴ ἔχοντα. καὶ ἐν αὐτῷ ἦν μορφὴ μία καὶ ἰδέα ὁμοία. αὐτὸν δὲ τὸν κύριον ἐπάνω τοῦ σταυροῦ ἐώρων σχῆμα μὴ ἔχοντα ἀλλὰ τινα φωνὴν μόνον, φωνὴν δὲ οὐ ταύτην τὴν ἡμῖν συνήθη, ἀλλὰ τινα ἡδεῖαν καὶ χρηστὴν καὶ ἀληθῶς θεοῦ, λέγουσαν πρὸς με· 'Ιωάννη, ἔνα δεῖ παρ' ἐμοῦ ταῦτα ἀκοῦσαι· ἐνδὸς γὰρ χρῆζω τοῦ μέλλοντος ἀκούειν. ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις· ταῦτα μὲν ὡς πρὸς ἀνθρώπους· ὁ δὲ ὄντως ἐστὶν αὐτός, πρὸς αὐτὸν νοούμενος καὶ εἰς ὑμᾶς λεγόμενος, διορισμὸς πάντων ἐστὶν καὶ τῶν πεπηγμένων ἐξ ἀνεδράστων ἀναγωγὴ βεβαία καὶ ἀρμονία σοφίας· σοφίας δὲ οὕσης ἐν

und ein wertvolles Kreuz. Die Legende erzählt des weiteren von drei Versuchen durch den Teufel, die der Heilige besteht. Als er dem Tode nahe ist, erscheinen die drei Männer erneut und schreiben seine Lebensgeschichte auf. Schließlich begraben sie ihn.

Wie sich zeigt, hat die Erzählung kaum individuelle Züge eines Mönchslebens, sondern sie besteht zum größten Teil aus literarischen Topoi.

Da Heliopolis "ein Zentrum des alten Kultus (blieb)",⁹⁰ scheint mir diese Heiligenlegende ein Versuch zu sein, den Ruf und Namen der Stadt christlich zu interpretieren. Diese Erzählung will in erster Linie eine Ätiologie bieten: Dies geschieht einerseits durch den Namen des Einsiedlers Ḥēlyān (Ⲭⲁⲣⲏ):⁹¹ Da die h-Laute Ⲭ [h], Ⲭⲏ [h] und Ⲭⲏ [h] oft zusammenfallen,⁹² könnte statt des Namens Ⲭⲁⲣⲏ: das Hauptwort Ⲭⲁⲣⲏ: gelesen werden, was "Gabe", "Beloh-

ἁρμονίᾳ ὑπάρχουσιν δεξιοὶ καὶ ἀριστεροί, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαὶ [καὶ] δαίμονες, ἐνέργειαι, ἀπειλαί, θυμοί, διαβολαί, Σατανᾶς, καὶ ἡ κατωτικὴ ρίζα, ἀφ' ἧς <ἡ> τῶν γινομένων προῆλθεν φύσις." Übers.: "Und als er das getan hatte, zeigte er mir ein festgemachtes Lichtkreuz, und um das Kreuz herum eine große Volksmenge, die nicht (nur) eine Form hatte. Und in ihm war eine Form und gleiches Aussehen. Den Herrn selbst aber sah ich oben auf dem Kreuz, und er hatte keine Gestalt, sondern nur eine gewisse Stimme, aber nicht die uns gewohnte Stimme, sondern eine liebliche und gütige und wahrhaft Gott (gehörige), die zu mir sprach: »Johannes, einer muß von mir folgendes hören; denn einen brauche ich, der hören soll. Dieses Lichtkreuz wird von mir eurentwegen bald Logos genannt, bald aber Vernunft, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade; das nun ist wie für Menschen. Was es aber wirklich ist, an und für sich betrachtet und euch gegenüber genannt: Es ist die Begrenzung aller Dinge, und die starke Erhebung des aus Unbeständigem Gefestigten und die Harmonie der Weisheit. Für die Weisheit aber, die in Harmonie ist, gibt es Rechte und Linke, Mächte, Gewalten, Herrschaften [und] Dämonen, Wirkungen, Drohungen, Zornesregungen, Verleumdungen, den Satan und die untere Wurzel, aus der die Natur des Werdenden hervorgegangen ist.«"

⁹⁰ TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 910.

⁹¹ Dieser Name ist nicht identisch mit jenem des Vorbildes der Einsiedler, des Propheten Elija (1 Kön 17,1), der *hebr.* ⲉⲗⲓⲁ (2 Kön 1,3), *syr.* ܐܠܝܐ, *griech.* Ἠλίας, *kopt.* Ⲭⲁⲣⲏ und *alt-äthiop.* Ⲭⲁⲣⲏ: [Ḥēlyās] heißt, auch wenn TIMM den Namen des Asketen mit "Elia (Helya)" angibt (TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 911.).

⁹² PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik* 7 (§ 4): "Im Amharischen aber werden Ⲭ und Ⲭ gleichmässig wie *h* gesprochen, aus welchem Grunde sie in den Handschriften vielfach unter sich und mit Ⲭ (= ⲛ ⲟ) verwechselt werden."

nung" bedeutet. Der Auslöser für sein asketisches Leben war die Frage nach dem Lohn (*ⲟⲩⲏ* :) und die Antwort der Frau. Der Name der Stadt Heliopolis würde dann für den äthiopischen Leser auf die dem Einsiedler gewährte Belohnung für dessen asketisches Leben hinweisen. Oder der Name könnte von einem griechischen Eigennamen 'Ηλίας abgeleitet werden, dessen Genitiv 'Ηλίου lautete. Andererseits weist das vom Einsiedler erfahrene Wunder, in dem drei weiß bekleidete Männer von einem Kreuz durchdrungen sind, das wie die Sonne (*griech.* ὁ ἥλιος) leuchtet, auf die Bedeutung des griechischen Namens der Stadt hin, der sich von der Sonne – 'Ηλιος – herleitet, Gen.: 'Ηλίου.

Die Legende wurde wohl eher aus dem griechischen Sprachraum übernommen, denn nur im Griechischen ist aufgrund des Wortsinnes eine solche Umdeutung in ein christliches Umfeld möglich. Wie die koptische *Apokalypse des Elias* zeigt,⁹³ wußte man auch im Koptischen über die Bedeutung des griechischen Namens 'Ηλίου πόλις Bescheid,⁹⁴ sodaß eine Überlieferung mittels des Koptischen durchaus möglich scheint.

Die Übernahme ins Altäthiopische konnte frühestens im 4. Jahrhundert erfolgen, da sich erst in diesem Jahrhundert das Christentum im Reich von Aksum einwurzelte.⁹⁵ Zugleich zeigt sich aufgrund des äthiopischen Textes,

⁹³ Die von G. STEINDORFF bearbeitete Handschrift mit dem achmimischen Text ist seiner Meinung nach "in das IV., spätestens in den Anfang des V. Jahrhunderts zu setzen." (*Die Apokalypse des Elias : Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse.* Koptische Texte, Übersetzung, Glossar von G. STEINDORFF. Leipzig 1899 (TU 17/3a) 6.).

⁹⁴ *Die Apokalypse des Elias* 30, 4-9 (TU 17/3a, 84): "ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲕⲏⲙⲉ ⲙⲛⲛⲉⲧⲛⲁⲩⲧⲥ. ⲛⲛⲛⲁⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙⲓⲙⲟ ⲕⲛⲁ-ⲧⲱⲛⲉ ⲉⲉⲩⲣⲣⲟ ⲛⲧⲧⲓⲟⲕⲓⲥ ⲉⲧⲁⲣⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁⲥ ⲕⲉ-ⲧⲓⲟⲕⲓⲥ ⲙⲉ-ⲡⲓ ⲁⲟⲩ ⲧⲉ-ⲡⲓⲕⲁⲁⲧ ⲧⲏⲣⲥ ⲁⲧⲁⲣⲧⲣⲉ ⲡⲱⲧ ⲁⲩⲣⲏⲓ ⲁⲙⲛⲥⲉ." Übers. ebd. 85, 4-9: "Wehe Ägypten und denen, die in ihm wohnen! In jenen Tagen wird sich erheben ein König in der Stadt, die man 'die Stadt der Sonne' nennt, und das ganze Land wird bestürzt werden (und) fliehen hinauf nach Memphis."

⁹⁵ Vgl. BRAKMANN, H.: *Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάρους ἔργον θεῶν : Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum.* Bonn 1994, 51-67: "Anfänge des Christentums im aksumitischen Reich"; bes. 51-55: "Erster Bischof im aksumitischen Reich war der durch Athanasius von Alexandrien (328/73) geweihte Frumentios, angeblich aus Tyros in Syria Phoenice, dessen Amtszeit sich zT. mit der Regierung Constantius' II (337/61) und 'Ēzānās überschneidet. Constantius beorderte ihn iJ. 356 oder 357 mit einem von Athanasios überlieferten Schreiben aus seinem aksumitischen Sprengel zurück nach Alexandria zu Georgios von

daß sich die Aussprache des Namens der Stadt nicht zu "*iliūpolis*" gewandelt hatte, sonst würde der Versuch der Umdeutung mit Hilfe des Namens **Ἡλϋᾶν** : [H̥lyān] nicht greifen, da die lautlichen Voraussetzungen fehlten.

In bezug auf unsere Fragestellung, ob Αἰλίου Αἰγύπτου eine Verschreibung aus Ἡλίου bzw. Ἡλίου Αἰγύπτου sein könnte, darf man wohl schließen, daß sich die Aussprache des Namens der Stadt mindestens bis ins 3. Jahrhundert, wenn nicht gar bis in das 4. Jahrhundert als "*ēliūpolis*" oder vielleicht sogar als "*hēliūpolis*" (vgl. **Ἡλϋᾶν** : [h̥lyān]) erhalten hat, denn die Legende vom Einsiedler H̥lyān kann kaum früher entstanden sein. Zur Zeit des C. PTOLEMÄUS (2. Jh. n. Chr.) wurde folglich der Name der Stadt Heliopolis (Ἡλιοῦπολις) bzw. Ἡλίου Αἰγύπτου sicherlich als "*ēlíū ēgíptū*" ausgesprochen. Der Vorleser hätte demnach beim Kopieren der Handschrift η der überlieferten Aussprache folgend als "ē" vorgelesen, der Abschreiber das allerdings nicht mehr erkannt und daher den Diphthong für den Laut "ē", nämlich »αι« geschrieben, was der sonst in spätantiken Griechisch gewohnten Aussprache folgt. Dieser Laut mit dem entsprechenden Diphthong erscheint auch im Wort Αἰγύπτου.

B) "Nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene"

Wie C. PTOLEMÄUS selbst näherhin angibt, liegt der Ort "nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene". Alexandria und Cyrene sollten dem Kontext entsprechend recht nahe, wenn nicht sogar auf derselben geographischen Breite liegen, damit die astronomischen und geographischen Angaben exakt sind. Es zeigt sich allerdings, daß diese beiden Orte in ihrer geographischen Breite, d. h. in bezug auf ihren Nord-Süd-Abstand, deutlich voneinander entfernt liegen:

Kappadokien (357/61), Athanasios' Gegenbischof zZt. des dritten Exils". Ebd. 76: "Ḑzānā († nach 383?)". Ebd. 77: "Doch spricht eine bereits christliche Ḑzānā-Prägung wegen ihres noch Vorbildern aus der Zeit vor der Münzreform im Römerreich vJ. 324 folgenden Gewichts eher für eine Bekehrung des Königs um die Mitte des 4. Jh., also bald nach der zweiten Ankunft des inzwischen in Alexandria zum Bischof bestellten Frumentios in Aksum."

Alexandria⁹⁶ (الإِسْكَنْدَرِيَّة) liegt auf einer nördlichen geographischen Breite von 31°13' und Cyrene (heute: شَحْت [Šahḥat] in Libyen) auf 32°48' Nord.⁹⁷ Die geographische Breite differiert also um 1°35'. Da eine Bogenminute in Breite 1,85 km entspricht, kommt das einer Entfernung der beiden Städte in Nord-Süd-Richtung von 175,75 km gleich! Wenn Alexandria und Cyrene von PTOLEMÄUS in bezug auf seine astronomischen Beobachtungen in einem Atemzug genannt und als auf (beinahe) derselben geographischen Breite liegend erachtet werden, darf man m. E. das "nur wenig südlicher" großzügig verstehen, sodaß der mit der Bezeichnung von Αἰλίου Αἰγύπτου versehene Ort über die unmittelbare Umgebung von Alexandria hinaus gesucht werden kann.

Wendet man diese nähere Bestimmung auf Heliopolis an, bedeutete das folgendes: Alexandria liegt auf einer nördlichen geographischen Breite von 31°13', Heliopolis/On (in der Nähe von الْمَطْرِيَّة [al-Maṭariya]) auf 30°08' N.⁹⁸ Der Abstand beträgt demnach 1°05', was einer Entfernung von 120,25 km entspricht, also um 30' bzw. 55,5 km weniger als zwischen Alexandria und Cyrene. Folglich darf die Aussage des PTOLEMÄUS durchaus als

⁹⁶ Vgl. *Atlas of the World*. Comprehensive Edition. Produced and published by THE TIMES in collaboration with JOHN BARTHOLOMEW & SON LTD Edinburgh. London 1972, 16.

⁹⁷ Vgl. ebd. 222.

⁹⁸ Vgl. *Britannica Atlas*. Chicago u.a. 1977, 97. TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 913: "Die Stätte des alten Ōn//Hēliopolis befand sich um den heute noch stehenden Obelisken Sesostris I. bei al-Maṭariya, in Tell al-Ḥiṣn (تل الحصن)." Die Angaben verschiedener Quellen über die geographische Lage differieren deutlich: El Maṭariya hat dem *Times-Atlas* folgend die Koordinaten 30.08 N / 31.19 E. Zieht man den TAVO (*Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Register zu den Karten*. Hrsg. v. HORST KOPP und WOLFGANG RÖLLIG, bearb. v. BEATE SIEWERT-MAYER et al. 3 Bände. Wiesbaden 1994.) als Quelle heran, so ergibt sich ein schillerndes Bild: Hēliopolis, Heliopolis (ebd. 691.) werden im TAVO mit den Koordinaten 30.00/31.00 angegeben, Hēlioupolis (ebd. 691.), °Ain Šams (ebd. 52.) mit 30.00/31.15, Hēliou polis mit 30.00/31.10 (ebd. 691.) und al-Maṭariya (ebd. 1063.), °En Šams (ebd. 472.), Tall al-Ḥiṣn (ebd. 1585.) mit 30.05/31.15. Nach diesen Angaben läge das von allen genannten Orten am weitesten im Norden angesiedelte Heliopolis/On (*Britannica Atlas*) bzw. El Maṭariya, das 4 km nördlich von Neu-Heliopolis (Miṣr al-Ġadīdah) liegt, im Vergleich zu den Angaben des *Britannica-Atlas* und *Times-Atlas* 1,85 km südlich von Neu-Heliopolis (30.06/31.20)!

Hinweis auf die Stadt Heliopolis, das "nur wenig südlicher als Alexandria und Kyrene" liegt, verstanden werden.

C) Miṣr beerbt Heliopolis

Ein schlagender Beweis dafür, daß bei PTOLEMÄUS ursprünglich 'Ηλίου Αἰγύπτου (= 'Ηλίου πόλις) anstelle des Αἰλίου Αἰγύπτου gestanden ist, kann mit Hilfe einer Quelle gefunden werden, in der als Ort des 3. Klimas Miṣr⁹⁹ genannt wird: Im Orient war der Herrschertitel "Herr der sieben Klimata der Welt" weit verbreitet.¹⁰⁰ "Noch bis in die neuere Zeit blieb dieser Titel im Orient gebräuchlich; der Admiral Sulaimans II., Sīdī ʿAlī Ibn Ḥusain (al-

⁹⁹ WENSINCK, A. J.: Art. Miṣr, Egypt : 1. Miṣr as the capital of Egypt. In: *EI*² 7 (1991) 146-147: "Miṣr as the capital of Egypt: the name in early Islamic times. At present, and since its foundation over 1,000 years ago, the city of Cairo (al-Ḳāhira) has been known thus, in full, Miṣr al-Ḳāhira. Miṣr occurs, however, already as the name of the city or the cities situated south-west of later Cairo, when the name had been transferred to this city, the name Miṣr al-ḳadīma (Old Miṣr) clung to the old settlement, situated between the mosque of ʿAmr and the right bank of the Nile ... In the period between the Arab conquest and the foundation of Cairo, the name Miṣr was regularly applied to the settlement just mentioned ... We are, however, not able to decide which of its parts (Babylon, Fuṣṭāṭ or the Ṭūlūnid capital) is especially denoted by it. It may be supposed that the combination of Fuṣṭāṭ Miṣr 'Fuṣṭāṭ in Egypt' ... forms the link between the application of the name Miṣr to the country and to the capital. After the conquest of Egypt by the Muslims there were two settlements only on the right bank of the Nile where it divides, viz. Babylon and Fuṣṭāṭ. The papyri never mention Miṣr as the name of either of these settlements. Yet in the latter part of the 7th century A.D., the application of the name Miṣr to one or to the other or to both must have begun, as is attested by John of Nikiu, who at least once uses Mesr as the name of a city, where he speaks of 'The gates of Mesr'." BECKER, C. H.: Art. Miṣr, Egypt : 2. The historical development of the capital of Egypt. In: *EI*² 7 (1991) 147: "The task of clearing up the historical topography of Cairo and the neighbourhood is very much complicated by the fact that the Nile has several times changed its bed since the conquest ... The Nile then flowed much further east than at the present day and must also have taken a considerable turn to the east in the north of Fuṣṭāṭ so that great areas of the modern Cairo were then portions of the river-bed." Vgl. *Die Weltkarte des IDRĪSĪ (Charta Rogeriana) aus dem Jahre 1154 n. Chr. (Ausschnitt: Das vom TAVO erfaßte Gebiet)*. Bearb. v. K. MILLER (Stuttgart 1928). Wiesbaden 1981 (TAVO B S 3), in der sich der Ortsname «miṣr» findet.

¹⁰⁰ Vgl. HONIGMANN, E.: *Die sieben Klimata* 108.

Kātib-i Rūmī) erklärte dem indischen Großmogul von Delhi, Humāyūn, als er ihn 1556 aufsuchte, die Bedeutung des Titels 'Herr der sieben Klimata', den der türkische Sulṭān führte, damit, daß er über Städte und Länder aller Klimata herrschte: im I. Yemen, im II. Mekka, im III. Miṣr, im IV. Ḥaleb,¹⁰¹ im V. Stambul,¹⁰² im VI. Kaffa,¹⁰³ im VII. Buda und Wien".¹⁰⁴

Wie S. TIMM mitteilt, erscheint Hēlioupolis, d. i. *arab.* ʿĒn Šams in den mittelalterlichen koptisch-arabischen Skalen von Bischofsitzen "als (kopt.) Ⲡⲛ und (NEM)ΘΒΔΥΛΩΝ¹⁰⁵ = (arab.) Miṣr (مصر) und (و) ʿĒn Šams (عين شمس)

¹⁰¹ SAUVAGET, J.: Art. Ḥalab. In: EI² 3 (1971) 85: "ḤALAB, in Turkish Halep, in Italian, English and German Aleppo, in French Alep; town in Syria, the most important after Damascus."

¹⁰² Das ist Istanbul.

¹⁰³ ORHUNLU, C.: Art. Kefe. In: EI² 4 (1978) 868: "KEFE, KAFA, KAFFA, the old name of the town of modern Theodosia (Russian Feodosia), on the southeastern coast of the Crimea."

¹⁰⁴ HONIGMANN, E.: *Die sieben Klimata* 108. Vgl. die deutsche Übers. des gesamten Werkes: *مژات الممالك لكاتبی الرومي اعني سيدی علي بن حسين* Spiegel der Länder von KJATIBI RUMI, das ist, SIDI ALY SOHN HUSSEÏNS. In: DIEZ, H. F. VON: *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung aus Handschriften und eigenen Erfahrungen*. Zweyter Theil. Berlin und Halle 1815, 142-267; S. 204: "Zuerst ist Yemen vom ersten Klima, das ehrwürdige Mecca vom zweyten, Egypten vom dritten, Alep vom vierten, die Hauptstadt, das wohlverwahrte Konstantinopel, vom fünften, Kaffa (in der Krimm) vom sechsten und Budün (Ofen) und Petsch (Wien) vom siebenten Klima." Engl. Übers.: *The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reïs in India, Afghanistan, Central Asia, and Persia, during the Years 1553-1556*. Translated from the Turkish, with Notes by A. VAMBERY. Lahore (Pakistan) 1975 [Nachdr. London 1899] 52: "'But has the ruler of Turkey possessions in all these regions?' asked Humayun. 'Yes certainly,' I replied, 'the first is Yemen, the second Mecca, the third Egypt, the fourth Aleppo, the fifth Constantinople, the sixth Kaffa and the seventh Ofen and Vienna.' Ich meine, daß an dieser Stelle Miṣr wohl als Stadtname verstanden werden muß, nicht als Bezeichnung für das Land Ägypten, da mit Ausnahme des Yemen, das eine Region bezeichnet, nur Städtenamen aufgezählt werden.

¹⁰⁵ BECKER, C. H.: Art. Bābalyūn (Babylon). In: EI² 1 (1960) 844: "The name Babylon, denoting the mediaeval Egyptian town in the neighbourhood of the modern Cairo, is, according to Casanova, the Graecised form of an ancient Egyptian Pi-Hapi-n-On [«Jener Apis (Sonnen-)Stier: ⲡⲁⲓⲛⲟⲛ B, ἸΑπιδ) von On»] through assimilation to the Asiatic βαβυλων which was familiar to the Greeks. This etymology is not quite free from objections but there is no doubt that some ancient Egyptian place-name underlies it. By the name is meant the ancient town and fortification of the Greeks ... Even to the present day portions of the ancient

... Auch in die mittelalterliche Liste ägyptischer Bistümer (MS copt. Bibl. Nat., Paris, Nr. 53 und MS copt. John Rylands Library, Manchester, Nr. 53) ist der Ort aufgenommen. Er erscheint hier im 2. Abschnitt (= Provinz Aegyptus Secunda ?) – eingereiht nach al-Gīza und vor Miṣr und (و) al-Fuṣṭāṭ¹⁰⁶ – als (griech.) Μιο† Βασουλων = (kopt.) ΠΕΤΦΡΗ = (arab.) ʿĒn Šams (عين شمس) und mit nachgestelltem ΕΙΛΗΘΥ ΒΛΘΛΙ, das mit (arab.) al-Kursēn Magmiʿa = 'die beiden vereinigten Bistümer' eine Reihe bildet."¹⁰⁷ "Es scheint jedenfalls so, daß diese Liste ursprünglich wohl zweimal die griechischen, koptischen und arabischen Namensformen für ʿĒn Šams, Miṣr und Fuṣṭāṭ geben wollte."¹⁰⁸

Wenn "Μιο" Dialektform für ΜΛΟ ("große Stadt") ist,¹⁰⁹ könnte es einfach die koptische Übersetzung des arabischen مصر (*miṣr*) sein, denn Miṣr bedeutet zunächst "Siedlung neben einem Heerlager", später "Hauptstadt" oder "Große Stadt".¹¹⁰ Da "Βασουλων nichts anderes sein (kann) als Βαβυ-

fortification have survived in the Ẓaṣr al-Šamʿa. Babylon's position was much more favourable, and its importance greater, in ancient times, as the Nile then flowed further to the East ... The Arab military camp which later developed into the city of Fuṣṭāṭ-Miṣr was then pitched near this place ... As far as we know from papyri, a distinction was still made between Babylon and Fuṣṭāṭ at the end of the 1st/7th century ... The original distinction between Fuṣṭāṭ and Babylon was naturally soon lost."

¹⁰⁶ Art. Al-Fuṣṭāt (AL-FUṢṬĀṬ). In: *Lexikon arabische Welt* 219: "Stadt in Ägypten am O-Ufer des Nils, heute Alt-Kairo. Al-F. wurde 641 nördlich der byzantinischen Festung Babylon als befestigtes arabisch-islamisches Heerlager unter Amr Ibn al-As errichtet."

¹⁰⁷ TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 912.

¹⁰⁸ Ebd. 913.

¹⁰⁹ Ebd. 912: "Die Liste ist an dieser Stelle nicht in Ordnung. Μιο könnte zur Not noch verstanden werden als eine koptische (fayyūmische?) Dialektform statt ΜΛΟ = 'großer Ort', ist aber wohl eher eine Verschreibung von ΩΝ."

¹¹⁰ BOSWORTH, C. E.: Art. Miṣr, Egypt : B. In: *Et* 7 (1991) 146: "As an Arabic common noun ... *miṣr* denotes, in earliest Islam, the settlements developing out of the armed encampments established by the Arabs in the conquered provinces outside Arabia and then, subsequently, the capital towns or metropolises of the conquered provinces ... Thus the term *miṣr* was first used for the encampments of Arab *muḳātila* or warriors in places like Baṣra and Kūfa ... when these temporary bases, from which the conquests were extended into e.g. Persia and Armenia, were placed on a more permanent basis by being divided into quarters for different tribal groups ... The same process took place at e.g. Fuṣṭāṭ in Egypt ... Then within a century or two it became a more general term for the larger urban centres of the Islamic lands ... until al-Muḳaddasī can give a list of

λών",¹¹¹ ist Μιο Βασουλων (eher: ΜΙΟ ΒΑΥΟΥΛΩΝ¹¹²) die koptische¹¹³ Übersetzung und Wiedergabe des arabischen Ortsnamens Miṣr Fuṣṭāṭ. Des weiteren ist an dieser Stelle die griechische Bezeichnung überliefert: ΕΙΛΗΟΥ (griech. Ἡλίου) mit dem nachgestellten ΒΛΘΛΙ oder ΒΛΘΙ.¹¹⁴ ΒΛΘΛΙ oder ΒΛΘΙ (Aussprache etwa: *vat[h]aⁱ* oder *vat[h]i*) könnte die koptische Transkription des arabischen وادی [*w^ody*], st. constr. von واد ("Tal", »Wadi«) sein, das ein "gebräuchlicher Gattungsbegriff bei geographischen Namen"¹¹⁵ ist. وادی kann sowohl als وَادِي [*wādā*] als auch als وَادِي [*wādī*] gelesen werden. Auf diese Weise können beide koptischen Wörter erklärt werden. Somit ist gesichert, daß im arabischen Sprachgebrauch der griechische Ortsname Ἡλίου (Αἰγύπτου oder

amṣār, ... as comprising ten, sc. Baghdād, Kūfa, Baṣra, Miṣr (= Fuṣṭāṭ) ..." Art. Amsar. In: *Lexikon arabische Welt* 43: "(AMṢĀR < aramäisch, 'begrenztes Territorium') Plur.; Sing. Miṣr (MiṢR) der, befestigte Heerlager während der arabisch-islamischen Eroberungen zur Stationierung der Truppen und Ansiedlung ihrer Familienangehörigen ... Aus den A. entwickelten sich große Städte ... wie Al-Fustat (heute Alt-Kairo, gegr. 641) in Ägypten." ΜΙΟ wäre demnach keine Verschreibung von ΩΝ.

¹¹¹ TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 912.

¹¹² Es könnte vermutet werden, daß TIMM den koptischen Text nicht richtig gelesen hat und aus dem koptischen ΒΑΥΟΥΛΩΝ (Aussprache etwa: *vaʷwūlōn*) das griechische Βασουλων gemacht hat, da es in manchen Handschriften zwei Schreibweisen für das Ypsilon gibt: Die erste zeigt das Ypsilon wie das unsrige, nur mit Unterlänge; die zweite weist das Ypsilon mit einer unteren Schlinge und zwei oberen Spitzen (etwa: ϣ) oder abgerundeten Enden (etwa: ϣ) aus, sodaß es – vielleicht aufgrund eines Mangels der Handschrift und griechisch verlesend – möglich erscheint, das koptische Υ als griechisches σ wiederzuerkennen. TIMM liest diesen Ortsnamen jedenfalls als griechischen, sodaß eine Verlesung seinerseits möglich erscheint. Vgl. *Die Apokalypse des Elias* (TU 17/3a, 5): "Die Schrift des achmimischen Textes ist eine hübsche, kleine Buchschrift ... Besonders eigentümlich sind die folgenden Buchstaben (vgl. Tafel I): das schleifenartige, auf der Linie stehende ϣ, neben dem aber auch ein eckiges, unter die Linie reichendes Υ vorkommt".

¹¹³ Es ist eher nicht die griechische Namensform, wie S. TIMM annimmt, da Miṣr (مصر) ins koptische ΜΙΟ übersetzt ist und ΒΑΥΟΥΛΩΝ wohl aus einem altägyptischen Namen hervorgegangen sein dürfte (vgl. oben Anm. 105).

¹¹⁴ TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten* Teil 2 (BTAVO.B 41/2) 912-913: "ΠΕΤΦΡΗ ist rätselhaft ... Der Name steht gewiß für kopt. ʿŌn = (arab.) ʿĒn Šams, dessen griechische Namensform hier mit ΕΙΛΗΟΥ wiedergegeben wird. Das auf ΕΙΛΗΟΥ folgende ΒΛΘΛΙ/ΒΛΘΙ ist ungeklärt."

¹¹⁵ Art. Wādī, Wad. In: *Lexikon arabische Welt* 623.

um 1179 als Sohn griechischer Eltern auf byzantinischem Gebiet geboren worden war, als Knabe in Gefangenschaft geriet und als Sklave nach Bagdād gebracht wurde. Nach einer sorgfältigen Erziehung konnte er schon vor seiner Freilassung 1199 große Handelsreisen unternehmen. "610/1213 ging er wieder auf Reisen, zunächst nach Tibrīz, dann über Maṣīl nach Syrien und Ägypten, wo er sich 612 [1215] aufhielt ... Die Ausarbeitung seines Geogr.[aphischen] Wb's [Wörterbuchs] (beendete) er am 20. Šafar 621/13. 3. 1224."¹¹⁸ Er starb am 20. Ram. 626/20.8.1229 in Aleppo. Über ʿAin Šams schreibt er:

"Mit dem Ausdruck Šams ist die Sonne (gemeint), die sich am Firmament befindet. Name der Stadt des Pharaos Musa in Mišr. Zwischen ihr und Fuṣṭāṭ sind es drei Parasangen¹¹⁹, zwischen ihm und Bilbēs aus Richtung von Aš-Šām¹²⁰ liegt in der Nähe al-Maṭarīa. Sie liegt nicht am Ufer des Nils. Sie war eine große Stadt und ist Distriktshauptstadt von ʿAtrib. Sie ist heute eine Ruinenstätte und in ihr befinden sich Altertümer und Säulen, die das Volk Obelisk (Nadeln) des Pharaos nennt. Sehr lange schwarze erscheinen von der Ferne wie Palmen ohne Kopf. Al-Hassan Ibn Ibrāhīm al-Miṣrī sagte: Unter den Merkwürdigkeiten Ägyptens gibt es ʿAin Šams. Es ist ein Sonnentempel ... Darin befinden sich zwei Säulen wie man Wunderbareres nicht gesehen hat, genauso wenig wie ihre Bauart. Sie sind auf der Erdoberfläche ohne Fundament errichtet ... Die zwei sind ein Beobachtungsposten, den die Sonne am Ende nie überschreitet. Wenn die erste Minute des Polarsterns beginnt – es ist der kürzeste Tag des Jahres –, dann erreicht sie die südliche Säule und schneidet die Kuppe ihrer Spitze. Wenn die erste Minute des 'Krebses' endet – es ist der längste Tag des Jahres –, dann schneidet sie die Kuppe der nördlichen Säule. Gehend und kommend bewegt sie sich den Rest des Jahres zwischen den beiden vorwärts."¹²¹

ren."

¹¹⁸ BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur* I. 2. den Supplementbänden angepaßte Auflage. Leiden 1943, 631 (479-480), insgesamt 630-632 (479-481); vgl. auch DERS.: *Geschichte der arabischen Litteratur : Erster Supplementband*. Leiden 1937, 880: "612/1215 war er [Yāqūt b. ʿAl. ar-Rūmī] auch in Ägypten".

¹¹⁹ Das sind etwa 15-18 km.

¹²⁰ D. i. Syrien oder die »Nordgegend«.

¹²¹ JAQŪT Ibn ʿAbdallāh AL-ḤAMĀWĪ ar-Rūmī: *Muʿğam al-buldān IV: Ṭā bis Kāf*. Beirut 1986, 178-179:

معجم البلدان - للشيخ الامام شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي - المجلد الرابع - بيروت - ١٩٨٦ - ص ١٧٨ - ١٧٩ : « عَيْنُ شَمْسٍ : بلفظ الشمس التي في السماء : اسم مدينة فرعون موسى بمصر ، بينها وبين الفسطاط ثلاثة فراسخ ، بينه وبين بلييس من ناحية الشام قرب المطرية وليست على شاطئ النيل ، وكانت مدينة كبيرة ، وهي قصبة كورة اتريب ، وهي الآن خراب وبها آثار قديمة وأعمدة تسميها العامة مَسَالِ فرعون ، سود طوالاً جداً تبين من بُعد كأنها نخيل بلا رؤوس ، قال الحسن بن إبراهيم المصري :

Wie dieser Bericht zeigt, war Heliopolis/On bzw. ʿĒn Šams/ʿAin Šams für einen weit gereisten Mann im 13. Jahrhundert trotz der Ruinen ein für astronomische Beobachtungen bekannter Ort, in dem noch wichtige Instrumente zur Feststellung des Sonnenstandes erhalten sind.

D) Ergebnis

Zusammenfassend wird man feststellen dürfen: Die Aussprache des Namens Heliopolis als *ēlīu pólis*, vielleicht sogar als *hēlīu pólis*, scheint zur Zeit des PTOLEMÄUS durchaus noch möglich, des weiteren ist die nähere geographische Ortsangabe für die Lage von Heliopolis/On zutreffend. Schließlich wurde nachgewiesen, daß Mišr (مصر) die Bezeichnung für die Nachfolgestädte von Heliopolis (Ἡλίου πόλις bzw. Αἰγύπτου) ist und dasselbe Mišr (مصر) in der Erklärung des Admirals Sīdī ʿAlī b. Ḥusain (al-Kātib-i Rūmī) im gleichen Kontext wie Αἰλίου Αἰγύπτου bei C. PTOLEMÄUS aufgezählt wird.

Daraus läßt sich m. E. schließen, daß mit Αἰλίου Αἰγύπτου die Stadt Heliopolis (Ἡλίου πόλις bzw. Αἰγύπτου) in Ägypten gemeint ist. Es darf demnach mit Recht Αἰλίου in Ἡλίου konjiziert werden.¹²²

Nach diesem Exkurs zu Αἰλίου Αἰγύπτου, in dem der Nachweis geführt worden ist, diesen Ort mit Ἡλίου Αἰγύπτου (Heliopolis) zu identifizieren, kehren wir zur Behandlung des sphärischen Astrolabiums zurück. Aus dem Exkurs wird man schließen dürfen, daß die Bedeutung des ägyptischen Heliopolis für die Sternkunde bedeutend war, da sie doch die Markierungsstadt (ἡ πόλις

ومن عجائب مصر عين شمس ، وهي هيكل الشمس ، ... وبها العمودان اللذان لم يُرَ أعجب منهما ولا من بنائهما ، وهما مبنيان على وجه الأرض بغير أساس ، ... وهما رصد لا تجاوزهما الشمس في الانتهاء ، فإذا دخلت أول دقيقة من الجدي ، وهو أقصر يوم في السنة ، انتهت إلى العمود الجنوبي وقطعت على قبة رأسه فإذا نزلت أول دقيقة من السرطان وهو أطول يوم في السنة انتهت إلى العمود الشمالي وقطعت على قبة رأسه ثم تطرد بينهما ذاهبة وجائبة سائر السنة ، «

Den Hinweis und die Übersetzung verdanke ich Herrn Christian Springer (München).

¹²² Vgl. CLAUDII PTOLEMAEI inerrantium stellarum apparitiones (Opera omnia 2, 4, Anm.): "Ἡλιουπόλεως Unger".

ἐπίσημος) für eine der insgesamt sieben Weltzonen darstellte. Deshalb darf man vermuten, daß dort eine Armillarsphäre gestanden ist, wie sie uns PTOLEMÄUS beschreibt. Das von ihm beschriebene Planisphärium dürfte dann auch auf die geographische Breite von Heliopolis/On einstellt gewesen sein.

PROKLOS beweist seine ausgezeichneten astronomischen Kenntnisse in seinem Werk *Hypotyposis astronomicarum positionum* (Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων)¹²³. Dieses bietet dem Leser eine gute Einführung in die ptolemäische Astronomie. Der Verfasser zeigt besonderes Interesse an der Konstruktion und am Gebrauch des sphärischen Astrolabiums,¹²⁴ das PTOLEMÄUS in der *Syntaxis mathematica* V 1 beschrieben hat. PROKLOS widmet diesem Instrument ein eigenes Kapitel und beschreibt sogar die Ausmaße des Apparates.¹²⁵

¹²³ PROCLI DIADOCHI *Hypotyposis astronomicarum positionum*. Una cum scholiis antiquis e libris manu scriptis edidit germanica interpretatione et commentariis instruxit C. MANITIUS. Stutgardiae 1974 [Nachdr. von 1909].

¹²⁴ PROCLI DIADOCHI *Hypotyposis astronomicarum positionum* VI (MANITIUS, C. (ED.): Stutgardiae 1974 [Nachdr. von 1909] 198-212); VI 1 (198, 14-20): "Περὶ ἀστρολάβου κατασκευῆς καὶ χρήσεως. Ἐπειδὴ δὲ καὶ πρὸς τὰς τῆς σελήνης τηρήσεις καὶ πρὸς τὰς τῶν ἀπλανῶν ὄργανον χρησίμουν ὁ Πτολεμαῖος ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς Συντάξεως ἐκδέδωκε, λέγω δὴ τὸν διὰ τῶν ἐπὶ τὰ κύκλων ἀστρολάβον, ἐκθήσομαι σοι καὶ τὴν τοῦτου κατασκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν ὡς οἶόν τε σαφέστατα." Übers. ebd.: "Nachdem Ptolemäus im fünften Buche der Syntaxis ein sowohl zu Mond-, wie auch zu Fixsternbeobachtungen brauchbares Instrument zu allgemeiner Kenntnis gebracht hat, ich meine den aus sieben Kreisen bestehenden Astrolab, will ich Dir Konstruktion und Gebrauch desselben so klar als möglich beschreiben."

¹²⁵ PROCLI DIADOCHI *Hypotyposis astronomicarum positionum* III 5 (MANITIUS, C. (ED.): Stutgardiae 1974 [Nachdr. von 1909] 42, 5-13): "Κατασκευάσθω κύκλος χαλκοῦς τῷ μεγέθει σύμμετρος, ἵνα μήτε διὰ τὴν ὑπερβολὴν ᾗ δυσκίνητος, μήτε διὰ τὴν ἐλάττωσιν πρὸς τὰς κατατομὰς ἀνεπιτήδειος. εἴη δ' ἂν σύμμετρος ἔχων τὴν διάμετρον μὴ ἐλάττονα ἡμιπηνυχαίου μεγέθους". Übers. ebd. 43: "Man lasse sich einen metallenen Ring von einer das richtige Maß einhaltenden Größe anfertigen, damit er weder infolge zu geringen Umfanges ungeeignet zur Anbringung der feineren Gradeinteilung sei. Die richtige Größe dürfte er etwa haben, wenn sein Durchmesser nicht unter einer halben Elle beträgt". NEUGEBAUER, O.: *A History* 1036: "Proclus, in spite of all his philosophical prejudices had sound astronomical knowledge as is shown by his 'Hypotyposis.' This work provided the reader with a good introduction to Ptolemaic astronomy – one might say, the first and last summary of the contents of the Almagest from antiquity. Proclus shows special interest in the design of instruments described in Alm. I, 12 (determination of the obliquity of the ecliptic) and in

Man darf wohl annehmen, daß Dionysius Ps.-Areopagita diese Beschreibung des sphärischen Astrolabiums von PROKLOS gekannt hat, vielleicht waren ihm sogar die Werke des C. PTOLEMÄUS vertraut. Von MARINUS, dem Nachfolger des PROKLOS, "wissen wir, daß er über den Kommentar des PAPPUS zum Buch V der *Großen Syntaxis* Vorlesungen gehalten hat."¹²⁶ Aus den Schriften des PTOLEMÄUS darf geschlossen werden, daß eine solche Armillarsphäre in Unterägypten, näherhin wohl auch in Heliopolis gestanden ist.

Zieht man all diese mathematischen und astronomischen Kenntnisse der neuplatonischen Schule in Betracht, ist wohl anzunehmen, daß Dionysius anhand einer solchen Armillarsphäre die sonderbaren astronomischen Phänomene, die er in Ep 7 beschreibt, nachzuahmen und nachzurechnen versucht hat, denn dazu leiten PTOLEMÄUS¹²⁷, der sein Gerät mit Hilfe der Tabellen gleichsam

V, 1 (the 'ringed' or spherical 'astrolabe'). Here, Proclus leads us beyond the information one finds in the *Almagest* by giving dimensions of such instruments." ROME, A.: *L'Astrolabe et le Météoroscope de Pappus* 81: "Proclus prend $\frac{1}{2}$ coudée pour le cercle extérieur, comme dans le météoroscope, et les cercles ont, pour 60 de rayon, 4 de «profondeur», et $2\frac{1}{2}$ de «largeur»."

¹²⁶ NEUGEBAUER, O.: *A History* 1036-1037: "We know that he [Marinus] lectured on Pappus' commentary to Book V of the *Almagest*".

¹²⁷ Für derartige Beobachtungen will er in seiner Schrift *ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων* ein Werkzeug bieten: PTOLEMAEUS, C.: *The Arabic planetary hypotheses* 54, 17-23:

« فانه يمكن الفاحص عنه ان يفهمه وان يعلم اذا هو جمع وقاس ما يتوهم من وضعها الى الارصاد التي لا شك فيها ان كان قياسهم فيما يفحصون عنه بالمثالات التي تكون بالالات وان كان بمذهب لحظ به الحذاق التي تستعمل في القوانين ولكيما يكون حساب الحركات المستوية التي تستعمل في الالات المشبه بالدقوف سهلا غير عسير ولكننا نبتهدي في التعليم في وضعنا في الريح الذي يتلو كتابنا هذا حركات كل واحد من الكواكب المتجيرة على ما يتبع الاصول والمذهب الذي يملكنا وما يجتمع من هذه الحركة في السنين المجموعة »

Dt. Übers.: Κλαυδίου Πτολεμαίου ὑποθέσεων τῶν πλανωμένων 18 (Opera omnia 2, 143, 23 – 144, 3): "Denn wer darnach [nach den Erscheinungen betreffs der Bewegungen der Gestirne] forscht, kann es verstehen und erkennen, wenn er die hypothetischen Lagen derselben sammelt und vergleicht mit den Beobachtungen, inbetreff derer nicht zu zweifeln ist, daß die Beurteilung (der Beobachter) dessen, wonach sie forschen, durch Beispiele an Instrumenten geschehen und nach einer Methode, welche die Tabellen umfaßt, deren man sich für die Kanones bedient. Damit nun die Berechnung dergleichen Bewegungen, deren man sich bei den Instrumenten, die den Tamburins ähnlich sind, bedient, leicht und nicht schwer sei für einen Anfänger der Wissenschaft, haben wir in dem Tabellenwerk, das auf diese unsere Schrift folgt, die Bewegung jedes einzelnen Planeten gemäß den Grundlagen und den Methoden, die wir befolgten, niedergelegt und die Gesamtbewegung in den Ge-

stattgefunden. Diese dürften vor einem sphärischen Astrolabium gestanden sein und an diesem den Sonnen- und Mondlauf "gesehen" haben, wie ja in der Schulastronomie der Antike allgemein die Anschauung anhand von Globen oder Karten vorherrschend war gegenüber der Beobachtung in der Natur.¹³³

Die Aufzählung der auf natürlichem Wege astronomisch unmöglichen Ereignisse, unter denen die Sonnenfinsternis während des Sterbens Jesu den Höhepunkt bildet, soll dazu dienen, daß Apollophanes »einsieht« (συνιδεῖν), daß eine Abweichung von der Ordnung und Bewegung am Sternenhimmel nur

«... und kurze Zeit später, nachdem wir die Macht der heidnischen Gerichtsbarkeit erhalten hatten, in jenem Jahr, das das Zahljahr und ihre athenische Vollendung war, als die Priester der Sonnenstadt, das ist aber die Stadt Ba'albek, sich bekämpften und einer mit dem anderen im Streit lag, fiel ein großes Bild um, das den Namen des Gottes Serapis trug, und sein Hals wurde gebrochen.»

Übers.: "Und kurze Zeit später, nachdem wir die Macht der heidnischen Gerichtsbarkeit erhalten hatten, in jenem Jahr, das das Zahljahr und ihre athenische Vollendung war, als die Priester der Sonnenstadt, das ist aber die Stadt Ba'albek, sich bekämpften und einer mit dem anderen im Streit lag, fiel ein großes Bild um, das den Namen des Gottes Serapis trug, und sein Hals wurde gebrochen."

Diese Identifizierung von Heliopolis mit Ba'albek ist m. E. nicht von Bedeutung, denn wie sich anhand des *Hexaemeron*s des JAKOB VON EDESSA zeigt (vgl. oben Anm. 116), war das ägyptische Heliopolis Ende des 6. Jh.s im syrischen Raum nicht mehr von Bedeutung.

¹³³ Schon ARATOS beschreibt in seinem Werk *Phainomena* den Himmel nur anhand eines Textes, spricht aber so, als ob er alles in natura beobachtet hätte. VAN DER WAERDEN, B. L.: *Die Astronomie der Griechen* 86-87: "Unter dem Titel ›Phainomena‹ hat Eudoxos [von Knidos (um 370 v. Chr.)] eine populäre Schrift über die Erscheinungen des Fixsternhimmels verfaßt, die später von Aratos in Verse umgesetzt wurde. Die ›Phainomena‹ des Aratos sind uns erhalten, ebenso eine Kritik des Hipparchos an den Phainomena des Eudoxos und Aratos [1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.] ... Die Anfangspunkte der Zeichen sind nicht am Himmel markiert, wohl aber am Globus. Aus diesem Grunde nimmt man allgemein an, daß Eudoxos einen Sternenglobus benutzt hat." Auch für den großen Kritiker des Eudoxos und Aratos Hipparchos aus Nikaia in Bithynien (2. Jh. v. Chr.) gilt, "daß die Angaben ... nicht direkt am Himmel beobachtet sind, sondern an einem drehbaren Globus, auf dem die Ekliptik mit ihren 12 Zeichen zu je 30° eingezeichnet war. Die Analyse zeigt, daß der Globus von Hipparchos sehr genau gearbeitet ... war" (ebd. 174). M. ERREN schreibt im Nachwort von ARATOS: *Phainomena : Sternbilder und Wetterzeichen*. Griechisch-deutsch ed. M. ERREN. München 1971, 117: "Es berührt uns aber geradezu peinlich, wenn wir erst einmal merken, daß Arat die Sternbilder gar nicht aus eigenem Augenschein, sondern nur aus dem Buch kennt, und daß auch dieses Buch keineswegs die Natur, sondern die Zeichnung eines Globus beschreibt." Ebd. 119: "Er [Arat] entwirft das Himmelsbild nach einer schriftlichen Globusbeschreibung mit dichterischer Phantasie, unbekümmert um den Anblick der Erscheinungen 'in der Natur'."

durch dessen Schöpfer selbst bewirkt werden kann, den er verehren soll.¹³⁴ Der Schlusssatz weist in dieselbe Richtung, in dem Dionysius von sich sagt, "»Einsicht gewonnen« (συνεωρακότα [Perf.!!]) und alles geprüft zu haben und zu staunen."

Deutet man den Text in dieser Weise, behauptete der Verfasser nicht, jene Sonnenfinsternis mit eigenen Augen gesehen zu haben, die am Todestag Jesu eingetreten sei und die er ohnedies kaum beobachten hätte können.¹³⁵ Die Interpretation, er hätte die als Sonnenfinsternis gedeutete Dunkelheit während der Kreuzigung Jesu (ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ) mit eigenen Augen beobachtet, würde unserem Autor wohl nicht gerecht werden, der über die astronomischen Gesetzmäßigkeiten gut Bescheid wußte¹³⁶ und offenkundig die Widernatür-

¹³⁴ Vgl. Ep 7, 2 (PTS 36, 167, 3-9): "Καὶ ἵνα μὴ τὴν ἄλλων ἢ τὴν αὐτοῦ παρὰ τὸ δοκοῦν ἐξ-ελέγχοιμι δόξαν, ἔδει συνιδεῖν Ἀπολλοφάνη, σοφὸν ὄντα, μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ δυνηθῇναί τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως, εἰ μὴ τὸν τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ συνοχέα καὶ αἴτιον ἔσχεν εἰς τοῦτο κινουῦντα, τὸν ποιοῦντα πάντα καὶ μετασκευάζοντα κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον. Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν κακὸν τούτου καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναιτίου καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως;" Übers.: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 94-95: "Doch soll es nicht (den Anschein haben), als lege ich es – entgegen meiner eigenen Überzeugung – nun doch darauf an, anderer Meinung zu widerlegen, und sei es die des Apollophanes. Er müßte sich ja darüber als ein kundiger Mann selbst im klaren sein, daß es von der Ordnung und Bewegung des Gestirnhimmels niemals auch nur die geringste Abweichung geben kann, es sei denn, diese ginge von dem aus, der den Bestand dieser Ordnung garantiert und ihr Urheber ist: Er, «der alles erschafft und verwandelt», wie das geheiligte WORT sagt [Am 5, 8 (LXX)]. Wieso versäumt er es dann, den zu verehren, der sich uns auch darin zu erkennen gibt, den Gott des Alls, der da wahrhaftig ist, und ist nicht voll Bewunderung für ihn um seiner allursächlichen, unsagbar großen Kraft willen?"

¹³⁵ Vgl. VOGT, H.-J.: Rez. von: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40). In: ThQ 176 (1996) 86: "... ob nun das syrische Baalbek oder das ägyptische Heliopolis (S. 125) gemeint ist, Pseudo-Dionys, dessen konsequentes und in sich geschlossenes Gedankengebäude R.[itter] immer wieder betont, kann nicht haben behaupten wollen, er sei dann doch am Karfreitag in Jerusalem gewesen."

¹³⁶ Dies beweist die von Dionysius in Ep 7, 2 genannten mathematisch und astronomisch unerklärlichen – weil außerhalb der Ordnung und Bewegung des Sternenhimmels liegenden – Phänomene, die er dem Alten Testament entnimmt, und deren mathematische und astronomische Widersprüchlichkeit er aufzeigt.

lichkeit des von den Synoptikern geschilderten Ereignisses erkannte: Für ihn ist die Sonnenfinsternis am Todestag Jesu erstens "wider die (wissenschaftliche) Meinung" (παράδοξως), denn sie fällt nicht in die Reihe der zyklisch wiederkehrenden Sonnenfinsternisse, weiters war sie im Ablauf der Gestirne nicht an der Zeit (οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός),¹³⁷ und schließlich ist sie übernatürlich (ὑπερφυσῶς), denn auf natürlichem Wege ist eine Sonnenfinsternis, bei der nur Neumond sein kann, und der Frühlingsvollmond – der Todestag Jesu war am Vortag zum Pessahfest der Juden – am *selben* Tag nicht möglich, daher auch in logischer Weise nicht erklärbar.

Im Unterschied zu RIEDINGER¹³⁸ ist das Ziel der Beschreibung der Sonnenfinsternis m. E. nicht die Parallelisierung des Todes des PROKLOS mit jenem Christi, sondern einfach ein Versuch, die Sonnenfinsternis am Todestag Jesu anlässlich der am 1. November 487 in Heliopolis (Kairo) gemachten Erfahrung und der Reflexion darüber zu erklären. Aus dem Text geht nämlich nicht notwendigerweise hervor, daß es sich um eine Anspielung auf jene Sonnenfinsternis handelt, die auf den Tod des PROKLOS gedeutet wurde. Es kann durchaus auch eine andere sein. Außerdem bietet Dionysius keine Schilderung der erlebten Sonnenfinsternis, sondern nur die anhand einer Armillarsphäre nachvollziehbare Hypothese zur Finsternis beim Tode Jesu, daß diese auf natürliche Weise, d. h. innerhalb der Gesetze der Astronomie, unerklärbar ist.

¹³⁷ Die Periode der zyklischen Wiederkehr der Sonnenfinsternisse (Saroszyklus: 18 Jahre, 11 Tage) "wurde von den Babyloniern, den Chinesen und schließlich auch von den Griechen und anderen Völkern des klassischen Altertums übernommen." (STUMPF, K. (HRSG.): *Astronomie* 90.). S. auch VOIGT, H.-H.: *Abriß der Astronomie* 71: Diese Periode "diente zur Vorausberechnung."

¹³⁸ RIEDINGER, U.: Der Verfasser 151: "Anders ausgedrückt ist die Parallele die: eine Sonnenfinsternis fand statt beim Tode Christi, seines Lehrers im Christentum, eine Sonnenfinsternis findet statt vor dem Tode des Proklos, seines Lehrers in der Philosophie. Diese beiden Ereignisse findet er in einem für ihn sehr eindrucksvollen Zusammenhange." DERS.: Pseudo-Dionysios Areopagites 290: "Daß er [Petros-Dionysios] sie [die Sonnenfinsternis] in ep. 7, 2 auf die Finsternis beim Tode Christi überträgt, ist literarische Fiktion, frei von Blasphemie, aber getragen von einer Fabulierlust ohnegleichen."

1.2.3.3. Der Anlaß: Eine historische Sonnenfinsternis

Dionysius gibt ein Gespräch inhaltlich wieder, das er zusammen mit Apollphanes in Heliopolis geführt hat. In Diskussion sind zwei Orte, auf die hier ein Hinweis gemacht sein könnte: Heliopolis in Syrien, heute Baʿalbek im Libanon, und Heliopolis, heute El Maṭariya, 4 km nördlich des Vorortes Miṣr al-Ġadīdah (Heliopolis) gelegener Stadtteil im Nordosten der Stadt Kairo.¹³⁹

Es steht zu vermuten, daß der Anlaß für das Gespräch eine tatsächlich erlebte Sonnenfinsternis ist und Dionysius "womöglich ein eigenes Erlebnis «auf die Finsternis beim Tode Christi» übertragen hat".¹⁴⁰ Nur dieser Absatz zwingt allerdings nicht dazu, ein solches Erlebnis anzunehmen, obwohl man sehr dazu neigt.¹⁴¹

PTOLEMÄUS macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß mit Hilfe der von ihm beschriebenen Armillarsphäre die gleichzeitige Beobachtung von Sonne und Mond möglich ist.¹⁴² Für den Zeitraum zwischen 476 und 528 kommen dafür nur zwei in Betracht, die in den fraglichen Orten als totale oder ringförmige sichtbar waren: In Heliopolis-Baʿalbek trat am 14. Januar 484 eine totale Sonnenfinsternis ein,¹⁴³ in Heliopolis-Kairo war am 1. November 487 eine ringförmige zu beobachten.¹⁴⁴ Alle anderen Sonnenfinsternisse, die es in diesem

¹³⁹ Vgl. oben S. 26.

¹⁴⁰ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 126, Anm. 52. RIEDINGER, U.: Pseudo-Dionysios Areopagites 290. S. oben Anm. 138.

¹⁴¹ Die beiden könnten einfach auf Besuch in Heliopolis gewesen sein.

¹⁴² CLAUDII PTOLEMAEI *Syntaxis mathematica* V 1 (Opera omnia 1/1, 353, 11-14): "τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καθιστάντες τὸ ὄργανον, ὅποσάκις ὑπὲρ γῆν ἅμα φαίνεσθαι ἠδύναντο ὁ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, τὸν μὲν ἔξωθεν τῶν ἀστρολάβων κύκλον καθίσταμεν ..." Übers.: "Wenn wir das Gerät in der beschriebenen Weise aufgestellt haben, immer wenn die Sonne und der Mond zugleich über der Erde gezeigt werden kann, stellen wir den äußeren Ring des Astrolabiums ..."

¹⁴³ S. OPPOLZER, TH. V.: *Canon der Finsternisse*. Wien 1887 (DAWW.PH 52) 162-163; Blatt N° 81. GINZEL, F. K.: *Spezieller Kanon* 34-35; 93; 114; 222; Karte XIV. Weiters MUCKE, H.; MEEUS, J.: *Canon of Solar Eclipses – 2003 to + 2526 : Canon der Sonnenfinsternisse – 2003 bis + 2526*. 2. Aufl. Wien 1992, 165; 385.

¹⁴⁴ S. OPPOLZER, TH. V.: *Canon der Finsternisse* 162-163; Blatt N° 81. GINZEL, F. K.: *Spezieller Kanon* 34-35; 94; 114; Karte XIV. Weiters MUCKE, H.; MEEUS, J.: *Canon of Solar Eclipses*

Zeitraum gab, waren an beiden Orten nur partiell oder überhaupt nicht sichtbar.¹⁴⁵

HERMANN MUCKE vom Astronomischen Büro Wien, an dem die Astronomische Phänomenologie schwerpunktmäßig behandelt wird, war freundlicherweise bereit, die genauen Angaben zu den Sonnenfinsternissen vom 14. Januar 484, vom 19. Mai 486, vom 1. November 487 und vom 18. April 497 zu errechnen:

Die Werte der drei Sonnenfinsternisse für die Orte Heliopolis/Syrien (36°12' E / 34°00' N / 1150 m) und Heliopolis/Ägypten (31°17' E / 30°08' N / 50 m) in wahrer Ortssonnenzeit (Mittag = 12^h):

Heliopolis Syrien	WZ	H _o	Heliopolis Ägypten	WZ	H _o
484 01 14 T, total 1,8 ^m			484 01 14 T, partiell 89,8%		
Anfang	6 ^h 53,2 ^m	– 1°	Anfang	6 ^h 27,0 ^m	– 5°
Sonnenaufgang	6 57		Sonnenaufgang	6 48	
Anfang total	7 59,2 ^m	+ 10°	Größte Phase	7 30,8	+ 8°
Ende total	8 01,0	+ 11°			
Ende	9 14,8	+ 22°	Ende	8 42,0	+ 20°

165; 385.

¹⁴⁵ GINZEL, F. K.: *Spezieller Kanon* 93-95: "483 n. Chr. Januar 24"; "485 n. Chr. Mai 29"; "486 n. Chr. Mai 19"; "487 n. Chr. Novbr. 1"; "489 n. Chr. März 18"; "493 n. Chr. Januar 4"; "496 n. Chr. Oktob. 22"; "497 n. Chr. April 18"; "507 n. Chr. März 29"; "511 n. Chr. 15"; "512 n. Chr. Juni 29"; "527 n. Chr. Sept. 11". S. auch ebd. 34-37; 114-115; 222-223; Karte XIV und XV. S. des weiteren MUCKE, H.; MEEUS, J.: *Canon of Solar Eclipses* 164-167; 385-387, wo die Autoren für den Zeitraum zwischen 476 und 518 insgesamt 104 Sonnenfinsternisse auf der Erde auflisten, von denen 67 entweder als totale oder ringförmige oder ringförmig-totale sichtbar gewesen sind.

486 05 19 T, partiell 84,9%			486 05 19 T, partiell 97,8%		
Anfang	12 ^h 06,0 ^m	+ 76°	Anfang	11 ^h 31,5 ^m	+ 78°
Größte Phase	13 28,6	+ 66°	Größte Phase	12 58,5	+ 73°
Ende	14 46,3	+ 51°	Ende	14 21,8	+ 57°
487 11 01 R, partiell 88,4%			487 11 01 R, Ringförmigkeitsdauer 4 ^m 16 ^s		
Anfang	12 ^h 37,5 ^m	+ 40°	Anfang	12 ^h 07,4 ^m	+ 45°
Größte Phase	14 18,7	+ 31°	Anfang Ringf.	13 51,0	+ 37°
Ende	15 48,5	+ 17°	Ende Ringf.	13 55,3	+ 37°
Sonnenuntergang	17 22		Ende	15 28,3	+ 22°
			Sonnenuntergang	17 28	
497 04 18 R, partiell 86,2%			497 04 18 R, partiell 97,2%		
Anfang	17 ^h 01,1 ^m	+ 18°	Anfang	16 ^h 38,6 ^m	+ 23°
Größte Phase	18 07,7	+ 5°	Größte Phase	17 48,7	+ 8°
Sonnenuntergang	18 35		Sonnenuntergang	18 30	
Ende	19 07,9	– 7°	Ende	18 51,3	– 5°

WZ bedeutet wahre Ortsonnenzeit, H₀ Höhe der Sonnenmitte über dem mathematischen Horizont (ohne Refraktion)¹⁴⁶; Sonnenauf- und -untergang bezieht sich auf den mathematischen Horizont, in dem dann der oberste Randpunkt der Sonne erscheint (mit Refraktion). Der Zeitpunkt der größten Phase liegt unsymmetrisch zu Anfang und Ende der Finsternis, ebenso die Mitten der Ringförmigkeit und Totalität. Die angegebenen %-Größen der Partialitäten beziehen sich auf so und soviel % des dann abgedeckten Sonnendurchmessers, der 100% repräsentiert.¹⁴⁷

¹⁴⁶ VOIGT, H.-H.: *Abriß der Astronomie* 13: "Refraktion = Strahlenbrechung in der Erdatmosphäre".

¹⁴⁷ All diese Angaben stammen von Prof. H. MUCKE, die er in Briefen vom 1996 03 08 und 1996 06 11 auf Grundlage des CANONS DER SONNENFINSTERNISSE von MUCKE-MEEUS, 2. Auflage 1992, Astronomisches Büro, Hasenwartgasse 32, A-1238 Wien, Österreich, mitgeteilt

Aus diesen astronomischen Berechnungen von H. MUCKE geht hervor, daß die Sonnenfinsternis vom 14. Januar 484 eine totale war, deren Totalitätsphase in Heliopolis-Ba^calbek 1,8 Minuten dauerte. In Heliopolis-Kairo und Athen¹⁴⁸ war sie nur als partielle sichtbar, in Heliopolis-Kairo zu 89,7%. Diese Sonnenfinsternis hatte an jedem der drei Beobachtungsstandorte schon vor Sonnenaufgang begonnen und endete in Heliopolis-Ba^calbek um 9.14,8 Uhr auf +22° über dem Horizont, in Heliopolis-Kairo schon um 8.42,0 Uhr auf +20° über dem Horizont.

Über die Sonnenfinsternis vom 19. Mai 486¹⁴⁹ kann gesagt werden, daß sie grundsätzlich zwar eine totale Sonnenfinsternis war, an den hier relevanten Orten allerdings nur partiell sichtbar war: in Heliopolis/Ba^calbek zu 84,9%, in Heliopolis/Ägypten zu 97,8% und in Athen zu etwa 70%. In Heliopolis/Syrien dauerte sie von 12.06.0 Uhr bis 14.46,3 Uhr (Beginn auf einer Sonnenhöhe von +76°, Ende auf einer Sonnenhöhe von +51°); in Heliopolis/On dauerte sie von 11.31,5 Uhr bis 14.21,8 Uhr (Beginn auf einer Sonnenhöhe von +78°, Ende auf +57°); in Athen lag die Mitte der partiellen Sonnenfinsternis um ca. 12.32 Uhr OEZ.

Die Sonnenfinsternis vom 18. April 497 war ringförmig, d. h. der Mond durchlief die Sonnenscheibe, deckte sie aber niemals zur Gänze ab, da der Mond von der Erde zu weit entfernt war. Diese Eklipse begann in Heliopolis-Ba^calbek um 17.01,1 Uhr 18° über dem Horizont, in Heliopolis-Kairo um 16.38,6 Uhr 23° über dem Horizont. An beiden Orten war sie nur partiell sichtbar (Heliopolis/Ba^calbek 86,2%; Heliopolis-Kairo 97,2%). Sie endete erst, nachdem die Sonne in Heliopolis-Ba^calbek um 18.35 Uhr und in Heliopolis-Kairo um 18.30 Uhr schon untergegangen war.

Die Sonnenfinsternis vom 1. November 487 war eine ringförmige, die in

hat.

¹⁴⁸ Die Werte für Athen wurden für die geographische Lage 23°44' E / 38°00' N in genäher-ten, auf einige Zeitminuten genauen Beginne, Mitten und Enden erstellt (H. MUCKE: Brief vom 19. Februar 1996.).

¹⁴⁹ Sie wird von MARINUS in der Biographie des PROKLOS genannt. Vgl. oben S. 17, Anm. 14.

Heliopolis-Baalbek nur partiell (88,4%) sichtbar war. Sie begann dort um 12.37,5 Uhr 40° über dem Horizont, hatte ihre größte Phase um 14.18,7 Uhr 31° über dem Horizont und endete um 15.48,5 Uhr 17° über dem Horizont. In Heliopolis-Kairo begann ihre Sichtbarkeit um 12.07,4 Uhr 45° über dem Horizont und endete um 15.28,3 Uhr 22° über dem Horizont. Als ringförmige war sie für 4^m16^s zwischen 13.51,0 Uhr (+37°) und 13.55,3 Uhr (+37°) sichtbar.

Wie sich gezeigt hat, fand die Sonnenfinsternis vom 14. Januar 484 schon in aller Frühe (Beginn vor Sonnenaufgang) statt. Jene vom 19. Mai 486 war wohl um die Mittagszeit, allerdings an allen fraglichen Beobachtungsorten nur als partielle sichtbar.¹⁵⁰ Die Sonnenfinsternis vom 18. April 497 fand gegen Abend (Ende nach Sonnenuntergang) statt. Einzig über die Sonnenfinsternis vom 1. November 487 kann gesagt werden, daß sie zu einer Tageszeit geschah, die an die Angaben der Synoptiker erinnert, nl. "von der sechsten bis zur neunten Stunde".¹⁵¹

¹⁵⁰ Außerdem war sie nur bis zur achten Stunde sichtbar.

¹⁵¹ Mt 27, 45; vgl. Mk 15, 33: "Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde."; vgl. Lk 23, 44: "Es war etwa um die sechste Stunde, als eine Finsternis über das ganze Land hereinbrach. Sie dauerte bis zur neunten Stunde." A. SAND schreibt zu Stelle im Matthäusevangelium: "Die Finsternis meint nicht ein historisches Naturereignis ..., sondern ist Übernahme atl. Symbolik im Kontext des letzten Tages der Epiphanie Jahwes (vgl. Am 8, 9 ...); andererseits ist damit auch der Gedanke des Gerichts verbunden" (*Das Evangelium nach Matthäus*. Übers. u. erkl. v. A. SAND. Regensburg 1986 (RNT 1) 564.). J. GNILKA schreibt: "Was zeigt die Finsternis für ihn [Matthäus] an, das Gericht wie in Am 8, 9; Jer 15, 9, das Ende wie in Mt 24, 29 oder die Trauer Gottes, wie es rabbinische Parallelen bezeugen? Vermutlich ist letzteres zu bevorzugen." (GNILKA, J.: *Das Matthäusevangelium: II. Teil: Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20 und Einleitungsfragen*. Freiburg 1988 (HThK 1/2) 474.). R. PESCH meint zur Stelle bei Markus: "Da eine Sonnenfinsternis bei Vollmond zur Zeit des Paschafestes astronomisch unmöglich ist, kann eine atmosphärische Verdunkelung, z. B. durch schwarz aufziehende, tief hängende Wolken (so schon Origenes) grundsätzlich nicht ausgeschlossen werden; ... Bei Jesu Tod ist ... die Finsternis, die nicht als Trauer der Natur ausgelegt ist, gerade zu Ende! Daß die Finsternis zur sechsten Stunde, 'am hellen Mittag' (Jer 15, 8), hereinbricht, könnte eine Bezugnahme auf Am 8, 9f (vgl. Jer 15, 9) nahelegen ... Doch finden sich keinerlei eindeutige sprachliche und gedankliche Verbindungen, welche mehr als eine Vermutung rechtfertigen." (PESCH, R.: *Das Markusevangelium: II. Teil: Kommentar zu Kap. 8, 27 – 16, 20*.

Diese Sonnenfinsternis vom 1. November 487 könnte m. E. jene Eklipse gewesen sein, die Dionysius und Apollophanes beobachtet haben und die für sie Anlaß war, über die Finsternis bei der Kreuzigung Jesu (ἡ ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυία ἔκλειψις) zu diskutieren, die ebenfalls von der sechsten bis zur neunten Stunde dauerte. Dies erscheint mir näherliegend als anzunehmen, der historische Hintergrund für die Stelle in Ep 7 sei die Sonnenfinsternis vom 14. Januar 484.¹⁵²

2. Zur Datierung der ps.-areopagitischen Schriften

Bisher galt als *terminus post quem* das Jahr 476, in dem PETRUS FULLO in Antiochien das Symbolum als Gebet in die Liturgie einführte. Nimmt man allerdings an, daß der Anlaß für das Gespräch zwischen Dionysius und Apollophanes jene von ihnen in Heliopolis/On erlebte ringförmige Sonnenfinsternis war, so darf daraus für die Datierung der Schriften des Dionysius folgender Schluß gezogen werden: Diese zwischen der sechsten und der neunten Stunde ("ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ") sichtbare Sonnenfinsternis vom 1. November 487 wäre ein neuer späterer *terminus post quem* für die Entstehung der Ep 7.¹⁵³

Freiburg 1977 (HThK 2/2) 493-494.).

¹⁵² Vgl. U. RIEDINGER, oben S. 16-17 und A. M. RITTER, oben S. 17-18.

¹⁵³ Da es nicht möglich ist, diesen Brief innerhalb des Zeitraums der schriftstellerischen Tätigkeit des Ps.-Areopagiten genau einzuordnen, kann nicht gesagt werden, ob die übrigen Werke ganz oder teilweise vor oder nach diesem Datum entstanden sind. Vgl. unten S. 120.

ZWEITER TEIL

DAS GESAMTWERK DES DIONYSIUS (*Opus Dionysiacum*)

Die Frage begann sich zu erhellen, als ich im CD eine Stelle fand, die an dieser Rede in der Apostelgeschichte Maß zu nehmen scheint und des weiteren auch den Raster für das gesamte Schrifttum des Ps.-Areopagiten abgibt. Dieser Text befindet sich in DN I 4. Daß diese Suche nach einer Parallele in der Heiligen Schrift berechtigt ist,¹⁵⁵ bestätigt Dionysius selbst, wenn er sagt, daß er in diesen Gedankengang "durch die Heilige Schrift eingeweiht worden"¹⁵⁶ sei.

Nach kurzen Erläuterungen zur Struktur der Areopagrede wird daraus ein Schema abgeleitet, das einer Grundstruktur für Katechese und Dogmatik gleichkommt. Dieses Schema wird anhand mehrerer Texte exemplarisch aufgezeigt und mit dem Kapitel DN I 4 verglichen. Schließlich kann aus diesem Kapitel der Entwurf für das Gesamtwerk des Dionysius abgeleitet werden.

1. Die Areopagrede

Hier sollen nur ein paar Gedanken angesprochen werden, die in Hinblick auf die Interpretation von Seiten des Dionysius relevant sind. Eine eingehende oder gar erschöpfende Darstellung der Exegese und Deutung der Areopagrede kann und will hier nicht geboten werden.¹⁵⁷

vor der lebendigen Lehre des göttlichen Paulos war ..."

¹⁵⁵ B. BRONS erwägt diese Möglichkeit nicht, denn er zieht nur in Betracht, "daß ... bei Bruchstellen und auffälligen Vernachlässigungen oder forcierten Behauptungen nach den systemimmanenten und eventuell neuplatonischen Ursachen zu fragen ist" (BRONS, B.: *Gott und die Seienden : Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen 1976 (FKDG 20) 28.).

¹⁵⁶ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Die Namen Gottes*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. SUCHLA. Stuttgart 1988 (BGL 26) 23. DN I 4 (PTS 33, 112, 7): "Ταῦτα πρὸς τῶν θεῶν λογίων μεμυήμεθα."

¹⁵⁷ Für ausführliche Deutung und Bibliographie mögen die einschlägigen Kommentare zu Rate gezogen werden. Bes. GÄRTNER, B.: *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala 1955 (ASNU 21); Lit.: 253-272. CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte*. Tübingen 1963 (HNT 7) 96-104. WILCKENS, U.: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte : Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. 3., überarb. u. erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1974 (WMANT 5) 86-91; Lit.: 242-257. HAENCHEN, E.: *Die Apostelgeschichte*. 7., durchges. u. erw.

1.1. Zur Struktur der Areopagrede (Apg 17, 22b-31)

Als "Höhepunkt der missionarischen Karriere des Paulus" gestaltete Lukas die Areopagrede innerhalb der Apostelgeschichte, denn hier auf dem Areopag in Athen, der kulturellen Hauptstadt der *oikumene* schlechthin, treffen das Evangelium Christi und die Weisheit der Griechen aufeinander.¹⁵⁸ "Zweifelloos wollte Lukas eine Schlüsselszene gestalten, die anhand der Begegnung des Paulus mit den athenischen Philosophen die kritische Konstellation veranschaulichen sollte, die sich überall da ergab, wo das Evangelium auf die von der Philosophie geprägte Religiosität der Gebildeten traf ... Hier ... sind die Gesprächspartner des Paulus die athenischen Philosophen, Männer also, die die heidnische Religiosität in ihrer sublimsten, am stärksten vergeistigten Form repräsentierten. Sie haben den naiven Polytheismus längst hinter sich gelassen und sind auf dem Wege zu einer spirituellen Auffassung, die 'das Göttliche' (V. 28) als die hinter allen Erscheinungen der Welt stehende geheimnisvoll-unsichtbare Macht begreifen möchte."¹⁵⁹

Aufl. dieser Neuauslegung. Göttingen 1977 (KEK¹⁶ 3) 495-510; Lit.: 495-496; und PESCH, R.: *Die Apostelgeschichte* : 2. Teilband: Apg 13-28. Zürich 1986 (EKK 5/2) 127-144; Lit.: 127-128.

¹⁵⁸ DUPONT, J.: Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme. In: Bib. 60 (1979) 534: "Luc a voulu faire de lui [du discours à l'Aréopage] le sommet de la carrière missionnaire de Paul. Le fait n'est pas sans portée pour l'interprétation qu'il convient de lui donner. ... Le choix d'Athènes pour y placer le discours missionnaire de Paul à l'adresse des païens n'est pas dû à un motif d'ordre historique: dans la carrière missionnaire de Paul, cette ville représente une étape beaucoup moins importante que les villes de Macédoine, ou que Corinthe et Éphèse. La raison ne peut se trouver que dans ce que la ville d'Athènes symbolisait pour le monde hellénistique. Elle comptait pour rien au point de vue politique, mais c'était la ville universitaire par excellence, la capitale culturelle de l'*oikuménè*. ... Voilà donc ce que la scène de l'Aréopage paraît signifier aux yeux de Luc: la rencontre du message évangélique avec la sagesse des Grecs. Rencontre qui, étant donné la qualité du personnage de Paul, ne peut être qu'exemplaire". Für W. ELTESTER ist es eine »Missionsrede«: Siehe ELTESTER, W.: Gott und die Natur in der Areopagrede. In: BZNW (= *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*) 21 (1954) 203: "Wir haben also in der Areopagrede ein Beispiel der Missionsrede vor Heiden zu erblicken, wie sie zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, d. h. in den 80er Jahren des ersten Jhs., üblich gewesen ist."

¹⁵⁹ ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte*. 1. Aufl. dieser neuen Fassung. Göttingen 1981 (NTD¹⁷ 5) 254-255.

Die Areopagrede ist "nach einem *traditionellen* Schema aufgebaut", das "seine Grundlage in der alttestamentlichen Verkündigung (hat) ... und wohl viel in der jüdischen Missionspredigt, aber auch im jüdischen Gebetsritual verwendet (wurde)."¹⁶⁰ Deutlich hat W. NAUCK die Areopagrede in das Motivschema *Schöpfung – Erhaltung – Heil* gegliedert: In der Motivgruppe *creatio* werden die Welterschöpfung, die Erschaffung des Menschen und dessen Gottesebenbildlichkeit beschrieben; im Abschnitt *conservatio* werden die Zeiten und Grenzen (κόσμος = Ordnung) innerhalb der Schöpfung festgelegt; im Schlußglied *salvatio* wird auf den Tag des Gerichtes verwiesen, an dem die Heiligen von Gott gerettet werden.¹⁶¹

¹⁶⁰ MUßNER, F.: Einige Parallelen aus den Qumrântexten zur Areopagrede (Apg 17, 22-31). In: BZ 1 (1957) 128 und weiter: "In der Areopagrede liegt das Schema in etwas hellenisierter Form vor. Auch diese leichte 'Hellenisierung' der Motive kann schon vor der Areopagrede liegen." Vgl. NAUCK, W.: Die Tradition und Komposition der Areopagrede. In: ZThK 53 (1956) 36: "Die Areopagrede ist eine typische Missionspredigt, die ihr Vorbild in der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt hat." Ähnlich auch ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte* 256: "Die Rede folgt ... in ihrem Aufbau streng dem Schema der hellenistisch-judenchristlichen Heidenmissionspredigt von 1. Thess 1, 9f.; Hebr 6, 1f. mit seinen vier Gliedern (s. zu 14, 15-17): (1) Aufweis der Macht und Lebendigkeit Gottes des Schöpfers sowie der Nichtigkeit der Götzen; (2) Verkündigung des jetzt von diesem Gott her ergehenden Angebots von Umkehr und Glauben; (3) Ankündigung des Kommens Jesu als des (Menschensohn-)Weltrichters; (4) Begründung durch Hinweis auf die bereits erfolgte Auferweckung Jesu." Vgl. PESCH, R.: *Die Apostelgeschichte II: Apg 13-28* (EKK 5/2) 132-133: "Da die Rede insgesamt in Einleitung (22b-23), Hauptteil (24-29) und Schluß (30 bis 31) mit dem Rahmen fest verbunden ist und dem traditionellen Schema der (die jüdisch-hellenistische christologisch erweiternden) urchristlichen Heidenmissionspredigt folgt ..., wird sie ... auf die (von Lukas bearbeitete) Quelle zurückgehen." Vgl. auch LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede. In: ZNW 55 (1964) 231: "Das ... dem Aufbau der Areopagrede zugrunde liegende Schema ist also zweifelsohne jüdischen Ursprungs."

¹⁶¹ Vgl. NAUCK, W.: Die Tradition und Komposition 19-24. Weiter unten S. 40: "Diese Zusammenstellungen bestätigen noch einmal, daß die Areopagrede als ein vollständiges Compendium der in der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt verwendeten Topoi bezeichnet werden darf und daß sie nichts enthält, was ihrem Verfasser nicht aus der Missionspraxis bekannt gewesen sein kann." Zusätzlich zu den von W. NAUCK erarbeiteten Paralleltexten zur Areopagrede (1. Klemensbrief 20, 4-9 und 33, 3; *Apostolische Konstitutionen* VII 34, 2 und 7 und VIII 12, 13 und 15; zwei jüdische Gebete: K^eduscha des Jozer und das Achtzehngebet; zwei Fragmente einer sibyllinischen Schrift; Missionsschrift des ARISTOBUL; jüdische Missionsschrift *Joseph und Aseneth*; Röm 1, 18 – 2, 10; 1 Thess 1, 9f.) findet F.

"a) *creatio*: 'Gott, der erschaffen hat den Kosmos und alles in ihm – er selbst gab allen Leben und Odem und alles (übrige) – er schuf aus einem das ganze Menschengeschlecht, auf daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde' (VV. 24a. 25b. 26a).

b) *conservatio*: 'er bestimmte zugewiesene Zeiten und die Grenzen ihres Wohngebietes' (V. 26b).

c) *salvatio*: 'zu suchen Gott – Gott verkündet jetzt den Menschen, daß alle überall Buße tun sollten, weil er festgesetzt hat einen Tag, an dem er richten wird den Erdkreis in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er bestimmt hat ...' (VV. 27a. 30b. 31)."¹⁶²

Für J.-CH. LEBRAM ist der "Aufbau »creatio–conservatio–salvatio« ein zu allgemeines Schema"¹⁶³. Er gliedert die Areopagrede in zehn Teile: 1. Erwähnung des Schöpfers (Act 17, 24a); 2. Gottes Transzendenz (VV 24b, 25a); 3. Gottes Wirken (V 25b); 4. Anspielung auf den Urvater (VV 26a); 5. Gottes Zeitordnung (V 26b^a); 6. Gottes Grenzziehung (V 26b^b); 7. Aufruf zur Suche nach Gott (V 27a); 8. Gottes Nähe zu den Menschen (V 27b); 9. Gottes Allgegenwart (V 28a); 10. Die Gottesverwandtschaft (V 28b).¹⁶⁴

MUßNER das Schema: *creatio* – *conservatio* – *salvatio* auch in den »Lobliedern« von Qumrân: MUßNER, F.: Einige Parallelen aus den Qumrântexten 127: "Auch in diesen Texten [»Loblieder« von Qumran] findet man wieder das Schema: *creatio* – *conservatio* – *salvatio*, wobei die letzte Motivgruppe diesmal mit einer eindringlichen Aufforderung zur Metanoia verbunden ist. Sowohl in diesem Text aus den Lobliedern wie bei dem vorausgehenden aus der Kriegerrolle fällt bei der Motivgruppe der *conservatio* die starke Betonung des von Gott genau festgelegten Planes der Schöpfungsordnung auf: alles hat seinen Ort und seine Zeit! Dieses Motiv soll wohl die Mitglieder der Gemeinde in ihrem Glauben an die Zuverlässigkeit der Vorsehung Gottes stärken: es kommt alles genau, wie der 'wissende Gott' (Loblieder I, 26), die 'Weisheit seiner Erkenntnis' (I, 19) es festgelegt hat. Aber einmal, vielleicht schon bald, kommt der Tag, an dem Gott ein vernichtendes Gericht über die Gegner seiner Gemeinde halten wird, die Gemeinde der Heiligen, den 'Rest', aber retten wird in die 'Herrlichkeit seiner Königsherrschaft' (Kriegerrolle XII, 7)."

¹⁶² MUßNER, F.: Einige Parallelen aus den Qumrântexten 127. MUßNER hat diese Gliederung von NAUCK übernommen.

¹⁶³ LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 221.

¹⁶⁴ Vgl. LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 226. Diese ausführliche Gliederung ist eine Verfeinerung eines fünfteiligen Schemas: ebd. 231-232: "Zugleich sehen wir nun, was

LEBRAM weist nach, daß die Areopagrede parallel zum sog. »Testament des Orpheus«¹⁶⁵ und dem Anfang der »Phainomena« des ARATOS gegliedert ist. Beide Texte sind in den von EUSEBIUS zitierten ARISTOBULfragmenten¹⁶⁶ nur

der Scopus dieses jüdischen Schemas ist: Nichts anderes als die Lehre von der Offenbarung ... Eingangs wird die Unsichtbarkeit des Schöpfergottes behandelt. Trotz seinem Wirken bleibt er unerkennbar. Anschließend geht der Bearbeiter auf den Offenbarungsvorgang und den Offenbarungszeugen über. Durch diese wird Gott auf der Erde erkennbar. Danach folgt eine Darlegung des Offenbarungsinhaltes. Er umfaßt die Erkenntnis der Vorgänge astronomischen Charakters und der welterhaltenden Macht Gottes. Als nächstes wird die allwaltende und allgegenwärtige Kraft Gottes geschildert, bis schließlich die Rede auf das Gottesgeschlecht kommt. Unter diesem versteht Arat, wie Act 17, wohl die Menschheit. Dabei ist meinem Empfinden nach keineswegs sicher, ob ursprünglich im Schema Israel, und nicht das ganze Menschengeschlecht, gemeint ist. Jedenfalls lassen sich folgende nacheinander behandelte Themen zusammenstellen: Der transzendente Gott, sein Offenbarungszeuge, der Offenbarungsinhalt, das gegenwärtige Walten Gottes, das Gottesvolk." S. auch LEBRAM, J.-CH.: Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte. In: ZNW 56 (1965) 202.

¹⁶⁵ Διαθήκαι. In: *Orphicorum fragmenta* collegit O. KERN. Berlin 1922, 255-266; das hier besprochene von EUSEBIUS überlieferte Fragment ist fr. 247 bei KERN (ebd. 260-265).

¹⁶⁶ ARISTOBUL war jüdischer Gelehrter unter König Ptolemaios VI. Philometor (ca. 181-145 v. Chr.) (vgl. WALTER, N.: *Der Thoraausleger Aristobulos : Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*. Berlin 1964 (TU 86) 13-40.). "Für Aristobul ging es ... nicht, jedenfalls sicher nicht in erster Linie, um den Erweis des höheren Alters der jüdischen 'Philosophie'. Vielmehr will er eine Art Rechtfertigung des Judentums vor dem Forum des griechischen Denkens geben." (ebd. 29). "Aristobulos stand also mit seiner Thoraauslegung zwischen zwei Lagern, den 'Altgläubigen' einerseits und den hellenistisch gebildeten Nichtjuden andererseits. Er war Apologet in dieser doppelten Verteidigungsstellung: seinen Glaubensgenossen gegenüber mußte er – vielleicht erstmalig bewußt in der Geschichte der alexandrinisch-jüdischen Theologie – die Berechtigung griechischen philosophischen Denkens und seine Vereinbarkeit mit jüdischem Glauben verteidigen (womit er zugleich denen, die von solchem Denken her in ihrem jüdischen Glauben beunruhigt waren, Hilfestellung leisten mochte); den Griechen, soweit sie sich überhaupt mit der jüdischen 'heiligen Schrift' beschäftigten, mußte er zeigen, daß der auf die Thora gegründete Glaube geistig nicht unter dem griechischen Denken stand, sondern es voll einzubeziehen vermochte, soweit, daß er sogar die Priorität der jüdischen Weisheit vor der griechischen behaupten konnte." (ebd. 133-134). Die von ARISTOBUL erhaltenen Fragmente "stammen aus einer apologetischen, vermutlich ca 175-170 v. Chr. entstandenen Lehrschrift an den jungen Ptolemaios VI. Philometor" (HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.* 3., durchges. Aufl. Tübingen 1988 (WUNT 10) 296.). Vgl. auch HEGERMANN, H.: Griechisch-jüdisches Schrifttum. In: *Literatur und Religion des Frühjudentums : Eine*

durch eine kurze Überleitung getrennt gemeinsam erhalten. EUSEBIUS gibt Texte des jüdischen Gelehrten ARISTOBULOS wieder, der seinerseits aus den Schriften der Orphiker und einem Werk des ARATOS zitiert, das ARISTOBULOS nur ganz leicht überarbeitet hat:

"Ferner erzählt darüber auch Orpheus in den Gedichten, wo er seine Heilige Rede hält, daß das All von göttlicher Macht beherrscht wird, durch sie hervor-gebracht worden ist und daß Gott allem vorsteht. Er sagt folgendes:

Ich werde reden, wie es sich schickt: Die Türen schließt, ihr Unreinen, und flieht die Gesetze der Gerechten, wenn Gott sie zugleich für alle festsetzt. Du aber, Nachkomme des lichttragenden Mondes, höre, Musaïos: Ich verkünde Wahres: Nicht möge dir das, was vorher in der Brust dir schien, die liebliche Ewigkeit rauben; nachdem du aber auf das göttliche Wort geschaut hast, bleibe an seiner Seite, richte das geistige Gefäß des Herzens auf sie. Betritt gut den Weg, betrachte den einzigen Gestalter der Welt, den unsterblichen. Ein altes Wort nämlich kündigt darüber: Einer ist er, unabhängig, von ihm werden alle Dinge vollendet, unter ihnen geht er selbst umher, und keiner der Sterblichen betrachtet ihn in der Seele, mit dem Verstand nur kann er betrachtet werden. Da er selbst aber aus Gutem ist, gebietet er sterblichen Menschen nichts Böses; ihm folgen Gunst und Haß, Krieg sowie Seuche und tränenreiche Schmerzen; doch es gibt keinen anderen. Du aber könntest alles leicht sehen, wenn du ihn sehest. Vorher aber werde ich dir, mein Kind, auf Erden zeigen, in welchem Moment ich seine Spuren und die mächtige Hand eines starken Gottes sehe. Ihn selbst aber sehe ich nicht; denn im übrigen liegt eine Wolke um mich: Sie [die Spuren] befinden sich auf 10 Tafeln für die Menschen. Keiner der sterblichen Menschen nämlich könnte ihn, den Gebieter, sehen, außer ein von oben kommender eingeborener Ausfluß des Geschlechtes der Chaldäer. Kundig war er der Bewegung des Sternenlaufes und der Sphäre um die Erde, wie sie gleichmäßig kreisförmig herumläuft gemäß ihrer Achse. Die Winde aber führt er durch die Luft und die Flut des Stromes. Er läßt den Glanz des machtvollen Feuers sich zeigen. Er selbst wiederum stützt sich in einem goldenen Thron auf den großen Himmel; die Erde befindet sich unter seinen Füßen. Die rechte Hand aber streckt er aus bis zu den Grenzen des Ozeans. Der Berge Grund zittert im Innersten und kann die starke Kraft nicht tragen. Er ist gänzlich in Himmlischem und vollendet alles auf der Erde, er hält Anfang und Mitte sowie Ende, wie das Wort der Alten lautet, wie es der aus dem Wasser Geborene dargelegt, der aus einer Erkenntnis von Gott her das Gesetz auf zwei Tafeln empfang. Anders zu sprechen ist nicht erlaubt. Ich zittere in meinen Gliedern, im Geist: von ganz oben gebietet er über das All in der Ordnung. O Kind, du aber, nähere dich im Verstand, gebiete ganz gut über die Zunge, zu Herzen nimm dir das Orakel.

Und Aratos sagt über dasselbe folgendes:

Laßt uns mit Gott¹⁶⁷ beginnen, den Menschen niemals ungesagt lassen: voll von Gott¹⁶⁸ sind alle die Straßen, voll alle Plätze der Menschen, voll das Meer und die Häfen, überall brauchen wir alle ja Gott. Wir sind ja auch sein Geschlecht. Er aber, den Menschen milde gesinnt, gibt günstige Zeichen, er weckt das Volk zur Arbeit und denkt an das Lebensnotwendige: Er sagt, wann die Scholle am besten ist für Ochsen und Hacken, er sagt, wann die rechten Zeiten sind, die Erde rings um die Fruchtbäume zu lockern und alle Saaten zu säen.

Klar, meine ich, ist gezeigt, daß die Kraft Gottes alles durchdringt. Wie es aber nötig ist, haben wir diese Bedeutung genommen, indem wir das Wort »Zeus«, wie es das Gedicht hindurch heißt, entfernt haben. Dieses (Gedicht) wird nämlich ihrem Verständnis nach zu »Gott« emporgeschickt, weshalb es von uns so gesagt worden ist."¹⁶⁹

¹⁶⁷ Hier hat ARATOS Διὸς anstelle von θεοῦ (ARISTOBULOS).

¹⁶⁸ Auch an dieser Stelle ersetzt ARISTOBULOS den Ausdruck Διὸς des ARATOS durch θεοῦ.

¹⁶⁹ LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 221-224. EUSEBIUS: *Praeparatio evangelica* XIII 12, 5-6 (GCS Eusebius² 8/2, 191, 19 – 195, 3): "ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν Ἱερὸν Λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θεῖα δύναμι τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν. λέγει δ' οὕτως·
φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, / φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θεῖοιο τιθέντος /
πᾶσιν ὁμοῦ· σὺ δ' ἄκουε, φασεφόρου ἔκγονε Μήνης / Μουσαῖ'. ἐξενέπω γὰρ ἀληθέα· μὴδὲ σε τὰ πρὶν /
ἐν στήθεσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρῃ, / εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε, / ἰδύνων
κραδίης νοερὸν κύτος· εὐ δ' ἐπίβαινε / ἀτραπιτοῦ, μῦνον δ' ἐσώρα κόσμοιο τυπωτῇ / | ἀθάνατον.
παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαίνεται / Εἰς ἔστ' αὐτοτελής, αὐτοῦ δ' ὑπο πάντα τελείται, / ἐν δ' αὐτοῖς
αὐτὸς περιτίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν / εἰσοράα ψυχὴν θνητῶν, νῶ δ' εἰσοράαται. / αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν
θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει / ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ / καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ'
ἄλγεα δακρυόεντα· οὐδέ τις ἐστ' ἕτερος. σὺ δὲ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσω, / αἱ κεν ἴδῃς αὐτόν· πρὶν δὴ
ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν, / τέκνον ἐμόν, δεῖξω σοι, ὀπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ / ἵχνια καὶ χεῖρα στιβαρῇν
κρατεροῖο θεοῖο. / αὐτὸν δ' οὐχ ὁρώ· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται / λοιπὸν ἐμοί· ὅσῃσιν δὲ δεκάπτυχον
ἀνθρώποισιν. / οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα, / εἰ μὴ μουνυγενὴς τις ἀπορρῶς φύλου
ἄνωθεν / Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἦν ἄστροιο πορείης / καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει /
κυκλοτερές τ' ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα. / πνεύματα δ' ἡνιοχεῖ περὶ τ' ἡέρα καὶ περὶ χεῦμα /
νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἱφιγενήτου. / αὐτὸς δὲ μέγαν αὐτὸς ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται / χρυσέῳ
εἰνὶ θρόνῳ· γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε· / χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο / ἐκτέτακεν· ὁρέων
δὲ τρέμει βάσις ἔνδοθι θυμῷ / οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος. ἔστι δὲ πάντως / | αὐτὸς ἐπουρά-
νιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ, / ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἥδὲ τελευτήν, / ὡς λόγος ἀρχαίων,
ὡς ὑδογενὴς διέταξεν, / ἐκ θεοῦ γινώμῃσι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν. / ἄλλως οὐ θεμιτὸν δὲ λέγειν·
τρομέω δὲ γε γυῖα, / ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει. / ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοις
πελάζεις, γλώσσης / εὐ μάλ' ἐπικρατέων, στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην.

καὶ Ἄρατος δὲ περὶ τῶν αὐτῶν φησιν οὕτως·

Ἐκ θεοῦ ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἐῷσιν / ἄρρητον· μεστὰ δὲ θεοῦ πᾶσαι μὲν ἀγυαί, / πᾶσαι
δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα / καὶ λιμένες, πάντῃ δὲ θεοῦ κεχρήμεθα πάντες. / τοῦ γὰρ καὶ
γένος ἐσμέν· ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποις / δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει / μιμνήσκων βιότοιο·
λέγει δ' ὅτε βῶλος ἀρίστη / βουσί τε καὶ μακέλῃσι, λέγει δ' ὅτε δεξιά ὦραι / καὶ φυτὰ γυρῶσαι καὶ
σπέρματα πάντα βαλέσθαι.

LEBRAM macht "also die Feststellung, daß bei Aristobul hintereinander zwei Zitate aus nichtjüdischen Schriftstellern aufgeführt werden, deren fortlaufende Themenabfolge mit der von Acta 17₂₄₋₂₈ parallel läuft"¹⁷⁰. Nach diesem Schema ist sowohl die Darlegung der Missionspredigt als auch eine Reihe von zurechtgemachten Textstellen aus nichtjüdischen Schriftstellern geordnet. Dies will LEBRAM "nur mit der Annahme erklären, daß dieses Schema ursprünglich der Leitfaden eines Unterrichts ist."¹⁷¹ Innerhalb der Areopagrede liegt in sehr gedrängter Form der Gedankengang vor, wohingegen die Aristobulzitate einer Sammlung von Texten aus paganen Autoren entnommen sein dürfte, die im jüdischen Schulbetrieb Verwendung fand. Diese Argumentensammlung war dem Fortgang des Unterrichts entsprechend geordnet. "Offensichtlich handelt es sich um eine in Weiskreisen übliche Überlieferungsform"¹⁷², die in ihrer Predigt besonders Proselyten aus hellenisierten Bereichen ansprechen wollten oder zu unterrichten hatten.¹⁷³

Beinahe jeder Kommentator der Apostelgeschichte erstellt für die Rede auf dem Areopag eine Gliederung, so auch M. DIBELIUS, der eine Einleitung, drei

σαφῶς οἶμαι δεδειχθαι διότι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάκαμεν περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται, διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται." EUSEBIUS zitiert ARISTOBUL, der seinerseits wiederum das »Testament des Orpheus« und aus den *Phainomena* des ARATOS zitiert. Bemerkenswert ist, daß ARISTOBUL Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (!) absichtlich die Wörter Δία und Ζῆνα durch θεόν ersetzt, sodaß den Textausschnitten der pagane Charakter genommen wird.

¹⁷⁰ LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 226.

¹⁷¹ Ebd. 234.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Vgl. ebd. 234. CONZELMANN, H.: Die Rede des Paulus auf dem Areopag. In: *Gymnasium Helveticum* 12 (1958) 26: "Das Problem der Stelle ist nicht schon dadurch gestellt, daß einzelne philosophische Motive anklingen, sondern daß offenbar ein ganzer philosophischer Gedankenzusammenhang übernommen ist, der sich *an sich* mit dem biblischen Schöpfergedanken nicht vereinen läßt." Ebd. 27: "Wir sahen eine jüdische Komponente neben einer griechischen. Wir bedachten die Möglichkeit, daß die philosophischen Elemente durch das Judentum vermittelt und dabei bereits – wenigstens für das Verständnis des Verfassers – im Sinn des biblischen Gottesgedankens modifiziert sein könnten. Und wir sahen einen spezifisch christlichen Schlußteil."

Hauptmotivgruppen und den Schluß unterscheidet,¹⁷⁴ E. SCHWEIZER, der eine sehr detaillierte Gliederung bietet,¹⁷⁵ H. P. OWEN, der recht kurz sechs Abschnitte sieht,¹⁷⁶ G. STÄHLIN, der das fünfgliedrige Schema von DIBELIUS übernimmt,¹⁷⁷ und P. AUFFRET, der eine übersichtliche Struktur mit acht

¹⁷⁴ DIBELIUS, M.: *Paulus auf dem Areopag.* Heidelberg 1939 (SHAW.PH 1938/39, 2. Abt.) 4: "Die *Einleitung* (V. 22. 23) bringt die Anerkennung der Athener als religiöse Leute, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονέστεροι. Als Beweis für ihren religiösen Eifer wird der Altar mit der bekannten Inschrift ἀγνώστῳ θεῷ angeführt. Den unbekannten Gott ihnen bekannt zu machen, ist der eigentliche Vorsatz der Rede. Ihm dient die Ausführung mit den drei Hauptmotivgruppen:

- I. Gott, Schöpfer und Herr der Welt, braucht keine Tempel, denn er ist bedürfnislos (V. 24. 25);
- II. Gott hat die Menschen mit der Bestimmung erschaffen, daß sie ihn suchen sollten (V. 26. 27);
- III. die Gottesverwandtschaft des Menschen – sie 'sind seines Geschlechts' – sollte jede Bilderverehrung ausschließen (V. 28. 29).

Und nun folgt der *Schluß*: Gott läßt den Menschen jetzt Buße predigen, weil der Gerichtstag bevorsteht. Da wird Gott die Welt richten durch einen Mann, den er von den Toten hat auferstehen lassen (V. 30. 31)."

¹⁷⁵ SCHWEIZER, E.: Zu den Reden der Apostelgeschichte. In: ThZ 13 (1957) 8-9: "Interessanter und beweisbar ist aber die ausgeführte Rede vor Heiden (17, 22ff.), die an ausgewählter Stelle in der Gesamtkomposition des Buches erscheint. Ihr Aufbau ist folgender:

- a) Anrede (richtig auf die Situation bezogen): 22a.
- c) Feststellung eines «Mißverständnisses»: 22b. 23ab.
- (b) Hinweis auf die Verkündigung des Apostels: 23c.
- d) Schriftstellen (Gott der Schöpfer): 24a, als Einleitung des
- e) theologischen Kerygmas: 24-27.
- f) «Schriftbeweis» aus griechischen Poeten: 28.
- g) Klärung des «Mißverständnisses»: 29.
- h) Aufruf zur Buße: 30.
- (i) Die Zuspitzung auf die Hörer erfolgt schon in dem πάντας πανταχοῦ 30 und wird in 31 durch den Hinweis auf Christus den Richter und die Beweiskraft seiner Auferstehung in ihrer Dringlichkeit unterstrichen."

¹⁷⁶ Vgl. OWEN, H. P.: The Scope of Natural Revelation In Rom. I and Acts XVII. In: NTS 5 (1958/59) 135: Er unterscheidet sechs Abschnitte in der Areopagrede: (1) Vv. 22-3. (2) Vv. 24-6. (3) V. 27a. (4) Vv. 27b-8. (5) V. 29. (6) Vv. 30-1.

¹⁷⁷ S. STÄHLIN, G.: *Die Apostelgeschichte*. 1. Aufl. der neuen Bearbeitung. Göttingen 1962 (NTD¹⁰ 5) 230: "Der Aufbau ist klar und in sich geschlossen: auf eine Anknüpfung, die eine unmittelbare Verbindung zu den Hörern herstellt und zugleich das Thema der Rede nennt: 'Der unbekannte Gott' (V. 22f.), folgen als Hauptteil drei Motivgruppen: 1. Gott ist der Herr der Welt; darum braucht er nicht Tempel und Kult (V. 24f.). 2. Der Mensch ist Gottes

Abschnitten vorschlägt, die er untereinander zum Teil spiegelförmig zuordnet.¹⁷⁸ U. WILCKENS gliedert die Rede zunächst zwei große Teile: Die Verse 22-28, in denen die Gottes- und Schöpfungslehre dargelegt wird, und die Verse 29-31, die seiner Meinung nach erst das Kerygma enthalten: Der Aufruf zur Umkehr, weil der Tag des Gerichts bevorsteht, das jener vollziehen wird, der von den Toten auferweckt worden ist.¹⁷⁹

Geschöpf; darum braucht er Gott (V. 26f.). 3. Gott und Mensch sind nahe verwandt; darum sind Götterbilder sinnlos (V. 28f.). Den Schluß bildet der Aufruf zur Umkehr, die Ansage des Gerichts und die Verkündigung der Auferstehung Jesu."

¹⁷⁸ AUFFRET, P.: Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII 23-31). In: NT 20 (1978) 202: "Nous pouvons ici proposer une vue d'ensemble schématique du discours:

23: Introduction

I 24-25: L'autonomie du créateur

II 26-28a: La sollicitude divine pour les hommes

2 28b: Race divine de l'homme

1 29: Le Dieu incomparable

30ab: Introduction

30c-31ab: Le jour du jugement et ses exigences

31cde: La foi en l'ému ressuscité"

¹⁷⁹ WILCKENS, U.: *Die Missionsreden* 87-88: "Die Rede [Act 17 22-31] gliedert sich in zwei Teile: einen vorbereitend-apologetischen (17 22-28) und einen kerygmatischen (17 29-31). Im ersten Teil finden wir manche Motive aus der Rede 14 15-17 wieder. Paulus knüpft zunächst in einer *captatio benevolentiae* an die Aufschrift des vor ihm stehenden Altars 'Dem unbekannten Gott' an, den er ihnen verkündige. Dieser sei der Gott, der alles geschaffen habe und darum nicht in handgemachten Tempeln wohne, der allem Lebendigen das Leben gebe, die verschiedenen Völker im Rhythmus der Jahreszeiten in ihren natürlichen Grenzen auf der weiten Erde wohnen lasse und ihnen alles gegeben habe, ihn zu suchen, und keinem von ihnen ferne sei, wo doch alle Menschen – nach dem Dichterwort – 'göttlichen Geschlechtes' seien. – Von diesem Zitat aus geht der Prediger dann im zweiten Teil zum Kerygma über: Man darf diesen Gott nicht in Götzenbildern verehren; solche Verehrung gehöre vielmehr einer Periode an, in der Gott solche 'Unkenntnis' übersehen habe. Doch diese Periode sei jetzt zu Ende; Gott lasse allen Menschen *μετάνοια* verkündigen, *καθότι ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ἣ ἔμελλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχῶν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* (31)

Hier sehen wir nun in der Tat alle drei Teile des Predigtschemas:

1. *Byße* als Abkehr von dem bisherigen Götzendienst und Hinkehr zu Gott, dem einen Schöpfer und Weltregierer. Dieser Sinn von *μετάνοια* ist im ersten Teil bereits vorbereitet, in dem die sachliche Unrichtigkeit des Götzendienstes aufgewiesen wird. Freilich ist das Besondere dieser beiden Actapredigten, daß der Götzendienst zugleich von Gott als bisher erlaubte Verirrung 'übersehen' worden sei.

Versucht man nun, diese Gliederungen zusammenzufassen, so läßt sich daraus folgendes katechetisch-dogmatische Schema ableiten, das in manchen Punkten vielleicht vergrößernd wirkt, aber das sich – so wird sich zeigen – in der Tradition wiederfindet:

1.2. Das katechetisch-dogmatische Schema

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist das Schema der Missionspredigt entnommen, sodaß das Attribut "katechetisch" berechtigt ist. Gleichzeitig will natürlich eine umfassende Katechese die wesentlichen Glaubensinhalte in einer abgerundeten und ausgewogenen Form vorstellen, damit der Neophyt einen Unterricht über den gesamten Glauben erhält. Insofern will ein solches Schema wohl auch dem Anspruch einer konzentrierten Vollständigkeit der Darstellung des Glaubens entsprechen.

Die Themenbereiche lassen sich in diesem katechetisch-dogmatischen Schema folgendermaßen gliedern:

- I. Der eine Gott
- II. Der dreifaltige Gott
- III. Erschaffung (»*creatio*«)
- IV. Erhaltung (»*conservatio*«)
- V. Errettung (»*salvatio*«)
- VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition
- VII. Vollendung

Der Punkt "I. Der eine Gott" beinhaltet die Gotteslehre unter dem Aspekt des

-
- 2. Das Ende dieser Periode der 'Unkenntnis' der Menschen und des 'Übersehens' Gottes wird zunächst im Blick auf das bevorstehende allgemeine *Weltgericht* begründet, das Gott 'in einem Manne, den er dazu bestimmt hat', halten werde.
 - 3. wird dann als 'Beweis' für die Richtigkeit dieser Gerichtsankündigung das Geschehen der *Auferstehung* dieses zum künftigen Richter eingesetzten Mannes begründet.
... hier liegt der eigentliche Blickpunkt nicht auf der geschehenen Auferweckung, sondern auf dem bevorstehenden Gericht".

Ein-Gott-Glaubens. Dieses Thema ist christlich wesentlich mit dem zweiten Abschnitt "II. Der dreifaltige Gott" verbunden, in dem die Trinitätstheologie behandelt wird, die an dieser Stelle nicht nur innertrinitarisch gesehen wird, sondern auch die Lehre von der ökonomischen Trinität mit einschließt. Diese beiden Themen I. und II. zusammen ergeben den größten Teil der Gotteslehre, wie sie im Rahmen dieses Schemas behandelt wird.

Die Punkte "III. Erschaffung (»*creatio*«)", "IV. Erhaltung (»*conservatio*«)" und "V. Errettung (»*salvatio*«)" geben gemeinsam die Schöpfungslehre wieder, wobei die Schöpfung mit der Heilsgeschichte zur Deckung gebracht wird. Unter "Erhaltung" wird durchwegs die Geschichte des Alten Bundes eingegliedert, so, daß unter "Errettung" die Erlösung durch den Messias verstanden wird, was Juden und Christen gemeinsam ist; allerdings zugleich mit dem Unterschied, daß Christen glauben, Jesus von Nazareth ist der verheißene und schon angekommene Messias, Juden hingegen dies nicht glauben, sondern weiter auf den Messias warten. In diesem Schema ist Soteriologie ein Bestandteil der Kosmologie.

Der Punkt "VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition" will außerjüdische oder außerchristliche Lehren aufnehmen, die mit der jüdischen oder christlichen Theologie in Einklang zu bringen sind, diese in einem neuen Licht erscheinen lassen, vertiefen, differenzieren oder vielleicht sogar bereichern.

Schließlich folgt der Punkt "VII. Vollendung", der so – getrennt vom Punkt "Errettung" – in der jüdischen Theologie nicht erscheint, denn im Judentum fallen Punkt "V. Errettung" und "VII. Vollendung" in eins. In der christlichen Theologie sind diese beiden Punkte zu unterscheiden, wie es andeutungsweise schon in der Areopagrede geschieht, wo von dem in der Zukunft liegenden Tag des Gerichtes und der (in der Vergangenheit) schon erfolgten Auferweckung Jesu gesprochen wird.¹⁸⁰ Das Thema dieses Punktes ist die Eschatologie.

¹⁸⁰ Apg 17, 31: "καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣ μέλλει κρίναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν."

Es sei hier der Text der Areopagrede (Apg 17, 22b-31) wiedergegeben, in den dieses katechetisch-dogmatische Schema eingetragen ist. Zur Verdeutlichung wurden auch die Stichwörter für die einzelnen Themata unterstrichen:

"Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen.²³ Denn als ich umherging und eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift:

- I. EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.
- II. ²⁴ Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. ²⁵ Er läßt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt.
- III. ²⁶ Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht¹⁸¹ erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne.
- IV. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt.
- V. ²⁷ Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern.
- VI. ²⁸ Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art.
²⁹ Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung. ³⁰ Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen.
- VII. ³¹ Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte.¹⁸²

¹⁸¹ SCHNEIDER, G.: *Die Apostelgeschichte. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31.* Freiburg 1982 (HThK 5/2) 240, Anm. 78: "πᾶν ἔθνος (ohne Artikel) würde in der klassischen Sprache 'jedes Volk' bedeuten (und somit dem biblischen Bild von der Abstammung aller Völker und von Gott als dem Herrn der Geschichte entsprechen; vgl. Gen 5, 1-32; 10, 1-32); doch hat πᾶς ohne Artikel in der Koine bisweilen die gleiche Bedeutung wie das πᾶς ὁ. Somit legt sich für πᾶν ἔθνος die Bedeutung 'das ganze Volk (der Menschen)' nahe. ... In diesem Fall wäre der stoische Gedanke vom (einheitlichen) Menschengeschlecht angedeutet ... Die letztere Deutung ist wegen der Wendung 'auf der ganzen Erdoberfläche' als nahezu gesichert anzusehen."

¹⁸² Einheitsübersetzung. Griech. (*The Greek New Testament*. Edited by B. ALAND u. a. 4., rev. ed. Stuttgart 1994): "Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὥς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. ²³ διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγεγράπτο, I. Ἀγνώστῳ θεῷ.

ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.

1.3. Texte außerhalb der Areopagrede

In den nun folgenden Kapiteln 1.3.1. – 1.3.4. werden Texte außerhalb der Areopagrede diskutiert, die nach dem oben aufgestellten katechetisch-dogmatischen Schema gegliedert sind. Begonnen wird mit einer Textstelle aus dem Buch Jesus Sirach, in dem J.-CH. LEBRAM schon das Schema zu erkennen meint.

1.3.1. Sir 16, 24 – 17, 23

Das Buch des Siraziden markiert nach M. HENGEL das Ende einer überwiegend positiv beurteilten Epoche der Begegnung zwischen Judentum und hellenistischer Kultur. Zugleich beginnt eine Zeit der kritischen Abwehr. Ben Sira steht etwa 180–175 vor dem Versuch, eine hellenistische Reform durchzusetzen. Mit jenen Gruppen der Jerusalemer Oberschicht, die sich schon sehr stark an die hellenistische Zivilisation angepaßt hatten, muß sich der Sirazide auseinandersetzen, obwohl dies seinem Ideal des »sôfēr« widerspricht.¹⁸³ Nach Ansicht von Ben Sira waren sie vom Gesetz abgefallen und glaubten nicht

II. ²⁴ ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ ²⁵ οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τις, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνῶν καὶ τὰ πάντα·

III. ²⁶ ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς,

IV. ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν,

V. ²⁷ ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὖροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα.

VI. ²⁸ Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν, Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

²⁹ γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. ³⁰ τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν,

VII. ³¹ καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ὃ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν."

¹⁸³ Vgl. dazu MARBÖCK, J.: Sir 38, 24 – 39, 11: Der schriftgelehrte Weise : Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. v. I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 25-51.

mehr an ein sinnvolles, erkennbares Wirken Gottes in der Welt. Er stellt dem seine Überzeugung gegenüber, daß der Mensch frei ist und daher auch verantwortlich bleibt für all sein Tun. Daneben streicht er heraus, daß Gottes Existenz und Wirken aus der Schöpfung und besonders aus der Geschichte des Volkes Israel erkennbar sind, dem in der Weisung des Mose die göttliche Weisheit selbst anvertraut, die alles gebührend ordnet.¹⁸⁴

Ein wichtiger Text des Predigtschemas der Areopagrede mit vergleichbarem Aufbau ist Sir 16, 24 – 17, 23.¹⁸⁵ Dabei ist der Zusammenhang beachtenswert: "In einem großen Traktat über die Sünde, der von 15, 11 – 18, 14 reicht, setzt sich Ben Sira mit zwei aktuellen Einwänden auseinander, die an die Substanz des religiös-sittlichen Handelns rühren. Im ersten Teil Sir 15, 11 – 16, 16 wird gegenüber der Behauptung, daß Gott an der Sünde schuld sei (15, 11f), festgestellt: Der Mensch in seiner Freiheit ist selbst schuld und verantwortlich (15,

¹⁸⁴ Vgl. dazu besonders HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus* 455.

¹⁸⁵ Vgl. LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 237: "Ein dritter nach dem gleichen Schema aufgebauter Text ist durch seine auch inhaltliche Nähe zu Act 17 24-28 bedeutsam. Das gilt besonders für den ersten Teil. Es handelt sich um Sir 16 24-17 21." Hebräisch ist dieser Text nicht erhalten oder bisher noch nicht wiedergefunden worden: MIDDENDORP, TH.: *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*. Leiden 1973, 2: "Heute fehlt im wesentlichen noch der hebräische Text für die Kapitel 1, 2, 17-29 und 34." Weiters: VATTIONI, F.: *Ecclesiastico : Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. Istituto Orientale di Napoli 1968, 82-89. BEENTJES, P. C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew : A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Leiden u. a. 1997 (V.T.S 68) 47; 53-54; 97; 101; 105; 109; 113; 123; 125; 145-146. LEBRAM nennt als weitere Paralleltexte Weish 7, 15-28 und Joh 1, 1-13 (DERS.: Der Aufbau der Areopagrede 234-239.). Ebd. 239 schreibt LEBRAM: "In inhaltlicher Hinsicht können wir diese (Texte, nl. Sir 16. 17; Sap. Sal. 7; Act 17, 24-28 und Joh 1) in zwei Typen aufteilen. Die einen, Sap. Sal. 7 und Joh 1 benutzen das Schema, um die Exklusivität der Offenbarung herauszustellen, die das eine Mal durch den Logos, das andere Mal durch die Weisheit vermittelt wird. Die andern, Act 17 und Sir 16. 17 sehen die Erkenntnis Gottes zwar auch als Geschenk Gottes an, betonen aber ihre Zugänglichkeit für jeden Menschen, da der erste geschaffene Mensch die ihm zu Teil gewordene Gotteserkenntnis allen übermittelt." C. SPICQ (DERS.: *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Saint Jean*. In: *Mémorial Lagrange*. Paris 1940, 183-195; synoptische Tafel S. 191, Anm. 2.) untersucht recht detailliert die Parallelen zwischen Sir 16, 24 – 18, 14 und Joh 1, 1-18. Vgl. zum Verhältnis von Sir und Joh 1 MARBÖCK, J.: Gottes Weisheit unter uns : Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns* 86-87.

11-20), und darum ist auch Gottes Vergeltung begründet (16, 1-6). Der zweite Einwand lautet: Gott sieht und achtet nicht auf die Sünde (16, 17-22). Die Antwort lautet: Gott hat der Schöpfung, der Welt und dem Menschen eine Ordnung gegeben, auf die er Wert legt, die Zeichen seines Interesses für die Schöpfung (16, 23 – 17, 23) und auch Grund der Vergeltung ist. Den Abschluß bildet der Ruf zur Umkehr: Gottes Erbarmen steht allen offen, die sich ihm zuwenden (17, 24 – 18, 14).¹⁸⁶ Der Text Sir 16, 24 – 17, 23 ist in einen größeren Argumentationszusammenhang integriert und will die Sorge Gottes um seine Schöpfung aufzeigen. Vielleicht hat der Sirazide diesen katechetisch-dogmatischen Text¹⁸⁷ – er beginnt mit der Aufforderung zur Aufmerksamkeit (Sir

¹⁸⁶ MARBÖCK, J.: Gesetz und Weisheit : Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns* 54-55. Auch A. A. DI LELLA geht von der Perikope Sir 16, 24 – 18, 14 aus, die er in vier Gedichte gliedert. Dieser Abschnitt handelt von Gott als Schöpfer und den Menschen als Geschöpfen, deren Würde daher stammt, daß sie als Bild Gottes geformt sind. Dieser Text beschreibt auch näherhin die Beziehungen und Bande, die zwischen dem auserwählten Volk und seinem Herrn bestehen, der sie "seinen Erbbesitz" nennt (*The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* by †P. W. SKEHAN; Introduction and Commentary by A. A. DI LELLA. New York 1987 (AncB 39) 280: "This lengthy section may be divided into four smaller poems ... It deals with God as Creator and with human beings as creatures whose dignity derives from being fashioned in the image of God (17:3b). It also details the relationships and bonds that exist between the Chosen People and their Lord, who called them to be his 'own portion' (17:17b)."). Vgl. HASPECKER, J.: *Gottesfurcht bei Jesus Sirach : Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinaire Bedeutung*. Rom 1967 (AnBib 32) 142-144; bes. 144: "Zweiter Einwand: Gott sieht und achtet nicht auf die Sünde (und vergilt infolgedessen nicht) (16, 17-22); Antwort: Gott gab die sittliche Ordnung und legt Wert auf sie; nichts ist ihm verborgen, er vergilt also (16, 33 – 17, 22[24]); Folgerung: Bekehre dich, Gottes Erbarmen steht dir offen (17, 23[25] – 18, 14)."

¹⁸⁷ J. MARBÖCK spricht von einem "Lehrgedicht" (DERS.: *Weisheit im Wandel : Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. Bonn 1971 (BBB 37) 137.). Für S. MOWINCKEL (DERS.: *Die Metrik bei Jesus Sirach*. In: StTh 9 (1955) 156.) ist Sir 16, 24 – 18, 14 ein "hymnisch klingendes Gedicht". RICKENBACHER, O.: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. Fribourg – Göttingen 1973 (OBO 1) 147: "Diese Widerlegung [von 16, 26 bis 17, 23] ist ein eigentlicher Schöpfungstraktat von 18 Distichen: Vier für die Himmelsregion, zwei für die Erde mit Pflanzen und Tieren, dreimal vier für den Menschen. Bezeichnenderweise ist von der Erschaffung an sich in 16, 26 nur in einem Nebensatz die Rede, der Akzent liegt eben auf der Schöpfungsordnung." SNAITH, J. G.: *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*. London 1974, 85: "The next three sections belong together as a didactic poem". CRENSHAW, J. L.: The Problem of Theodicy in Sirach : On Human Bondage. In: JBL 94 (1975) 51: "The

16, 24-25)¹⁸⁸ und endet mit einer Verheißung an den Hörer (Sir 18, 14)¹⁸⁹ – schon vorgefunden, ihn aber für seine Erfordernisse adaptiert und schließlich in seinen Traktat eingebaut.¹⁹⁰

Der vom Menschen als teilnahmslos erlebte, verborgene Gott¹⁹¹ zeigt sich auf zwei Ebenen: Zunächst in der Schöpfung, der er eine feste Ordnung gab und die er zugleich in die Hand des Menschen legte; dann in der Offenbarung des Gesetzes, das schon in der Schöpfung grundgelegt ist,¹⁹² dessen Einhaltung er vergelten wird.

"²⁴ Hört auf mich, und lernt von meiner Erfahrung, / richtet euren Sinn auf meine Worte! / ²⁵ Wohlüberlegt trage ich meine Gedanken vor, / und bescheiden teile ich mein Wissen mit:

²⁶ Als Gott am Anfang seine Werke erschuf / und ihnen zu ihrem Dasein Gesetze gab, / ²⁷ hat er ihre Aufgabe für immer festgelegt / und ihren Machtbereich für alle Zeiten. / Sie ermatten nicht und werden nicht müde, / sie lassen nicht nach in ihrer Kraft. / ²⁸ Keines seiner Werke verdrängt das andere, / und bis in Ewigkeit widerstreben sie seinem Befehl nicht. / ²⁹ Dann hat der Herr auf die Erde geblickt / und sie mit seinen Gütern erfüllt. / ³⁰ Mit allerlei Lebewesen bedeckte er ihre Fläche, /

didactic poem in 16:24-17:14 ..." TREVES, M. (DERS.: Studi su Gesù ben Sirach. In: *Rassegna mensile di Israel* 22 (1956) 388.) reiht Sir 16, 24 – 18, 14 unter den "*Poesie didascaliche*" in die Kategorie "e) Le lodi di Dio creatore e giudice dell'universo" ein.

¹⁸⁸ "Hört auf mich, und lernt von meiner Erfahrung, richtet euren Sinn auf meine Worte! Wohlüberlegt trage ich meine Gedanken vor, und bescheiden teile ich mein Wissen mit".

¹⁸⁹ "Glücklich alle, die auf sein Erbarmen hoffen und seine Gebote annehmen."

¹⁹⁰ Vgl. dazu MARBÖCK, J.: *Weisheit im Wandel* 172-173: "Auf Auseinandersetzung mit gängigen Schlagworten verweisen zweifellos die Entgegnungen: »Sage nicht ...« in Sir 5, 1. 3. 4. 6; 7, 9; 11, 23. 24; 15, 11; 16, 17-22; 39, 21. 34; ... Diese Entwicklung dürfte aber in Israel schon vor dem Hellenismus eingesetzt haben und mitverursacht sein durch die Geschichte, in der Gottes Handeln nicht mehr lebendig erfahrbar war, ja, in der Gott zu schweigen und sein Antlitz zu verbergen schien. Die hellenistische Religionskritik hat dazu gewiß noch beigetragen ... Ben Sira ist ... der erste Zeuge für die positive wenn auch maßvolle Aufnahme von Elementen des Hellenismus in die hebräische Literatur."

¹⁹¹ Vgl. Sir 16, 17: "'Απὸ κυρίου κρυβήσομαι": Vor Gott bin ich verborgen. Siehe MARBÖCK, J.: *Weisheit im Wandel* 173. Zitiert oben Anm. 190.

¹⁹² MARBÖCK, J.: Gesetz und Weisheit 57: "Gottes Gebot ist auch bei Sirach nicht so sehr israelitisch als vielmehr im Horizont der Schöpfung formuliert. Die Topoi der Sinaioffenbarung erwecken im Zusammenhang den Eindruck, daß schon in der Schöpfungsordnung, die allen Menschen gilt, die Sinaioffenbarung aufleuchtet und vernehmbar ist. Die *Tora* wird zu einem Teil der *universalen* Weisheit Gottes, die in der Schöpfung grundgelegt ist."

und sie kehren wieder zu ihr zurück.

17 ¹ Der Herr hat die Menschen aus Erde erschaffen / und läßt sie wieder zu ihr zurückkehren. / ² Gezählte Tage und eine bestimmte Zeit wies er ihnen zu / und gab ihnen Macht über alles auf der Erde. / ³ Ihm selbst ähnlich hat er sie mit Kraft bekleidet / und sie nach seinem Abbild erschaffen. / ⁴ Auf alle Wesen legte er die Furcht vor ihnen, / über Tiere und Vögel sollten sie herrschen. / ⁶ Er bildete ihnen Mund und Zunge, Auge und Ohr, / und ein Herz zum Denken gab er ihnen. / ⁷ Mit kluger Einsicht erfüllte er sie / und lehrte sie, Gutes und Böses zu erkennen. / ⁸ Er zeigte ihnen die Größe seiner Werke, / um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen. / ⁹ Sie sollten für immer seine Wunder rühmen / ¹⁰ und seinen heiligen Namen loben.

¹¹ Er hat ihnen Weisheit geschenkt / und ihnen das lebenspendende Gesetz gegeben. / ¹² Einen ewigen Bund hat er mit ihnen geschlossen / und ihnen seine Gebote mitgeteilt. / ¹³ Ihre Augen sahen seine machtvolle Herrlichkeit, / ihr Ohr vernahm seine gewaltige Stimme. / ¹⁴ Er sprach zu ihnen: Hütet euch vor allem Unrecht! / Er schrieb ihnen ihr Verhalten gegenüber dem Nächsten vor. / ¹⁵ Ihre Wege liegen allezeit offen vor ihm, / sie sind nicht verborgen vor seinen Augen. / ¹⁷ Für jedes Volk bestellte er einen Herrscher, / Israel aber ist der Erbbesitz des Herrn. ¹⁹ Alle ihre Taten stehen vor ihm wie die Sonne, / seine Augen ruhen stets auf ihren Wegen. / ²⁰ Ihre Frevel sind vor ihm nicht verborgen, / alle ihre Sünden stehen dem Herrn vor Augen. / ²² Das Almosen eines jeden ist bei ihm wie ein Siegelring, / des Menschen Wohltat behütet er wie einen Augapfel. / ²³ Schließlich erhebt er sich und vergilt ihnen, er läßt die Vergeltung über ihr Haupt kommen.

²⁴ Den Reumütigen aber gewährt er Umkehr / und tröstet die Hoffnungslosen / [und bestimmte sie für ein Leben in der Wahrheit]."¹⁹³

¹⁹³ Einheitsübersetzung. *Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit A. RAHLFS. Stuttgart 1982: "²⁴ Ἀκουσόν μου, τέκνον, καὶ μάθε ἐπιστήμην / καὶ ἐπὶ τῶν λόγων μου πρόσεχε τῇ καρδίᾳ σου / ²⁵ ἐκφανῶ ἐν σταθμῷ παιδεῖαν / καὶ ἐν ἀκριβεῖ ἀπαγγελῶ ἐπιστήμην. / ²⁶ Ἐν κρίσει κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς, / καὶ ἀπὸ ποιήσεως αὐτῶν διέστειλεν μερίδας αὐτῶν. / ²⁷ ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ / καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν / οὔτε ἐπείνασαν οὔτε ἐκοπίασαν / καὶ οὐκ ἐξέλιπον ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῶν. / ²⁸ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ οὐκ ἐξέθλιψεν, / καὶ ἕως αἰῶνος οὐκ ἀπειθήσουσιν τοῦ ῥήματος αὐτοῦ. / ²⁹ καὶ μετὰ ταῦτα κύριος εἰς τὴν γῆν ἐπέβλεψεν / καὶ ἐνέπλησεν αὐτὴν τῶν ἀγαθῶν αὐτοῦ. / ³⁰ ψυχῇ παντὸς ζώου ἐκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτῆς, / καὶ εἰς αὐτὴν ἡ ἀποστροφὴ αὐτῶν. / ¹⁷¹ Κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον / καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν. / ² ἡμέρας ἀριθμοῦ καὶ καιρὸν ἔδωκεν αὐτοῖς / καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς. / ³ καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν / καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς. / ⁴ ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς / καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν. / ⁶ διαβούλιον καὶ γλῶσσαν καὶ ὀφθαλμούς, / ὧτα καὶ καρδίαν ἔδωκεν διανοεῖσθαι αὐτοῖς. / ⁷ ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς / καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς. / ⁸ ἔθηκεν τὸν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν / δεῖξαι αὐτοῖς τὸ μεγαλεῖον τῶν ἔργων αὐτοῦ, / ¹⁰ καὶ ὄνομα ἁγί-

So lassen sich in diesem Text Sir 16, 26 – 17, 24 in ausgefalteter Form folgende Themen wiederfinden:

- I. Gott (Sir 16, 17. 26): Der verborgene Gott¹⁹⁴
- II. »creatio« (Sir 16, 26. 29 – 17, 1): Erschaffung seiner Werke, seiner Güter, aller Lebewesen und des Menschen
- III. »conservatio« (Sir 16, 26-28; 17, 2. 9-10): In Weisheit hat er allem seine Gesetze ("Ordnung des Lebens") gegeben¹⁹⁵

ασμοῦ αἰνέσουσιν, / ἵνα διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ. / ¹¹ προσέθηκεν αὐτοῖς ἐπιστήμην / καὶ νόμον ζωῆς ἐκλήροδότησεν αὐτοῖς. / ¹² διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ' αὐτῶν / καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ ὑπέδειξεν αὐτοῖς. / ¹³ μεγαλεῖον δόξης εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν, / καὶ δόξαν φωνῆς αὐτοῦ ἤκουσεν τὸ οὖς αὐτῶν. / ¹⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς Προσέχετε ἀπὸ παντὸς ἀδίκου· / καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς ἐκάστῳ περὶ τοῦ πλησίον. / ¹⁵ Αἱ ὁδοὶ αὐτῶν ἐναντίον αὐτοῦ διὰ παντός, / οὐ κρυβήσονται ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ. / ¹⁷ ἐκάστῳ ἔθνη καταέστησεν ἡγούμενον, / καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν. / ¹⁹ ἅπαντα τὰ ἔργα αὐτῶν ὡς ὁ ἥλιος ἐναντίον αὐτοῦ, / καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐνδελεχεῖς ἐπὶ τὰς ὁδοὺς αὐτῶν. / ²⁰ οὐκ ἐκρύβησαν αἱ ἀδικίαι αὐτῶν ἀπ' αὐτοῦ, / καὶ πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι αὐτῶν ἐναντίον κυρίου. / ²² ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ, / καὶ χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρη συντηρήσει. / ²³ μετὰ ταῦτα ἐξαναστήσεται καὶ ἀνταποδώσει αὐτοῖς / καὶ τὸ ἀνταπόδομα αὐτῶν εἰς κεφαλὴν αὐτῶν ἀποδώσει· / ²⁴ πλὴν μετανοοῦσιν ἔδωκεν ἐπάνοδον / καὶ παρεκάλεσεν ἐκλείποντας ὑπομονήν."

¹⁹⁴ MARBÖCK, J.: *Weisheit im Wandel* 137: "Zwischen 17, 7-10 und 17, 11-14 besteht auch noch eine enge Verbindung unter dem Aspekt der Offenbarung, für deren Aufnahme und Verständnis die Menschen von Gott ihre Sinne bekommen haben, zum Erkennen seiner Theophanien in den Wunderwerken der Schöpfung und in der Geschichte Israels am Sinai (17, 6. 13)."

¹⁹⁵ MARBÖCK, J.: *Weisheit im Wandel* 136-137: "Sehr zu beachten ist, wie der Übergang von der Schöpfungsordnung, die für alle Menschen gilt, zu Israel völlig unvermittelt und unmerklich geschieht, als ob das 'Gesetz' und der 'Bund' vom Sinai allen Menschen vom Anfang an gegeben worden wären. Auf jeden Fall wird dadurch die *Einheit beider Bereiche* im Denken Ben Siras deutlich dokumentiert, vor allem auch, daß das 'Gesetz', speziell das israelitische, nur ein Teil, wenn auch ein ganz vorzüglicher, der göttlichen Weltordnung ist." CRENSHAW, J. L.: *The Problem of Theodicy in Sirach : On Human Bondage*. In: JBL 94 (1975) 52: "The purpose of this concept [16:24-17:14], as of all other ideas in the 'hymn,' is to emphasize the harmony of the created order. In short, the passage argues that nothing is out of place in all of creation." MARBÖCK, J.: *Gesetz und Weisheit* 56: "17, 11ff: 'Er hat ihnen Weisheit dargeboten ...' schließt völlig nahtlos an 17, 8-10 an, wo eindeutig der Schöpfungshorizont vorherrscht, d. h. Adressaten des Handelns Gottes sind dort alle Menschen ... Die Szene ist noch die der *Schöpfung* ... So scheint es möglich, beide Verse, 17, 7 und 17, 11 zusammen von der *allen* Menschen von *Anfang* an von Gott angebotenen *Ord-*

IV. »salvatio« (Sir 17, 22-23): Vergeltung der Wohltaten

Es finden sich zwar Elemente für das katechetisch-dogmatische Schema in diesem Text, aber den Abschnitt nach dieser Struktur zu gliedern, macht auch J.-CH. LEBRAM nicht.

Eine große Zahl von Exegeten geben eine inhaltliche Gliederung dieser Perikope: G. L. PRATO bietet ein vereinfachtes Schema;¹⁹⁶ J. G. SNAITH unterteilt Sir 16, 24 – 17, 14 in drei Abschnitte.¹⁹⁷ A. A. DI LELLA teilt den Text in zwei Gedichte, wobei das erste (Sir 16, 24-30) Gottes Weisheit darlegt, wie sie in der Ordnung, Schönheit und Vorsehung der geschaffenen Wirklichkeit erkannt wird, und das zweite (Sir 17, 1-4. 6-15. 17-20. 22-24) von der Schöpfung der Menschen spricht, von den vielen Gaben, die Gott ihnen geschenkt hat, und von Gottes Kenntnis aller menschlichen Taten und seiner Vergeltung der menschlichen Tugend und Sünde.¹⁹⁸ Vielleicht darf festgehalten werden, daß diese Perikope mit einem Abschnitt über die Gotteslehre beginnt, an den sich die Darlegung der Schöpfung anschließt; da Gott Gericht halten wird, mündet die Stelle schließlich in einen Ruf zur Bekehrung.

nung des Lebens zu verstehen."

¹⁹⁶ PRATO, G. L.: *Il problema della teodicea in Ben Sira : Composizione dei contrari e richiamo alle origini*. Rom 1975 (AnBib 65) 231 und 262-299: 1) *Duplici obiezione e risposte parziali* (16, 17-23); 2) *Richiamo alla creazione* (16, 24 – 17, 14): 1° *La creazione degli astri e dei viventi* (16, 26-30), 2° *La creazione dell'uomo* (17, 1-14); 3) *Dio guarda (per giudicare e retribuire)* (17, 15-23); 4) *Argomentazione* (17, 24 – 18, 14): A) *Conversione personale* (17, 24-31), B) *Giudizio (misericordia)* (17, 32 – 18, 14).

¹⁹⁷ SNAITH, J. G.: *Ecclesiasticus* 85: "The next three sections belong together as a didactic poem (that is one that teaches) expounding the doctrine of God's control of the universe and revelation of his will to man through Israel (16:24 – 17:14). The author then answers the objections raised in verses 17-22 in the light of the poem. God's creation of the universe is described in 16:24-28, of the earth and man in 16:29 – 17:10 and of Israel in 17:11-14."

¹⁹⁸ Vgl. *The Wisdom of Ben Sira*. A New Translation with Notes by †P. W. SKEHAN; Introduction and Commentary by A. A. DI LELLA. New York 1987 (AncB 39) 280: "The first poem (16:24-30) extols God's wisdom as seen in the order, beauty, and providence of created reality." Ebd. 281: "The next poem, the longest of the section (17:1-4, 6-15, 17-20, 22-24), speaks of the creation of human beings, of the many gifts God has endowed them with, and of God's knowledge of all human acts and his recompense of human virtue and sin."

1.3.2. Irenäus von Lyon

Von IRENÄUS VON LYON (+ um 200)¹⁹⁹ ist neben seinem Hauptwerk *Adversus haereses* die erst 1904 in armenischer Übersetzung aufgefundene Schrift *Erweis der apostolischen Verkündigung* (ճոյցք առաքելական քարադուխեանն) erhalten.²⁰⁰ Da diese Schrift das Werk gegen die Häretiker voraussetzt,²⁰¹ das "in den achtziger Jahren des 2. Jh."²⁰² verfaßt worden ist, kann erschlossen werden, daß die *Demonstratio praedicationis apostolicae* (*Epideixis*) frühestens um 190 entstanden ist.²⁰³ Er dürfte wohl aus Kleinasien stammen, da er in seiner frühen Jugend noch den Bischof Polykarp in Smyrna gesehen hat.²⁰⁴

¹⁹⁹ Vgl. JASCHKE, H.-J.: Art. Irenäus von Lyon. In: TRE 16 (1987) 258.

²⁰⁰ Vgl. DES HEILIGEN IRENÄUS *Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. In armenischer Version entdeckt, hrsg. u. ins Deutsche übers. von K. TER-MĚKĚRTTSCHIAN u. E. TER-MINASSIANTZ mit einem Nachwort und Anmerkungen v. A. HARNACK. Leipzig 1907 (TU 31/1) III: "Im Dezember 1904 durchblätterte ich die Handschriften, die in der Gottesmutterkirche der Stadt Eriwan aufbewahrt sind, und wurde in einer derselben durch die Entdeckung umfangreicher Bücher unter dem Namen des Irenäus überrascht ... Erst danach folgte unter der wiederholten Aufschrift: 'Erweis der apostolischen Verkündigung', die bisher für verloren gehaltene Schrift desselben Verfassers."

²⁰¹ Vgl. IRENAEUS: *Demonstratio* 99 (TU 31/1, 68*): "Զի ամենեքին այսոքիկ ամբարիշտք և հայհոյողք յիրեանց արարիչն և ի հայրն են, որպէս յորս յանդիմանութեանն և եղծմանն ստանուն գիտութեանն ցուցաք:" Dt. Übers.: "So sind alle gottlos und lästern ihren Schöpfer und Vater, wie wir in der 'Widerlegung und Entlarvung der fälschlich so benannten Gnosis' gezeigt haben." (IRENÄUS VON LYON: *Epideixis – Adversus haereses : Darlegung der apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien* I. Übers. u. eingel. v. N. BROX. Freiburg u.a. 1993 (FC 8/1) 96.).

²⁰² DÜNZL, F.: Art. Irenaeus. In: LThK³ 5 (1996) 583.

²⁰³ Vgl. HARNACK, A.: Nachwort und Anmerkungen. In: IRENÄUS: *Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (TU 31/1) 55: "Die Schrift verweist an ihrem Ende (s. c. 99) ausdrücklich auf das große ketzerbestreitende Werk; sie ist also später geschrieben – wieviel später, das läßt sich leider nicht sagen. Da das 3. Buch jenes Werkes unter Eleutherus fällt, dem noch das 4. und 5. folgte und sodann unsre Schrift, so ist sie schwerlich vor c. 190 entstanden."

²⁰⁴ Vgl. IRENAEUS: *Adversus haereses* III 3, 4 (= EUSEBIUS: *Historia ecclesiastica* IV 14, 3 (SC 31 [1952] 179)): "Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν κύριον ἐορακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἐοράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ". Übers.: IRENÄUS VON LYON: *Adversus haereses : Gegen die Häresien* III. Übers. u. eingeleitet von N. BROX. Freiburg u.a. 1995 (FC 8/3) 35: "Auch Polykarp wurde von den

Diese *Demonstratio* ist eine Schrift, "die in katechet. Stil das kirchl. Kerygma darlegt u. es v. a. durch christolog. Deutung atl. Texte absichert".²⁰⁵ Da "die Kirche ... schon früh bestimmte Muster oder Formen ihrer Predigt entwickelt (hat), ... hatte (Irenäus) mit Sicherheit formale und thematische Vorlagen, als er die *epid.* [Epideixis] schrieb", stellt N. BROX lapidar fest.²⁰⁶ "Die *epid.*, in der Irenäus diese Muster gebraucht und fortschreibt, ist ein kostbares Beispiel solcher kleinen 'Summen' oder Handbücher der Theologie des Christentums, die erschöpfend und auch 'systematisch' sein wollten, um die Gläubigen umfassend zu orientieren".²⁰⁷ J. P. SMITH nennt die *Demonstratio* ein "Kompendium der Theologie"²⁰⁸ oder "präzise ein *Handbuch* der Theologie"²⁰⁹. Nach welchem Muster nun das Werk aufgebaut ist, gibt BROX nicht an.²¹⁰ P. DREWS weist nach, daß diese Schrift nach derselben Gliederung aufgebaut ist, die durch die Anweisung für die Taufkatechese in den *Constitutiones Apostolorum* überliefert ist.²¹¹

Aposteln nicht nur unterrichtet und hatte nicht nur mit vielen Umgang, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden. Ich habe ihn sogar selbst in meiner frühen Jugend noch gesehen."

²⁰⁵ DÜNZL, F.: Art. Irenaeus. In: LThK³ 5 (1996) 584.

²⁰⁶ IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 27. Er spricht sogar von einem "Katechismus des Urchristentums" (ebd.) und nennt in diesem Zusammenhang den weiter unten besprochenen Text aus *Constitutiones apostolorum* VII 39 (ebd. Anm. 8).

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ ST. IRENAEUS: *Proof of the Apostolic Preaching*. Translated and annotated by J. P. SMITH. London 1952 (ACW 16) 19: "The aim of the treatise is stated in its first chapter: to give Marcianus 'in brief the proof (or exposition) of the things of God,' or, as we would put it nowadays, 'a compendium of theology'."

²⁰⁹ Ebd. 22: "One may say that it is important not so much for its theology, as for being precisely a *manual* of theology."

²¹⁰ IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 27: "Die Zwischenüberschriften, die ich im folgenden Abdruck des Textes der *epid.* eingefügt habe, wollen kein durchdachtes Konzept des Irenäus behaupten, sondern eben die Plausibilität von Geschichte und Geschehen des Heils übermitteln, wie Irenäus sie in der Sequenz seiner Informationen spiegeln will."

²¹¹ Vgl. DREWS, P.: Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Erweise der apostolischen Verkündigung". In: ZNW 8 (1907) 226-233; bes. 230: "Die aufgewiesene Tatsache, daß der Aufbau der Schrift des Irenäus ganz den Angaben entspricht, die

Dies ist das oben genannte katechetische Schema bestehend aus Gotteslehre, worin die Punkte I. *Der eine Gott* und II. *Der dreifaltige Gott* bei IRENÄUS zusammengefaßt auftreten, und der Schöpfungslehre mit den Punkten III. *Er-schaffung* (»*creatio*«), IV. *Erhaltung* (»*conservatio*«) und V. *Errettung* (»*salvatio*«) dieser Schrift zugrunde.

In c. 6 und 8 gibt IRENÄUS dieses Schema oder "Muster" wieder:

"6. Und dies ist der Kanon unseres Glaubens und der Grund des Gebäudes und die Festigkeit des Wandels:

I.-II. Gott, Vater ungeworden, unfäßbar, unsichtbar, ein Gott, der Schöpfer von allem; das ist der allererste Punkt unseres Glaubens.

Der zweite Punkt aber ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes, Christus Jesus, unser Herr, der den Propheten erschienen ist gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters, durch den alles geworden ist; der auch am Ende der Zeiten, um alles zur Vollendung zu bringen und zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen und eine Gemeinschaft der Vereinigung zwischen Gott und Menschen zu bewirken.

Und der dritte Punkt ist der Heilige Geist, durch den die Propheten prophezeit und die Väter die göttlichen Dinge gelernt haben und die Gerechten auf den Weg der Gerechtigkeit geführt wurden und der sich am Ende der Zeiten auf eine neue Weise auf die Menschheit über die ganze Erde ergoß, indem er den Menschen für Gott erneuerte. ...

8. Der Vater wird aber vom Geist Höchster und Allherrscher und Herr der Heerschaaren genannt, damit wir Gott erkennen, daß dieser selbst Schöpfer des Himmels und der Erde und der ganzen Welt und Bildner der Engel und der Menschen und Herr von allem ist, durch den alles das geworden ist und von dem alles ernährt wird; barmherzig, gnädig und huldreich, gut, gerecht, Gott aller, der Juden sowohl als auch der Heiden, als auch der Gläubigen, der Gläubigen aber wie ein Vater. Denn am Ende der Zeiten hat er den Bund der Kindschaft geöffnet; den Juden ist (Gott) aber wie ein Herr und Gesetzgeber, denn in den mittleren Zeiten, da die Menschheit Gott vergessen und sich von ihm entfernt hatte und abtrünnig geworden war, hat er sie durch das Gesetz in Dienst gebracht, damit sie erführen, daß sie einen Herrn haben, Schöpfer und Weltgründer und der den Odem des Lebens verleiht, den wir anbeten sollen bei Tag und bei Nacht. Den Heiden aber ist

III. (Gott) wie ein Schöpfer allen und Allherrscher,

IV. zugleich auch allen wie ein Ernährer und Brotgeber

über die christliche Katechese in den Konstitutionen gemacht werden, macht es m. E. zweifellos, daß wir es hier mit einer breit ausgeführten schriftlichen Katechese zu tun haben, wie sie in der Regel ... den Katechumenen mündlich gehalten wurde."

V. und König und Richter; denn niemand wird befreit seinem Gericht entgehen, weder Jude noch Heide, noch ein Gläubiger, der gesündigt hat, noch ein Engel."²¹²

In c. 6 ist deutlich die trinitarische Gliederung zu erkennen, die IRENÄUS selbst schon in drei "Punkte" einteilt. Man kann also sagen, daß die Abhandlung der Gotteslehre in diesem Teil zusammengefaßt erscheint, ohne daß die Unterscheidung: Einheit Gottes – Dreiheit Gottes eigens thematisiert wird.

Zwischen diese zitierten Kapitel 6 und 8 ist ein Abschnitt über die Taufe eingefügt, der dem trinitarischen Taufauftrag in Mt 28, 19 entsprechend hier passend untergebracht ist.

In c. 8 folgt die Inhaltsangabe der Schöpfungstheologie, genauerhin wird

²¹² Vgl. IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 36-38. IRENAEUS: *Demonstratio* 6; 8 (TU 31/1, 5*-7*):

"6. եւ այս է դաս կարգի հաւատոյն մերոյ և հիմն շինածոյն և հաստատութիւն գնացից.

I-II. Աստուած, Հայր, անեղ, անտար, անտեսանելի, մի Աստուած արարողն ամենայնի.

այս նախ առաջին գլուխ հաւատոյս մերոյ:

Իսկ երկրորդ գլուխ՝ բանն Աստուծոյ, Որդին Աստուծոյ, Քրիստոս Յիսուս Տէրն մեր, որ մարգարէիցն երևեցաւ ըստ ձեւոյ մարգարէութեանն նոցա և ըստ ունակութեան տնաւրէնութեանցն Հաւր, ի ձեռն որոյ եղևն ամենայն ինչ. որ և ի վախճան ժամանակաց առ ի գլխաւորել և բովանդակել զամենայն ինչ, մարդ ի մարդկան եղեալ, տեսանելի և շաւղափելի, առ ի խափանել զմահ և ցուցանել զկեանս, և հասարակութիւն միաբանութեան Աստուծոյ և մարդոյ գործել:

Եւ երրորդ գլուխ՝ Սուրբ Հոգին, ի ձեռն որոյ մարգարէքն մարգարէացան և հայրքն ուսան զԱստուծոյսն և արդարքն առաջնորդեցան ի ճանապարհ արդարութեանն, և որ ի վախճան ժամանակաց հեղաւ նորոգապէս ի մարդկութիւնս, յամենայն երկիր նորոգելով զմարդն Աստուծոյ:

8. եւ կոչի ի Հոգւոյն Հայրն բարձրելի և ամենակալ և Տէր զաւրութեանց, զի մեք ուսցուք զԱստուած, զի սոյն ինքն է, սա է երկնի և երկրի և ամենայն աշխարհիս արարիչ, և հաստիչ հրեշտակաց և մարդկան և բոլորեցուն Տէր, ի ձեռն որոյ ամենայն ինչն է, և յորմէ սնանին ամենայն ինչ. ողորմած, գթած և քաջագորով, բարի, արդար, ամենեցուն Աստուած, և Հրէից և Հէթանոսաց և հաւատացելոցն, այլ հաւատացելոցն իբր հայր. քանզի ի վախճան ժամանակաց եբաց զկտակարան որդեգրութեանն, իսկ Հրէիցն իբրև Տէր և աւրեանդիր, քանզի ի միջին ժամանակս մոռացեալ մարդկան և ի բաց կացեալ և ապստամբեալ յԱստուծոյ՝ ի ծառայութիւն ած զնոսա ի ձեռն աւրիւնացն, զի ուսցին, եթէ Տէր ունին ստեղծիչ և արարիչ, և որ շունչ կենաց շնորհէ և սմա պաշտան տանել պարտիմք ի տուէ և ի գիշերի: Իսկ հեթանոսաց

III. իբր հաստիչ և արարիչ և ամենակալ.

IV. բայց միանգամայն ամենեցուն սնուցիչ և կերակրիչ

V. և թագաւոր և դատաւոր, քանզի ոչ ոք ճողովրեալ փրծիցէ ի դատաստանէն նորա՝ ոչ հրեա և ոչ հեթանոս, և ոչ մեղուցեալ հաւատացեալ ոք, և ոչ հրեշտակ:"

Gott als Schöpfer vorgestellt. Zunächst wird das zweistufige Weltbild wiedergegeben – Gott ist Schöpfer des Himmels und der Erde –, das aber um das dritte Glied "die ganze Welt" erweitert ist.²¹³ Diesen drei Orten entsprechend wird dann die Herrschaft Gottes über dafür geschaffenen Bewohner beschrieben: "Bildner der Engel und der Menschen und Herr von allem" (Հաստիչ Հրեշտակաց և մարդկան և բոլորեցուն Տէր). Anschließend findet sich explizit die Gliederung: Gott, der Bildner und Schöpfer (Հաստիչ և արարիչ), was der »creatio« entspricht, Gott, der Ernährer (սնուցիչ), was für die »conservatio« steht, und schließlich Gott, der Richter (դատաւոր), was den Punkt »salvatio« wiedergibt.

IRENÄUS unterscheidet zunächst drei Gruppen von Personen: die Juden, die Heiden und die Gläubigen. Im schöpfungstheologischen Programm allerdings werden nur noch die Offenbarungsweise Gottes an die Juden²¹⁴ jener an die Heiden gegenübergestellt. Deshalb scheint mir diese Argumentationsweise eindeutig zu zeigen, daß dieses Schema bzw. "Muster" aus der jüdischen Tradition stammt, denn der Zuordnung: "Gott der Gläubigen aber wie ein Vater" folgt keine Entsprechung im schöpfungstheologischen Modell. Überdies ist hier ganz klar herausgestellt, daß dieses Schema für die Darlegung des Glaubens vor Heiden konzipiert ist.²¹⁵

Dieser Inhaltsangabe folgt der Aufbau der Schrift: cc. 9–10 beschreiben den Himmel mit seinen Bewohnern, den Engeln. Am Ende wird neuerlich die Schöpfungs- und die Erhaltungsmacht Gottes (III. und IV.) betont:

"Er hat die ganze Welt durch sein Wort gebildet – und in dieser Welt sind auch die Engel –, und der ganzen Welt hat er Gesetze gegeben, damit ein jedes in seinem (Gebiet) bleibe und die von Gott angeordnete Grenze nicht überschreite, indem ein jedes das ihm übertragene Werk tut."²¹⁶

²¹³ Dieser Zusatz kann wohl antignostisch gedeutet werden, da er die Souveränität Gottes über die gesamte Schöpfung zusätzlich hervorstreicht.

²¹⁴ Das hier bei IRENÄUS genannte Schema von »Schöpfung – Offenbarung – Erlösung« wird bis heute häufig in der jüdischen Theologie als hermeneutischer Schlüssel gebraucht: Vgl. z. B. TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst : Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart u. a. 1992, 191.

²¹⁵ Vgl. oben S. 67, wo genau dieser Sachverhalt von der Areopagrede dargelegt wird.

²¹⁶ IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 39. IRENAEUS: *Demonstratio* 10 (TU 31/1, 9*): "Սա զամենայն

Die Kapitel 11–15 geben analog das Gleiche für die Menschen wieder, die auf der Erde wohnen. Und wiederum wird gegen Ende die »*conservatio*« betont:

"Auch einige Grenzen setzte (Gott) ihm, damit er, wenn er das Gebot Gottes halte, stets so verbleibe, wie er war, das heißt unsterblich; wenn er es aber nicht halte, sterblich werde, aufgelöst zur Erde, von der seine Erschaffung ausgegangen war."²¹⁷

Wie bei den Engeln ist auch bei den Menschen davon die Rede, daß Gott Grenzen gesetzt habe, die der Erhaltung (»*conservatio*«) dienen. Werden sie überschritten, wird die Schöpfungsordnung verletzt.

Von c. 16 bis 29 wird in diesen Punkt *Erhaltung* die Geschichte des Alten Bundes eingefügt. Diese ist in Epochen gegliedert, von denen beinahe jede sich um eine Person oder Gruppe rankt: 1. Epoche 16–18: Adam und Eva; 2. Epoche (nach 10 Generationen) 19–23: Noach mit seinen Söhnen Sem, Ham und Jafet; 3. Epoche (nach 10 Generationen) 24: Abraham, Isaak und Jakob; 25–28: Mose und Aaron, Josua und Kaleb; 29: David und Salomo.²¹⁸

In c. 30 erfolgt schließlich die Überleitung zum dritten Abschnitt der Schöpfungstheologie, der *Errettung* (»*salvatio*«). Schon im Aufriß der Gotteslehre (c. 6) war die Rede vom "Ende der Zeiten" (*ի վախճան ժամանակաց*). Nun heißt es:

"Hierhin wurden von Gott die Propheten gesandt, die durch den Heiligen Geist das Volk zurechtwiesen und es zum allmächtigen Gott der Väter umkehren ließen. Sie sind Verkündiger der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, des Sohnes Gottes, geworden, indem sie kundgaben, daß sein Leib aus dem Stamm Davids entstehen werde, damit er infolge einer langen Geschlechterreihe dem Leib nach ein Sohn Davids sei, welcher ein Sohn Abrahams ist – nach dem Geist aber der Sohn Gottes (vgl. Röm 1, 3f), da er präexistent beim Vater war, vor der ganzen Schöpfung der Welt geboren und am Ende der Zeiten der ganzen Welt in Menschengestalt erschie-

բանիւն բաղկացոյց զաշխարհ, և յաշխարհիս և հրեշտակք են, և ամենայն աշխարհիս աւրէնսս ետ՝ յիւրումն կալ մնալ իւրաքանչիւր ումեք և ըստ որոշեալն յԱստուծոյ մի անցանել սահման, կատարեալ իւրաքանչիւր ուրուք զհրամեալ գործ:"

²¹⁷ IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 42. IRENAEUS: *Demonstratio* 15 (TU 31/1, 11*-12*): "և սահմանսս ոմանսս եղ նմա, որպէս զի, եթէ պահեսցէ զպատուիրանն Աստուծոյ՝ այսպիսի միշտ կացցէ մնասցէ, որպիսի էրն, այսինքն է անմահ. ապ' եթէ ոչ պահեսցէ, զի մահկանացու եղիցի, լուծեալ յերկիր, ուստի առաւ ստեղծուածն նորա:"

²¹⁸ Hiermit ist das Lob der Väter in Sir 44, 1 – 50, 21 (vgl. unten S. 179-180) zu vergleichen.

nen, wodurch das Wort Gottes alles in sich vollendet hat, was im Himmel ist und auf der Erde."²¹⁹

Ab c. 31 folgt die *Errettung* am Ende der Zeiten, die in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist. Der Rest des Buches ist Aufweis dieses Gedankens. Damit ist unser "Muster" in seiner Struktur ausgeschöpft.²²⁰ Die Propheten werden von IRENÄUS wörtlich als προ-φῆται, als Voraus-sager christlicher Wahrheiten gedeutet²²¹ und deren Schriften unter diesem Blickwinkel untersucht. Diese Methode wird ab c. 40 nicht nur für die Schriften der Propheten, sondern auch für den Pentateuch und die Geschichtsbücher angewandt.

N. BROX bemerkt mit Recht, "daß manche nicht unbedeutende Themen, die man in einem Buch dieser Art erwartet, völlig fehlen, etwa die Eschatologie, die Eucharistie, Liturgisches generell, kirchliche Disziplin."²²² Wie sich anhand der *Constitutiones Apostolorum* zeigen wird, fehlen diese Themen auch dort noch. Da das Schema aus der jüdischen Missionspredigt übernommen worden ist – was an dieser Stelle ganz besonders deutlich wird –, bietet es für diese Themen keine Anhaltspunkte. In der jüdischen Predigt wurde keine Unterscheidung zwischen Soteriologie und Eschatologie getroffen, sondern diese beiden Bereiche sind eins («*salvatio*» "am Ende der Zeiten") und werden erst in

²¹⁹ IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 54. IRENAEUS: *Demonstratio* 30 (TU 31/1, 23*-24*): "Այսր առաքեցան յԱստուծոյ մարգարէքն ի ձեռն Հոգւոյն սրբոյ. զԺողուրդն խրատէին և դարձուցանէին յԱստուած հարցն յամենակալն, քարոզք եղեալք երևելութեանն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի՝ որդւոյն Աստուծոյ, զեկուցանելով զի ի զաւակէն Դաւթի ծաղկեացէ մարմինն նորա, զի եղիցի ըստ մարմնոյ որդի Դաւթի, որ էրն որդին Աբրահամու, ի ձեռն յերկար փոխանորդութեանն, իսկ ըստ Հոգւոյն որդի Աստուծոյ, նախ ելով առ Հաւրն, յառաջ քան զամենայն շինութիւն աշխարհիս ծնեալ. և երևեալ ամենայն աշխարհի ի վախճան յաւիտենիս մարդով, ի վերստին գլխաւորելով յինքն զամենայն ինչ Բանն Աստուծոյ՝ զյերկինս և զյերկիրս:"

²²⁰ Weiterentwickelt wird es erst bei Dionysius zu finden sein.

²²¹ Vgl. IRENAEUS: *Demonstratio* 34 (TU 31/1, 26*): "Եւ վասն այսորիկ բանն ի ձեռն Եսայի մարգարէի ասէ զհանդերձեալն եղոցիլ յառաջագոյն զեկուցանելով – քանզի վասն այսորիկ մարգարէք, զի զհանդերձեալսն պատմէին ..." IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 56: "Deshalb spricht das Wort durch den Propheten Jesaja, indem er die künftige Bedrängnis voraussagt – denn deshalb gibt es die Propheten, weil sie das Zukünftige erzählten ..."

²²² IRENÄUS: *Epideixis* (FC 8/1) 25.

der christlichen Theologie aufgrund des schon erfolgten Kommens des Messias unterschieden.²²³

1.3.3. Eusebius von Caesarea

Wie schon oben erwähnt wurde, findet sich bei EUSEBIUS von Caesarea ein Zitat aus ARISTOBUL, das inhaltlich dem katechetischen Schema der Areopagrede entspricht. Es läßt sich daraus schließen, daß auch dieser Bischof von Caesarea das Schema gekannt hat. Ein inhaltlicher Hinweis könnte sein, daß "seine Christologie ganz im Rahmen seiner Kosmologie steht. Seine Erlösungslehre ist ein Teil seiner Kosmologie."²²⁴

1.3.4. *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 2-4

Bevor wir auf die Gegenüberstellung der Areopagrede mit dem Text aus DN eingehen, sei noch ein Abschnitt aus den im letzten Viertel des 4. Jh.s²²⁵ in Nordsyrien²²⁶ kompilierten *Apostolischen Konstitutionen*²²⁷ genannt, der

²²³ Interessant ist, daß in der Areopagrede diese Unterscheidung ansatzweise schon anzutreffen ist, da vom Gericht in der Zukunft gesprochen wird, von Jesu Auszeichnung durch die Auferstehung aber in der Vergangenheit: "ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣ ἔμελλει κρίναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν." (Apg 17, 31).

²²⁴ SCHÖNBORN, CH.: *Die Christus-Ikone : Eine theologische Hinführung*. Schaffhausen 1984, 78.

²²⁵ Vgl. KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den "Apostolischen Konstitutionen"*. Ungedr. Habil.-Schr. Augsburg 1997, 196: "Wenn man also für die CA [*Constitutiones Apostolorum*] als Datum die Jahre 375 – 400 veranschlagt, dann werden in der Datierungsfrage keine ungerechtfertigten Präferenzen gezogen, sondern man weiß sich im wesentlichen eins mit der vorherrschenden wissenschaftlichen Meinung."

²²⁶ Vgl. ebd. 192: "Will man die genannten Indizien werten, dann wird man kaum umhin können, Nordsyrien als die Heimat der CA anzuerkennen". Ebd. 199 nennt KELLER als lokale Bedingung für die CA "Syrien (vielleicht antiochenisches Umfeld)".

²²⁷ Nach E. BOULARAND läßt sich zwar keine Abhängigkeit der von Dionysius beschriebenen Liturgie von jener der *Apostolischen Konstitutionen* nachweisen, wohl aber eine "Familienähnlichkeit": "Cette simple analyse révèle que la messe des *Constitutions Apostoliques* et celle de la *Hiérarchie ecclésiastique*, nonobstant des différences notables, se ressemblent par leur

dieselbe Struktur aufweist,²²⁸ wie wir sie bei Dionysius finden, allerdings fehlen die letzten beiden Elemente:

"Wer also in der Lehre des rechten Glaubens unterwiesen werden will,
der soll vor der Taufe unterrichtet werden

- I-II. in der Kenntnis über den ungezeugten Gott, in der genauen Kenntnis des eingeborenen Sohnes, in der Fülle über den heiligen Geist.
- III. Er soll die Ordnung der vielfältigen Schöpfung,
- IV. die Reihe von Eingriffen der Vorsehung, die Anordnungen der vielfältigen Gesetzgebung lernen. Er soll darin unterrichtet werden, warum die Welt entstand und weshalb der Mensch als Weltenbewohner hineingestellt ist. Er soll seine eigene Natur genau erkennen, worin sie besteht. 3. Er soll darin unterrichtet werden, daß Gott die Bösen in Wasser und Feuer bestrafte, die Heiligen aber verherrlichte, entsprechend jedem Geschlecht – ich spreche von Set, Enosch, Henoch, Noach, Abraham und seinen Nachkommen, Melchisedek und Ijob und Mose, Josua und Kaleb und Pinhas, dem eifrigen Priester, und den Frommen nach jedem Geschlecht –
- V. daß Gott sich in seiner Vorsehung nicht vom Geschlecht der Menschen abwandte, sondern es vielmehr von Irrtum und Eitelkeit zur Erkenntnis der Wahrheit rief, zu den verschiedenen Zeiten, es von der Sklaverei und Gottlosigkeit zur Freiheit und Frömmigkeit führte, von Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, von ewigem Tod zu ewigem Leben.
- 4. Dieses und das daraus folgende soll der Herantretende in der Katechese lernen."²²⁹

structure générale et omettent également le *Pater*. Un examen de détail permet de constater que les deux «ordines» accordent aux diacres une division analogue de fonctions: pour la garde des portes, la mise des oblats sur l'autel, l'assistance du pontife. Assurément, un indice n'est pas une preuve, et ces ressemblances ne démontrent pas que la liturgie dionysienne dépend de celle des *Constitutions*. Pourtant elles donnent à ces deux messes comme un air de famille." (BOULARAND, E.: L'Eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite. In: BLE 58 (1957) 211.).

²²⁸ Dieser Text wird schon von J.-CH. LEBRAM als Parallelstelle zur Areopagrede genannt (LEBRAM, J.-CH.: Zwei Bemerkungen 206-207.). Die Parallelen zwischen den *Apostolischen Konstitutionen* und dem CD beschränken sich nicht auf diese Stelle, sondern, wie P. SCHEPENS zeigt, gibt es eine Reihe von Ähnlichkeiten in der jeweils beschriebenen Liturgie: SCHEPENS, P.: La liturgie de Denys le Pseudo-Aréopagite. In: EL 63 (1949) 357-375; bes. 371-375.

²²⁹ *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 2-4 (SC 336, 92, 5 – 94, 25): "Ὁ μέλλων τοῖνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας
παιδεύεσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος
I-II. τὴν περὶ Θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν περὶ Υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος πληροφορίαν·
III. μανθάνετω δημιουργίας διαφοροῦ τάξιν,

Dieser Text aus den *Apostolischen Konstitutionen* weist die Unterrichtsgegenstände aus, die Bestandteil der präbaptismalen Katechese waren.²³⁰ Es ist wahrscheinlich, daß es sich um ein Unterrichtsschema jüdischer Herkunft handelt,²³¹ das nur durch den Hinweis "vor der Taufe" und die Ergänzungen in bezug auf die Trinität ("über den eingeborenen Sohn" und "über den Heiligen Geist") verchristlicht worden ist.²³²

1.4. Das Schema des Dionysius

Wie die *Apostolischen Konstitutionen* dieses Schema als Inhaltsangabe für den Taufunterricht beschreiben, so finden wir auch den Verfasser der pseudo-areopagitischen Schriften als "Lehrer von Neoteleten"²³³ wieder, der in beson-

IV. προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιωτήρια· παιδευέσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἷα τις ὑπάρχει· 3. παιδευέσθω, ὅπως ὁ Θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἐκάστην γενεάν, λέγω δὴ τὸν Σήθ, τὸν Ἐνῶς, τὸν Ἐνῶχ, τὸν Νῶε, τὸν Ἀβραάμ καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτοῦ, τὸν Μελχισεδέκ τε καὶ τὸν Ἰὼβ καὶ τὸν Μωϋσέα, Ἰησοῦν τε καὶ Χαλέβ καὶ Φινεὲς τὸν ζηλωτὴν, τὸν ἱερέα καὶ τοὺς καθ' ἐκάστην γενεάν ὁσίους,

V. ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ Θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιροὺς, ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσέβειαν ἐπανάγων, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰδίου.

4. Ταῦτα καὶ τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσιών."

²³⁰ Vgl. KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen* 119-120.

²³¹ BOUSSET, W.: Gebetssammlung im 7. Buch der apostolischen Konstitutionen. In: NGW.G.PH 1915, 470: "Sollte der Schluß nach allem Vorhergegangenen ganz fehlgreifen, daß wir hier eine jüdische Anweisung für den Proselytenunterricht vor uns haben, dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität nebst Hinweis auf das βάπτισμα vorgeschoben hat?" Und J.-CH. LEBRAM schreibt über das fünfgliedrige Schema, das sich in dieser Stelle der *Apostolischen Konstitutionen* findet: "Wir hätten dann wohl das Recht, jüdisch-hellenistische apokalyptisch orientierte Kreise als nicht unwahrscheinlichen Ursprungs-ort unseres katechetischen Schemas anzusehen." (LEBRAM, J.-CH.: *Zwei Bemerkungen* 210.).

²³² Vgl. CA VII 33-38, wo ebenfalls ein jüdisches Gebetsformular in ein christliches umgearbeitet wurde (KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen* 114-117.).

²³³ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 40. DN III 2 (PTS 33, 140, 7-8): "... ὡς οἶον ἡμῖν

derem Maße eine katechetische Aufgabe haben dürfte. Für seinen Lehrer Hierotheos galt es – so sagt uns der Ps.-Areopagit –, "so viele wie möglich zur Kenntnis unserer heiligen Lehre zu führen".²³⁴

Die Areopagrede kann der Stelle DN I 4 gegenübergestellt werden, die inhaltlich und formal der Struktur dieser Rede entspricht:

"In dieses²³⁵ sind wir durch die Heilige Schrift eingeweiht worden. Und Du wirst finden, daß sozusagen der gesamte ehrwürdige Lobgesang der biblischen Schriftsteller die Gottesnamen auf offenbarende und beschreibende Weise im Hinblick auf die wohltätigen Ausgänge der Ordnung von Gott her und auf Gott hin darbietet. Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen

- I. zum einen als *Einzigkeit und Einheit* infolge der Einfachheit und Einheit seiner übernatürlichen Unteilbarkeit, durch die wir wie durch eine einende Kraft geeint und, indem sich die in uns geteilten Verschiedenheiten auf überweltliche Weise zusammenschließen, zu einer gottähnlichen Einzigkeit und gottnachahmenden Einung geführt werden,
- II. zum anderen als *Dreifaltigkeit* infolge der sich auf drei Hypostasen beziehenden Offenbarung seiner überwesentlichen Zeugungskraft, aus der «*alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden*» stammt und «*ihren Namen besitzt*» [Eph 3, 15],
- III. drittens als *Ursache* des Seins, weil infolge seiner seinschaffenden Güte alles ins Dasein gebracht wurde,
- IV. weiter als *weise und schön*, weil alles Sein, sofern es nur seine eigene Natur unverseht bewahrt, mit jeglichem gottbegeisterten Wohlklang und aller heiligmäßigen Schönheit ausgefüllt ist;
- V. endlich aber in ganz besonderer Weise *als menschenfreundlich*, weil er wahrhaftig uneingeschränkt in einer seiner Hypostasen mit uns in Gemeinschaft getreten ist und dadurch die äußerste menschliche Gottesferne zu sich herbeiruft und aufrichtet, aus welcher auf unaussprechliche Weise der einfaltige Jesus zusammengesetzt wurde, der Ewige den Zeitbezug genommen hat und derjenige, welcher die gesamte Ordnung im Bereich der gesamten Natur überwesentlich überragt, in unsere Natur hineingeboren wurde unter unveränderlicher und unvermischter Bewahrung seiner Eigenheit. Wir sind
- VI. auch in alle anderen göttlich wirkenden Erleuchtungen, welche uns in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift *die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten*

καὶ ὅσοι καθ' ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν". Der Ausdruck νεοτελής (Neotelet; Neu(ein)geweihter) ist Hapax Legomenon im CD.

²³⁴ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 40. DN III 3 (PTS 33, 142, 2-3): "... ἐχρῆν ... ὅσους δυνατὸν ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερογνώσιαν προσαγαγεῖν".

²³⁵ Gemeint ist "folgendes".

Lehrer auf offenbarende Weise geschenkt hat, eingewiesen worden, und zwar jetzt unserer Fassungskraft angemessen durch die heilsamen Schleier der menschenfreundlichen Nachsicht von Schrift und priesterlicher Überlieferung, die durch Sinnliches das Intelligible und durch Wesenhaftes das alle Begriffe Überscheidende verhüllt, Gestalt und Bilder um das Ungestaltete und Ungeformte legt und die über die Natur hinausgehende und formlose Ungeschiedenheit durch die Mannigfaltigkeit der Teilsymbole vervielfältigt und gestaltet.

- VII. Dereinst aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden und zur christusähnlichen und allerseligsten Ruhe gelangt sind, «*werden wir*», wie die Schrift sagt, «*immerdar mit dem Herrn sein*» [1 Thess 4, 18], indem wir mit den ganz heiligen geistigen Schauungen seiner sichtbaren Gotteserscheinung, die uns mit den hellsten Strahlen umglänzen wird wie die Jünger in jener göttlichsten Umgestaltung, erfüllt werden und mit unserem leidenschaftlosen und von der materiellen Realität abgelösten Intellekt an seiner intelligiblen Lichtspendung und in den unerkennbaren und seligen Berührungen mit den überhellen Strahlen an der den Intellekt übersteigenden Einung Anteil nehmen. Im göttlicheren Nachvollzug der überhimmlischen Vernunftwesen werden wir «*nämlich engelgleich sein*», wie die Wahrheit der Schrift sagt, «*und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung*» [Lk 20, 36]."²³⁶

²³⁶ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23-24. DN I 4 (PTS 33, 112, 7 – 115, 5): "Ταῦτα πρὸς τῶν θεῶν λογίων μεμυήμεθα. Καὶ πᾶσαν, ὡς εἶπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὕμνον-λογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὕμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν. Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὕμνουμένην

- I. ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἐτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν,
- II. ὡς τρίαδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς «πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» ἔστι καὶ «ὀνομάζεται»,
- III. ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα,
- IV. σοφὴν δὲ καὶ καλὴν, ὅτι τὰ ὄντα πάντα τὰ τῆς οἰκειᾶς φύσεως ἀπαράφθαρτα διασώζοντα πάσης ἀρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα,
- V. φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινωνήσεν ἀνακαλουμένη πρὸς ἐαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρώπινην ἐσχатиάν, ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παρὰ τασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ ἀίδιος καὶ εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκῶς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ιδρύσεως.
- VI. Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις ἀκολούθως ἢ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν

2. Vergleich

2.0. Vorüberlegungen

NAUCK weist auf einen "wesentlichen Unterschied" zwischen der Areopagrede in der Apostelgeschichte und den frühkirchlichen Paralleltextrn hin: "Die Areopagrede ist eine Missionspredigt, die frühkirchlichen Vergleichstexte hingegen sind hymnische Lobpreisungen".²³⁷ Dieser hymnische Charakter zeigt sich auch bei Dionysius: "Und Du wirst finden, daß sozusagen der gesamte ehrwürdige Lobgesang der biblischen Schriftsteller die Gottesnamen ... darbietet. Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen ..."²³⁸ Unser Autor schließt also nicht unmittelbar an die Areopagrede des Paulus an, sondern steht in einer Tradition, die das von Paulus benutzte und in den *Apostolischen Konstitutionen* offenkundige Grundschema in einen hymnischen Kontext gestellt hat.²³⁹

Wie anhand der nummerierten Absätze ersichtlich ist, deckt sich der Aufbau

ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῇ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσίᾳ τε καὶ διαπλαττούσης.

VII. Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενόμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαναγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ αὐλῷ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρῳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν «ισάγγελοι γάρ», ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα «καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες». (Kursiva und Unterstreichungen vom Verf.).

²³⁷ NAUCK, W.: Die Tradition und Komposition 18.

²³⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23. DN I 4 (PTS 33, 112, 7 – 115, 5): "Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις ... τὰς θεωρυμίας διασκευάζουσιν. Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ..."

²³⁹ Diesen hymnischen Kontext sehen S. MOWINCKEL und M. TREVES schon bei der entsprechenden Stelle in Jesus Sirach (vgl. oben S. 80-81, Anm. 187).

der beiden Texte fast vollständig. Es soll nun auf die einzelnen Punkte eingegangen werden.

2.1. I. Der eine Gott

Im Vorfeld der Areopagrede, dem Bericht über die Mission in der Synagoge und auf dem Marktplatz von Athen, macht Lukas deutlich, daß Paulus "das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung" (Apg 17, 18) verkündete. Der Anfrage einiger Leute folgend predigt Paulus daraufhin auf dem Areopag. Die Rede will also Offenbarungsrede sein.²⁴⁰ Auch Dionysius Ps.-Areopagita erkennt, daß "der gesamte ehrwürdige Lobgesang der biblischen Schriftsteller die Gottesnamen auf offenbarende und beschreibende Weise ... darbietet."²⁴¹ Wie dem Verfasser der Areopagrede – und vor ihm schon dem Siraziden – geht es dem Ps.-Areopagiten um Offenbarungsrede.

In der Areopagrede wird von einem Altar mit der Aufschrift: "Ἀγνώστῳ θεῷ" (Apg 17, 23) gesprochen. Nach übereinstimmender Meinung vieler Exegeten ist eine Aufschrift in dieser Form der Einzahl nicht nachweisbar,²⁴² son-

²⁴⁰ LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 234: "Jedenfalls behandelt das Schema in systematischer Reihenfolge die Lehre von der Offenbarung des unerkennbaren Gottes." Weiter S. 240: "Wenn Paulus einen unbekannten Gott einführen will – ein Anspruch, der ihn mit den Mysterienpriestern auf eine Stufe stellt –, dann ist diese Rede ebenfalls bewußt als Offenbarungsrede konzipiert, die eine bisher unbekannte Erkenntnis den Menschen zugänglich machen will. Da schließlich auch das Johannesevangelium die Erkenntnisse des Lieblingsjüngers, dem mehr als andern offenbart ist, weitergeben will, dürfte der literarische Rahmen des Offenbarungsschemas es nahelegen, an ein ursprünglich exklusives Verständnis seines Inhalts zu denken. Es war die Form, in der die Weisheitsschulen ihre Überlieferungen übermittelten."

²⁴¹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23. DN I 4 (PTS 33, 112, 7-10): "Καὶ πᾶσαν ... τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις ... ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν."

²⁴² Siehe CONZELMANN, H.: Die Rede des Paulus 21: "Es ist schriftstellerische Technik, nicht historische Erinnerung, daß eine durch Reisebeschreibungen bekannte athenische Altarschrift für *unbekannte Götter* in den Singular gesetzt und so zur sachlichen Anknüpfung der christlichen Ideen benutzt wird." CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte* 98: "Die Anknüpfung

dern der Verfasser dieser Rede hat die Aufschrift eines Altares, der mehreren oder sogar vielen "unbekannten Göttern" gewidmet war,²⁴³ für seine Missionspredigt abgewandelt und in der Einzahl wiedergegeben.²⁴⁴ Weil es einen Altar mit der in der Apostelgeschichte wiedergegebenen Aufschrift also nicht gegeben hat, wird die Absicht des Lukas noch deutlicher: Er will durch diese Veränderung seinen Lesern vom ersten Wort an zeigen, daß er von *einem* Gott, vielleicht sogar von dem einen Gott schlechthin sprechen wird.²⁴⁵

fung an die Altarinschrift ist ein rein literarisches Motiv, zumal es die Inschrift in dieser Form nicht gab ... Selbst wenn diese Inschrift im Singular vorhanden gewesen wäre, so wäre natürlich der Sinn ein rein polytheistischer gewesen." Vgl. DUBARLE, A.-M.: Le discours à l'Aréopage (*Actes 17, 22-31*) et son arrière-plan biblique. In: RSPTh 57 (1973) 580: "En fait, on n'a pas retrouvé jusqu'à présent d'inscriptions portant une dédicace au singulier ... Des récits d'historiens anciens mentionnent également des inscriptions au pluriel." Vgl. ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte* 259: "Eine Inschrift 'einem unbekannten Gott' ist weder durch die antike Literatur bezeugt, noch durch die Archäologie nachgewiesen."; SCHNEIDER, G.: *Die Apostelgeschichte* II (HThK 5/2) 238: "Ob es einen solchen Altar in Athen wirklich gab, läßt sich kaum erhärten." Anders WICKENHAUSER, A.: *Die Apostelgeschichte*. 4. Aufl. Regensburg 1961 (RNT 5) 200-201: "Für unmöglich wird man jedoch einen solchen Altar mit der Widmung an *einen* unbekannten Gott nicht erklären können ... So läßt sich zwar die Existenz des von Paulus erwähnten Altars nicht streng beweisen, aber auch nicht in Abrede stellen."

²⁴³ SCHNEIDER, G.: *Die Apostelgeschichte* II (HThK 5/2) 238, Anm. 67: zu Apg 17, 23: "Die pluralistische Form bezeugt Pausanias I 1, 4 (an der Straße von Athen nach Phaleron: 'Dort ist auch ein Tempel der Athena Skiras und etwas weiter einer des Zeus und Altäre der Unbekannten Götter.' Vgl. V 14, 8 von Olympia: 'ein Altar der Unbekannten Götter'). Siehe ferner (über Athen!) Philostratus, Vita Apollonii VI 3, 5; Tertullian, Marc. I 9. Vgl. dazu WICKENHAUSER, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert 369-390". Eine gute Zusammenfassung findet sich bei GÄRTNER, B.: *The Areopagus Speech* 242-247.

²⁴⁴ Die Praxis, Argumente abzuwandeln oder nach eigenem Gutdünken zu verändern, setzt sich in der frühchristlichen Apologetik fort. ORIGENES übt dies nachweislich in seiner Schrift *Contra Celsum*: Vgl. ANDRESEN, C.: *Logos und Nomos : Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin 1955 (AKG 30) 27-28: "Am stärksten hat die Hand des Origenes in die Partien des Alethes Logos eingegriffen, die den Nachweis erbringen sollten, daß das Christentum seine Weisheit dem Griechentum entlehnt hat. Schon Rougier hat gesehen, daß der antithetische Aufbau dieser Teile ... durch Origenes zerstört worden ist." Ebd. 29: "Er [Origenes] kürzt nicht nur, er stellt auch um." Dieser Umgang mit Texten oder Argumenten zeigt sich vielleicht schon am oben zitierten Text des ARISTOBULOS, der ebenfalls den Wortlaut des ARATOS für den eigenen Gebrauch verändert (oben S. 71-72, Anm. 169).

²⁴⁵ Vgl. CONZELMANN, H.: Die Rede des Paulus 22: "Sie [die Christen] lehren nicht einen neuen Gottesgedanken, sondern *verkünden* im Rahmen der alten Religion eine neue *Botschaft*: davon, was der altbekannte Gott Israels dieser Tage getan. Er hat den verheißenen

Unterschieden werden muß im Verständnis von "ἄγνωστος" in der Apostelgeschichte und bei Dionysius Ps.-Areopagita: "ἄγνωστος", schreibt CONZELMANN über Apg 17, 23, "meint nicht den gnostischen Unbekannten, sondern besagt im Sinn der allgemeinen jüdischen und christlichen Überzeugung, daß die Heiden den 'wahren' Gott nicht kennen ... Der Ton liegt auf ἀγνοοῦντες-καταγγέλλω."²⁴⁶ Doch schon in den uns erhaltenen ARISTOBULZitaten, in denen wiederum ARATOS und das sog. Testament des Orpheus zitiert sind, deuten Einfügungen in die Zitate, die großes Gewicht auf die Unerkennbarkeit der Gottheit legen, diese "zu seiner Verhüllung auf dem Sinai um", sodaß "aus dem Hymnus vom unerkennbaren Gott so die Botschaft von seiner Offenbarung geworden (ist)."²⁴⁷ Gerade da wird die Ambivalenz der Rede von der Unerkennbarkeit Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition deutlich, denn je mehr seine Verborgtheit betont wird, desto klarer wird gleichzeitig der Wert seiner

Messias gesandt, Jesus, den er nach seinem Tod auferweckte. Das – nur das – ist das Neue, das verkündet wird, das εὐαγγέλιον. Anders wird die Gesprächslage, wenn man sich an Polytheisten wendet; hier muß die Lehre über Gott, die man bei den Juden einfach als bekannt voraussetzen kann, zum ausdrücklichen Lehrinhalt werden. Zum Bekenntnis, daß Jesus der Messias sei, tritt der weitere Glaubensartikel: Es ist *ein* Gott. Aber – sagt der Verfasser – dieser eine ist auch für die Griechen kein neuer, fremder Gott; er hat sich immer gezeigt und war ihnen immer nahe; aber sie erkannten ihn nicht." Weiters: L'ÉPLATTENIER, CH.: *Le livre des Actes : Commentaire pastoral*. Paris 1994, 186 (zu Apg 17, 23): "... l'orateur [der Redner Paulus] a trouvé un point d'accrochage très astucieux, en mentionnant sa découverte d'un autel dédié à *un dieu inconnu* (v. 23). L'épigraphie connaît une inscription semblable, mais au pluriel: c'est dans la logique de ceux qui ne veulent pas prendre le risque de subir la colère de divinités qui auraient été oubliées dans leur panthéon, car comment savoir s'il y en a une seule ou beaucoup? Mais Paul exploite cette dédicace, transcrite au singulier, comme une précieuse amorce de son message. Ce *dieu inconnu* d'eux existe, et il vient le leur révéler." Vgl. auch Sir 18, 1.

²⁴⁶ CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte* 98. Nach dem oben über den Text in Jesus Sirach Dargebotenen stellt sich jedoch die Frage, ob dies haltbar ist, daß Paulus neben den vielen anderen Göttern im griechischen Pantheon einen Gott vorstellen will (vgl. S. 98-99, Anm. 242), der seinen Zuhörern – aus welchen Gründen immer – bisher unbekannt geblieben ist. Sicherlich kann dies mitgemeint sein. Aber könnte der gebildete Jude Paulus nicht in erster Linie von Gott gesprochen haben, der seinen Zuhörern fern, weil verborgen und ihnen unbekannt, weil für sie unerkennbar ist? Siehe die syrische Übersetzung, die nicht – wie die Vulgata – "Ignoto Deo" übersetzt, sondern "Abscondito Deo": « ܐܢܬܘܢ ܕܥܠܡܐ ܕܝܫܘܥ ܕܥܠܡܐ ܕܝܫܘܥ ».

²⁴⁷ LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede 220-231; bes. 230-231.

Offenbarung (am Sinai in der Torah und christlich in Jesus) ins Licht gebracht.

Beim Ps.-Areopagiten hingegen liegt der Akzent auf der philosophisch gnoseologischen Seite,²⁴⁸ denn vom Gott der Christen hatten Ende des 5. Jh.s bereits alle Menschen im römischen Reich gehört: Nach Platon und der ihm folgenden Tradition, als deren Bewahrer sich auch PROKLOS verstand, ist Gott "unerkennbar" (ἄγνωστος) und "unaussagbar" (ἄρρητος).

In den *Apostolischen Konstitutionen* findet sich nicht explizit eine Gliederung nach dem dogmatischen Schema "de Deo uno" und "de Deo trino". Es dürfte wohl "eine jüdische Anweisung für den Proselytenunterricht" vorliegen, "dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität nebst Hinweis auf das βάπτισμα vorgeschoben hat"²⁴⁹.

Dionysius beginnt sein Schema, in das er "durch die Heilige Schrift eingeweiht worden"²⁵⁰ ist, mit dem ersten Thema: "Deshalb sehen wir ... den Grund der Gottheit ... gepriesen zum einen als Einzigkeit und Einheit infolge

²⁴⁸ Vgl. auch die Autobiographie des Ps.-Areopagiten. Lateinische Übers. in: PEETERS, P.: La vision de Denys l'Aréopagite a Héliopolis. In: AnBoll 29 (1910) 318: "Porro super unum et tumulis qui sacrificiis destinabantur, scriptum erat: «Deus absconditus deorum est dominus»." Ebd. 320: "Hic Deus absconditus, clam descendit in terram incarnatusque prodiit ex virgine, cum (tamen) sit ipse effector omnium creaturarum visibilium et invisibilium." Ebd. 321: "Deus a mundo absconditus in terram sponte sua descendit, incarnatus est eumque crucifixerunt homines gentis suae; neque tamen id cognoverunt, quia de eius incarnatione impie errabant." KUGENER, M. A.: Une autobiographie 298, 17-18:

« . مللا مع خاللا و هو الله و هو الله و هو الله . و هو الله و هو الله و هو الله . »

Übers.: "Auf dem Altar dieses Tempels stand folgendes geschrieben: Verborgener Gott und Herr der Götter." Ebd. 334, 15-17:

« . و هو الله و هو الله و هو الله . و هو الله و هو الله و هو الله . و هو الله و هو الله و هو الله . »

Übers.: "Paulus sagte weiters zu ihnen: «Als ich zwischen den Altären Eurer Stadt (umhergehend), fand ich einen Altar, auf dem folgendes geschrieben steht: Verborgener Gott <und Herr der Götter>." Hier geht es offensichtlich nicht um den "unbekannten Gott", sondern um den "verborgenen Gott", der sich nun geoffenbart hat, wodurch die Verkündigung gerade jetzt naheliegend ist.

²⁴⁹ BOUSSET, W.: Gebetssammlung 470. Vgl. auch oben S. 94.

²⁵⁰ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23. DN I 4 (PTS 33, 112, 7): "Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμυήμεθα."

der Einfachheit und Einheit seiner übernatürlichen Unteilbarkeit"²⁵¹. Der erste Themenbereich ist also die Lehre von der Einheit Gottes, der Einheit Gottes sowohl nach innen als auch nach außen.²⁵² Des weiteren schließt er die Einnung des Menschen in sich selbst, worin der Mensch Gott nachahmt, als zu behandelndes Thema in diesem ersten Punkt mit ein.

2.2. II. Der dreifaltige Gott

LEBRAM schreibt über die Areopagrede (Apg 17): "In den vv. 24. 25a steht die Transzendenz Gottes offensichtlich im Mittelpunkt. v. 25b schildert Gottes Wirken weniger als Vorgang der Weltschöpfung, sondern vielmehr als die Spendung von Leben und Odem. Das erinnert uns an Stellen, in denen mit ζωή und πνοή ganz bestimmte Vorstellungen verbunden sind. In Hi 32 8 ist πνοή die Übersetzung von n^ešamāh: »Der Odem des Allmächtigen ist es, der sie verständig macht«. Der Hauch hat also die Funktion des Erkenntnisträgers. Als Übersetzung von ru^aḥ begegnen wir πνοή in Prov 1 23: »Siehe ich will euch meinen Geist sprudeln lassen«²⁵³. Sap. Sal. setzt den Geist mit der Weisheit parallel. Wir können also 25b als Aussage verstehen, Gott habe mit dem Leben den Geist der Erkenntnis geschenkt. Dieser Geist wirkt nach Anschauung der Weisheitsliteratur im Zeugen der Offenbarung."²⁵⁴

²⁵¹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23. DN I 4 (PTS 33, 112, 10-12): "Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας".

²⁵² Dies schließt auch die Nicht-Teilhabbarkeit (das ἀμέθεκτον) mit ein: Wenn man einen Teil von etwas haben kann, ist dieses Etwas in sich schon als teilbar, d. h. als Vielheit gedacht (vgl. BEIERWALTES, W.: *Denken des Einen : Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt/Main 1985, 203.).

²⁵³ Weitere Belege: Gen 1, 24: "ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος"; 7, 22: "πάντα, ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς"; 7, 15: "ἀπὸ πάσης σαρκός, ἐν ᾧ ἐστὶν πνεῦμα ζωῆς". 2 Makk 7, 22: "τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην"; 7, 23: "τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσι". Weish 15, 11: "πνεῦμα ζωτικόν". Jes 42, 5: "διδούς πνοήν ... καὶ πνεῦμα".

²⁵⁴ LEBRAM, J.-CH.: *Der Aufbau der Areopagrede* 232.

Könnte in die drei Ausdrücke "ὁ θεός – κύριος – ζωῆ²⁵⁵ καὶ πνοή" (VV. 24f) nicht eine Anspielung auf die Dreifaltigkeit hineingelesen werden? Jedenfalls weisen die *Apostolischen Konstitutionen* an dieser Stelle jenen Unterrichtsgegenstand aus, mit dem die Abhandlung der Trinitätslehre in das Schema eingeordnet ist: Der Taufbewerber "möge sich vor der Taufe unterrichten lassen in der Kenntnis über den ungezeugten Gott, in der genauen Kenntnis des eingeborenen Sohnes, in der Fülle über den heiligen Geist."²⁵⁶

Dionysius schließt offenbar an dieses Schema an und sieht als zweiten Gliederungspunkt die Abhandlung der Trinitätstheologie: "Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen zum einen ... zum anderen als Dreifaltigkeit infolge der sich auf drei Hypostasen beziehenden Offenbarung seiner überwesentlichen Zeugungskraft".²⁵⁷

2.3. III. Erschaffung (»creatio«)²⁵⁸

Es kann wohl nicht verwundern, daß der Vers 26 "ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ..." einen neuplatonisch gebildeten Gelehrten wie unseren Dionysius an die "Grund-Frage der Philosophie" erinnert: "ein Erstes als *Eines* oder als *das Eine* zu denken", und das "immer in Relation zu und mit einem Anderen, dem Mannigfaltigen, dem Vielen oder der Vielheit."²⁵⁹ "Denken des Einen nämlich ist

²⁵⁵ In Neh 9, 6 wird von Gott gesprochen, der "ζωοποιεῖς τὰ πάντα." Vgl. auch das Attribut im Symbolum für das πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ... ζωοποιόν.

²⁵⁶ *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 2 (SC 336, 92, 6-8): "παιδεύεσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ Θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γινῶσιν, τὴν περὶ Υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγινωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος πληροφορίαν."

²⁵⁷ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 23-24. DN I 4 (PTS 33, 112, 10-12): "Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ... ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν".

²⁵⁸ Die Trias *creatio – conservatio – salvatio* könnte auch mit "Erschaffung – Bewahrung – Rettung" wiedergegeben werden.

²⁵⁹ BEIERWALTES, W.: *Denken des Einen* 9.

das zentrale Motiv neuplatonischen Philosophierens", schreibt BEIERWALTES.²⁶⁰ Zu bemerken ist dazu, daß der Text des Verses 26 sprachlich zwei Übersetzungsmöglichkeiten offenläßt, denn "ἐποίησεν" muß im Satzzusammenhang nicht nur als "er hat geschaffen" verstanden werden, sondern könnte auch in Verbindung mit dem folgenden Infinitiv κατοικεῖν mit "er ließ wohnen" übersetzt werden. Überdies kann ἐξ ἐνός grammatikalisch auch neutrum sein. Paraphrasierend wäre dann wiederzugeben: "Gott hat die Menschen von ihrem einheitlichen Ursprung her zu Bewohnern des Erdballs gemacht, auf daß sie Gott suchen sollten."²⁶¹ Lukas oder Paulus hatte dies nicht im Sinn – worin fast alle Exegeten übereinstimmen –, sondern es ist bei ἐξ ἐνός "Adam" sinngemäß zu ergänzen, denn aus dem einen Menschen Adam wurde "jedes Volk" oder "das ganze Menschengeschlecht" erschaffen.²⁶² Die Anknüpfung der neuplatonischen Schöpfungslehre, in der alles Geschaffene von einem neutralen Prinzip ausgeht, an diesen Vers ist demnach nicht unmöglich, denn aufgrund der Syntax ist dieses Verständnis durchaus zulässig. Dionysius formuliert für das dritte Thema: "Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen ... drittens als Ursache des Seins, weil infolge seiner seinschaffenden Güte alles ins Dasein gebracht wurde".²⁶³ Die *Apostolischen Konstitutionen* führen als nächsten Unterrichtsgegenstand an: "Er möge die Ordnung der vielfältigen Schöpfung lernen".²⁶⁴

²⁶⁰ Ebd. 11.

²⁶¹ NAUCK, W.: Die Tradition und Komposition 21.

²⁶² Vgl. CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte* 99.

²⁶³ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 24. DN I 4 (PTS 33, 112, 10 – 113, 4): "Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ... ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα".

²⁶⁴ *Const. Apostolorum* VII 39, 2 (SC 336, 92, 8-9): "μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν".

2.4. IV. Erhaltung (»conservatio«)

Die Erhaltung drückt sich in der jüdischen Tradition darin aus, daß die am Beginn der Welt geschaffene Ordnung bewahrt wird. Dies wird dadurch erreicht, daß jedes Element auf dem ihm vorgegebenen Platz bleibt,²⁶⁵ die ihm gegebenen Grenzen einhält und nicht andere verdrängt oder den Weltenbau zum Einstürzen bringt, indem es seine ihm vom Schöpfer zugeteilte Aufgabe oder Rolle nicht mehr wahrnimmt. In der Areopagrede wird davon gesprochen, daß für den Menschen "bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt"²⁶⁶ (V. 26) sind.

Die *Apostolischen Konstitutionen* erwähnen die "Reihe von Eingriffen der Vorsehung" und die "Anordnungen der vielfältigen Gesetzgebung"²⁶⁷, durch die die Welt in Bestand und Bewegung gehalten wird.

Dionysius spricht ausdrücklich vom "Bewahren" (διασώζειν) der Dinge: "Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen ... weiter als weise und schön, weil alles Sein, sofern es nur seine eigene Natur unversehrt bewahrt, mit jeglichem gottbegeisterten Wohlklang und aller heiligmäßigen Schönheit ausgefüllt ist".²⁶⁸

2.5. V. Errettung (»salvatio«)

Am Ende der Areopagrede kommt Paulus darauf zu sprechen, daß es die

²⁶⁵ Vgl. RADL, W.: *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk : Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*. Bern – Frankfurt/M. 1975 (EHS.T 49) 229.

²⁶⁶ "ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν".

²⁶⁷ *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 2 (SC 336, 92, 9-10): "προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια·"

²⁶⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 24. DN I 4 (PTS 33, 112, 10 – 113, 6): "Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ... σοφὴν δὲ καὶ καλὴν, ὅτι τὰ ὄντα πάντα τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἀπαράφθαρτα διασώζοντα πάσης ἁρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα".

Aufgabe des Menschen ist, Gott zu suchen und Buße zu tun, "weil er festgesetzt hat einen Tag, an dem er richten wird den Erdbereich in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er bestimmt hat ..." (VV. 27a. 30b. 31).²⁶⁹ Dabei ist zu beachten, daß es für die Gerechten nicht in erster Linie um die Verurteilung im Gericht geht, sondern um ihre Errettung aus der Hand der Frevler.

Dies zeigt uns ganz deutlich die Parallelstelle in den *Apostolischen Konstitutionen*: "Er [der Taufwerber] möge darin unterrichtet werden, daß Gott die Bösen in Wasser und Feuer bestrafte, die Heiligen aber verherrlichte ..., daß Gott sich in seiner Vorsehung nicht vom Geschlecht der Menschen abwandte, sondern es vielmehr von Irrtum und Eitelkeit zur Erkenntnis der Wahrheit rief, zu den verschiedenen Zeiten, es von der Sklaverei und Gottlosigkeit zur Freiheit und Frömmigkeit führte, von Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, von ewigem Tod zu ewigem Leben."²⁷⁰ Bemerkenswert ist in bezug auf diesen Text, daß hier in keiner Weise von einer Errettung durch Jesus Christus die Rede ist.

Dionysius hingegen kommt im Zusammenhang mit der Errettung und Erlösung sehr deutlich auf Jesus zu sprechen: "Deshalb sehen wir in beinahe jedem biblischen Schriftwerk den Urgrund der Gottheit auf geheiligte Weise gepriesen ... endlich aber in ganz besonderer Weise als menschenfreundlich, weil er wahrhaftig uneingeschränkt in einer seiner Hypostasen mit uns in Gemeinschaft getreten ist und dadurch die äußerste menschliche Gottesferne zu sich herbeiruft und aufrichtet, aus welcher auf unaussprechliche Weise der einfaltige Jesus zusammengesetzt wurde, der Ewige den Zeitbezug genommen hat und derjenige, welcher die gesamte Ordnung im Bereich der gesamten Natur überwiegend überragt, in unsere Natur hineingeboren wurde unter unveränder-

²⁶⁹ Vgl. MUßNER, F.: Einige Parallelen aus den Qumrântexten 127.

²⁷⁰ *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 3 (SC 336, 92, 12 – 93, 23): "παιδεύεσθω, ὅπως ὁ Θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν ..., ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ Θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιροὺς, ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσέβειαν ἐπανάγων, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰδίου." Vgl. oben S. 93.

licher und unvermischter Bewahrung seiner Eigenheit."²⁷¹ Wie die *Apostolischen Konstitutionen* spricht auch Dionysius vom "Rufen" (καλεῖν – ἀνακαλεῖν), doch zeigt sich gerade darin ein wesentlicher Unterschied: Die *Constitutiones Apostolorum* (CA) sprechen davon, daß Gott die Menschen aus Irrtum zu sich ruft, d. h. die Menschen sind eingeladen, sich zu Gott hin zu bewegen. Dionysius schreibt, daß "eine seiner Hypostasen mit uns in Gemeinschaft getreten ist" und dadurch der Rufende sich dem Gerufenen nähert, nicht umgekehrt. Die Errettung geschieht durch Gott, der sich dem gottfernen Menschen nähert, indem er "in unsere Natur hineingeboren wurde unter unveränderlicher und unvermischter Bewahrung seiner Eigenheit."

2.6. VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition²⁷²

Wie die Aristobulfragmente beweisen, die ihrerseits schon Zitate aus griechischen Schriftstellern wiedergeben, versuchten schon die Juden mit Hilfe paganer Texte ihren Glauben vor der griechischen Welt zu rechtfertigen.²⁷³ Die-

²⁷¹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 24. DN I 4 (PTS 33, 112, 10 – 113, 12): "Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ... φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλιγῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν, ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἰδῖος καὶ εἴσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκῶς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως."

²⁷² E. SCHWEIZER spricht in bezug auf die Areopagrede des Apostels Paulus vom "«Schriftbeweis» aus griechischen Poeten" (SCHWEIZER, E.: *Zu den Reden 8-9.*) S. oben Anm. 175.

²⁷³ Vgl. die in Sir 39, 1-3 beschriebene Hauptaufgabe des Sofer (רַסֵּף: Weiser, Gelehrter): "Die Weisheit aller Vorfahren ergründet er / und beschäftigt sich mit den Weissagungen; er achtet auf die Reden berühmter Männer, / und in die Tiefen der Sinnsprüche dringt er ein. Er erforscht den verborgenen Sinn der Gleichnisse / und verweilt über den Rätseln der Sinnsprüche." J. MARBÖCK (DERS.: *Weisheit im Wandel* 165.) schreibt dazu: "Die Reden oder Erzählungen berühmter Männer (39, 2) sind gewiß nicht nur die erzählenden Bücher des Alten Testaments ..., sondern im weiteren Sinn alle dem Autor bekannten Lehren und Reden namhafter Männer". Vgl. den Abschnitt "Ben Sira und das hellenistische Denken" (ebd. 170-173) und besonders die zusammenfassende Charakterisierung des Siraziden als *Weisen und Theologen* (ebd. 175-176).

Ein weiterer Beleg für diese Argumentationsweise konnte bei THEODOR VON MOPSUESTIA gefunden werden. In seiner vierten Homilie zum Glaubensbekenntnis erörtert der Bischof die innertrinitarische Beziehung des Sohnes zum Vater. Er geht aus vom Satz "Aus seinem Vater ist er geboren vor allen Zeiten und nicht geschaffen."²⁷⁵ und stellt das naturhafte Sohnsein hervor, weshalb der Sohn auch Gott ist: "Dies nämlich lehren auch die Gesetze der Natur (νόμοι τῆς φύσεως), da auch wir diejenigen, die aus uns geboren werden, Söhne nennen, sofern sie das nicht sind, sondern außerhalb (ἔξωθεν) unser selbst geschaffen werden, dagegen Werke [nennen]. In derselben Weise (σχημα) ist es auch bei Gott."²⁷⁶ "Der Sohn ist aus der Natur (φύσις) des Vaters, das Ge-

[illegible]

²⁷⁷ THEODOR V. MOPSUESTIA: *Katechetische Homilie* 4, 7 (FC 17/1 (1994) 123-124); syrische Übers.: StT 145 (1949) 84, 9-11:

²⁷⁸ THEODOR V. MOPSUESTIA: *Homilie* 4, 13. Syrische Übers.: StT 145 (1949) 90, 7-8 (et passim): « ܚܕܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ »

²⁸⁰ THEODOR V. MOPSUESTIA: *Katechetische Homilie* 4, 17 (FC 17/1 (1994) 130); syrische Übers.: StT 145 (1949) 94, 20-24:

– 109 –

Eine ähnliche Begründung wie sie THEODOR VON MOPSUESTIA in Anspruch nimmt – im übrigen ist dieser die wichtigste Quelle für NARSAI VON EDESSA –,²⁸² zieht auch JOHANNES VON SKYTHOPOLIS²⁸³ in seinen Scholien zur Verteidigung der Methode des Ps.-Areopagiten heran:

"Γράφει δὲ τὰ πλεῖστα πρὸς τὸν τρισμακάριον Τιμόθεον, τὸν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου φοιτητὴν, Ἐφεσίων ἐπίσκοπον, ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν Ἐφεσον τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας προεστώτων, ὡς εἰκός, πάσχοντα πράγματα καὶ πυνθανόμενον, ὡς εἰδήμονος τῆς ἐξωτερικῆς φιλοσοφίας, ἵνα καὶ μᾶλλον ἀγωνίζοιτο. καὶ οὐδὲν ἀπεικός, ἐπεὶ καὶ ὁ θεοφιλὴς ἀπόστολος Παῦλος ταῖς Ἑλλήνων ἐχρήσατο ῥήσεσιν ταύτας ἀκούων τυχὸν παρὰ τῶν συνόντων αὐτῷ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐμπεύρων.

[illegible]

²⁸² So PH. GIGNOUX in seiner Dissertation: *Homélies de Narsai sur la création*. Édition critique du texte syriaque; introduction et traduction française par PH. GIGNOUX. Turnhout – Paris 1968 (PO 34/3; 4) 421: "Toutefois, il est légitime de supposer que cet enseignement [de Narsai à Édesse] fut essentiellement basé sur les Commentaires de Théodore de Mopsueste, car Narsai reprit à son compte, et d'une manière très fidèle, comme nous le montrerons par la suite, les doctrines de l'Interprète, en les intégrant à son oeuvre".

- 110 -

Er [d. h. Dionys] schreibt das meiste an den Schüler des heiligen Apostels Paulus, den seligen Timotheus, Bischof von Ephesus, dem, wie es scheint, Ränke von in Ephesus weilenden Anhängern der jonischen Philosophie begegneten, und der den in der Philosophie draußen gleichsam Erfahrenen [d. h. Dionys] ausfragte, damit er gleichfalls besser stritte. Denn das war nichts Unrechtes[!], da auch der gottgeliebte Apostel Paulus die Aussagen der Griechen gebrauchte, nachdem er sie vielleicht von jenen seinen Gefährten gehört hatte, die in der griechischen Philosophie kundig waren."²⁸⁴

JOHANNES VON SKYTHOPOLIS "argumentierte gleich zu Beginn seines Scholienwerks, im Prolog, auf direkte Weise: Wegen seiner paganen Quellen dürfe man Dionys nicht häretisches Denken unterstellen, denn schließlich müßten die Heiden durch ihr eigenes Denken bekehrt, ihre häretische Philosophie müßte in christliches Denken transferiert, ja transformiert werden, und gerade dies habe Dionys übernommen und geleistet. ... Johannes ... untermauerte aber seine Argumente durch einen unwiderlegbaren Autoritätsbeweis: Hatte nicht der Apostel Paulus selbst, in Athen, vor oder auf dem Areopag, dort, wo er den Areopagiten Dionys bekehrte, griechisches Denken in christliches Gut umgewendet, wie in der Apostelgeschichte beschrieben wird?"²⁸⁵

Diese Praxis der Belege der eigenen Glaubenslehre aus paganen Autoren war durchaus nicht immer unumstritten. So verbieten die oben genannten und in unserem Zusammenhang sehr wichtigen *Apostolischen Konstitutionen* das Lesen von paganen Schriftstellern gänzlich.²⁸⁶ Daraus läßt sich zugleich schlie-

²⁸⁴ SUCHLA, B. R.: Verteidigung 14-15. Ebd. 1, Anm. 1: "Eine Editio Critica Maior ist in Vorbereitung". Ebd. 27: "B. R. Suchla, ed. Corpus Dionysiacum III, 1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in opera Dionysii Areopagitae, = Patristische Texte und Studien (in Vorbereitung; Erscheinungsjahr voraussichtlich 1997)." SUCHLA, B. R.: Die Überlieferung des Prologs des Johannes 188: "Aus den hier und früher vorgelegten Beobachtungen geht hervor, daß der wissenschaftliche Gebrauch von Prolog und Scholien an Hand der völlig korrupten Migne- (= Lamselius-)Edition nicht verantwortbar ist und daß daher eine kritische Ausgabe oberstes Ziel sein muß."

²⁸⁵ SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 163.

²⁸⁶ *Constitutiones Apostolorum* I 6, 1-6 (SC 320, 116, 1-13): "1. Τῶν ἐθνικῶν βιβλίων πάντων ἀπέχου. 2. Τί γὰρ σοὶ καὶ ἀλλοτρίοις λόγοις ἢ νόμοις ἢ ψευδοπροφήταις, ἃ δὴ καὶ παρὰ τρέπει τῆς πίστεως τοὺς ἐλαφροὺς; ... 6. Πάντων οὖν τῶν ἀλλοτρίων καὶ διαβολικῶν ἰσχυρῶς ἀπόσχου."

ßen, daß es diese Auseinandersetzung um das nützliche Lesen paganer Autoren offenkundig gegeben hat.²⁸⁷ Obwohl also dieses Thema im Schema der CA nicht wiederkehrt, so ist es doch im Umfeld des Autors der CA präsent gewesen.

Dionysius dürfte hier in einer Tradition gestanden haben, die eine Auseinandersetzung und eventuelle Rezeption nichtchristlicher Literatur und Ausdrücke²⁸⁸ begrüßte oder in der sie sogar gängig war. Jedenfalls schreibt er:

²⁸⁷ Vgl. hingegen BASILIUS V. CAESAREAS Werk *De legendis gentilium libris* (CPG 2867: SAINT BASILE: *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et trad. par F. BOULENGER. 3^e éd. Paris 1965.), in dem er gerade zu dieser Frage sehr differenziert argumentiert.

²⁸⁸ Vgl. die geradezu leidenschaftliche Verteidigung des Wortes ἔρως im Sprachschatz durch Dionysius, denn es geht ihm primär um den inhaltlichen Sinn, nicht um die vordergründige Wortwahl: DN IV 11-12 (PTS 33, 156, 1-13; 157, 13-17): "Καὶ μή τις ἡμᾶς οἰέσθω παρὰ τὰ λόγια τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν πρεσβεύειν. Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὥς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. Καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν τὰ θεῖα νοεῖν ἐθελόντων ἴδιον, ἀλλὰ τῶν ἥχους ψιλοῦς εἰσδεχομένων καὶ τούτους ἄχρι τῶν ὥτων ἀδιαβάτους ἔξωθεν συνεχόντων καὶ οὐκ ἐθελόντων εἰδέναι, τί μὲν ἢ τοιαύδε λέξεις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρῆ καὶ δι' ἐτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαινούσαις εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χεῖλη καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις. Ὡς περ οὐκ ἔξον τὸν τέσσαρα ἀριθμὸν διὰ τοῦ δις δύο σημαίνειν ἢ τὰ εὐθύγραμμα διὰ τῶν ὀρθογράμμων ἢ τὴν μητρίδα διὰ τῆς πατρίδος ἢ ἕτερόν τι τῶν πολλοῖς τοῦ λόγου μέρεσι ταὐτὸ σημαίνοντων ... Ὡς τε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδὲ τις ἡμᾶς θορυβεῖτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θεοῖς μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν." Übers.: "Es soll aber niemand meinen, daß wir den Namen 'Eros' gegen die Heilige Schrift in Ehren halten. Denn, wie ich meine, ist es verständnislos und töricht, nicht den Sinn der Absicht zu bedenken, sondern nur die Wortwahl. Dieses ist jenen (Menschen) nicht eigen, die das Göttliche erkennen wollen, sondern nur denen, die leeren Schall aufnehmen und diesen festhalten, obwohl er von außen nicht bis tief in die Ohren eindringt, und die nicht wissen wollen, was eine solche Redeweise bedeutet und wie man sie auch mit Hilfe anderer gleichbedeutender und erhellenderer Redeweisen erklären muß, die aber sinnlosen Buchstaben und Schriftzeichen zugeneigt sind, außerdem unbekannten Silben und Redewendungen, die nicht bis zum geistigen Teil ihrer Seele eindringen, sondern nur außen um ihre Lippen und Ohren durcheinander klingen. Als ob es nicht erlaubt wäre, die Zahl vier durch zweimal zwei zu bezeichnen oder geradlinige Figuren durch lineare Figuren oder das Mutterland durch das Vaterland oder etwas anderes

"Wir sind auch in alle anderen göttlich wirkenden Erleuchtungen, welche uns in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer auf offenbarende Weise geschenkt hat, eingewiesen worden".²⁸⁹ Hier deutet Dionysius seine außerbiblischen Quellen und Lehrer an, jedoch gilt für ihn auch das Auswahlkriterium, diese Lehren müssen mit der Heiligen Schrift übereinstimmen.

2.7. VII. Vollendung

In der Areopagrede spricht Paulus von einem festgesetzten Tag, "an dem *er [Gott] den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird*, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte." (V. 31) Dieser "spezifisch christliche Teil"²⁹⁰ gibt mit wenigen Worten die eschatologische Perspektive wieder.

Während in den *Apostolischen Konstitutionen* alles unter dem Punkt »salvatio« zusammengefaßt erscheint, denn es wird nicht von der Eschatologie gesprochen, unterscheidet Dionysius deutlich zwischen dem "Aufrichten" (ἀνατιθέναι) der Menschheit durch die Inkarnation Jesu und der "christusähnlichen und allerseligsten Ruhe" (χριστοειδῆς καὶ μακαριωτάτη λῆξις) am Ende der Zeiten, in der "wir immerdar beim Herrn" (1 Thess 4, 18), "engelgleich ... und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung" (Lk 20, 36)²⁹¹ sein werden.²⁹²

von dem, was aufgrund mannigfacher Teile der Sprache ein und dasselbe bedeutet ... Daher wollen wir also gegen diesen Namen 'Eros' keine Bedenken tragen, und es soll uns kein Einwand stören, der uns darüber kopfscheu machen will. Mir nämlich scheint es, daß die biblischen Schriftsteller die Namen 'Agape' und 'Eros' zwar für Synonyme halten, dennoch aber wegen der sonderbaren Vorstellung solcher Menschen den wahrhaft verstandenen Namen 'Eros' lieber den göttlichen Dingen zuschreiben."

²⁸⁹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 24. DN I 4 (PTS 33, 113, 12 – 114, 1): "Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις ἀκολούθως ἢ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο".

²⁹⁰ CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte* 101.

²⁹¹ Dieses zweite Zitat, das Dionysius aus dem Lukasevangelium anführt, könnte auch ein Hin-

3. Die Areopagrede: Modell für das Gesamtwerk

Im Laufe der Forschungsgeschichte gab es bisher schon mehrere Versuche, im CD ein abgerundetes dogmatisches System zu entdecken. Dazu müssen allerdings einige Vorüberlegungen angestellt werden.

3.1. Das Gesamtwerk des Dionysius Ps.-Areopagita (*Opus Dionysiacum*)

Bevor über den Entwurf für das Gesamtwerk nachgedacht werden kann, ist

weis darauf sein, daß das Schema keiner Ergänzung mehr bedarf, denn es ist alles gesagt: In der Perikope Lk 20, 27-40 fragen die Sadduzäer nach der Auferstehung, die Christus beantwortet. Abschließend heißt es (VV. 39f): "Da sagten einige Schriftgelehrte: Meister, du hast gut geantwortet. Und man wagte nicht mehr, ihn etwas zu fragen." Vgl. auch, was R. PESCH zum Schluß der Areopagrede schreibt: "Der Anschein, der im Schlußrahmen ... erweckt wird, die Rede des Paulus sei durch die spottenden Hörer unterbrochen worden, trägt insofern, als mit der Areopagrede eine *vollständige* Missionspredigt vorliegt." (DERS.: *Die Apostelgeschichte II: Apg 13-28* (EKK 5/2) 133.).

²⁹² In analoger Weise findet sich dieses theologische Schema ohne die spezifisch christlichen Themen der Trinität und Inkarnation (also: Gott, seine Einheit und Attribute – Schöpfungslehre mit Anthropologie – Eschatologie mit Gericht) in der islamischen Theologie des 8. Jh.s und klarer noch in der jüdischen Theologie des 10. Jh.s in Babylonien: "On connaît les cinq grandes bases (*uṣūl*) ou thèses autour desquelles s'organisa la problématique muʿtazilite: – 1. L'Unicité divine (*al-tawḥīd*): les attributs divins n'ont de sens que pris dans une *via remotionis* rigoureuse (*tanzīh*) ... Dieu créateur, et absolument spirituel, est inaccessible et ne peut être vu ne en ce monde, ni dans l'autre. – 2. La Justice (*al-ʿadl*): Dieu agit pour une fin. Il y a un bien et un mal inscrits dans la nature des choses. Dieu ne peut vouloir que le bien et est tenu d'accomplir le mieux (*al-aṣḥab*). Donc Il ne veut ni n'ordonne le mal. L'homme, «créateur des ses actes» par un pouvoir (*ḳudra*) contingent que Dieu a créé en lui, est responsable de ce qu'il fait, et Dieu est tenu de le récompenser ou de le punir." (GARDET, L.: 'ilm al-kalām. In: EI² 3 (1975) 1172.). "The most important part of his [Saadia's] system [of Judaism] philosophically is that which deals with creation and the attributes of God. His discussion of the soul and free will are less thorough, and the details of his doctrines of resurrection, future reward and punishment, the redemption of Israel and the Messiah are almost purely dogmatic. For a scientific ethic there is no room at all in the body of his work." (HUSIK, I.: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. 6th impression. Philadelphia 5708-1948, 46.).

zu klären: Was zählt zum *Opus Dionysiacum*? Welche Schriften umfaßte das Gesamtwerk jenes Autors, von dem uns Schriften unter dem Namen des Dionysius Areopagita überliefert sind?

Sehr einfach festzustellen sind jene Schriften, die uns unter seinem Namen überliefert sind:

1. *De coelesti hierarchia* (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας)
2. *De ecclesiastica hierarchia* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας)
3. *De divinis nominibus* (Περὶ θείων ὀνομάτων)
4. *De mystica theologia* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας)
5. *Epistulae X* (Ἐπιστολαὶ διαφόροι)²⁹³

Die Zusammengehörigkeit dieser Schriften und deren Geschlossenheit stand nicht immer außer Zweifel: Besonders B. BRONS hat im Anschluß an frühere Arbeiten²⁹⁴ in bezug auf das CD die These "sekundärer Redaktorenarbeit" vertreten und "als un-'dionysisch' angesehene Textpartien"²⁹⁵ herausgestellt.

²⁹³ SUCHLA, B. R.: Eine Redaktion 179-180: "Das CD besteht in seinen authentischen Teilen aus den Werken CH, EH, DN, MTh, Epp. Diese Schriften zeigen eine sie verbindende Einheitlichkeit in Sprache und Inhalt. Das sorgfältige Studium der sehr zahlreichen Hss der griechischen Überlieferung bestätigt diesen Eindruck der Geschlossenheit durch die Form der Überlieferung." Fast wörtlich wiederholt in: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 36., wo sie nur das Werk DN an die erste Stelle reiht, also: DN, CH, EH, MTh, Epp. S. ebd. 37-38: "Die Reihenfolge der Schriften in der handschriftlichen Überlieferung". Früher abgedruckt in: SUCHLA, B. R.: Eine Redaktion 183.

²⁹⁴ BRONS, B.: Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? : Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen. In: NAWG.PH 5 (1975) 101, Anm. 1: "Erste Anregungen zur Untersuchung der Möglichkeit sekundärer Textpartien vor allem zu DN III 2 und den Epp., u.a. bei F. Hipler, Dionysius (1861) 103-105; Langen, RITh 1 (1893) 590-609, bes. 595-600; ders., RITh 1 (1894) 43; Koch, ThQ 77 (1895) 368, 400-412; F. Loofs, ThLZ 9 (1884) 554f.; A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I (Leipzig 1893) 417, 781; H. Langerbeck, Studien zu dem sog. Dionysius Areopagita. Ungedr. Habil. Schr. Göttingen 1939, 19-31." BRONS, B.: *Gott und die Seienden* 11: "Im einzelnen untersucht Langerbeck, nach einer vor allem die bisher mangelnde Berücksichtigung der syrischen Überlieferung des CD beklagenden und eigene Vorarbeiten zu dieser referierenden Einleitung (1-13), zunächst das Briefkorpus (14-31), mit dem Ergebnis, daß von Ep. VIII die §§ 4f. (19-22), von Ep. IX 1f. und 6 (23-30), sowie Epp. X und VII als ganze (30f.) dem ursprünglichen Verfasser abzusprechen seien."

²⁹⁵ BRONS, B.: Sekundäre Textpartien 101. Ebd. 139: "Überblickt man die dem Verdachte,

Die Einheit des CD wird dem gegenüber von der weitaus überwiegenden Zahl der Wissenschaftler vertreten: So schon von HIPLER,²⁹⁶ des weiteren legt für STIGLMAYR "die Thatsache, dass schon in der syr. Übersetzung des Sergius, also wohl vor 533 ..., die sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysios vorhanden sind, ... den Schluss nahe, dass sie a) von Anfang an den Namen des Areopagiten trugen, b) alle gleichzeitig erschienen sind, c) keine weitem Umformungen erlitten haben."²⁹⁷ Nach R. ROQUES zeigen "die vier Abhandlungen u. die zehn Briefe, die das CD bilden, ... einen so einheitlichen Stil u. dabei auch so viele charakteristische Besonderheiten, daß es außerordentlich schwierig erscheint, sie nicht einem einzigen Verf. zuzuweisen."²⁹⁸ Klar gegen die Thesen BRONS' äußert sich W. STROTHMANN, da "schon am Anfang des 6. Jahrhunderts EH in der [syrischen] Sg[Sergius]-Übersetzung denselben Umfang wie in der Migne-Ausgabe (hat), ... geht die Hoffnung von B. Brons, durch eine literarkritische Analyse mehr Licht in die Genesis des CD zu bringen, nicht in Erfül-

sekundäre Zufügungen zum CD zu sein, unterliegenden Textpartien ..."

²⁹⁶ HIPLER, F.: Art. Dionysius Areopagita. In: KL² 3 (1884) 1789: "Durch die überall hervortretende Uebereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen sowie durch eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles, charakterisiren sich die genannten Abhandlungen und Briefe, wenigstens im Großen und Ganzen, als das Erzeugniß eines Autors."

²⁹⁷ STIGLMAYR, J.: Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649 : Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage. In: *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch*. Feldkirch 1895, 90. Dies bestätigt B. R. SUCHLA, die feststellt: "Auffallend an der Corpus-Bildung der Werke des Dionys sind indessen drei Besonderheiten: 1. Die Überlieferung der Schriften als geschlossenes Corpus ist von allem Anfang an in sämtlichen Überlieferungszweigen bezeugt. ... 2. Das griechische Corpus ist im Laufe der gesamten Überlieferung unangetastet geblieben. ... 3. Für die griechischen Schriften ist seit ihrem ersten Auftreten eine konstante und ausschließliche in-corpore-Überlieferung bezeugt." (PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: De divinis nominibus. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 36-37.).

²⁹⁸ ROQUES, R.: Art. Dionysius Areopagita. In: RAC 3 (1957) 1078. ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 257-258: "Tous ces écrits présentent une unité de style et de pensée. Quelle que soit leur provenance, il est très probable que leur auteur ait été unique ... il semble difficile que plusieurs penseurs aient pu s'appropriier ce langage si spécial, dont on ne trouve pas l'équivalent dans la littérature patristique."

lung, weil er der ersten Pflicht eines Textkritikers, die älteste Textform aufzuspüren und auszuwerten, nicht Genüge geleistet hat. Der Zeitraum zwischen der Abfassung von EH, bzw. CH, und der Sg-Übersetzung ist für redaktionelle Manipulationen zu kurz. Entweder der Autor selbst oder der erste Herausgeber werden die Schriften in der uns vorliegenden Form veröffentlicht haben."²⁹⁹

Vor allem die Herausgeberin der kritischen Ausgabe von DN, B. R. SUCHLA, schließt sich dem Ergebnis STROTHMANNs an³⁰⁰ und spricht sich ebenso für die Geschlossenheit des CD und gegen Interpolationen aus.³⁰¹ Auch A. M. RITTER ist derselben Überzeugung, indem er sich von der Interpolationshypothese B. BRONS' distanziert.³⁰²

Unterschiedliche Meinungen gibt es zu den im CD als abgefaßt oder geplant genannten Werken des Ps.-Areopagiten, von denen in der Überlieferungsgeschichte scheinbar keine Spuren zu entdecken sind: Die *Theologischen Grundzüge* (Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις),³⁰³ die *Symbolische Theologie* (Συμβολικὴ θεο-

²⁹⁹ STROTHMANN, W.: *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De ecclesiastica hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita : in syrischen Übersetzungen und Kommentaren : Teil 2: Einführung, Übersetzung* von W. STROTHMANN. Wiesbaden 1978 (GOF.S 15/2) XXXI.

³⁰⁰ SUCHLA, B. R.: Eine Redaktion 193, Anm. 84: "W. Strothmann, Das Sakrament ..., a.a.O., S. XXXI, weist zu Recht darauf hin, daß Brons 'der ersten Pflicht eines Textkritikers, die älteste Textform aufzuspüren und auszuwerten, nicht Genüge geleistet' habe."

³⁰¹ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 13, Anm. 39: "Die Studie *Sekundäre Textpartien* von B. Brons stellt keine textkritische Abhandlung dar, sondern ist ein Versuch, mittels Literarkritik Interpolationen des Textes nachzuweisen. Da jedoch weder die syrische noch die griechische Überlieferung Brons' Thesen bestätigt, muß sein Versuch als mißlungen betrachtet werden." S. auch ebd. 58: "Serg[ius von Rish'aina] weist den gleichen Textumfang wie die griechische Überlieferung auf und läßt daher weder Einschübe noch Interpolationen in der griechischen Tradition erkennen."

³⁰² PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40) 19, Anm. 58: "Allerdings gibt es für diese [Interpolations-]Hypothesen in der handschriftlichen Überlieferung nicht den geringsten Anhalt. Darum hat man von ihnen Abstand zu nehmen."

³⁰³ DN I 1 (PTS 33, 107, 3); DN I 5 (PTS 33, 116, 7); DN II 1 (PTS 33, 122, 11); DN II 3 (PTS 33, 125, 13-14); DN II 7 (PTS 33, 130, 15); DN XI 5 (PTS 33, 221, 11); MTh III (PTS 36, 146, 1. 9); MTh III (PTS 36, 147, 5). Andere Übersetzungen: "*Abriß der Theologie*": ROQUES, R.: Art. Dionysius Areopagita. In: RAC 3 (1957) 1080; "*Umriss der Theologie*": BALTHASAR,

λογία)³⁰⁴, *Über gedanklich und sinnlich Faßbares* (Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν),³⁰⁵ *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel* (Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων),³⁰⁶ *Über die Seele* (Περὶ ψυχῆς),³⁰⁷ und *Über das gerechte und göttliche Gericht* (Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου).³⁰⁸ Von manchen Autoren wird auch noch der Hinweis *Über die göttlichen Hymnen* (Περὶ τῶν θείων ὕμνων)³⁰⁹ als Angabe des Titels einer Schrift des Dionysius verstanden. ROQUES schließt sogar ein Werk *Über die gesetzliche Hierarchie* (Περὶ τῆς νομικῆς ἱεραρχίας) nicht aus.³¹⁰

H. U. v.: *Herrlichkeit : Eine theologische Ästhetik 2: Fächer der Stile*. Einsiedeln 1962, 145-214 (Dionysius) passim; "Theologische Grundlinien": DIONYSIUS AREOPAGITA: *Von den Namen zum Unnennbaren*. Auswahl und Einleitung von ENDRE VON IVÁNKA. 3. Aufl. Einsiedeln 1990 (CMe 39) 16; "Theologische Vorbegriffe": ebd. 94; "Anfangsgründe der Theologie": ebd. 35 und 103, Anm. 1; "Theologische Entwürfe": PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40) passim.

³⁰⁴ DN I 8 (PTS 33, 121, 3); DN IV 5 (PTS 33, 149, 9); DN IX 5 (PTS 33, 211, 9); DN XIII 4 (PTS 33, 231, 8); CH XV 6 (PTS 36, 56, 1); MTh III (PTS 36, 146, 11); MTh III (PTS 36, 147, 6-7); Ep 9, 1 (PTS 36, 193, 5); Ep 9, 6 (PTS 36, 207, 4).

³⁰⁵ EH I 2 (PTS 36, 65, 18); EH II Θ 2 (PTS 36, 74, 8).

³⁰⁶ DN IV 2 (PTS 33, 145, 2-3).

³⁰⁷ DN IV 2 (PTS 33, 145, 17).

³⁰⁸ DN IV 35 (PTS 33, 179, 19).

³⁰⁹ CH VII 4 (PTS 36, 31, 23). BALTHASAR, H. U. v.: *Herrlichkeit 2*: 158: "Die «Himmliche Hierarchie» verweist ... auf ein Werk «Über die göttlichen Hymnen»"; ebd. 163: "Ferner erwähnt die CH VII, 4 einmal einen Traktat über die «Göttlichen Hymnen»". ROQUES drückt sich vorsichtiger aus: "A cette liste il faut *peut-être* ajouter un traité *Des hymnes divins* (Περὶ τῶν θείων ὕμνων) et un traité *Sur les propriétés et les ordres angéliques* (Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων)." (ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 259.). "Dies Werk ['Die Göttlichen Hymnen'] müßte vor CH angesetzt werden, wenn der Satz CH 212B sich wirklich auf ein selbständiges Werk bezieht." (ROQUES, R.: Art. Dionysius Areopagita. In: RAC 3 (1957) 1081.). LOUTH, A.: *Denys the Areopagite*. London 1989 (Outstanding christian thinkers) 19: "The *Celestial Hierarchy* refers back to the *Symbolic Theology* and mentions a work *On the Divine Hymns*." LOUTH hat auch einen Hinweis auf ein Werk *Hymnen der Liebe* des Ps.-Areopagiten entdeckt (ebd. 20): "Added to that, there is no trace of two other works Denys refers to and quotes from: the *Hymns of Love* and the *Elements of Theology* of the one he regarded as his mentor, Hierotheus."

³¹⁰ ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 259: "Il est très peu probable que le *corpus* fasse allusion à un traité *Sur la hiérarchie légale* : le seul passage de EH 5, 2 (501d), invoqué parfois en faveur de ce traité, n'est pas du tout explicite." Im Arti-

Die Herausgeber der Schrift *De coelesti hierarchia* G. HEIL und A. M. RITTER nennen in ihrer Liste der fiktiven Werke des Dionysius den Titel *Über die göttlichen Hymnen* nicht³¹¹ und weisen die mögliche Bezeichnung in der kritischen Ausgabe nicht in Kursivschrift aus. B. R. SUCHLA bezweifelt die Authentizität aller dieser Schriften, der Verfasser habe nur "die literarische Fiktion" stützen wollen.³¹²

Überblickt man alle Nachrichten, die Dionysius für eine relative Chronologie seiner Werke bietet, so läßt sich nachstehende Reihenfolge ihrer Abfassung rekonstruieren:³¹³

- 1.-4. Zu Beginn steht eine Gruppe von Traktaten, für die untereinander keine genaue Reihung möglich ist: *Über gedanklich und sinnlich Faßbares*³¹⁴;

kel der RAC läßt ROQUES diese Meinung beiseite. Schon HIPLER hatte die Existenz des Werkes "Ueber die (alttestamentliche) Hierarchie des Gesetzes" angenommen (s. HIPLER, F.: Art. Dionysius Areopagita. In: KL² 3 (1884) 1793.).

³¹¹ S. das Register zu CH, EH, MTh und Epp in PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De coelesti hierarchia : De ecclesiastica hierarchia : De mystica theologia : Epistulae*. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36, 230), wo sie nur die Werke Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις, Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων, Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων, Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιοῦ, Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν, Περὶ ψυχῆς und Συμβολικὴ θεολογία aufzählen.

³¹² DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 104, Anm. 1 zu DN I 1: "Dionys nennt hier und im folgenden als weitere von ihm verfaßte Werke die *Theologischen Grundzüge*, *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel*, *Über die Seele*, *Symbolische Theologie* und *Über das gerechte und göttliche Gericht*. Es ist jedoch zweifelhaft, ob es sich um echte Werke des Verfassers handelt. Viel wahrscheinlicher ist, daß diese andernorts nicht bezeugten Schriften niemals existiert haben und hier genannt werden, um die literarische Fiktion zu stützen." S. auch SUCHLA, B. R.: Verteidigung 4: "... die 'Symbolische Theologie' und die 'Theologischen Grundzüge' – beide entweder unvollendet oder ungeschrieben oder verloren ..." SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 157: "Während die *Symbolische Theologie* und die *Theologischen Grundzüge* – beide entweder unvollendet oder ungeschrieben oder verloren – ..." Vgl. auch SUCHLA, B. R.: Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. In: StPatr 18, 2 (1989) Anm. 4: "Zu den apokryphen und den fiktiven oder verlorenen Werken ..."

³¹³ Vgl. zu dieser Chronologie: ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 262-263.

³¹⁴ ROQUES ordnet diese Werk zwischen CH und EH ein, weil es gewiß vor EH entstanden ist

*Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel; Über die Seele; Über das gerechte und göttliche Gericht*³¹⁵

5. *Theologische Grundzüge*³¹⁶

6. *Über die göttlichen Namen*

7. *Symbolische Theologie*

8. *Über die mystische Theologie*

(*Über die göttlichen Hymnen*)

9. *Über die himmlische Hierarchie*

10. *Über die kirchliche Hierarchie*

Nach der *Symbolischen Theologie* ist die Ep 9 anzusetzen. Nach dem Abhandlung *Über die mystische Theologie* sind wohl die Epp 1 bis 5 einzuordnen, da sie Begriffe dieser Schrift näher erklären.³¹⁷ Möglicherweise ist Ep 8 nach dem Werk *Über die kirchliche Hierarchie* anzusetzen. Die übrigen Briefe – das sind Epp 6, 7 und 10 – können nicht genau festgelegt werden.

3.1.1. *Moderne Entwürfe für das Gesamtwerk*

Alle Versuche, einen theologischen Gesamtplan für das CD zu entwerfen, beziehen die fiktiven oder nicht erhaltenen Schriften des unbekannten Verfassers in die Überlegungen mit ein.

(EH II Θ. 2), gibt aber zu, daß es auch irgendwann früher verfaßt worden sein kann. Da die anderen zwei philosophischen Traktate (vgl. unten S. 143-146 und 148-152) am Anfang der schriftstellerischen Tätigkeit des Dionysius stehen, scheint es naheliegend, dieses dritte philosophische Werk mit ihnen in Zusammenhang zu bringen.

³¹⁵ Diese drei letztgenannten Traktate sind mit Sicherheit vor der Schrift *Theologische Grundzüge* verfaßt worden. Die hier vorgelegte Liste – sie ist von R. ROQUES übernommen – entspricht genau der inhaltlichen Gliederung, auf die noch eingegangen werden wird (s. unten S. 147).

³¹⁶ Diese eindeutige Festlegung scheint mir aufgrund der Aussage in DN I 1 (PTS 33, 107, 3) möglich, wo Dionysius bekanntgibt, die Schrift DN "im Anschluß an die *Theologischen Grundzüge*" (μετὰ τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις) zu verfassen.

³¹⁷ ROQUES spricht nur von Ep 1 und 5. Mir scheint aber, daß die Briefe 1 bis 4 ursprüngliche eine Schrift waren, die vom Redaktor des *Corpus* zerteilt wurde.

Den bisher umfänglichsten Versuch, hinter dem bekannten und unbekannten *Opus Dionysiacum* "ein ebenso vollständiges als organisch zusammengehöriges System der theologischen Dogmatik"³¹⁸ zu entdecken zu "konstruieren"³¹⁹, machte F. HIPLER. Er ordnete verschiedenen dogmatischen Traktaten die entsprechenden Werke zu.³²⁰

³¹⁸ HIPLER, F.: Art. Dionysius Areopagita. In: KL² 3 (1884) 1793: "Zu diesem Zwecke hatte er seinen eigenen Angaben zufolge außer den uns erhaltenen vier größeren Werken noch sieben andere Tractate geschrieben, nämlich 1. Die theologischen Grundlinien (θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις); 2. Die göttlichen Hymnen (θεῖοι ὕμνοι); 3. Die symbolische Theologie (συμβολικὴ θεολογία); 4. Ueber die Seele (περὶ ψυχῆς); 5. Ueber die intelligiblen und sinnfälligen Dinge (περὶ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν); 6. Ueber die alttestamentliche Hierarchie (περὶ τῆς κατὰ νόμον ἱεραρχίας); 7. Ueber das gerechte Gericht Gottes (περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου). Diese sieben Schriften, welche nicht mehr vorhanden sind und nur schwache Spuren ihrer Existenz zurückgelassen haben, würden in Verbindung mit den vier noch erhaltenen in der That ein ebenso vollständiges als organisch zusammengehöriges System der theologischen Dogmatik bilden."

³¹⁹ KOCH, H.: Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften. In: ThQ 77 (1895) 362.

³²⁰ HIPLER, F.: *Dionysius, der Areopagite : Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*. Regensburg 1861, 75-76: "Diese sieben Schriften [1] Theologische Grundlinien. 2) Symbolische Theologie. 3) Ueber die Seele. 4) Ueber Sinnliches und Geistiges. 5) Ueber das gerechte Gericht Gottes. 6) Goettliche Hymnen. 7) Ueber die (alttestamentliche) Hierarchie des Gesetzes] bilden den mit den uns noch erhaltenen vier größeren Werken zusammen genommen, ein so vollständiges, organisch zusammengehöriges System der gesamten theologischen Dogmatik, daß die 'Erkenntnißquelle' des Johannes von Damaskus ... eher als Rückschritt denn als ein Fortschritt auf diesem Gebiete zu betrachten ist, eine Behauptung, die selbst durch eine bloße Nebeneinanderstellung der dionysischen Schriften und ihrer Titel sich rechtfertigen wird.

Nach dem Verfasser selbst wäre die richtige Reihenfolge seiner Schriften die folgende:

- 1) Die mystische Theologie – eine vollständige Noetik. – Ihr gegenüber steht die positive Theologie.
- 2) Die theologischen Grundlinien. – Die Lehre von der Trinität und Inkarnation enthaltend.
- 3) Ueber die göttlichen Namen. – Die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften.
- 4) Die symbolische Theologie – eine Fortsetzung des Vorigen und zwar besonders Deutung der symbolischen Gottesnamen der heiligen Schrift.
- 5) Ueber die Hierarchie der Engel. – Angelologie.
- 6) Ueber die (menschliche) Seele. – Anthropologie.
- 7) Ueber Sinnliches und Geistiges. – Kosmologie.
- 8) Ueber die Hierarchie des Gesetzes. – Kreationstheorie und alttestamentliche Heilsord-

Ein abgerundetes dogmatisches System für das CD impliziert auch H. KOCH.³²¹

E. VON IVÁNKA neigt dazu, die von Dionysius genannten Schriften ernst zu nehmen, auch wenn er nicht mit Entschiedenheit sagt, ob der Ps.-Areopagite sie verfaßt hat oder nicht.³²² Für die Gesamtdeutung des Dionysius jedenfalls müssen sie berücksichtigt werden, denn sie zeugen "von einem Willen zur Abrundung einer enzyklopädischen Theologie, einer Gesamtwissenschaft der christlichen Offenbarung"³²³.

R. ROQUES gibt an, daß die ps.-areopagitischen Schriften eine echte Summe darstellen, auch wenn die wesentlichen Themen, die zwar alle vorhanden sind, nicht streng geordnet sind.³²⁴

H. U. VON BALTHASAR hebt hervor, daß allen Hinweisen auf andere Wer-

nung.

9) Ueber die Hierarchie der Kirche. – Neutestamentliche Heilsordnung.

10) Ueber das gerechte Gericht Gottes. – Eschatologie und Theodizee.

Während er also in der ersten Schrift die Grundzüge der negativen mystischen Theologie angibt, behandelt er in den folgenden neun Büchern, die sich in drei Gruppen zu je drei gliedern, die positive spekulative Theologie: die Lehre von Gott und seiner (ersten und zweiten) Kreation, d. h. dasjenige, was heute in einem Kompendium der Dogmatik abgehandelt wird. Eine elfte Schrift: göttliche Hymnen, reiht sich gewissermaßen ergänzend hieran, indem sie das Lob Gottes, das in dem Zustande der Glorie die Seligkeit der himmlischen Hierarchien bilden wird, schon hier anzustimmen und zu antizipieren versucht."

³²¹ Er schreibt über den Versuch HIPLERS: "Man sieht, das dogmatische System des D. ist vom Autor selbst seiner Geschlossenheit und seiner sachgemäß fortschreitenden Entwicklung beraubt worden." (KOCH, H.: *Der pseudepigraphische Charakter* 367.).

³²² DIONYSIUS AREOPAGITA: *Von den Namen zum Unnennbaren*. Auswahl und Einleitung von ENDRE VON IVÁNKA. 3. Aufl. Einsiedeln 1990 (CMe 39) 103, Anm. 1: "Die «Anfangsgründe der Theologie» sind, ebenso wie die «Symbolische Theologie», ein nicht erhaltenes Werk des Dionysius, auf das, als auf eine Einleitung in das Corpus der uns erhaltenen Schriften, in diesem Corpus selbst öfters hingewiesen wird. Man hat noch im Mittelalter danach gesucht. Aber ob es überhaupt je geschrieben worden ist? Vielleicht ist die Erwähnung nur fiktiv ...".

³²³ Ebd. 16.

³²⁴ Vgl. ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 259: "Les écrits dionysiens forment ainsi une véritable somme, où, il est vrai, tout n'est pas rigoureusement ordonné, mais où viennent cependant tous les sujets essentiels: Dieu et la Trinité, le monde angélique, l'Incarnation, l'Église, les sacrements, le symbolisme scripturaire et sacramentel, les fins dernières et, surtout, les conditions de l'expérience et de la connaissance mystiques."

ke des Dionysius nachzugehen ist, denn sie dienen dazu, seine Absicht genauer feststellen zu können.³²⁵

Für B. BRONS liegt dem "gesamten Denken (des Dionysius) ein christlich modifizierter neuplatonischer Aufriß zugrunde"³²⁶.

A. M. RITTER schließt aus der *in-corpore*-Überlieferung des CD: "andere *Areopagitica* als die uns überlieferten, und wären sie auch im CD selbst erwähnt oder gar resümiert (wie z. B. die *Theologischen Skizzen* oder die *Symbolische Theologie*), hat es aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben!"³²⁷ Dennoch wird man für "die sorgsame Analyse des *Corpus* insgesamt ... den Titeln der Werke Aufmerksamkeit zu schenken haben, welche der Autor geschrieben haben will, ohne daß sich die geringsten Spuren von ihnen erhalten hätten."³²⁸ Er schließt sich BRONS und VON IVÁNKA an und neigt dazu, ein organisches Gesamtkonzept des Ps.-Areopagiten anzunehmen.³²⁹

Im folgenden soll versucht werden, die überlieferten und sonstigen genannten Werke des Ps.-Areopagiten den sieben Themen im oben dargelegten katechetisch-dogmatischen Schema zuzuordnen. Ich berücksichtige für den Gesamtentwurf ebenfalls die nicht überlieferten Werke.

³²⁵ Vgl. BALTHASAR, H. U. VON: *Herrlichkeit* 2: 157: "Um seine [des Areopagiten] Absicht ganz zu erkennen, muß man den zahlreichen Hinweisen auf sein Gesamtwerk nachgehen, mögen die nun nicht vorhandenen Teile desselben verloren oder vielleicht nie ausgeführt oder nur skizziert worden sein." Er fügt noch hinzu (ebd. 158-159): "Von den sechs nicht vorhandenen Werken sind wenigstens drei völlig greifbar und für den Aufbau unentbehrlich." Siehe auch das Schema, das V. BALTHASAR erstellt (ebd. 166) und anhand dessen er die Ungenügendheit des dionysischen Systems kritisiert.

³²⁶ BRONS, B.: *Gott und die Seienden* 28.

³²⁷ A. M. RITTER in: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 19-20.

³²⁸ Ebd. 23.

³²⁹ Siehe RITTER, A. M.: Proclus christianizans? : Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita (im Gespräch mit neuerer Literatur). In: WACHT, M.: *Panchaia : FS Klaus Thraede*. Münster 1995 (JAC.E 22) 171-172, wo er B. BRONS' und E. VON IVÁNKA's These zitiert.

SERGIUS stellt seiner Übersetzung des CD allerdings eine "Einführung" voran, in der er mehrmals auf Dionysius zu sprechen kommt und einige sehr wertvolle Informationen zum Werk des Ps.-Areopagiten bietet:

³³³ Vgl. unten S. 278.

תבטל: »Betrachtung der ganzen hohen Erkenntnis und ihre höchste Schau des mystischen Wesens«, womit wohl die Schrift *De mystica theologia* gemeint ist;

[illegible]

Zwei Absätze weiter zählt er dieselben Werke neuerlich auf, allerdings in einer geänderten Reihenfolge: *De mystica theologia*, *De divinis nominibus*, *De caelesti hierarchia*, *De symbolica theologia* ("Über die symbolische Rede") und *De ecclesiastica hierarchia*:

"Welcher nämlich von all den Lehrern, die nach dem hohen Chor der göttlichen Apostel gelebt haben, wurde auf solche Weise zur Himmelsreise der Erkenntnis emporgehoben, daß er – so weit es möglich ist – die göttliche Schau des mystischen Wesens mit wenigen Zeilen darlegen kann, und mit dichten und konzentrierten Sätzen in dem einen Traktat, den er über die Erklärungen und Auslegungen der göttlichen Namen schrieb; und daß er des weiteren die ganz große Menge – die gewiß von keinem menschlichen Verstand begrenzt werden kann – von Schauungen (θεωρίαις) des Geistes der geistigen Naturen und der intelligiblen Mächte begreife, wie er das in jener Abhandlung gemacht hat, die er über die Hierarchie der himmlischen Mächte schrieb? Und schließlich hat er die Gattung dieser anderen Lehre und die Unterscheidung von Gebet und Arbeit in den zwei weiteren Abhandlungen, die genannt worden sind, in knappen Regeln festgehalten, das sind denn jene in jener Abhandlung über die symbolische Rede und in jener über die Auslegung der kirchlichen Mysterien."³³⁶

Da SERGIUS dieselben Werke wie im ersten Zitat in einer anderen Reihenfolge nennt, wird man schließen dürfen, daß diese noch nicht feststand. Daß man nicht vom Kenntnisstand des *Corpus* ausgehen darf, zeigt die Tatsache, daß SERGIUS in beiden Absätzen das Werk *Über die Theologie der Symbole* erwähnt, von dem uns außer den internen Hinweisen des Dionysius kein Text überliefert ist. Für SERGIUS jedenfalls ist dieses Werk ein fester Bestandteil der Werke des

[illegible]

Im folgenden Absatz spricht SERGIUS noch von Briefen und bietet eine kurze Inhaltsangabe:

"Überliefert wurden uns aber auch Briefe, geschrieben von demselben Heiligen über gewisse Dinge entsprechend dem, was das Nützliche fordert, das ihn veranlaßt hat, zu schreiben. Einige enthalten eine Ermahnung und Zurechtweisung für Menschen, die Schlechtes getan haben; andere bezeichnen Regeln für die Verwirklichung der Gebote; wieder andere legen diese erste Erkenntnis dar, und weitere schließlich zeigen, wie es dem Umfang von Briefen entspricht, auch die anderen Arten (von Erkenntnis), die genannt worden sind."³³⁸

SERGIUS gibt keine Zahl der ihm bekannten Briefe des Dionysius an. Die inhaltlichen Hinweise lassen zwar nicht den Schluß zu, daß er mit Sicherheit zusätzlich andere als die uns überlieferten Briefe des Dionysius gekannt habe, denn dieser Überblick würde zwar inhaltlich zu den erhaltenen Briefen passen, aber die Reihenfolge der aufgelisteten Themen stimmt nicht mit der Reihenfolge der Briefe im CD überein. Doch sind die Angaben des SERGIUS zu allgemein, als daß daraus eine eindeutige Feststellung abgeleitet werden kann. Es ist nicht auszuschließen, daß SERGIUS weitere Briefe gekannt hat, wie er offenkundig von der Schrift *Über die symbolische Theologie* noch gewußt hat. Das Gesamtwerk des Dionysius hatte also wohl einen größeren Umfang als es sich uns in der Form des *Corpus Dionysiacum* heute vorstellt.

Zwischen den beiden Aufzählungen der fünf Traktate findet sich – wie im Zentrum stehend – die Auskunft, daß Dionysius sein Werk genau den "Abschnitten der Gesamtlehre" (فصوله، وقسمه) entsprechend eingeteilt habe:

³³⁷ Es ist nicht ganz verständlich, warum P. SHERWOOD das fünfte aufgezählte Werk *De symbolica theologia* anscheinend nicht wiedererkannt hat (vgl. unten S. 278-279, Anm. 814).

³³⁸ SERGIUS E REŠČAINA: Tractatus 120. In: SHERWOOD, P.: *Mimro* (1961) 150:

[illegible]

"Auch über die ganze Praxis und das Leben in Gott schrieb er reichlich, während er alle Gattungen seines Schrifttums in richtiger Weise gemäß dem, was den Abschnitten der Gesamtlehre entspricht, einteilte. Nichts von der schönen Einteilung hat er ausgelassen, was mit dem göttlichen Verständnis der rechtgläubigen Schriftsteller übereinstimmt, ohne daß er ihr die gebührende Aufmerksamkeit schenkte."³³⁹

SERGIUS spricht sogar von einer "schönen Einteilung" (فصل عجب) der Gesamtlehre, zu deren einzelnen Abschnitten Dionysius sein Schrifttum verfaßt habe. Außerdem habe er nach SERGIUS "nichts davon ausgelassen". Welche "schöne Einteilung" da gemeint ist, teilt uns SERGIUS leider nicht mit. Könnte mit dieser "schönen Einteilung" der Gesamtlehre das oben skizzierte katechetisch-dogmatische Schema gemeint sein? Jedenfalls gibt es einen Grundriß der Gesamtlehre wieder, und – wie unten gezeigt werden wird – Dionysius hat jeden der Abschnitte dieser Gliederung in einem eigenen Traktat behandelt: Er hat wirklich "keinen ausgelassen".

Rätselhaft bleibt allerdings, daß SERGIUS außer der Schrift *Über die symbolische Theologie* keines der übrigen von Dionysius genannten Werke erwähnt, sie fehlen ihm auch nicht. Offenkundig hat er keine Kenntnis über sie. Ob mit den von ihm aufgezählten fünf Werken des Dionysius alle "Abschnitte der Gesamtlehre" abgedeckt sind, teilt uns SERGIUS ebenso wenig mit. Überdies weiß SERGIUS nichts von Gefährdungen der Werke des Dionysius durch den Vorwurf der Abhängigkeit von paganer (griechischer) Philosophie.

3.2. Das Werk des Dionysius als *Summa theologiae*

Dionysius hält fest, daß er neben dem Werk *Über die göttlichen Namen* auch andere Traktate verfaßt hat.³⁴⁰ Da sein Lehrer Hierotheus es nicht für

³³⁹ SERGIUS E REŠČAINA: Tractatus 118. In: SHERWOOD, P.: *Mimro* (1961) 148:

« ١٢٥ ١٢٤ ١٢٣ ١٢٢ ١٢١ ١٢٠ ١١٩ ١١٨ ١١٧ ١١٦ ١١٥ ١١٤ ١١٣ ١١٢ ١١١ ١١٠ ١٠٩ ١٠٨ ١٠٧ ١٠٦ ١٠٥ ١٠٤ ١٠٣ ١٠٢ ١٠١ ١٠٠ ٩٩ ٩٨ ٩٧ ٩٦ ٩٥ ٩٤ ٩٣ ٩٢ ٩١ ٩٠ ٨٩ ٨٨ ٨٧ ٨٦ ٨٥ ٨٤ ٨٣ ٨٢ ٨١ ٨٠ ٧٩ ٧٨ ٧٧ ٧٦ ٧٥ ٧٤ ٧٣ ٧٢ ٧١ ٧٠ ٦٩ ٦٨ ٦٧ ٦٦ ٦٥ ٦٤ ٦٣ ٦٢ ٦١ ٦٠ ٥٩ ٥٨ ٥٧ ٥٦ ٥٥ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١ ٥٠ ٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤١ ٤٠ ٣٩ ٣٨ ٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٤ ٣٣ ٣٢ ٣١ ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ »

³⁴⁰ Vgl. DN III 2 (PTS 33, 139, 17-20): "Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι ... ἡμεῖς ὡς

angemessen erachtet hat, "der Reihe nach alle Schriften zur Gotteskunde auszu-
arbeiten und in gesonderten Erörterungen die Summe der gesamten Lehre
Gottes zu durchschreiten", hat Dionysius dies getan. Hierotheus hat aber "das
Göttliche auf ehrwürdige Weise dargelegt, ... zusammenfassende Definitionen ...
aufgestellt" und allen "Lehrern von Neoteleten" den Auftrag erteilt, diese Zu-
sammenfassungen "in uns angemessener Darstellung zu entfalten und auszule-
gen"³⁴¹. Dionysius will demnach "alle Traktate zur Theologie" (πάσας τὰς
θεολογικὰς πραγματείας) ausarbeiten und "in gesonderten Erörterungen die
Summe der gesamten Lehre Gottes (Theologie)" (μερικαῖς ἀνελίξεσι ἀπάσης
θεολογίας κεφάλαιον) durchgehen. Der erste humanistisch gebildete Überset-

οὐχ ἱκανῶν ἐκείνων ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα." Übers.:
DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 39: "Aber es ist doch wohl auch dieses einer Ent-
schuldigung wert, daß wir ... andere Traktate und auch die gegenwärtige Abhandlung [DN]
über Gott ... verfaßt haben."

³⁴¹ Vgl. DN III 2 (PTS 33, 139, 20 – 140, 12): "Καὶ γάρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος [ὁ κλεινὸς καθηγεμῶν
ἡμῶν Ἰερόθεος] ἐξῆς διαπραγματεύσασθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἤξιωσε
καὶ μερικαῖς ἀνελίξεσι διῆλθεν ἀπάσης θεολογίας κεφάλαιον, οὐκ ἂν ἡμεῖς ἐπὶ τοσοῦτον
ἢ μανίας ἢ σκαιότητος ἐληλύθαμεν ὥς ἡ ὀπτικώτερον ἐκείνου καὶ θειότερον οἰηθῆναι
ταῖς θεολογίαις ἐπιβάλλειν ἢ δις τὰ αὐτὰ περιττῶς λέγοντας εἰκαιολογῆσαι ... Ἄλλ'
ἐπειδὴ τῷ ὄντι τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὄρους ἐξέθετο
καὶ ἐν ἐνὶ πολλὰ περιειληφότας ὥς οἷον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ' ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτε-
λῶν ψυχῶν ἐγκελευόμενος ἀναπτύξαι καὶ διακρίναι τῷ ἡμῖν συμμέτρῳ λόγῳ τὰς συνοπι-
κὰς καὶ ἐνιαίας τῆς νοερωτάτης τάνδρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις, καὶ πολλάκις ἡμᾶς
καὶ αὐτὸς εἰς τοῦτο προέτρεψας καὶ τὴν γε βίβλον αὐτὴν ὡς ὑπεραίρουσαν ἀνταπέσταλ-
κας." Übers.: DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 39-40: "Und in der Tat wären wir,
wenn jener es für angemessen erachtet hätte, der Reihe nach alle Schriften zur Gotteskunde
auszuarbeiten und in gesonderten Erörterungen die Summe der gesamten Lehre Gottes zu
durchschreiten, wohl nicht, sei es im Wahnsinn oder in Torheit, so weit gegangen, unter
solchen Umständen entweder zu glauben, daß wir die Lehre Gottes erleuchteter und heilig-
mäßiger als jener behandeln, oder überflüssigerweise dasselbe zweimal zu sagen und unbe-
dachtsam zu schwätzen ... Da indessen jener in Wahrheit das Göttliche auf ehrwürdige
Weise dargelegt und für uns zusammenfassende Definitionen, die nämlich vieles in einem
zusammenfassen, aufgestellt und so z. B. uns auch all jenen, die gleich uns Lehrer von Neo-
teleten sind, den Auftrag gegeben hat, die kurzen und einfachen Zusammenfassungen der
ausgesprochen vernunftbegabten Kraft jenes Mannes in uns angemessener Darstellung zu
entfalten und auszulegen, so hast auch Du uns oft sowohl selbst dazu ermahnt als auch
sogar die Abhandlung als überragend zurückgesendet."

zer³⁴² des CD, AMBROGIO TRAVERSARI, gibt diese Stelle im Jahre 1436 mit folgenden Worten wieder:

"Nempe enim, si ille [Hierotheus] omnes theologicos tractatus deinceps explicare voluisset, et expositionibus vel succinctissimis theologiae totius summam explanasset ..."³⁴³

Um seine Worte aufzunehmen, Dionysius hat "alle theologischen Traktate" (*omnes theologicos tractatus*) abgehandelt und durch Darlegungen die "Summe der ganzen Theologie" (*theologiae totius summam*) erklärt; er hat also eine komplette *Summa theologiae* verfaßt.

Diesen Traktaten auf die Spur zu kommen und der Einteilung, dergemäß Dionysius seine *Summa* gliederte, ist Ziel des folgenden Abschnittes. Es wird versucht, die einzelnen von Dionysius erwähnten Schriften des Gesamtwerkes (*Opus Dionysiacum*)³⁴⁴ dem oben vorgelegten katechetisch-dogmatischen Schema zuzuordnen und zu überprüfen, ob damit die Darlegung einer *Summa theologiae* verwirklicht ist.

3.2.1. Die Gotteslehre

I. Der eine Gott

II. Der dreifaltige Gott

In diesem Kapitel werden die Punkte I. und II. gemeinsam abgehandelt, denn Dionysius selbst bemüht sich, in seinen theologischen Traktaten die Einheit und Dreiheit ("Geschiedenheit") Gottes zugleich darzulegen. Dies macht er in einem Hinweis von den *Theologischen Grundzügen* deutlich,³⁴⁵ ebenso im

³⁴² M. NASTA nennt ihn "un prélat humaniste" (*Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae : Textus graecus cum translationibus latinis* curantibus M. NASTA et CETEDOC. Turnhout 1993 (CChr.Thesaurus Patrum Graecorum) XII.).

³⁴³ *Dionysiaca : Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps* I. O. O. 1937, 128-129.

³⁴⁴ Ausgenommen werden die Briefe.

³⁴⁵ Vgl. unten S. 132.

schon gesagt wurde, die vorher gewonnene Erkenntnis, daß jeder Gutes bewirkende Name Gottes, welcher der Subsistenzen des göttlichen Prinzips er auch immer zugehört, ohne Einschränkung in bezug auf die totale Gesamtheit des göttlichen Prinzips aufgefaßt wird."³⁴⁸

Aufgrund dieser deklarierten Absicht des Dionysius, die Trinitätstheologie und die Lehre von der Einheit Gottes nicht in getrennten Traktaten zu erörtern, sondern immer gemeinsam, ist es gerechtfertigt, diese beiden Gliederungspunkte des Schemas zusammenzulegen.

Am Anfang steht das Werk *Theologische Grundzüge* (= *Theol. Entwürfe*). Der Titel selbst besagt schon, daß es sich um eine grund-legende Schrift handelt, in der die wesentlichen Klärungen für die Gotteslehre vorgenommen werden. Den Inhalt genau festzuhalten, ist nicht möglich, da von diesem Werk keine Zeile überliefert ist. Deshalb läßt sich nur mit Mühe einiges hervorheben, das Dionysius in anderen Werken über diese Schrift einfließen läßt:

"In den *Theologischen Entwürfen* haben wir denn die Hauptaspekte der bejahenden Gottesverkündigung ehrfürchtig betrachtet (und gesehen), in welchem Sinne von der göttlichen und guten Natur in der Einzahl und in welchem in der Dreizahl gesprochen wird; was es mit der von ihr ausgesagten Vaterschaft und Sohnschaft auf sich hat; was die Gottesprädikation des Geistes besagen will; wie (es zu erklären ist, daß) aus dem Innersten des immateriellen und unteilbaren Guten die Strahlen der Güte hervorsprossen und in diesem ihrem Sichentfalten doch ungeschieden blieben von dem gleichewigen Verharren in ihm, in sich selbst und ineinander; wie der über-seiende Jesus zu einem Wesen mit wahrhaft menschlicher Natur ward und was es sonst noch an Geheimnissen geben mag, welche die WORTE ans Licht bringen: das alles haben wir in den *Theologischen Entwürfen* ehrfürchtig betrachtet."³⁴⁹

³⁴⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 38. DN II 11 (PTS 33, 137, 8-13): "Ταύτας ἡμεῖς τὰς κοινὰς καὶ ἡνωμένας τῆς ὅλης θεότητος διακρίσεις εἶτ' οὖν ἀγαθοπρεπεῖς προόδους ἐκ τῶν ἐμφαινουσῶν αὐτὰς ἐν τοῖς λόγοις θεωνυμῶν ὑμῆσαι κατὰ τὸ δυνατόν πειρασόμεθα τούτου, καθάπερ εἴρηται, προδιεγνωσμένου τὸ πᾶσαν ἀγαθουργικὴν θεωνυμίαν, ἐφ' ἧπερ ἂν κεῖται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων, ἐπὶ τῆς ὅλης αὐτὴν ἐκληφθῆναι θεαρχικῆς ὁλότητος ἀπαρτηρήτως."

³⁴⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 77. MTh III (PTS 36, 146, 1-9): "'Εν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσειςι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἐνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική· τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης· τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία· πῶς ἐκ

Wie aus dieser Inhaltsangabe der *Theologischen Grundzüge* deutlich hervorgeht, behandelt Dionysius in diesem Werk die Lehre von der immanenten und der ökonomischen Trinität.

Auch der kurze Auszug dieses Werkes in DN bestätigt diese Angaben, wenn dort vom Einen, vom "Guten selbst, welches ist (existiert), ich meine die dreifaltige Einheit, ihre gemeinsame Gottheit und gemeinsame Güte" gesprochen wird.³⁵⁰

Im dritten Text, wo Dionysius etwas vom Inhalt der *Theologischen Grundzüge* preisgibt, beschreibt er die Appropriationslehre, also einen Teil der Trinitätstheologie:

"Dieses ist nun schon an anderer Stelle von uns untersucht und aufgezeigt worden, daß durch die Heilige Schrift alle gottgeziemenden Namen nicht in geschiedenem Sinne, sondern immer im Hinblick auf die ganze und unbeschränkte, auf die unversehrte und vollständige Gottheit gepriesen und daß sie alle auf unteilbare, absolute, vorbehaltlose und universelle Weise für die vollständige Gesamtheit der vollkommenen und ganzen Gottheit vorgeführt werden. Und wenn z.B., wie wir in den *Theologischen Grundzügen* erinnert haben, irgendeiner erklären wollte, dieses sei nicht im Hinblick auf die ganze Gottheit verkündet, so begeht er eine Blasphemie und wagt, in gottloser Art die übergeeinte Einheit zu trennen."³⁵¹

Der vierte Auszug aus den *Theologischen Grundzügen* bestätigt genau dies:

"Die geeinten Namen der gesamten Gottheit sind nun, wie wir in den *Theologischen Grundzügen* mittelst einer großen Anzahl aus der Heiligen Schrift aufgezeigt ha-

του ἁύλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς *Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις* ὑμνῆται."

³⁵⁰ DN I 5 (PTS 33, 116, 7-9): "'Ἄλλ' ὅπερ ἔφημεν, ἡνίκα τὰς *Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις* ἐξετιθέμεθα, τὸ ἓν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ' ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶ, τὴν τριαδικὴν ἐνάδα φημί, τὴν ὁμόθεον καὶ ὁμοάγαθον οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν."

³⁵¹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 29. DN II 1 (PTS 33, 122, 6-13): "Τοῦτο μὲν οὖν καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασθὲν ἡμῖν ἀποδεδείκται τὸ πάσας αἰεὶ τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι καὶ πάσας αὐτὰς ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρτηρήτως, ὁλικῶς ἀπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι. Καὶ γοῦν, ὡς ἐν ταῖς *Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσεσιν* ὑπεμνήσαμεν, εἰ μὴ περὶ τῆς ὅλης θεότητος φαίη τις τοῦτο εἰρῆσθαι, βλασφημεῖ καὶ ἀποσχίζειν ἀθέσμως τολμᾷ τὴν ὑπερηνωμένην ἐνάδα."

ben, das Übergute, das Übergöttliche, das alle Begriffe Überschreitende, das Überlebensvolle, das Überweise und alle Bezeichnungen, die zur überragenden Privation gehören, außerdem auch alle Namen, die der Ursache eignen, das Gute, das Schöne, das Seiende, das Lebenzeugende, das Weise und all jenes, was infolge ihrer wohltätigen Gaben die Ursache aller Wohltaten genannt wird.

Die geschiedenen Namen sind dagegen die alle Begriffe überschreitende Bezeichnung und Realität von Vater, Sohn und Heiligem Geist, und bei diesen führt sich keine Umkehrung oder überhaupt Gemeinsamkeit ein. Außerdem aber ist ein geschiedener Name hinwiederum die unbeschränkte und unveränderliche Existenz unseres Jesus und alle substantiellen Geheimnisse, die dementsprechend zu seiner menschenfreundlichen Nachsicht gehören."³⁵²

Nach dieser kurzen Einführung in das Thema ist der Rest dieses Kapitels II mit den Paragraphen 4-11³⁵³ eine geraffte Darlegung von Trinitätstheologie: Es könnte wohl ein "Exkurs" genannt werden. Im Verlaufe dieses "Exkurses" beruft er sich erneut auf sein Werk *Theologische Grundzüge*. Zunächst erachtet es Dionysius für nötig, weiter auszuholen und die unbeschränkte Beschaffenheit der göttlichen Einheit und Geschiedenheit darzulegen:

"Denn die in die heiligen Mysterien unserer biblischen Überlieferung Eingeweihten bezeichnen ... die verborgenen und nicht heraustretenden Überfeststellungen der überunaussprechlichen und überunerkennbaren Beständigkeit als die göttlichen Einungen, als die Geschiedenheiten dagegen die wohltätigen Ausgänge und Offenbarungen der Ordnung von Gott her und auf Gott hin. Ferner sagen sie im Anschluß an die Heilige Schrift, daß einerseits Eigentümlichkeiten der erwähnten Einung existieren, andererseits wiederum zu der Geschiedenheit sowohl manche eigentümliche Einungen als auch Geschiedenheiten gehören."³⁵⁴

³⁵² DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 31. DN II 3 (PTS 33, 125, 13 – 126, 2): "Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι διὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζων, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφὸν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἢ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται. Τὰ δὲ διακεκριμένα τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης. Ἔστι δὲ αὐθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον ἢ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστὶ φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια."

³⁵³ DN II 4-11 (PTS 33, 126, 3 – 137, 13).

³⁵⁴ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 31. DN II 4 (PTS 33, 126, 7-13): "Καλοῦσι γάρ ... οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς

Als Bild für die Einheit und Geschiedenheit der Trinität bringt er das Bild von der Lampe mit den verschiedenen Lichtern:

"In der wahrlich göttlichen Einung der Überwesenheit zum Beispiel sind mit der ureinheitlichen Dreifaltigkeit vereint und gemeinsam die überwesenhafte Existenz ..., das Verbleiben und Gründen – wenn man so sagen darf – der ureinheitlichen Hypostasen ineinander gänzlich übergeeint und in keinem Teil vermischt, wie Lichter von Lampen – daß ich sinnenfällige und passende Beispiele verwenden möge –, die [die Lichter] als ganze in einem einzigen Haus sowohl gänzlich ineinander sind als auch als vollkommene voneinander eigentümlich bestehende Geschiedenheit haben, die in der Geschiedenheit geeint und in der Einheit geschieden sind. Und wir sehen also, wenn in einem Haus viele Lampen sind, daß die vielen Lichter zu einem einzigen Licht vereinigt sind und einen einzigen ununterscheidbaren Glanz ausstrahlen, und niemand, wie ich meine, könnte das Licht der einen Lampe von den anderen aus der alle Lichter umfassenden Luft herausfiltern³⁵⁵ und das eine ohne das andere sehen, wenn alle (Lichter) in allen unvermischt vermenget sind."³⁵⁶

Wenn eine der Lampen aus dem Haus fortgetragen würde, ginge nur das von ihr in die umgebende Luft abgestrahlte Licht mit hinaus, nicht auch das Licht der anderen Lampen, denn in der Luft sind die Strahlen der verschiedenen Lampen *unvermischt* geeint enthalten.³⁵⁷ Sodann zeigt der Ps.-Areopagit auf,

ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις. Καὶ φασὶ τοῖς ἱεροῖς λογίοις ἐπόμενοι καὶ τῆς εἰρημένης ἐνώσεως ἴδια καὶ αὐτὴς τῆς διακρίσεως εἶναι τινὰς ἰδικὰς καὶ ἐνώσεις καὶ διακρίσεις."

³⁵⁵ Eig.: unterscheiden.

³⁵⁶ DN II 4 (PTS 33, 126, 14 – 127, 12): "Οἷον ἐπὶ τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ἦτοι τῆς ὑπερουσιότητος ἡνωμένον μὲν ἐστὶ τῇ ἐναρχικῇ τριάδι καὶ κοινὸν ἢ ὑπερούσιος ὕπαρξις ... ἢ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἴδρυσις ὀλικῶς ὑπερῆνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων, ἵνα αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις χρήσωμαι παραδείγμασιν, ὄντα ἐν οἴκῳ ἐνὶ καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστὶ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὁρῶμεν ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων πρὸς ἓν τι φῶς ἐνούμενα τὰ πάντων φῶτα καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἄν τις, ὡς οἶμαι, δύναίτο τοῦδε τοῦ λαμπτήρος τὸ φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρίναι καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων."

³⁵⁷ Vgl. DN II 4 (PTS 33, 127, 13 – 128, 2): "Ἀλλὰ καὶ εἰ τὸν ἓνα τις τῶν πυρσῶν ὑπεξαγάγοι τοῦ δωματίου, συνεξελεύσεται καὶ τὸ οἰκεῖον ἅπαν φῶς οὐδὲν τι τῶν ἐτέρων φώτων ἐν ἑαυτῷ συνεπισπώμενον ἢ τοῦ ἑαυτοῦ τοῖς ἐτέροις καταλεῖπον. Ἦν γὰρ αὐτῶν, ὅπερ ἔφην, ἢ ὅλων πρὸς ὅλα παντελῆς ἐνωσις ἀμιγῆς καθόλου καὶ οὐδενὶ μέρει συμπεφυρμένη

daß die verschiedenen Hervorgänge nicht umkehrbar sind:

"Es gibt aber auch eine Geschiedenheit in den alle Begriffe überschreitenden göttlichen Offenbarungen, nicht nur diese, die ich eben nannte, daß nämlich in der Einung selbst eine jede der ureinheitlichen Subsistenzen unvermengt und unvermischt gründet, sondern auch jene, daß das zur überwesentlichen göttlichen Zeugung Gehörende sich nicht wechselseitig umkehrt. Einzige Quelle der überwesenhaften Gottheit ist der Vater, da der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht Vater ist und auch die Lobpreisungen für eine jede der erzgöttlichen Subsistenzen fromm deren Eigentümlichkeiten beachten."³⁵⁸

Im weiteren stellt Dionysius heraus, daß Gott nach außen hin immer als Einheit auftritt, nie die einzelnen Hypostasen getrennt voneinander. Eines der Merkmale, das die göttlichen Hypostasen voneinander unterscheidet, ist die Inkarnation des Logos:

"Geschieden aber ist in der gütigen, uns erwiesenen Heilstat Gottes, daß der überwesenhafte Logos unter uns aus uns vollkommen und wahrhaftig unsere Daseinsform angenommen und gewirkt und gelitten hat, was seine menschliche Gotteswirksamkeit auszeichnet und bestimmt. Daran nämlich haben der Vater und der Heilige Geist keineswegs Anteil, es sei denn, irgend jemand wollte irgendwie den gütigen und menschenfreundlichen gleichen Willen anführen sowie die ganze überragende und unaussprechliche göttliche Wirksamkeit, die der unter uns entstandene Unveränderliche, wahrhaftig Gott und Gottes Logos, gesehen hat."³⁵⁹

Mitten in diesen Exkurs schiebt er die Bemerkung ein, all das habe er schon in den *Theologischen Grundzügen* darzulegen versucht:

καὶ ταῦτα ὄντως ἐν σώματι τῷ ἀέρι καὶ ἐξ ἐνύλου τοῦ πυρὸς ἡρτημένου τοῦ φωτός."

³⁵⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 33. DN II 5 (PTS 33, 128, 8-13): "Ἔστι δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίαις θεολογίαις, οὐχ ἦν ἔφην μόνον, ὅτι κατ' αὐτὴν τὴν ἔνωσην ἀμιγῶς ἴδρυται καὶ ἀσυγχύτως ἐκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίας θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα. Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίας θεότητος ὁ πατὴρ οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ, φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἐκάστη τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων."

³⁵⁹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 34. DN II 6 (PTS 33, 130, 5-11): "Διακρίεται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας τὸ καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὀλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα. Τοῦτοις γὰρ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα κατ' οὐδένα κεκοινωνήκε λόγον, εἰ μὴ πού τις φαίη κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπὴ καὶ φιλόανθρωπον ὁμοβουλίαν καὶ κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπερκειμένην καὶ ἄρρητον θεουργίαν, ἣν ἔδρακε καθ' ἡμᾶς γεγονῶς ὁ ἀναλλοίωτος, ἡ θεὸς καὶ θεοῦ λόγος."

"Die gottgeziemenden Ursachen dieser Einungen und Geschiedenheiten, die wir in der Heiligen Schrift gefunden haben, haben wir indessen in den *Theologischen Grundzügen* nach Möglichkeit dargelegt, indem wir insbesondere jeden einzelnen Punkt erwogen und somit zwar das eine nach seiner wahren Bedeutung entwickelt und enthüllt und den frommen und ungetrübten Intellekt zu den leuchtenden Werken der Heiligen Schrift hingeleitet haben, mit den anderen aber als mystisches Gut der göttlichen Überlieferung über die intellektuelle Betätigung hinaus vereinigt wurden."³⁶⁰

Bis zum Ende des zweiten Kapitels setzt er mit einer Darlegung der Menschwerdung fort, wobei er besonders hervorhebt, daß die Einheit der Trinität durch die Inkarnation der zweiten Hypostase gewahrt blieb.

Der letzte Hinweis auf den Inhalt der Schrift *Theologische Grundzüge* bezieht sich sowohl auf die Menschen untereinander als auch auf die Beziehung zu Gott, dem Vater: Christus schafft Frieden unter den Geschöpfen und versöhnt uns in dem einen Geist mit dem Vater:

"Was weiter soll man über die Frieden verbreitende menschenfreundliche Nachsicht Christi sagen? Durch sie sollen wir gewiß nicht lernen, weiter zu streiten, weder mit uns selbst noch gegenseitig noch mit den Engeln, sondern mit ihnen nach Möglichkeit das Göttliche fördern in Ansehung der Vorhersehung Jesu, der «alles in allem» [Eph 1, 23] wirkt, einen unaussprechlichen und von Ewigkeit her vorbestimmten Frieden schafft und uns in dem einen Geist mit sich selbst und durch sich selbst und in jenem mit dem Vater versöhnt. Über diese außerordentlichen Gaben haben wir in den *Theologischen Grundzügen* genügend berichtet, und die Heilige Schrift war uns mit ihrer göttlichen Inspiration dabei Zeuge."³⁶¹

³⁶⁰ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 34. DN II 7 (PTS 33, 130, 14 – 131, 4): "Ἄλλὰ τούτων μὲν τῶν ἐνώσεων τε καὶ διακρίσεων, ὅσας ἐν τοῖς λογίοις θεοπρεπεῖς αἰτίας εὐρήκαμεν, ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἰδίᾳ περὶ ἐκάστου διαλαβόντες, ὡς ἐφικτόν, ἐξεδέμεθα, τὰ μὲν ἀνελίζαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες, τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐνωθέντες."

³⁶¹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 96. DN XI 5 (PTS 33, 221, 5-12): "Τί ἂν τις εἴποι περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρηνοχύτου φιλανθρωπίας; Καθ' ἣν οὐ μὴ μάθωμεν ἔτι πολεμεῖν, οὔτε ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὔτε ἀγγέλοις, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τὰ θεῖα κατὰ δύναμιν συνεργήσωμεν κατὰ πρόνοιαν Ἰησοῦ τοῦ «τὰ πάντα ἐν πᾶσιν» ἐνεργοῦντος καὶ ποιούντος εἰρήνην ἄρρητον καὶ ἐξ αἰῶνος προσωρισμένην καὶ ἀποκαταλλάσσοντος ἡμᾶς ἑαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρὶ. Περὶ ὧν ὑπερφῶν δώρων ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἱκανῶς εἴρηται προσεπιμαρτυρούντων ἡμῖν καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν λογίων ἐπιπνοίας."

Man kann nach diesen recht ausführlichen Hinweisen³⁶² auf den Inhalt der *Theologischen Grundzüge* das Werk wirklich als für die Theologie im engeren Sinne als grundlegend einstufen, denn darin wird sehr klar das Verhältnis der Dreiheit und Einheit in Gott herausgestellt, worin die Gemeinschaft liegt und was den Unterschied der Personen ausmacht. Dies wird sowohl im Hinblick auf die immanente als auch auf die ökonomische Trinität abgehandelt.

Nach diesem Werk, das als Grundlage gedacht ist, folgen jene Schriften, die über das Wesen Gottes, über die Schau Gottes Auskunft geben. Dabei wird besonders die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens betont. Diesem Themenkomplex kann im apophatischen (d. h. verneinenden)³⁶³ Sinne das Werk *Über die mystische Theologie* zugeordnet werden, denn in diesem wird vor allem die absolute Transzendenz Gottes mit Hinweis auf die Gotteserfahrung des Mose auf dem Berg Sinai abgehandelt. Dionysius beginnt dieses Werk in der Form des Gebetes mit der Anrede "Dreieinigkeit" (Τριάς) und spricht von dem einen Gott, der "Allursache, die alles transzendiert."³⁶⁴ Alle anderen Werke beschreiben nur den Anweg zu dieser "Allursache". Ein Stück des Weges be-

³⁶² Vielleicht wäre es für eine weitere Auskunft lohnend, einem Hinweis von G. GRAF nachzugehen: "In melchitischen Kanonensammlungen begegnet man des öfteren einem 'Glaubensbekenntnis' des Areopagiten mit Lehrsätzen über Gott und die Trinität, dem zumeist noch 'der Glaube' seines Lehrers Hierotheus vorangestellt ist." (GRAF, G.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I: Die Übersetzungen*. Città del Vaticano 1944 (StT 118) 371.).

³⁶³ Bei Dionysius müßte man wohl besser von "überverneinend" sprechen, denn die bloße Verneinung ist nur die Antithese zur Bejahung. Auf den Gottesbegriff angewandt hieße das, Gott wäre die Antithese zur Schöpfung, was nach Dionysius nicht stimmt, denn dann wäre Gott aus der Schöpfung logisch notwendig erschließbar und erkennbar; vgl. MTh I 2 (PTS 36, 143, 3-7): "Δέον ... μὴ οἶεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν [τὴν πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν] ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν." Übers.: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 75: "Man muß sich dabei (allerdings) vor der irrigen Annahme hüten, diese Verneinungen seien (einfachhin) das Gegenteil jener Bejahungen. Vielmehr muß man ihn (den göttlichen Urgrund) dem allen weit vorausliegend denken, jenseits all dessen, was ihm etwa entzogen werden möchte, der doch sowohl jede Verneinung wie jede Bejahung übersteigt."

³⁶⁴ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 79. MTh IV (PTS 36, 148, 1): "ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐσα".

schreibt uns der Ps.-Areopagit im Anschluß an die Bekanntgabe des Gesamtschemas in DN:

"Nun aber gebrauchen wir, soweit es uns möglich ist, für das Göttliche geeignete Symbole, erheben uns von diesen wiederum unserer Fassungskraft angemessen zur einzigen und geeinten Wahrheit der intelligiblen Schauungen und stoßen nach aller unserer geistigen Wahrnehmung der gottförmigen Dinge durch Beenden unserer gedanklichen Tätigkeiten, soweit es erlaubt ist, an den überwesentlichen Strahl, in welchem alle Bereiche aller wahren Erkenntnisse auf unaussprechliche Weise ehevor ihr Dasein haben, und den zu erkennen oder zu beschreiben oder überhaupt irgendwie zu schauen nicht möglich ist, weil er allem entrückt und überunerkenbar ist".³⁶⁵

Von den (sensiblen) Symbolen steigt man auf zu "intelligiblen Schauungen" und schreitet sodann weiter fort, "soweit es erlaubt ist", zum "überwesentlichen Strahl".³⁶⁶

Wie in diesem Zitat angedeutet, sind hier im Sinne der kataphatischen (d. h. bejahenden) Redeweise von Gott auch die Werke *Über die Namen Gottes* und die *Symbolische Theologie* einzuordnen: "In dem Buch *Über die göttlichen Namen* ... (finden sich Betrachtungen darüber), in welchem Sinne er [Gott] als gut, als seiend, als Leben und Weisheit und Kraft bezeichnet wird und was es sonst noch an Gottesbenennungen geben mag, die dem geistigen («intelligiblen») Bereich zugehören."³⁶⁷ Denn Dionysius will zeigen, "daß durch die Heilige Schrift alle gottgeziemenden Namen nicht in geschiedenem Sinne, son-

³⁶⁵ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 25. DN I 4 (PTS 33, 115, 6-13): "Νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα καὶ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἀπλὴν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ᾗ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προὔφεσθηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πῶς θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον".

³⁶⁶ In MTh III gibt Dionysius einen sinngemäß gleichen Abriß dieses Anweges, den er in den Werken *Symbolische Theologie*, *Über die Namen Gottes* und *Theologische Grundzüge* beschreibt.

³⁶⁷ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 77. MTh III (PTS 36, 146, 9-11): "'Εν δὲ τῷ *Περὶ Θείων ὀνομάτων*, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὢν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνυμίας."

dern immer in Hinblick auf die ganze und unbeschränkte, auf die unversehrte und vollständige Gottheit gepriesen und daß sie alle auf unteilbare, absolute, vorbehaltlose und universelle Weise für die vollständige Gesamtheit der vollkommenen und ganzen Gottheit vorgeführt werden."³⁶⁸ An einer anderen Stelle schreibt er: "Wir wollen zum Zweck unserer Abhandlung weitergehen und die gemeinsamen und geeinten Namen der göttlichen Geschiedenheit, so gut wir es vermögen, entwickeln."³⁶⁹

Was demnach DN für die Namen aus dem geistigen Bereich ist, stellt das Werk *Symbolische Theologie* für den sinnlich faßbaren («sensiblen») Bereich dar: "In der *Symbolischen Theologie* schließlich (ist dargelegt), welche Redewendungen vom sinnlich Faßbaren auf das Göttliche übertragen werden: was die 'Gestalten' ... zu bedeuten haben und was es sonst noch an inspirierten bildlichen Redewendungen geben mag, in denen Gott zeichenhaften Ausdruck gewinnt."³⁷⁰ In Ep 9 schreibt Dionysius: "Zudem ist (jenes Buch [i. e. *Symbolische Theologie*]), wie ich hoffe, eine gute Hilfe zur Entschlüsselung sämtlicher symbolischer Gottesprädikationen, und dies in voller Übereinstimmung mit der geheiligten Überlieferung und Wahrheit der WORTE."³⁷¹

Beiden Werken ist gemeinsam, daß jedes in seinem Bereich versucht, den einen Gott mit Hilfe von Bildern und Ausdrücken annähernd und in übertrage-

³⁶⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 29. DN II 1 (PTS 33, 122, 6-10): "Τοῦτο μὲν οὖν καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασθὲν ἡμῖν ἀποδεδεικται τὸ πάσας ἀεὶ τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι καὶ πάσας αὐτὰς ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς ἀπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὀλοτελοῦς καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι."

³⁶⁹ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 37. DN II 11 (PTS 33, 135, 10-12): "'Επὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προΐωμεν τὰ κοινὰ καὶ ἠνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς θείας ὀνόματα κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν ἀνελίστοντες."

³⁷⁰ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 77-78. MTh III (PTS 36, 146, 11 – 147, 3): "'Εν δὲ τῇ *Συμβολικῇ Θεολογίᾳ*, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμῖαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί ... καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις." Vgl. die ausführlichere Wiedergabe dieses Zitates unten S. 217, Anm. 614.

³⁷¹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 115. Ep 9, 6 (PTS 36, 207, 9-11): "Καὶ ἔστιν [ἡ *Συμβολικῇ Θεολογίᾳ*], ὡς οἶμαι, πασῶν συμβολικῶν θεολογιῶν εὐρέτις ἀγαθὴ καὶ συμβαίνουσα ταῖς τῶν λογίων ἱεραῖς παραδόσεσι καὶ ἀληθείαις."

nem Sinn zu benennen; in der mystischen Theologie hingegen versagen alle Worte und Bilder.

Es sei an dieser Stelle rückverwiesen auf die kurzen Inhaltsangaben der Werke, die uns SERGIUS VON RĚŠAINĀ überliefert.³⁷²

3.2.2. Die Schöpfungslehre

III. Erschaffung (»creatio«)

IV. Erhaltung (»conservatio«)

V. Errettung (»salvatio«)

Diesen Komplex der Schöpfungstheologie (und Inkarnation) könnte man in den Werken *Über die himmlische Hierarchie* und *Über die kirchliche Hierarchie* zusammengefaßt sehen. In diesen beiden Werken geht es zunächst um die Ordnung unter den Engeln einerseits und in der Kirche andererseits. In CH werden Geschöpfe behandelt, die auf der Ebene der Gedanken zu suchen und wahrnehmbar sind, in EH dreht es sich um Gegenstände aus der Sinnenwelt:

"Allerdings: Die Ränge und Seinsstufen über uns, deren wir soeben geheiligte Erwähnung getan haben, sind körperlos, und die Hierarchie auf ihrer Ebene ist Gegenstand des Denkens und steht über der Sinnenwelt. Dagegen sehen wir die Hierarchie in unserem Bereich entsprechend unserer Stellung im Ganzen in eine Menge verschiedener einzelner sinnlich faßbarer Zeichen aufgeteilt, die uns im Sinn der Hierarchie nach Maßgabe unseres Erkenntnisvermögens zu einer Gottwerdung nach Art des Einen emporführen. Die einen denken, da sie Gedanken sind, nach ihrem eigenen Gesetz, wir aber werden durch sinnliche Bilder zu Einsichten in das Wesen Gottes geführt, soweit dies möglich ist."³⁷³

³⁷² Vgl. oben S. 125-127.

³⁷³ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. HEIL. Stuttgart 1986 (BGL 22) 97. EH I 2 (PTS 36, 65, 8-15): "'Αλλ' αἱ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις, ὧν ἡδὴ μνήμην ἱερὰν ἐποιησάμεν, ἀσώματοί τε εἰσι καὶ νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιός ἐστιν ἡ κατ' αὐτὰς ἱεραρχία, τὴν κατ' ἡμᾶς δὲ ὁρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλίᾳ πληθυνομένην, ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ κατ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα [θεόν τε καὶ θεϊαν ἀρετήν]. Αἱ μὲν ὡς νόες νοοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς θεμιτόν, ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατόν ἀναγόμεθα θεωρίας".

Die beiden Hierarchien entsprechen den beiden Teilen im biblischen Weltbild: dem Himmel mit seiner Ordnung und der Erde mit ihrer Ordnung: "Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν." (Gen 2, 1)³⁷⁴ Dabei geht es zunächst um den Schöpfungsakt Gottes, aber ebenso wichtig ist die Erhaltung der Schöpfung, d. h. das Aufrecht-Erhalten der Ordnung (= des κόσμος) und deren Wiederaufrichtung durch Jesus Christus.

Den Dreischritt gibt der Ps.-Areopagite auch an anderer Stelle wieder:

"Ferner ist es, wie die Heilige Schrift sagt, das Gute,

- (1.) aus dem alles seine Existenz erhält und besteht, als sei es von einer vollkommenen Ursache hervorgerufen,
- (2.) in dem alles seinen Bestand hat, als sei es in einer sehr starken Wurzel bewahrt und festgehalten,
- (3.) zu dem sich alles hinwendet wie zu einem jedem einzelnen entsprechenden charakteristischen Ziel und nach dem alles strebt,
 - (a.) und zwar das mit Vernunft und Verstand Versehene auf dem Weg der Erkenntnis,
 - (b.) das nur mit Sinneswahrnehmung Ausgestattete hingegen auf einem den Sinnen gemäßen Weg,
 - (c.) das zur Sinneswahrnehmung nicht Fähige durch die natürliche Bewegung seines Lebensinstinkts,
 - (d.) das Leblose und nur Bestehende schließlich durch die Tauglichkeit zur bloßen wesenartigen Teilnahme."³⁷⁵

Alles, was ist, *stammt aus* dem Guten, *besteht im* Guten und *wendet sich* wieder *zu ihm hin*. Dieser Bewegungsrhythmus »*creatio*« – »*conservatio*« – »*salvatio*« spiegelt sich für alle Seienden ganz klar wider.

³⁷⁴ Vgl. dazu auch PHILO ALEXANDRINUS: *De aeternitate mundi* 2 (COHN – WENDLAND – REITER VI 73, 7-10): "λέγεται τοίνυν ὁ κόσμος καθ' ἐν μὲν [πρώτον] σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων κατὰ περιοχὴν <καὶ> γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζώων καὶ φυτῶν, καθ' ἕτερον δὲ μόνος οὐρανός".

³⁷⁵ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 45. DN IV 4 (PTS 33, 148, 12-18): "Καὶ τὰγαθὸν ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, (1.) ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἔστιν ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα (2.) καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ διακρατούμενα (3.) καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, (a.) τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, (b.) τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, (c.) τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, (d.) τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδεύουσι."

3.2.3. VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition³⁷⁶

An dieser Stelle sind m. E. jene Werke einzuordnen, die inhaltlich den schon genannten entsprechen. Sie dürften aber in erster Linie – der Absicht des Verfassers entsprechend – eine Sammlung von Belegen aus paganen Poeten und Philosophen gewesen sein. Dazu zählen die Werke *Über gedanklich und sinnlich Faßbares*, *Über die Eigenheit und Ordnung der Engel* und *Über die Seele*.

Im ersten Werk geht es vor allem darum, auf welche unsichtbaren Gegenstände sich die Abbilder beziehen:

"Indes mag für die Uneingeweihten eine psychologisch angemessene Einführung sein, die die Prinzipien der Hierarchie und der Abbildung des Einen von der Menge bestimmungsgemäß fernhält und den einzelnen Stufen das ihnen je passende Niveau der Belehrung zumißt – wir jedoch werden, wenn wir in stufenweisem geheiligtem Aufstieg den Blick auf die Prinzipien der Zeremonien emporgerichtet haben und in geheiligter Weise in sie eingedrungen sind, erkennen, auf welche Stempel sich die Prägungen bzw. auf welche unsichtbaren Gegenstände die Abbilder sich beziehen. Es ist nämlich, wie in der Abhandlung *«Über das gedanklich und das sinnlich Faßbare»* klar zu lesen ist, das Geheiligte in sinnlicher Form Abbild des nur im Denken zu Begreifenden und eine Handreichung auf dem Weg dorthin, das im Denken zu Fassende aber ist die Grundlage und der Verständnisschlüssel für die sinnlichen Elemente der Hierarchie."³⁷⁷

Die "Abbilder des Einen" und die "Stempel" der in der Wirklichkeit erkennbaren "Prägungen" werden behandelt, oder anders gesagt, es geht um die Beziehung zwischen den Ideen und ihren Abbildern. Das ist offenbar eine Schrift,

³⁷⁶ Könnte man in dieser Sammlung von Argumenten nicht schon einen systematischen Vorläufer wenigstens für den neunten *locus theologicus* bei MELCHIOR CANO "De philosophorum auctoritate naturam ducem sequentium" sehen? Vgl. KÖRNER, B.: *Melchior Cano : De locis theologicis : Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*. Graz 1994, 257-264.

³⁷⁷ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 104-105. EH II Θ. 2 (PTS 36, 74, 2-11): "'Αλλ' ἔστω μὲν αὕτη τοῖς ἀτελέσιν εἰσαγωγικὴ ψυχγωγία τὰ τε ἱεραρχικὰ καὶ ἐνοειδῇ τῆς πληθύος ὡς θέμις ἀποδιαστέλλουσα καὶ συμμετροῦσα ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν, ἡμεῖς δὲ ἀναβάσεσιν ἱεραῖς ἐπὶ τὰς τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἀναβλέψαντες καὶ ταύτας ἱερῶς μυηθέντες ἐπιγνωσόμεθα, τίνων εἰσὶ χαρακτήρων τὰ ἐκτυπώματα καὶ τίνων ἀφανῶν αἱ εἰκόνες. Ἔστι γάρ, ὡς ἐν τῇ *Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν* πραγματεῖα σαφῶς διηγόρεται, τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχῇ καὶ ἐπιστήμῃ."

die sowohl dem Werk *Über die Namen Gottes* entspricht, denn dieses bespricht die Namen des Unnennbaren bzw. die Abbilder des Unabbildbaren, als auch mit der *Symbolischen Theologie* korrespondiert, denn diese "sollte die verschiedenen der Natur oder der Bibel entnommenen Symbole erklären, die uns dazu verhelfen sollen, die spirituellen Realitäten besser zu verstehen."³⁷⁸

In einem allgemeineren Sinn beschäftigt sich das Werk *Über gedanklich und sinnlich Faßbares* mit der Möglichkeit der Teilhabe aller Dinge an dem Einen, die davon abhängig ist, ob es sich um geistige oder körperliche Dinge handelt, ob etwas oder jemand zur himmlisch geistigen oder kirchlich sinnhaften Hierarchie zählt:

"Um die Wahrheit zu sagen: Eins ist es zwar, wonach alle dem Einen Artverwandten streben. Aber sie haben nicht auf einerlei Weise an dem Einen und Selben teil, sondern wie einem jeden die von Gott gegebene Zuordnung den Anteil gemäß seiner Würdigkeit zuweist. Aber das ist von uns in der Abhandlung *«Über das gedanklich und das sinnlich Faßbare»* ausführlicher auseinandergesetzt worden."³⁷⁹

Die andere Schrift *Über die Eigenheit und Ordnung der Engel* entspricht dem Werk *Über die himmlische Hierarchie*. Auf welche nichtchristlichen Schriftsteller Dionysius hier zurückgegriffen haben mag, wäre äußerst interessant. Eine Andeutung des Inhalts gibt uns der Ps.-Areopagit:

"Von dort [von der Güte] erhalten sie [alle intelligiblen und intelligenten Manifestationen des Seins, Kräfte und Wirksamkeiten] die mit innerweltlichen Kategorien nicht faßbaren Ordnungen, ihre Einungen unter sich, ihre gegenseitigen Aufnahmen, ihre unvermischten Geschiedenheiten, ihre Kräfte, die das Tiefere zu dem Höheren emporleiten, die Vorhersehungsakte der Vornehmeren für die Geringeren, die Bewachung der Charakteristiken einer jeden Kraft, das unwandelbare Zusammenwirken untereinander, die Identität und Intensität im Streben nach dem Guten, ferner alles andere, was wir in der Abhandlung *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel* aufgezählt haben."³⁸⁰

³⁷⁸ ROQUES, R.: Art. Dionysius Areopagita. In: RAC 3 (1957) 1081.

³⁷⁹ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 97-98. EH I 2 (PTS 36, 65, 15-19): "ἀληθῶς τε εἰπεῖν ἐν μὲν ἐστὶν οὐ πάντες οἱ ἐνοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἐνιαίως ταύτου τε καὶ ἐνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἐκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τῇ *Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν πραγματεία* διεξοδικώτερον εἴρηται, νῦν δὲ ..."

³⁸⁰ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 42-43. DN IV 2 (PTS 33, 144, 18 – 145, 3): "Ἐκεῖ-

Durch diese Gegenüberstellung christlicher und nichtchristlicher Quellen und der entsprechenden Werke wird die scheinbare Verdoppelung im Inhalt klar.³⁸¹ Der Verfasser will seine Lehren durch außerbiblische Belege stützen.

Dem Werk *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel* hat der Ps.-Areopagit für den sensiblen Bereich offenkundig die Schrift *Über die Seele* an die Seite gestellt, die dem Traktat *Über die kirchliche Hierarchie* auf theologischer Ebene entspricht. Die kurze Inhaltsangabe der Schrift *Über die Seele* folgt unmittelbar auf die Beschreibung des Werkes über die Engel:

"Es existieren durch die übergute Güte nächst jenen geheiligten und reinen Vernunftwesen aber auch die Seelen und alles Gute, das den Seelen eignet, nämlich daß sie selbst intelligent sind, daß sie ihr wesenartiges Leben als unvergängliches Sein selbst bewahren, daß sie, zum Leben der Engel erhoben, durch diese wie durch gute Wegweiser zur gütigen Urquelle aller Güter emporgeführt werden, ihrer Fassungskraft gemäß zur Teilhabe an den dort ausquellenden Einstrahlungen gelangen und, soweit es möglich ist, an der gutartigen Gabe teilhaben können, und noch alles andere, was wir in dem Traktat *Über die Seele* aufgezählt haben."³⁸²

Auffallend ist an dieser Beschreibung, daß der Ps.-Areopagit anschließend auch von den unvernünftigen Seelen oder Tieren spricht, dieses Thema allerdings nicht unter jenes rechnet, was er im Werk *Über die Seele* abgehandelt hat. Es

θεν αὐταῖς αἱ ὑπερκόσμοι τάξεις, αἱ πρὸς ἑαυτὰς ἐνώσεις, αἱ ἐν ἀλλήλαις χωρήσεις, αἱ ἀσύγχυτοι διακρίσεις, αἱ πρὸς τὰς κρείττους ἀναγωγικαὶ τῶν ὑφειμένων δυνάμεις, αἱ περὶ τὰ δεύτερα πρόνοιαι τῶν πρεσβυτέρων, αἱ τῶν οἰκείων ἐκάστης δυνάμεις φρουραὶ καὶ περὶ ἑαυτὰς ἀμετάπτωτοι συνελίξεις, αἱ περὶ τὴν ἔφεσιν τάγαθου αὐτότητες καὶ ἀκρότητες καὶ ὅσα ἄλλα εἴρηται πρὸς ἡμῶν ἐν τῷ *Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων*."

³⁸¹ Vgl. hingegen ROQUES, R.: Art. Dionysius Areopagita. In: RAC 3 (1957) 1080: "Aber man kann sich schlecht Berechtigung u. Notwendigkeit zweier verschiedener Schriften vorstellen, deren Inhalt offenbar identisch hätte sein können."

³⁸² DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 43. DN IV 2 (PTS 33, 145, 10-17): "' Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἁγίους νόας αἱ ψυχαὶ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοεῖν αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ δύνασθαι πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένας ζωὰς δι' αὐτῶν ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων ἐπὶ τὴν πάντων ἀγαθῶν ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς, ὅση δύναμις, μετέχειν καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ἡμῶν ἐν τοῖς *Περὶ ψυχῆς* ἀπηριθμῆται."

läßt sich daraus schließen, daß dieses Werk auch in bezug auf die Abgrenzung der Thematik genau der Schrift *Über die kirchliche Hierarchie* gegenübergestellt werden kann.

3.2.4. VII. Vollendung

Schließlich kommen wir zum letzten der Themenbereiche des Schemas: der Eschatologie. Auch dazu gibt der Ps.-Areopagite ein Werk an: *Über das gerechte und göttliche Gericht*. Dieser Titel erinnert unmittelbar an den Schluß der Areopagrede des Apostels Paulus (Apg 17, 30-31):

"³⁰ Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen. ³¹ Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte."

Dionysius gibt aus dieser Schrift wohl nur einen winzigen Ausschnitt sinngemäß wieder, wenn er über den Begriff und die Möglichkeit der Sünde und ihrer Bestrafbarkeit spricht:³⁸³

"Gleichwohl könnte jemand einwenden: Nicht strafbar ist die Schwäche, sondern im Gegenteil verzeihbar. Wenn es nicht möglich wäre, stark zu sein, dann wäre der Einwand wohl passend. Wenn aber das Starksein aus dem Guten kommt, das ja der Heiligen Schrift zufolge schlechthin allem das ihm Zustehende zukommen läßt, dann sind die Verfehlung des aus dem Guten stammenden Verhaltens der charakteristischen Güter, ihre Verkehrtheit, ihr Entfliehen und ihr Abfall nicht gutzuheißen. Doch das soll von uns in der Abhandlung *Über das gerechte und göttliche Gericht* nach unserem Vermögen hinreichend dargelegt sein."³⁸⁴

An dieser Stelle behandelt der Ps.-Areopagite die Sünde aus moralischer Per-

³⁸³ Dies erinnert an den ersten Beleg bei Ben Sira. Vgl. oben S. 79-84.

³⁸⁴ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 67. DN IV 35 (PTS 33, 179, 14-19): "Καίτοι φαίη τις· Οὐ τιμωρητὸν ἢ ἀσθένεια, τοῦναντίον δὲ συγγνωστόν. Εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασθαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ ἐκ τὰγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος κατὰ τὰ λόγια τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἀπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἢ τῆς ἐκ τὰγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἕξως ἁμαρτία καὶ παρατροπὴ καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τοῖς *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιοῦ* κατὰ δύναμιν ἱκανῶς εἰρήσθω".

spektive, weshalb der Mensch dafür auch verantwortlich ist. In einem philosophisch-ontologischen Zusammenhang hingegen ist für ihn "das Böse eine Schwäche, eine Kraftlosigkeit und ein Defekt"³⁸⁵.

3.2.5. Die einzelnen Abhandlungen der *Summa theologiae*

Schließlich läßt sich für das *Opus Dionysiacum* folgender Überblick skizzieren:³⁸⁶

- | | | |
|---|--|---|
| I.-II. Gotteslehre: | ▪ <i>Theologische Grundzüge</i> | |
| apophatisch: | ▪ <i>Über die Mystische Theologie</i> | |
| kataphatisch: { | • <i>Über die Namen Gottes</i> | } |
| | • <i>Symbolische Theologie</i> | |
| III.-V. Schöpfungslehre:
(Erschaffung – Erhaltung – Errettung) | • <i>Über die himmlische Hierarchie</i> | } |
| | • <i>Über die kirchliche Hierarchie</i> | |
| VI. Schriftbeweis aus der
paganen Lehrtradition: | • <i>Über gedanklich und sinnlich Faßbares</i> { | } |
| | • <i>Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel</i> | |
| | • <i>Über die Seele</i> | |
| VII. Vollendung: | ▪ <i>Über das gerechte und göttliche Gericht</i> | |

Wie sich zeigt, fügen sich alle Werke in diese theologische Struktur genau ein. Der Vorsatz des Dionysius, eine *Summa theologiae* zu verfassen, ist mit diesem Konzept erfüllt. Die christlichen Wurzeln dafür finden sich in der Areopagrede,

³⁸⁵ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 67. DN IV 35 (PTS 33, 179, 11-12): "Καὶ ὅλως τὸ κακόν ... ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψις ἐστίν".

³⁸⁶ Werke, die keine Entsprechung zu einer philosophischen Schrift zeigen, sind mit einem Quadrat (▪) markiert.

und als erstes nachapostolisches Beispiel kann die Schrift *Demonstratio praedicationis apostolicae* des IRENÄUS genannt werden, die ja schon als kleine "Summe" bezeichnet wurde.³⁸⁷

Unter der Voraussetzung, daß es sich um eine Schrift handelt, kann einzig die Angabe eines Werkes *Über die göttlichen Hymnen* (Περὶ τῶν θεῶν ὕμνων) im Kontext dieser Gliederung bisher nicht eingeordnet noch hinreichend erklärt werden.

Der Vollständigkeit halber ist hinzuzufügen, daß zum *Opus Dionysiacum* außer diesen Traktaten auch die Briefe zu zählen sind. Möglicherweise hat es aber auch von diesen eine größere Anzahl gegeben als überliefert ist.³⁸⁸

3.2.6. Die zwei Arten der Offenbarungsvermittlung

Eine knappe Auskunft über die Entsprechung theologischer und philosophischer Argumentation gibt uns der Ps.-Areopagite selbst:

"Andererseits will auch dies bedacht sein, daß uns die Überlieferung zwei Arten, von Gott zu künden, aufbewahrt hat: die eine unaussprechlich und geheimnisvoll, die andere unverborgene und Gegenstand allgemeiner zugänglicher Erkenntnis. Die erste greift auf Symbole zurück und setzt eine Einweihung voraus, die zweite ist philosophischer Natur und kennt ein Beweisverfahren. Dabei ist (allerdings) das Unsagbare mit dem Sagbaren verwoben. Dieses überzeugt von der Wahrheit des Gesagten und stellt sie sicher; jenes aber *wirkt* und läßt in Gott gegründet sein mithilfe der Einführung in jene Geheimnisse, die selbst nicht lehrbar sind."³⁸⁹

Da der Ps.-Areopagite an dieser Stelle nicht nur die biblische Überlieferung,³⁹⁰ sondern die Tradition als ganze meint, spricht er hier nicht, wie A.

³⁸⁷ Vgl. oben S. 86.

³⁸⁸ Vgl. die Nachrichten des SERGIUS; zitiert oben S. 127.

³⁸⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 110. Ep 9, 1 (PTS 36, 197, 9-14): "Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείτται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίας."

³⁹⁰ Über die zwei Arten der Offenbarung innerhalb der biblischen Überlieferung spricht Dio-

M. RITTER annimmt, von der apophatischen und kataphatischen Theologie,³⁹¹ sondern einerseits von der Theologie, die primär ihre Ausdrucksweisen und Bilder aus der Hl. Schrift bezieht, und andererseits von jener Theologie, die ihre Argumente aus der Philosophie, der paganen Lehrtradition, nimmt.

"Ähnlich sagt D.[Dionysius] DN. 2, 7, er habe in seinen theologischen Grundlinien zwei Wege eingeschlagen: τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες· τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θεϊαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐπιβαλόντες. Der eine Weg führt also zur philosophischen Überzeugung, der andere lässt mystisch schauen und erfassen."³⁹²

nysius in CH II 2-3 (PTS 36, 11, 21 – 12, 4): "Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίαις αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχροῦ μορφώματα ταῖς θεοειδέσι καὶ ἁγιωτάταις διακοσμήσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος· <3> ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεοικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος." Übers.: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 31-32: "Wenn aber einer die unpassenden Bilddarstellungen angreift und sagt, er empfinde Scham, den gottähnlichen allerheiligsten Gliederungen diese gemeinen Gestalten zuzuschreiben, genügt es, ihm zu erwidern, daß es zwei Methoden der geheiligten Offenbarung gibt: (3) Die eine, die, wie es nahe liegt, den Weg über Bilder nimmt, die das Geheiligte in gleichartiger Weise abbilden, die andere, die durch Bilderfindungen ohne jede Gleichartigkeit bis hin zum vollkommen Unpassenden und Unwahrscheinlichen gestaltet wird."

³⁹¹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 137, Anm. 162: "Gemeint sind mit den beiden überlieferten «Arten der Theologie» natürlich die apophatische und die kataphatische, wie sie u.a. in Kap. 2 und 3 der *Mystischen Theologie* erläutert werden." Auch P. ROREM kann nicht beigespflichtet werden, der meint, an dieser Stelle sei von zwei Traditionen innerhalb der Hl. Schrift die Rede: ROREM, P.: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto 1984 (STPIMS 71) 51: "The doubleness of the scriptural tradition does not refer to two 'senses' of the same passage but rather to two types of scriptural texts. The one is explicit and didactic, and receives little attention in the entire Pseudo-Dionysian corpus. The other type of passage is symbolic and contains with itself a duality of external absurdity and internal meaning. This type of biblical material receives our author's sustained attention. Overall, this dense and rich passage on the dual biblical tradition emphasizes an exclusive, spiritual dimension to scriptural symbolism. The interpretation of the Bible is not a philosophical demonstration by an uninvolved exegete but rather a religious undertaking of the highest order."

³⁹² KOCH, H.: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen : Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz 1900 (Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte 1/2-3) 201.

Es darf hinzugefügt werden, daß "Platon ... in der Philosophie eine Wissenschaft der Transzendenz (sah), die auf die Erkenntnis des Seienden und seiner Ursache reflektierte"³⁹³. "Sein philosophisches Suchen nach Gott, seine Frage nach Gott in philosophischem Kontext, sein philosophisches Reden über Gott nannte Platon «Theologie» (θεολογία) ... Die sogenannte «Theologie der griechischen Denker» mit ihrer zentralen «Frage nach dem Transzendenten» war daher in der Antike und Spätantike immer philosophische Ontologie und Erkenntnistheorie, was auch für die «Platonische Theologie» des Neuplatonikers Proklos galt, mit der Dionysius und seine Kommentatoren bestens vertraut waren, die sie rezipierten und transformierten."³⁹⁴ Diesen platonischen Begriff von Theologie übernimmt offenkundig der Ps.-Areopagite.

Aus den Werken des Dionysius zählen zur ersten Art von Theologie zunächst die Werke *Über die Namen Gottes*, *Symbolische Theologie*, *Über die himmlische Hierarchie* und *Über die kirchliche Hierarchie*, wobei m. E. auch die Schriften *Über die Mystische Theologie*, *Theologische Grundzüge* und *Über das gerechte und göttliche Gericht*³⁹⁵ hier einzureihen sind. Die zweite Art von Theologie erläuterte Dionysius offensichtlich in den philosophischen Werken *Über gedanklich und sinnlich Faßbares*, *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel* und *Über die Seele*. Die zweite Art der Theologie versucht vornehmlich die Wahrheit überzeugend zu formulieren und darzulegen, die erste Art zielt auf den Vollzug und die Wirkung des Geheimnisses.³⁹⁶ Daß die zwei Arten der Theo-

³⁹³ SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 155.

³⁹⁴ Ebd. 156.

³⁹⁵ Für dieses Werk kann der Beweis weiter unten im Vergleich mit der *Hekhalot*-Literatur erbracht werden.

³⁹⁶ Diese zwei Arten der Theologie finden sich der Argumentationsweise einer der ersten und wichtigsten von neuplatonischer und aristotelischer Philosophie beeinflussten Schulen des Islam, den *mutakallimūn* («loquentes») von *muʿtazila*, in Baṣra (gegründet in der ersten Hälfte des 8. Jh.s von Wāṣil b. ʿAṭāʾ [gest. 131/748]) wieder: Sie erkannten die Vernunft als Quelle der theologischen Erkenntnis in Ergänzung zur Autorität des Qurʾān und der Sunna an (HUSIK, I.: *A History* xxi: "They were the first among the Arabs who deliberately laid down the reason as a source of knowledge in addition to the authority of the Koran and the 'Sunna' or tradition."). Vgl. GARDET, L.: ʿilm al-kalām. In: EI² 3 (1975) 1171-1172: "Si

logie ineinander verwoben sind, zeigen uns deutlich die vielen Zitate, Anspielungen und Erläuterungen, die Dionysius aus philosophischen Schriften in seine theologischen Abhandlungen einfließen läßt.³⁹⁷

Die sinnhaften Bilder und Ausdrucksweisen für Gott – so stellt Dionysius des weiteren fest – werden bei Christen und Juden verwendet.³⁹⁸ Wichtig

des nuances de doctrine, parfois importantes, les [les écoles muʿtazilites de Baṣra et de Bagh-dād] divisèrent, un même esprit les animait: valeur reconnue à la raison (*ʿaql*) dans la défense des données religieuses – le *ʿaql* devenant même le critère (*mīzān*) de la Loi –, souci d'épurer la notion de Dieu de toute multiplicité et de tout anthropologisme, volonté de proclamer et de justifier l'absolue perfection divine." Ebd. 1174: "La méthode du *ʿilm al-kalām* sera donc essentiellement explicative et défensive ... Les arguments «rationnels» sont suivis (parfois précédés) d'arguments «traditionnels», ou, si l'on veut, d'arguments d'autorité. Il s'agira surtout de versets ḳurʿāniques, les uns amenés directement à l'appui de la thèse, les autres cités par des adversaires dont est récusée l'interprétation défectueuse. Des *ḥadīths* [= tradition rapportant les acts ou les paroles du Prophète, ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en sa présence], parfois abondants, parfois en nombre réduit, peuvent être joints." Später wird diese Gliederung auch vom jüdischen Theologen SAADIA übernommen: "For not the Bible alone is the source of Judaism, Reason is another source preceding the Bible, and Tradition is a third source coming after the Bible." (HUSIK, I.: *A History* 35.). Auf welchen Wegen oder mittels welcher Quellen diese Gliederung bis nach Spanien zu ABRAHAM IBN DAUD (geb. um 1110 im arabisch beherrschten Córdoba, gest. 1180 im christlich beherrschten Toledo) gelangt, ist noch nicht nachvollziehbar. Er kleidet diesen Gedanken in das Bild von je einer Lampe in beiden Händen (vgl. unten S. 224-225): "To Ibn Daud ... the Bible is an important source of knowledge. The second major source of knowledge is reason, which, after all, is what provides us with the right Biblical exegesis ... He believes that the truths of the Bible and those of philosophy are not mutually exclusive: rather, they confirm one another." (FONTAINE, T. A. M.: *In Defence of Judaism: Abraham ibn Daud : Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*. Assen/Maastricht 1990 (SSN 26) 10.).

³⁹⁷ Diese sind so zahlreich, daß sich JOHANNES VON SKYTHOPOLIS genötigt sieht, sie in seinem Prolog zu verteidigen. Vgl. unten S. 162.

³⁹⁸ Vgl. FUNKE, H.: Art. Götterbild. In: RAC 11 (1981) 747-748. Auch in der neuplatonischen Schule hatte sich ein Wandel in der Interpretation bildhafter Rede und Darstellungen vollzogen. Vgl. PLOTINI Enneades I 6, 8. In: PLOTINI *Opera* I. Paris-Bruxelles 1951 (Museum Lessianum Ser. philos. 33) 115, 6-8: "Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὥς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἔχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὐ ταῦτα εἰκόνες." Übers.: *Plotins Schriften* Ia: *Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. Text und Übersetzung*. Übersetzt von R. HARDER. Neubearbeitung mit griech. Lesetext und Anmerkungen. Hamburg 1956 (Philosophische Bibliothek 211a) 21: "Denn wenn man Schönheit an Leibern erblickt, so darf man ja nicht sich ihr nähern, man muß erkennen(,)

anzumerken ist, daß die erste Art der Theologie nach Dionysius eine Einweihung voraussetzt, die sowohl bei Christen als auch bei Juden praktiziert wird.³⁹⁹

3.2.7. Welche der Werke hat Dionysius geschrieben?

Nach dieser Darlegung des theologischen Konzeptes und der dazugehörigen Traktate des Dionysius stellt sich mit neuer Vehemenz die Frage, was es mit den von Dionysius genannten Werken auf sich hat: Sollten sie nur dem Ziel dienen, die Fiktion eines Gesamtkonzeptes vorzugeben? Könnte es nicht doch sein, daß Dionysius auch andere Werke aus dem *Opus Dionysiacum* geschrieben hat, von denen keine Texte auf uns gekommen sind? Oder hat er gar alle genannten Schriften verfaßt?

daß sie nur Abbild(,) Abdruck(,) Schatten ist, und fliehen zu jenem [Schönen](,) von dem sie Abbild ist." THÜMMEL, H. G.: *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*. Berlin 1992 (TU 139) 27: "Wenn sich im 5. Jahrhundert PROKLOS gegen Götterbilder und deren Weihe wendet, da ja der ganze Kosmos voller Götter sei, nämlich als sinnliche Abbildung der geistigen Welt, so zeigt doch solche Polemik nur, daß die abgelehnte Meinung in seiner Zeit durchaus noch verbreitet war." Ebd. 273: "Proklos (410–485) Εἰς τὸν Τιμαῖον Δ (Tim. 40D) 287C; Text: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria III, ed. E. Diehl, Leipzig 1906, S. 155: [***] "Ἐτι δὲ κάκεινο ἄτοπον, τὸ τὴν μὲν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἰδρῦσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον, τὸν δὲ τῶν ὅλων δημιουργὸν μὴ ἐπιστῆσαι τοῖς ὅλοις στοιχείοις ἀφθάρτοις οὔσι τοῦ κόσμου πληρώμασι ψυχὰς θείας καὶ νόας καὶ θεούς." Übers.: "Auch das ist unsinnig, daß zwar die Mysterienreligion Orakel und Götterbilder auf Erden errichtet und durch gewisse Riten (»Symbole«) das aus geteilter und vergänglicher Materie Entstandene fähig macht, an Gott teilzuhaben, von ihm bewegt zu werden und die Zukunft vorauszusagen, der Schöpfer des Alls aber nicht über die ganzen Elemente, die ja unvergängliche Substanzen der Welt sind, die göttlichen Seelen, den Verstand und die Götter gesetzt haben soll." Gleichzeitig unterscheidet PROKLOS sehr klar verschiedene Arten der Lehrweisen, die wohl Dionysius übernommen hat: Vgl. KOCH, H.: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen* 201-206. Vgl. dazu auch: GEFFCKEN, J.: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums. In: ARW 19 (1916-1919) 304-315.

³⁹⁹ Wir werden unten in Zusammenhang mit der *Hekhalot*-Literatur darauf zurückkommen.

Obwohl SERGIUS in § 69 nur vom *Corpus Dionysiacum* spricht, das ihm zur Übersetzung anvertraut worden ist und das er in diesem zweiten Teil benutzt hat, scheint es durchaus möglich, daß er außer den Schriften des CD auch das Werk *De symbolica theologia* benutzt hat, das er in seiner Zusammenfassung zweimal nennt (§§ 117 und 119).⁴⁰⁸ Da SERGIUS die Inhalte für den dritten Abschnitt dieses Teiles über die Erkenntnis, der die "natürliche Erkenntnis" bzw. die Erkenntnis der sichtbaren Naturen (§§ 101-111) behandelt, nicht in diesem Umfang aus Ep 9 oder Ep 7 (Sonnenlauf) übernommen haben kann, ist man geneigt, eine Abhängigkeit von der Schrift *De symbolica theologia* anzunehmen, von der er dann anderswoher Kenntnis gehabt haben muß.

[illegible]

405 Ebd.

⁴⁰⁷ Obwohl die Darstellung des SERGIUS nur eine kurze Einführung ist, gibt es eine Reihe von Themen, die mit der Ep 9 des Dionysius übereinstimmen.

- 154 -

Sicher ist, daß das SERGIUS zur Übersetzung vorgelegte *Corpus Dionysiacum* denselben Umfang hatte, wie das uns heute bekannte: D. h. die Schrift *De symbolica theologia* war darin nicht enthalten. SERGIUS hat sie – soweit bekannt – nicht ins Syrische übertragen, er kam nur dem Auftrag nach, das *Corpus* zu übersetzen. Von anderen Werken, die im CD genannt sind, gibt er allerdings keine Titel wieder, obwohl er beteuert, Dionysius habe einem vollständigen geordneten Konzept der Gesamtwissenschaft entsprechend alle erforderlichen Darlegungen verfaßt und keine davon ausgelassen.⁴⁰⁹ Dies bedeutet, daß nach SERGIUS die ihm bekannten Schriften durchaus nicht alle der Werke des Dionysius waren, sondern daß darüber hinaus eine bestimmte Anzahl an Abhandlungen des Ps.-Areopagiten existiert hat, von denen SERGIUS allerdings nichts Näheres bekanntgibt. Man wird schließlich hypothetisch sagen dürfen, daß es SERGIUS folgend nicht ausgeschlossen ist, daß Dionysius alle genannten und dem Konzept entsprechenden Schriften auch verfaßt hat.

Von Gefährdungen der Werke des Dionysius durch den Vorwurf der Abhängigkeit von heidnischer (griechischer, platonischer) Philosophie erwähnt SERGIUS nichts.

3.2.7.2. Dionysius

Dionysius selbst schreibt zunächst, daß er "andere Traktate" außer der Abhandlung *De divinis nominibus* verfaßt hat. Indirekt läßt sich des weiteren schließen, daß Dionysius "der Reihe nach alle Traktate zur Gotteskunde" ausarbeiten wollte, da dies sein Lehrer nicht getan hatte.⁴¹⁰

Was sagt er über die einzelnen Werke, die nicht im *Corpus* enthalten sind?

Nach seiner eigenen Auskunft hat Dionysius alle genannten Werke auch verfaßt.⁴¹¹ Dabei läßt sich sogar eine relative Reihenfolge der Abfassung aus-

⁴⁰⁹ Vgl. oben S. 127-128.

⁴¹⁰ S. oben S. 128-129.

⁴¹¹ Vgl. die oben S. 117-118 zu den einzelnen Werken aufgelisteten Stellen.

machen,⁴¹² die nicht der Auflistung der Schriften in der "Gliederung" folgt. Das Argument, es sei von den erwähnten Schriften keine Spur in der Überlieferung erkennbar, ist m. E. nach genauer Lektüre des *Mimro* des SERGIUS kaum mehr zu halten.⁴¹³ In ihm sind wohl sehr wahrscheinlich Entlehnungen aus der Schrift *De symbolica theologia* zu erkennen. Des weiteren ist m. E. nicht ausreichend erwiesen, daß die Angaben des Dionysius über die Abfassung seiner Schriften nur einer Fiktion dienen sollten. Viel eher ist wohl anzunehmen, daß Dionysius – wie er selbst sagt – all diese Schriften verfaßt hat, was m. E. durch die Aussagen des SERGIUS bestätigt wird.

⁴¹² S. oben S. 119-120. Vgl. ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 262-263.

⁴¹³ Vielleicht wäre eine Überprüfung der Stellen, an denen sich JOHANNES VON DAMASKUS auf Dionysius beruft, hilfreich, denn mehrere von ihnen können nicht im CD nachgewiesen werden.

Das *Opus Dionysiacum* als *Summa theologiae* (Vgl. oben 3.2.)

Dionysius wollte eine *Summa totius theologiae* (ἀπάσης θεολογίας κεφάλαιον: DN III 2) verfassen, deren Traktate (πραγματεῖαι) er in einzelnen Erörterungen (μερικαὶ ἀνελίξεις) abhandelte.

Gliederung (DN I 4; vgl. Apg 17, 22-31)

- I. Der eine Gott
- II. Der dreifaltige Gott

- III. Erschaffung (»*creatio*«)
- IV. Erhaltung (»*conservatio*«)
- V. Errettung (»*salvatio*«)
- VI. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition

- VII. Vollendung

Nach Sergius v. Rēš^cainā (+ 536), dem ersten Übersetzer des *Corpus Dionysiacum*, verfaßte Dionysius sein Werk nach einer "schönen Gliederung" (فمجل) (متمه وفخرف بحد) (عجب), die genau den "Abschnitten der Gesamtlehre" (لل عصف صبرم) entsprechend eingeteilt war, von denen er "nichts ausließ".

Opus Dionysiacum

- | | |
|---|--|
| I.-II. Gotteslehre: | <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Theologische Grundzüge</i> |
| apophatisch: | <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Über die Mystische Theologie</i> |
| kataphatisch: { | <ul style="list-style-type: none"> • <i>Über die Namen Gottes</i> • <i>Symbolische Theologie</i> |
| III.-V. Schöpfungslehre: | <ul style="list-style-type: none"> • <i>Über die himmlische Hierarchie</i> • <i>Über die kirchliche Hierarchie</i> |
| VI. Schriftbeweis aus der
paganen Lehrtradition: | <ul style="list-style-type: none"> • <i>Über ^{gedanklich}
und sinnlich</i> Faßbares { • <i>Über die Besonderheiten und
Ordnungen der Engel</i> • <i>Über die Seele</i> |
| VII. Vollendung: | <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Über das gerechte und göttliche Gericht</i> |

3.2.7.3. Warum sind so viele Werke verlorengegangen?

Wenn man anzunehmen geneigt ist, das Werk *De symbolica theologia* sei SERGIUS bei der Abfassung seiner Abhandlung und zur Zeit der Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* noch zur Verfügung gestanden, muß erklärt werden, warum es vom Verfasser der Überschriften, dem Redaktor des *Corpus*,⁴¹⁴ nicht in dieses aufgenommen wurde.

Wie weiter unten gezeigt wird, entstammte der Verfasser der Überschriften dem Umfeld der Severianer oder der "syrisch-orthodoxen"⁴¹⁵ Bischöfe des Glaubensgespräches von 532 in Konstantinopel.⁴¹⁶ Bei einer Beschreibung des Severus darf nicht außer acht gelassen werden, daß er Bilder oder bildhafte Darstellungen ablehnte. Er wurde nämlich auf der Synode von 518, auf der er abgesetzt wurde, der Bilderfeindlichkeit bezichtigt:⁴¹⁷

"Auch folgendes wurde von ihm (Severos), o Seligste, gewagt: Die als Typos des Heiligen Geistes über den heiligen Taufbecken und Altären aufgehängten goldenen und silbernen Tauben eignete er sich widerrechtlich mit anderem an, wobei er sagte, es sei nicht recht, daß der Heilige Geist im Bild einer Taube bezeichnet werde."⁴¹⁸

Wenn Severus die bildliche Darstellung des Hl. Geistes durch eine Taube ablehnte, so wird man wohl annehmen dürfen, daß er die *Theologie der Symbole*

⁴¹⁴ Vgl. unten S. 307, Anm. 898.

⁴¹⁵ Vgl. unten S. 309.

⁴¹⁶ S. unten S. 307-309.

⁴¹⁷ Dieses Schreiben wird auf der Synode in Konstantinopel im Jahre 536 neuerlich vorgetragen: vgl. *Collectio sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata : Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536* edidit E. SCHWARTZ. Berolini 1940 (ACO III) 265: "τῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμένικῷ πατριάρχῃ [Constantinopolis] Ἰωάννῃ καὶ τῇ ἐνδημούσῃ συνόδῳ ἀξίως παρὰ κληρικῶν καὶ μοναχῶν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας μεγαλοπόλεως καθολικῆς ἐκκλησίας oblata a. 518, lecta Constantinopoli in synodo a. 536".

⁴¹⁸ Δέησις κληρικῶν καὶ μοναχῶν Ἀντιοχείας πρὸς Ἰωάννην τὸν πατριάρχην καὶ τὴν ἐνδημοῦσαν σύνοδον κατὰ Σεβήρου. In: *Collectio sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata : Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536* edidit E. SCHWARTZ. Berolini 1940 (ACO III) 60, 37 – 61, 3: "τετόλμηται δὲ αὐτῷ [Σεβήρῳ] καὶ τοῦτο, ᾧ μακαριώτατοι. τὰς γὰρ εἰς τύπον τοῦ ἁγίου πνεύματος χρυσᾶς τε καὶ ἀργυρᾶς περισσότερᾶς κρεμαμένας ὑπεράνω τῶν θείων κολυμβηθρῶν καὶ θυσιαστηρίων μετὰ τῶν ἄλλων ἐσφετερίσατο λέγων οὐ χρῆναι ἐν εἵδει περισσότερᾶς ὀνομάζεσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα."

Bevor allerdings Severus die Schriften des Ps.-Areopagiten zitieren konnte, scheint schon eine andere Auslese geschehen zu sein: Die größten Ähnlichkeiten mit dem CD weist der *Liber Hierothei*⁴²² auf. Dieses mystische Werk, das STEPHAN BAR ŠUDAILI zugeschrieben wird und auch eine »Himmelsreise« erzählt⁴²³, zeichnet sich durch eine ausgeprägt subordinatianische, schlußendlich

⁴²⁰ Anders äußert sich C. ANDRESEN: "They [e. g. John of Scythopolis and Maximus Confessor] are probably also responsible for the loss of the Areopagitic writings known today only by title, which the author himself has mentioned, for example the 'Symbolic Theology' or the 'Theological Outlines': these were removed from the 'Corpus Dionysiacum' because they were capable of being theologically misinterpreted." (ANDRESEN, C.: *The Integration of Platonism into Early Christian Theology*. In: *StPatr* 15, 1 [= TU 128] (1984) 404-405.).

⁴²² ܠܒܪ ܣܢܬܝ ܗܝܪܘܬܝ [Liber Sancti Hierothei]. In: MARSH, F. S.: *The Book of the Holy Hierotheos : Ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c 500 A.D.)*. With Extracts from the Prolegomena and Commentary of THEODORUS OF ANTIOCH and from the "Book of Excerpts" and other Works of GREGORY BAR-HEBRAEUS. Syriac Texts, edited from Manuscripts in the British Museum and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an Introduction and Indexes. Amsterdam 1927 [Nachdr. 1979] 1*-128*.

[illegible]

ten des großen NARSAI. "Wegen dyophysitischer Gesinnung"⁴²⁸ wurde er vertrieben, konnte aber zurückkehren und wurde 572 Vorstand der Schule. War also das *Opus Dionysiacum* zuerst in ein vergleichbares origenistisches Umfeld geraten, ist klar, daß die Schrift *Über das gerechte und göttliche Gericht* nicht tradiert wurde, weil sie der eigenen Lehre widersprach.

Bei SERGIUS scheint weder eine Notiz von den *Theologischen Grundzügen* noch vom Werk *Über das gerechte und göttliche Gericht*. Aber auch von den philosophischen Werken erwähnt er keines: *Über gedanklich und sinnlich Faßbares*, *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel* und *Über die Seele*.⁴²⁹ Falls SERGIUS sie vielleicht gekannt hat, wäre es wenige Jahre nach Schließung der Akademie wohl unklug gewesen, davon eine Erwähnung zu machen.

Aber auch der Redaktor des *Corpus Dionysiacum* konnte im eigenen Interesse über sie nur schweigen⁴³⁰ – falls er von ihnen überhaupt Kenntnis hatte. Da jede *Corpus*-Bildung eine Auswahl unter den Schriften vornimmt, werden wohl absichtlich oder aufgrund bestimmter Umstände gewisse Werke beiseite gelassen. Mir scheint diese Gefahr des Häresievorwurfs⁴³¹ von der ersten Erstellung des *Corpus* an der Grund dafür zu sein, daß gerade die philosophischen Werke für die weitere Verbreitung und Überlieferung verschwiegen wurden. Anscheinend war dies die einzige Möglichkeit, den übrigen Teil des Gesamtwerkes – für den severianerfreundlichen Redaktor ohne die *Symbolische Theologie* – noch zu retten und zu verteidigen. Die primär aus der neuplatonischen Philosophie schöpfenden Werke hatten in der Zeit Kaiser Justinians keine Chance der Rezeption, hatte er doch die mit einer beinahe 1000jährigen Tradi-

⁴²⁸ BAUMSTARK, A.: *Geschichte der syrischen Literatur* 127.

⁴²⁹ Könnte die ausführliche Seelenlehre des SERGIUS, die gewisse Ähnlichkeiten mit der des Dionysius aufweist (vgl. z. B. Ep 9, 1) und die er in seinem *Mimro* (bes. §§ 74-78) sehr klar darstellt, nicht Anlehnungen an dieses Werk enthalten? Wollte SERGIUS vielleicht sogar mittels seiner Abhandlung einige wesentliche Inhalte jener Schriften des Dionysius weitergeben, die nicht im *Corpus* enthalten waren und im Anschluß an die Glaubensgespräche von 532 keine Anerkennung erlangt hatten?

⁴³⁰ Vgl. unten S. 302 und 307-310.

⁴³¹ Vgl. unten S. 162-163.

tion ausgestattete Akademie in Athen im Jahre 529 gerade mit dem Ziel schließen lassen, die pagane Lehrtradition auszumerzen.⁴³²

Wie SUCHLA feststellt, erkannte JOHANNES VON SKYTHOPOLIS die "mögliche Gefährdung des areopagitischen Werkes durch den Vorwurf der Abhängigkeit von griechischer Philosophie", sodaß er "mit seinem Scholienwerk dieser Gefährdung entgegenwirken (wollte)."⁴³³ Diese Abhängigkeit wog weitaus schwerer als die Verfasserfrage.⁴³⁴ "Der Prolog [des Johannes von Skythopolis] ist also eine Apologie des Autors und seines Werks, die gelehrt und diskret vorgetragen wird: ... der zweite Exkurs (liefert) zum einen eine unausgesprochene Rechtfertigung über die tiefen Wurzeln des Dionys in der heidnischen Philosophie, zum anderen wertet er durch den Seitenhieb auf die weit verbreitete Unfähigkeit, eine Lehre im Hinblick auf Orthodoxie oder Häresie richtig zu beurteilen, in bezug auf das CD den Vorwurf der Häresie im voraus ab. Der

⁴³² Vgl. den von V. BALTHASAR skizzierten historischen Hintergrund: "Man vergegenwärtige sich die geschichtliche Lage ... Um 500 taucht noch ein Stern auf, seltsam aus allem Geschichtlichen entrückt: der Unbekannte, der sich als Dionysius vom Areopag ausgibt. Dann kommt das 6. Jahrhundert, dessen offizielles christliches Gesicht ein furchtbarer Name beherrscht: Justinian ... Der Mehltau des Integralismus, dem es auf die politisch wirksame dogmatische Formel ankommt, hat drei Dinge in der Kirche ertötet: ... endlich [drittens] und schlimmstens die freie Republik der Geister durch die Verketzerung einiger ihrer Größten und die mit allen Mitteln politischer Macht erwirkte Störung, schließlich Zerstörung des geistigen Gleichgewichts, das allein im Dia-Logos jedes Denken – auch das theologische – vorantreibt." (BALTHASAR, H. U. V.: *Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 2., völlig veränderte Aufl. Einsiedeln 1961, 21-22.). Vgl. SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 162-163: "Kaiser Justinian I. postulierte ein einziges Reich und eine einzige Kirche, und das bedeutete: Es durfte keine Heiden mehr geben. Jeder Heide mußte sich unter Strafe der Konfiszierung seines Besitzes katechisieren und taufen lassen; der Rückfall eines Christen in den Paganismus wurde mit dem Tode bestraft; die Theologie wurde politisiert, die Philosophie christianisiert.

Im Jahre 529 wurde die als christenfeindlich angesehene Athener Akademie geschlossen, d. h. gerade jene platonische Institution, die mit ihrem letzten epochalen Vertreter, mit Proklos, die philosophische Hauptquelle des Dionys gestellt hatte. Schließlich hatte Dionys nicht nur die Schrift *De malorum subsistentia* des Heiden Proklos seitenweise exzerpiert, nein, seine Abhängigkeit war vielmehr eine inhaltliche Abhängigkeit, eine des Denkens."

⁴³³ SUCHLA, B. R.: Verteidigung 13-14.

⁴³⁴ Vgl. ebd. 14.

somit unsicher gemachte Leser wird in der Folge (20, 10 – 20, 27) belehrt, daß das CD im Hinblick auf das trinitarische und christologische Dogma, ja in bezug auf die gesamte Lehre orthodox ist.⁴³⁵ "Lag da nicht – angesichts dieses Geredes um den Autor und seine Schriften – die Gefahr nahe, Gegner paganer Philosophie wie Kaiser Justinian könnten die areopagitischen Traktate als häresiefreundliche Werke brandmarken?"⁴³⁶ JOHANNES VON SKYTHOPOLIS wollte mit seiner weitherzigen Bildung und seinem Horizont das CD in den origenistischen Streitigkeiten retten, sie aus ihnen heraushalten, so gut es ihm möglich war. Ein schwerer Vorwurf Justinians an die Origenisten war nämlich deren Abhängigkeit vom "Heidentum", womit die platonische Philosophie gemeint war.⁴³⁷

Aufgrund der Nachrichten des SERGIUS, die die Angaben des Dionysius bestätigen, scheint es durchaus plausibel zu sein, daß Dionysius die von ihm benannten, nach der *Corpus*-Erstellung im Zusammenhang des Glaubensgespräches in Konstantinopel von 532 aber nicht mehr weitertradierten Werke wirklich verfaßt hat. Einerseits sind sie also für den Entwurf eines Gesamtkonzeptes des *Opus Dionysiacum* zu berücksichtigen und andererseits wollen ihre Titel nichts vortäuschen.

⁴³⁵ SUCHLA, B. R.: Die Überlieferung des Prologs des Johannes 179. Vgl. auch BALTHASAR, H. U. v.: *Kosmische Liturgie* 670: "Daß ein so bedeutender Kommentar [das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis], der noch dazu mit allen Mitteln humanistischer Fechtkunst so kurze Zeit – jedenfalls vor dem Dreikapitelstreit, und wahrscheinlich vor 520 – nach dem Erscheinen der Areopagitika und in ihrer nächsten Heimat ihre Echtheit zu verteidigen unternimmt, erscheinen konnte, dürfte immerhin zu denken geben. War Johannes wirklich von dieser Echtheit überzeugt, er, der sich sonst so skeptisch in philosophischen und historischen Fragen zeigt? Spürt man nicht, zumal in der Einleitung, etwas Unmerkliches, in Worten nicht Faßbares, das wie leise, überlegene Ironie klingt? Sollte Johannes in die Mitwisserschaft, vielleicht in den Freundeskreis des Autors eingeweiht gewesen sein?" H. U. v. BALTHASAR ist offenbar nicht von der Meinung überzeugt, JOHANNES habe in erster Linie die historische Identität des Verfassers der ps.-areopagitischen Schriften mit dem Dionysius der Apostelgeschichte vertreten, sondern dem Autor des Scholien ging es um die Rettung des ps.-areopagitischen Schrifttums.

⁴³⁶ SUCHLA, B. R.: Verteidigung 13.

⁴³⁷ Vgl. GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Unter Mitarbeit v. TH. HAINTHALER. Freiburg 1989, 410.

3.3. Schlußfolgerung

Wenn nun die Parallele zwischen der Areopagrede und DN I 4, des weiteren der Hintergrund für das Gesamtwerk des Ps.-Areopagiten dargelegt wurde, so läßt sich feststellen:

Dionysius entwirft sein Werk nach einer hymnischen theologischen Gliederung, die schon im Alten Testament als katechetische nachweisbar und geübt ist,⁴³⁸ später von den Christen übernommen und adaptiert im Taufunterricht verwendet worden ist. In diesem katechetischen Grundmodell spiegelt sich schon von allem Beginn an die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus und der griechischen Philosophie wider.

Dieses Schema hat offenbar auch der Verfasser der Areopagrede übernommen; die Rede ist das erste überlieferte Beispiel in dieser Tradition, in dem das Modell zu einem christlichen erweitert worden ist. Wie uns die zitierten Parallelstellen zeigen, ist dieses Unterrichtsschema im syrisch-palästinischen Raum verbreitet.⁴³⁹ Dies kann als weiterer Hinweis für die These RITTERs gedeutet werden, für den "alles nach Syrien – Palästina (weist)".⁴⁴⁰ Der Überzeugung, "daß es der unbekannte Autor des CA [Corpus Areopagiticum] vorzüglich dar-

⁴³⁸ LEBRAM, J.-CH.: Zwei Bemerkungen 205: "Wir hätten dann wohl das Recht, jüdisch-hellenistische apokalyptisch orientierte Kreise als nicht unwahrscheinlichen Ursprungsort unseres katechetischen Schemas anzusehen."

⁴³⁹ Die ARISTOBUL-Fragmente bei EUSEBIUS VON CAESAREA weisen noch am ehesten in den griechischen Raum, die *Apostolischen Konstitutionen* dürften jedoch aus Nordsyrien (vgl. oben S. 92) stammen. Die ausschließlich aufgrund der syrischen Sprache erklärbaren inhaltlichen Zusammenhänge weisen in diese Richtung (vgl. unten S. 248-249). In Quellen griechischer Autoren war dieses Unterrichtsschema bisher nicht zu finden. Entweder war dieses Modell dort längst verschwunden und in den Katechesen durch das Raster des Credo abgelöst worden, oder es war gar nie weit verbreitet gewesen. So zeigt P. BRUNS auf, daß "auch Theodor [von Mopsuestia] bei seiner Darstellung streng dem vorgegebenen Schema des nizänischen Symbols folgt" (DERS.: *Den Menschen mit dem Himmel verbinden : Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Louvain 1995 (CSCO 549 / Subs. 89) 16-17.).

⁴⁴⁰ RITTER, A. M.: Proclus christianizans? 171. Dies vertritt schon STIGLMAYR: "Die Heimat der Dionysischen Schriften ist in Syrien (nicht in Ägypten) zu suchen." (STIGLMAYR, J.: Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten. In: ZKTh 33 (1909) 385.).

auf abgesehen hat", die "»Christianisierung«, die Synthese von Platonismus und Christentum, ontologischer Seinsdeutung und »Heilsgeschichte«, kosmischer Emanations- bzw. Retroversionslehre und christlichem Gottesbegriff (zu versuchen),"⁴⁴¹ kann allein schon aufgrund der Herkunft des Schemas voll zugestimmt werden.⁴⁴²

Dionysius stellte sich mit dem Konzept seines Werkes offensichtlich in diese Tradition, die "sich lediglich mit griechischem Denken christlich auseinandersetzte, daß er ... platonisches Denken an das Christentum adaptierte – gleichsam aus einer 'imitatio Pauli' heraus."⁴⁴³ Als "Nachahmer des großen Heidenapostels" erscheint der Verfasser des CD auch aufgrund der Anzahl der erhaltenen Schriften: Wenn alle Einzelwerke des *Corpus Areopagiticum* zusammengezählt werden, "so ergibt sich für das CD genau derselbe Umfang wie für das *Corpus* paulinischer Briefe (entsprechend dem Bibelkanon der Syrer!): Es umfaßt 14 Briefe, darunter 4 längere, ähnlich den 4 großen paulinischen Texten, dem Römer-, dem 1. und 2. Korinther- und endlich dem Hebräerbrief ... War «Dionysius Areopagita» auch darin der Nachahmer des großen Heidenapostels? Was aber war dann die Intention dieser «areopagitischen» Imitation des *Corpus Paulinum*?", fragt A. M. RITTER.⁴⁴⁴ Dieses Argument kann nicht nachvollzo-

⁴⁴¹ RITTER, A. M.: Proclus christianizans? 180.

⁴⁴² Vgl. die zeitlich erste Belegstelle für unser Schema findet sich bei Ben Sira, der "der erste Zeuge für die positive wenn auch maßvolle Aufnahme von Elementen des Hellenismus in die hebräische Literatur (ist)." (MARBÖCK, J.: *Weisheit im Wandel* 173.).

⁴⁴³ SUCHLA, B. R.: Verteidigung 16. Dabei geht es nicht nur darum, "daß er [Dionys] den platonischen Gott, den ἄγνωστος θεός, mit dem Christengott identifizierte" (ebd.), denn ἄγνωστος θεός könnte nach BORNHÄUSER sogar eine Bezeichnung für den jüdischen Gott gewesen sein, dessen Name nicht ausgesprochen oder genannt werden durfte (BORNHÄUSER, K.: *Studien zur Apostelgeschichte*. Gütersloh 1934, 143: "He Whom men cannot know, because He cannot be called by name".), sondern daß auch in der Schöpfungstheologie Einflüsse der griechischen Philosophie schon im 2. vorchristlichen Jh. im Judentum nachweisbar sind, wie Sir 16, 24 – 17, 21 und Weish 7, 15-28 belegen. Der Apostel Paulus ist der erste christliche Vertreter, der in diese Auseinandersetzung nachweislich eintritt und somit erstes Vorbild für den Ps.-Areopagiten. Bemerkenswert ist, daß gerade auch der Text Weish 7, 15-28 von Dionysius ausführlich gebraucht wird (s. Bibelstellenregister).

⁴⁴⁴ A. M. RITTER in: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 24. A. M. RITTER scheint diese Anzahl von 14 paulinischen Briefen verteidigen zu müssen, wenn er

gen werden, da die 14-Zahl der Schriften erst durch den Redaktor des *Corpus Dionysiacum* erreicht worden ist, nicht von Dionysius selbst.

Auch der Überzeugung von B. BRONS ist zu widersprechen, nach der "seinem [Dionysius'] gesamten Denken ein christlich modifizierter neuplatonischer Aufriß zugrunde(liegt)."⁴⁴⁵ Aufgrund der vorliegenden Untersuchung liegt dem gesamten Denken des Dionysius ein neuplatonisch modifizierter christlicher Aufriß zugrunde.

Daher kann der Bezeichnung "Proclus christianizans"⁴⁴⁶ für Dionysius

schreibt, daß "der in Ostsyrien zeitweise als kanonisch angesehene III. Korintherbrief unter den griechischen Syrern (in und um Antiochien) wohl nie akzeptiert war und von dort aus auch aus Ostsyrien vertrieben wurde." (ebd. Anm. 69). Dies könnte unnötig sein, da die 14-Zahl in einem besonderen Fall gewahrt bleibt, bezieht man auch den 3. Korintherbrief mit ein: Der Pauluskommentar EPHRÄMS DES SYRERS spiegelt in seiner armenischen Übersetzung ebenfalls ein Corpus von 14 Paulusbriefen wider, indem der 3. Korintherbrief mitgezählt, der Philemonbrief hingegen ausgelassen wird. Vgl. MOLITOR, J.: *Der Paulustext des Hl. Ephräm : Aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert*. Rom 1938 (MBE 4) 5*-6*: "Dieser knapp gefasste Pauluskommentar befasst sich mit 13 Briefen (Phm ist nicht berücksichtigt, Hb erscheint vor Past) [- MOLITOR unterläßt die Rekonstruktion des griechischen Textes des 3. Korintherbriefes. -], denen im Anschluss an 2 C der apokryphe 3. Korintherbrief beigelegt ist ... Dafür steht im I. Bande des Werkes S. 8*-9* eine Einleitung, die wir hier in freier Übersetzung wiedergeben: «Erklärung der 14 Briefe Pauli. Nach unserer bestimmten Annahme hat dabei der hl. Kirchenlehrer selbst die Erklärung von Philemon wegen des klaren Wortlauts und der völligen Bedeutungslosigkeit unterlassen ... In der Aufeinanderfolge der Briefe ist mit den anderen der 3. Korintherbrief eingeschlossen, der sich wohl in irgendwelchen Bibelhandschriften auf griechisch oder syrisch befunden haben mag." In bestimmten (syrischen) Kreisen könnte demnach das *Corpus Paulinum* zwar ebenso aus 14 Briefen bestanden haben, allerdings wird anstelle des Philemonbriefes der 3. Korintherbrief miteingerechnet. Zählte Dionysius zu diesem Kreis? Es darf gesagt werden, daß die Benutzung des Philemonbriefes im CD nicht nachgewiesen werden kann. Eher ist da schon die Benutzung des Namens »Apollophanes« als Hinweis auf die Kenntnis, vielleicht sogar Verwendung des 3. Korintherbriefes durch den Ps.-Areopagiten zu werten. Vgl. weiter unten S. 240-249 und S. 313. Die Gliederung des CD in vierzehn Einzelschriften ist m. E. die Arbeit des Redaktors, denn die Briefe 1 bis 4 entsprechen eher einer Schrift oder einer literarischen Einheit, die in vier Teile zerschnitten wurde; ähnliches gilt für die Briefe 6 und 7.

⁴⁴⁵ BRONS, B.: *Gott und die Seienden* 28.

⁴⁴⁶ Siehe den Titel eines Artikels von A. M. RITTER (DERS.: Proclus christianizans? : Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita (im Gespräch mit neuerer Literatur). In: WACHT, M.: *Panchaia : FS Klaus Thraede*. Münster 1995 (JAC.E 22) 169.).

nicht zugestimmt werden, schon eher dem Gegenteil: "Christianus proclizans".⁴⁴⁷

"Daß der genuin christliche Aspekt der Verkündigung, die eschatologische und soteriologische Perspektive, gleichsam unbeachtet blieb"⁴⁴⁸, wie B. R. SUCHLA schreibt, kann wohl mit Einschränkungen zugestimmt werden. Es gilt zu unterscheiden zwischen der Christologie und der Eschatologie. Das katechetische Schema als solches enthält einen Punkt, unter dem die Soteriologie in der christlichen Tradition einzuordnen ist: Der dritte Abschnitt in der Schöpfungstheologie: V. Errettung (»*salvatio*«). Dies findet sich exemplarisch bei IRENÄUS VON LYON in dessen Werk *Erweis der apostolischen Verkündigung*.⁴⁴⁹ Dionysius nennt diesen christologischen Punkt an der entsprechenden Stelle.⁴⁵⁰ Ganz genau den Abschnitt "Errettung (»*salvatio*«)" aus DN I 4 haben die severianischen ("syrisch-orthodoxen") Bischöfe auf dem Glaubensgespräch von 532 in

⁴⁴⁷ Vgl. dazu ANDRESEN, C.: The Integration of Platonism into Early Christian Theology. In: StPatr 15, 1 [= TU 128] (1984) 403-404: "As you know, one can debate whether in *Pseudo-Dionysius Areopagita* Platonism has been integrated into Christianity in a genuine sense of the word or not. Yet this is obviously the intention of this anonymous theologian. ... Diacritical analysis of a consistent 'system criticism' can still bring clear results and even if only in negation. On the one hand it can vouch for the clear-sightedness and intellectual achievement of that anonymous Syrian theologian, who endeavored to integrate the ripest fruit of the philosophy of late antiquity, namely Proclus. On the other hand, however, diacritical analysis must also recognize that at the same time the anonymous writer, Pseudo-Dionysius, destroyed the Proclian coordinate system of ontic relationships through his Christian corrections. (These included the elimination of the world soul, the transfer of the ideas from the world spirit (νοῦς) to the transcendental ἔν, God's mono-causality in creation, and providence.)".

⁴⁴⁸ SUCHLA, B. R.: Verteidigung 18. Ähnlich findet sich dieser Gedanke in: SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 165: "Johannes kommentierte und interpretierte die areopagitischen Traktate somit nicht nur, nein, er verteidigte sie auch so geschickt, daß sie unbeschadet überleben konnten, obwohl sie platonische, insbesondere proklische, und das heißt: heidnische Philosophie so sehr ausatmen, daß der genuin christliche Aspekt der Verkündigung, die eschatologische und soteriologische Perspektive, gleichsam unbeachtet blieb."

⁴⁴⁹ Vgl. oben S. 90-92. Außerdem wurde diese Einordnung der Christologie auch bei EUSEBIUS VON CÄSAREA (vgl. oben S. 92) aufgezeigt.

⁴⁵⁰ Vgl. DN I 4 (PTS 33, 112, 10 – 113, 12); zitiert oben S. 106-107 mit Anm. 271.

[illegible]

⁴⁵² Vgl. MTh III (PTS 36, 146, 7-8); zitiert oben S. 132, Anm. 349. Vgl. dazu auch die Erörterung des SERGIUS, der gerade hier auch das Thema Inkarnation und Wundertätigkeit Jesu bespricht, denn anhand der Wunder wird das Zusammenwirken des Göttlichen und Menschlichen in Jesus behandelt (vgl. SERGIUS E REŠČAINA: Tractatus 82-87. In: SHERWOOD, P.: *Mimro* (1961) 124-128.).

– 168 –

gische Traktat innerhalb des literarischen Schaffens des Dionysius ist.⁴⁵⁴ Ein Blick auf das Schema für den Taufunterricht der *Apostolischen Konstitutionen* läßt erkennen, daß dort weder von Menschwerdung oder Soteriologie noch explizit von einer Eschatologie gesprochen wird. Die Areopagrede des Paulus zeigt deutlich: Mit keinem Wort wird die Menschwerdung oder das Kreuz erwähnt,⁴⁵⁵ die Eschatologie ist zwar angesprochen, aber im Wort vom Gericht erschöpft.

⁴⁵⁴ Ist hier vielleicht schon die herausragende Bedeutung der Frage nach dem Bösen bzw. dem freien Willen des Menschen und seiner Verantwortlichkeit erkennbar, die eine wesentliche Rolle in der frühen islamischen Theologie (vgl. oben S. 113, Anm. 292 und unten S. 321-322) darstellte und der Auslöser für die Abfassung der Schrift »*Der erhabene Glaube*« des ABRAHAM IBN DAUD (vgl. unten S. 224) war?

⁴⁵⁵ Vgl. RADL, W.: *Das Lukas-Evangelium*. Darmstadt 1988 (EdF 261) 106: "Aus Mk 10, 45 übernimmt Lukas nur das Wort vom Dienen (22, 27), nicht das vom 'Lösepreis für die Vielen'. Entsprechend läßt er bei der Zitierung von Jes 53, 7f. in Apg 8, 32f. den Sühnetod des Gottesknechtes als solchen unerwähnt. Auch Apg 17, 31 spricht nur von Jesu Auferstehung und Richteramt. Nach Lukas hat offenbar nicht nur Jesu Tod, sondern sein ganzes Leben und Sterben samt der Auferstehung das Heil des Menschen bewirkt."

4. Verbindungen zum Judentum und Ähnlichkeiten mit der jüdischen Mystik

SERGIUS VON RĒS^cAINĀ teilt mit, daß Dionysius neben den sonst sowohl aus der christlichen⁴⁵⁶ als auch aus der jüdischen⁴⁵⁷ Tradition bekannten

⁴⁵⁶ Z. B.: BASILIUS: *De Spiritu Sancto* XXVII 66, 1-5. 28-32. 49-57 (SC 17^{bis} [1968] 478-484): "Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα ἅπερ ἀμφοτέρω τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν ... ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ διασώζουσιν; Ἄ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμύητοις ... Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, καὶ οἱ τὰ περὶ τὰς Ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοθετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες, ἐν τῷ κεκρυμμένῳ καὶ ἀφθέγκτῳ τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις ἐφύλασσον ... Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται." Übers.: BASILIUS VON CÄSAREA: *Über den Heiligen Geist*. Eingel. und übers. v. M. BLUM. Freiburg i.Br. 1967 (Sophia 8) 98-99: "Von den in der Kirche beobachteten Lehren und verkündeten Wahrheiten haben wir manche aus der schriftlich festgelegten Unterweisung, andere haben wir aus der Überlieferung der Apostel empfangen: sie sind uns im Verborgenen überliefert worden. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung ... aus welcher Schrift kommt das? Etwa nicht aus dieser unveröffentlichten und unausgesprochenen Lehre, die unsere Väter in unbekümmertem und schlichtem Schweigen beobachteten, weil sie wußten, daß die Ehrwürdigkeit der Geheimnisse durch Stillschweigen bewahrt bleibt? Es war nämlich den Uneingeweihten versagt, diese Geheimnisse zu erblicken ... Ebenso haben die Apostel und Väter, die am Anfang das Leben der Kirche ordneten, das Heilige der Geheimnisse in unausgesprochener Verborgenheit bewahrt ... Das ist der Sinn der nicht-schriftlichen Überlieferung: Die Menge soll nicht durch die Gewohnheit die Kenntnis der Lehren verachten als Folge ihrer Verwahrlosung. Lehre und verkündete Wahrheit sind nämlich verschieden. Über jene schweigt man, die verkündeten Wahrheiten dagegen werden veröffentlicht." BASILIUS zählt als Beispiele für die mündliche Überlieferung Texte aus der Liturgie auf. Wie die jüdische Tradition verweist auch BASILIUS auf Mose.

⁴⁵⁷ Vgl. ²Abôṭ I 1a. In: ²Abôṭ (*Väter*). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von K. MARTI und G. BEER. Gießen 1927 (Die Mischna IV. Seder. Neziqin. 9. Traktat. ²Abôṭ) 2:

מֹשֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמִסֵּרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ | וִיהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים וְזִקְנִים לְנָבִיאִים | וְנָבִיאִים
מִסֵּרָהּ לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוּלָּה

Übers. ebd. 3: "Mosche erhielt die Tora vom Sinaj und überlieferte sie J^ehoschu^{ac} | und J^ehoschu^{ac} den Ältesten und die Ältesten den Propheten, | und die Propheten überlieferten

Ps.-Areopagiten die Mystik Quelle seiner Erkenntnis geworden ist.

In der frühchristlichen Literatur sind nur einzelne mystische Schriften auszumachen, wie z. B. die *Visio Dorothei*,⁴⁶¹ die die »Himmelsreise« des Dorotheos erzählt sowie seine unerlaubte Überheblichkeit und sein Vordringen bis zum Thron der Herrlichkeit schildert. Eine systematische christliche Literaturgattung "mystisches Schrifttum" konnte aber bisher nicht ans Tageslicht gebracht werden. Eine solche Literaturgattung mit einem umfassend belegten Schrifttum, das sogar systematisch gegliedert werden kann,⁴⁶² findet sich zeitgenössisch zu Dionysius nur in bestimmten jüdischen Kreisen.⁴⁶³ Doch erhebt sich die Frage, ob ein Vergleich des Dionysius mit jüdischer Literatur überhaupt sinnvoll ist. Hatte er Kontakt zu Juden? Kann dieser nachgewiesen wer-

gewissen Grad revolutionär, insofern sie glaubten, daß der unmittelbare Zugang zu Gott, wie er am Sinai Wirklichkeit gewesen war, auch späteren Generationen offenstehe. In der Tora und den Worten der Weisen, in den Mizwot und den Gebeten sahen sie einen verborgenen Sinn und verborgene Kräfte, die der Mystiker durch Konzentration, Kawwana, freilegen konnte. Sie wollten in das 'Paradies' eintreten, um das letzte Geheimnis, nämlich das Wesen Gottes, zu ergründen (bChag 14bff.), Ma'ase vereschit (Ma'ase berešit) – das Schöpfungswerk im Anfang." (TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst : Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart u. a. 1992, 234.). Über die »Himmelsreise« des jüdischen Mystikers schlechthin, R. 'Aqiva schreibt P. SCHÄFER: "Der Aufstieg 'Aqivas, der als einziger unbeschadet aus dem *pardes* [= Paradies] zurückkam, diente dem Zweck, den bzw. die Namen Gottes, die Himmel und Erde »zusammenhalten«, »herabzuholen« und den Menschen bekannt zu machen." (SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott : Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*. Tübingen 1991, 141.).

⁴⁶¹ *Visio Dorothei*. In: *Vision de Dorotheos*. Edité avec une introduction, une traduction et des notes par A. HURST, O. REVERDIN, J. RUDHARDT. En appendice: Description et datation du Codex des Visions par R. KASSER et G. CAVALLO. Cologny-Genève 1984 (PapyBod 29) 52-77. Vgl. dazu: LIVREA, E.: Rez. von: *Vision de Dorotheos*. Edité avec une introduction, une traduction et des notes par A. HURST, O. REVERDIN, J. RUDHARDT. En appendice: Description et datation du Codex des Visions par R. KASSER et G. CAVALLO. Cologny-Genève 1984 (PapyBod 29). In: Gn. 58 (1986) 687-711. S. auch: The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29). Edited with introduction, translation and notes by A. H. M. KESSELS and P. W. VAN DER HORST. In: VigChr 41 (1987) 313-359.

⁴⁶² Vgl. unten S. 213-215.

⁴⁶³ Vgl. SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 1: "Es [die jüdische Mystik] ist die erste in einem kompletten literarischen System greifbare »mystische« Bewegung, in deren Zentrum der bei Ezechiel (Kap. 1 und 10) geschilderte göttliche Thronwagen steht und die man daher auch Merkava-Mystik nennt."

den? Konnte er Verbindung zu mystisch-esoterischen Kreisen im Judentum pflegen, obwohl deren Lehre einer strengen Geheimhaltung unterlag?

4.1. Verbindungen zum Judentum

In diesem Abschnitt soll nun der Frage nachgegangen werden, ob Dionysius Kontakt zu Juden pflegte und ob sich sogar inhaltliche Gemeinsamkeiten nachweisen lassen. Es wird von den Unterschieden zwischen Christentum und Judentum ausgegangen, die Dionysius selbst nennt. Daraufhin soll auf die Gemeinsamkeiten eingegangen werden, um schließlich überzuleiten zur Untersuchung eines Charakteristikums der jüdisch-mystischen Literatur, der Pseudepigraphie, in den Schriften des CD.

4.1.1. Unterschiede zwischen Christentum und Judentum

Dionysius selbst bringt eine Gegenüberstellung von christlichen und jüdischen Mysterien, in der er sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen ihnen anspricht:

"Das ist auch der Grund, weshalb die in die heiligen Geheimnisse unserer (christlichen) wie der gesetzlichen (jüdischen) Überlieferung Eingeweihten die gottgeziemen Symbole keineswegs verschmähen, wenn es um den Vollzug der allerheiligsten Mysterien geht. Wir sehen aber auch die allerheiligen Engel mithilfe rätselhafter Zeichen die göttlichen Geheimnisse einführen, sehen Jesus selbst in Gleichnissen zum Gotteskünder werden und die gottgewirkten Mysterien mittels einer symbolischen Tischgemeinschaft überliefern."⁴⁶⁴

Nachdem Dionysius die Ähnlichkeiten hervorgehoben hat – in beiden Über-

⁴⁶⁴ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 111. Ep 9, 1 (PTS 36, 197, 15 – 198, 5): "Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγιωτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἡ νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσταί τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων· ἀλλὰ καὶ τοὺς πανιερωτάτους ἀγγέλους δι' αἰνιγμάτων τὰ θεῖα μυστικῶς προάγοντας ὁρῶμεν καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως."

lieferungen verwenden die Eingeweihten Zeichen beim Vollzug der Mysterien –, macht er die Unterschiede zum Judentum deutlich: Die Christen glauben, daß die Engel in die Geheimnisse einführen, daß Jesus der Gotteskinder schlechthin ist und daß die Mysterien in der Eucharistie überliefert werden.

4.1.1.1. Die Engellehre

"Im rabbinischen Judentum", schreibt P. SCHÄFER, "beobachten wir zwei verschiedene (gegenläufige) Tendenzen. Auf der einen Seite wird die Engelvorstellung des Frühjudentums zum großen Teil übernommen und sogar weiter ausgestaltet; auf der anderen Seite jedoch zeigt sich eine scharfe Polemik der Rabbinen gegen bestimmte Formen und Konsequenzen dieser Engelvorstellung."⁴⁶⁵ Eine Überbetonung der Engel könnte einerseits die Souveränität und Allmacht Gottes, andererseits die unmittelbare Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott beeinträchtigen.⁴⁶⁶ Deshalb handelt eine große Zahl von Texten "vom Widerspruch und von der Opposition der Engel gegen den Menschen."⁴⁶⁷ "Fast alle Texte, in denen ein Grund für die Opposition der Engel gegen den Menschen angegeben ist, führen diese Opposition

⁴⁶⁵ SCHÄFER, P.: *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*. Berlin 1975 (SJ 8) 74.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd.: "Offensichtlich haben manche Kreise im rabbinischen Judentum – möglicherweise unter dem Einfluß der Gnosis – die 'Andersartigkeit' und Ferne Gottes so sehr betont, daß der Gottesglaube durch eine übermächtig gewordene Engelvorstellung ernsthaft in Gefahr geriet (Engelkult), und dies in zweierlei Hinsicht: Im Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und den Engeln war der Grundsatz der Souveränität und Allmacht Gottes bedroht und im Blick auf das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen bestand die Gefahr, daß der Mensch keine Notwendigkeit oder auch keine Möglichkeit mehr sah, sich direkt an Gott zu wenden und daß auf diese Weise der Gedanke der Barmherzigkeit und Liebe Gottes zum Menschen überdeckt bzw. aufgegeben wurde. Beide Gefahren haben die Rabbinen erkannt und bekämpft."

⁴⁶⁷ Ebd. 219, und weiter: "Dieser Widerspruch wird insbesondere bei drei entscheidenden Ereignissen in der Geschichte Israels geäußert: bei der Erschaffung des Menschen, bei der Gabe der Torah und bei der Herabkunft der Schekhinah in das Heiligtum. Bei allen drei Gelegenheiten sprechen die Engel eifersüchtig gegen den Menschen und versuchen, Gott von seiner Erschaffung abzuhalten bzw. zu verhindern, daß er Israel die Torah gibt oder sogar selbst unter den Menschen Wohnung nimmt."

auf die Sündhaftigkeit des Menschen zurück."⁴⁶⁸ In einigen anderen Midraschim ist der Gegensatz in der Eifersucht der Engel gegenüber den Menschen begründet, da sich Gott anscheinend um das auserwählte Volk Israel mehr kümmert – er gibt ihnen die Torah und seine Schekhinah steigt ins Heiligtum hinab – als um die Engel.⁴⁶⁹ Schließlich kann dieser Widerspruch der Engel gegen den Menschen sogar in Feindschaft ausarten.⁴⁷⁰ Eine andere Strömung innerhalb der rabbinischen Quellen stellt die Menschen als den Engeln überlegen dar, weil nur den Menschen die Torah gegeben wurde, damit sie die Sünde überwinden. Dadurch erwerben sie sich Verdienste und üben Gerechtigkeit, was den Engeln verwehrt ist.⁴⁷¹ Die Wurzeln dieser Strömung dürften

⁴⁶⁸ Ebd. 220.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd. 222: "Naturgemäß sind hier vor allem Texte zu nennen, in denen die Engel den Menschen als Konkurrenten um die Liebe Gottes betrachten. Da die Hinwendung Gottes zum Menschen insbesondere in der Gabe der Torah und der Herabkunft der Schekhinah ins Heiligtum zum Ausdruck kommt, sind es gerade diese beiden Ereignisse, die die Eifersucht der Engel wecken. So fürchten die Engel, daß Gott, wenn er bei den Menschen Wohnung nimmt, sich gleichzeitig von ihnen abwenden könnte; sie beneiden den Menschen um die Torah, die sie für sich selbst in Anspruch nehmen und versuchen sogar, ihre eigene (subjektive) Heiligkeit und Sündenlosigkeit gegen die Sündhaftigkeit des Menschen ins Feld zu führen; sie sind eifersüchtig auf die Liebe Gottes zu Israel."

⁴⁷⁰ Vgl. ebd. 223-224: "Aus dem von den Engeln vertretenen Anspruch der absoluten Heiligkeit Gottes und der Eifersucht der Engel resultiert die in zahlreichen Midraschim zu beobachtende Feindschaft der Engel gegenüber dem Menschen. Folgende Traditionen sind zu unterscheiden: 1. Wenn die göttliche Strafgerechtigkeit alleiniges Kriterium für die Beurteilung des Menschen ist und die Sündhaftigkeit seiner Existenz radikal widerspricht, ist es nur konsequent, daß die Engel versuchen, den Menschen zur Sünde zu verführen. ... 3. Eine weitere, vor allem im Zusammenhang mit der Gabe der Torah bezeugte Konsequenz ist der Versuch der Engel, den Menschen zu töten".

⁴⁷¹ Vgl. ebd. 228; ebd. 229: "Zunächst ist die Frage nach dem Grund für diese Überlegenheit zu stellen. Die Antwort ist eindeutig und in fast allen Midraschim gleichlautend. Die Überlegenheit des Menschen (Israels) resultiert aus der Torah. Die Torah befreit Israel von der Sünde und damit von der Folge der Sünde, dem Tod. Diese Befreiung ist im Gegensatz zu den in Kapitel II behandelten Texten keine (einmalige) Befreiung von der Sündhaftigkeit, sondern das ständige Bemühen um die Überwindung der Sünde. Die Torah ist einzig und allein für den sündigen Menschen bestimmt, nicht für die sündenlosen und vollkommenen Engel. Die Sündhaftigkeit des Menschen ist demnach die Voraussetzung für die Gabe der Torah oder anders formuliert (im Blick auf das Verhältnis zwischen Menschen und Engeln): Die Überlegenheit des Menschen gründet in seiner Sündhaftigkeit. Die Sündhaftigkeit wider-

bis an den Beginn des 2. Jh.s zurückreichen.⁴⁷² Im Unterschied zu all diesen Strömungen von der Überlegenheit der Menschen über die Engel gibt es nur eine ganz gering bezeugte Überlieferung, in der eine Gleichheit von Engeln und Menschen ausgesagt wird. Sie muß sehr alt sein, denn R. ʾAqiva (gest. 135)

spricht also nicht, wie die Engel argumentieren, der Existenz des Menschen, sondern erweist sich letztlich geradezu als sein 'Vorteil': Gott wendet sich dem Menschen zu, gibt ihm die Torah und nimmt bei ihm Wohnung. Dieser (auf den ersten Blick paradoxe) Gedanke ist durch einen weiteren und entscheidenden Aspekt zu ergänzen: Wenn der sündige Mensch die Torah hält, erfüllt er die Gebote Gottes und erwirbt Verdienst (*z'khût*) bzw. übt Gerechtigkeit (*š'dāqāh*). Genau dies aber ist den Engeln verwehrt. Da sie vollkommen und sündenlos sind, können sie kein Verdienst erwerben und keine Liebeswerke ausüben. Das vom Menschen (mit Mühe) erfüllte Gebot ist vor Gott wertvoller als die unverdiente ungefährdete Heiligkeit und Vollkommenheit der Engel."

⁴⁷² Vgl. ebd. 238-240: "Die für unseren Zusammenhang wichtigste Gruppe von Texten sind schließlich die Midraschim zum Thema Überlegenheit des Menschen über die Engel: 1. Die Tradition von der überragenden Weisheit Adams ist sehr wahrscheinlich ursprünglich anonym und wurde erst später mit dem Namen R. Ahas verknüpft (wenn nicht überhaupt die Überlieferung unter dem Namen R. Ahas als sekundär zu gelten hat). 2. Die meisten Aussagen finden sich über das Verhältnis zwischen Israel (in seiner Gesamtheit) und den Engeln. Das weitverbreitete Dictum, daß Israel vor Gott geliebter ist als die Dienstengel, wird mit einer Ausnahme nur anonym überliefert und dürfte sehr alt sein. 3. Das Dictum, daß die Gerechten größer sind als die Engel, läßt sich eindeutig auf R. Meir, R. Jehuda (b. Elai) und R. Schimon (b. Jochai), alle Tannaiten der 3. Generation (um 150) und Schüler R. Aqibas, zurückführen; ... 4. Die Midraschim von der Überlegenheit des Hohenpriesters über die Engel sind alle anonym und nicht zu datieren. Immerhin scheint die Tradition, daß auch die Engel nicht im Allerheiligsten sein dürfen, wenn der Hohepriester dort seinen Dienst verrichtet, relativ alt zu sein, älter jedenfalls als R. Abbahu (pA 3, um 300), in dessen Midraschim sie vorausgesetzt ist. 5. Im Zusammenhang mit Moses sind die meisten Traditionen anonym überliefert. Eindeutig datierbar ist jedoch die Kontroverse über die Frage, ob der Mensch (Moses) Gott sehen kann: Sie geht auf eine Auseinandersetzung zwischen R. Aqiba (bzw. den Aqiba nahestehenden R. Schimon b. Assai und R. Schimon ha-Timni) und R. Jischmael zurück. R. Aqiba vertrat, wenn die oben versuchte Interpretation zutrifft, gegen R. Jischmael die Auffassung, daß zwar die Engel und die heiligen Tiere Gott nicht sehen können, wohl aber die Menschen (Moses). Ebenfalls mit Sicherheit tannaitisch und vermutlich auf eine Kontroverse zwischen der Schule R. Aqibas und R. Jischmael zurückgehend ist das Dictum R. Jose (b. Chalaptas?, T 3), daß Moses Gott vertrauter ist als die Dienstengel. Zusammenfassend ergibt sich, daß der Midraschkomplex von der Überlegenheit des Menschen über die Engel in seinem Kern in die tannaitische Zeit zurückreicht. Wie einige besonders prägnante Formulierungen (Gerechte, Moses) darüber hinaus erkennen lassen, dürfte diese Tradition konkret aus der Schule R. Aqibas hervorgegangen und in Auseinandersetzung mit R. Jischmael entstanden sein."

opponiert ausdrücklich gegen sie.⁴⁷³ Zusammenfassend schreibt P. SCHÄFER über den Wandel der Engellehre in der Zeit der Rabbinen (beginnend mit der Zerstörung des zweiten Tempels):

"Das den Aussagen über die Engel zugrundeliegende Weltbild ist deutlich anthropozentrisch ausgerichtet ... Vielleicht hat man darin auch einen – wenn nicht sogar den wesentlichen – Unterschied zur Engelvorstellung des Frühjudentums zu sehen, die ... in den Kontext einer an der Gesetzmäßigkeit und Harmonie des Kosmos orientierten, himmlische und irdische Welt umfassenden Weltordnung gehört. Ein Wandel des Weltbildes von der 'Vorstellung der »Sympatheia« zwischen irdischem und himmlischem Geschehen' im Frühjudentum zu einer betonten Anthropozentrik im rabbinischen Judentum wäre demnach der Grund für den Neuansatz der Engel'lehre'. Der Mensch richtet sich nicht mehr nach der von den Engeln garantierten Harmonie des Kosmos aus, sondern die himmlische Ordnung ist von der irdischen Ordnung abhängig."⁴⁷⁴

Allerdings darf auch diese Beschreibung nicht gänzlich verallgemeinert werden, aber sie entspricht der Vorstellung der Mehrheit der Rabbinen.⁴⁷⁵

Dionysius spielt offenkundig auf diesen Kontext der Angelologie an, wenn er als einen wesentlichen Unterschied zum Judentum die positive Aufgabe der Engel gegenüber den Menschen betont: "Wir sehen aber auch die allerheiligen

⁴⁷³ Vgl. ebd. 237: "Zum Themenkreis Gleichheit von Engeln und Menschen ist nur sehr wenig festzustellen. Der einzige Name, der in diesem Zusammenhang genannt wird, ist Pappos (b. Jehuda?), die übrigen Texte sind anonym. Ausdrückliche Opponenten gegen die These von der (ursprünglichen) Gleichheit von Engeln und Menschen sind R. Aqiba und Resch Laqisch (pA 2, um 250). Dies läßt auf ein relativ hohes Alter der Tradition schließen, die allerdings nur noch in Spuren nachzuweisen war und offenbar keinen großen Einfluß mehr ausgeübt hat.

⁴⁷⁴ Ebd. 233. Vgl. HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus* 424: "Auch die Essener teilten – mit der Apokalyptik und der ganzen hellenistischen Umwelt – die verbreitete Vorstellung einer »Sympatheia« zwischen irdischem und himmlischem Geschehen. Aufs Ganze gesehen bildete die chassidisch-essenische Engellehre so die Grundlage zu dem Versuch einer geschlossenen Welt- und Geschichtserklärung."

⁴⁷⁵ Vgl. SCHÄFER, P.: *Rivalität* 233: "Es versteht sich von selbst, daß diese Vorstellung nicht repräsentativ ist für das rabbinische Judentum in seiner Gesamtheit, sondern nur für eine, wenn auch sehr wahrscheinlich dominierende Gruppe innerhalb des rabbinischen Judentums. Wir wissen heute, daß es auch im rabbinischen Judentum Ansätze zu einem kosmologisch orientierten Weltbild gegeben hat (die Arkandisziplinen des *ma^ašeh b^rrešit* und *ma^ašeh märkābāh* beweisen dies zu Genüge), doch entsprachen solche Vorstellungen und Versuche sicher nicht der von der Mehrheit der Rabbinen vertretenen Meinung."

Offenkundig wußte auch SERGIUS von dieser Auseinandersetzung um die Engel, denn er hebt in auffallender Weise hervor, daß Dionysius die Erkenntnis der intelligiblen Wesen eindeutig vertreten hat:

« مصعب بن عمير وحملة أبي جهل بن مسعود قتلوا قحطل بن قيس : حلا بن قيس وزياد بن حارث »
« قتل قحطل بن قيس وحملة أبي جهل بن مسعود » :

Vgl. unten S. 216-218 die N

⁴⁷⁸ Vgl. oben S. 164.

tes mit seinem Volk durch die Heilsgeschichte hindurch aufgezählt, die im hauptsächlich schöpfungstheologisch argumentierenden Schema der Areopagrede ergänzt und darin eingeflochten werden.

Ursprünglich sind diese beiden Arten der theologischen Argumentation – die schöpfungstheologische und die heilsgeschichtliche – nebeneinander gestanden. Ein Text aus dem Buch Jesus Sirach kann das erweisen: Der lange Abschnitt Sir 42, 15 – 50, 24 zeigt dies ganz deutlich, der in der Einheitsübersetzung mit dem Titel "Lobpreis Gottes in Natur und Geschichte" versehen ist:

1. Das Lob des Schöpfers in der Natur (Sir 42, 15-25)
2. Die Größe Gottes in der Schöpfung (Sir 43, 1-33)
3. Das Lob der Väter Israels (Sir 44, 1 – 50, 21)

Im dritten Teil werden ein Gutteil der alttestamentlichen Offenbarungsvermittler aufgezählt, die sich später bei IRENÄUS, in den *Apostolischen Konstitutionen*⁴⁷⁹ und in einem *Glaubensbekenntnis* bei APHRAHAT wiederfinden:

Henoch (44, 16); Noach (44, 17-18); Abraham (44, 19-21); Isaak und Jakob (44, 22-23);⁴⁸⁰ Mose (45, 1-5);⁴⁸¹ Pinhas (45, 23-26); Josua und Kaleb (46, 1-10). Im Buch Sirach und im *Symbolum* wird bei jedem ein Attribut oder eine beson-

⁴⁷⁹ Vgl. zu IRENÄUS oben S. 90, zu den *Apostolischen Konstitutionen* S. 93.

⁴⁸⁰ In den *Apostolischen Konstitutionen* ist von "seinen [Abrahams] Nachkommen" die Rede.

⁴⁸¹ Sir 45, 4 (LXX): "ἐν πίστει καὶ πραύτητι αὐτὸν ἡγίασεν, ἐξελέξατο αὐτὸν ἐκ πάσης σαρκός;" Übers.: "In Glaube (Treue) und Demut hat er ihn geheiligt, ausgewählt hat er ihn aus allem Fleisch." Hebr. Text in: BEENTJES, P. C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTS 68) 79: : [...] בְּאֵמוּנָתוֹ וּבַעֲנוּתוֹ וּבִבְחָר בּוֹ מִכָּל . Übers.: "Wegen seiner Treue und Demut erwählte er ihn aus allen (Sterblichen)." APHRAHAT: *Unterweisungen*. Erster Teilband. Aus dem Syrischen übers. u. eingel. von P. BRUNS. Freiburg u.a. 1991 (FC 5/1) 78: "Allein ich glaube nämlich ganz fest, daß Gott einer ist, ... der mit Mose sprach wegen seiner Demut". Orig.: APHRAATES: *Demonstrationes Ep. interr.* 2 (PS 1, 3, 7-8. 15-16):

« أَنْزَلَ فِيَّ حِكْمَةً؛ مَوْصُفَةً بِصُنْءِ رَبِّهِ؛ وَتَبَّ وَجْهَ الْخُذُّوْ ... وَوَجْهَ مَخْلُوعٍ خَمْرٍ مَوْصُفٍ مَخْلُوعٍ »
« مَوْصُفَةً وَجْهًا »

DIONYSIUS: Ep 8, 1 (PTS 36, 171, 3-4): "Αἱ τῶν Ἑβραίων ἱστορίαι φασίν, ὃ γενναῖε Δημόφιλε, καὶ τὸν ἱερὸν ἐκείνον Μωσέα διὰ πολλὴν πραότητα τῆς θεοφανείας ἡξιωμένον." Übers.: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 96: "Die Geschichten der Hebräer, bester Demophilus, berichten von Mose, auch er, jener heilige Mann, sei der Schau Gottes gewürdigt worden seiner unvergleichlichen Sanftmut wegen [Num 12, 3.7-8]."

dere Auszeichnung als Begründung für die Aufzählung genannt, das vom Siraziden länger, im *Glaubensbekenntnis* bei APHRAḤAT sehr gerafft beschrieben ist.⁴⁸² Auffällig ist, daß in den *Constitutiones Apostolorum* die Reihe der Offenbarungsvermittler nicht bis Jesus fortgesetzt wird, sondern – wie aufgrund der jüdischen Quellen leicht verständlich ist – vorher endet.

Auch im Neuen Testament scheint diese theologische Argumentationsweise aus der Heilsgeschichte eine wesentliche Rolle zu spielen, da sie sich an mehreren Stellen wiederfindet:

Die Rede in Antiochia in Pisidien (Apg 13, 16-41) beginnt mit dem Hinweis auf die Auserwählung des Volkes Israel und schreitet weiter zu Offenbarungsvermittlern in der Geschichte: die Richter, Samuel (Apg 13, 20), Saul (13, 21), David (13, 22), Johannes, dem Täufer (13, 24-25). Als Höhepunkt dieser Aufzählung wird Jesus genannt, für den mehrere Schriftbeweise angeführt werden, durch die ihm als einzigem das Attribut "Sohn" (13, 33) zuerkannt wird.

Als weiterer bezeichnender Text für diese Argumentationsweise sei das "Gleichnis von den bösen Winzern" (Mk 12, 1-12) genannt,⁴⁸³ in dem auch

⁴⁸² Vgl. auch Weish 10, 1 – 11, 4, wo auch in ähnlicher Weise anhand von sieben Personen oder Menschengruppen das Heilshandeln Gottes offenbar wurde: Adam (10, 1-3); Noach (10, 4); Abraham (10, 5); Lot (10, 6-9); Jakob (10, 10-12); Josef (10, 13-14); das Volk Israel (10, 15 – 11, 4).

⁴⁸³ CHILDS, B. S.: *Die Theologie der einen Bibel I: Grundstrukturen*. Aus dem Englischen übers. v. CH. OEMING. Freiburg u.a. 1994, 403-404: "Vielmehr liegt die Verbindung in dem bewußten Glaubenszeugnis des Neuen Testaments, daß es um eine gemeinsame theologische Realität geht, an der beide Testamente teilhaben. Eine typologische Beziehung erwächst aus der Nebeneinanderstellung, die das Neue Testament vom gemeinsamen Inhalt her entwickelt, der weit über eine bloß formale Analogie hinausgeht. Die Sorge und Aufmerksamkeit Gottes hinsichtlich seines Weinberges wird von beiden Erzählungen geteilt [Mt 21, 33-46 und Jes 5, 1ff.], genauso wie die Suche nach den Früchten der Gerechtigkeit ... Das Ergebnis, das man erreicht, wenn man über dieses Gleichnis von der Perspektive beider Testamente theologisch reflektiert, liegt ferner darin, die ontologische Beziehung zwischen den beiden Ereignissen aufzudecken. Jesajas prophetisches Zeugnis bezeugt denselben rebellischen Geist Israels, von dem das gesamte Alte Testament spricht, der aber nun in der Verwerfung des Sohnes aufgipfelt ... Der Inhalt, mit dem beide Testamente ringen, ist eben dieselbe göttliche Forderung an sein Volk und die ungläubige menschliche Antwort in Gestalt von Verwerfung und Sünde, die in dem Töten von Gottes Gesalbtem aufgipfelte. In

von Offenbarungsvermittlern ("Knechte") die Rede ist, von denen der letzte der Sohn ist.⁴⁸⁴

Schließlich ist wohl der Anfang des Hebräerbriefes hier zu nennen (Hebr 1, 1-2): "Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat".⁴⁸⁵ Die sich durch die Heilsgeschichte ziehenden Offenbarungen Gottes an Menschen finden ihren Höhepunkt in der Offenbarung des Sohnes. – Die Verbindung von schöpfungstheologischer und heilsgeschichtlicher Argumentation findet sich im Text Hebr 11, 1 – 12, 3:

- 1) In Hebr 11, 3 wird das schöpfungstheologische Argument vorgebracht,
- 2) daran anschließend bis zum Ende des Kapitels Glaubenszeugen aus der Heilsgeschichte und ihre Auszeichnungen aufgezählt: Abel (11, 4); Henoch (11, 5–6); Noach (11, 7); Abraham und Sara (11, 8–19); Isaak (11, 20); Jakob (11, 21); Josef (11, 22); Mose (11, 23–30); Rahab (11, 31); Gideon, Barak, Simson, Jiftach, David, Samuel und die Propheten (11, 32);
- 3) schließlich wird als "Urheber und Vollender des Glaubens" Jesus genannt (12, 2).⁴⁸⁶

diesem Sinne sind die beiden Testamente Teil desselben Erlösungsdramas von Erwählung und Verwerfung." Man dürfte vielleicht hinzufügen: Gemeinsam ist den Knechten wie dem Sohn, daß sie Gesandte des Weinbergbesitzers sind, jeder bringt Nachricht vom Eigentümer, nur der Grad des Anspruches oder der Autorität steigt kontinuierlich. Es scheint mir fraglich, ob in diesem Gleichnis primär eine Nebeneinander- oder Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament ausgesagt sein will, vielmehr soll m. E. eine kontinuierliche Steigerung bis hin zum letzten der Gesandten ausgedrückt sein, der freilich auch eine neue Qualität (Knecht – Sohn) darstellt.

⁴⁸⁴ Noch andere Perikopen lassen sich von diesem Gesichtspunkt aus lesen: Verklärung neben Mose und Elia, den größten Vertretern unter den alttestamentlichen Offenbarungsvermittlern (Mk 9, 2-13); der Kontext (Johannes der Täufer, Elia, Propheten) für das Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9, 18-20).

⁴⁸⁵ "1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις
2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας;"

⁴⁸⁶ "3 Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. 4 Πίστει πλείονα θυσίαν Ἀβελ παρὰ Κάιν προσήνεγκεν τῷ θεῷ ...

Hier sind die beiden Argumentationsweisen aneinandergereiht. Während der schöpfungstheologische Aufweis aber nur den Umfang eines Verses einnimmt, macht der heilsgeschichtliche Aufweis den Rest des Kapitels aus.

Außer in den *Apostolischen Konstitutionen* findet sich dieses geschichtstheologische Argumentationsschema noch in zwei Symbola, die von APHRAHAT überliefert sind. Der erste Text wird in der armenischen Übersetzung GREGOR dem Erleuchter zugeschrieben:⁴⁸⁷

"Allein ich glaube nämlich ganz fest, daß Gott einer ist, der Himmel und Erde gemacht hat von Anbeginn, der die Welt geschmückt hat mit seinen Einrichtungen, der den Menschen gemacht hat in seinem Bild, der das Opfer Abels annahm, der Henoch entrückte wegen des Wohlgefallens an ihm, der Noach verbarg (in der Arche) wegen seiner Gerechtigkeit, der Abraham erwählte wegen seines Glaubens, der mit Mose sprach wegen seiner Demut und auch mit all den (anderen) Propheten sprach und der schließlich seinen Messias in die Welt gesandt hat."⁴⁸⁸

⁵ Πίστει Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον ... ⁷ Πίστει χρηματισθεῖς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων εὐλαβηθεῖς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ ... ⁸ Πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν ... ¹¹ Πίστει – καὶ αὐτὴ Σάρρα στεῖρα – δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγελίαμενον ... ²⁰ Πίστει καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ καὶ τὸν Ἡσαῦ. ²¹ Πίστει Ἰακώβ ἀποθνήσκων ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσήφ εὐλόγησεν ... ²² Πίστει Ἰωσήφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐμνημόνευσεν ... ²³ Πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ ... ³¹ Πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν ... ³² Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείπει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν, ³³ οἱ διὰ πίστεως ... ¹²¹ Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἀμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, ² ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν."

⁴⁸⁷ APHRAATES: Demonstratio I. In: *La version arménienne des oeuvres d'Aphraate le Syrien*. Éd. par G. LAFONTAINE. Louvain 1977 [CSCO 382 / Scr. armen. 7] 1): "Սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ Հայրապետի պատառիսանի խնդրոցն Արիստակիսի Հայրապետի որդւոյ սրբոյն Գրիգորի մերոյ լուսաւորչին արի եւ քաջ հովուապետի. արարեալ զգիրքս զգօծութեան". Übers.: APHRAHAT: *Unterweisungen* I (FC 5/1) 77: "Des heiligen Jakob von Nisibis, des Bischofs, Antwort auf die Fragen des Bischofs Aristakes, des Sohnes unseres heiligen Gregor des Erleuchters, des ausgezeichneten und starken Oberhirten, der ein weises Buch verfaßt hat."

⁴⁸⁸ APHRAHAT: *Unterweisungen* I (FC 5/1) 78. Orig.: APHRAATES: *Demonstrationes Ep. interr.*

In diesem Glaubensbekenntnis wird kein Hinweis auf eine Trinitätsspekulation gemacht, wie es anderen christlichen Symbola zu eigen ist oder die sogar eine trinitarische Struktur aufweisen. Hier finden wir nach einem kosmologischen Hinweis die heilsgeschichtliche Perspektive im Aufzählen der Offenbarungsvermittler Abel, Henoch, Noach, Abraham, Mose und der "Propheten" mit jeweils einer kurzen näheren Bestimmung ausgedrückt. Als Letzter dieser Reihe wird der Messias Gottes genannt, in dem diese Serie der Offenbarungsvermittler ihren Höhepunkt erreicht und zu dessen schon erfolgtem Kommen sich der Christ bekennt. Darin wird genau der Unterschied zu jüdischen Glaubensbekenntnissen dieser Art zum Ausdruck gebracht.⁴⁸⁹

Ähnlich diesem Symbolum findet sich bei APHRAHAT († nach 345) ein weiteres in der ersten Darlegung über den Glauben:

"Dies ist nämlich der Glaube: Daß man glaubt an Gott, den Herrn des Alls, der gemacht hat Himmel und Erde und Meere und alles, was darinnen, der Adam gemacht hat in seinem Bild, der die Weisung dem Mose gegeben hat, der von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, der ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat, und daß man glaubt an die Wiederbelebung der Toten, und daß man darüber hinaus auch glaubt an das Sakrament der Taufe. Dies ist der Glaube der Kirche Gottes."⁴⁹⁰

2 (PS 1, 3, 7-18):

« ١. ٢. ٣. ٤. ٥. ٦. ٧. ٨. ٩. ١٠. ١١. ١٢. ١٣. ١٤. ١٥. ١٦. ١٧. ١٨. ١٩. ٢٠. ٢١. ٢٢. ٢٣. ٢٤. ٢٥. ٢٦. ٢٧. ٢٨. ٢٩. ٣٠. ٣١. ٣٢. ٣٣. ٣٤. ٣٥. ٣٦. ٣٧. ٣٨. ٣٩. ٤٠. ٤١. ٤٢. ٤٣. ٤٤. ٤٥. ٤٦. ٤٧. ٤٨. ٤٩. ٥٠. ٥١. ٥٢. ٥٣. ٥٤. ٥٥. ٥٦. ٥٧. ٥٨. ٥٩. ٦٠. ٦١. ٦٢. ٦٣. ٦٤. ٦٥. ٦٦. ٦٧. ٦٨. ٦٩. ٧٠. ٧١. ٧٢. ٧٣. ٧٤. ٧٥. ٧٦. ٧٧. ٧٨. ٧٩. ٨٠. ٨١. ٨٢. ٨٣. ٨٤. ٨٥. ٨٦. ٨٧. ٨٨. ٨٩. ٩٠. ٩١. ٩٢. ٩٣. ٩٤. ٩٥. ٩٦. ٩٧. ٩٨. ٩٩. ١٠٠. ١٠١. ١٠٢. ١٠٣. ١٠٤. ١٠٥. ١٠٦. ١٠٧. ١٠٨. ١٠٩. ١١٠. ١١١. ١١٢. ١١٣. ١١٤. ١١٥. ١١٦. ١١٧. ١١٨. ١١٩. ١٢٠. ١٢١. ١٢٢. ١٢٣. ١٢٤. ١٢٥. ١٢٦. ١٢٧. ١٢٨. ١٢٩. ١٣٠. ١٣١. ١٣٢. ١٣٣. ١٣٤. ١٣٥. ١٣٦. ١٣٧. ١٣٨. ١٣٩. ١٤٠. ١٤١. ١٤٢. ١٤٣. ١٤٤. ١٤٥. ١٤٦. ١٤٧. ١٤٨. ١٤٩. ١٥٠. ١٥١. ١٥٢. ١٥٣. ١٥٤. ١٥٥. ١٥٦. ١٥٧. ١٥٨. ١٥٩. ١٦٠. ١٦١. ١٦٢. ١٦٣. ١٦٤. ١٦٥. ١٦٦. ١٦٧. ١٦٨. ١٦٩. ١٧٠. ١٧١. ١٧٢. ١٧٣. ١٧٤. ١٧٥. ١٧٦. ١٧٧. ١٧٨. ١٧٩. ١٨٠. ١٨١. ١٨٢. ١٨٣. ١٨٤. ١٨٥. ١٨٦. ١٨٧. ١٨٨. ١٨٩. ١٩٠. ١٩١. ١٩٢. ١٩٣. ١٩٤. ١٩٥. ١٩٦. ١٩٧. ١٩٨. ١٩٩. ٢٠٠. ٢٠١. ٢٠٢. ٢٠٣. ٢٠٤. ٢٠٥. ٢٠٦. ٢٠٧. ٢٠٨. ٢٠٩. ٢١٠. ٢١١. ٢١٢. ٢١٣. ٢١٤. ٢١٥. ٢١٦. ٢١٧. ٢١٨. ٢١٩. ٢٢٠. ٢٢١. ٢٢٢. ٢٢٣. ٢٢٤. ٢٢٥. ٢٢٦. ٢٢٧. ٢٢٨. ٢٢٩. ٢٣٠. ٢٣١. ٢٣٢. ٢٣٣. ٢٣٤. ٢٣٥. ٢٣٦. ٢٣٧. ٢٣٨. ٢٣٩. ٢٤٠. ٢٤١. ٢٤٢. ٢٤٣. ٢٤٤. ٢٤٥. ٢٤٦. ٢٤٧. ٢٤٨. ٢٤٩. ٢٥٠. ٢٥١. ٢٥٢. ٢٥٣. ٢٥٤. ٢٥٥. ٢٥٦. ٢٥٧. ٢٥٨. ٢٥٩. ٢٦٠. ٢٦١. ٢٦٢. ٢٦٣. ٢٦٤. ٢٦٥. ٢٦٦. ٢٦٧. ٢٦٨. ٢٦٩. ٢٧٠. ٢٧١. ٢٧٢. ٢٧٣. ٢٧٤. ٢٧٥. ٢٧٦. ٢٧٧. ٢٧٨. ٢٧٩. ٢٨٠. ٢٨١. ٢٨٢. ٢٨٣. ٢٨٤. ٢٨٥. ٢٨٦. ٢٨٧. ٢٨٨. ٢٨٩. ٢٩٠. ٢٩١. ٢٩٢. ٢٩٣. ٢٩٤. ٢٩٥. ٢٩٦. ٢٩٧. ٢٩٨. ٢٩٩. ٣٠٠. ٣٠١. ٣٠٢. ٣٠٣. ٣٠٤. ٣٠٥. ٣٠٦. ٣٠٧. ٣٠٨. ٣٠٩. ٣١٠. ٣١١. ٣١٢. ٣١٣. ٣١٤. ٣١٥. ٣١٦. ٣١٧. ٣١٨. ٣١٩. ٣٢٠. ٣٢١. ٣٢٢. ٣٢٣. ٣٢٤. ٣٢٥. ٣٢٦. ٣٢٧. ٣٢٨. ٣٢٩. ٣٣٠. ٣٣١. ٣٣٢. ٣٣٣. ٣٣٤. ٣٣٥. ٣٣٦. ٣٣٧. ٣٣٨. ٣٣٩. ٣٤٠. ٣٤١. ٣٤٢. ٣٤٣. ٣٤٤. ٣٤٥. ٣٤٦. ٣٤٧. ٣٤٨. ٣٤٩. ٣٥٠. ٣٥١. ٣٥٢. ٣٥٣. ٣٥٤. ٣٥٥. ٣٥٦. ٣٥٧. ٣٥٨. ٣٥٩. ٣٦٠. ٣٦١. ٣٦٢. ٣٦٣. ٣٦٤. ٣٦٥. ٣٦٦. ٣٦٧. ٣٦٨. ٣٦٩. ٣٧٠. ٣٧١. ٣٧٢. ٣٧٣. ٣٧٤. ٣٧٥. ٣٧٦. ٣٧٧. ٣٧٨. ٣٧٩. ٣٨٠. ٣٨١. ٣٨٢. ٣٨٣. ٣٨٤. ٣٨٥. ٣٨٦. ٣٨٧. ٣٨٨. ٣٨٩. ٣٩٠. ٣٩١. ٣٩٢. ٣٩٣. ٣٩٤. ٣٩٥. ٣٩٦. ٣٩٧. ٣٩٨. ٣٩٩. ٤٠٠. ٤٠١. ٤٠٢. ٤٠٣. ٤٠٤. ٤٠٥. ٤٠٦. ٤٠٧. ٤٠٨. ٤٠٩. ٤١٠. ٤١١. ٤١٢. ٤١٣. ٤١٤. ٤١٥. ٤١٦. ٤١٧. ٤١٨. ٤١٩. ٤٢٠. ٤٢١. ٤٢٢. ٤٢٣. ٤٢٤. ٤٢٥. ٤٢٦. ٤٢٧. ٤٢٨. ٤٢٩. ٤٣٠. ٤٣١. ٤٣٢. ٤٣٣. ٤٣٤. ٤٣٥. ٤٣٦. ٤٣٧. ٤٣٨. ٤٣٩. ٤٤٠. ٤٤١. ٤٤٢. ٤٤٣. ٤٤٤. ٤٤٥. ٤٤٦. ٤٤٧. ٤٤٨. ٤٤٩. ٤٥٠. ٤٥١. ٤٥٢. ٤٥٣. ٤٥٤. ٤٥٥. ٤٥٦. ٤٥٧. ٤٥٨. ٤٥٩. ٤٦٠. ٤٦١. ٤٦٢. ٤٦٣. ٤٦٤. ٤٦٥. ٤٦٦. ٤٦٧. ٤٦٨. ٤٦٩. ٤٧٠. ٤٧١. ٤٧٢. ٤٧٣. ٤٧٤. ٤٧٥. ٤٧٦. ٤٧٧. ٤٧٨. ٤٧٩. ٤٨٠. ٤٨١. ٤٨٢. ٤٨٣. ٤٨٤. ٤٨٥. ٤٨٦. ٤٨٧. ٤٨٨. ٤٨٩. ٤٩٠. ٤٩١. ٤٩٢. ٤٩٣. ٤٩٤. ٤٩٥. ٤٩٦. ٤٩٧. ٤٩٨. ٤٩٩. ٥٠٠. ٥٠١. ٥٠٢. ٥٠٣. ٥٠٤. ٥٠٥. ٥٠٦. ٥٠٧. ٥٠٨. ٥٠٩. ٥١٠. ٥١١. ٥١٢. ٥١٣. ٥١٤. ٥١٥. ٥١٦. ٥١٧. ٥١٨. ٥١٩. ٥٢٠. ٥٢١. ٥٢٢. ٥٢٣. ٥٢٤. ٥٢٥. ٥٢٦. ٥٢٧. ٥٢٨. ٥٢٩. ٥٣٠. ٥٣١. ٥٣٢. ٥٣٣. ٥٣٤. ٥٣٥. ٥٣٦. ٥٣٧. ٥٣٨. ٥٣٩. ٥٤٠. ٥٤١. ٥٤٢. ٥٤٣. ٥٤٤. ٥٤٥. ٥٤٦. ٥٤٧. ٥٤٨. ٥٤٩. ٥٥٠. ٥٥١. ٥٥٢. ٥٥٣. ٥٥٤. ٥٥٥. ٥٥٦. ٥٥٧. ٥٥٨. ٥٥٩. ٥٦٠. ٥٦١. ٥٦٢. ٥٦٣. ٥٦٤. ٥٦٥. ٥٦٦. ٥٦٧. ٥٦٨. ٥٦٩. ٥٧٠. ٥٧١. ٥٧٢. ٥٧٣. ٥٧٤. ٥٧٥. ٥٧٦. ٥٧٧. ٥٧٨. ٥٧٩. ٥٨٠. ٥٨١. ٥٨٢. ٥٨٣. ٥٨٤. ٥٨٥. ٥٨٦. ٥٨٧. ٥٨٨. ٥٨٩. ٥٩٠. ٥٩١. ٥٩٢. ٥٩٣. ٥٩٤. ٥٩٥. ٥٩٦. ٥٩٧. ٥٩٨. ٥٩٩. ٦٠٠. ٦٠١. ٦٠٢. ٦٠٣. ٦٠٤. ٦٠٥. ٦٠٦. ٦٠٧. ٦٠٨. ٦٠٩. ٦١٠. ٦١١. ٦١٢. ٦١٣. ٦١٤. ٦١٥. ٦١٦. ٦١٧. ٦١٨. ٦١٩. ٦٢٠. ٦٢١. ٦٢٢. ٦٢٣. ٦٢٤. ٦٢٥. ٦٢٦. ٦٢٧. ٦٢٨. ٦٢٩. ٦٣٠. ٦٣١. ٦٣٢. ٦٣٣. ٦٣٤. ٦٣٥. ٦٣٦. ٦٣٧. ٦٣٨. ٦٣٩. ٦٤٠. ٦٤١. ٦٤٢. ٦٤٣. ٦٤٤. ٦٤٥. ٦٤٦. ٦٤٧. ٦٤٨. ٦٤٩. ٦٥٠. ٦٥١. ٦٥٢. ٦٥٣. ٦٥٤. ٦٥٥. ٦٥٦. ٦٥٧. ٦٥٨. ٦٥٩. ٦٦٠. ٦٦١. ٦٦٢. ٦٦٣. ٦٦٤. ٦٦٥. ٦٦٦. ٦٦٧. ٦٦٨. ٦٦٩. ٦٧٠. ٦٧١. ٦٧٢. ٦٧٣. ٦٧٤. ٦٧٥. ٦٧٦. ٦٧٧. ٦٧٨. ٦٧٩. ٦٨٠. ٦٨١. ٦٨٢. ٦٨٣. ٦٨٤. ٦٨٥. ٦٨٦. ٦٨٧. ٦٨٨. ٦٨٩. ٦٩٠. ٦٩١. ٦٩٢. ٦٩٣. ٦٩٤. ٦٩٥. ٦٩٦. ٦٩٧. ٦٩٨. ٦٩٩. ٧٠٠. ٧٠١. ٧٠٢. ٧٠٣. ٧٠٤. ٧٠٥. ٧٠٦. ٧٠٧. ٧٠٨. ٧٠٩. ٧١٠. ٧١١. ٧١٢. ٧١٣. ٧١٤. ٧١٥. ٧١٦. ٧١٧. ٧١٨. ٧١٩. ٧٢٠. ٧٢١. ٧٢٢. ٧٢٣. ٧٢٤. ٧٢٥. ٧٢٦. ٧٢٧. ٧٢٨. ٧٢٩. ٧٣٠. ٧٣١. ٧٣٢. ٧٣٣. ٧٣٤. ٧٣٥. ٧٣٦. ٧٣٧. ٧٣٨. ٧٣٩. ٧٤٠. ٧٤١. ٧٤٢. ٧٤٣. ٧٤٤. ٧٤٥. ٧٤٦. ٧٤٧. ٧٤٨. ٧٤٩. ٧٥٠. ٧٥١. ٧٥٢. ٧٥٣. ٧٥٤. ٧٥٥. ٧٥٦. ٧٥٧. ٧٥٨. ٧٥٩. ٧٦٠. ٧٦١. ٧٦٢. ٧٦٣. ٧٦٤. ٧٦٥. ٧٦٦. ٧٦٧. ٧٦٨. ٧٦٩. ٧٧٠. ٧٧١. ٧٧٢. ٧٧٣. ٧٧٤. ٧٧٥. ٧٧٦. ٧٧٧. ٧٧٨. ٧٧٩. ٧٨٠. ٧٨١. ٧٨٢. ٧٨٣. ٧٨٤. ٧٨٥. ٧٨٦. ٧٨٧. ٧٨٨. ٧٨٩. ٧٩٠. ٧٩١. ٧٩٢. ٧٩٣. ٧٩٤. ٧٩٥. ٧٩٦. ٧٩٧. ٧٩٨. ٧٩٩. ٨٠٠. ٨٠١. ٨٠٢. ٨٠٣. ٨٠٤. ٨٠٥. ٨٠٦. ٨٠٧. ٨٠٨. ٨٠٩. ٨١٠. ٨١١. ٨١٢. ٨١٣. ٨١٤. ٨١٥. ٨١٦. ٨١٧. ٨١٨. ٨١٩. ٨٢٠. ٨٢١. ٨٢٢. ٨٢٣. ٨٢٤. ٨٢٥. ٨٢٦. ٨٢٧. ٨٢٨. ٨٢٩. ٨٣٠. ٨٣١. ٨٣٢. ٨٣٣. ٨٣٤. ٨٣٥. ٨٣٦. ٨٣٧. ٨٣٨. ٨٣٩. ٨٤٠. ٨٤١. ٨٤٢. ٨٤٣. ٨٤٤. ٨٤٥. ٨٤٦. ٨٤٧. ٨٤٨. ٨٤٩. ٨٥٠. ٨٥١. ٨٥٢. ٨٥٣. ٨٥٤. ٨٥٥. ٨٥٦. ٨٥٧. ٨٥٨. ٨٥٩. ٨٦٠. ٨٦١. ٨٦٢. ٨٦٣. ٨٦٤. ٨٦٥. ٨٦٦. ٨٦٧. ٨٦٨. ٨٦٩. ٨٧٠. ٨٧١. ٨٧٢. ٨٧٣. ٨٧٤. ٨٧٥. ٨٧٦. ٨٧٧. ٨٧٨. ٨٧٩. ٨٨٠. ٨٨١. ٨٨٢. ٨٨٣. ٨٨٤. ٨٨٥. ٨٨٦. ٨٨٧. ٨٨٨. ٨٨٩. ٨٩٠. ٨٩١. ٨٩٢. ٨٩٣. ٨٩٤. ٨٩٥. ٨٩٦. ٨٩٧. ٨٩٨. ٨٩٩. ٩٠٠. ٩٠١. ٩٠٢. ٩٠٣. ٩٠٤. ٩٠٥. ٩٠٦. ٩٠٧. ٩٠٨. ٩٠٩. ٩١٠. ٩١١. ٩١٢. ٩١٣. ٩١٤. ٩١٥. ٩١٦. ٩١٧. ٩١٨. ٩١٩. ٩٢٠. ٩٢١. ٩٢٢. ٩٢٣. ٩٢٤. ٩٢٥. ٩٢٦. ٩٢٧. ٩٢٨. ٩٢٩. ٩٣٠. ٩٣١. ٩٣٢. ٩٣٣. ٩٣٤. ٩٣٥. ٩٣٦. ٩٣٧. ٩٣٨. ٩٣٩. ٩٤٠. ٩٤١. ٩٤٢. ٩٤٣. ٩٤٤. ٩٤٥. ٩٤٦. ٩٤٧. ٩٤٨. ٩٤٩. ٩٥٠. ٩٥١. ٩٥٢. ٩٥٣. ٩٥٤. ٩٥٥. ٩٥٦. ٩٥٧. ٩٥٨. ٩٥٩. ٩٦٠. ٩٦١. ٩٦٢. ٩٦٣. ٩٦٤. ٩٦٥. ٩٦٦. ٩٦٧. ٩٦٨. ٩٦٩. ٩٧٠. ٩٧١. ٩٧٢. ٩٧٣. ٩٧٤. ٩٧٥. ٩٧٦. ٩٧٧. ٩٧٨. ٩٧٩. ٩٨٠. ٩٨١. ٩٨٢. ٩٨٣. ٩٨٤. ٩٨٥. ٩٨٦. ٩٨٧. ٩٨٨. ٩٨٩. ٩٩٠. ٩٩١. ٩٩٢. ٩٩٣. ٩٩٤. ٩٩٥. ٩٩٦. ٩٩٧. ٩٩٨. ٩٩٩. ١٠٠٠. ١٠٠١. ١٠٠٢. ١٠٠٣. ١٠٠٤. ١٠٠٥. ١٠٠٦. ١٠٠٧. ١٠٠٨. ١٠٠٩. ١٠١٠. ١٠١١. ١٠١٢. ١٠١٣. ١٠١٤. ١٠١٥. ١٠١٦. ١٠١٧. ١٠١٨. ١٠١٩. ١٠٢٠. ١٠٢١. ١٠٢٢. ١٠٢٣. ١٠٢٤. ١٠٢٥. ١٠٢٦. ١٠٢٧. ١٠٢٨. ١٠٢٩. ١٠٣٠. ١٠٣١. ١٠٣٢. ١٠٣٣. ١٠٣٤. ١٠٣٥. ١٠٣٦. ١٠٣٧. ١٠٣٨. ١٠٣٩. ١٠٤٠. ١٠٤١. ١٠٤٢. ١٠٤٣. ١٠٤٤. ١٠٤٥. ١٠٤٦. ١٠٤٧. ١٠٤٨. ١٠٤٩. ١٠٥٠. ١٠٥١. ١٠٥٢. ١٠٥٣. ١٠٥٤. ١٠٥٥. ١٠٥٦. ١٠٥٧. ١٠٥٨. ١٠٥٩. ١٠٦٠. ١٠٦١. ١٠٦٢. ١٠٦٣. ١٠٦٤. ١٠٦٥. ١٠٦٦. ١٠٦٧. ١٠٦٨. ١٠٦٩. ١٠٧٠. ١٠٧١. ١٠٧٢. ١٠٧٣. ١٠٧٤. ١٠٧٥. ١٠٧٦. ١٠٧٧. ١٠٧٨. ١٠٧٩. ١٠٨٠. ١٠٨١. ١٠٨٢. ١٠٨٣. ١٠٨٤. ١٠٨٥. ١٠٨٦. ١٠٨٧. ١٠٨٨. ١٠٨٩. ١٠٩٠. ١٠٩١. ١٠٩٢. ١٠٩٣. ١٠٩٤. ١٠٩٥. ١٠٩٦. ١٠٩٧. ١٠٩٨. ١٠٩٩. ١١٠٠. ١١٠١. ١١٠٢. ١١٠٣. ١١٠٤. ١١٠٥. ١١٠٦. ١١٠٧. ١١٠٨. ١١٠٩. ١١١٠. ١١١١. ١١١٢. ١١١٣. ١١١٤. ١١١٥. ١١١٦. ١١١٧. ١١١٨. ١١١٩. ١١٢٠. ١١٢١. ١١٢٢. ١١٢٣. ١١٢٤. ١١٢٥. ١١٢٦. ١١٢٧. ١١٢٨. ١١٢٩. ١١٣٠. ١١٣١. ١١٣٢. ١١٣٣. ١١٣٤. ١١٣٥. ١١٣٦. ١١٣٧. ١١٣٨. ١١٣٩. ١١٤٠. ١١٤١. ١١٤٢. ١١٤٣. ١١٤٤. ١١٤٥. ١١٤٦. ١١٤٧. ١١٤٨. ١١٤٩. ١١٥٠. ١١٥١. ١١٥٢. ١١٥٣. ١١٥٤. ١١٥٥. ١١٥٦. ١١٥٧. ١١٥٨. ١١٥٩. ١١٦٠. ١١٦١. ١١٦٢. ١١٦٣. ١١٦٤. ١١٦٥. ١١٦٦. ١١٦٧. ١١٦٨. ١١٦٩. ١١٧٠. ١١٧١. ١١٧٢. ١١٧٣. ١١٧٤. ١١٧٥. ١١٧٦. ١١٧٧. ١١٧٨. ١١٧٩. ١١٨٠. ١١٨١. ١١٨٢. ١١٨٣. ١١٨٤. ١١٨٥. ١١٨٦. ١١٨٧. ١١٨٨. ١١٨٩. ١١٩٠. ١١٩١. ١١٩٢. ١١٩٣. ١١٩٤. ١١٩٥. ١١٩٦. ١١٩٧. ١١٩٨. ١١٩٩. ١٢٠٠. ١٢٠١. ١٢٠٢. ١٢٠٣. ١٢٠٤. ١٢٠٥. ١٢٠٦. ١٢٠٧. ١٢٠٨. ١٢٠٩. ١٢١٠. ١٢١١. ١٢١٢. ١٢١٣. ١٢١٤. ١٢١٥. ١٢١٦. ١٢١٧. ١٢١٨. ١٢١٩. ١٢٢٠. ١٢٢١. ١٢٢٢. ١٢٢٣. ١٢٢٤. ١٢٢٥. ١٢٢٦. ١٢٢٧. ١٢٢٨. ١٢٢٩. ١٢٣٠. ١٢٣١. ١٢٣٢. ١٢٣٣. ١٢٣٤. ١٢٣٥. ١٢٣٦. ١٢٣٧. ١٢٣٨. ١٢٣٩. ١٢٤٠. ١٢٤١. ١٢٤٢. ١٢٤٣. ١٢٤٤. ١٢٤٥. ١٢٤٦. ١٢٤٧. ١٢٤٨. ١٢٤٩. ١٢٥٠. ١٢٥١. ١٢٥٢. ١٢٥٣. ١٢٥٤. ١٢٥٥. ١٢٥٦. ١٢٥٧. ١٢٥٨. ١٢٥٩. ١٢٦٠. ١٢٦١. ١٢٦٢. ١٢٦٣. ١٢٦٤. ١٢٦٥. ١٢٦٦. ١٢٦٧. ١٢٦٨. ١٢٦٩. ١٢٧٠. ١٢٧١. ١٢٧٢. ١٢٧٣. ١٢٧٤. ١٢٧٥. ١٢٧٦. ١٢٧٧. ١٢٧٨. ١٢٧٩. ١٢٨٠. ١٢٨١. ١٢٨٢. ١٢٨٣. ١٢٨٤. ١٢٨٥. ١٢٨٦. ١٢٨٧. ١٢٨٨. ١٢٨٩. ١٢٩٠. ١٢٩١. ١٢٩٢. ١٢٩٣. ١٢٩٤. ١٢٩٥. ١٢٩٦. ١٢٩٧. ١٢٩٨. ١٢٩٩. ١٣٠٠. ١٣٠١. ١٣٠٢. ١٣٠٣. ١٣٠٤. ١٣٠٥. ١٣٠٦. ١٣٠٧. ١٣٠٨. ١٣٠٩. ١٣١٠. ١٣١١. ١٣١٢. ١٣١٣. ١٣١٤. ١٣١٥. ١٣١٦. ١٣١٧. ١٣١٨. ١٣١٩. ١٣٢٠. ١٣٢١. ١٣٢٢. ١٣٢٣. ١٣٢٤. ١٣٢٥. ١٣٢٦. ١٣٢٧. ١٣٢٨. ١٣٢٩. ١٣٣٠. ١٣٣١. ١٣٣٢. ١٣٣٣. ١٣٣٤. ١٣٣٥. ١٣٣٦. ١٣٣٧. ١٣٣٨. ١٣٣٩. ١٣٤٠. ١٣٤١. ١٣٤٢. ١٣٤٣. ١٣٤٤. ١٣٤٥. ١٣٤٦. ١٣٤٧. ١٣٤٨. ١٣٤٩. ١٣٥٠. ١٣٥١. ١٣٥٢. ١٣٥٣. ١٣٥٤. ١٣٥٥. ١٣٥٦. ١٣٥٧. ١٣٥٨. ١٣٥٩. ١٣٦٠. ١٣٦١. ١٣٦٢. ١٣٦٣. ١٣٦٤. ١٣٦٥. ١٣٦٦. ١٣٦٧. ١٣٦٨. ١٣٦٩. ١٣٧٠. ١٣٧١. ١٣٧٢. ١٣٧٣. ١٣٧٤. ١٣٧٥. ١٣٧٦. ١٣٧٧. ١٣٧٨. ١٣٧٩. ١٣٨٠. ١٣٨١. ١٣٨٢. ١٣٨٣. ١٣٨٤. ١٣٨٥. ١٣٨٦. ١٣٨٧. ١٣٨٨. ١٣٨٩. ١٣٩٠. ١٣٩١. ١٣٩٢. ١٣٩٣. ١٣٩٤. ١٣٩٥. ١٣٩٦. ١٣٩٧. ١٣٩٨. ١٣٩٩. ١٤٠٠. ١٤٠١. ١٤٠٢. ١٤٠

In diesem Text ist der kosmologische Teil auf das Allerwesentlichste beschränkt; er beginnt sofort mit der heilsgeschichtlichen Darlegung, die allerdings um das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und zur Taufe erweitert ist. Die Kürze des schöpfungstheologischen Abschnittes weist wohl darauf hin, daß dieses Bekenntnis aus einem Umfeld kam, in dem es kaum eine Auseinandersetzung (zunächst des Judentums und dann) des Christentums mit dem Hellenismus gegeben hat.

Von dieser Vorgeschichte und Tradition her ist m. E. die Aussage des Dionysius zu deuten: Die Juden haben außer Jesus alle Offenbarungsvermittler mit den Christen gemeinsam. Nur Jesus anerkennen sie nicht als "θεολογοῦντα", als "Gotteskünder", Offenbarungsvermittler oder -zeugen. Auch wenn an dieser Stelle nicht von θεολόγος die Rede ist, hätte Dionysius vielleicht auch diesen Terminus für Jesus verwenden können: "Als *Theologen* (θεολόγος) bezeichnete Dionys ... den Offenbarungsschriftsteller, vor allem, wie Johannes von Skythopolis kommentierte, den Propheten oder Apostel."⁴⁹¹

4.1.1.3. Mahlfeier

Mit dem dritten genannten Unterschied spielt Dionysius wohl auf die wöchentliche Gemeindeliturgie an, die von Juden im Sabbatgottesdienst und von Christen in der sonntäglichen Meßfeier vollzogen wird. Bei Christen spricht Dionysius von einer "symbolischen Tischgemeinschaft": "Wir ... sehen Jesus selbst ... die gottgewirkten Mysterien mittels einer symbolischen Tischgemeinschaft überliefern" (Ep 9, 1).

Da Dionysius offenkundig die eucharistische Mahlfeier der Christen als einen Unterschied zum Judentum seiner Zeit charakterisiert, zeigt er, daß es unter den Juden seiner Umgebung keine liturgische Mahlfeier am Sabbat gegeben hat.

Das Morgengebet des Sabbats ist ein Wortgottesdienst,⁴⁹² bestehend aus

⁴⁹¹ SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 157.

⁴⁹² Vgl. zum Folgenden: ELBOGEN, I.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwick-*

dem Schema (שמע) mit seinen Berachot (ברכות): Zwei Berachot gehen dem Šema^c voraus, eine Beracha folgt.⁴⁹³ Darauf folgte in der zweiten Entwicklungsstufe eine Amida (עמידה), die aus sieben Berachot bestand. Dann wurde die Tora (תורה) gelesen und übersetzt. Es schloß sich die Lesung der Haftara (הפטרה), eines Prophetenabschnittes, an, der das Volk trösten sollte. Ihr Inhalt entsprach dem Toraabschnitt oder bezog sich auf das Fest. Es folgten weitere Berachot, die Sir 51, 1-17 ähnlich sind. Ab der Zeit der Amoräer zitierte man im Musafgebet (מוסף) die Vorschriften der Opfer aus der Schrift, da der Tempel nicht mehr bestand, und verband sie mit einer Bitte um die baldige Wiederherstellung des Tempels und des Opferdienstes. Ein Psalm oder Hymnen rundeten den Gottesdienst ab.

Die Feststellung des Dionysius trifft vollkommen zu, daß im Unterschied zu den Juden, die keine liturgische Mahlfeier am Sabbat kannten, bei den Christen "die gottgewirkten Mysterien mittels einer symbolischen Tischgemeinschaft überliefert" werden, d. h. mittels der Eucharistiefeier.

4.1.2. *Abhängigkeit des Dionysius von jüdischer Tradition*

In diesem Abschnitt sollen Beispiele erörtert werden, anhand derer die Abhängigkeit des Dionysius von jüdischen Quellen klar zu Tage tritt.

4.1.2.1. Die Schriften der Kirchenväter sind die christliche Mischna

B. R. SUCHLA läßt "außer acht, was Dionysius zu den Offenbarungsquellen

lung. 3. verbesserte Aufl. Frankfurt am Main 1931, 107-122; TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst* 194-196.

⁴⁹³ Im ersten Absatz der ersten Beracha (Jozer [יוצר]) wird Gott gedankt, *der das Werk der Schöpfung (מעשה בראשית) täglich erneuert*. Der zweite Absatz lobt Gott als Schöpfer der himmlischen Wesen, die ihm dienend sein Lob mit den Worten der Kedescha anstimmen. Die Erwähnung der Ofanim, d. h. von Engeln, weist auf mystische Herkunft hin. Vielleicht geht dieser Text noch in die Zeit des Tempels zurück (vgl. TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst* 24-25.).

zählt.⁴⁹⁴ Sie nennt dazu eine Stelle aus DN III 2, in der Dionysius die Worte seines Lehrers des Hierotheos als δεύτερα λόγια bezeichnet:

"Daher weisen auch wir diesen Mann [Hierotheos] als einen Lehrer vollkommener und ehrwürdiger Gesinnung gleichwie eine Art zweiter Heiliger Schrift [δεύτερα λόγια] und überdies in der Nachfolge des von Gott Verkündeten denjenigen zu, die die Menge überragen. Denjenigen aber, die zu uns gehören, werden wir die göttlichen Dinge auf eine uns angemessene Weise weitergeben."⁴⁹⁵

Wie die Übersetzerin richtig erkannt hat, spielt Dionysius hier einerseits auf die Hl. Schrift an, zugleich aber unterscheidet er die Lehren dieses Mannes Hierotheus eindeutig davon, indem er das Adjektiv "δεύτερα", "zweite" oder "wiederholte" hinzufügt. Der Ps.-Areopagit stellt also den λόγια (d. i. die Hl. Schrift) die δεύτερα λόγια gegenüber, zu denen er die Aussagen des Hierotheos zählt.

Dionysius hat m. E. an dieser Stelle eine Wortbildung vorgenommen, die sinngemäß analog ist zur jüdischen Literaturgattung, die als die "Überlieferung", "Verdoppelung" oder "Wiederholung" (מִשְׁנָה) schlechthin gegolten und auch diesen Titel bekommen hat: die מִשְׁנָה [*mišnah*], griech. δευτέρωσις.

Auch im allgemeinen Sinn kennt Dionysius dieses Wort, wenn er schreibt:

"Sicherlich werden wir den Übergang der erzählten Kunde von einem zum anderen Engel für ein Symbol der Vollendung halten, die sich seit langem vollzieht und durch das Fortschreiten in die Überlieferung (Tradition) verundeutlicht wird. Wie nämlich die Kenner unserer heiligen Mysterien sagen, daß die Erfüllung mit den göttlichen Gaben in ihrem ursprünglichen Glanz vollkommener sei als die Teilhabe an Göttlichen durch andere, so glaube ich auch, daß unter den Engelsrängen die unmittelbare Teilhabe der an erster Stelle auf Gott hin ausgestreckten deutlicher ist als die Vervollkommnungen durch Vermittlung."⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ SUCHLA, B. R.: Wahrheit über jeder Wahrheit : Zur philosophischen Absicht der Schrift »De divinis nominibus« des Dionysius Areopagita. In: ThQ 176 (1996) 207.

⁴⁹⁵ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 40. DN III 2 (PTS 33, 140, 12-14): "Ταύτη τοι καὶ ἡμεῖς τὸν μὲν ὡς τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν διδάσκαλον τοῖς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς ἀφορίζομεν ὥσπερ τινὰ δεύτερα λόγια καὶ τῶν θεοχρήστων ἀκόλουθα. Τοῖς καθ' ἡμᾶς δὲ ἡμεῖς ἀναλόγως ἡμῖν τὰ θεῖα παραδώσομεν."

⁴⁹⁶ CH VIII 2 (PTS 36, 34, 3-9; bes. 5): "Ἀμέλει τὴν δι' ἄλλου λεγομένην φοιτᾶν εἰς ἄλλον ἄγγελον ἀκοὴν σύμβολον ποιησόμεθα τῆς πόρρωθεν ἐπιτελουμένης καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀμυδρουμένης εἰς δευτέρωσιν τελειώσεως. Ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱεράς ἡμῶν τελετάς

Er benutzt an dieser Stelle den Begriff nicht als *terminus technicus* für die jüdische *Mišna*, sondern nur in seinem eigentlichen Wortsinn.

Sowohl aus jüdischen Quellen als auch aus christlichen geht hervor, daß schon R. ^cAqiva eine derartige Sammlung der (»mündlichen«) Überlieferung veranstaltet hat.⁴⁹⁷ EPIPHANIUS VON SALAMIS schreibt in seinem Panarion:

"Die Überlieferungen der Ältesten werden bei den Juden δευτερώσεις genannt. Es gibt deren vier: Die erste ist unter dem Namen des Moses überbracht ist, die zweite aber (unter dem Namen) des sogenannten Rabbi Aqiva, die dritte (unter dem Namen) des Adda oder Juda, die vierte (unter dem Namen) der Söhne des Asamoniaias."⁴⁹⁸

Mit den Überlieferungen unter dem Namen des Mose ist das Buch "Deuteronomium" (משנה תורה) zu verstehen, Rabbi Aqiva war einer der berühmtesten Gelehrten aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s, mit Adda oder Juda ist der Rabbi schlechthin, nl. Juda ha-Nasi, geb. 135 n. Chr., gemeint, der "als Redaktor der uns erhaltenen κατ' ἐξοχήν 'Mišna' genannten Sammlung des traditionellen Gesetzes"⁴⁹⁹ gilt. Der letzte Name ist nicht gänzlich geklärt.

G. STEMBERGER zitiert folgende Ableitung der Bezeichnung "Mischna": "Natan ben Jechiel⁵⁰⁰ gibt in seinem Arukh eine andere Ableitung des Wortes

φασι τὰς αὐτοφανεῖς τῶν θείων ἀποπληρώσεις τῶν δι' ἐτέρων θεοπτικῶν μεθέξεων εἶναι τελεωτέρας, οὕτως οἶμαι καὶ τῶν ἀγγελικῶν τάξεων τὴν ἄμεσον μετουσίαν τῶν πρώτως ἐπὶ θεὸν ἀνατεινομένων ἐναργεστέραν εἶναι τῶν διὰ μεσότητος ἀποτελουμένων." Die Übersetzung von G. HEIL (DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 49) "in die jeweils sekundäre Ebene" trifft m. E. an dieser Stelle nicht die Aussageabsicht des Dionysius.

⁴⁹⁷ Vgl. STRACK, H. L.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Mit einem Vorwort und einem bibliographischen Anhang v. G. STEMBERGER. 6. Aufl. München 1976, 19.

⁴⁹⁸ EPIPHANIUS: *Panarion adv. haer.* 33, 9, 4 (GCS Epiphanius 1, 459, 25 – 460, 1): "Αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται. Εἰσι δὲ αὗται τέσσαρες· μία μὲν ἢ εἰς ὄνομα Μωυσέως φερομένη, δευτέρα δὲ τοῦ καλουμένου 'Ραββὶ 'Ακιβὰ, τρίτη 'Αδδᾶ ἦτοι 'Ιούδα, τετάρτη τῶν υἱῶν 'Ασαμωναίου."

⁴⁹⁹ Vgl. STRACK, H. L.: *Einleitung* (1976) 16.

⁵⁰⁰ Vgl. DAVID, A.: Art. Nathan ben Jehiel of Rome. In: EJ 12 (1971) 859: "Nathan ben Jehiel of Rome (1035 – ca. 1110), Italian lexicographer, also called Ba'al he-Arukh ('the author of the *Arukh*') after the title of his lexicon ... It was while serving as head of the Rom yeshivah that he wrote his classical work (which he completed in 1101) the *Arukh*, a lexicon of the Talmud and Midrashim, containing all the talmudic terms in need of explanation, in the

[*Mischna*]: »warum wird sie M[ischna] genannt? weil sie die 'zweite' ist gegenüber der Tora«. Ähnlich ist die Ableitung, die hinter dem Sprachgebrauch der Kirchenväter steht, die M[ischna] mit *deuterōsis* wiedergeben (ebenso Justinianus Novelle 146).⁵⁰¹ Diese Interpretation kann gänzlich auf die Beziehung der Ausdrücke δεύτερα λόγια und λόγια zueinander übertragen werden: Die δεύτερα λόγια sind die "zweiten" gegenüber den λόγια, der Hl. Schrift.

Dionysius hat die Verfasser der Hl. Schrift, besonders die Propheten und die Apostel, als "Theologen" (θεολόγοι) bezeichnet.⁵⁰² Diesen gegenüber nennt er die Urheber der Überlieferung wohl ιερολόγοι,⁵⁰³ wobei – wie die syrische Übersetzung klarmacht⁵⁰⁴ – das Adjektiv ιερός allgemein "zu einem Amtsträger gehörig" oder speziell "bischöflich" bedeutet, abgeleitet von ιερεύς – Amtsträger oder Bischof. Dazu zählt er z. B. den heiligen Bischof Ignatius

course of time various additions were made to it ... In the *Arukh* Nathan gives not only the meaning but also the etymology of words of the Talmud".

⁵⁰¹ STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 7., völlig neu bearb. Aufl. München 1982, 113.

⁵⁰² Vgl. oben S. 184.

⁵⁰³ Vgl. DN IV 12 (PTS 33, 157, 9-17): "Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ιερολόγων καὶ θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνατίος: «'Ο ἐμὸς ἔρωτος ἐσταύρωται». Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας: «'Εραστῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς». Ὡστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδὲ τις ἡμᾶς θορυβεῖτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θείοις μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν." Übers.: DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 51: "Und doch scheint einigen unserer heiligmäßigen Lehrer der Name 'Eros' noch erhabener zu sein als der Name 'Agape'. So schreibt denn auch der heilige Ignatius: *«Meine Liebe ist gekreuzigt»*. Und in der Einleitung zur Heiligen Schrift kann man finden, daß jemand über die göttliche Weisheit sagt: *«Ein Liebender ihrer Schönheit bin ich geworden»* [Weish 8, 2]. Daher wollen wir also gegen diesen Namen 'Eros' keine Bedenken tragen, und es soll uns kein erschreckender Einwand dagegen beunruhigen. Mir nämlich scheint es, daß die biblischen Schriftsteller die Namen 'Agape' und 'Eros' zwar für Synonyme halten, dennoch aber wegen der sonderbaren dunklen Vorstellung solcher Menschen den wahrhaft verstandenen Namen 'Eros' lieber den göttlichen Dingen zuschreiben."

⁵⁰⁴ SERGIUS gibt z. B. das Wort ιεραρχία nicht mit "heiliger Ordnung" oder "heiligem Anfang" wieder, sondern mit "bischoflicher Ordnung" bzw. "bischoflichem Anfang" (SERGIUS E RES^cAINA: Tractatus 117. In: SHERWOOD, P.: *Mimro* (1961) 148): « ܐܒܝ ܚܕܝܐܝܐ » .

(von Antiochien).⁵⁰⁵ Analog den jüdischen Rabbinen als den höchsten amtlichen Vertretern, die die Urheber der »mündlichen« Überlieferung, der Mišna, sind, werden die Bischöfe oder kirchlichen Amtsträger und Autoritäten als Urheber der kirchlichen Lehrtradition betrachtet. Die Aussagen der Väter (später: Kirchenväter) sind die christliche Mišna, die δεύτερα λόγια.

4.1.2.2. Die Engel mit dem Namen "Gelgel"

In der Beschreibung des Thronwagens Ez 10, 9-17 werden die Einzelteile erwähnt. Der Thronwagen wird als ganzer himmlisch gedeutet und jeder seiner Bestandteile als eine Bezeichnung für geistige Wesen erachtet. Von besonderem Interesse für die Mystiker war, daß für die Räder ein eigener Name mitgeteilt wird: "Die Räder wurden, wie ich deutlich hörte, »Wirbel« genannt." (Ez 10, 13).⁵⁰⁶ Dionysius kommt in folgendem Abschnitt auf diese Stelle zu sprechen:

⁵⁰⁵ Vgl. dazu die Bedeutung von ιερολογία: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 103: "Darauf stellt er ihn mit dem Gesicht nach Westen, ebendorthin auch die abgekehrten Hände wegstreckend, und gibt ihm Anweisung, gegen den Satan zu blasen und dazu noch die Formel der Absage nachzusprechen. Nachdem er ihn dreimal zur Bezeugung der Absage aufgefordert hat und dieser dreimal zugestimmt hat, führt er ihn nach Osten hinüber und fordert ihn auf, mit dem Blick gen Himmel und erhobenen Händen sich zu Christus und allen von Gott überlieferten geheiligten Texten zu bekennen." CH II 6 (PTS 36, 72, 1-7): "Εἴτα στήσας ἐπὶ δυσμαῖς προσέχοντα καὶ τὰς χεῖρας ἀπωθοῦντα πρὸς τὴν αὐτὴν ἀπεστραμμένους χώραν ἐμφυσῆσαι μὲν αὐτῷ τρις διακελεύεται τῷ Σατανᾷ καὶ προσέτι τὰ τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι, καὶ τρις αὐτῷ τὴν ἀποταγὴν μαρτυρόμενος ὁμολογήσαντα τρις τοῦτο μετὰγει πρὸς ἔω καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀναβλέψαντα καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείναντα κελεύει συντάξασθαι τῷ Χριστῷ καὶ πάσαις ταῖς θεοπαράδοτοις ιερολογίαις." Aber auch das dem Bischof bei seiner Weihe aufs Haupt gelegte Buch enthält nicht nur θεολογία, sondern auch ιερολογία: vgl. EH V Θ 7 (PTS 36, 113, 21-22). Ist es möglich, daß Dionysius innerhalb der Hl. Schrift zwischen kanonischen und "sekundären" – vielleicht in einem bestimmten Sinn "»deutero«kanonischen" – Schriften unterscheidet, da der Umfang seiner Bibel möglicherweise auch Schriften wie das Henochbuch oder – wie weiter unten gezeigt werden wird – den dritten Korintherbrief umfaßte? Im Kanon der armenischen oder äthiopischen Bibel waren auch wesentlich mehr Schriften eingeschlossen, die in der griechischen und lateinischen Tradition nie enthalten waren.

⁵⁰⁶ לְאִפְּנִים לָהֶם קִרְיָ הַגִּלְגָּל בְּאִזְנֵי:

"Es ist noch zu betrachten, daß auch Flüsse, Räder und Wagen mit den himmlischen Seinsarten in Verbindung gebracht werden ... die geflügelten, ohne Rückwendung und Abweichung nach vorn rollenden Räder [vgl. Ez 1, 15ff.; Dan 7, 9] bedeuten die Kraft ihrer auf geradem, rechtem Weg voranschreitenden Wirkung, insofern sich ihre Gedankenrotation in einer weltliche Vorstellungen übersteigenden Weise auf dieselbe ohne Biegung gerade dahinführende Bahn ausrichtet. Man kann den tieferen Sinn des Bildes der Gedankenräder aber auch auf andere Weise erklären. Es wurde ihnen nämlich, wie der Gotteskundige sagt, [vgl. Ez 10, 13] der Name GelGel gegeben. Dies bezeichnet in der hebräischen Sprache Umdrehungen und Enthüllungen."⁵⁰⁷

Nach Dionysius sind die "Räder" auch himmlische Wesen (οὐρανία οὐσίαι), und er weiß, daß diese in der hebräischen Bibel den Namen "Gelgel" tragen. In Ez 10, 13 steht גִּלְגַּל. Wie der Ps.-Areopagit an anderer Stelle beteuert, beherrschte er nicht Hebräisch,⁵⁰⁸ noch konnte er es übersetzen.⁵⁰⁹ Daher

⁵⁰⁷ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 70. CH XV 9 (PTS 36, 58, 7-19): "Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ τὸ ποταμοὺς εἰρῆσθαι καὶ τροχοὺς καὶ ἄρματα συνημμένα ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις ... οἱ δὲ τροχοὶ πτερωτοὶ μὲν ὄντες ἐπὶ δὲ τὰ πρόσθεν ἀνεπιστρόφως καὶ ἀκλινῶς πορευόμενοι τὴν κατ' εὐθεΐαν καὶ ὀρθιον ὁδὸν τῆς πορευτικῆς αὐτῶν ἐνεργείας δύνανται, ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀκλινῆ καὶ ἰθύτομον οἶμον ἀπάσης αὐτῶν τῆς νοεῖας τροχίᾳς ὑπερκοσμίως ἰδυνομένης. Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλην ἀναγωγὴν ἀνακαθᾶραι τὴν τῶν νοεῶν τροχῶν εἰκονογραφίαν. Ἐπεκλήθη γὰρ αὐτοῖς ὡς φησιν ὁ θεολόγος Γεγγέλ· ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καθ' ἐβραϊκὴν φωνὴν ἀνακυλισμοὺς καὶ ἀνακαλύψεις."

⁵⁰⁸ Die Stelle, wo Dionysius die Etymologie des Engelnamens "Seraphim" erklärt [sie ist korrekt: vgl. unten S. 192 Zitat aus *Übersetzung der Hekhalot-Literatur III*: §§ 335–597. In Zusammenarbeit mit K. HERRMANN, L. RENNER, C. ROHRBACHER-STICKER u. S. SIEBERS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1989 (TSAJ 22) 318. Orig.: / סינופסיס לספרות ההיכלות Synopse zur Hekhalot-Literatur. In Zusammenarbeit mit M. SCHLÜTER und H. G. VON MUTIUS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1981 (TSAJ 2) 224, 50-51 (§ 590: O1531): "Scharen des Feuers"], läßt indirekt deutlich erkennen, daß er selbst des Hebräischen nicht mächtig war: Vgl. DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 43: "Und zwar bedeutet die Benennung Seraphim, wie die Kenner des Hebräischen sagen, entweder 'Entflammer' oder 'Erhitzer'"; CH VII 1 (PTS 36, 27, 6-7): "Καὶ τὴν μὲν ἀγίαν τῶν Σεραφὶμ ὀνομασίαν φασὶν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας". Auch bei der Erklärung des Wortes "Hallelujah" äußert sich Dionysius ähnlich: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 131: "Das Lied, das der Heilige Geist den von Gott ergriffenen Propheten eingegeben hat, bedeutet, wie die Kenner des Hebräischen sagen, «Lob Gottes» oder «Lobet den Herrn»." EH IV Θ 12 (PTS 36, 103, 19-20): "Τὸ δὲ ἱερὸν τῆς τῶν θεολήπτων προφητῶν ἐπιπνοίας μελωδῆμά φασιν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες τὸ αἶνος θεοῦ δηλοῦν ἢ τὸ «Αἰνεῖτε τὸν κύριον»." Zu beachten ist,

muß diese Kenntnis von einem Bekannten stammen, der dieser Sprache mächtig war.

In den *Hekhalot Rabbati* (MS New York 8128) kommt dieser Name mehrmals vor. Die *galgalim* werden zu den *ḥayyot ha-qodesh* (חיות הקדש, d. h. »heilige Tiere«), den Trägern des göttlichen Thrones, gezählt. "Sie sind so vollkommen, daß alle ihre Bewegungen und ihr Loblied sich immer in vollendetem Gleichklang vollziehen."⁵¹⁰

"Sie sind ausgerichtet zu vierten wie eine auf die Füße des Thrones, einander gegenüber: ein *galgal* dem anderen gegenüber, ein Ofan dem anderen gegenüber, eine *ḥayya* der anderen gegenüber, ein Keruv dem anderen Keruv gegenüber, ein Seraf dem anderen gegenüber, ein Flügel dem anderen gegenüber, ein Wohlklang dem anderen Wohlklang gegenüber."⁵¹¹

In der *Ma'ase Merkava* werden diese "Räder" bzw. *galgalim* nochmals genannt, "die aber hier zu einer Engelgruppe personifiziert sind"⁵¹²:

"Wenn du ein anderes Gebet betest, nenne (die) drei Buchstaben, die die *galgalim* der Merkava nennen, die ein Loblied vor dem Thron der Herrlichkeit singen: ... Dies ist der Erwerb der Weisheit, denn jeder Mensch, der sie [die drei Namen bzw. Buchstaben] nennt, erwirbt ewige Weisheit."⁵¹³

daß JOHANNES VON APAMEA eine andere Erklärung des Namens "Seraphim" bietet, die etymologisch nicht richtig ist: "Seraphim erklärt er [Johannes von Apamea] als fliegend, nicht als brennend wie Hieronymus." (STROTHMANN, W.: *Johannes von Apamea*. Berlin – New York 1972 (PTS 11) 48.).

⁵⁰⁹ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 129: "Wenn also wirklich, wie die Übersetzer aus dem Hebräischen sagen, die göttlichen Seraphim von der Gotteskunde Entzündet und Erhitzer genannt wurden, ..." EH IV Θ 10 (PTS 36, 101, 10-12): "Εἴπερ οὖν, ὡς οἱ τὰ Ἑβραίων ἀφερμηνεύσαντές φασιν, οἱ θεϊότατοι Σεραφίμ ἐμπρησταὶ καὶ θερμαίνοντες ὑπὸ τῆς θεολογίας ὠνομάσθησαν ἐκφαντορικῶς τῆς οὐσιώδους αὐτῶν ἕξεως ὀνόματι, ..."

⁵¹⁰ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 26.

⁵¹¹ *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II: §§ 81–334*. In Zusammenarbeit mit H.-J. BECKER, K. HERRMANN, C. ROHRBACHER-STICKER u. S. SIEBERS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1987 (TSAJ 17) 124-125. Orig.: *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 2) 80, 50-52 (§ 187: O1531):
ומכוונות | בארבע כאחת על רגלי הכסא זו כנגד זו גלגל זו כנגד | זו ואופן זו כנגד זו וזיה
זו כנגד זו וכרוב זה כנגד | כרוב זה ושרף זה כנגד זה וכנף זה כנגד זה \ונעי' | ונעימות זה
כנגד נעימות זה .

⁵¹² SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 88, Anm. 85.

⁵¹³ *Übersetzung der Hekhalot-Literatur III: §§ 335–597* (TSAJ 22) 279-280. Orig.: *Synopse zur*

Und ein Stück weiter vorne heißt es:

"Es rühmen zu deinem Gedenken die Scharen des Feuers, es lobsing den Lobpreis die Šerafim des Feuers. Vor dir stehen die Ofannim, die *ḥayyot ha-qodesh*, die Ofannim der Majestät, die Šerafim der Lohe und die *galgalim* der Merkava. Mit einer 'Stimme' großen Getöses, Schaudern und Getöse sagen sie die Erwähnung (des Namens) durch den Namen ṬṬRWSY YY 111 Mal und sagen ..."514

Hier sind die "Räder" (גלגלים [*galgalim*]) eine Gruppe von Engeln. Dionysius spricht von den Rädern (οἱ τροχοί) als "himmlischen Wesen", die hebräisch Γεργέλ heißen und auf "geradem, rechtem Weg" laufen.

Aus der offiziell vertretenen Lehre der Rabbinen kann Dionysius diese Kenntnisse kaum bezogen haben, da in den Schulen durchwegs jegliche Engel lehre abgelehnt wurde.⁵¹⁵ Deshalb wird möglicherweise der Ps.-Areopagit dieses Wissen aus geheimen Zirkeln erhalten haben, die diese mystischen *Geheimlehren* pflegten und weitergaben.

4.1.2.3. Die "Vorhalle" zum Gottesprinzip

Dionysius teilt mit, an welchem Ort die höchsten Seienden ihren Platz haben: in der "Vorhalle" (πρόθυρα):

"Die obersten Manifestationen des Seins, die nach dem das Sein schaffenden Gottesprinzip zu stehen kommen und gleichsam im Vorhof desselben aufgestellt sind und über jeder sichtbaren und unsichtbaren gewordenen Kraft stehen, haben, wie anzunehmen ist, eine spezifische und in jeder Art gleichartige Hierarchie."⁵¹⁶

Hekhalot-Literatur (TSAJ 2) 214, 49-53 (§ 564: O1531):

וכשאת מתפלל | תפילה אחרת הזכר ג' אותות שמזכירין גלגלי המרכבה שאומ' | שירה לפני כסא הכבוד ... זו היא | קניין חכמה שכל אדם שהוא מזכירין קונה חכמה לעולם .

⁵¹⁴ *Übersetzung der Hekhalot-Literatur III*: §§ 335-597 (TSAJ 22) 318-319. Orig.: *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 2) 224, 50-55 (§ 590: O1531):

מפארין לזכרך גדודי אש מהללין שבחך שרפי אש | עומדין לפניך האופנים וחיות הקוֹדֶשׁ | ואופני הוד ושרפי להבה | וגלגלי מרכבה בן־קל יבקול' רעש גדול רעד ורעש אומ' הזכרה בשם | טטרוסי יי' מאה ויא' פעמי' ואומ' .

⁵¹⁵ Vgl. oben S. 174-178.

⁵¹⁶ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 44. CH VII 2 (PTS 36, 28, 20-23): "Ταῖς πρώταις οὐσίαις, αἱ μετὰ τὴν οὐσιοποιὸν αὐτῶν θεαρχίαν ἰδρυμέναι καὶ οἷον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμέναι πάσης εἰσὶν ἀοράτου καὶ ὁρατῆς ὑπερ-

Diese Ortangabe des Dionysius erinnert an die Aussagen in der jüdischen mystischen Literatur, der sog. *Hekhalot*-Literatur.⁵¹⁷ Das ist jene "Literatur, die von den *hekhalot*, den himmlischen »Palästen« oder »Hallen« handelt, die der Mystiker durchschreitet, um zum göttlichen Thron zu gelangen; nicht von ungefähr ist der Begriff *hekhal* von der Architektur des Tempels genommen, wo er konkret für die Vorhalle [πρόθυρα] vor dem Allerheiligsten verwendet wird."⁵¹⁸ הֵיכָל bezeichnet den Tempel im ganzen, oder im engeren Sinne ist er das Tempelhaus, bes. dessen Hauptraum, das sog. Heilige des Tempels, zwischen der Vorhalle und dem Allerheiligsten.⁵¹⁹ Dionysius gibt also an dieser Stelle bekannt, daß sich die höchsten geistigen Wesen in diesem "Vorraum" bzw. der Halle oder dem Heiligen vor dem Allerheiligsten des (himmlischen) Tempels befinden. Er will also die Wesen in den *Hekhalot* oder den πρόθυρα beschreiben, er möchte genau das erzählen, was ein *yored merkava*, einer, "der den gefährvollen Aufstieg zum göttlichen Thron unternimmt", ⁵²⁰ sieht.

4.1.2.4. Der "Thron der Herrlichkeit"

Dionysius weist zu Beginn der Beschreibung der neun himmlischen Ordnungen darauf hin, daß die erste Triade unmittelbar an Gott anschließend steht und vor den anderen mit ihm eins geworden ist:

"Und zwar die erste [Gliederung], sagt er, die, die immer um Gott steht und direkt

βεβηκυῖαι γεγонуῖας δυνάμεως, οἰκείαν οἰητέον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν ὁμοειδῇ τὴν ἱεραρχίαν."

⁵¹⁷ Vgl. Ez 8, 16 (LXX): "καὶ εἰσήγαγέν με εἰς τὴν αὐλὴν οἴκου κυρίου τὴν ἐσωτέραν, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν προθύρων τοῦ ναοῦ κυρίου ἀνὰ μέσον τῶν αἰλαμ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου ὡς εἴκοσι [καὶ πέντε] ἄνδρες ..." Hebr.:

וַיָּבֹא אֲתִי אֶל־חֹצֵר בֵּית־יְהוָה הַפְּנִימִית וְהִנֵּה־פֶתַח הֵיכָל יְהוָה בֵּין הָאוֹלָם וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ
כְּעֶשְׂרִים וְחֲמִשָּׁה אִישׁ ...

⁵¹⁸ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 1.

⁵¹⁹ Vgl. GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. In Verbindung mit H. ZIMMERN; M. MÜLLER u. O. WEBER bearb. v. F. BUHL. Unveränderter Neudr. der 1915 ersch. 17. Aufl. Berlin 1962, s.v.

⁵²⁰ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 2.

an ihn anschließend und vor den andern ohne Vermittlung mit ihm eins geworden ist, wie die Tradition sage. Denn die allerheiligsten Throne und die vieläugigen und vielflügeligen Abteilungen, die auf Hebräisch Cherubim und Seraphim heißen, stehen, sagt er, in alle andern überragender Nähe unmittelbar rings um Gott, wie die Tradition der geheiligten WORTE offenbare."⁵²¹

Daß diese erste Dreiergliederung "unmittelbar rings um Gott" steht, "offenbare die Tradition der geheiligten WORTE". Die Unmittelbarkeit des Thrones zu Gott kann aus Jes 6, 1 herausgelesen werden, doch warum heißt es "vor den anderen"?

Die Erklärung kann mit Hilfe eines rabbinischen Textes in den *Pirqē de Rabbi ʿElīezer* (פרקי ררבי אליעזר)⁵²² gefunden werden, der Ps 93(92), 2 und Jer 17, 12 zitiert:

"Der Thron der Herrlichkeit, woher? Denn es heißt: 'Fest ist dein Thron von jeher' (Ps 93, 2). – 'Von jeher' [meint]: als die Welt noch nicht erschaffen war. Das Heiligtum, woher? Denn es heißt: 'Der Thron der Herrlichkeit [in] der Höhe von Anfang an [ist die Stätte unseres Heiligtums]' (Jer 17, 12). 'Von Anfang an' [meint]: als die Welt noch nicht erschaffen war."⁵²³

⁵²¹ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 43. CH VI 2 (PTS 36, 26, 13-18): "Καὶ πρώτην [διακόσμησιν] μὲν εἶναι φησι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν αἰὲ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένην. Τοὺς τε γὰρ ἁγιοτάτους θρόνους καὶ τὰ πολύομακα καὶ πολύπτερα τάγματα Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὀνομασμένα κατὰ τὴν πάντων ὑπερκείμενην ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἰδρῶσθαι φησι παραδιδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν."

⁵²² STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung* (1982) 298: "Die Schrift ist kein Midrasch im eigentlichen Sinn, sondern eher der Gattung der 'rewritten Bible' zuzurechnen, einer zusammenhängenden biblischen Geschichte, in manchem arabischen Bibelerzählungen ähnlich, auch wenn noch midrasch-artige Züge vorhanden sind (Anführung von Einzeltraditionen im Namen ihrer Sprecher, auch wenn diese oft pseudepigraphisch eingesetzt zu sein scheinen; Widersprüche in Einzeltraditionen sind nicht ausgeglichen). Ob der Verfasser selbst die pseudepigraphische Zuschreibung an Eliezer ben Hyrkan gewollt hat, ist unsicher. Das Buch kann auch einfach nach Eliezer benannt worden sein, weil es mit ihm beginnt. Da manche Handschriften jedoch diese beiden Kapitel nicht enthalten, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß sie erst nachträglich mit diesem Werk verbunden wurden. Das Werk scheint im 8. oder 9. Jh. entstanden zu sein ... Insgesamt ist ... das Werk, wiewohl es sich auf eine Fülle älterer Traditionen stützt, auch die Pseudepigraphen kennt und vielleicht auch ganze Kapitel ziemlich unverändert aus anderen Quellen übernommen hat ..., nicht ein Sammelwerk wie andere Midraschim, sondern als die Leistung einer Schriftstellerpersönlichkeit anzusehen. Als Entstehungsort ist wohl Palästina anzunehmen".

⁵²³ EGO, B.: *Im Himmel wie auf Erden : Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer*

Der Text von Jer 17, 12 lautet in der LXX: "Θρόνος δόξης ὑψωμένος ἁγίασμα ἡμῶν", übersetzt: "Ein erhabener Thron der Herrlichkeit ist unser Heiligtum." Vergleicht man dazu den hebräischen Text, so ergibt sich aus ihm ein völlig anderes Bild: כְּסֵא כְבוֹד מְרוֹם מְרֹאשׁוֹן מְקוֹם מְקַדְּשָׁנוּ. "Die LXX liest hier im Sinne des Partizip Hof'al zu ὑψόμενος, demgemäß die Übersetzung 'erhaben'⁵²⁴ lautet; die Rabbinen verstehen מְרוֹם als Wohnort Gottes⁵²⁵; "מְרֹאשׁוֹן – 'von Anfang an' belegt die Erschaffung am Beginn des Schöpfungswerkes; implizit klingt der Hinweis auf den Ausdruck בְּרֵאשִׁית in Gen 1, 1 an. Der Vers muß also folgendermaßen gelesen werden: 'Der Thron der Herrlichkeit [in] der Höhe von Anfang an ist die Stätte unseres Heiligtums'.⁵²⁶ Wie zu sehen ist, wird im griechischen Text gar kein zeitlicher Hinweis über den Thron der Herrlichkeit gemacht, im hebräischen dagegen sehr deutlich: "von Anfang an", also vor den anderen besteht der Thron.⁵²⁷ Dionysius bzw. sein

Welt im rabbinischen Judentum. Tübingen 1989 (WUNT 34) 48. Orig.: Pirqê de Rabbi ʿElīʿezer § 3. In: *Pirke de Rabbi Eliezer : A critical edition Codex C. M. Horowitz*. A complete critical edition of Pirke de Rabbi Eliezer as prepared by C. M. Horowitz but never published. Include textual variants from fifteen manuscripts, notes, commentaries and parallels from Rabbinic literature. An edition of 200 photocopies of the editor's original manuscript, from his personal copy of the Pirke de Rabbi Eliezer. With an introduction. Jerusalem 1972, 23:

פרקי דרבי אליעזר : מהדורה מדעית כתב יד רח"מ הורוביץ. מהדורה מדעית של פרקי דרבי אליעזר כפי שערך והכין לדפוס רח"מ הורוביץ ולא זכה להוציא עבודתו זו לאור. כוללת שינויי נוסחאות עפ"י חמישה עשר כתבי יד, מראי מקומות, מקבילות והערות פרשניות. מהדורה בת 200 עותקים של צילום כתב היד המקורי של העורך, כפי שהוכנה על פני הטופס האישי של הפרד"א שלו (ונציה ש"ד). בצרוף דברי פתיחה. ירושלים, תשל"ב, פרק שלישי (ג') ה (23): כסא הכבוד מנין שנאמר נכון כסאך מאז. מאז עד שלא נברא העולם. בית המקדש מנין שנאמר כסא כבוד מרום מראשון. מראשון עד שלא נברא העולם.

⁵²⁴ EGO, B.: *Im Himmel wie auf Erden* 52, Anm. 55. In diesem Sinne übersetzt auch die Einheitsübersetzung.

⁵²⁵ Vgl. Jes 33, 5; 57, 15; Jer 25, 30; Ps 102, 20; Hi 25, 2; 2 Sam 22, 17.

⁵²⁶ EGO, B.: *Im Himmel wie auf Erden* 52, Anm. 55. Vgl. SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 11: "Der Thron wurde erschaffen, bevor Gott die Welt erschuf (dies ist gute rabbinische Theologie)".

⁵²⁷ Der syrische Text bietet eine gute Übersetzung des hebräischen Textes, die nicht der LXX entspricht: WALTON, B.: *Biblia Sacra polyglotta* III. Graz 1964, 235: Jer 17, 12:

« ܟܫܐ ܟܒܕܐ ܡܪܘܡܐ ܡܪܐܫܘܢ ܡܩܡܐ ܡܩܕܝܫܐ ܕܡܪܐܫܘܢ »

Übers.: Der Thron der Herrlichkeit ist erhöht von Anfang an am Ort unseres Heiligtums.

Lehrer konnten diesen Inhalt aus dem griechischen Bibeltext, der ihnen zur Verfügung stand, nicht ableiten, sondern sie verweisen auf die "Tradition der göttlichen WORTE". Diese Deutung des "Thrones" stammt also wohl aus jüdischer exegetischer Überlieferung, denn nur sie deuteten die Bibel anhand des hebräischen Urtextes. Dionysius hat diese Interpretation nicht selbst gestaltet.

Nach diesen wenigen ausgewählten Beispielen, an denen sich ein Nahverhältnis und eine Verbindung des Dionysius zu jüdischer Tradition nahelegt,⁵²⁸ soll nun auf die Hekhalot-Literatur eingegangen werden, auf die schon verwiesen worden ist.

4.2. Die jüdisch-mystische Literatur der »Hekhalot« (היכלות)

Die Hekhalot-Literatur (היכלות) setzt sich nach P. SCHÄFER aus einer Anzahl von »Schriften« oder "Makroformen"⁵²⁹ zusammen, wobei "die redaktionelle Identität der einzelnen »Schriften« der Hekhalot-Literatur im Sinne klar voneinander abgrenzbarer »Werke«" sehr fragwürdig ist und sich "insbesondere die Suche nach einem »Urtext« solcherart definierter »Schriften« als

⁵²⁸ Dionysius selbst bezeichnet sich als "Nicht-Jude": Vgl. DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 53: Dionysius spricht über die Erwählung des Volkes der Hebräer; dann folgt: "Weil ja auch über den andern Völkern – aus deren Kreis auch wir unseren Kopf nach dem unendlichen, vorbehaltlos ausgebreiteten Meer des Lichts vom Gottesprinzip ausgereckt haben, dem Meer, das allen bereit zur Mitteilung offensteht – nicht Götter einer anderen Art standen, sondern ein Prinzip für alle gilt und die in jedem Volk die Hierarchie ausübenden Engel auf dieses Prinzip die ihnen Folgenden emporführten, muß man den Melchisedek als in höchstem Grad Gott lieben Hierarchen, nicht der nicht existierenden Götter, sondern des wahrhaft seienden höchsten Gottes auffassen." CH IX 3 (PTS 36, 38, 10-16): "'Επεὶ ὅτι γε καὶ τῶν ἐτέρων ἐθνῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνευέυσσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν ἐτοιμῶς εἰς μετὰδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος, οὐκ ἔκφυλοι τινες ἐπεστάτου θεοί, μία δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ πρὸς ταύτην ἀνῆγον τοὺς ἐπομένους οἱ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἱεραρχοῦντες ἄγγελοι, τὸν Μελχισεδὲκ ἐννοητέον ἱεράρχην ὄντα φιλοθεώτατον οὐ τῶν οὐκ ὄντων, ἀλλὰ τοῦ ὄντως ὄντος ὑψίστου θεοῦ."

⁵²⁹ *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II: §§ 81-334* (TSAJ 17) XII.

methodische Sackgasse (erweist)."⁵³⁰ Denn die Hekhalot-Literatur ist eine äußerst fließende Literatur, bei der es nicht einmal möglich ist, das Alter der Endredaktion festzulegen, denn die Redaktion steht gegenüber der lebendigen mündlichen Überlieferung im Hintergrund. Einzelne literarische Einheiten wurden im Laufe der Weitergabe auf unterschiedliche Weise miteinander verbunden, sodaß es schließlich einen einheitlichen "Originaltext" nie gegeben hat.⁵³¹

Es wird daher mit der Summe der »Schriften«, deren Umfang kaum oder

⁵³⁰ Ebd. Er kritisiert wiederholt die Versuche, einen "Urtext" der entsprechenden »Werke« zu finden: SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction in Hekhalot-Literature. In: JSJ 14 (1983) 174: "This perception [of neither a thematic nor a formal structure] does not, however, prevent SCHOLEM from looking for the 'Urform' of the 'work' *Hekhalot Zutarti*, or from assigning to it an especially old age." Ebd. über die *Ma'aseh Merkavah*: "The question of whether or not they formed part of an 'original' text *Ma'aseh Merkavah* is therefore wrongly posed."

⁵³¹ Vgl. ebd. 181: "(1) The so-called Hekhalot literature is an extremely fluid literature which has reached different literary expressions in different manuscripts at different times and in different places. (2) The final literary product of a certain work is in most cases a fiction, the redactional identity of which is questionable. (3) It is therefore a false presupposition to reconstruct the individual 'works' of Hekhalot literature and to delineate one in comparison and contrast with another. (4) It is equally mistaken to attempt to establish the age of these 'works' as final literary products. (5) In the tension between tradition and redaction the decisive weight must be placed on the tradition in each case. (6) The individual traditions have been combined into different and variable literary units. The relationship of such a literary unit to a certain 'work' is of secondary importance. (7) The transmission of smaller and larger units of texts has to be described according to its different relationships and functions. (8) Divergent settings of a tradition are therefore not to be reduced to assumed 'original' forms but have to be respected as autonomous stages of development. (9) Any edition of texts of Hekhalot literature has to take into consideration that the *one* text is an illusion. (10) This methodological approach is not only valid for Hekhalot literature but also for the Rabbinic literature as a whole or at least for large parts of it." SCHÄFER, P.: Once again the *Status Quaestionis* of Research in Rabbinic Literature : An Answer to Chaim Milikowsky. In: JJS 40 (1989) 89: "I criticized the tendency dominating modern research to consider the texts of rabbinic literature as 'identities', simple, self-contained, composed at a given moment, and thus clearly distinguishable from one another. In contrast to this, I understand rabbinic literature as an open continuum in which the progress of emergence is not to be separated or distinguished without further ado from that of transmission, and the process of transmission from that of redaction. Emergence, transmission and redaction overlap in various ways and overflow into one another." SCHÄFER wehrt sich gegen alle Versuche, die einen solchen "Originaltext" oder eine "Urform" annehmen oder postulieren.

nur sehr unscharf zu definieren ist, nicht der gesamte in den Handschriften überlieferte Text erfaßt, da es zumeist Sammelhandschriften sind, die mehr Textmaterial als die in Makroformen erfaßten »Schriften« enthalten.⁵³² Entsprechend der Edition in der *Synopse zur Hekhalot-Literatur*⁵³³ können folgende "Makroformen" aufgezählt werden:⁵³⁴

3 Henoch (*Sefer Hekhalot*) (§§ 1-80 der *Synopse*)

Hekhalot Rabbati (§§ 81-334)

Hekhalot Zutarti (§§ 335-374; 407-426)

Ma'aseh Merkavah (§§ 544-596)

Merkavah Rabba? (§§ 655-708)

Shi'ur Qomah (§§ 367; 375-386; 468-488; 688-704; 939-973)

Außerdem hat P. SCHÄFER in seine *Synopse* folgende Texte aufgenommen:

Seder Rabba de-Bereshit (§§ 518-540; 714-727; 743-820; 832-853)

Harba de-Moshe (§§ 598-622; 640-650)⁵³⁵

4.2.1. Beschreibung einzelner »Makroformen«

Bevor der Versuch gemacht wird, eine grobe inhaltliche Gliederung der Hekhalot-Literatur nachzuvollziehen, sollen die einzelnen »Schriften« mit wenigen Worten vorgestellt werden. In jeder dieser Makroformen ist eine Engellehre enthalten, aber nur in 3 Henoch "findet sich eine systematisierte Angelologie".⁵³⁶ Jedenfalls werden eine Unmenge an Engeln genannt, z. T. auch

⁵³² Vgl. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*: §§ 81-334 (TSAJ 17) VII-VIII.

⁵³³ סינופסיס לספרות ההיכלות / בהשתתפותם של מ' שליטר וה' ג' פון מוטיוס. הוצא לאור על ידי פטר שפר. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. In Zusammenarbeit mit M. SCHLÜTER und H. G. VON MUTIUS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1981 (TSAJ 2).

⁵³⁴ Vgl. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*: §§ 81-334 (TSAJ 17) VII-VIII.

⁵³⁵ Ob diese Schrift zur *Hekhalot-Literatur* zu zählen ist, ist umstritten: "Es stellt sich hier die Frage nach der Abgrenzung der Hekhalot-Literatur zum weiten und nahezu unerforschten Feld der magischen Schriften in hebräischer und aramäischer Sprache, die noch völlig offen ist." (Ebd. XI.).

⁵³⁶ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 136. Dies ist deutlich auch am Aufbau von P. SCHÄFERs Buch erkennbar, der die Diskussion der einzelnen Makroformen jeweils in die

aufgelistet.⁵³⁷ Gott residiert inmitten dieses Hofstaates. Die Engel oder einzelne von ihnen treten als Helfer des Menschen, des Mysten, auf, indem sie ihm beim "Abstieg" zum Thronwagen helfen oder geheimnisvolle Dinge in den *Hekhalot* erklären; oder sie treten teils als Konkurrenten, als Gefahr für den Menschen auf, was die Auszeichnung des Mysten hervorheben will. Die Hauptaufgabe der Engel besteht darin, Gott zu preisen, weshalb viele dieser Texte mit dem Zitat von Jes 6, 3 schließen.

4.2.1.1. 3 Henoch

Dieser Text (§§ 1-80 der *Synopse*) wurde erstmals unter dem Titel *3 Henoch* (חֲנוּךְ) oder *Hebräischer Henoch* (ספר חנוך לר' ישמעאל כ"ג)⁵³⁸ in Unterschied und Analogie zum äthiopischen⁵³⁹ (1 Henoch) und slawischen Henochbuch⁵⁴⁰ (2 Henoch) ediert. Der Umfang des Buches ist in den *Hekhalot*-Handschriften sehr unterschiedlich.⁵⁴¹

P. SCHÄFER weist auf den Schluß des Hauptteiles von 3 Henoch hin, "der sich ganz an die traditionelle Erlösungstheologie der frühjüdischen und der rabbinischen Apokalyptik anlehnt: Gott wird Israel am Ende von den Heidenvölkern erlösen, der Messias wird erscheinen und Israel nach Jerusalem bringen. Dort wird sich Israel von allen vier Enden der Erde versammeln und zusammen

drei Kapitel unterteilt: "Gott – Engel – Menschen".

⁵³⁷ Vgl. ebd. 98.

⁵³⁸ *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. Edited and translated for the first time with introduction, commentary and critical notes by H. ODEBERG. Cambridge 1928 [Nachdr. New York 1973].

⁵³⁹ *The Books of Enoch : Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Edited by J. T. MILIK. Oxford 1976. *The Ethiopic Book of Enoch*. 2 vol. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments. Ed. by M. A. KNIBB. Oxford 1978.

⁵⁴⁰ VAILLANT, A.: *Le livre des secrets d'Hénoch*. Text slaves et traduction française. Paris 1952 (Institut d' études slaves: Textes 4). Dt. Übers.: *Die Bücher der Geheimnisse Henochs : Das sogenannte Slavische Henochbuch*. Hrsg. v. G. N. BONWETSCH. Leipzig 1922 (TU 44/2).

⁵⁴¹ Vgl. die Handschriftenanalyse in: *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I: §§ 1-80*. In Zusammenarbeit mit U. HIRSCHFELDER und G. NECKER hrsg. von P. SCHÄFER und K. HERRMANN. Tübingen 1995 (TSAJ 46) VII-XLIV.

mit dem Messias (und den Heidenvölkern!) das messianische Freudenmahl halten."⁵⁴² Nicht von einem allgemeinen Gericht ist die Rede, wohl aber vom individuellen, und die Verdienste des Menschen werden gewogen. I. GRUENWALD sieht in diesem Buch eine große Zusammenfassung der jüdischen apokalyptischen und mystischen Traditionen.⁵⁴³

4.2.1.2. *Hekhalot Rabbati*

Für die *Hekhalot Rabbati* (היכלות רבתי: §§ 81-334) ist der Anfang in allen Handschriften derselbe. Das Ende stimmt zwar in vielen Handschriften überein, aber durchaus nicht in allen, sodaß auch hier der Umfang nicht als endgültig bestimmt betrachtet werden kann.⁵⁴⁴ Diese »Schrift« besteht in sich aus einer Reihe von selbständigen Texteinheiten, die mit Hilfe redaktioneller Elemente untereinander verbunden sind.⁵⁴⁵ Trotz dieser verbindenden Zwischenstücke kann man bei den *Hekhalot Rabbati* nur mit großem Vorbehalt von einem homogenen oder redigierten »Werk« reden.⁵⁴⁶ Das älteste Textfragment dürf-

⁵⁴² SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 130.

⁵⁴³ Vgl. GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden – Köln 1980 (AGJU 14) 191: "Sefer Henoch is the longest and most complex of the *Hekhalot* writings, and by the manner in which it fuses together a number of esoteric traditions it can be viewed as a romance of grand summary of the Jewish apocalyptic and mystical traditions."

⁵⁴⁴ Vgl. SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction 174-175: "The most famous text, which enjoyed a wide circulation, was *Hekhalot Rabbati*. Its beginning is the same in all manuscripts; the end is marked in many manuscripts by formulas such as *seleq hilkhot* (Ms. Oxford), or *selequ hekhalot* (Mss. Munich 40 and Dropsie), or even *selequ hilkhot hekhalot* (Ms. Budapest). However, this ending is not in the least decisive. For example, the Vatican manuscript concludes the main part of *Hekhalot Rabbati* with *selequ hilkhot hekhalot* and separates from this the so-called *šar ha-torah* piece ..."

⁵⁴⁵ Vgl. ebd. 175: "If we look now at the text of *Hekhalot Rabbati* more closely, it is not difficult to discern that it consists of a number of separate textual units. In addition to components such as the Midrash of the Ten Martyrs, the *šar ha-torah* piece and the Zerubabel apocalypse ... we can delineate several other redactional elements."

⁵⁴⁶ Vgl. ebd. 176: "In conclusion, it appears that although *Hekhalot Rabbati* has been submitted to redaction to a larger extent than, for example, *Hekhalot Zutarti*, we must nevertheless be very wary of speaking of it as if it were a homogeneously composed or redacted »work«. The material that makes up the work has been put together in the manuscripts in different

te das Fragment aus der Kairoer Geniza sein, das ein Stück aus einer Rolle darstellt und wohl aus der Zeit vor dem 9. Jahrhundert stammt.⁵⁴⁷

Kein Zweifel besteht "über den dominierenden, geradezu überwältigend dominierenden Aspekt des in *Hekhalot Rabbati* vermittelten Gottesbildes ...: Gott thront als König auf seinem Thron."⁵⁴⁸ "Der Thron ist Gott näher als alle anderen Geschöpfe ..., seine Auszeichnung vor allen anderen Geschöpfen besteht darin, daß er gewissermaßen ständigen Zugang zu Gott hat".⁵⁴⁹ Der Titel "König" wird mit einer Reihe von Epitheta versehen, die litaneiert aufgesagt werden.

4.2.1.3. *Hekhalot Zutarti*

Der Name *Hekhalot Zutarti* (היכלות זוטרתי: §§ 335-374; 407-426) erscheint erstmals in der 2. Hälfte des 10. Jh.s,⁵⁵⁰ und diese Makroform ist "die am wenigsten homogene"⁵⁵¹. Hervorzuheben ist, daß darin "die alles beherrschende Kraft des göttlichen Namens"⁵⁵² besonders in Erscheinung tritt. "Gottes geheimnisvolles Wesen besteht aus Namen, deren verschiedene Formen von Bile-

ways; the tradition is permanently in a state of flux and has reached only very late (if, indeed, at all) a 'final' redaction."

⁵⁴⁷ Vgl. ebd.: "The fragment gains importance from the fact that it seems to be very old (before the 9th century?) and clearly originates from a scroll (*megillah*)."

⁵⁴⁸ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 11.

⁵⁴⁹ Ebd. 13.

⁵⁵⁰ SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction 173-174: "it [the name *Hekhalot Zutarti*] occurs for the first time in a responsum of Sherira Gaon in the second half of the 10th century. Interestingly enough, our manuscripts are all later than the responsum, which indicates that the collection of texts which was known to Sherira by the name *Hekhalot Zutarti*, must have had a rather loose redactional shape. At the time from which our manuscripts originate, it still was in a fluid condition, and this to such an extent, that it is impossible to recognize form the manuscripts where the text of *Hekhalot Zutarti* starts and where it ends. ... What we traditionally call *Hekhalot Zutarti* is, as SCHOLEM rightly observed, 'something of a hodgepodge', which reveals neither a thematic nor a formal structure."

⁵⁵¹ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 54.

⁵⁵² Ebd.

am, Mose, dem Todesengel, David und Salomo überliefert werden."⁵⁵³ Zugleich wird aber in Ketten von Gottesnamen nahtlos in Namensreihen von Engelsbezeichnungen übergegangen, sodaß Namen Gottes von jenen der Engel nicht immer eindeutig unterschieden werden können. Der Name Gottes – bei der Schau Gottes ist das erste die Frage: 'Und wie lautet dein Name?'⁵⁵⁴ – ist die entscheidende Offenbarung für den Merkava-Mystiker. "Die »Schau« Gottes besteht gewissermaßen in der Mitteilung seiner Namen."⁵⁵⁵

Da der Umgang mit den göttlichen Namen gefährlich ist, dürfen sie als *esoterisches Wissen* nur in einer *geschlossenen Gruppe* weitergegeben werden. Die Angehörigen dieser Gruppe verstanden sich selbst als »Schüler ^cAqivas«.⁵⁵⁶

4.2.1.4. *Ma^caséh Merkavah*

Der Text der sogenannten⁵⁵⁷ *Ma^caséh Merkavah* (מעשה מרכבה: §§ 544-596) scheint nach der Erstausgabe von G. SCHOLEM⁵⁵⁸ eine relativ homogene »Schrift« zu sein. Doch nach Prüfung der insgesamt fünf vorhandenen Handschriften zeigt sich, daß es keinen gänzlich einheitlichen Textbestand gibt.⁵⁵⁹

⁵⁵³ Ebd. 55.

⁵⁵⁴ Vgl. dieselbe Frage in DN I 6 (PTS 33, 118, 5-6).

⁵⁵⁵ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 57.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd. 69. Könnte damit die Paulusschülerschaft des Dionysius verglichen werden? SERGIUS betont, daß Dionysius "ein Schüler der lebendigen Lehre des göttlichen Paulos war ..." (zit. oben S. 171).

⁵⁵⁷ Vgl. SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction 178: "Finally, the name '*Ma^caséh Merkavah*' is a fiction. It does not appear anywhere in the manuscripts in connection with this text but in one manuscript in a completely different context, and seems to have originated with Elazar of Worms."

⁵⁵⁸ מעשה מרכבה *Ma^casseh Merkabah*. In: SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1955–1967, 103-117 (Appendix C).

⁵⁵⁹ Vgl. SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction 178: "The example [of manuscript] he [SCHOLEM] uses to support his argument for a restoration of the putative 'original' text is particularly instructive. Paragraphs 18-20 in his edition, which he found missing from Ms. Oxford and restored according to Ms. New York, are lacking also in all the other manuscripts which SCHOLEM has not used (Munich 40, Munich 22, Dropsie), and these paragraphs are evidently with regard to their content, language, and structure an independent piece of

"Gott ist allmächtiger König, ... und die Macht dieses Königs ... konzentriert sich gewissermaßen gebündelt in seinem bzw. seinen Namen."⁵⁶⁰ Der König, sein Name und der Lobpreis dieses Namens bilden einen Dreiklang.

4.2.1.5. *Merkavah Rabba*

Wie in *Ma'aseh Merkavah* steht auch in *Merkavah Rabba* (מרכבה רבה: §§ 655-708) das Königtum Gottes, der auf seinem Thron sitzt, im Mittelpunkt. Doch besonders wichtig ist, daß die Schau Gottes mit der Kenntnis seines Namens beinahe gleich wichtig eingeschätzt wird. "Wer den Namen »weiß«, »kennt« auch das göttliche Angesicht".⁵⁶¹ "Wer den Namen Gottes »kennt« und im Lobpreis »nennt« ..., dem öffnen sich bisher unbekannte und unzugängliche Quellen der Erkenntnis und des Verstehens."⁵⁶²

4.2.1.6. *Shi'ur Qomah*

Die Spekulationen über *Shi'ur Qomah* (שיעור קומה: §§ 367; 375-386; 468-488; 688-704; 939-973), die »Maße des Körpers« bzw. der Gliedmaßen Gottes, gehört gewiß zum genuinen Bestand der Hekhalot-Literatur, der allerdings in mehreren verschiedenen »Schriften« verstreut anzutreffen ist.⁵⁶³

In diesen Texteinheiten erfolgt "die Beschreibung der Glieder Gottes, die bei den Fußsohlen beginnt und über Unter- und Oberschenkel, Schultern und Hals zum Kopf (Haare, Ohren, Stirne, Augen, Augenbrauen, Nase, Lippen,

tradition; the question of whether or not they formed part of an 'original' text *Ma'aseh Merkavah* is therefore wrongly posed."

⁵⁶⁰ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 74.

⁵⁶¹ Ebd. 93.

⁵⁶² Ebd.

⁵⁶³ Vgl. SCHÄFER, P.: Tradition and Redaction 180: "Speculations about *Shi'ur Qomah*, the measures of the body of God, certainly are a genuine component of Hekhalot literature. They are found scattered in various places throughout the manuscripts and in different 'works' of Hekhalot literature, and have evidently never reached the stage of a unifying, let alone a final redaction."

Zunge) führt und von dort wieder über die Schultern zu Armen, Handflächen, Fingern und Zehen; offenbar analog zu dieser Reihenfolge und abweichend von der biblischen Anordnung wird zum Schluß Cant 5, 10-16 zitiert."⁵⁶⁴

Diese Literaturgattung ging aus von der Beobachtung Ezechiels in seiner Vision (Ez 1, 26): "Auf dem, was einem Thron glich, saß eine Gestalt, die wie ein Mensch aussah."⁵⁶⁵ Die Gestalt dessen, der wie ein Mensch aussah, wird beschrieben, wozu das Buch Hohelied mit seinen genauen Schilderungen der menschlichen Gestalt und seiner Schönheit zu Hilfe genommen wird.⁵⁶⁶ "Die entscheidende Aussage des *Shi'ur Qoma* besteht darin, daß Gott zwar einerseits wie ein Mensch aussieht, daß er aber andererseits alles menschliche Maß überschreitet. Das verborgene Wesen Gottes äußert sich gerade in den alle menschlichen Kategorien übersteigenden Dimensionen und wird paradoxerweise in seiner Unbegreiflichkeit faßbar."⁵⁶⁷ Es wundert also kaum, schreibt G. G. SCHOLEM, daß es von den Kabbalisten des Mittelalters als der tiefe symbolische Ausdruck der Mysterien dessen bejubelt wurde, was als das kabbalistische *pleroma* bezeichnet werden kann.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 95.

⁵⁶⁵ Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1925–1967, 36: "At the end of his journey the Merkavah mystic beholds not only a vision of the world of the Merkavah and the throne of God, but also a vision of Him who sits upon that throne – a vision in which He appears to the mystic in 'a likeness as the appearance of a man [Ezekiel 1:26].' Whereas all the other visions are of things created, however high their rank, this final vision is of the divine glory itself."

⁵⁶⁶ Bes. Hld 5, 10-16: "Mein Geliebter ist ...", dann folgt die Beschreibung der körperlichen Schönheit des Freundes. Diese Aussagen über den Geliebten werden auf Gott übertragen. Vgl. GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* 213: "The *Shi'ur Qomah* speculations attach themselves to the *Song of Songs*." Ebd. 216: "Similar words to the last ones are introduced when earlier the *locus classicus* of the *Shi'ur Qomah* speculations, *Song of Songs* V, 10ff., is quoted".

⁵⁶⁷ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 158.

⁵⁶⁸ SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism* (1925–1967) 36: "Small wonder also that it was hailed by the Kabbalists of the Middle Ages as the profound symbolic expression of the mysteries of what could be called the Kabbalistic *pleroma*."

4.2.2. Zur Datierung der Texte

4.2.2.1. Datierung aufgrund innerer Kriterien jüdischer Nachrichten

Auch wenn die frühesten literarischen Hinweise auf redigiert vorliegende Texte der Hekhalot-Literatur erst aus dem 10. und 11. Jahrhundert stammen,⁵⁶⁹ so lassen sich doch einzelne Teile als wesentlich älter erweisen. "Wie bei allen Zweigen der jüdischen Traditionsliteratur ist auch bei der Hekhalot-Literatur zwischen dem Prozeß der literarischen Fixierung und dem in den Texten enthaltenen Traditionsmaterial zu unterscheiden."⁵⁷⁰

Wurzeln des Henochbuches etwa gehen "zweifelloos ins 3. Jh. v. Chr. zurück".⁵⁷¹ G. G. SCHOLEM setzt die Endredaktion des 3. Henoch im 5. oder 6. Jh. an.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Vgl. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*: §§ 81-334 (TSAJ 17) XX-XXI: "Die wenigen direkten Zitate, die Hai Gaon [gest. 1038] in seinem Responsum bringt, decken sich im wesentlichen mit aus *Hekhalot Zutarti* bekannten Partien. Wir können also als relativ sicher annehmen, daß spätestens im 10. Jh. Makroformen von *Hekhalot Rabbati* und *Zutarti* im Umlauf waren. In dieselbe Zeit für die literarische Fixierung der Hekhalot-Literatur deuten auch Hinweise und Zitate bei Sa'adya (gest. 942) und Sherira (gest. 1006) bzw. Hai Gaon sowie bei den Karäern Jakob al-Qirqisani (frühes 10. Jh.) und Salmon b. Yeruḥim (10. Jh.). Wie die von den Autoren des 10. Jh. zitierten bzw. erwähnten Texte im einzelnen ausgesehen haben mögen, läßt sich aufgrund der spärlichen Evidenz allerdings nicht einmal mehr ansatzweise ermitteln ... Die Autoren des 10. Jh. hatten Textmaterial vor sich, über dessen redaktionelle Strukturierung wir nur so viel wissen, daß man bestimmte Konfigurationen (Makroformen) gekannt und unterschiedlich benannt hat. Die literarische Ausformung ... der gesamten Hekhalot-Literatur war im 10. Jh. keineswegs abgeschlossen".

⁵⁷⁰ Ebd. XXI.

⁵⁷¹ MARBÖCK, J.: Henoch – Adam – der Thronwagen : Zur frühjüdischen pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. von I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 137. Vgl. ebd. 136-137: Ein Fragment des Vom astronomischen Buch (äth Hen 72-82) stammt ein Fragment (4Q Enastr^a) vom Ende des 3. bzw. Beginn des 2. Jh. v. Chr. und vom Buch der Wächter (äth Hen 1-36) ein Fragment (4Q En^a) aus der 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. Vgl. auch die Datierungsangaben in: *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Translated from the editor's Ethiopic text and edited with the introduction notes and indexes of the first edition wholly recast enlarged and rewritten together with al reprint from the editor's text of the Greek fragments by R. H. CHARLES. Jerusalem 1912, lii-lvi.

⁵⁷² Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism* (5725–1967) 7, Anm. 19: "Odeberg's dating (third century) is unacceptable. The fifth or sixth century would be nearer the mark." Ungefähr

Nach N. SED dürften die Gruppen, die zur Bildung dieser mystischen Literatur beigetragen haben,⁵⁷³ in den ersten Jahrhunderten vor und nach der Entstehung des Christentums anzutreffen sein. In einem ähnlichen Sinn äußert sich auch H.-F. WEISS.⁵⁷⁴

P. SCHÄFER vermutet, daß die Hekhalot-Literatur aufgrund ihres vollständig pseudepigraphischen Charakters erst nach dem Entstehen der Mishnah,⁵⁷⁵ des Talmud und der Midrashim verfaßt worden ist.⁵⁷⁶ Man darf

der gleichen Meinung ist I. GRUENWALD: DERS.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* 192: "The book seems to have been written, or compiled, in post-talmudic times, probably in the 6th century C.E."

⁵⁷³ SED, N.: *La mystique cosmologique Juive*. Paris u.a. 1981 (EtJ 16) 64: "Quant à l'origine de ces traditions, nous trouvons les traces des connexions souterraines, mais réelles, entre ces institutions réservées des temps talmudiques ou post-talmudiques et les groupements qui ont contribué à l'élaboration des apocryphes des premiers siècles avant et après la naissance du christianisme. Les traditions ont fait leur chemin souvent indépendamment des académies talmudiques. La hiérarchie mystique ou ésotérique ne coïncide pas nécessairement avec celle des chefs de la tradition commune."

⁵⁷⁴ WEISS, H.-F.: *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. Berlin 1966 (TU 97) 81-82: "Mit dem Verbot von Mishna Chagiga II 1, das nach jChag II 1 auf R. 'Aqiba zurückgeht, kommt man, was die Spekulationen über die מ'כ' [מעשה בבראשית] betrifft, bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. zurück. Da aber R. 'Aqiba seinerseits diese Lehren wohl durch seinen Lehrer R. Johanan ben Zakkai empfangen hat, ist durchaus anzunehmen, daß solche Spekulationen innerhalb des palästinischen Judentums schon in vorchristlicher Zeit geübt wurden (vgl. auch Sir 3, 21ff.)."

⁵⁷⁵ STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung* (1982) 113: "Im besonderen bedeutet M[ishna] das gesamte bis etwa 200 ausgebildete traditionelle Religionsgesetz, aber auch die Lehre eines der in dieser Zeit tätigen Lehrer (Tannaiten) wie auch den einzelnen Lehrsatz ... oder Sammlungen solcher Lehrsätze ... *Kat'exochēn* ist M[ishna] die R. Jehuda ha-Nasi [gest. etwa 217] zugeschriebene Sammlung, um die es hier geht."

⁵⁷⁶ SCHÄFER, P.: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 293: "The Hekhalot literature is thus not a literature of the rabbis, yet it seeks to stand in continuity with the Rabbinic literature. For this reason it appears quite improbable to me that the goals and ideals propagated in this literature were developed at the same time as those of Rabbinic Judaism in the form of the Mishnah, Talmud and Midrash. In other words: The completely pseudepigraphical character of the Hekhalot literature is an important argument for the assertion that this literature is in fact a post-Rabbinic phenomenon." Vgl. SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 155, Anm. 46: "... dennoch bin ich nach wie vor überzeugt, daß manches für diese Vermutung spricht[, daß die Hekhalot-Literatur insgesamt als ein nachrabbinisches Phänomen zu werten ist]."

dazu anmerken, daß "die Redaktion des pT [palästinischen Talmud] in der 1. Hälfte des 5. Jhs. wahrscheinlich (ist) ... Es liegt nahe, die Endredaktion von pT mit dem Ende des Patriarchats vor 429⁵⁷⁷ in Verbindung zu bringen",⁵⁷⁸ die Zusammenstellung und Redaktion der halakhischen Midraschim (מדרשי הלכה), die "sich in zwei Gruppen (gliedern), die Traditionen von R. Jischmael oder R. Aqiba bzw. von deren Schülern bevorzugen, diese jedoch nicht ausschließlich überliefern",⁵⁷⁹ in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s oder zu Beginn des 5. Jh.s erfolgt ist.⁵⁸⁰

"Beim gegenwärtigen Forschungsstand ist die Möglichkeit keineswegs von der Hand zu weisen, daß die Hekhalot-Texte ihre jetzige literarische Form nicht in Palästina, sondern in Babylonien erhielten. Dies schließt nicht aus, daß bestimmte Vorstellungen palästinischen Ursprungs sein könnten".⁵⁸¹

4.2.2.2. Datierung mit Hilfe von Nachrichten bei christlichen Autoren

Doch auch in christlicher Literatur finden sich vereinzelt eindeutige Hinweise auf jüdische oder christliche mystische Traditionen:

Einen Hinweis auf die *Shi'ur Qomah*-Überlieferung bietet JUSTIN im *Dialog*

⁵⁷⁷ Gemeint ist hier das jüdische Patriarchat in Tiberias, dessen Inhaber "das Haupt der Gesamtjudentum des Imperiums" (AVI-YONAH, M.: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud: In den Tagen von Rom und Byzanz*. Berlin 1962 (SJ 2) 228) war. Vgl. ebd. 231: "In der nächsten Generation, jedenfalls vor dem Jahre 429, verlor das Haus Hillel jedoch die Patriarchenwürde. In einem Gesetz aus diesem Jahre wird das 'Ende des Patriarchen' (*excessus patriarcharum*) erwähnt. Da es natürlich auch nach dem Tode Gamaliels VI. bestimmt nicht an Mitgliedern seines Hauses fehlte, die die Patriarchenwürde hätten übernehmen können, scheint es, daß die Regierung das Fehlen eines direkten Nachfolgers benutzte, um keine neuen Patriarchen im Amt zu bestätigen. Damit hörte das Patriarchat auf, legal zu bestehen."

⁵⁷⁸ STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung* (1982) 169.

⁵⁷⁹ Ebd. 235.

⁵⁸⁰ HERR, M. D.: Art. *Midreshei Halakhah*. In: EJ 11 (1971) 1523: "Albeck therefore concluded that the arrangement and redaction of the *Midreshei Halakhah* are comparatively late, dating from the latter half of the fourth, the beginning of the fifth centuries C.E."

⁵⁸¹ *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II: §§ 81-334* (TSAJ 17) XXIV.

mit Tryphon,⁵⁸² wie G. G. SCHOLEM aufgezeigt hat.⁵⁸³

ORIGENES teilt uns in seinem Kommentar zum Hohenlied wertvolle Informationen über den Umgang mit bestimmten Bibelstellen und den Umfang der *Geheimlehren* im Judentum mit:

"Es heißt, daß es Sitte ist bei den Juden, daß niemand, der nicht ein reifes Alter erreicht hat, dieses Buch [nämlich das Hohe Lied] in den Händen zu halten befugt ist. Und nicht nur dies, sondern obwohl ihre Rabbis und Lehrer alle biblischen Schriften und ihre mündlichen Traditionen⁵⁸⁴ die jungen Kinder lehren, halten sie bis zuletzt die folgenden vier Texte zurück, den Anfang der Genesis, wo die Schöpfung der Welt beschrieben wird; den Anfang der Prophetie des Ezechiel, wo über die Cherubim gehandelt wird [das heißt also die Lehre von den Engeln und dem himmlischen Hofstaat begründet ist]; das Ende [desselben Buches], das die Beschreibung des künftigen Tempels enthält, und dieses Buch des Hohen Liedes."⁵⁸⁵

⁵⁸² IUSTINUS: *Dialogus cum Tryphone* 114, 3. In: IUSTINI MARTYRIS *Dialogus cum Tryphone*. Edited by M. MARCOVICH. Berlin-New York 1997 (PTS 47) 266, 13-19: "Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ: Ὁψομαι τοὺς οὐρανοὺς, ἔργα τῶν δακτύλων σου, ἐὰν μὴ ἀκούω τοῦ Λόγου αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν, οὐ συνετῶς ἀκούσομαι, ὥσπερ ὑμῶν οἱ διδάσκαλοι ἀξιούσιν, οἰόμενοι χεῖρας καὶ πόδας καὶ δακτύλους καὶ ψυχὴν ἔχειν ὡς σύνθετον ζῶον τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ ἀγέννητον θεόν, οἵτινες διὰ τοῦτο καὶ ὥφθαι τῷ Ἀβραᾶμ καὶ τῷ Ἰακώβ αὐτὸν τὸν πατέρα διδάσκουσι." Übers.: JUSTINUS: *Dialog mit dem Juden Tryphon* 114, 3. Aus dem Griechischen übers. u. mit einer Einleitung versehen von PH. HAEUSER. Kempten 1917 (BKV 33) 185: "Ferner wenn ich die Worte: 'Ich werde sehen die Himmel, die Werke Deiner Finger', nicht auf die Werke des Logos Gottes beziehe, dann werde ich sie töricht auffassen gleich euren Lehrern, welche glauben, der Vater des Weltalls, der unerzeugte Gott, habe Hände, Füße, Finger und eine Seele wie ein Lebewesen, das zusammengesetzt ist, und welche deshalb auch lehren, der Vater selbst sei dem Abraham und Jakob erschienen."

⁵⁸³ Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit : Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Frankfurt am Main 1973 [Nachdr. von 1962] 25. Vgl. auch: FOSSUM, J.: Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism. In: VigChr 37 (1983) 260-287.

⁵⁸⁴ Griechisch von δευτέρωσις; hebr.: מִשְׁנָה. Vgl. dazu oben S. 186-188.

⁵⁸⁵ SCHOLEM, G. G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* 23. Orig.: ORIGENES: *Commentarium in Canticum Canticorum, prol.* (GCS 33 Origenes VIII (1925) 62, 22-30): "Aiunt enim observari etiam apud Hebraeos quod, nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc nec in manibus quidem tenere permittatur. Sed et illud ab iis accepimus custodiri, quoniamquidem moris est apud eos omnes scripturas a doctoribus et sapientibus tradi pueris, simul et eas, quas δευτέρωσις appellant, ad ultimum quattuor ista reservari, id est principium Genesis, in quo mundi creatura describitur, et Ezechiel prophetae principia, in quibus de Cherubin refertur, et finem, in quo templi aedificatio continetur, et hunc Cantici Canticorum librum."

Aus dieser Nachricht im Prolog zum Hoheliedkommentar des ORIGENES⁵⁸⁶ geht hervor, daß die Juden mit vier Texten aus der Hl. Schrift besonders vorsichtig umgegangen sind, denn sie zu lesen wurde Kindern⁵⁸⁷ untersagt und erst reifen Erwachsenen erlaubt. Mit diesen Texten waren offenkundig besondere Interpretationsschwierigkeiten verbunden oder außergewöhnliche Lehren, die zu verstehen erst einem Erwachsenen zugetraut wurde. Für G. SCHOLEM "herrscht kein Zweifel darüber, daß diese Stelle Bezug auf die Tatsache hat, daß mit den vier angeführten Texten esoterische Lehren verbunden waren."⁵⁸⁸ Die vier genannten Bibelstellen sind die Ausgangspunkte für jene Themen der

⁵⁸⁶ Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* 24-26: "Der wirkliche Grund für Origenes' Tradition liegt darin, daß eben im 2. Jahrhundert das Hohe Lied mit der *Schi'ur Koma*-Esoterik verbunden war. Es bildete den biblischen Text, auf den diese Doktrin sich gründete, wie immer man ihren historischen Ursprung in der Religionsgeschichte etwa beurteilen möge. Die Merkaba-Mystiker müssen das Hohe Lied nicht nur innerhalb des Rahmens der aggadischen Interpretation als eine historische Allegorie betrachtet haben, sondern als einen im strikten Sinne esoterischen Text, der erhabene und nicht allgemein zugängliche Mysterien über Gott in seiner Erscheinung und Gestalt der Gottheit, das sich in den *Schi'ur Koma*-Fragmenten erhalten hat, das tiefste. ... In der Tat läßt sich, wie S. Lieberman gezeigt hat, schlüssig nachweisen, daß die Tannaiten des 2. Jahrhunderts die Offenbarung des Hohen Liedes als eine Merkaba-Offenbarung betrachtet haben, die am Schilfmeer und am Sinai erfolgt ist. Auf sie bezieht sich, nach verschiedenen Äußerungen der Midraschim, das Lied Salomos. Damit ist das Alter der *Schi'ur Koma*-Vorstellungen ... in der Tat schlüssig erwiesen. Die Angabe des Origenes bestätigt uns, daß zu seiner Zeit, und wohl auch schon einige Zeit vor ihm, die jüdischen Lehrer Palästinas im Hohen Lied einen esoterischen Text über die Erscheinung der Gottheit und ihre Gestalt gefunden haben. ... Zu dieser Ansetzung des *Schi'ur Koma* paßt nun auch die Angabe des Justinus Martyr in seinem Dialog mit Tryphon (cap. 114), daß den jüdischen Lehrern zufolge Gott menschliche Gestalt und Glieder habe, die sich zulänglich eben durch die richtige Einordnung der *Schi'ur Koma*-Spekulation erklärt. Diese Lehrer sind nicht irgendwelche Ketzler, sondern im Zusammenhang seiner Ausführungen durchaus die rabbinischen Lehrer seiner Zeit."

⁵⁸⁷ Vgl. DEXINGER, F.: Art. Judentum. In: TRE 17 (1988) 347-348: "Die Zeit der Amoräer in Palästina (220 – 428 n. Chr.) ... Mit fünf oder sechs Jahren begann für den jüdischen Knaben die biblische Unterweisung, ab dem 10. Lebensjahr folgte das Studium der Mischna, woran das Studium des Talmuds und die damit verbundenen Argumentationstechniken anschlossen."

⁵⁸⁸ Ebd. 23. SCHOLEM analysiert diesen Text des Origenes auch an anderer Stelle: DERS.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. 2. Aufl. New York 1965, S. 38, Anm. 8.

Hekhalot-Literatur, die man als die inhaltlichen Grundpfeiler bezeichnen könnte: Gottes Herrlichkeit durch Namen und Symbole zu preisen, die Beschreibung der himmlischen Heerscharen, die Schöpfungslehre, die Entsprechung von himmlischem und irdischem Tempel, vielleicht gewisse eschatologische Lehren,⁵⁸⁹ und schließlich die Beschreibung der "Maße des Körpers" (*Shi'ur Qomah*). Mit dieser Inhaltsangabe sind die wesentlichen Teile der *Hekhalot*-Literatur angesprochen, das Grundkonzept war also in der ersten Hälfte des 3. Jh.s ganz klar vorhanden. ORIGENES besaß dieser Auskunft entsprechend eine gute Kenntnis von der mystischen Tradition.

Eine ähnliche Nachricht überbringt uns HIERONYMUS im Vorwort zu seinem Ezechielkommentar, wo er auch gerade jene Stellen und Bücher der Hl. Schrift aufzählt, die wegen ihres "mystischen Sinnes" erst ab dem 30. Lebensjahr des Lesers behandelt werden dürfen: der Beginn der Genesis, das Buch Hohelied und der Anfang und das Ende des Buches Ezechiel.⁵⁹⁰

Ein erster patristischer Hinweis auf eine christliche mystische Theologie dürfte schon in einem Absatz aus dem Brief des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN an die Trallianer vorliegen:

"Könnte ich euch etwa nicht über die himmlischen Dinge schreiben? Ich fürchte aber, euch als Unmündigen Schaden zuzufügen. Und verzeiht mir, damit ihr nicht – unfähig es zu fassen – daran erstickt.² Und auch ich bin, obwohl ich gebunden bin und die himmlischen Dinge, die Rangordnungen der Engel, die Zusammenstellungen der Mächte, Sichtbares wie Unsichtbares gut begreifen kann, darum doch noch kein Jünger."⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism* (1965) 38.

⁵⁹⁰ HIERONYMUS: *Commentarius in Hiezechielem* Prol. (CChr.SL 75, 3, 24 – 4, 30): "... aggrediar Hiezechiel prophetam cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleuerit, nec principia Geneseos nec Canticum Canticorum nec huius uoluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat."

⁵⁹¹ IGNATIUS ANTIOCHENUS: *Epistula ad Trallianos* V 1-2. In: *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. FISCHER. 9., durchgesehene Aufl. Darmstadt 1986, 174, 18 – 176, 2: "1. Μὴ οὐ δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραδῶ· καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι, μήποτε οὐ

Inhaltlich gibt Ignatius in wenigen Worten den äußeren Rahmen der *Geheimlehren* wieder: Es handelt sich um "die himmlischen Dinge", das sind die Ordnungen der Engel und der Mächte (vgl. ἀρχαί in Kol 1, 16), ja sogar das Sichtbare und Unsichtbare insgesamt (vgl. τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα ebenso in Kol 1, 16). Zugleich spricht er auch den geheimen Charakter dieser Lehre an, wenn er sie den Lesern nicht mitteilen will. Ob der Leser oder Hörer den Inhalt der himmlischen Dinge versteht, hängt hier nicht vom formalen Akt der Einweihung ab, sondern – wie es wohl ursprünglicher ist – von der nüchternen rationalen Einsicht.

An einer Stelle seines Werkes *Contra Celsum* bezeugt ORIGENES Kenntnis von der Lehre der göttlichen Namen als einer Geheimlehre:

"Und wenn wir imstande sind nachzuweisen, daß auch die sogenannte Magie nicht, wie die Schule des Epikur und Aristoteles meint, in jeder Hinsicht ungereimt und nichtig, sondern vielmehr, wie ihre genauen Kenner dartun, eine sichere und wohlgeordnete Kunst ist, auf Gründen und Regeln beruhend, die indessen nur sehr wenigen (Eingeweihten) bekannt sind: dann werden wir sagen dürfen, daß die Namen Sabaoth, Adonai und alle andern, die bei den Hebräern mit großer Feierlichkeit überliefert werden, nicht für beliebige und gewordene Dinge, sondern mit Rücksicht auf eine gewisse geheimnisvolle Theologie gebildet worden sind, die sich auf den Schöpfer des Weltalls bezieht."⁵⁹²

Vielleicht ist mit dieser "geheimen Theologie in bezug auf den Schöpfer" (τὶς θεολογία ἀπόρρητος εἰς τὸν δημιουργόν) schon auf die weiter unten besprochene Gotteslehre, das »Wagenwerk« (*Ma'ase Merkava*), hingewiesen. Aber auch von der Deutung der Namen von höheren, geistigen Wesen, von Engeln, weiß

δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. 2. καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατὰ τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητῆς εἰμι."

⁵⁹² ORIGENES: *Gegen Celsus* I 24 (BKV 52 [1926] 32-33). Orig.: ORIGENES: *Contra Celsum* I 25 (SC 132 [1967] 136, 16 – 138, 29): "'Εὰν τοίνυν δυνηθῶμεν ... κατασκευάσαι οἱοί τε γενώμεθα ὅτι καὶ ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ 'Επικούρου καὶ 'Αριστοτέλους, πρᾶγμά ἐστιν ἀσύστατον πάντῃ ἀλλ' ὡς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ ἀποδεικνύουσι, συνεστὸς μὲν λόγους δ' ἔχον σφόδρα ὀλίγοις γινωσκομένους· τότ' ἐροῦμεν ὅτι τὸ μὲν Σαβαώθ ὄνομα καὶ τὸ 'Αδωναὶ καὶ ἄλλα παρ' 'Εβραίοις μετὰ πολλῆς σεμνολογίας παραδιδόμενα οὐκ ἐπὶ τῶν τυχόντων καὶ γεννητῶν κεῖται πραγμάτων ἀλλ' ἐπὶ τινος θεολογίας ἀπορρήτου, ἀναφερομένης εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν."

ORIGENES als einer "geheimen Lehre" (τὰ κατὰ τινα ἀπόρρητον λόγον ὀνόματα) oder "Wissenschaft" (ἡ περὶ ὀνομάτων φιλοσοφία) zu berichten:

"Und vielleicht ist es ebenso gefährlich, den Namen Gottes oder des (höchsten) Gutes auf Dinge anzuwenden, denen er nicht gebührt, als die in einer gewissen geheimen Lehre gebräuchlichen Namen zu verwechseln und die den geringeren Wesen gebührenden Namen den höheren, oder die den höheren Wesen gebührenden den geringeren zu geben ... Wer aber die geheimnisvolle Lehre von den Namen philosophisch behandeln kann, der wird auch in der Benennung der Engel Gottes gar viel ausgedrückt finden. Von diesen heißt einer Michael, ein anderer Gabriel, ein dritter Raphael; sie führen diese Namen mit Rücksicht auf die Ämter, die sie nach dem Willen des allmächtigen Gottes in dem Weltganzen zu verwalten haben. Zu derselben Wissenschaft, die sich mit den Namen befaßt, gehört auch der Name unseres Jesus, der vor aller Welt schon unzählige Dämonen aus den Seelen und Leibern ausgetrieben und seine wirksame Kraft an den Besessenen ausgeübt hat."⁵⁹³

An dieser Textstelle wird klar, daß diese Geheimlehre offenbar schon in christlichen Kreisen beheimatet war, da "der Name unseres Jesus" in die Aufzählung eingegliedert ist.⁵⁹⁴

Wie sich also zeigt, haben auch Christen durchaus Kenntnis von den jüdi-

⁵⁹³ ORIGENES: *Contra Celsum* I 25 (BKV 52 [1926] 33-34). Orig.: ORIGENES: *Contra Celsum* I 25 (SC 132 [1967] 140, 1 – 142, 20): "Καὶ τάχα οὐκ ἐλάττων ὁ κίνδυνος τῷ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφ' ᾧ μὴ χρὴ κατὰγοντι, ἥπερ τῷ τὰ κατὰ τινα ἀπόρρητον λόγον ὀνόματα ἐναλλάσσοντι καὶ τὰ μὲν κατὰ τῶν ἐλαττόνων φέροντι ἐπὶ τὰ κρείττονα τὰ δὲ κατὰ τῶν κρείττόνων ἐπὶ τὰ ἥττονα ... "Ὅταν δὲ τὰ περὶ ὀνομάτων τις δύνῃται τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν, πολλὰ ἂν εὖροι καὶ περὶ τῆς ἐπικλήσεως τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· ὧν ὁ μὲν τις Μιχαὴλ ἕτερος δὲ Γαβριὴλ καὶ ἄλλος 'Ραφαὴλ καλεῖται, φερωνύμως τοῖς πράγμασιν, ᾧ διακονοῦνται κατὰ βούλημα τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἐν τῷ παντί. Τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίου ἤδη ἐναργῶς ἐώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους ἀφ' ὧν ἀπηλάσθησαν." Des weiteren gibt ORIGENES Auskunft über die Anwendung und den Gebrauch der Namen als Beschwörungsformeln: Bei der Übersetzung des Namens oder der Formel in eine andere Sprache verliere sie ihre Wirkmächtigkeit. – Kann diese Tatsache eine Antwort auf die Frage geben, warum in der hebräischen *Hekhalot*-Literatur so viele griechische Formeln und Namen vorkommen?

⁵⁹⁴ Des weiteren gibt ORIGENES Auskunft über die Anwendung und den Gebrauch der Namen als Beschwörungsformeln (ebd.): Bei der Übersetzung des Namens oder der Formel in eine andere Sprache verliere sie ihre Wirkmächtigkeit. – Kann diese Tatsache eine Antwort auf die Frage geben, warum in der hebräischen *Hekhalot*-Literatur so viele griechische Formeln und Namen vorkommen?

schen Geheimlehren der *Hekhalot*, bei IGNATIUS VON ANTIOCHIEN und ORIGENES sind sogar schon christliche mystische Lehren nachweisbar.

4.3. Ähnlichkeiten mit Dionysius

4.3.1. Inhaltliche Gliederung der *Hekhalot*-Literatur

Die inhaltliche Gliederung wurde schon mehrmals angedeutet. Generell wird zwischen dem »Wagenwerk« (מעשה מרכבה) und dem »Schöpfungswerk« (מעשה בראשית) unterschieden, was der Gotteslehre und der Schöpfungslehre gleichkommt und die zwei Bereiche, Himmel und Erde, umschließt.⁵⁹⁵ Die Schöpfung "wird in dem ersten Capitel der Genesis, die Majestät der ersteren [der Gottheit] von Ezechiel beschrieben"⁵⁹⁶. Diese Einteilung stammt nach P. SCHÄFER von den Rabbinen.⁵⁹⁷

Im Zentrum dieser Literatur steht nicht ein Gesetz, eine Theologie oder eine biblische Exegese, sondern die Reise, die von den Verfassern selbst in die *Hekhalot* (Himmelspaläste) unternommen wird bis hin zum göttlichen Wagen-thron, der *Merkava*. Diese Reise, wie sie erfolgt, ihre Gefahren und Belohnungen, sind das Herz der Literatur.⁵⁹⁸ Sie behandelt die Vision des Ezechiel

⁵⁹⁵ STEINSCHNEIDER, M.: *Jewish Literature from the eighth to the eighteenth century with an introduction on Talmud and Midrasch : A historical Essay*. London 1857 [Nachdr. Hildesheim 1967] § 5 c (S. 50): "The whole field of Jewish wisdom (חכמה) in the highest sense was collected, under the influence and form of the Midrash, into two principal groups, comprising the two spheres of being, heaven and earth."

⁵⁹⁶ ZUNZ, L.: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt : Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*. 2., nach dem Handexemplar des Verf. berichtigte und mit einem Register von N. BRÜLL vermehrte Aufl. Frankfurt a. M. 1892 [Nachdr. Hildesheim 1966], 165.

⁵⁹⁷ Vgl. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*: §§ 81-334 (TSAJ 17) XI: "Allerdings sollte man nicht übersehen, daß die Unterscheidung zwischen *Ma'ase Bereshit* und *Ma'ase Merkava* eine Erfindung der Rabbinen ist, an die sich die *Hekhalot*-Handschriften nicht unbedingt halten."

⁵⁹⁸ Vgl. SWARTZ, M. D.: *Mystical Prayer in Ancient Judaism : An Analysis of Ma'aseh Merkavah*. Tübingen 1992 (TSAJ 28) 5: "Unlike other contemporary texts of Rabbinic religion, these

(aber auch Jes 6, den Traum des Jakob und die Vision des Mose), die Lehren vom Wesen, den Attributen, Einflüssen, Namen und Manifestationen Gottes.⁵⁹⁹

In der Schrift *Ma'aseh Merkavah* ist das Gebet nicht in erster Linie dazu gedacht, den Beter von der irdischen Betrachtung zum Himmel zu erheben, sondern es will die Teilhabe am Himmel dadurch ausdrücken, daß sich irdische und himmlische Liturgie entsprechen. Der erste Zweck des Gebetes ist daher evokativ, nicht instrumental.⁶⁰⁰

Teil der Gotteslehre ist die Lehre von *Shi'ur Qomah*. Diese Beschreibung versucht auf "symbolische"⁶⁰¹ Art Gott zu erfassen.

Inhalt des »Schöpfungswerkes« ist die ausgedehnte, aber außer in 3 Henoch nicht systematische Engellehre und den Aussagen über den *yored merkava*, den Mystiker, also die Angelologie und die Anthropologie. Beschreibungen des himmlischen Hofstaates, der Engel und Sterne stehen im Mittelpunkt.⁶⁰² Grundsätzlich behandelt diese Geheimlehre Schöpfung und himmlische Hierarchie.⁶⁰³ "Die Hekhalot-Literatur kennt ... den Gedanken der gemeinsamen

texts center not on law, theology, or biblical exegesis, but on journeys purportedly undertaken by their authors through the *Hekhalot*, the seven heavenly 'palaces' or chambers, to the Divine Chariot-Throne, the *Merkavah*. This journey, how to achieve it, and its dangers and rewards, are the heart of the literature, its organizing principle."

⁵⁹⁹ STEINSCHNEIDER, M.: *Jewish Literature* § 5 c (S. 50): "Under the names, *The Doctrine of the Divine Throne* (מעשה מרכבה) and *The Doctrine of Creation* (מעשה בראשית), it proceeds to treat, in the Midrash manner, of the vision of Ezechiel (also Is. vi., Jacob's dream, and Moses's vision), and the history of the creation (Gen. i. 1.); of the doctrines of the essence, attributes, influences, (names) and manifestations of God".

⁶⁰⁰ SWARTZ, M. D.: *Mystical Prayer* 7: "The prayers which formed the basis for *Ma'aseh Merkavah* were not meant primarily to lift the worshipper from earthly contemplation to heavenly ascent, but to express his participation in an earthly liturgy corresponding to the angelic liturgy. Thus their primary purpose was evocative rather than instrumental."

⁶⁰¹ Vgl. oben G. G. SCHOLEM, S. 204.

⁶⁰² STEINSCHNEIDER, M.: *Jewish Literature* § 5 c (S. 50): "It [*The Doctrine of the Divine Throne* (מעשה מרכבה) and *The Doctrine of Creation* (מעשה בראשית)] proceeds to treat ... the history of the creation (Gen. i. 1.); of the doctrines ... of the heavenly courts, stars, and angels, and also of the first and continuous growth and nature of creatures."

⁶⁰³ Ebd. § 13 (S. 107): "It [the *Secret Science*] treated principally of the old subjects, Creation

Liturgie von Engeln und Menschen. So wiederholt *Hekhalot Rabbati* mehrfach geradezu formelhaft, daß die Engel die Qedusha (= das Trishagion von Jes 6, 3) genau 'zu der Stunde' sprechen, da Israel vor Gott 'Heilig, heilig, heilig' ausruft (HR, §§ 101, 161, 163).⁶⁰⁴ In § 296 der *Hekhalot-Synopse* wird das himmlische Morgengebet geschildert, in dem während des Shema^c Israel die Rolle des Vorbeters übernimmt, was "deutlich in die Richtung einer Überlegenheit Israels über die Engel bei der (himmlischen und zweifellos gleichzeitigen irdischen) Liturgie"⁶⁰⁵ weist.

Zu dieser Schöpfungslehre sind auch die apokalyptischen Traditionen, bes. jene des Henoch, zu zählen, die über das Weltende, das Kommen des Messias, die Errettung und Belohnung der Gerechten sowie die Bestrafung der Frevler handeln.

4.3.2. Vergleich mit Dionysius

Nach diesem Versuch, die Inhalte der Hekhalot-Literatur in einer bestimmten Weise nur überblicksmäßig anzudeuten, scheint es, daß durchaus eine Gegenüberstellung mit der Summe des Dionysius vorgenommen werden darf:

4.3.2.1. Gotteslehre (I.)

Der Gotteslehre des Dionysius mit dem Werk *Über die Namen Gottes* kann das »Wagenwerk« an die Seite gestellt werden, in dem das Wesen, die Attribute, Namen und Manifestationen Gottes behandelt werden. In den Hekhalot-Texten gibt es eine eigene Schicht, die zwar nicht in unabhängigen Abhandlungen vorliegt, die eine "onomatologische Tradition" wiedergibt und ein eigenständiges theologisches System darstellt.⁶⁰⁶ Den Namen Gottes zu »wissen«,

and the Celestial Hierarchy."

⁶⁰⁴ SCHÄFER, P.: Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 266.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Vgl. GRÖZINGER, K. E.: The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and

bedeutet sein göttliches Angesicht zu »kennen«. ⁶⁰⁷ "Die »Schau« Gottes besteht in der Mitteilung seiner Namen." ⁶⁰⁸

Aber auch für das Werk *Symbolische Theologie* gibt es eine Entsprechung in der Hekhalot-Literatur: die *Shi'ur Qomah*-Traditionen, die auf "symbolische" Art, wie G. SCHOLEM schreibt, ⁶⁰⁹ Gott schildern. Neben den Körperteilen ⁶¹⁰ bespricht Dionysius in diesem Werk auch die Emotionen Gottes. ⁶¹¹

Meaning in the Hekhalot Literature. In: *Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism : Early Jewish Mysticism*. Jerusalem 1987 (Jerusalem Studies in Jewish Thought 6, 1-2) [62]: "Let me now recapitulate briefly the results of my study: 1. In the Hekhalot-texts there is a distinct layer of what may be called an onomatological tradition. 2. This onomatological tradition represents an autonomous theological system, which is considerably different from the traditional angelology and theology, the latter still thinking in personal categories. 3. In the majority of our texts the new *Weltanschauung* and theology is not expressed in independent treatises, but frequently as a layer of interpretation superimposed on the older theological and angelological texts – hence the often very contradictory image presented by the texts. 4. With this new onomatological theology, the Hekhalot-texts become the still unsystematic forerunners of the later kabbalistic theory of language, in so far as theology and angelology are becoming onomatology, as the name is divine, powerful, dynamic, a means of revelation and, at the same time, its content; finally it is ready for use by the mystic."

⁶⁰⁷ Vgl. oben *Merkavah Rabba*, S. 203.

⁶⁰⁸ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 136.

⁶⁰⁹ Vgl. oben S. 204.

⁶¹⁰ Vgl. DN I 8 (PTS 33, 120, 9 – 121, 3): "Καὶ γοῦν οὐ ταύτας μόνας οἱ θεολόγοι τὰς θεωνυμίας πρεσβεύουσι τὰς ἀπὸ τῶν παντελῶν ἢ τῶν μερικῶν προνοιῶν ἢ τῶν προνοουμένων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τινων ἔσθ' ὅτε θείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοθι που τοὺς μύστας ἢ τοὺς προφῆτας καταλαμψάντων κατ' ἄλλας καὶ ἄλλας αἰτίας τε καὶ δυνάμεις ὀνομάζουσι τὴν ὑπερφανῆ καὶ ὑπερώνυμον ἀγαθότητα. Καὶ μορφὰς αὐτῇ καὶ τύπους ἀνθρωπικοὺς ἢ πυρίους ἢ ἠλεκτρίνους περιτιθέασι καὶ ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ «ῶτα» καὶ πλοκάμους καὶ πρόσωπα καὶ χεῖρας καὶ μετάφρενα καὶ πτερὰ καὶ βραχίονας καὶ ὀπίσθια καὶ «πόδας» ὑμνοῦσιν. Στεφάνους τε καὶ θώκους καὶ ποτήρια καὶ κρατῆρας αὐτῇ καὶ ἄλλα ἅττα μυστικᾶ περιπλάττουσι, περὶ ὧν ἐν τῇ *Συμβολικῇ θεολογίᾳ* κατὰ δύναμιν ἐροῦμεν." Übers.: DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 27-28: "Freilich aber ehren die biblischen Schriftsteller nicht nur diejenigen Namen Gottes, die von den vollkommenen oder gesonderten Vorhersehungsakten oder den in Gottes Vorsehung stehenden Wesen herkommen, sondern nach manchen gelegentlich göttlichen Visionen, die in den heiligen Tempeln oder sonstwo die in den Mysterien Eingeweihten oder die Propheten erleuchten, benennen sie entsprechend diesen und jenen Ursachen und Kräften auch die überklare und übernahmenhafte Güte. Und so legen sie ihr Menschen- oder Feuer- oder Bernsteinestalten und -formen bei und preisen ihre Augen, ihre «Ohren» [Jak 5, 4], ihre Haare, ihre Blicke, ihre

Da die *Shi'ur Qomah*-Traditionen ein recht selbständiger Abschnitt in der Hekhalot-Literatur sind, mag im Unterschied dazu das logische und stringente Nahverhältnis der *Symbolischen Theologie* zu den *Namen Gottes*⁶¹² vielleicht verwundern. Doch kann demgegenüber darauf hingewiesen werden, daß auffallenderweise bei SERGIUS VON RĒS^cAINĀ die Schrift über die *Symbolische Theologie* weder unmittelbar anschließend oder vor den Schriften *Über die Namen Gottes* oder die *Mystische Theologie* aufgezählt wird. SERGIUS nennt das Werk über die "gleichnishafte Theologie" losgelöst von den beiden anderen im engeren Sinn theologischen Werken.⁶¹³

Wie in den *Hekhalot Zutarti* ein kaum zu erkennender Übergang von Gottes- zu Engelsattributen erfolgt, so hat auch Dionysius die Vielgliedrigkeit des Körpers auf Engelwesen übertragen und ausgedeutet.⁶¹⁴ Damit ist man beim

Hände, ihren Nacken, ihre Flügel, ihre Arme, ihren Rücken und ihre «Füße» [Ex 24, 10]. Auch Kränze, Throne, Becher, Krüge und manch andere mystische Geräte, über die wir in der *Symbolischen Theologie* unserem Vermögen gemäß sprechen werden, weisen sie ihr zu."

⁶¹¹ Vgl. MTh III (PTS 36, 146, 11 – 147, 3): "'Εν δὲ τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμία, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις." DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 77-78: "In der *Symbolischen Theologie* schließlich (ist dargelegt), welche Redewendungen vom sinnlich Faßbaren auf das Göttliche übertragen werden: was die 'Gestalten', 'Formen', 'Körperteile' und 'Werkzeuge' Gottes, was die 'Orte', da er sich aufhält, und der 'Schmuck', den er trägt, was die Äußerungen von 'Zorn', 'Trauer' und 'Rache', von 'Trunkenheit' und 'Berauschung', was die 'Eide' und 'Verfluchungen', die Momente, da er 'einschläft' und 'wieder aufwacht', zu bedeuten haben und was es sonst noch an inspirierten bildlichen Redewendungen geben mag, in denen Gott zeichenhaften Ausdruck gewinnt."

⁶¹² Vgl. DN I 4 (PTS 33, 115, 6-18), zitiert oben S. 139.

⁶¹³ Vgl. oben S. 124-127.

⁶¹⁴ Vgl. CH XV 3-9 (PTS 36, 53, 12 – 58, 7): "'Εστι δὲ καὶ καθ' ἕκαστον ὡς οἶμαι τῆς σωματικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμονίους ἐξευρεῖν τῶν οὐρανίων δυνάμεων φάσκοντας τὰς μὲν ὀπτικὰς ... δυνάμεις ... τὰς δὲ τῶν ὁσφαντῶν διακριτικὰς δυνάμεις ... τὰς δὲ τῶν ὥτων δυνάμεις ... τὰς δὲ γευστικὰς ... τὰς ἀπτικὰς ... τὰ βλέφαρα δὲ καὶ τὰς ὀφρύδας ... τὴν ἡβῶσαν δὲ καὶ νεανικὴν ἡλικίαν ... τοὺς ὀδόντας ... τοὺς ὦμους δὲ καὶ τὰς ὠλένας καὶ αὐτὴς τὰς χεῖρας ... τὴν δ' αὖ καρδίαν ... τὰ στέρνα ... τὰ δὲ νῶτα ... τοὺς δὲ πόδας ... τὸ δὲ γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον ... περιβλήματα καὶ ὄργανα ... τὴν μὲν ... φανὴν ἐσθῆτα ...

nächsten Punkt im großen theologischen Konzept angelangt: der Schöpfungslehre.

4.3.2.2. Schöpfungslehre (III.-IV.)

Unter dieses Thema sind die umfangreiche Engellehre und die Aussagen über den Mystiker, den *yored merkava*, einzuordnen.⁶¹⁵ Im Unterschied zu den Rabbinen⁶¹⁶ findet sich in der *Hekhalot*-Literatur eine umfangreiche Darstellung der Engel. "Wie in keiner anderen Makroform sind die Engel das zentrale Thema im 3. Henoch."⁶¹⁷ Auch in den *Hekhalot Rabbati* "spielen die Engel durchaus eine wichtige und vielfältige Rolle."⁶¹⁸ In *Ma'ase Merkava* und in *Merkava Rabba* sind die Engel "primär diejenigen, die Offenbarung (der Tora) vermitteln, wobei diese Offenbarung sich auf der Erde abspielt und meist an die Kenntnis der Namen (Gottes und der Engel) gebunden ist. Ihr ... Preis ... besteht aus den göttlichen Namen."⁶¹⁹ Diese ist auch die erste Aufgabe der

τὴν δὲ ἱερατικὴν ... τὰς δὲ ζώνας ... τὰς δὲ αὐτῶν ῥάβδους ... τὰ δὲ δόρατα καὶ τοὺς πελέκεις ... τὰ δὲ γεωμετρικὰ καὶ τεκτονικὰ σκεύη ... Τὸ δὲ καὶ ἀνέμους ... νεφέλη ... καὶ χαλκοῦ καὶ ἡλέκτρου καὶ λίθων ... εἶδος ... τὰς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτων ἰδέας ... ὡς λευκὰς ... ὡς ἐρυθρὰς ... ὡς ξανθὰς ... θηρομορφίαι: τὴν μὲν λέοντος μορφήν ... τὴν δὲ τοῦ βοῦς ... τὴν δὲ τοῦ αἵτου ... τὴν δὲ τῶν ἵππων ... λευκῶν ... κυανῶν ... ἐρυθρῶν ... συμμίκτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος ... ποταμοὺς ... καὶ τροχοὺς καὶ ἄρματα". DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 65-70: "Nun kann man aber auch Stück für Stück an der Vielgliedrigkeit unseres Körpers passende Bilder finden für die himmlischen Kräfte ... Sehkraft ... Geruchssinn ... Gehör ... Geschmacksinn ... Tastsinn ... Augenlider und Augenbrauen ... Jünglings- und Jungmannesalter ... Zähne ... Schultern, Arme und Hände ... Herz ... Brust ... Rücken ... Füße ... Nacktheit und ihre Unbeschuhtheit ... Gewänder und Geräte ... lichte Kleid ... Priestergewand ... Gürtel ... Stäbe ... Speere und Äxte ... Meß- und Baugeräte ... Winde ... Wolke ... Erz oder Elektron ... Steine – weiß, gelb, grün ... Tiergestalten: Löwe ... Stier ... Adler ... Pferde – weiß, schwarz, rot, weiß und schwarz ... Flüsse, Räder, Wagen".

⁶¹⁵ Vgl. dazu den Aufsatz: SCHÄFER, P.: Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 250-276.

⁶¹⁶ Vgl. oben S. 174-177.

⁶¹⁷ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 136.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Ebd. 137.

Engel bei Dionysius, Gotteserkenntnis nach Möglichkeit des Gebers und des Empfängers zu vermitteln. Diesen Inhalten würde das Werk *Über die himmlische Hierarchie* zugeordnet werden können.

Da es eine Entsprechung zwischen himmlischer und irdischer Liturgie bzw. himmlischem und irdischem Tempel gibt, ist auch ein Aufstieg des Mystikers möglich.⁶²⁰ Doch ist dieser leibliche Aufstieg des *yored merkava* nur in *Hekhalot Rabbati* deutlich zu finden.⁶²¹ Doch das Hauptaugenmerk wird auf die gegenwärtige Teilnahme an der Liturgie gelegt, weil durch die Entsprechung von beiden Liturgien eine unmittelbare Teilhabe an der himmlischen Liturgie möglich ist. "Der Aufstieg ^cAqivas, der als einziger unbeschadet aus dem *pardes* [= Paradies] zurückkam,⁶²² diente dem Zweck, den bzw. die Namen Gottes, die Himmel und Erde »zusammenhalten«, »herabzuholen« und den Menschen bekannt zu machen."⁶²³ Eine ganz ähnliche, wenn nicht vielleicht sogar genau diese Aufgabe, billigt SERGIUS dem Dionysius zu.⁶²⁴ "An die Stelle des konkreten Aufstiegs ... ist [in *Ma'ase Merkava*] das Gebet getreten; der Aufstieg ist gewissermaßen in das Gebet transformiert."⁶²⁵

Der Kreis derer, die in die Geheimnisse der Merkava eingeführt werden, kann vom »Gefährtenkreis« der Rabbinen (*Hekhalot Rabbati*) über die Heroen der Vergangenheit bis zur allgemeinen Aussage reichen, daß jeder »Mensch« "eine Leiter in seinem Hause aufstellen und zur Merkava »hinabsteigen« kann."⁶²⁶ "Am konsequentesten in diese Richtung geht *Merkava Rabba* ... mit seiner Umdeutung der auf die Rabbinen zielenden Traditionskette von *Pirke*

⁶²⁰ SCHÄFER, P.: *Rivalität* 232: "Ohne Zweifel ist der Gedanke der gemeinsamen Liturgie von Engeln und Menschen, wie er in der Qeduschah zum Ausdruck kommt, primär in der jüdischen Esoterik beheimatet. So ist es nicht überraschend, daß auch die Hekhalot-Literatur den gleichzeitigen Lobgesang Israels und der Engel kennt".

⁶²¹ Vgl. SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 138.

⁶²² Vgl. unten das Zitat aus ABRAHAM IBN DAUDs *Ha-ʿEmunah ha-Ramah*: S. 222, Anm. 635.

⁶²³ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 141.

⁶²⁴ Vgl. oben Zitat S. 171.

⁶²⁵ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 141.

⁶²⁶ Ebd. 142.

Avot auf »ganz Israel« und der Einbeziehung des Proselyten in den Kreis derer, denen sich Meṭaṭron »verbindet«, die also mit Erfolg einen Engel beschwören können.⁶²⁷ Bei Dionysius erfolgt die »Einweihung« durch die Taufe, dem φωτισμός, der »Erleuchtung«. Zur Hierarchie zählen nicht nur die Getauften, sondern auch schon die Katechumenen. Zur »Schau« Gottes kann nach Dionysius die ganze Kirche aufsteigen. Diesen Inhalten entspricht aus dem Werk des Ps.-Areopagiten die Schrift *Über die kirchliche Hierarchie*.

Als wörtliche Übereinstimmung zwischen der mystischen Schöpfungslehre und Dionysius könnte der Terminus selber angesehen werden: Dionysius verwendet für die Beschreibung dieses Themenkomplexes auffallenderweise nicht die nächstliegenden Begriffe wie κοσμολογία, κοσμοποιΐα oder κοσμογονία, sondern ein Wort, das – soweit bisher bekannt – erstmals bei Dionysius nachweisbar ist, nl. κοσμουργία.⁶²⁸ Dieses Wort, zusammengesetzt aus κόσμος und ἔργον kann als die wörtliche Übersetzung des hebräischen מעשה בראשית angesehen werden. מעשה bedeutet »Werk« (ἔργον), בראשית ist Terminus für »Weltschöpfung« (vgl. "κόσμος" in Gen 2, 1).⁶²⁹ Wie in der Hekhalot-Literatur⁶³⁰ wird auch von Dionysius keine Kosmogonie⁶³¹ geschildert, sondern

⁶²⁷ Ebd.

⁶²⁸ Ep 9, 2 (PTS 36, 198, 15); κοσμουργία ist Hapax legomenon im CD.

⁶²⁹ WEISS, H.-F.: *Untersuchungen zur Kosmologie* 81, Anm. 2: "Die Formel בראשית scheint bald feststehender Terminus für 'Weltschöpfung' geworden zu sein; vgl. z. B. bChag 11 b (III 816): מששת ימי בראשית = 'seit den sechs Tagen der Weltschöpfung'; vgl. auch bBer 34b (I 130); 54a (I 193); 58a (I 214); bPes 104b (II 692) usw."

⁶³⁰ SCHOLEM, G. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1974 [Reprinted from the third revised paperback edition] 73: "Moreover, the comparatively sparse account devoted to this subject under the heading of reflections on the *Maaseh Bereshith* is cosmology rather than cosmogony, that is to say, the emphasis is laid – so far as we are in a position to judge – on the order of the cosmos rather than on the drama of its creation, which plays so large a part in the mythology of the Gnostics."

⁶³¹ Vgl. im Unterschied dazu die Werke IACOBI EDESSENI *Hexaameron*. Louvain 1953 [Nachdr. von 1928] (CSCO 92 / Scr. syr. 44) und PSEUDO-ZACHARIAS RHETOR: *Historia ecclesiastica*. Editio E. W. BROOKS, accessit fragmentum historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis. Louvain 1953 (CSCO 83/84 / Scr. syr. 38/39), die versuchen, die Ereignisse historisch zu deuten und in eine Chronologie einzuordnen. Gemeinsam mit DIONYSIUS nennen JAKOB VON EDESSA und PHILOXENUS VON MABBUG neun Engelchöre; ersterer, geb. um 633, "war

eine Theologie des Geschaffenen, eine Kosmologie. Könnte nicht vermutet werden, daß Dionysius den Begriff *κοσμογονία* aus dieser Tradition übernommen hat, die entweder mittelbar oder unmittelbar aus dem Judentum stammt? Sicherlich hat er den Begriff nicht selbst aus dem Hebräischen übertragen, sondern das Wort *κοσμογονία* ist wohl von Juden selbst geschaffen worden, indem sie *בראשית מעשה* übersetzt haben. Es scheint daher in den Fachtermini Gemeinsamkeiten zwischen der jüdischen *Geheimlehre* und Dionysius zu geben, im Falle von *κοσμογονία* – *בראשית מעשה* sogar Identität.

4.3.2.3. Errettung = Vollendung (V. = VII.)

Schließlich können die eindeutig apokalyptischen Aussagen in 3 Henoch dem Punkt V. *Errettung* (*»salvatio«*) zugeordnet werden, der – wie auch aus IRENÄUS und den *Apostolischen Konstitutionen* klar hervorgeht – das "Ende der Zeiten" im Blick hat: Für Christen ist das Ende der Zeiten mit der Ankunft des Messias schon angebrochen (vgl. Hebr 1, 2: "ἐπ' ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων").⁶³² Im jüdischen Verständnis fallen Soteriologie (V.) und Eschatologie (VII.) zusammen. Man könnte zudem die Apokalyptik bzw. Soteriologie und Eschatologie als einen Teil der Schöpfungslehre betrachten.⁶³³

4.3.2.4. Schriftbeweis aus der paganen Lehrtradition (VI.)

Für irgendwelche Anzeichen von Übernahmen aus außerjüdischer Literatur, ob Poesie oder Philosophie, konnte bisher kein Hinweis in der *Hekhalot*-Literatur gefunden werden. Deshalb scheint es zunächst, daß es diese Argumen-

Mönch im Kloster Qennešrīn am Euphrat" (KHOURY, TH.: Art. Jakob von Edessa. In: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*. Hrsg. v. J. ASSFALG in Verbindung mit P. KRÜGER (†). Wiesbaden 1975, 150), letzterer war auch Schüler in Edessa.

⁶³² TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst* 290: "Da die Christen behaupteten, diese Weltzeit habe mit dem Kommen Christi ihr Ende gefunden, so ...".

⁶³³ Vgl. oben die Einordnung der Soteriologie in die Schöpfungslehre bei IRENÄUS (S. 90-92) und EUSEBIUS VON CÄSAREA (S. 92).

tationsweise in der mystischen Tradition des Judentums nicht gegeben habe.

Allerdings muß eingeschränkt werden: In dieser Arbeit ist nur die hebräische Hekhalot-Literatur berücksichtigt. Publiziert und auch bekannt ist – soweit ich sehe – auch keine andere, etwa in griechischer Sprache verfaßte. Doch scheint es, daß dies nicht ausgeschlossen werden kann: Christliche "Hekhalot-Literatur" gab es, wie das Beispiel der *Visio Dorothei* zeigt; auch gnostische existierte in reicher Fülle, wie die Funde in Nag Hammadi erweisen.⁶³⁴ Gab es tatsächlich keine byzantinische jüdisch-mystische Literatur?

Es scheint eine solche wohl gegeben zu haben, wie sich anhand der Schriften des ABRAHAM ha-Levy IBN DAUD (ר' אברהם הלוי בן דאוד) vermutlich zeigen ließe, denn er dürfte aus nichtbabylonischen (palästinischen?) mystischen Traditionen geschöpft haben; jedenfalls erzählt er von der »Himmelsreise« des R. ^עAqiva.⁶³⁵ ABRAHAM IBN DAUD, der um 1110 in Córdoba geboren wur-

⁶³⁴ Vgl. RUDOLPH, K.: Gnostische Reisen: Im Diesseits und ins Jenseits. In: DERS.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte : Gesammelte Aufsätze*. Leiden 1996 (NHS 42) 249-250.

⁶³⁵ Vgl. ABRAHAM IBN DAUD: ha-Emunah ha-ramah I Prol (ב [ד] 3-7). In: DERS.: *The Exalted Faith*. Translated with Commentary by N. M. SAMUELSON; translation edited by G. WEISS. London – Toronto 1986, 370:

כמו שספרו זה רז"ל מאלישע אחר באמרם ע"ה ארבעה נכנסו לפרדס ר' עקיבה בן עזאי וכן זומא ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת. בן זומא הציץ ונפגע. אלישע אחר קיצץ בנטיעות. ר' עקיבה נכנס בשלום ויצא בשלום. ולזה יחשבו רבים מאנשי דורינו שהעיון באלה החכמות הדקות ממה שיזיק באמת.

Übers.: "Zum Beispiel, unsere Rabbinen – mögen sie mit Lob erwähnt sein – sprachen über ^עEliša ^עAḥer, als sie – Friede sei mit ihnen – sagten: Vier traten in den Garten ein: Rabbi ^עAqiva, ben Azzai, ben Zoma und ^עEliša ^עAḥer. Ben Azzai schaute und starb. Ben Zoma schaute und wurde verwundet. ^עEliša ^עAḥer hieb die Pflanzen um. Rabbi ^עAqiva ging hinein in Frieden und kam heraus in Frieden. Deshalb denken viele Leute unserer Generation, daß die Betrachtung dieser höchsten Wissenschaften etwas ist, das wahrhaftig Beunruhigung verursacht." Das "Eingehen in den Garten" ist der Eintritt in das Paradies (vgl. oben SERGIUS S. 171 und P. SCHÄFER, oben S. 219 mit Anm. 623), es wird also die »Himmelsreise« der vier Rabbinen geschildert. Die "Betrachtung der höchsten Wissenschaften" könnte als Hinweis auf die *Geheimlehre* (Mystik) verstanden werden. Andere Ähnlichkeiten: ABRAHAM IBN DAUD bietet keine Kosmogonie, sondern eine Kosmologie (er zitiert ungewöhnlich häufig Ez 1). Er entwickelt – im Unterschied zu anderen zeitgenössischen jüdischen Gelehrten – eine äußerst positive Engellehre, er nimmt – ähnlich dem Dionysius – neun himmlische Sphären an, von denen jede von einem Engel regiert wird. In der babylonischen Überlieferung werden ausnahmslos sieben solcher Sphären (das sind in unserem Zusammenhang

de,⁶³⁶ floh während der Eroberung Südspaniens durch die Almohaden nach Kastilien – vom arabischen in das romanische Abendland – und siedelte sich in Toledo an. Im Jahr 1161 schrieb er neben seinem philosophischen Werk *ha-Emunah ha-Ramah* (האמונה הרמה) das geschichtliche Werk *Sefer ha-Kabbalah* (ספר הקבלה), dt. *Buch der Überlieferung*, das erhalten ist.⁶³⁷ Im Jahr 1180, das als sein Todesjahr angesehen wird, veröffentlichte er ein astronomisches Werk, das verloren ist.⁶³⁸ Er ist der erste jüdische Philosoph, der eine intensive Kenntnis der Werke des Aristoteles zeigt und eine absichtliche Anstrengung unternimmt, das aristotelische System mit dem Judentum zu harmonisieren.⁶³⁹

Sein philosophisches Werk *العقيدة الرفيعة* [*Al 'Aqida al-Rafi'a*], dt. »Der erhabene Glaube«, verfaßte IBN DAUD auf Arabisch, erhalten sind allerdings nur zwei hebräische Übersetzungen aus dem 14. Jh., von denen jene des SALOMO IBN LAVI mit dem Titel *האמונה הרמה* [*ha-Emuna ha-Rama*] ediert ist.⁶⁴⁰

IBN DAUD schrieb das Werk nach einer Anfrage, ob "die Taten des Men-

bekhalot) genannt.

⁶³⁶ HUSIK, I.: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. 6th impression. Philadelphia 5708-1948, 197: "Ibn Daud is supposed to have been born about 1110".

⁶³⁷ Art. Ibn Daud, Abraham Ben David Halevi. In: EJ 8 (1971) 1159: "(c. 1110-1180), Spanish historian, philosopher, physician, and astronomer. Ibn Daud ... was born in Córdoba ... In the wake of the Almohad conquest of Spain, he fled to Castile, where he settled in Toledo ... Ibn Daud's major historical work, *Sefer ... ha-Kabbalah*, was written in 1160-61, the very same year in which his philosophical treatise, *Al 'Aqida al-Rafi'a*, was written ... It [*Sefer ha-Kabbalah*] is essentially a history of Jewish tradition, oriented primarily against Karaite teaching, and seeking to prove that it is only within Rabbanite traditions that Scripture fulfills itself."

⁶³⁸ HUSIK, I.: *A History* 198: "In 1161, the same year in which the *Emunah Ramah* was composed, he also wrote a historical work, 'Sefer Hakabala' (Book of Tradition), which we have; and in 1180, regarded by some as the year of his death, he published an astronomical work, which is lost."

⁶³⁹ Ebd. 198-199: "Abraham Ibn Daud is the first Jewish philosopher who shows an intimate knowledge of the works of Aristotle and makes a deliberate effort to harmonize the Aristotelian system with Judaism."

⁶⁴⁰ ספר האמונה הרמה: אברהם הלוי בן דאוד [ABRAHAM HA-LEVI BEN DAUD: *Sefer ha-Emunah ha-ramah*]. In: ABRAHAM IBN DAUD: *The Exalted Faith*. Translated with Commentary by N. M. SAMUELSON; translation edited by G. WEISS. London – Toronto 1986, 370-298.

schen notwendigerweise geschehen oder ob er in Wahlfreiheit über sie verfüge".⁶⁴¹ Der Anlaß des Buches ist die Frage nach dem freien Willen des Menschen. Ziel des Buches ist es, eine Antwort darauf zu suchen, wobei besonders auf die Übereinstimmung zwischen Theologie und Philosophie großer Wert gelegt wird:

"Das Buch *אמנה רמה*, welches Uebereinstimmung bringt zwischen Religion und Philosophie [הפילוסופיא], verfaßt von Rabbi Abraham Ben David Halevi, für einen Freund, welcher die Frage an ihn stellte, ob der Mensch in seinen Handlungen gezwungen sei, oder ob er Willensfreiheit besitze".⁶⁴²

Dies ist für manche schwierig, doch die alten Rabbinen haben es geschafft:

"Ich sah nämlich, daß die Verwirrung und das Fehlgreifen der Denker heutigen Tages in vorliegender und in ähnlichen Fragen daher komme, weil sie die Untersuchung über die Grundsätze ihres israelitischen Glaubens und weil sie die treffliche Übereinstimmung nicht suchen, die zwischen diesem und der wahren Philosophie besteht; auf diesen Punkt fällt die Übereinstimmung der Philosophen selbst, sowohl in jenen Sätzen, worin sie alle einig sind, als auch in jenen, worin ihre Ansichten von einander abweichen. Doch dies begegnete ihnen, weil sie die wissenschaftliche Forschung überhaupt an den Nagel hängen, was keineswegs so der Brauch war bei den Weisen unserer Nation in der Vorzeit. Denn bei ihnen finden wir in den philosophischen Wissenschaften erhabene Kenntnisse und tüchtige Gelehrsamkeit; sowie dieses über Rabbi Joḥanan,⁶⁴³ den Sohn des Zakkai, erzählt wird, über Samuel und alle Männer des Synedriums jeder Epoche.

Aber in unseren Tagen kommt es nicht selten vor, daß wohl mancher in die Wissenschaften ein wenig hineinblickt, der die Kraft nicht hat, in beiden Händen zwei Lichter zugleich zu halten; in seiner Rechten das Licht der Religion und in seiner Linken das der Weisheit, sondern, daß wenn das eine, das Licht seiner Weisheit brennt, das andere, das der Religion erlischt."⁶⁴⁴

⁶⁴¹ ABRAHAM IBN DAUD: *ha-Emunah ha-ramah I Prol* (א [ב] 14). In: DERS.: *The Exalted Faith* 370: לחבר היה שאל אליו אם האדם מוכרח במעשיו או לו בחירה עליהם.

⁶⁴² ABRAHAM BEN DAVID HALEVI: *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*. In's Deutsche übersetzt und herausgegeben v. S. WEIL. Frankfurt a. M. 1852, 1. Orig.: ABRAHAM IBN DAUD: *ha-Emunah ha-ramah I Prol* (א [ב] 11-14). In: DERS.: *The Exalted Faith* 370: ספר האמונה הרמה המביאה הסכמה בין הפילוסופיא והדת חברו הפילוסוף הגדול החסיד הנכבד ר' אברהם הלוי בן דאוד נ"ע לחבר היה שאל אליו אם האדם מוכרח במעשיו או לו בחירה עליהם.

⁶⁴³ R. Joḥanan ben Zakkai war Lehrer des R. °Aqiva.

⁶⁴⁴ Vgl. ABRAHAM BEN DAVID HALEVI: *Das Buch Emunah Ramah* 2-3. Orig.: ABRAHAM IBN DAUD: *ha-Emunah ha-ramah I Prol* (א [ב] 15 – ד [ב] 2). In: DERS.: *The Exalted Faith* 370:

ABRAHAM IBN DAUD kritisiert zeitgenössische "Gelehrte", die sich zu wenig um die (Natur- und Geistes-)Wissenschaften kümmern und deshalb in der Auseinandersetzung mit dem Glauben in Schwierigkeiten geraten. Die Weisen in den alten Zeiten bemühten sich um philosophische Kenntnisse und Gelehrsamkeit. Was die "Männer des Synedriums aller Zeiten" praktiziert haben, soll auch weiterhin Ziel des Gelehrten sein: eine Übereinstimmung zwischen Glaube (אמונה) und Philosophie (פילוסופיא).

Nach dieser Textstelle nennt IBN DAUD die großen Rabbinen aus der alten Zeit, als größten unter ihnen R. ^cAqiva. Dies läßt wohl darauf schließen, daß IBN DAUD Kenntnis von einer Tradition hatte, die sowohl theologische als auch philosophische Quellen benutzte und die Lehren der beiden zur Übereinstimmung zu bringen versuchte. Philosophie – der hebräische Übersetzer schreibt sogar פילוסופיא – und Theologie sind Lampen in den zwei Händen eines Menschen. Kann daraus geschlossen werden, daß die mystische Tradition, aus der IBN DAUD schöpft, die zwei Arten der Offenbarungsvermittlung, von denen Dionysius spricht,⁶⁴⁵ auch gekannt hat? Daß eine Entsprechung von philosophischer und theologischer Argumentation erreicht werden wollte, wie sie bei Dionysius schon festgehalten worden ist, scheint außer Zweifel. Dürfen aufgrund der Angaben des IBN DAUD Rückschlüsse auf vergleichbares Denken innerhalb der jüdischen Mystik im 5. Jh. gemacht werden? Ich sehe keinen Grund dafür, nicht anzunehmen, daß diese Tradition des Zusammenwirkens von Theologie und Philosophie in der mystischen Überlieferung bis in die hier relevante

וזה כי ראיתי שהבלכול והשבוש בזאת השאלה ובדומות לה. אמנם יקרה לבעלי העיון בזמן הזה מפני עזבם העיון בעקרי אמונתם הישראלית ובקשת האותות וההסכמה אשר בינה ובין הפילוסופיא האמיתית אשר עליה נפלה הסכמת הפילוסופים ובמה שהם מסכימים ובמה שחולקים וזה לעזבם העיון בחכמות ולא היה כך דרך אומתינו בזמנים העוברים אך נמצא להם בעיון כמה דעות נכבדות וסברות נכונות כמו מה שנזכר אל רבי יוחנן בן זכאי ע"ה ועל שמואל ועל כל הסנהדרין בכל דור ודור. אמנם בזמננו זה לפעמים יזדמן בהם מי שיעיין בחכמות מעט ואין בו כח שיאחזו בשתי ידיו שתי נרות בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו. אך כאשר ידליק נר החכמה יכבה נר הדת.

⁶⁴⁵ Vgl. oben S. 148-152.

Zeit des 5. Jh.s zurückreicht, vielleicht sogar – wie ABRAHAM IBN DAUD uns mitteilt – bis in das erste oder beginnende 2. Jh.

4.3.2.5. Ergebnis

Nach dieser Darlegung scheint es durchaus möglich, die Gliederung des Dionysius der äußerst vereinfachten inhaltlichen Einteilung der *Hekhalot*-Literatur ergänzt durch die Aussagen des Gelehrten ABRAHAM IBN DAUD an die Seite zu stellen. Es könnte demnach das oben aufgezeigte Gesamtschema⁶⁴⁶ erweitert um die "Traktate" der *Hekhalot*-Literatur folgendermaßen aussehen, wobei in dieser Aufstellung die Bezeichnung מַעֲשֵׂה מֵרֻכְבָּה (*Ma'ase Merkava*) in erster Linie nicht für die »Makroform«, sondern für die inhaltliche Bezeichnung des »Werkes des Thronwagens« steht:

⁶⁴⁶ S. oben S. 147 und 157.

Anhand dieser Liste wird deutlich, daß grundsätzlich das Schema des Dionysius mit jenem der Hekhalot-Literatur übereinstimmt. In allen wichtigen Traktaten gibt es Entsprechungen. Dies läßt zugleich vermuten, daß vielleicht sogar in der Hekhalot-Literatur ursprünglich ein theologisches Gesamtkonzept gestanden ist. Als biblische Parallele wurde auf den schon besprochenen Text aus Jesus Sirach verwiesen – auch er gibt eine kleine theologische "Summe" wieder.⁶⁴⁷

Aufgrund dieses Vergleiches zeigt sich, wie berechtigt die Kritik B. R. SUCHLAS am Fehlen eines ausführlichen christologischen Traktates ist.⁶⁴⁸ Zugleich muß neuerlich festgehalten werden, daß im Rahmen der mystischen Tradition, aus der Dionysius schöpft, keine eigene Abhandlung zur Christologie vorgesehen ist.

Wenn P. SCHÄFER die inhaltliche Einteilung der mystischen Literatur in »Wagenwerk« und »Schöpfungswerk« erst den Rabbinen zuschreibt,⁶⁴⁹ so

⁶⁴⁷ Nach späterer Tradition hatte Jesus Sirach schon Kenntnis von dieser *Geheimlehre*: "Die besonders im rabbinischen Judentum belegte Vorstellung vom geheimen Charakter des sogen. 'Schöpfungswerkes' (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית = 'מ'ב' sowie des sogen. 'Wagenwerkes' (מַעֲשֵׂה = 'מ'מ' מרכבה) hat – wie aus dem Buche des Jesus Sirach hervorgeht – sachliche Ansätze bereits in vorchristlicher Zeit. In diesem Buche (Sir 3, 21-23) nämlich wird der Leser gewarnt, das zu untersuchen, was ihm schwierig ist, und das zu erforschen, was über seine Kräfte geht: וְאַיִן לְךָ עֵסֶק בְּנִסְתָּרוֹת (griech.: οὐ γὰρ ἐστὶν σοι χρεῖα κρυπτῶν). Auch wenn aus dem Zusammenhang dieser Stelle nicht mit aller Deutlichkeit hervorgeht, ob hier wirklich von der Beschäftigung mit den 'מ'ב' oder 'מ'מ' die Rede ist, so ist doch Sir 3, 21ff. jedenfalls im späteren Judentum auf diese Geheimlehren bezogen worden: Nach bChag 13a (III 823) wird zu den Spekulationen des R. Aḥa bar Jaʿaqob (Amoräer der 4. Gen.: Strack 146) über die Anzahl der Himmel auf Grund von Ez 1, 22 bemerkt: 'Bis hierher ist dir erlaubt (יש לך רשות) zu sprechen. Von da an und weiter (aber) ist dir nicht erlaubt zu sprechen; denn so steht geschrieben im Buche des Ben Sira (Sir 3, 21f.) ...' Eine ähnliche Überlieferung liegt auch in Gen.r. VIII 2 (ed. Theodor, S. 57, 7ff.) vor: Nach R. Šimʿon ben Laqīš (Amoräer der 2. Gen.: Strack 138) war – unter Berufung auf Prov 8, 30 – die Tora schon zweitausend Jahre vor der Weltschöpfung vorhanden; insofern weiß allein sie, was vor der Weltschöpfung war; dem Menschen dagegen ist es nicht erlaubt, danach zu forschen (דרש); im Anschluß an diese Stelle zitiert sodann R. Elʿazar (ben Pedath: Amoräer der 3. Gen.: Strack 140) wiederum die genannten Verse aus dem Buche Sirach. Ein ausdrückliches Verbot bzw. Einschränkungen in bezug auf die 'מ'ב' und 'מ'מ' finden sich in Mischna Chagiga II 1: 'Nicht soll man über die Inzestverbote ...' (WEISS, H.-F.: *Untersuchungen zur Kosmologie* 79-80.).

⁶⁴⁸ Vgl. oben S. 167.

⁶⁴⁹ Vgl. oben S. 213, Anm. 597.

scheint mit Dionysius vielleicht ein Zeuge gegeben zu sein, mit dessen Hilfe diese Einteilung einen gesicherten *terminus ante quem* erhält. Da κοσμοουργία die wörtliche und inhaltliche Übersetzung des hebräischen Ausdrucks מעשה בראשית sein dürfte, könnte die Einteilung in die genannten zwei inhaltlichen Schwerpunkte zur Zeit des Dionysius, also gegen Ende des 5. Jh.s, schon existiert haben.⁶⁵⁰

Wie die Ähnlichkeit mit der Äußerung des ABRAHAM IBN DAUD zeigt, dürfte Dionysius aus einer anderen mystischen Tradition herkommen, als sie in der hebräischen (babylonischen) Hekhalot-Literatur überliefert ist. Gerade IBN DAUD ist Exponent der Polemik gegen das Vormachtstreben des babylonischen Judentums im Mittelalter. Offenbar sind seine Quellen nichtbabylonische. Könnten die Quellen des Dionysius für die Reflexion der Mystik näher an jener Überlieferung sein, aus der ABRAHAM IBN DAUD schöpft, als an jener, die uns so umfangreich und abgerundet in der *Hekhalot*-Literatur tradiert ist? Sind IBN DAUDs Quellen eher in einer jüdisch-mystischen Literatur zu suchen, die im hellenistischen oder später byzantinischen Judentum seine Wurzeln hat?⁶⁵¹ Alle Bemühungen, solche Quellen ausfindig zu machen, sind bisher noch nicht mit Erfolg gekrönt gewesen.

Am Ende dieser Darlegung mancher Beziehungen des Dionysius zum Judentum und jüdischen Quellen kann nur betont werden, daß damit ein Anfang gemacht und ein Anstoß gegeben sein will, eine vertiefte und in Einzelheiten gehende Erforschung der Ähnlichkeiten zwischen dem CD und der Hekhalot-Literatur anzuregen. Wie sich anhand der bei ABRAHAM IBN DAUD ans Tageslicht tretenden Tradition zeigt, genügt es aber noch nicht, sich auf die jetzt in

⁶⁵⁰ Deutet man die Bezeichnung des ORIGENES von der "geheimen Theologie in bezug auf den Schöpfer" (τὴς θεολογίας ἀπόρρητος εἰς τὸν δημιουργόν) (s. oben S. 211-213) schon als *Terminus technicus*, so wäre die Einteilung in Gotteslehre als »Wagenwerk« (מעשה מרכבה) und Schöpfungslehre als »Schöpfungswerk« (מעשה בראשית) schon in der ersten Hälfte des 3. Jh.s nachweisbar.

⁶⁵¹ Könnte daher nicht auch der aus Tyrus stammende Syrer PORPHYRIOS seine Enneaden-Einteilung für die Werke PLOTINs bezogen haben?

einer großartigen Edition vorliegende Hekhalot-Literatur zu beschränken. Vermutlich müßten besonders arabische jüdische Quellen aus dem Frühmittelalter konsultiert werden, die nicht von der babylonischen Überlieferung abhängen.

DRITTER TEIL

DIE PSEUDONYME IM *Corpus Dionysiacum*

Wie bald feststellbar ist, verbirgt sich nicht nur der Autor des CD hinter einem Pseudonym – Dionysios –, sondern auch alle anderen Eigennamen von Gesprächspartnern und Adressaten des Autors, die sich im CD finden, scheinen Pseudonyme zu sein, die – auf den ersten Blick – allesamt auf Namen von Persönlichkeiten aus apostolischer oder subapostolischer Zeit zurückgreifen: Elymas (Ἐλύμας), Apollophanes (Ἀπολλοφάνης), Simon (Σίμων), Demophilus (Δημόφιλος), Karpus (Κάρπος), Justus (Ἰουστός), Sopater (Σώπατρος), Johannes (Ἰωάννης), Timotheus (Τιμόθεος), Titus (Τίτος), Dionysius (Διονύσιος); Hierotheus (Ἱερόθεος), Gaius (Γάϊος), Dorotheus (Δωρόθεος), Polykarp (Πολύκαρπος).

In der jüdischen mystischen Literatur ist ein vergleichbares Phänomen feststellbar: Sie ist grundsätzlich eine pseudepigraphische Literatur. Ausgehend von der Erscheinung der Pseudepigraphie in der *Hekhalot*-Literatur soll nun die Pseudepigraphie im CD untersucht werden.

1. Die Pseudepigraphie in der Hekhalot-Literatur

"Es ist geradezu das wichtigste Charakteristikum der literarischen Gattung »Hekhalot-Literatur«, daß sie großen Wert darauf legt, auf bestimmte Rabbinen – in der Regel R. Yishmael und R. Aqiva – zurückgeführt zu werden."⁶⁵² Das heißt: Sämtliche selbständige literarische Einheiten der *Hekhalot-Literatur* sind pseudepigraphisch.⁶⁵³ Sie sind unter dem Namen einiger berühmter Rab-

⁶⁵² SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 155.

⁶⁵³ Ebd.: "Ein wichtiges Argument in der Frage der Kreise, die die Ideale der Hekhalot-Literatur propagieren, ist der pseudepigraphische Charakter sämtlicher Makroformen." Vgl. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*: §§ 81-334 (TSAJ 17) XXII: "Dagegen steht die Deutung der Rabbinennamen als vollständig und grundsätzlich pseudepigraphisch, d. h. ohne historischen »Sitz im Leben« des tannaitischen Judentums". Vgl. STEINSCHNEIDER, M.: *Jewish Literature* § 5 c. (S. 49): "The Secret Doctrine is that part of the Haggada which has had the greatest interest for Christian students, on account of its pretended reference to Christianity, and of its supposed identity with the later Kabbala, which also numbered Christians among its disciples. This latter tried to gain the authority of antiquity by means of intentional pseude-

binen der frühen Generationen überliefert, als wäre sie von diesen geschrieben und autorisiert worden, was sicherlich nicht zutrifft.⁶⁵⁴ So sind ein großer Teil der Texte unter der Autorität des Rabbi Yišmaʿel (ר' ישמעאל)⁶⁵⁵ überliefert, der etwa zwischen 110 und 130 gewirkt hat,⁶⁵⁶ ein anderer bedeutender Teil unter dem Namen des Rabbi ʿAqiva (ר' עקיבה), der in der Exegese als Gegenspieler R. Yišmaʿels galt und seine Lehrtätigkeit ebenso in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh.s ausübte.⁶⁵⁷ Diese beiden Rabbinen werden beinahe ausschließlich zitiert. "Mit anderen Worten, wir haben es hier mit einer Art *pseudepigraphischer Literatur* zu tun, die zur rabbinischen Literatur in einer ähnlichen Beziehung steht wie die biblischen Pseudepigrapha zur Heiligen Schrift.⁶⁵⁸ Die Autoren sind nicht Rabbinen, legen aber großen Wert darauf,

pigraphy". Vgl. SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism* (5725–1967) 36: "It [the doctrine of *Shiur Komah*] appears, like all these texts, in a pseudepigraphical setting, and is attributed to Tannaitic authorities of the second century, especially R. Akiba and R. Ishmael, to whom it was said to have been revealed."

⁶⁵⁴ Vgl. SCHÄFER, P.: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 293: "Even a glance at the Hekhalot literature shows that almost every smaller literary unit is introduced by the formula: 'R. Ishmael said', or 'R. Aqiva said'. These two rabbis are cited almost exclusively. That is to say, this literature presents itself as if it had been written and authorized by rabbis, but it is quite clear that it was not."

⁶⁵⁵ Vgl. SED, N.: *La mystique cosmologique Juive* 64: "A propos de la hiérarchie mystique, il faut souligner que la grande majorité des textes, et parmi eux les plus anciens, allèguent en général l'autorité d'un certain R. Yišmaʿel, le dernier Grand Prêtre du Second Temple. C'est lui qui reçoit les révélations célestes dans les *Grands Hēykhālōt*, c'est à lui que Meṭaṭrōn montre les merveilles de la création et les secrets des cieux tout au long du *Livre des Hēykhālōt*. Si l'historien moderne ne manque pas de nous faire remarquer que le véritable R. Yišmaʿel (3^e génération des Tanāʾīm, vers 110-130 de notre ère) était encore enfant au moment de la destruction du Temple et qu'il décrit lui-même l'un de ses ancêtres comme Grand Prêtre dans *T. Hallāʾ* I, 10, il faut ajouter immédiatement que le Talmud lui-même contribue à entretenir la réputation mystique de ce R. Yišmaʿel légendaire."

⁶⁵⁶ STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung* (1982) 30: "R. Jischmael, der große Lehrer der Generation vor Bar Kokhba".

⁶⁵⁷ Ebd. 79: "R. Aqiba ben Josef, gewöhnlich schlechthin R. Aqiba. Bedeutender Lehrer in der Zeit von Jabne, dessen Traditionen seine Schüler nach dem Bar-Kokhba-Aufstand zum Grundstock von M[ischna] gemacht haben." Er lebte ca. 50-135?. Jabne war bis zum Bar-Kokhba-Aufstand "Zentrum der jüdischen Selbstverwaltung" (ebd. 12.).

⁶⁵⁸ Dionysius erweist sich als hervorragender Kenner der Pseudepigrapha und Apokryphen.

daß das, was sie sagen, von den Rabbinen autorisiert ist. Die Torah, von der sie Besitz ergreifen, ist die Torah des Mose; der Aufstieg, den sie vorstellen, ist jener des Mose, des R. ʿAqiva und R. Ishmaʿel. Sie halten daran fest, daß die Dinge, die sie zu sagen haben, nicht neu sind. Sie unterscheiden sich nicht von jenem, was Mose, Ishmaʿel und ʿAqiva taten und sagten."⁶⁵⁹

Eine Besonderheit der Pseudepigraphie im Talmud, die auch im Midrash vorkommt, besteht darin, daß die Regelungen und Aussprüche Lehrern in den Mund gelegt werden, deren Name einem Wortspiel über die diskutierte Sache gleich- oder nahekommt. Es scheint sogar, daß die Namen der Rabbinen gerade aufgrund des möglichen Wortspiels den passenden Aussprüchen zugeordnet worden sind. Deshalb können die entsprechenden Rabbinen diese Lehren nicht gesagt haben, sondern dies ist das Werk der Herausgeber oder wenigstens Teil eines langen Formungsprozesses.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Ebd.: "That is to say, this literature presents itself as if it had been written and authorized by rabbis, but it is quite clear that it was not. In other words, we are concerned here with a type of *pseudepigraphical literature* which is related to Rabbinic literature in a way similar to that by which the biblical pseudepigrapha are related to the Bible. Our authors are not rabbis, but they attach great importance to the fact that what they say is authorized by the rabbis. The Torah of which they take possession is the Torah of Moses; the ascent which they perform is the ascent of Moses, R. Aqiva and R. Ishmael. They maintain that the new things they have to say are not new. They are no different from what Moses, Ishmael and Aqiva did and said."

⁶⁶⁰ Vgl. JACOBS, L.: How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?. In: JJS 28 (1977) 56-57: "Of importance to our investigation is the peculiar phenomenon, found also in the Midrash, of attributing rulings and sayings to teachers whose name is a pun on the subject matter of that particular saying ... Surely the more plausible explanation is that we have here a literary device in which the names of scholars were appended to the sayings precisely because of the pun. If this is correct it can only mean that the scholars did not say these things at all but it is all the work of the editors or, at least, as part of the long editorial process."

2. Die Pseudepigraphie im CD

An dieser Stelle ist m. E. zwischen der Pseudepigraphie des Autors der dionysianischen Schriften und jener des Redaktors des CD zu unterscheiden. Es gibt einige Namen unter den Pseudonymen, die nicht im Text der Werke, sondern nur in den Überschriften zu den Briefen erscheinen: Dorotheus, Gaius und Polykarp. Nach Auskunft von B. R. SUCHLA, war sich das Editorenteam einig darüber, daß die Überschriften der Werke des Ps.-Areopagiten im CD nicht vom Verfasser, sondern von späterer Hand stammen. Für die Namen Dorotheus und Polykarp lassen sich außerdem keine Belege aus der Hl. Schrift anführen. Für diese beiden Namen in Zusammenhang mit Timotheus, Johannes und Gaius ist aus dem literarischen und politischen Umfeld, das sich in der ersten Hälfte des 6. Jh.s beobachten läßt, eine besondere Bedeutung ablesbar.⁶⁶¹

2.1. Die Pseudepigraphie des Autors der ps.-areopagitischen Schriften

Das CD ist ebenso wie die Hekhalot-Literatur von einem durchgängigen pseudepigraphischen Charakter geprägt. Dies läßt sich anhand der Namen von Gesprächspartnern und Adressaten des Autors gut zeigen. Unter ihnen kann zwischen Gegnern und Freunden des Verfassers unterschieden werden: Zu den Gegnern zählen Elymas (Ἐλύμας), Apollophanes (Ἀπολλοφάνης) und Simon (Σίμων). Für den Namen Elymas läßt sich die Übernahme aus der Hl. Schrift erweisen, anders als für Apollophanes und Simon, für die es keine Hinweise im Umfeld des Apostels Paulus im Neuen Testament gibt.⁶⁶² Dennoch ist anzu-

⁶⁶¹ Einzig für Sopater und Demophilus ist kein zeitgeschichtlicher Hintergrund erkennbar.

⁶⁶² Daß mit "Simon" eine Anspielung auf Simon Magus gemacht sein könnte, ist äußerst unwahrscheinlich, da Simon Magus in der Apostelgeschichte nichts mit Paulus zu tun hatte, sondern nur mit Philippus und Petrus (vgl. Apg 8, 9.18).

nehmen, daß sie aus einem Kontext stammen, der mit dem Völkerapostel zu tun hat.

2.1.1. *Der Diskussionspartner Elymas*

Elymas ist der Name oder das Pseudonym einer Person, gegen dessen Meinung unser Verfasser Stellung nimmt.

Dieses Pseudonym stammt eindeutig aus der Hl. Schrift: Elymas, der Zauberer (Ἑλύμας ὁ μάγος) und falsche Prophet will – so wird in Apg 13, 6-12 erzählt – den Prokonsul vom Glauben abhalten, obwohl dieser gewünscht hat, von Barnabas und Paulus das Wort Gottes zu hören:

"⁹ Saulus, der auch Paulus heißt, blickte ihn [Elymas], vom Heiligen Geist erfüllt, an
¹⁰ und sagte: Du elender und gerissener Betrüger, du Sohn des Teufels, du Feind aller Gerechtigkeit, willst du nicht endlich aufhören, die geraden Wege des Herrn zu durchkreuzen?"⁶⁶³

Sodann wird Elymas auf das Wort des Paulus hin blind, der Prokonsul dagegen wird gläubig, "denn er war betroffen von der Lehre des Herrn" (Apg 13, 12).

Dionysius nimmt Stellung gegen die Meinung des Elymas, der die Allmacht Gottes anzweifelt:

"Es sagt jedoch der Zauberer Elymas: Wenn Gott allmächtig ist, wieso sagt dann einer von euren biblischen Schriftstellern, daß er irgend etwas nicht vermag? Er beschimpft damit den erhabenen Paulus, der aussagt, Gott könne sich nicht selbst verleugnen [2 Tim 2, 13; Hebr 6, 18]. Während ich dieses zur Sprache bringe, fürchte ich sehr, daß ich wegen Unverstandes Gelächter zu ertragen habe, weil ich es in die Hand nehme, die auf Sand gebauten und schwachen Häuser spielender Kinder zu zerstören, und weil ich mich außerdem darum bemühe, die gotteskundige Gesinnung dieser Aussage gleichwie irgendeine unausführbare Absicht zu erraten."⁶⁶⁴

⁶⁶³ Apg 13, 9-10: "Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν εἶπεν, ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύση διαστρέφων τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας;"

⁶⁶⁴ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 83-84. DN VIII 6 (PTS 33, 203, 5-11): "Καίτοι φησὶν Ἑλύμας ὁ μάγος· Εἰ παντοδύναμός ἐστιν ὁ θεός, πῶς λέγεται τι μὴ δύνασθαι πρὸς τοῦ καθ' ὑμᾶς θεολόγου; Λοιδορεῖται δὲ τῷ θεῷ Παῦλῳ φήσαντι μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν «ἐαυτὸν ἀρνήσασθαι». Προθεὶς δὲ τοῦτο λίαν ὀρώδῳ, μὴ καὶ ἀνοίας ὀφλήσω γέλωτα παίδων ἀθυρόντων οἰκοδομήματα καὶ ἐπὶ ψάμμου καὶ ἀσθενῇ καταλῦειν ἐπιχειρῶν καὶ

Der Areopagite polemisiert gegen Elymas, den Magier (Ἐλύμας ὁ μάγος),⁶⁶⁵ dessen Gedanken er mit "auf Sand gebauten und schwachen Häusern spielender Kinder" vergleicht.

2.1.2. Der Diskussionspartner Apollophanes

In der *Suda*, die jenen langen Abschnitt aus Ep 7, 2-3 wiedergibt, der eine Deutung und Diskussion der Finsternis zur Todesstunde Jesu enthält, findet sich zuvor folgender Hinweis:

"Zur Zeit der Herrschaft des Kaisers Tiberius allerdings, als er [Dionysius] schon in reifes Alter kam, brach er nach Ägypten auf, weil er mit den dortigen Gelehrten Umgang zu pflegen wünschte. Zusammen mit ihm aber war auch Apollophanes, jener Gelehrte, dessen Schüler Polemon aus Laodikeia in Smyrna war, der Lehrer des Aristeides."⁶⁶⁶

Von Polemon ist bekannt, daß er aus Laodikeia stammend etwa zwischen 90 und 145 Sofist in Smyrna war und dort eine eigene philosophische Schule führte.⁶⁶⁷ Einer seiner Schüler war dort Aelius Aristides, der bestens ausgebildet weite Reisen nach Ägypten und Rom unternahm, bevor er gegen eine Erkrankung Heilung bei Asklepios suchte.⁶⁶⁸ Der Verfasser der *Suda* teilt mit, daß

ὥσπερ τινὸς ἀνεφίκτου σκοποῦ καταστοχάζεσθαι σπεύδων τῆς περὶ τοῦτου θεολογικῆς διανοίας."

⁶⁶⁵ Nach Apg 13, 6 war Elymas Jude.

⁶⁶⁶ *Suda* Δ 1170. In: *Suidae lexicon* pars II Δ-Θ. Edidit A. ADLER. Editio stereotypica editionis primae (MCMXXXI). Stuttgart 1967 (Lexicographi Graeci 1) 106, 21-25: "κατὰ γοῦν τὴν ἀρχὴν Τιβερίου Καίσαρος, ὅτε δὴ καὶ τὴν ἡλικίαν ἤκμαζεν, ἀπῆρεν εἰς Αἴγυπτον τοῖς ἐκεῖσε σοφοῖς ὁμιλῆσαι γλιχόμενος. συνῆν δὲ αὐτῷ καὶ Ἀπολλοφάνης ἐκεῖνος ὁ σοφιστής, οὗ Πολέμων ὁ Λαοδικεὺς ἐν Σμύρνῃ διήκουσεν, ὁ διδάσκαλος Ἀριστείδου."

⁶⁶⁷ Vgl. GÄRTNER, H.: Art. Polemon, Antonius. In: KP 4 (1972) 972: "Antonius P[olemon] ... aus Laodikeia am Lykos, Nachkomme der pontischen Könige ..., berühmter Sophist, ca. 90-145 n. Chr. ... P[olemon] studierte bei Skopelianos und Timokrates in Smyrna, wo er später eine eigene Schule leitete. Zu seinen Schülern rechnet Ailios Aristeides (3)." Vgl. STEGEMANN, W.: Art. Polemon : 10) Antonius Polemon. In: PRE 42 (1952) 1320: "P. (ca. 88-144 n. Chr.) aus Laodikeia am Lykos, Rhetor und Hauptvertreter der zweiten Sophistik."

⁶⁶⁸ GÄRTNER, H.: Art. Aristeides, P. Ailios. In: KP 1 (1964) 558: "A.[risteides], * 117 n.Chr. ... wurde von den bedeutendsten Lehrern seiner Zeit ausgebildet. Auf ausgiebige Reisen in Ägypten (142/43) folgte ein Besuch Roms (143/44). Dabei brach die Krankheit aus, die mit

der "Sophist Apollophanes" Lehrer des Polemon in Smyrna gewesen sein soll.⁶⁶⁹ Diese Nachricht kann allerdings durch nichts bestätigt werden. Für den Kompilator der *Suda* oder dessen Quelle könnte der Titel σοφιστής, den Dionysius mit Apollophanes verbindet, der Grund gewesen sein, diesen Namen mit den Hauptvertretern der zweiten Sophistik in Zusammenhang zu bringen.⁶⁷⁰ Die *Suda* ist – soweit ich sehe – die einzige Quelle dafür. Wenn sowohl Apollophanes als auch Polemon ein sehr hohes Alter erreicht haben, könnte es zeitlich vielleicht ausgehen, daß dieser gewisse Apollophanes im Todesjahr Jesu schon etwaige Beobachtungen gemacht haben könnte.

Ein neuplatonisch gebildeter Leser könnte sich vielleicht an jenen Apollophanes erinnern fühlen, den PORPHYRIUS in seiner Schrift *Fünfzehn Bücher gegen die Christen*⁶⁷¹ genannt hatte, wovon ein Zitat in der Kirchengeschichte⁶⁷²

Unterbrechungen die nächsten Jahrzehnte seines Lebens bestimmte und ihn veranlaßte, bald nach der Rückkehr in die Heimat in Pergamon Heilung durch Asklepios zu suchen. Daneben widmete er sich dem rhetorischen Lehrbetrieb und hielt in verschiedenen Orten Vorträge ... Gegen 187 dürfte A. gestorben sein ... Sehr aufschlußreich sind die 6 ἱεροὶ λόγοι (47-52 K.), in den letzten Lebensjahren angelegte Aufzeichnungen über seine Krankheit. Sie spiegeln das ganz persönlich gefaßte Verhältnis zu »seinem« Heilgott Asklepios, nach dessen Anweisungen er sein Leben ausrichtete, und offenbaren die maßlose Eitelkeit des A., die sich selbst in den beschriebenen Träumen verrät."

⁶⁶⁹ Vgl. SCHMID, W.: Art. 10a) Apollophanes. In: PRE Suppl. 1 (1903) 111: "Sophist, Lehrer des Polemon; Suidas s. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης." Den Titel σοφιστής übernimmt die *Suda* aus dem Brief des Areopagiten: "Du weißt zu berichten, der Sophist Apollophanes schmähe mich und nenne mich einen »Vatermörder«". (DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 94.). Ep 7, 2 (PTS 36, 166, 7-8): "Σὺ δὲ φῆς λοιδορεῖσθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πατραλοΐαν ἀποκαλεῖν".

⁶⁷⁰ Vgl. oben Anm. 667.

⁶⁷¹ Κατὰ χριστιανῶν λόγοι πεντεκαίδεκα. Vgl. KLEFFNER, A. I.: *Porphyrus der Neuplatoniker und Christenfeind : Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit*. Paderborn 1896, 48-49: "Beginnen wir mit der Darstellung seines directen Angriffes durch die große Streitschrift, der er den Titel gab: 'Fünfzehn Bücher wider die Christen' (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι πεντεκαίδεκα). Allen alten Nachrichten zufolge ist dieselbe bei Porphy's erstem Aufenthalt in Sizilien etwa um 270 verfasst".

⁶⁷² EUSEBIUS: *Historia ecclesiastica* VI 19, 5.8 (SC 41 [1955] 114.115): "εἶτα μεθ' ἑτερά φησιν [Πορφύριος] ... συνῆν [Ὠριγένης] τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείους ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν". Übers.: "Daraufhin sagt er [Porphyrios]

des EUSEBIUS erhalten ist. Allerdings ist dieser Apollophanes keinesfalls Zeitgenosse der Apostel.

Elymas erweist sich als Gegner des Dionysius. In der Heiligen Schrift tritt Elymas als Gegner des Apostels Paulus auf. Auch Apollophanes wird von Dionysius als sein Kontrahent geschildert, der nicht glauben will:

"Du aber weißt zu berichten, der Sophist Apollophanes schmähe mich und nenne mich einen «Vatermörder», weil ich von den Errungenschaften der Heiden unfairen Gebrauch mache, um sie wider die Heiden zu nutzen. Nun, es käme der Wahrheit bedeutend näher, wenn wir ihm entgegenhielten: es sind Heiden, die sich in unfairen Weise der göttlichen Gaben als Waffen wider das Göttliche bedienen, indem sie nämlich die Weisheit, (die doch) von Gott (kommt), zu dem Versuch benutzen, die Ehrfurcht gegenüber Gott auszutreiben. Ich spiele damit nicht auf die Meinung der Masse an, die, aufs Materielle gerichtet und den Leidenschaften verhaftet, in den Fabeln der Dichter ihr Genüge findet und «dem Geschöpf mehr» dient «als dem Schöpfer» ... Vielmehr ist es auch Apollophanes selbst, der sich des Göttlichen in unfairen Weise als Waffe gegen das Göttliche bedient. Denn die wahren Philosophen müßten sich von der Erkenntnis der Dinge, die bei ihm den schönen Namen 'Philosophie' trägt, während der hl. Paulus von ihr als «Weisheit Gottes» ... spricht, zur Ursache der Dinge sowohl als auch (zum Ursprung) ihrer Erkenntnis emporführen lassen."⁶⁷³

unter anderem: ... Er [Origenes] war nämlich immer mit Platon zusammen; er beschäftigte sich mit den Schriften des Numenios und Kronos, des Apollophanes, Longinos und Moderatus, des Nikomachos und der berühmten Männer unter den Pythagoreern". BARDY identifiziert den genannten Apollophanes mit jenem Stoiker aus Antiochien: S. ebd. Anm. 6: "Apolléphane, stoïcien d'Antioche, disciple d'Ariston de Chio, au III^e siècle de l'ère chrétienne". ARNIM, H. v.: 13) Apollophanes v. Antiocheia. In: PRE 3 (1895) 165: "Stoiker, Schüler des Ariston von Chios" [Stoiker, Schüler des Zenon von Kition († 262/1 v. Chr.)]. ARNIM, H. v.: 14) Apollophanes. In: PRE 3 (1895) 165: "ein anscheinend dem Ende des 2. nachchristlichen Jhdts. angehöriger Philosoph unbekannter Richtung, der von Porphyrios bei Euseb. hist. eccl. VI 19, 8 genannt wird."

⁶⁷³ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 94. Ep 7, 2 (PTS 36, 166, 7 - 167, 2): "Σὺ δὲ φῆς λοιδορεῖσθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πατραλοῖαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἑλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ. Καίτοι πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς ἦν ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὡς Ἑλληνας τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας. Καὶ οὐ τὴν τῶν πολλῶν ἔγωγέ φημι δόξαν τοῖς τῶν ποιητῶν προσύλως καὶ ἐμπαθῶς ἐναπομενόντων καὶ «τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα» λατρεύοντων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς Ἀπολλοφάνης οὐχ ὁσίως τοῖς θείοις ἐπὶ τὰ θεῖα χρῆται· τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένη πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφία καὶ πρὸς τοῦ θείου Παύλου σοφία θεοῦ κεκλημένη, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους."

Apollophanes schimpft Dionysius einen "Vatermörder",⁶⁷⁴ und dieser bezichtigt Apollophanes seinerseits indirekt, kein "wahrer Philosoph" zu sein, denn sonst würde er sich zur "Ursache der Dinge und der Erkenntnis" emporführen lassen. Dionysius will dem Reisegefährten die richtige Sicht der Dinge darlegen, um ihn auf diesem Wege zum Glauben an den Gott des Alls zu führen:

"Doch soll es nicht (den Anschein haben), als lege ich es – entgegen meiner eigenen Überzeugung – nun doch darauf an, anderer Meinung zu widerlegen, und sei es die des Apollophanes. Er müßte sich ja darüber als ein kundiger Mann selbst im klaren sein, daß es von der Ordnung und Bewegung des Gestirnhimmels niemals auch nur die geringste Abweichung geben kann, es sei denn, diese ginge von dem aus, der den Bestand dieser Ordnung garantiert und ihr Urheber ist: Er, «*der alles erschafft und verwandelt*», wie das geheiligte WORT sagt [Am 5,8 (LXX)]. Wieso versäumt er es dann, den zu verehren, der sich uns auch darin zu erkennen gibt, den Gott des Alls, der da wahrhaftig ist, und ist nicht voll Bewunderung für ihn um seiner allursächlichen, unsagbar großen Kraft willen?"⁶⁷⁵

Apollophanes bleibt trotz der Ausführungen des Dionysius skeptisch und ungläubig, obwohl er aufgrund des Aufweises der Wunder doch »einsichtig sein müßte« (ἔδει συνιδεῖν) und den Gott des Alls verehren sollte.

Es ist also die Frage zu stellen: Gibt es einen Nachweis aus der Bibel, wo ein Apollophanes als Gegner des Apostels Paulus auftritt? Was hatte dieser Sophist Apollophanes mit dem Völkerapostel zu tun? Ist aus der Literatur irgendein Zusammenhang bekannt? Bisher konnten auf diese Fragen in bezug auf den Sophisten Apollophanes nur negative Antworten gegeben werden.

In einer anderen Quelle, die sich nur in wenigen biblischen Kanones befunden hat, kann ein Apollophanes nachwiesen werden. Diese Quelle ist der 3.

⁶⁷⁴ Dies könnte eine Anspielung auf die Vatermörder-Geschichte in den *Johannesakten* sein: *Acta Iohannis* 48-54 (CChr.SA 1, 231-239).

⁶⁷⁵ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 94-95. Ep 7, 2 (PTS 36, 167, 3-9): "Καὶ ἵνα μὴ τὴν ἄλλων ἢ τὴν αὐτοῦ παρὰ τὸ δοκοῦν ἐξελέγχοιμι δόξαν, ἔδει συνιδεῖν Ἀπολλοφάνη, σοφὸν ὄντα, μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ δυνηθῇ τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως, εἰ μὴ τὸν τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ συνοχέα καὶ αἴτιον ἔσχεν εἰς τοῦτο κινουῦντα, τὸν ποιοῦντα πάντα καὶ μετασκευάζοντα κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον. Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν καὶ τούτου καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναιτίου καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως;"

Korintherbrief, dessen ältester Zeuge, Papyrus Bodmer X, in das 3. Jh. datiert wird.⁶⁷⁶ Diese Schrift ist eigentlich ein Briefwechsel, bestehend aus einem Schreiben der Korinther an Paulus mit Anfragen und der schriftlichen Antwort des Apostels, der wohl Ende des 2. Jh.s entstanden sein dürfte.⁶⁷⁷ Etwas später wurde er mit einer Einleitung und einem erzählerischen Zwischenstück versehen in die biblischen Kanones der syrischen⁶⁷⁸ und armenischen⁶⁷⁹ Kirche

⁶⁷⁶ La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10). In: *X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul; XI: Onzième Ode de Salomon; XII: Fragment d'un Hymne liturgique : Manuscrit du III^e siècle*. Publié par M. TESTUZ. Cologny-Genève 1959 (PapyBod 10-12) 30-44.

⁶⁷⁷ Vgl. La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10) 22: "C'est pourquoi il paraît légitime de fixer la composition de notre ouvrage vers la fin du II^e siècle." Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief : neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht. In: ThQ 72 (1890) 611-612: "der apokryphe Briefwechsel ward in Syrien verfaßt, vermutlich zu Edessa, um das Jahr 200, unter der Regierung des Königs Abgar VIII., unter dem Episkopat des Bischofs Palut, und zwar als eine Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes von Edessa." Armenisch ist der Text auch in einer Handschrift *ohne* das erzählende Zwischenstück erhalten: "Eine Handschrift aus Smyrna (S) ... Diese Handschrift enthält den Text nur sehr unvollständig, insbesondere fehlt der geschichtliche Bericht, welcher das Schreiben der Korinther mit der Antwort des Apostels verbinden soll." (ebd. 613.).

⁶⁷⁸ EPHRÄM DER SYRER kommentiert diesen Korintherbrief nach den beiden anderen Korintherbriefen und von dem Galaterbrief. Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (ThQ 1890) 626-627: "Der große Lehrer der syrischen Kirche, der hl. Ephräm, hat den dritten Korintherbrief nicht etwa bloß gelegentlich in seinen Schriften citiert, er hat sogar einen eigenen Kommentar zu demselben geschrieben ... Der hl. Ephräm verfaßte einen Kommentar zu den paulinischen Briefen, der, von dem heiligen Lehrer selber in syrischer Sprache geschrieben, später in das Armenische übertragen ward und nur in dieser Uebersetzung sich erhalten hat. ... In diesem Kommentar nun ist auch der apokryphe dritte Korintherbrief aufgenommen, und zwar wird er ausdrücklich als dritter Brief an die Korinther bezeichnet, wie er denn auch seine Stelle in der Mitte zwischen den beiden kanonischen Korintherbriefen und dem Galaterbriefe gefunden hat. Der Kommentator bemerkt zwar, daß die Aechtheit des Schreibens von den Bardesaniten geleugnet werde, setzt aber seinerseits dieselbe unbedingt voraus". *Apocrypha IV: Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicenser und Korinther*. Hrsg. v. A. HARNACK. Bonn 1905 (Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 12) 7: "Jetzt wissen wir [A. HARNACK] (aus zitierten bei Aphraates, dem Kommentar des Ephraem Syrus zu den Paulusbriefen und syrischen Märtyrerakten), dass auch die syrische Kirche den Briefwechsel in ihrem N.T. – spätestens bereits in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts und dann etwa 100 Jahre lang – gehabt hat." VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief. In: TübUni 1893/94 (1894) 27: "Von Ephräm's

aufgenommen. Wenige Zeit darauf wurde diese Korrespondenz in die *Acta Pauli et Theclae* eingearbeitet.⁶⁸⁰

A. HARNACK und W. SCHNEEMELCHER vertreten die gegenteilige Ansicht, daß der dritte Korintherbrief aus den *Acta Pauli et Theclae*⁶⁸¹ herausgelöst und

Zeit an ist der dritte Korintherbrief auf syrischem Boden verschollen; in die Peschittha ward er nicht aufgenommen. Vermutlich ist seine Geschichte analog der des Diatesseron verlaufen, dessen Gebrauch im 5. Jahrhundert von den kirchlichen Behörden förmlich untersagt und dessen noch vorhandene Exemplare grundsätzlich vernichtet wurden."

⁶⁷⁹ Vgl. La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10) 26: "Cependant, parmi les Eglises orientales, celle des Syriens admit ces lettres dans son Canon au III^e siècle, et les rejeta peu après. L'Eglise arménienne les conserva du III^e au VII^e siècle dans son Nouveau Testament." Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (ThQ 1890) 612: "Der dritte Korintherbrief ist nur armenisch erhalten und findet sich in zahlreichen armenischen Bibelhandschriften." Der koptische Text (erweiterte Version) und der griechische Text (kurze Version) waren 1890 noch nicht bekannt. Die *Heidelberger koptische Papyrushandschrift Nr. 1* wurde erst 1894 entdeckt.

⁶⁸⁰ Vgl. La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10) 24: "Il nous paraît plus logique de représenter différemment l'origine de la *Correspondance* et des *Actes de Paul*. A notre avis, la *Correspondance* a vu le jour la première, et un peu après, les *Actes de Paul*, où l'on a pu faire entrer, au moyen de quelques mots faisant charnière, nos deux épîtres." Dies vertritt er gegen C. SCHMIDT und A. HARNACK, die beide von der Ursprünglichkeit des Zwischenstücks überzeugt sind und meinen, es sei im Laufe der Überlieferung ausgelassen worden: Vgl. *Πράξεις Παύλου Acta Pauli : Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*. Unter Mitarbeit von W. SCHUBART hrsg. von C. SCHMIDT. Mit 12 Tafeln. Glückstadt und Hamburg 1936 (Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek NF 2) 98: "Merkwürdigerweise ist aber von dieser Episode in Philippi nichts im Papyrus erhalten, und zwar nicht durch zufälligen Verlust von Blättern, ... sondern durch bewußte Auslassung. Nur die Frage bleibt offen, ob der Abschreiber bereits diese Lücke vorfand oder selbst dieses Stück ausgelassen hat. In beiden Fällen müssen wir bei der Beantwortung daran denken, daß in diesem Abschnitt der apokryphe Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus enthalten war. Vielleicht war dieses Stück bereits der Vorlage entnommen, um gesondert zu kursieren".

⁶⁸¹ Zur Entstehungszeit der *Acta Pauli et Theclae* schreibt LIPSIUS: "Die Acten sind also ... zwischen 160 und 190 u. Z. geschrieben." (LIPSIUS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden : Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte* II/1. Braunschweig 1887, 463.). W. SCHNEEMELCHER formuliert: "Die Zeit läßt sich ... nicht genau bestimmen. Man kann nur sagen, daß die AP [Acta Pauli] vor 200, der ungefähren Abfassungszeit von Tertullians *De baptismo*, geschrieben sein müssen. Da sie andererseits von den APt [Acta Petri] abhängig sind, wird man den Zeitraum 185–195 als möglichen Ansatz nehmen dürfen." (SCHNEEMELCHER, W.: *Paulusakten*. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig neubearb. Aufl.

sodann als selbständige Schrift in Umlauf gebracht worden ist.⁶⁸² Der Papyrus Bodmer X,⁶⁸³ eine armenische,⁶⁸⁴ eine syrische Handschrift⁶⁸⁵ und zwei lateinische Übersetzungen⁶⁸⁶ zeigen den dritten Korintherbrief ohne das er-

hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964, 241.).

⁶⁸² *Apocrypha IV: Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther 7*: "Die geschichte unseres briefwechsels in der kirche ist wohl so zu denken, dass die Acta Pauli ins lateinische und syrische im III jahrhundert übersetzt worden sind. Als sie noch hohe dignität besaßen – aber schon Tertullian de bapt. 17 hat ihre autorität bekämpft und uns zugleich mitgeteilt, dass ein kleinasiatischer presbyter sie, augenscheinlich vor nicht langer zeit verfasst habe; doch schlug das noch nicht durch – haben die Syrer zwischen den jj. 250 und 320 den briefwechsel aus den Acta ausgegliedert und ihrem N.T. einverleibt. Die Armenier empfangen, wahrscheinlich schon für die erste armenische bibel, von den Syrern auch die falschen briefe." SCHNEEMELCHER, W.: Paulusakten. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964) 235: "Vor allem aber legt die Überlieferung in PHeid [Heidelberger koptische Papyrushandschrift Nr. 1] nahe, die AP [Acta Pauli] als den ursprünglichen Ort von III Kor anzunehmen ... Das bedeutet, daß die syrische Kirche das Stück aus den AP genommen hat, und daß bei der Übersetzung ins Koptische diese Korrespondenz noch ein Teil der AP war. PBodm [Papyrus Bodmer X] hat den Zwischenbericht nicht, stellt daher doch eine spätere Stufe der Überlieferung dar".

⁶⁸³ Vgl. La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10) 32, 15-16.

⁶⁸⁴ Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (ThQ 1890) 613: "Eine [armenische] Handschrift aus Smyrna (S) ... Diese Handschrift enthält den Text nur sehr unvollständig, insbesondere fehlt der geschichtliche Bericht, welcher das Schreiben der Korinther mit der Antwort des Apostels verbinden soll."

⁶⁸⁵ Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 27: "Das geschichtliche Zwischenstück II, 1-5 fehlt in S_{II} [= syrische Textrecension II]."

⁶⁸⁶ Vgl. VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 58-69: "Die lateinischen Uebersetzungen". Weiters PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: Bib. 6 (1925) 77-78: "Bis zu dieser Zeit hatte man keine Ahnung, dass der 3. Korbr. auch in lateinischer Sprache existiere und in abendländischen Bibeln Eingang gefunden habe. Da entdeckte am 2. Oktober 1890 SAM. BERGER in der Ambrosiana in einer lat. Bibelhs. (E 53 inf., saec. X), in der die einzelnen Bücher nach dem Gebrauch zum Gottesdienst geordnet sind, hinter dem Hebr. den 3. Korbr., aber ohne das Mittelstück (*Incipiunt scripta Corinthiorum ab (ad) apostolorum Paulum. – Incipit rescriptum Pauli ap. ad Cor. – Explicit ep. ad Cor. tertia*). Die Hs. stammt aus Biasca im Tessin ... Kaum ein Jahr später fand ... Prof. S. BRATKE in der Bibliothek von Laon eine alte Bibelhs. aus dem Kloster St. Vincent (saec. XII), in der ebenfalls der 3. Korbr. in lat. Sprache, aber in ganz anderer Fassung enthalten war (*Peticio Corinthiorum a Paulo apostolo - epistola [tertia] ad Corinthios [quae authentica non est]. Hanc repperi in veteri quodam libro, qu[ae] tertia ad Cor. inscribitur, quamv[is] in ca]none non habeatur*). Auch hier fehlt das Mittelstück."

zählerische Zwischenstück, das das Schreiben der Korinther an Paulus und die Antwort des Apostels miteinander verbindet.⁶⁸⁷

In der erweiterten Fassung (d. h. mit Zwischenstück) ist der dritte Korintherbrief nur auf Armenisch⁶⁸⁸ und eingebettet in die *Acta Pauli et Theclae* in koptischer Sprache überliefert.⁶⁸⁹

Im erzählenden Zwischenstück, das die beiden Briefe miteinander verbindet, wird Apollophanes (kopt. ἀπολλ[ο]φάνης; armen. Ապողοφῶν⁶⁹⁰) genannt:

⁶⁸⁷ Im griechisch erhaltenen Teil der *Acta Pauli et Theclae* fehlt jener Abschnitt, in dem der dritte Korintherbrief wiedergegeben wird: vgl. *Πράξεις Παύλου Acta Pauli* 22-72.

⁶⁸⁸ *Epistula tertia ad Corinthios*. In: VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 41-52.

⁶⁸⁹ Die *Acta Pauli et Theclae* liegen in der *Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1* vor, die aus dem 6. Jh. stammt: "Diese und andere Gründe legen es nahe, die Handschrift statt ins VII., wie ich ursprünglich annahm, vielmehr ins VI. Jahrhundert zu verlegen, vielleicht ist sie noch höher, jedenfalls nicht jünger zu datieren". (*Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1: Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text*. Hrsg. von C. SCHMIDT. Leipzig 1904, 5.). Als Facsimile publiziert: *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*. Hrsg. mit Unterstützung des Großherzoglich Badischen Ministeriums der Justiz, des Kultes und Unterrichts von C. SCHMIDT. Tafelband. Leipzig 1904 (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung 2). Syrischer Text ist bisher keiner bekannt. Vgl. PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: *Bib.* 6 (1925) 81: "Da die Zeugen für die Paulusakten, ORIGENES und EUSEBIUS, lange in Cäsarea in Palästina waren ..., dürften sich die Paulusakten, die ja in Kleinasien (Westsyrien) entstanden sind, namentlich dort erhalten haben". Ebd. 90: "Man wird sich also, um kurz zusammen zu fassen, die Geschichte unseres Apokryphons ungefähr so denken müssen. Die Paulusakten, die um 180 von einem katholischen Presbyter Kleinasiens zu Ehren seines Helden und als Antidoton gegen gnostische Erfindungen in griechischer Sprache geschrieben wurden, fristeten nach ihrer Verurteilung nur ein kurzes Dasein in Westsyrien und Palästina. Durch die Schule des Origenes ... wurden sie bei den syrisch redenden Kleinasiaten bekannt. Ein solcher ... übersetzte beide Briefe samt dem Mittelstück ins Syrische. So wurde der Briefwechsel in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. in den damals erweiterten Apostolos der Syrer aufgenommen und hatte zur Zeit Ephräms bereits einen festen Platz und kanonisches Ansehen. Als aber bald darauf durch die endgültige Redaktion die Peschittha die authentische Bibel der Syrer wurde, verschwand der 3 Korbr."

⁶⁹⁰ S. zum armenischen Namen: Ep 7, 2-3. In: *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*. Edited by R. W. THOMSON. Lovanii 1987 (CSCO 488 / Scr. armen. 17) 235-237; bes. 235, 20; 236, 23; 237, 13. 15: Ապողοφῶն.

"1. Es nahmen, es brachten das Schreiben in die Stadt der Philipper die Diakonen Thereptus und Tychus. 2. Als dieses Schreiben Paulus erhielt – obwohl er in Banden war wegen der Statonike,⁶⁹¹ des Apollophanes Weib, so daß er der Banden vergaß und Trauer faßte wegen der Worte, die er hörte (sc. ward ihm zu Mute). 3. Und er spricht weinend: 'Wie es mir doch besser wäre daß ich gestorben wäre und bei dem Herrn wäre, als hier in diesem Leibe! Und solche Worte und Kummernisse höre ich: die trügerische Lehre! Denn Betrübniß, siehe, kommt über Betrübniß! 4. Und zu so großen Bedrängnissen hin in Banden sein und ansehen solch' unheilvolle Verwirrung, bei welcher anlaufend Satan und seine Ränke, das Böse zu wirken sich bemüht!' 5. Und so fertigte Paulus unter vielen Leiden die Antwort auf den Brief".⁶⁹²

Es wird berichtet, daß Paulus die Anfrage der Korinther in großer Trauer entgegennimmt, weil er "wegen Stratonike, des Weibes eines gewissen Apollophanes [kopt. ⲉⲩⲧⲏ ⲥⲣⲁⲧⲟⲛⲓⲕⲏ ⲉⲩⲓⲙⲉ ⲛⲁⲡⲟⲗⲗⲟⲩⲫⲁⲛⲏⲥ;⁶⁹³ armen. վասն Ստատոնիկեայ, Ապողոփանի կնոջն], gefangen gesetzt war."⁶⁹⁴ Ziemlich sicher liegt der Grund für die Einkerkierung des Apostels in seiner Predigt über die Enthaltsamkeit, die von Stratonike selbst in der Ehe so ernst genommen worden

⁶⁹¹ Armenisch wird der Name als »Statonike« [Ստատոնիկե], koptisch als »Stratonike« [ⲥⲣⲁⲧⲟⲛⲓⲕⲏ] wiedergegeben.

⁶⁹² VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (ThQ 1890) 617-618. Armen. Übers.: VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 44: "II. 1. Առին, տարան զԹուղթն սարկաւազք ի քաղաքն Փիլիպեցւոց՝ Թերեպտոս եւ Տիւքսոս: 2. Իբրեւ առ զայն թուղթն Պաւղոս, թէպէտ եւ ինքն ի կապանս էր վասն Ստատոնիկեայ, Ապողոփանի կնոջն, իբրեւ մոռանալ նմա զկապանսն, եւ սուգ առնու վասն բանիցն, զոր լուաւ: 3. Եւ ասէ լալով. իբրեւ թէ լաւ էր ինձ, եթէ վախճանեալ էի, եւ ընդ Տեառն էի, քան թէ աստէն նովին մարմնովս եմ. եւ զայսպիսի բանս աղէտից լսեմ զվարդապետութեան. տրտմութիւն ի տրտմութեան վերայ Հասանէ աւաղիկ: 4. Եւ յայդչափ տարակուսանաց վերայ կալ ի կապանս եւ տեսանել զայդ աղէտս, առ որս ընթացեալ մեքենայից սատանայի: 5. Եւ այսպէս բազում չարչարանօք առնէր Պաւղոս թղթոյն պատասխանի:" Kopt. Übers.: *Acta Pauli et Theclae* 47, 18-24 (*Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1, 41**): "ⲁⲮⲭⲓ' ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲁⲩⲣⲏⲓ ⲁⲛⲉⲫⲓⲗⲓⲡⲓⲟⲥ' ⲟⲣⲉⲡⲧⲟⲥ: ⲙⲛ ⲉⲮⲧⲭⲟⲥ: ⲫⲱⲥⲧⲉ ⲁⲧⲣⲉ ⲡⲁⲮⲭⲟⲥ ⲭⲓⲧⲥ ⲉⲮⲙⲏⲣ ⲉⲩⲧⲏ ⲥⲣⲁⲧⲟⲛⲓⲕⲏ ⲉⲩⲓⲙⲉ ⲛⲁⲡⲟⲗⲗⲟⲩⲫⲁⲛⲏⲥ: ⲛⲉⲮⲣⲏⲉⲛⲟⲓ ⲙⲡⲓⲱⲗ ⲡⲓⲉ ⲁⲮⲱⲱ ⲛⲉⲱⲱ' ⲁⲃⲁⲗ' ⲉⲮⲭⲟⲩ". Davon dt. Übers.: "1. Es brachten (wörtl.: »nahmen«) die Diakonen (δῖάκονοι) den Brief (ἐπιστολή) hinauf nach Philippi, Threptus und Eutychus, ²so daß (ὥστε) Paulus ihn empfing, der gebunden (gefangen) wegen Stratonike, des Weibes des Apollophanes, und sehr trauerte (πενθεῖν) ³und ausrief, indem er sagte:" (ebd. 77.). Der vollständige koptische Text ist nicht erruierbar, da der Papyrus dort eine Lakune aufweist: Siehe *Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1* (Tafelband) 47, 24 – 48, 2.

⁶⁹³ Ebd. 47.

⁶⁹⁴ *Πράξεις Παύλου Acta Pauli* 100.

war, daß sich der Gatte darüber empörte und Paulus bei der Staatsmacht anzeigte, was dessen Verhaftung bewirkte.⁶⁹⁵ Jedenfalls ist dieses Motiv nicht nur in den *Acta Pauli et Theclae* beliebt, sondern überhaupt in den apokryphen Apostelakten.⁶⁹⁶

Abweichend von der *Suda* erscheint dieser Apollophanes nicht als Sophist aus Smyrna, sondern als Mitschuldiger an der Verhaftung und Einkerkierung des Apostels Paulus.

Da "in der griechischen und abendländischen Kirche der 3. Korbr. so gut wie unbekannt (blieb)",⁶⁹⁷ – in seiner erweiterten Version kann er überhaupt nicht nachgewiesen werden – darf geschlossen werden, daß der Verfasser der *Suda* den Namen Apollophanes als diesem Brief entnommen nicht wiedererkennen konnte.

Auf diesem Hintergrund ist eine gewisse Analogie zwischen dem Unglauben des Apollophanes, des Mannes der Stratonike, der nicht auf die Predigt des Apostels gehört hat, sondern ihn vielmehr in den Kerker gebracht hat, und jenem Apollophanes festzustellen, der dem Aufweis des Dionysius offensichtlich keinen Glauben schenkt, sondern ihn einen »Vatermörder« (πατραλοίαν) schimpft.

Wenn auch der 3. Korintherbrief vielleicht zur Zeit des Dionysius nicht mehr in einem bestimmten Kanon der syrischen Bibel enthalten war,⁶⁹⁸ so

⁶⁹⁵ Vgl. SCHNEEMELCHER, W.: Paulusakten. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964) 234: "Offensichtlich ist es also auch in Philippi so gelaufen, wie an vielen anderen Orten: die Predigt von der Enthaltsamkeit hat bei den Frauen Erfolg gehabt, hat aber die Männer gegen den Apostel aufgebracht."

⁶⁹⁶ Vgl. *Πράξεις Παύλου Acta Pauli* 100: "Wiederum ist also eine Frau die Ursache der Verhaftung und Verurteilung gewesen. Ob es sich um das in den AP [Acta Pauli] so beliebte Motiv von der Abkehr des Weibes vom Manne infolge der Predigt des Apostels von der Enthaltsamkeit handelt oder ob der Verfasser der Lydia-Erzählung (Act. 16, 14f.) resp. der Erzählung von der wahrsagenden Magd (Act. 16, 16ff.) Stoff entnommen hat, kann infolge des Verlustes der betreffenden Blätter im Heidelberger Papyrus nicht statuiert werden."

⁶⁹⁷ PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: Bib. 6 (1925) 76.

⁶⁹⁸ Vgl. ZIEGENAUS, A.: *Kanon : Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*. Freiburg u. a. 1990 (HDG 2/3a [2]) 58: "Der Liber Graduum [Ende 4./Anfang 5. Jh.] und das Kanonverzeichnis vom Sinai [um 400] erwähnen ... 3 Kor nicht mehr." Ebd. 121: "Da bereits im 5. Jh. in

darf wohl wenigstens davon ausgegangen werden, daß diese Schrift noch bekannt gewesen ist. Wenn der 3. Korintherbrief jedoch noch als kanonisch angesehen wurde – was in bezug auf Dionysius m. E. eher zutrifft, denn andernfalls ist "Apollophanes" kein biblischer Name –,⁶⁹⁹ wäre das ein Hinweis darauf, daß Dionysius das *Corpus Paulinum* in jenem Umfang vorliegen hatte, wie er durch den Kommentar EPHRÄMS DES SYRERS bezeugt ist: 14 Schriften des *Corpus Paulinum*, das zwar den 3. Korintherbrief beinhaltet, den Philemonbrief hingegen als außerkanonisch wertete oder gar nicht kannte.⁷⁰⁰

"Ephräm weiss nichts mehr von den Paulusakten."⁷⁰¹ Ihm war offenkundig der 3. Korintherbrief in der erweiterten Fassung vorgelegen, weil in seinem

Syrien 3 Kor nicht mehr als Paulusbrief zählte ..."

⁶⁹⁹ Vgl. ebd.: "Immerhin ist über die Schriften Ephräms den Armeniern 3 Kor als Paulusbrief bekannt, und Eznik [Kořbac'i (390?–455?)] und Agathangelus ('Lehre des heiligen Gregor') zitieren 3 Kor noch als Paulusbrief." Vgl. THOMSON, R. W.: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*. Turnhout 1995 (CChr) 90-91: "The unknown author [Agat'angelos] of a *History of the Armenians* which describes the life of Saint Gregory the Illuminator and the conversion of Armenia to Christianity under King Trdat (Tiridates) at the beginning of the fourth century. The surviving Armenian text may date to the second half of the fifth century ... Inserted into the historical narrative is a sermon ... known as 'The Teaching of Saint Gregory.'"

⁷⁰⁰ Vgl. MOLITOR, J.: *Der Paulustext des Hl. Ephräm* (MBE 4) 5*-6*: "Im Jahre 1836 erschien bei den MECHITHARISTEN in Venedig eine vierbändige Ephrämausgabe derjenigen Werke des Kirchenvaters, die sich nur in armenischer Sprache erhalten haben ... Dafür steht im I. Bande des Werkes S. 8*-9* eine Einleitung, die wir hier in freier Übersetzung wiedergeben: «Erklärung der 14 Briefe Pauli. Nach unserer bestimmten Annahme hat dabei der hl. Kirchenlehrer selbst die Erklärung von Philemon wegen des klaren Wortlauts und der völligen Bedeutungslosigkeit unterlassen ... In der Aufeinanderfolge der Briefe ist mit den anderen der 3. Korintherbrief eingeschlossen, der sich wohl in irgendwelchen Bibelhandschriften auf griechisch oder syrisch befunden haben mag." *Neuwestarmen. Orig.: Սրբոյն եփրեմի Մատենադարանի թղթեր. Հատոր առաջին: Մեկնութիւն արարածոց ելից ղեւտացւոց թուոց օրինաց յետուայ դատարաց թագաւորութեանց եւ անացորդաց. ի Վենետիկ ՅԱՄԻ 1836 ՌՄՁԵ, 8-9: "Մեկնութիւն ԶՈՐԵՔՏԱՍԱՆ ԹՂԹՈՅՆ ՊԱՒՆՈՍԻ. յորում զՓիլիմոնին իբրեւ գլայտնի ինչ եւ ամենեւին անկարօտ մեկնութեան թողեալ է ի բաց ինքն սուրբ վարդապետն ... Ի կարգին խառնեալ է ընդ այլոցն եւ զթուղթն առ երրորդ կորնթացիս. իբրեւ զի՛ ժամանակին թեբեւս գտանէր յօրինակս ինչ սուրբ գրոց յոյն կամ ասորի". Vgl. oben S. 241-242.*

⁷⁰¹ PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: Bib. 6 (1925) 75.

Kommentar auch das Mittelstück erklärt wird, in dem die Frau des Apollophanes genannt ist:

"Und sie liessen den Brief durch das Weib des Apollophanes überbringen. Das geschah nun nicht jene Nacht: Denn in jener Nacht fand ein Erdbeben daselbst statt, und die Thüren des Kerkers öffneten sich allzumal, und die Fesseln lösten sich von ihm, und der Kerkermeister nahm sie heraus und führte sie in sein Haus, und sie übergaben den Brief."⁷⁰²

In der griechischen und lateinischen Überlieferung ist keine Spur von der erweiterten Fassung des dritten Korintherbriefes auszumachen.⁷⁰³ Koptisch sind nur die *Acta Pauli et Theclae*, nicht jedoch der Korintherbrief als solcher bekannt. "Als kanonisch galten die Paulusakten nie."⁷⁰⁴ Weil Dionysius sicherlich biblische Pseudonyme wählte, bleibt m. E. nur die eine Möglichkeit anzunehmen, daß der Ps.-Areopagite das gleiche *Corpus Paulinum* wie EPHRÄM benutzte, denn nur im syrischen Bibeltext und davon hergeleiteten Übersetzungen des dritten Korintherbriefes läßt sich Apollophanes als biblischer Eigenna-

⁷⁰² VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 73. Armen. Übers.: "Լեւոտն տանել զթուղթն ՚ի ձեռն Ապողափանի կնոջն : Ապա եթէ չէ այս այն գիշեր, քանզի յայնմ գիշերի շարժումն եղև ՚ի նմա, և դռունք բանդին առ հասարակ բացան, և կապանքն արձակեցան ՚ի նմանէ, և հան զնոսա անտի բանդապետն, և տարաւ ՚ի տուն իւր, և մատուցին զթուղթն : " (Սրբոյն եփրեմի Մեկնութիւն առ Կորնթացիս երրորդ. In: Սրբոյն եփրեմի Մատենագրութիւնք. Հատոր երրորդ: Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոցն Պաւղոսի. Ի Վենետիկ ՅԱՄԻ 1836 ՌՄՁԵ, 118.).

⁷⁰³ Vgl. das Kapitel "Die lateinischen Übersetzungen" bei VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 58-69, wo er zwei Texte des 3. Korintherbriefes wiedergibt. Keiner der beiden Texte enthält das Verbindungsstück zwischen den beiden Schreiben, in dem Apollophanes genannt wird. Der Frage, ob dies vielleicht als Hinweis darauf gewertet werden kann, daß diese lateinischen Übersetzungen aufgrund einer griechischen Vorlage entstanden ist, die dem Umfang nach dem in Papyrus Bodmer X (La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul [= PapyBod 10]) wiedergefundenen entspricht, dem das Zwischenstück ebenfalls fehlt, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. VETTER "glaubt es als gesichertes Resultat bezeichnen zu dürfen: *sämtliche bis jetzt bekannt gewordenen Textzeugen des dritten Korintherbriefes sind aus dem syrischen übersetzt.*" (VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief [TübUni 1894] 12.). Die beiden von ihm untersuchten lateinischen Übersetzungen sind "zwei selbständige, unabhängig von einander entstandene, jedoch auf derselben Recension des syrischen Textes ruhende Uebertragungen." (ebd. 35.).

⁷⁰⁴ PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: Bib. 6 (1925) 73.

me nachweisen. Ferner könnte dieser Aufweis ein weiteres Indiz für die möglicherweise syrische Muttersprache unseres Autors sein.⁷⁰⁵

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß es wesentlich wahrscheinlicher ist, daß der Verfasser des CD das Pseudonym Apollophanes vom Mann der Stratonike übernimmt, der in der Rezension des kanonischen 3. Korintherbriefes erwähnt wird und dort die Verhaftung des Apostels Paulus bewirkt haben könnte, als daß er diesen Namen von einem sonst völlig unbekannten Sophisten des 1. Jh.s übernimmt, der in keinen Zusammenhang mit dem Völkerapostel gebracht werden kann.

2.1.3. Der Diskussionspartner Simon

Ein weiterer Gegner des Dionysius ist Simon (Σίμων), gegen dessen Meinung unser Verfasser Stellung nimmt. In DN VI wird für Gott, den Guten, die Bezeichnung "das ewige Leben" («ζωὴν τὴν αἰώνιον») erörtert, "aus dem das Leben an sich und jedwedes Leben kommt und von dem in alles, was irgendwie am Leben teilhat, das Leben in eigener Weise für ein jedes ausgesät wird."⁷⁰⁶ Dionysius spricht sich im folgenden für die Auferstehung des ganzen Menschen, d. h. von Leib und Seele, aus: "[Das göttliche Leben] hat uns sodann das in der Tat Göttlichere versprochen: Uns ganz, ich sage unsere Seelen und unsere mit ihnen verbundenen Körper, in ein vollkommenes Leben und in Unsterblichkeit zu entrücken".⁷⁰⁷ Diesen Vorgang der Entrückung beschreibt Dionysius als "die Natur übersteigend" (ὑπὲρ φύσιν), was er "nur auf unsere sichtbare Natur"

⁷⁰⁵ Vgl. SUCHLA, B. R.: Textprobleme in der Schrift *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* des Ps. Dionysius Areopagita (Replik auf Salvatore Lillas Beitrag in *Augustinianum* 31 [1991], S. 421-458). In: Aug. 32 (1992) 393: "Der Autor der Traktate war vermutlich ... im Patriarchat Antiocheia beheimatet. Das bedeutet: Möglicherweise war er syrischer Muttersprachler."

⁷⁰⁶ DN VI 1 (PTS 33, 190, 3-5): "Νῦν δὲ ὑμνητέον ἡμῖν τὴν «ζωὴν τὴν αἰώνιον», ἐξ ἧς ἡ αὐτοζωὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ὑπ' ἧς εἰς πάντα τὰ ὁπωσοῦν ζωῆς μετέχοντα τὸ ζῆν οἰκείως ἐκάστῳ διασπείρεται."

⁷⁰⁷ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 75. DN VI 2 (PTS 33, 192, 1-3): "τὸ δὲ θεϊότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχὰς φημι καὶ τὰ συζυγῇ σώματα, πρὸς παντελῇ ζωῇ καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελλται [ἡ θεία ζωὴ] μεταθήσειν."

(τὴν καθ' ἡμᾶς ... τὴν ὁρωμένην) angewendet wissen will. Ein Theologe, der das Pseudonym Simon trägt, hatte hierzu offenbar anderes vertreten, wogegen sich der Ps.-Areopagite wendet:

"Deshalb sollen die diesbezüglich widersprüchlichen Darstellungen des wahnsinnigen Simon weit von der heiligmäßigen Versammlung und von Deiner frommen Seele abgewiesen werden. Meines Wissens entging ihm nämlich, obwohl er sich hierin weise dünkte, daß sich der Verständige nicht des sichtbaren, durch die Sinneswahrnehmung gewonnenen Beweises als eines Verbündeten gegen die unsichtbare Ursache von allem bedienen darf. Das muß ihm in bezug auf seine Äußerung wider die Natur geantwortet werden, denn dieser steht nichts entgegen."⁷⁰⁸

B. R. SUCHLA nimmt an, daß mit dem hier erwähnten Simon auf Simon den Magier (Apg 8, 9-13.18-24) angespielt sei.⁷⁰⁹ Wenn als Typus für das Pseudonym Simon der in der Apostelgeschichte mehrmals genannte Simon aus Samarien gesehen wird, ist kein Zusammenhang zum Apostel Paulus erkennbar. Außerdem kann die Auseinandersetzung mit Simon Magus in keine Beziehung zu einer Debatte über das ewige Leben oder die Auferstehung des Menschen gebracht werden.

In ein neues Licht rückt das Pseudonym Simon, wenn der dritte Korintherbrief mitberücksichtigt wird. In der Anfrage der Korinther an Paulus heißt es zu Beginn (1,2):

"Zwei gewisse Männer kamen nach Korinth: Simon mit Namen und Cleobius, welche den Glauben einiger durch trügerische und verderbliche Reden gewaltig, gewaltig erschüttern."⁷¹⁰

⁷⁰⁸ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 76. DN VI 2 (PTS 33, 192, 8-14): "'Ὡστε οἱ περὶ τοῦτου τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιρρήτικοὶ λόγοι πόρρω θείου χοροῦ καὶ τῆς σῆς ἱερᾶς ψυχῆς ἀπεληλάσθωσαν. Ἐλαθε γὰρ αὐτόν, ὡς οἶμαι, καὶ ταῦτα σοφὸν οἰόμενον εἶναι τὸ μὴ δεῖν τὸν εὐφρονοῦντα τῷ προφανεῖ τῆς αἰσθήσεως λόγῳ συμμάχῳ χρῆσθαι κατὰ τῆς πάντων ἀφανοῦς αἰτίας. Καὶ τοῦτο ἔστι ρήτεον αὐτῷ τὸ παρὰ φύσιν εἰπεῖν, αὐτῇ γὰρ οὐδὲν ἐναντίον."

⁷⁰⁹ Vgl. Anmerkungsapparat in der kritischen Ausgabe: PTS 33, 192. Vgl. auch DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 119, Anm. 132: "Der 857 A genannte Simon ist Simon aus Samaria (Apg 8, 9ff.; 8, 18ff.)."

⁷¹⁰ VETTER, P.: *Der apokryphe dritte Korintherbrief* (TübUni 1894) 52. Armen. Übers.: ebd. 42: "I. 2. Արք ոմանք երկու եկին ի Կորնթոս՝ Սիմոն անուն եւ Կղեովբիոս, որք սասանեն քաջ քաջ զոմանց հաւատս հրապուրող եւ ապաղանծալ բանիւք:" Kopt. Übers.: *Acta Pauli et*

Hier trägt einer der Irrlehrer den Namen Simon (*kopt.* CΙΜΩΝ; *armen.* ՍԻՄՈՆ). Dieser predigt gemeinsam mit Cleobius Lehren, die in der Gemeinde von Korinth Verwirrung stiften, und auf die Antworten des Völkerapostel erbeten werden. 3 Kor 1, 9. 11-12 heißt es:

- "9. Und die verkehrten Reden dieser Leute, die sie aussprechen und lehren, sind so: ...
11. Und Gott, sagen sie, sei nicht allmächtig.
12. Und nicht gebe es, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches."⁷¹¹

Simon und Cleobius leugnen demnach die Allmacht Gottes und die Auferstehung des Fleisches. "Paulus" (der Verfasser des 3. Korintherbriefes) bezieht gegen ihre Lehren Stellung.

Dionysius nimmt m. E. offenkundig das Pseudonym aus diesem Kontext des dritten Korintherbriefes, denn auch beim Ps.-Areopagiten wird Simon in der Diskussion über die Auferstehung des Fleisches genannt, und Dionysius verurteilt "die diesbezüglich widersprüchlichen Darstellungen des wahnsinnigen Simon" (οἱ περὶ τούτου τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιρρήτικοὶ λόγοι).⁷¹²

Theclae 46, 11-15 (*Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1, 40**): "ⲁⲗⲣⲱⲙⲉ ⲉⲛⲉϥ ⲉⲓ ⲁⲗⲣⲙⲉⲓ ⲁⲕⲟⲣⲓⲛⲟⲥ: ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲙⲏ ⲕⲗⲉⲟⲃⲓⲟⲥ: ⲛⲉⲉⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲱⲗⲓⲣⲱⲡ ⲛⲧⲓⲓⲧⲓⲥ ⲛⲁⲗⲉⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲁⲛⲱⲉϥⲗⲉ ⲉϥⲱⲗⲱ:". Davon dt. Übers.: "Es sind zwei Männer heraufgekommen nach Korinth, Simon und Cleobius, diese, welche verwirrt haben den Glauben (πίστις) von einigen durch böse Worte." (ebd. 74-75.).

⁷¹¹ Armen. Übers.: VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief (TübUni 1894) 43: "I. 9. ⲃⲗ ⲃⲛ ⲉⲱⲛⲉ ⲛⲟⲩⲱⲣⲉ, ⲛⲟⲩ ⲱⲃⲛ ⲃⲗ ⲛⲗⲱⲛⲉⲛⲃⲛ, ⲱⲩⲱⲙⲉ: ... 11. ⲃⲗ ⲛⲉ ⲛⲗⲱⲛⲉⲛⲃⲛ ⲱⲃⲛ ⲱⲙⲉⲛⲱⲗⲱ: ⲃⲗ ⲛⲉ ⲛⲱⲣⲛⲓⲩⲃⲗⲓⲛ ⲱⲃⲛ ⲙⲱⲣⲓⲛⲛⲓ:". Kopt. Übers.: *Acta Pauli et Theclae* 47, 2-8 (*Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1, 41**): "ⲛⲱⲉϥⲗⲉ ⲛⲁⲉ ⲛⲛⲉⲉⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲧⲟϥⲗⲟϥ ⲙⲙⲁϥ ⲁϥⲱ ⲛⲉⲥⲟϥⲉⲓ ⲉⲧⲟϥⲛⲗⲁⲟϥ ⲁⲃⲁⲗ' ⲉⲱⲱⲟⲛ ⲛⲧⲉⲉⲓⲉ ... ⲙⲏ ⲗⲉ ⲛⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲓⲛⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲉⲛ ⲛⲉ ⲙⲏ ⲗⲉ ⲛⲧⲓⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲁⲱⲱⲛⲉ ⲉⲛ ⲛⲧⲓⲁⲣⲗⲓ:". Davon dt. Übers.: "Die Worte aber (δε) dieser Männer, die sie sagen [und die Lehren], die sie verkehren [sind dergestalt]: ... ¹¹und daß Gott nicht ist der Allmächtige (παντοκράτωρ), ¹²und dass die Auferstehung (ἀνάστασις) des Fleisches (σάρξ) nicht sein wird (?)" (ebd. 76.).

⁷¹² Auch die *Apostolischen Konstitutionen* kennen diesen Simon: vgl. *Const. Apost.* VI 16, 2 (SC 329 [1986] 346): "Οὐδ' αὖτε γάρ, ὅτι οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἰώδη συντάξαντες βιβλία ἐπ' ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ περιφέρουσιν εἰς ἀπάτην ὑμῶν τῶν πεφιληκότων Χριστὸν καὶ ἡμᾶς τοὺς αὐτοῦ δούλους." Übers.: "Wir wissen nämlich, daß die Gleichgesinnten um Simon und Kleobius giftige Bücher im Namen Christi und seiner Apostel zu eurer Täuschung verfaßt haben, die ihr eure Liebe Christus und uns, seinen Dienern, geschenkt habt."

2.1.4. Der Gesprächspartner und Briefadressat Demophilus

Mit dem Namen Demophilus (Δημόφιλος) erscheint ein weiterer Gesprächspartner und Briefadressat des Dionysius. Er wird zunächst als Adressat des achten Briefes genannt⁷¹³ und im folgenden mehrmals in diesem Brief erwähnt.⁷¹⁴

Dieser Name konnte bisher in dieser Form in keiner biblischen Schrift gefunden werden. Auch nach Durchsicht der *Acta Pauli*,⁷¹⁵ der *Acta Petri et Pauli*,⁷¹⁶ der *Acta Pauli et Theclae*,⁷¹⁷ der *Acta Barnabae*,⁷¹⁸ der *Acta Andree*,⁷¹⁹ des *Evangelium Iacobi*, der *Indices Apostolorum discipulorumque Domini* [Συγγράμματα ἐκκλησιαστικά περὶ τῶν ὁ μαθητῶν τοῦ κυρίου] des PS.-EPIPHANIUS⁷²⁰, des PS.-DOROTHEUS⁷²¹, des PS.-HIPPOLYT⁷²², des PS.-

⁷¹³ Ep 8 (PTS 36, 171, 2).

⁷¹⁴ Ep 8, 1 (PTS 36, 171, 3); (Ep 8, 1 [ebd. 174, 10]); (Ep 8, 2 [ebd. 180, 11-12]); Ep 8, 3 (ebd. 181, 10); Ep 8, 3 (ebd. 182, 2); Ep 8, 3 (ebd. 182, 6); Ep 8, 4 (ebd. 185, 3); Ep 8, 4 (ebd. 186, 1).

⁷¹⁵ *Acta Pauli*. In: *Acta Petri; Acta Pauli; Acta Petri et Pauli; Acta Pauli et Theclae; Acta Thaddaei*. Edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 104-117.

⁷¹⁶ *Acta Petri et Pauli*. In: *Acta ...* Edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 178-222.

⁷¹⁷ *Acta Pauli et Theclae*. In: *Acta ...* Edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 235-272.

⁷¹⁸ *Acta Barnabae*. In: *Acta Philippi et Acta Thomae Petri accedunt Acta Barnabae*. Edidit M. BONNET. Lipsiae 1903 (Acta Apostolorum apocrypha 2/2) 292-302.

⁷¹⁹ *Acta Andree*. Textus. Cura J.-M. PRIEUR. Turnhout 1989 (CChr.SA 6).

⁷²⁰ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini [Τὰ ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων ποῦ ἐκήρυξαν τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ καὶ πῶς ἐτελειώθησαν. <Ἐπιφανίου>]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 107-131.

⁷²¹ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini [Σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ὁ μαθητῶν τοῦ κυρίου]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 132-160.

⁷²² PSEUDO-HIPPOLYTI Index Apostolorum discipulorumque Domini [Ἰππολύτου Περὶ τῶν ἱβ ἀποστόλων, ποῦ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξεν καὶ ποῦ ἐτελειώθη; Τοῦ αὐτοῦ Περὶ τῶν ὁ ἀποστόλων.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 164-170.

SYMEON LOGOTHETES⁷²³, eines anonym überlieferten griechisch-syrischen Index⁷²⁴ und mehrerer in griechischen Menologien und Synaxarien erhaltenen Indices⁷²⁵ fand sich noch keine Spur dieses Namens.⁷²⁶

Obwohl der Name Demophilos in keiner biblischen Schrift nachzuweisen ist, erscheint es durchaus möglich, daß Dionysius mit diesem Pseudonym auf den zeitweiligen Paulusschüler Demas (Δημᾶς) anspielt, der in Kol 4, 14 grüßen läßt,⁷²⁷ allerdings an dieser Stelle als einziger ohne Lob versehen wird. In 2 Tim 4, 10 erfolgt schließlich die traurige Mitteilung seines Abfalls.

Wie W. BAUER angibt, könnte Demas eine Kurzform für den Namen Demetrios (Δημήτριος) oder Demaratos (Δημάρατος) sein.⁷²⁸ Zieht man zum Vergleich Ep 8 des Dionysius heran, entdeckt man einige Anspielungen auf die Ereignisse im Umfeld des Demas, von denen in den *Acta Pauli et Theclae* erzählt wird, sodaß man anzunehmen geneigt ist, Dionysius habe Demas (Δημᾶς, syr. ܕܡܥܐ)⁷²⁹ als Kurzform des Namens Demophilos (Δημόφιλος) verstanden, was sprachlich durchaus möglich wäre.⁷³⁰

⁷²³ [PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE] Index Apostolorum discipulorumque Domini in Pseudo-Symeonis Logothetae Chronico asservatus. [Οἱ λοιποὶ ἱε̅ρ̅ ἀπόστολοι.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 177-183.

⁷²⁴ Index Anonymus Graeco-Syrus [Τὰ ὀνόματα τῶν ἀγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων τῶν ἱε̅ρ̅ καὶ ποῦ ἐδίδαξαν καὶ πῶς ἐτελειώθησαν.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 171-177.

⁷²⁵ Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 184-197.

⁷²⁶ Es fällt auf, daß unter den Apostelschülern dieser Listen auch Dionysius nie erwähnt wird.

⁷²⁷ Die Stelle Phlm 24 kann unberücksichtigt bleiben, da wohl anzunehmen ist, daß Dionysius denselben Bibelkanon hatte wie Ephräm, in dem unter den 14 Paulusbriefen der 3. Korintherbrief anstelle des Philemonbriefes aufgezählt wird. Vgl. oben S. 247.

⁷²⁸ BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. hrsg. v. K. ALAND u. B. ALAND. Berlin 1988, s. v. Δημᾶς.

⁷²⁹ ܕܡܥܐ ܕܡܥܥܐ ܡܡܥܥܐ ܕܡܥܥܐ ܕܡܥܥܐ (Narratio Theclae discipulae Pauli apostoli). In: WRIGHT, W.: *Apocryphal Acts of the Apostles*. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraires with English Translations and Notes. London 1871 [Repr. Amsterdam 1968], ܡܥܐ [128]. ܡܥܐ [138]. ܡܥܐ [139]. ܡܥܐ [140].

⁷³⁰ Vgl. BLASS, F.; DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. v. F. REHKOPF. 17. Aufl. Göttingen 1990, § 125, 1 (S. 100): "Das NT kennt wie das Hell. a) fast

In den *Acta Pauli et Theclae* wird erzählt, daß Demas und Hermogenes sich dem Apostel voll Verstellung anschlossen:

"Als Paulus nach der Flucht aus Antiochien nach Ikonium hinaufzog, wurden Demas und Hermogenes, der Kupferschmied, seine Reisegefährten, voll Verstellung, und hängten sich an Paulus, als ob sie ihn liebten. Paulus aber, der einzig und allein die Güte Christi im Auge hatte, tat ihnen nichts Schlechtes, sondern liebte sie sehr, so daß er ihnen alle Worte des Herrn ... süß zu machen suchte und die großen Taten Christi ihnen ... Wort für Wort erzählte."⁷³¹

Trotz der "Scheinheiligkeit"⁷³² des Demas und des Hermogenes kam Paulus ihnen mit großer Liebe entgegen, da er sich allein auf die Güte Christi besann. Nachdem Dionysius die Sanftmut des Moses schildert, schreibt er schlußfolgernd:

"Wer mit dem gütigen Gott vertrauten Umgang haben wolle, der müsse ihm so ähnlich wie nur irgend möglich nachgestaltet und sich (allein) solcher Handlungen bewußt sein, die aus Liebe zum Guten geschehen."⁷³³

Der Beweggrund für die Tätigkeiten eines Jüngers Christi soll allein die "Liebe zum Guten" sein.

Die Verlogenheit der beiden Gefährten des Paulus besteht darin, daß sie wenig später Thamyris, dem Verlobten der Thekla, verraten, wie er diesen

nur das Suffix -ας, und zwar nicht nur da, wo der Vollname das α enthielt ('Αντιπᾶς Apk 2,13 für 'Αντίπατρος), sondern auch ohne solche Anlehnung; vom zweiten Kompositionsglied kann dabei ein Rest übrigbleiben (Πατροβᾶς Röm 16,14 für Πατρόβιος)". Ebd. Anm. 3: "Δημᾶς Kol 4,14 2Tim 4,10 Phm 24 für Δημήτριος oder Δημάρατος (?); ... 'Ερμᾶς Röm 16,14 etwa für 'Ερμόδωρος; Ζηνᾶς Tit 3,13 für Ζηνόδωρος".

⁷³¹ HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964) 243. *Acta Pauli et Theclae* 1. In: *Acta ...* edidit R. A. LIPSIVS. Lipsiae 1891 (*Acta Apostolorum apocrypha* 1) 235, 1 – 236, 4: "Ἄναβαίνοντες Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φυγὴν τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐγενήθησαν σύνοδοι αὐτῷ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης ὁ χαλκεύς, ὑποκρίσεως γέμοντες, καὶ ἐξελιπάρουν τὸν Παῦλον ὡς ἀγαπῶντες αὐτόν. ὁ δὲ Παῦλος ἀποβλέπων εἰς μόνην τὴν ἀγαθοσύνην τοῦ Χριστοῦ οὐδὲν φαῦλον ἐποίει αὐτοῖς, ἀλλ' ἔστεργεν αὐτοὺς σφόδρα, ὥστε πάντα τὰ λόγια κυρίου ... ἐγλύκαινεν αὐτούς, καὶ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ ... κατὰ ῥῆμα διηγείτο αὐτοῖς."

⁷³² WEIDINGER, E.: *Die Apokryphen : Verborgene Bücher der Bibel*. Aschaffenburg 1985, 562.

⁷³³ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 97. Ep 8, 1 (PTS 36, 172, 4-7): "ἦδει γάρ, ὅτι χρὴ τὸν ὁμιλοῦντα θεῷ τάγαθῷ πρὸς τὸ ὅτι μάλιστα ὁμοίωτατον, ὡς ἐφικτόν, ἀποτετυπῶσθαι καὶ ἑαυτῷ συνειδέναι τὰς ἀγαθοφιλεῖς ἐργατείας."

Störenfried Paulus, der Thekla offenkundig von der Enthaltensamkeit überzeugt hatte, los werden kann: Sein Christsein wird ihn in den Kerker bringen:

"Demas und Hermogenes sagten aber: 'Führe ihn vor den Statthalter Castellius, weil er die Menge überrede zu der neuen Lehre der Christen, und daraufhin wird er ihn hinrichten (lassen), und du wirst Thekla als deine Frau erhalten. ... Demas aber und Hermogenes sagten zu Thamyris: 'Sag, daß er ein Christ ist, und so wirst du ihn verderben.'"⁷³⁴

Da die beiden ohne viel Zögern den Völkerapostel durch ihren Hinweis nicht nur in den Kerker schicken, sondern ihn sogar wissentlich der Verurteilung zum Tode aussetzen, nimmt der Verfasser der *Acta Pauli et Theclae* an, sie hätten ihr Interesse an der Lehre des Paulus nur geheuchelt (ὑποκρίσεως γέμοντες) und den Verrat von Beginn an geplant.

Dionysius spielt deutlich auf diesen Sachverhalt an, wenn er über Mose und David schreibt:

"Sie alle, diese Gutgearteten, preist die Gotteskunde, weil sie nicht allein im voraus weder Böses planten noch verübten, sondern sich auch nicht einmal (nachträglich) durch die Bosheit anderer vom Guten abbringen ließen. Im Gegenteil, sie stifteten nach Gottes Weise die Bösen zum Guten an, breiteten in reichem Maße ihre Güte über sie aus und riefen sie freundlich zu gleichem Verhalten auf."⁷³⁵

Es ist unübersehbar, daß der Ps.-Areopagit mit dieser Charakterisierung auf die Ereignisse in den *Acta Pauli et Theclae* hinweist: Demas und Hermogenes planten und verübten Böses, sie ließen sich durch Thamyris, den Verlobten der Thekla, verführen und vom Guten abbringen; Paulus hingegen tat ihnen nichts

⁷³⁴ HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964) 245-246. *Acta Pauli et Theclae* 14. 16. In: *Acta ...* edidit R. A. LIPSIVS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 245, 1-4; 246, 4-5: "Εἶπον δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης Προσάγαγε αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι Καστελίῳ ὡς ἀναπεῖθοντα τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν, καὶ οὕτως ἀπολεῖ αὐτὸν καὶ σὺ ἔξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν ... Ὁ δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον τῷ Θαμύριδι Λέγε αὐτὸν Χριστιανόν, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν."

⁷³⁵ DIONYSIVS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 97-98. Ep 8, 1 (PTS 36, 172, 13 – 173, 5): "Καὶ πάντας ἡ θεολογία τοὺς ἀγαθοειδεῖς ἀνακηρύττει, μὴ προεννοοῦντας τὰ κακὰ, μὴ προποιοῦντας, ἀλλὰ μηδὲ πρὸς τῆς ἄλλων κακίας ἐκ τὰγαθοῦ μεταποιουμένους, τοῦναντίον δὲ θεοειδῶς καὶ τοὺς κακοὺς ἀγαθύνοντας καὶ ἐφαπλοῦντας καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὴν πολλὴν αὐτῶν ἀγαθότητα καὶ πρὸς τὸ ὅμοιον ἐπεικῶς ἐκκαλουμένους."

Böses, sondern war ihnen in Freundschaft verbunden und stiftete sie zum Guten an.

Dionysius ahmt Paulus nach, wenn er Demophilos nicht als Feind sieht und ihn nicht dem Satan überlassen will:

"Ich werde mich hierzu Dir gegenüber rechtfertigen; denn Demophilus ist mir nicht Feind, und ich werde es zulassen, daß der Satan über Dich Oberhand gewinnt".⁷³⁶

Darin könnte wohl eine Anspielung auf 2 Tim 4, 10 gesehen werden, wo Paulus berichtet, Demas habe ihn "aus Liebe zu dieser Welt verlassen"⁷³⁷.

Mit diesem Hinweis auf Demas muß sich der Adressat der Ep 8 durch Dionysius getadelt fühlen.⁷³⁸ Da Demophilus die Milde (πραότης: Dionysius) bzw. Güte (ἀγαθοσύνη: *Acta Pauli et Theclae*) gegenüber dem Bußwillen schon vermissen hat lassen, besteht die Gefahr, daß er bald "Gottes verlustig gehen"⁷³⁹ wird, wie ja auch Demas nach dem Verrat den Apostel verlassen hat, abgefallen ist und sich "dieser Welt" zuwandte.

Anstatt sich von der Rücksichtslosigkeit leiten zu lassen, sollte er sich zur "Nachahmung Gottes, des Gütigen" (τοῦ ἀγαθοῦ θεομιμησία)⁷⁴⁰ hinwenden:

"Statt dessen wollen wir die Gutes wirkenden Strahlen des wesenhaft guten und

⁷³⁶ Ep 8, 2 (PTS 36, 180, 11-12): "Εγὼ δὲ ἀπολογήσομαι σοι πρὸς ταῦτα (καὶ γὰρ οὐκ ἐχθρὸς ὁ Δημόφιλος, οὐδὲ ἀνέξομαι σε πλεονεκτηθῆναι τῷ Σατανᾷ)."

⁷³⁷ "Δημᾶς γὰρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα".

⁷³⁸ Vgl. Ep 8, 2 (PTS 36, 174, 10-11): "Δημόφιλος δὲ ... λίαν ἐνδίκως ἐπιτιμᾶται".

⁷³⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 96: "Und wenn sie schildern, wie ihm einmal die Gottschau vorenthalten blieb, dann lassen sie ihn zunächst seiner Milde und dann (der Nähe) Gottes verlustig gehen." Ep 8, 1 (PTS 36, 171, 5-6): "Καὶ εἴ ποτε αὐτὸν ἔξω τῆς θείας ὄψεως ἀναγράφουσιν, οὐ πρὸ τῆς πραότητος ἐκβάλλουσι τοῦ θεοῦ."

⁷⁴⁰ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 96-97: "So reden sie denn davon, daß der Herr über ihn ergrimmt, als er allzu eigenmächtig und den göttlichen Ratschlägen zuwider handelte [Ex 4,14]. Wann immer sie ihn dagegen durch jene Würden ausgezeichnet sein lassen, wie sie ihm Gott (selbst) bestimmte, wird diese Auszeichnung (regelmäßig) darauf zurückgeführt, daß er zuvor Gott, den Guten (schlechthin), nachgeahmt habe." Ep 8, 1 (PTS 36, 171, 6-9): "Λέγουσι δέ, ὅτι λίαν ἀπαυθαδιαζομένῳ καὶ ἀντιτείνοντι ταῖς θεαῖς βουλαῖς ὠργίσθη θυμῷ κύριος. Ὅταν δὲ αὐτὸν ἀνακήρυκτον ποιῶσι ταῖς θεοκρίτοις ἀξίαις, ἐκ τῆς προύχουσας τ' ἀγαθοῦ θεομιμησίας ἀνακηρύττεται."

überguten Christus in Stille aufnehmen und uns durch ihr Licht zu seinen göttlichen Gnadenwirkungen hinleiten lassen."⁷⁴¹

Gleich dem barmherzigen Vater (Lk 15) ist Jesus bereit, den Sünder, der umkehrt, mit offenen Armen willkommen zu heißen.⁷⁴²

Vielleicht wäre es nötig, weitere Quellen durchzusehen, um ähnlich wie in bezug auf Karpus, auf einen Demophilus zu stoßen, der eine Offenbarung erhalten hat und als Apostelschüler ausgewiesen wird. Daß Demophilus ein Mann ist, dem eine Vision zuteil geworden ist, zeigt der Beginn des 8. Briefes:

"Die Geschichten der Hebräer, bester Demophilus, berichten von Mose, auch er, jener heilige Mann, sei der Schau Gottes gewürdigt worden seiner unvergleichlichen Sanftmut wegen."⁷⁴³

Aus diesem Satz läßt sich schließen, daß vielleicht auch Demophilus – wie einst Mose – eine Schau Gottes gewährt worden ist. Mose ist diese aufgrund seiner Sanftmut und Milde (πραότης) geschenkt worden. Demophilus aber hatte einen reumütigen Sünder mit Füßen getreten und den Priester beschimpft, der die Vergebung spenden wollte.⁷⁴⁴ Um die Güte und Vergebungsbereitschaft Jesu zu zeigen, wird am Ende des Briefes die Vision des Karpus erzählt; für die unangemessene Beschimpfung des Priesters wird Demophilus von Dionysius

⁷⁴¹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 98. Ep 8, 1 (PTS 36, 173, 11-13): "ἀλλὰ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ὑπεραγάθου Χριστοῦ τὰς ἀγαθοποιούς ἀκτῖνας ἐν ἡσυχίᾳ παραδεχόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ τὰς θείας ἀγαθουργίας αὐτοῦ φωταγωγηθῶμεν."

⁷⁴² Vgl. Ep 8, 1 (PTS 36, 174, 7-8).

⁷⁴³ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 96. Ep 8, 1 (PTS 36, 171, 3-4): "Αἱ τῶν Ἑβραίων ἱστορίαι φασίν, ὃ γενναῖε Δημόφιλε, καὶ τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον Μωσέα διὰ πολλὴν πραότητα τῆς θεοφανείας ἠξιωμένον."

⁷⁴⁴ Vgl. Ep 8, 1 (PTS 36, 175, 4 – 9): "Σὺ δέ, ... καὶ προσπεσόντα τῷ ἱερεῖ τόν, ὡς φῆς, ἀσεβῆ καὶ ἀμαρτωλόν – οὐκ οἶδ' ὅπως καθ' ἑαυτοῦ παρών – ἀπελάκτισας. Εἶτα ὁ μὲν ἐδεῖτο καὶ ὠμολόγει πρὸς ἰατρείαν κακῶν ἐληλυθέναι, σὺ δὲ οὐκ ἔφριξας, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀγαθὸν ἱερέα μετὰ θράσους προεπηλάκιζες ἐλεητὸν εἶναι μετανοοῦντα καὶ τὸν ἀσεβῆ δικαιώσαντα." Übers.: "Du aber hast ... sogar einen Menschen, der sich vor dem Priester als 'Gottloser' und 'Sünder' niederwarf, wie Du sagst, mit Füßen hinweggestoßen – ich weiß nicht, aus welchen Motiven du überhaupt anwesend warst. Er flehte daraufhin und bekannte, daß er zur Heilung seiner Sünden gekommen sei; Du aber ließest Dich nicht erweichen, sondern beschimpfstest gar noch voll Trotz den gütigen Priester, der mit dem Reumütigen Erbarmen habe und »den Gottlosen rechtfertige« (Röm 4,5)."

streng zurechtgewiesen.⁷⁴⁵ Daß sich Demophilus unangemessenerweise über das Zustehende hinauswagte und etwas beanspruchte, was seinem Mönchsstand nicht zukam,⁷⁴⁶ erinnert ganz deutlich an die *Visio Dorothei*, dem ersten nicht gnostischen, sondern christlichen Beispiel dieser Literaturgattung.⁷⁴⁷ Auch die Nachrichten über den Gesprächspartner Karpus (Κάρπος) weisen in eine ähnliche Richtung.

2.1.5. Der Gastfreund Karpus

Der Name Karpos wird ebenso wie Demophilus nur im 8. Brief genannt. Aus dem zweiten Timotheusbrief geht hervor (2 Tim 4, 13), daß Karpus offensichtlich ein Freund des Apostels Paulus in Troas gewesen ist,⁷⁴⁸ bei dem er vielleicht Unterkunft genossen hatte. Auch Dionysius erzählt von Karpus, bei dem er Gastfreundschaft genießen konnte, allerdings nicht in Kleinasien, sondern auf Kreta:

"Als ich einst in Kreta weilte, genoß ich die Gastfreundschaft des Karpus. Es war das ein heiliger Mann. Und wenn irgendeiner derart reinen Herzens war, daß er Gott zu schauen vermochte [vgl. Mt 5, 8], dann war er es."⁷⁴⁹

⁷⁴⁵ Vgl. DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 99: "Jetzt aber höre, was ich Dir zu sagen habe: Es ziemt sich nicht, daß ein Priester von den – Dir gegenüber höher-rangigen – Diakonen oder den – Dir gleichrangigen – Mönchen zur Rechenschaft gezogen wird, selbst wenn er irgendeiner anderen Tat überführt werden sollte, die nicht erlaubt ist." Ep 8, 1 (PTS 36, 175, 14 – 176, 1): "Νῦν οὖν ἄκουε τῶν ἡμετέρων· οὐ θεμιτὸν ἱερέα πρὸς τῶν ὑπὲρ σὲ λειτουργῶν ἢ τῶν ὁμοταγῶν σοι θεραπευτῶν εὐθύνεσθαι, κἂν ἀσεβεῖν εἰς τὰ θεῖα δοκῇ, κἂν ἄλλο τι τῶν ἀπειρημένων ἐξελέγχοιτο δράσας."

⁷⁴⁶ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 100: "Und nun behauptest Du, im Besitze des Heiligen zu sein und es zu bewachen, obgleich Du (in Wirklichkeit) weder etwas gesehen oder gehört hast, noch etwas von dem besitzt, was nur den Priestern zukommt". Ep 8, 1 (PTS 36, 177, 10-11): "Καὶ ἔχειν φῆς τὰ ἱερὰ καὶ διαφυλάττειν, καίτοι οὔτε εἶδες οὔτε ἤκουσας οὔτε ἔχεις τι τῶν προσηκόντων τοῖς ἱερεῦσιν".

⁷⁴⁷ Vgl. oben S. 172.

⁷⁴⁸ 2 Tim 4, 13: "τὸν φαιλόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας."

⁷⁴⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 106. Ep 8, 6 (PTS 36, 188, 9-11): "Γενόμενόν μέ ποτε κατὰ τὴν Κρήτην ὁ ἱερὸς ἐξενάγωγῃσε Κάρπος, ἀνήρ, εἰ καὶ τις ἄλλος, διὰ πολλὴν καθαρότητα νοῦ πρὸς θεοπτίαν ἐπιτηδεϊότατος."

Es wird daraufhin eine lange "Gottesschau" (θεία ὄρασις⁷⁵⁰ oder θεοπ-
τία⁷⁵¹) erzählt:⁷⁵² Der Heilige hatte sich über einen Ungläubigen, der ein
Glieder der Kirche zur Gottlosigkeit verführt hatte, so geärgert, daß er für den
Verführer und den Abgefallenen nicht mehr um Erbarmen betete, sondern um
deren sofortigen und mitleidlosen Untergang. Als er dann voll Genugtuung in
einer Vision die beiden schwankend am Abgrund zur Hölle sah und zu deren
Sturz auch nachhelfen wollte, hatte "sich Jesus aus Mitleid über das Geschehene
von seinem überhimmlischen Thron erhoben" und sei "bis zu ihnen (den bei-
den Unglückseligen) herabgestiegen", um "die beiden Männer vor dem Sturz zu
bewahren."⁷⁵³ Denn Jesus ist "bereit, ein zweites Mal um der Errettung der
Menschen willen zu leiden." Und es ist ihm "lieb, das zu tun, wenn nur andere
vor Sünde bewahrt werden".⁷⁵⁴

Wie J. STIGLMAYR bemerkt, findet sich bei NILUS VON ANCYRA eine
vergleichbare Erzählung,⁷⁵⁵ in der der Bischof Olympius "gleicherweise wie
unser Demophilus wegen eines barschen, voreiligen und mitleidlosen Verfahrens
gegen die Irrenden getadelt wird"⁷⁵⁶: Zwei junge Männer kamen zum Bischof
Karpus, um sich taufen zu lassen. Doch bald darauf wurden sie von ihren frühe-
ren Freunden zum Abfall bewogen, weshalb der Bischof die beiden Neugetauf-
ten heftig verfluchte. Da wird ihm eine schaurige Vision zuteil: "Christus

⁷⁵⁰ Ep 8, 5 (PTS 36, 188, 7).

⁷⁵¹ Ep 8, 6 (PTS 36, 188, 10).

⁷⁵² Vgl. Ep 8, 6 (PTS 36, 188, 9 – 192, 1).

⁷⁵³ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 107-108. Ep 8, 6 (PTS 36, 191, 7-14): "Ἐλεγε δὲ ὁ Κάρπος, ... ἰδεῖν μὲν αὐθις τὸν οὐρανόν, ὥσπερ καὶ πρότερον ἐωράκει, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐλεήσαντα τὸ γιγνόμενον ἐξαναστῆναι τοῦ ὑπερουρανίου θρόνου καὶ ἕως αὐτῶν καταβάντα ... ἀντέχεσθαι τοῖν ἀνδροῖν."

⁷⁵⁴ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 108. Vgl. Ep 8, 6 (PTS 36, 191, 15-17): "Ἐτοιμος γάρ εἰμι καὶ αὐθις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀνασφωζομένων παθεῖν, καὶ προσφι-
λές μοι τοῦτο μὴ ἄλλων ἀμαρτανόντων ἀνθρώπων."

⁷⁵⁵ NILUS ANCYRANUS: *Epistolarum lib. II*, 190 (PG 79, 297D–300C).

⁷⁵⁶ STIGLMAYR, J.: *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*. In: ZKTh 23 (1899) 18, Anm. 1. Vgl. NILUS ANCYRANUS: *Epistolarum lib. II*, 190 (PG 79, 300B): "Ταῦτα τοιγαροῦν γνοῦς, ὦ ἐπίσκοπε, μὴ ἀναθεμάτιζε ἀσπλάγχως". Übers.: "Folgendes sollst Du, Bischof, wissen: Verfluche nicht herzlos."

kommt vom Himmel hernieder, um die Apostaten, die in die Hölle stürzen müßten, zu retten. Die feurigen Schlangen fliehen auseinander, der Herr erfaßt die Jünglinge mit großer Milde und Güte, führt sie aus dem Schlund empor und stellt sie zum Zeichen, daß sie gerettet seien, auf den festen Boden."⁷⁵⁷

J. STIGLMAYR folgert zu Recht, daß "die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen der Erzählung, in ihrem Motiv und ihrer Anwendung ... klar hervor(tritt)"⁷⁵⁸. An beiden Stellen ist dieselbe Legende vorausgesetzt, "aber im einzelnen gehen die Texte so stark auseinander, daß hier nicht von literarischer Abhängigkeit gesprochen werden kann."⁷⁵⁹

2.1.6. *Der Philosoph Justus*

Der Name Justus (Ἰουστος) kommt nur einmal im CD vor. Er wird in DN XI 1 genannt, und seine Darlegungen über den Frieden und die Ruhe werden wiedergegeben:

"Über diesen göttlichen Frieden und über diese göttliche Ruhe nun, die der fromme Justus Lautlosigkeit und Bewegungslosigkeit zu aller erkennbaren Emanation hin nennt, wie der Friede stillsteht und Ruhe hält, ... darüber zu sprechen oder auch nur zu denken ist keinem Seienden gestattet oder möglich."⁷⁶⁰

Hinter dem Pseudonym Justus dürfte wohl ein zeitgenössischer Theologe verborgen sein, den Dionysius sehr schätzt.

Wie die anderen Pseudonyme ist auch dieser Name der Heiligen Schrift entnommen: In Apg 1, 23 wird ein Josef mit dem Beinamen Justus erwähnt,

⁷⁵⁷ STIGLMAYR, J.: Die Eschatologie 18, Anm. 1. Vgl. NILUS ANCYRANUS: Epistolarum lib. II, 190 (PG 79, 300A-B): "Κατῆλθεν οὖν ὁ Χριστὸς οὐρανόθεν, καὶ φεύγουσι μὲν οἱ φλογώδεις δράκοντες, ἐπιλαβόμενος δὲ τὸν νέον μετ' εὐμενείας, καὶ πραότητος πολλῆς ἀναφέρει τοῦ χάσματος, καὶ τίθησιν ἐπὶ γῆς, διὰ τούτου δεικνύων τὴν σωτηρίαν αὐτῶν."

⁷⁵⁸ STIGLMAYR, J.: Die Eschatologie 18, Anm. 1.

⁷⁵⁹ HEUSSI, K.: *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*. Leipzig 1917 (TU 42/2) 60.

⁷⁶⁰ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 94. DN XI 1 (PTS 33, 218, 7-14): "Περὶ μὲν οὖν αὐτῆς, ὃ τι ποτέ ἐστι, τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερὸς Ἰουστος ἀφθεγξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγνωσκομένην πρόοδον ἀκινήσιαν, ὅπως τε ἡρεμεῖ καὶ ἡσυχίαν ἄγει ... οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι τινι τῶν ὄντων οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν."

der als Kandidat für die Nachwahl in den Zwölfergremium aufgestellt wird. Das Los fällt allerdings nicht auf ihn, sondern auf Matthias. Da dieser Justus in keine Verbindung zu Paulus oder einer Paulustradition gebracht werden kann, ist m. E. eher anzunehmen, daß das Pseudonym bei Dionysius nicht von dieser Bibelstelle übernommen worden sein dürfte.

Ein anderer Justus, genauer Titius Justus (Τίτιος Ἰουστός), wird in Apg 18, 7 genannt, bei dem der Apostel Paulus nach erfolgloser Predigt bei den Juden in Korinth einkehrt. Dieser Justus wird als "Gottesfürchtiger" (σεβόμενος τὸν θεόν) betitelt; er ist demnach kein Jude, sondern noch Heide, hat aber ein besonderes Nahverhältnis zum Judentum.

Ein dritter Justus läßt am Ende des Kolosserbriefes (Kol 4, 11) grüßen: "Auch Jesus, genannt Justus, grüßt euch."⁷⁶¹ Explizit wird anschließend gesagt, daß dieser Justus Judenchrist ist: Er kommt "aus der Beschneidung" (ἐκ περιτομῆς) und ist neben Aristarch und Markus der einzige gebürtige Jude, der an dieser Stelle als Mitarbeiter des Paulus für das Reich Gottes (συνεργὸς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) geführt ist.

Für die Anspielung auf Kol 4, 11 spricht in besonderer Weise, daß der da Genannte als "Mitarbeiter Pauli" bezeichnet wird, womit eine sehr enge und freundschaftliche Beziehung zwischen dem Völkerapostel und Justus ausgedrückt sein will.

Wenn der Verfasser des CD absichtlich dieses Pseudonym mit diesen wenigen konkreten Bestimmungen gewählt hat, scheint es möglich, daß Dionysius an dieser Stelle die Lehren eines Philosophen und Theologen übernommen hat, der Judenchrist ist.⁷⁶² Die Themata "Frieden" (εἰρήνη, שְׁלוֹמִי) und "Ruhe" (ἡσυχία, מְנוּחָה) sind jedenfalls zentrale Stücke der Religionsphilosophie des Judentums.

⁷⁶¹ "καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰουστός".

⁷⁶² Dabei ist die Frage erlaubt, ob ein solches Nahverhältnis zu einem Judenchristen einen Hinweis für die Herkunft des Verfassers des CD bieten könnte.

2.1.7. Der Gesprächspartner und Briefadressat Sopatros (Σώπατρος)

Ein weiterer Gesprächspartner und Briefadressat ist Sopatros (Σώπατρος). Er wird als Adressat der Ep 6 und des weiteren zweimal im Text genannt:

"Halte nicht das für einen Sieg, ehrwürdiger Sopater, eine Religion oder eine Anschauung, die Dein Mißfallen erregt, in den Schmutz zu ziehen. Und glaube nur ja nicht, wenn Du sie in überlegener Manier ihres Irrtums überführen wirst, dann schlage das bereits für die Sache des Sopater positiv zu Buche."⁷⁶³

Dionysius weist Sopater mit deutlichen Worten zurecht, denn dieser hat in überheblicher Form und anfechtbarer Weise eine andere Religion oder Überzeugung kritisiert. Dionysius schlägt hingegen vor, nicht zuerst gegen anderes zu polemisieren, sondern für die Wahrheit selbst klar und unanfechtbar zu sprechen.

Als ein Begleiter des Paulus wird in Apg 20, 4 nach W. BAUER⁷⁶⁴ ein Sopater (Σώπατρος) angeführt, der Sohn des Pyrrhus, ein Christ aus Beröa. Dies ist die einzige Nachricht über einen Sopater im Neuen Testament. Doch gibt es *varias lectiones*, bei denen statt Σώπατρος die Namensform Σωσίπατρος zu finden ist, wie sie sich in Röm 16, 21 zeigt. "Vielfach wird er [Sosipatros], was sprachl. durchaus möglich ist, mit Sopater aus Beröa (s. Σώπατρος) gleichgesetzt."⁷⁶⁵ Am Ende des Römerbriefes grüßt Sosipatros zusammen mit Timotheus, Lucius und Jason die römische Gemeinde. Hinzugefügt wird: "die zu meinem Volk gehören" (οἱ συγγενεῖς μου). Dies bedeutet, sie sind jüdischer Herkunft bzw. Judenchristen.⁷⁶⁶

⁷⁶³ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 93. Ep 6 (PTS 36, 164, 3-5): "Μὴ τοῦτο οἴου νίκην, ἱερὲ Σώπατρε, τὸ εἰς θρησκείαν ἢ δόξαν ὑβρίσαι μὴ ἀγαθὴν φαινομένην· οὐδὲ γάρ, οὐδ' εἰ κεκριμένως αὐτὴν ἐξελέγξεις, ἤδη τὰ Σωπάτρου καλὰ."

⁷⁶⁴ BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch* s. v. Σώπατρος.

⁷⁶⁵ Ebd. s. v. Σωσίπατρος.

⁷⁶⁶ Vgl. *Der Brief an die Römer*. Übers. u. erklärt v. O. MICHEL. 5., bearb. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1978 (KEK¹⁴ 4) 483: "In Form einer *Nachschrift* werden die Grüße der Begleiter des Paulus angefügt. Als erster wird in V 21 Timotheus genannt, der durch die Apposition ὁ συνεργός μου vor den anderen ausgezeichnet wird. ... Die drei folgenden Namen weisen auf Judenchristen (οἱ συγγενεῖς μου) hin, die augenblicklich zur Begleitung des Pau-

Wie schon beim Pseudonym Justus angesprochen, könnte sich auch hier hinter dem Pseudonym Sopatros ein Christ jüdischer Abstammung verbergen.

2.1.8. Der Gesprächspartner und Briefadressat Johannes

Der letzte Brief ist an einen Johannes gerichtet, den der Verfasser schmerzlich vermißt:

"Andererseits wird mir nichts Widriges den hell leuchtenden Strahl des Johannes rauben können. Bin ich im Augenblick auch darauf angewiesen, mich Deiner zutreffenden Kündigung Gottes zu *erinnern* und sie mir aufs neue bewußt zu machen, so werde ich doch bald schon mit Dir vereint sein".⁷⁶⁷

Der Verfasser beklagt die Situation, daß "Gott die Ursache der Scheidungen aus ihm ist,"⁷⁶⁸ womit wohl auf zeitgenössische theologische Auseinandersetzungen oder gar Häresien hingewiesen sein könnte. Offenkundig ist der Gesprächspartner in Verbannung, doch will ihm Dionysius Mut zusprechen, indem er ihm die Rückkehr aus dem Exil verheißt:

"Man kann mir völlig vertrauen, (da ich lediglich weitersage,) was ich von Gott erfuhr, nachdem er es Dich längst hat wissen lassen: Du wirst aus dem Gefängnis auf Patmos befreit werden und nach Kleinasien zurückkehren."⁷⁶⁹

Mit diesem Hinweis ist ganz deutlich auf einen Text angespielt, der zusammen mit den *Acta Iohannis* überliefert ist,⁷⁷⁰ in dem die Rückkehr des Apostels Jo-

lus gehören." WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16*. Zürich 1982 (EKK 6/3) 146: "Paulus stellt sie [die in V 21 Genannten] hier ... als Judenchristen vor." PESCH, R.: *Der Römerbrief*. Würzburg 1983 (NEB.NT 6) 110: "Aus Korinth übermitteln schließlich auch Timotheus ... und die Judenchristen Lucius ..., Jason, ... und Sosipater".

⁷⁶⁷ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 116-117. Ep 10 (PTS 36, 209, 11 – 210, 1): "'Ἡμᾶς δὲ οὐδὲ τοῦναντίον ἀποστερήσει τῆς Ἰωάννου παμφαοῦς ἀκτῖνος, νῦν μὲν ἐντευξομένους τῇ μνήμῃ καὶ ἀνανεώσει τῆς σῆς ἀληθοῦς θεολογίας, μικρὸν δὲ ὕστερον ... ὑμῖν αὐτοῖς ἐνωθησομένους."

⁷⁶⁸ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 116. Ep 10 (PTS 36, 208, 10–11): "αἵτιος ... τῶν ἐξ αὐτοῦ δικαίων ἀφορισμῶν ὁ θεός".

⁷⁶⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 117. Ep 10 (PTS 36, 210, 1-3): "'Ἀξιόπιστος δὲ πάντως εἰμὶ τὰ προεγνωσμένα σοι καὶ μαθὼν ἐκ θεοῦ καὶ λέγων, ὅτι καὶ τῆς ἐν Πάτμῳ φυλακῆς ἀφεδήση καὶ εἰς τὴν Ἀσιάτιδα γῆν ἐπανήξεις".

⁷⁷⁰ Vgl. SCHÄFERDIEK, K.: Johannesakten. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen II*

"Nach der Ermordung Domitians übernahm Nerva die Regierung, der alle verbannten Christen zurückrief. Nach einem Jahr aber folgte ihm Trajan an die Herrschaft. Unter dessen Regierung über die Römer kehrte Johannes wieder nach Ephesos zurück, festigte den kirchlichen Unterricht, predigte und erinnerte an vieles, das der Herr ihnen gesagt und was er jedem aufgetragen hatte."⁷⁷¹

Von diesem Evangelisten und Seher der Apokalypse – nach *Acta Iohannis* 14⁷⁷² – findet sich in einer anderen Handschriftengruppe folgende Charakterisierung:

"Dem verehrten Augustus Cäsar, dem Siegreichen, dem Triumphator, dem mächtigen Herrscher. Es sei dir bekanntgemacht, daß ein gewisser Mann mit Namen Johannes, der Abstammung nach ein Jude, seiner Religionsausübung nach ein Galiläer, nach Asien, ja sogar in deine untertänige Stadt Ephesus gekommen ist, alle außer sich gebracht und von der von den Vätern überkommenen Religionsausübung abspenstig

(³1964) 130: "Kap. 1–17*: Dieser Abschnitt ist von den modernen Übersetzern mit Recht übergangen worden." Ebd. 131: "Die ganze Romfahrt-Patmos-Geschichte beruht nicht auf den alten AJ [Acta Joannis]; vielmehr wird sie eine Ausgestaltung der Tradition vom Patmosexil sein, die als Vorbau zu der außerhalb der Akten überlieferten Metastasis dienen sollte." Daß Dionysius die *Acta Iohannis* selbst auch gekannt hat, beweist die Anspielung auf die Vtermörder-Geschichte *Acta Ioannis* 48-54 (CChr.SA 1, 231-239) in Ep 7, 2 (PTS 36, 166, 7-8) und die Ähnlichkeit der Sonnenfinsterniserzählung in Ep 7, 2 (PTS 36, 169, 1-10) mit der Kreuzesgeheimnis-Offenbarung *Acta Iohannis* 97-98 (CChr.SA 1, 364, 65 – 365, 88 bzw. lat.: 368, 60-83). Festzuhalten ist hier, daß sowohl die Vtermörder-Geschichte als auch die Kreuzesgeheimnis-Offenbarung nur in der griechischen Rezension der *Acta Ioannis* überliefert sind, nicht in der syrischen Fassung! (Vgl. dazu den ܐܬܬܐܢܬܐ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܐܡܬܐ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܐܡܬܐ ܕܝܘܗܢܢܐ (Narratio Iohannis filii Zebedaei apostoli et evangelistae). In: WRIGHT, W.: *Apocryphal Acts of the Apostles*. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and Notes. London 1871 [Repr. Amsterdam 1968] ܡܡ - ܐ [3-65]). Vgl. oben S. 39-40, Anm. 89.

⁷⁷¹ *Acta Iohannis* 14, 2-9 (CChr.SA 2, 879-880): "σφαγέντος δὲ τοῦ Δομετιανοῦ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν Νέρβας, ὃς πάντας τοὺς ἐξορισθέντας ἀνεκαλέσατο· ἐνιαυτὸν δὲ κατασχὼν τὴν βασιλείαν διάδοχον τῆς βασιλείας Τραϊανὸν ἐποιήσατο. οὐ βασιλεύοντος Ῥωμαίων ἐπανελθὼν εἰς τὴν Ἔφεσον ὁ Ἰωάννης ἐκράτυνεν πᾶν τὸ τῆς ἐκκλησίας διδασκαλεῖον, πολλὰ τε προσομιλῶν καὶ ἀπομνημονεύων ὅσα ὁ κύριος αὐτοῖς ἔλεγεν καὶ τίνα ἐκάστῳ διηγεῖτο."

⁷⁷² Vgl. *Acta Iohannis* 14, 1-2 (CChr.SA 2, 879): "Εὐθὺς δὲ ἀπέπλευσεν ὁ Ἰωάννης εἰς τὴν Πάτμον, ὅπου καὶ ἡξιώθη τὴν τῆς συντελείας ἰδεῖν ἀποκάλυψιν."

gemacht hat, indem er alle nach sich zog, sodaß ein fremder Name und ein anderes Volk entstanden sind."⁷⁷³

Johannes wird hier eindeutig als Judenchrist deklariert. Wie bei anderen Pseudonymen ist auch hier die Frage zu stellen, ob sich hinter diesem Namen nicht auch ein Christ mit jüdischer Abstammung verbirgt.

2.1.9. Der Gesprächspartner und Briefadressat Timotheus

Timotheus (Τιμόθεος) ist der wichtigste Gesprächspartner und Adressat der großen Schriften des CD. Siebenmal wird der Name verwendet, davon dreimal im Text des CD.

In Ep 9, 1 nennt ihn Dionysius Titus gegenüber, dem er beteuert, daß Timotheus sicherlich das Werk *Symbolische Theologie* zur Kenntnis genommen haben wird, schließlich hat der Ps.-Areopagit gerade ihm "in der *Symbolischen Theologie* all die befremdlichen Aussagen über Gott aufs genaueste erklärt"⁷⁷⁴.

In *De divinis nominibus* I 8 spricht Dionysius Timotheus als Leser direkt an, was zeigt, daß auch dieses Werk für denselben Empfänger geschrieben worden ist:

"Du nun, lieber Timotheus, mußt dieses der geheiligsten Anleitung gemäß beachten und darfst Göttliches weder in Wort noch in Bekanntmachung an die nicht in die Mysterien Eingeweihten herantragen."⁷⁷⁵

⁷⁷³ *Acta Iohannis Rec.* γ 3, 3-9 (CChr.SA 2, 881): "Αὐτοκράτορι Καίσαρι σεβαστῷ νικητῇ τροπαιοῦχῳ σκηπτούχῳ κραταιῷ· γνωστὸν ἔστω σοι ὅτι Ἰωάννης τις ὀνόματι, τῷ γένει Ἰουδαῖος, τῆς θρησκείας τῶν Γαλιλαίων, καταλαβὼν τὴν Ἀσίαν, ἔτι μὴν καὶ τὴν δουλικὴν σου πόλιν Ἐφεσίων, ἐξέστησε πάντας καὶ ἀνέτρεψεν ἐκ τῆς πατροπαραδότου θρησκείας, ἔλκων πάντας ὀπίσω αὐτοῦ, ὥστε γενέσθαι ξένον ὄνομα καὶ ἔθνος ἕτερον."

⁷⁷⁴ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 108: "In der *Symbolischen Theologie* habe ich ihm jedenfalls all die befremdlichen Aussagen über Gott aufs genaueste erklärt, die die WORTE in den Augen der Menge zu enthalten scheinen." Ep 9, 1 (PTS 36, 193, 4-6): "' Ἀλλ' ἐν τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ διησυκρινησάμεθα πάσας αὐτῷ τὰς τῶν λογίων περὶ θεοῦ δοκούσας εἶναι τοῖς πολλοῖς τερατολογίας."

⁷⁷⁵ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 28. DN I 8 (PTS 33, 121, 14-15): "Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεών, ὃ καλὲ Τιμόθεε, κατὰ τὴν ἱερωτάτην ὑφήγησιν καὶ μήτε ῥητὰ μήτε ἔκφορα τὰ θεῖα ποιεῖν εἰς τοὺς ἀμυήτους."

Ähnlich verhält es sich am Beginn des Werkes *Über die Mystische Theologie*: Auch da wendet sich Dionysius direkt an Timotheus:

"Dies mein Gebet. Du aber, lieber Timotheus, laß nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfäßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt."⁷⁷⁶

Auch in diesem Text richtet der Verfasser eine Aufforderung an Timotheus, der dieser nachkommen soll.

Aufgrund dieser Textstellen in DN und MTh ist verständlich, daß der Name Timotheus jeweils auch in der einer Adresse ähnlich formulierten Überschrift aufscheint: "Seinem Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius Über die Namen Gottes"⁷⁷⁷ und "Über die Mystische Theologie An Timotheus"⁷⁷⁸. Auffällig ist allerdings, daß auch in den Überschriften der Werke *De coelesti hierarchia*⁷⁷⁹ und *De ecclesiastica hierarchia*⁷⁸⁰ als Adressat Timotheus genannt ist, obwohl er in beiden Werken kein einziges Mal erwähnt wird. Die vier Traktate, die das CD beinhaltet, sind also alle an denselben Adressa-

⁷⁷⁶ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 74. MTh I 1 (PTS 36, 142, 5-9): "Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἡῤῃθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθῃτι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν."

⁷⁷⁷ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 21. DN I (PTS 33, 107, 1-2): "Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*".

⁷⁷⁸ MTh I (PTS 36, 141, 1): "*Περὶ μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον*".

⁷⁷⁹ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 28: "Seinem Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius Über die himmlische Hierarchie". CH I (PTS 36, 7, 1-2): "Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*".

⁷⁸⁰ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 96: "Seinem Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius Über die kirchliche Hierarchie". EH I (PTS 36, 63, 1-2): "Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*".

ten⁷⁸¹ gerichtet: Timotheus.

"Gemeint ist ... der vom Apostel Paulus bekehrte Timotheus aus Lystra, erster Bischof von Ephesus, wie spätere Überlieferung will".⁷⁸² Dieser Timotheus war nach Apg 16, 1.3 "Sohn einer gläubig gewordenen Jüdin und eines (heidnischen) Griechen." Der Abstammung nach war Timotheus also Judenchrist. Es könnte wieder – wie schon oben bei Justus, Sopatros und Johannes – die Frage gestellt werden: Verbirgt sich hinter diesem Pseudonym ein Judenchrist? Zugleich aber kann man in ihm die Absicht des Ps.-Areopagiten in einer Person verkörpert sehen, das jüdisch-christliche Erbe mit der griechischen Philosophie zu verbinden. Die vier Hauptwerke wollen also eine Synthese aufzeigen. Diese Absicht verfolgte offenbar auch schon Paulus in seiner Areopagrede.⁷⁸³

2.1.10. *Der Gesprächspartner und Briefadressat Titus*

Als weiterer Gesprächspartner und Briefadressat des Dionysius wird Titus genannt. Er erscheint als Empfänger des Briefes 9 und wird darin gleich zu Beginn erwähnt:

"Ich bezweifle, mein lieber Titus, ob der heilige Timotheus (wirklich) von uns gegangen ist, ohne etwas von meiner Durchmusterung der theologischen Symbole mitbekommen zu haben."⁷⁸⁴

⁷⁸¹ Vgl. dazu JOHANNES VON APAMEA: "Alle dem Johannes [von Apamea] zugeschriebenen Werke sind in syrischer Sprache überliefert ... Alle Schüler und Gesprächspartner tragen griechische Namen: Eutropios, Eusebios, Theodulos, Chrystenes, Soterianos, Thomasios, Eubulos, Hesychios und Markianos. Bei syrischen Mönchen finden sich diese Namen nicht." (STROTHMANN, W.: *Johannes von Apamea*. Berlin – New York 1972 (PTS 11) 45-46.). Ebd. 48: "Johannes ist demnach mit der syrischen Sprache wohl vertraut. Da aber die Namen seiner Schüler durchweg griechisch sind, wird man annehmen dürfen, daß er auch griechisch verstand." Ebd. 53: "Nach allem wird man es als gesichert ansehen können, daß der Autor unserer Schriften nicht nur nicht ursprünglich griechisch schrieb, auch nicht ein syrisch schreibender Grieche war - erst recht nicht ein griechisch schreibender Syrer -, sondern daß er syrischer Herkunft war und syrisch geschrieben hat."

⁷⁸² A. M. RITTER in: DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 81, Anm. 2.

⁷⁸³ Vgl. DUPONT, J.: Le discours à l'Aréopage 534. Vgl. oben S. 66, Anm. 158.

⁷⁸⁴ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 108. Ep 9, 1 (PTS 36, 193, 3-4):

Im weiteren Text dieses Briefes wird eine (wohl teilweise) Inhaltsangabe des Werkes *Symbolische Theologie* gegeben.

Ein Freund und Helfer des Apostels Paulus mit Namen Titus ist aus den Briefen des Völkerapostels hinlänglich bekannt. "Er begleitet als Heidenchrist den Apostel z. sogen. Apostelkonzil und wird entgegen der Forderung der Judaisten nicht beschnitten ... Nach Tit 1 4 hat der Apostel ihn ... in Kreta zurückgelassen, um dort die Kirchen zu organisieren (vgl. 1 5)."⁷⁸⁵

2.1.11. *Dionysius*

Der Vollständigkeit halber sei hier nochmals auf das Pseudonym des Verfassers hingewiesen (Ep 7, 3)⁷⁸⁶, das wohl Apg 17, 34 entnommen ist. Im Unterschied zu mehreren anderen Pseudonymen ist Dionysius seiner Herkunft nach Grieche, d. h. Nichtjude. In einem Zusammenhang, wo der Verfasser des CD über die Auserwählung der Juden spricht, betont er dies einmal sogar sehr deutlich:

"Weil ja auch über den anderen Völkern – aus deren Kreis auch wir unseren Kopf nach dem unendlichen, vorbehaltlos ausgebreiteten Meer des Lichts vom Gottesprinzip ausgereckt haben, dem Meer, das allen bereit zur Mitteilung offensteht ..."⁷⁸⁷

Dionysius selbst verwendet an keiner Stelle des gesamten Werkes den Beinamen "der Areopagit" (ὁ Ἀρεοπαγίτης), wie er sich in der Apostelgeschichte findet. Dennoch will Dionysius ausdrücklich nach der Lehre des Paulus den Darlegungen seines "Lehrers und Freundes" Hierotheus folgen.⁷⁸⁸ Er will also im wei-

"Ὁ μὲν ἱερός Τιμόθεος, ὃ καλὲ Τίτε, οὐκ οἶδα, εἴ τινος τῶν διεγνωσμένων μοι θεολογικῶν συμβόλων ἀπελήλυθεν ἀνήκοος."

⁷⁸⁵ BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch* s. v. Τίτος.

⁷⁸⁶ PTS 36, 170, 4.

⁷⁸⁷ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 53. CH IX 3 (PTS 36, 38, 10-12): "Ἐπεὶ ὅτι γε καὶ τῶν ἐτέρων ἐθνῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνενεύσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν ἐτοίμως εἰς μετὰδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος ..."

⁷⁸⁸ Vgl. DN III 2 (PTS 33, 140, 3-4): "... καὶ διδάσκαλον καὶ φίλον ὄντα καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ

teren Sinne ein "Paulusschüler" sein, vielleicht sogar ein "imitator Pauli".⁷⁸⁹

Eine Anspielung auf einen anderen Dionysius als den in Apg 17 ist ausgeschlossen, da sonst kein Dionysius im NT vorkommt. Da Dionysius nie den Beinamen benutzt, ist m. E. ausgeschlossen, er habe eine Rückdatierung seines Werkes in einem wirklich historischen Sinne selbst angestrebt.

2.1.12. *Hierotheus*

Dionysius teilt uns mit, daß *Hierotheus* ein Werk mit dem Titel *Theologische Grundlehren* (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις) verfaßt habe, in dem er versuchte, mit all seinen Möglichkeiten die Lehre von der innergöttlichen Zeugung des Sohnes und dessen Inkarnation darzulegen:

"Aber auch das Offensichtlichste der ganzen göttlichen Offenbarung, die um unserer willen vollzogene Gottbildung Jesu, ist sowohl für jedes Wort unaussprechlich als auch unerkennbar für jedes Vernunftwesen, selbst für den ersten der mächtigsten Engel. Zwar haben wir auf mystische Weise vernommen, daß Jesus nach Menschenart unsere Daseinsform angenommen hat, aber wir wissen nicht, wie er aus jungfräulichem Blute nach einem anderen, die Natur überragenden Gesetz gebildet wurde und wie er mit unbenetzten Füßen, die das Körpergewicht und die Masse der Materie trugen, über das feuchte und flüssige Element wandelte, und wir wissen auch all das andere nicht, was zur außerordentlichen Naturbeschaffenheit Jesu gehört. Dieses aber wird sowohl von uns andernorts hinreichend erläutert als auch von unserem berühmten Lehrer in seinen *Theologischen Grundlehren* ganz außerordentlich gepriesen, was jener entweder von den geheiligten biblischen Schriftstellern gelernt oder auch infolge kundiger Erforschung der Heiligen Schrift nach vieler Beschäftigung mit ihr und Übung erkannt oder letztlich auf Grund irgendeiner göttlicheren Inspiration mystisch erfaßt hat, indem er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch erlitt und durch die, wenn man so sagen darf, Verbundenheit mit diesem zur nicht mitteilbaren und mystischen Einung mit diesem und zur Treue vollendet wurde. Und um die vielen und seligen Schauungen der vorzüglichsten Denkkraft jenes Lehrers so kurz

Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λογίων στοιχειωθέντας ..."

⁷⁸⁹ Vgl. SUCHLA, B. R.: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis 164: "Mit der Areopagrede als Autoritätsbeweis konnte Johannes somit bereits im Prolog jeden Kritiker überzeugen, daß Dionys sich lediglich mit griechischem Denken christlich auseinandersetzte, daß er nur den platonischen ἄγνωστος θεός mit dem Christengott identifizierte und platonisches Denken an das Christentum adaptierte – gleichsam aus einer *imitatio Pauli* heraus."

wie möglich vorzulegen, so sagt er in den von ihm selbst verfaßten *Theologischen Grundlehren* das folgende über Jesus"⁷⁹⁰.

Anschließend zitiert Dionysius einen längeren Text des Hierotheus (DN II 10)⁷⁹¹. Weiter unten kommt der Ps.-Areopagit nochmals auf dieses Werk des Hierotheus zu sprechen:

"Aber es ist doch wohl auch dieses einer Entschuldigung wert, daß wir, obwohl unser berühmter Lehrer Hierotheus seine *Theologischen Grundlehren* auf außerordentliche Weise zusammengestellt hat, andere Traktate und auch die gegenwärtige Abhandlung über Gott, so als ob jene nicht ausreichend wären, verfaßt haben."⁷⁹²

Neuerlich bestätigt Dionysius, daß sein Lehrer Hierotheus diese Schrift verfaßt hat, die – wie auch aus dem Zitat ersichtlich ist – sehr komprimiert und dicht gewesen sein muß.

Ein weiteres Mal kommt der Ps.-Areopagit auf die Schrift seines Lehrers zurück und beteuert, daß er nur das Werk seines Meisters detaillierter entfalten will:

⁷⁹⁰ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 35-36. DN II 9 (PTS 33, 133, 5 – 134, 6): "Ἄλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον ἢ καὶ ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῶ παντὶ καὶ αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτάτων ἀγγέλων. Καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφαμεν, ἀγνοοῦμεν δέ, ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ διεπλάττετο καὶ ὅπως ἀβρόχοις ποσὶ σωματικῶν ὄγκων ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῆς ὑπερφουῶς ἐστὶν Ἰησοῦ φυσιολογίας. Ταῦτα δὲ ἡμῖν τε ἐν ἄλλοις ἱκανῶς εἴρηται καὶ τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι κατὰ τὰς *Θεολογικὰς* αὐτοῦ *στοιχειώσεις* ὑμνηταί. Ἰαν ὑπερφουῶς, ἅπερ ἐκεῖνος εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν εἴτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας καὶ τριβῆς εἴτε καὶ ἐκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαιδείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν. Καὶ ἵνα τὰ πολλὰ καὶ μακάρια θεάματα τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας ἐν ἐλαχίστοις παραθώμεθα, τάδε περὶ τοῦ Ἰησοῦ φησιν ἐν ταῖς συνηγμέναις αὐτῷ *Θεολογικαῖς στοιχειώσεσιν*."

⁷⁹¹ Auch wenn dieser Abschnitt in der kritischen Ausgabe nicht als Zitat gekennzeichnet ist, handelt es sich m. E. zweifelsfrei um ein solches: PTS 33, 134, 7 – 135, 9.

⁷⁹² DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 39. DN III 2 (PTS 33, 139, 17-20): "Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι τοῦ κλεινοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν Ἱεροθέου τὰς *Θεολογικὰς στοιχειώσεις* ὑπερφουῶς συναγαγόντος ἡμεῖς ὡς οὐχ ἱκανῶν ἐκείνων ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα."

"... so haben wir uns an die Abfassung dieser Schrift begeben, ohne freilich zu wagen, etwas Neues einzufügen, während wir hingegen die von dem wahrhaftigen Hierotheus synoptisch vorgelegte Darstellung in kleinere und ins einzelne gehende Untersuchungen auseinandergelegt und deutlich gemacht haben."⁷⁹³

Bei dieser klareren Entfaltung der Gedanken des Hierotheus war Dionysius darauf bedacht, nichts Neues einzufügen.

Es läßt sich m. E. nach diesen Angaben kein ausreichender Grund finden, die tatsächliche Existenz dieses Werkes *Theologische Grundlehren* (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις) des Hierotheus zu bezweifeln; der Text in DN II 10 ist wohl ein echtes Zitat daraus.⁷⁹⁴

Äußerst ungewöhnlich im Vergleich zu allen anderen bisher besprochenen Namen ist, daß ein Name "Hierotheus" bisher in der Hl. Schrift nicht zu finden war. Dionysius gibt nicht Auskunft darüber, ob sein Lehrer in ähnlicher Weise wie er selbst dem Völkerapostel Paulus folgen wollte. Vielmehr reiht er ihn nach der Autorität des Apostels als nächstwichtigen Lehrer ein. Vielleicht ist somit die Eigenart der Wahl biblischer Namen oder Pseudonyme ein Charakteristikum der Generation des Dionysius. Dafür spräche auch die Anrede der beiden Freunde des Dionysius Timotheus und Titus.

All das spricht für die Historizität einer Person mit Namen Hierotheus, wäre diese Person bzw. dieser Verfasser von Dionysius erfunden, hätte er einen biblischen Namen gewählt.

⁷⁹³ DIONYSIUS: *Die Namen Gottes* (BGL 26) 41. DN III 3 (PTS 33, 141, 6–8): "... ἐπὶ τὸ συγγράφειν ἑαυτοὺς καθήκαμεν καινὸν μὲν οὐδὲν εἰσηγεῖσθαι τολμῶντες, λεπτοτέrais δὲ καὶ ταῖς κατὰ μέρος ἕκαστον ἐξετάσει τὰ συνοπτικῶς εἰρημένα τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ διακρίνοντες καὶ ἐκφαίνοντες."

⁷⁹⁴ Die Herausgeberin B. R. SUCHLA weist diesen Absatz nicht als Zitat aus, weil sie ihn wohl nicht als solches einstuft. Vgl. auch TH. HAINTHALER: "Die angeblich von Hierotheus stammende Beschreibung in DN II 10 lassen wir beiseite" (DIES.: 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, 21-24 septembre 1994* édités par Y. DE ANDIA. Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes : Série Antiquité 151) 277.).

2.1.13. Ergebnis

Überblickt man nun die besprochenen Namen, so scheinen auf den ersten Blick alle Namen sprechende zu sein. Wie aufgezeigt, passen die Namen in den inhaltlichen Zusammenhang, den Dionysius jeweils bespricht. So zeigen sich die ersten drei, nämlich Elymas (Ἐλύμας), Apollopheanes (Ἀπολλοφάνης) und Simon (Σίμων) eindeutig als Feinde des Dionysius. In gleicher Weise erscheinen diese im *Corpus Paulinum* und in den *Acta Pauli* als Feinde des Apostels Paulus.

Für Demophilus (Δημόφιλος) kann eine gewisse Parallele zum Verräter Demas (Δημᾶς) gefunden werden, wodurch Dionysius seinem Adressaten die Rute ins Fenster stellen will.

Es folgen Namen von Personen, die ein freundschaftliches Verhältnis widerspiegeln: Die inhaltliche Entsprechung zwischen dem Verhalten des Karpus (Κάρπος) in der Vision und dem des Adressaten des achten Briefes Demophilus ist augenscheinlich. Ein gewisses freundschaftliches Nahverhältnis läßt sich auch für Justus (Ἰούστος) und Sopater (Σώπατρος) festhalten, an den sogar ein Brief gerichtet ist, wobei die Briefe 6 und 7 vielleicht eine Schrift darstellen, die durch die Überschrift "An Polykarp" (Πολυκάρπῳ ἱεράρχῃ)⁷⁹⁵ geteilt worden ist. Das Pseudonym "Johannes" paßt sehr gut zu den in Ep 10 geschilderten äußeren Umständen. Auffallend ist, daß von den meisten Personen, deren Namen hier von Dionysius verwendet sind, ausdrücklich ihre Zugehörigkeit zum Volk der Juden oder der Griechen erwähnt wird. Sogar Dionysius selbst gibt explizit über seine nichtjüdische Herkunft Bescheid, was wohl darauf schließen läßt – abgesehen von den oben aufgezeigten Ähnlichkeiten –, daß unser Autor ein sehr intensives Nahverhältnis zu Judenchristen und Juden gehabt hat. Es erscheint nicht unmöglich, daß er sein gesamtes Werk in erster Linie für hervorragend gebildete jüdische oder judenchristliche Kreise verfaßt hat.⁷⁹⁶

Zu den anderen vier Namen Timotheus (Τιμόθεος), Titus (Τίτος), Dionysi-

⁷⁹⁵ PTS 36, 165, 2.

⁷⁹⁶ Die Frage möge erlaubt sein, ob daraus nicht auch Rückschlüsse für einen Herkunftsort des Dionysius abgeleitet werden können.

us (Διονύσιος) und Hierotheus (Ἱεροθέος) ist eine Nachricht aus der *Kirchengeschichte* des PS.-ZACHARIAS RHETOR, das ist die syrische Fortsetzung der Kirchengeschichte des ZACHARIAS RHETOR,⁷⁹⁷ von größtem Interesse, die im Zusammenhang mit der unter Severus von Antiochien abgehaltenen antichalcedonensischen Synode von Tyrus im Jahre 513 über die Bildung des Patriarchen folgende Auskunft gibt:

"Severus aber, der Nachfolger des Flavian in Antiochien, war ein Mann, durch das Studium der griechischen Weisheit dialektisch gewandt und weltentsagend und ein erprobter Mönch; ferner war er ein Eiferer im wahren Glauben, war gebildet und hatte auch mit Verständnis die heilige Schrift gelesen, sowie deren Auslegungen aus diesen alten Schriftstellern, den Apostelschülern: Hierotheus, Dionysius, Titus und Timotheus, und die der Späteren: Ignatius, Klemens, Irenäus, die vom Haus des Gregor, Basilius, Athanasius, Iulius und der sonstigen Oberpriester und wahren Lehrer der heiligen Kirche, und wie ein Schriftgelehrter, der in der Kenntnis des Himmelreichs unterwiesen ist und aus seinen Schätzen Altes und Neues ausgibt, so hatte er auch viele Geschichten studiert, und sie waren in seinem Geist deutlich festgegründet."⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ PSEUDO-ZACHARIAS RHETOR: *Historia ecclesiastica*. Edidit E. W. BROOKS, accedit fragmentum historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensensis. Louvain 1953 (CSCO 83/84 / Scr. syr. 38/39). "Erhalten ... blieb eine syrische Übersetzung, wenngleich nicht als eigene Schrift, sondern als Bestandteil einer größeren kirchengeschichtlichen Kompilation in syrischer Sprache, welche mit der Erschaffung der Welt anhebt und bis zum Jahre 568/569 reicht. Sie umfaßt zwölf Bücher, und die Bücher 3–6 enthalten unsere [des historischen ZACHARIAS RHETORS] Kirchengeschichte. Der Kompilator war wahrscheinlich ein zu Amida in Armenien lebender Mönch, während die späterer syrische Überlieferung fälschlich Zacharias zum Kompilator stempelte ... Zacharias beschränkt sich auf die Jahre 450–491, indem er mit dem Chalcedonense beginnt und mit dem Tode des Kaisers Zeno schließt. Wahrscheinlich hat er schon bald nach seiner um 492 erfolgten Niederlassung zu Konstantinopel die Feder ange-setzt." (BARDENHEWER, O.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur V: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums*. Freiburg i. Br. 1932, 113.).

⁷⁹⁸ Vgl. NÖLDEKE, TH.: Die Synoden von Sidon und Tyrus. In: ByZ 1 (1892) 334–335. Orig.: PS.-ZACHARIAS RHETOR: *Historia ecclesiastica* VII 12 (CSCO 84 / Scr. syr. 39, 54, 22 – 55, 12):

« ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ... ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ »
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ
 « ܐܢܬܝ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ »

Dieser Geschichtsschreiber nennt hier als Apostelschüler, deren Auslegungen Severus studiert hat, Hierotheus, Dionysius, Titus und Timotheus. Da Severus der erste Zeuge für Texte aus dem CD war, kann wohl angenommen werden, daß die hier genannten Schriftsteller identisch sind mit den im CD bezeugten. Der syrische Verfasser zählt diese vier Theologen nach der Hl. Schrift und noch vor Ignatius von Antiochien, Klemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon auf. Für den Geschichtsschreiber sind damit diese vier Autoren im historischen Sinne Apostelschüler. Interessant ist allerdings, daß in dieser Auflistung bei Dionysius der Beiname "der Areopagit" und auch jedes andere Attribut fehlt, die bei Severus von Antiochien schon anzutreffen sind.⁷⁹⁹ Hat hier der syrische Verfasser der Kirchengeschichte eine Tradition festgehalten,⁸⁰⁰ die noch von einer Gruppe von Theologen des ausgehenden 5. Jh.s wußte, zu der Hierotheus, Dionysius, Titus und Timotheus zählten? Hat erst der Verfasser der Fortsetzung der Kirchengeschichte des ZACHARIAS RHETOR die Gruppe von Theologen in die apostolische Zeit datiert, was seine Quelle noch nicht getan hatte? Sicherlich jedoch muß diese Information aus einer Zeit vor den Auseinandersetzungen in den 30er- und 40er-Jahren des 6. Jh.s stammen, wo die historische Apostelschülerschaft des Verfassers des CD mit Kräften verteidigt werden mußte. Stammt sie vielleicht sogar aus der Zeit vor dem Patriarchat des Severus in Antiochien, der sein Amt im Jahre 512 angetreten hat? In der Zeit, aus der die Quelle des Geschichtsschreibers stammt, war jedenfalls eine Verteidigung oder Rechtfertigung der Schriften des Dionysius noch nicht notwendig, sonst hätte man den Beinamen "der Areopagit" oder etwas Vergleichbares schon hinzugefügt. Zugleich muß aber festgehalten werden, daß der Autor der Fortset-

⁷⁹⁹ Bei Severus wird ihm zweimal die Apposition «Mystagoge der apostolischen Zeit» und einmal «der Areopagite» an die Seite gestellt: vgl. HAINTHALER, TH.: Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys 285.

⁸⁰⁰ TH. HAINTHALER betrachtet diese Stelle ausschließlich aus der Perspektive der 2. Hälfte des 6. Jh.s: Vgl. DIES.: Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys 286: "Wenn *Zacharias Rhetor Continuator* zur Charakterisierung von Severus bemerkt, dieser habe die Apostelschüler Hierotheus, Dionysios ... studiert, so ist diese Aussage bereits nicht mehr in die erste Hälfte des 6. Jh. zu datieren."

zung der Kirchengeschichte diese Gruppe von Theologen in apostolische Zeit datiert.

Kann man aus dieser Auflistung der vier Schriftsteller herauslesen, daß alle vier theologische Schriften verfaßt haben? Das hieße, daß nicht nur von Hierotheus und Dionysius Werke vorhanden waren – vom ersten ist uns mindestens das Zitat in DN II 10 und vom zweiten das CD erhalten geblieben –, sondern auch von den anderen beiden Freunden des Dionysius: Timotheus und Titus.

Wenn nun diese Quelle in der Kirchengeschichte des PS.-ZACHARIAS RHETOR ernst genommen wird, sind die Namen Hierotheus, Dionysius, Titus und Timotheus keine Pseudonyme, sondern echte Namen von Verfassern theologischer Literatur des ausgehenden 5. Jh.s. Die Frage muß offen bleiben, ob nicht auch Demophilus, Justus, Sopater und Johannes tatsächlich Namen von Zeitgenossen des Dionysius sind. Wenigstens für Justus und Sopater scheint das durchaus möglich.

Um Pseudonyme handelt es sich sicherlich bei den drei Namen Elymas, Apollophanes und Simon. Sie sind wohl von Dionysius wegen ihres Kontextes in den Quellen einzelnen Zeitgenossen zugelegt worden. Dies mag auch für Karpus gelten.

2.1.14. Ähnlichkeiten mit der *Hekhalot*-Literatur?⁸⁰¹

Von der Pseudepigraphie der *Didache*, der *Traditio Apostolica*, der *Didascalia Apostolorum*,⁸⁰² der *Constitutiones Apostolorum*⁸⁰³ und anderer aus dem

⁸⁰¹ Vgl. dazu den ersten Abschnitt dieses Teils oben S. 232-234.

⁸⁰² Vgl. KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen* 146: "In der *Did[ache]* und in der *TA* [*Traditio Apostolica*] ist dieser pseudepigraphische Charakter nur sehr wenig ausgeprägt. Er erscheint lediglich in den Titeln, die diese Schriften den Aposteln zuweisen ... Die *DA* [*Didascalia Apostolorum*] hingegen präsentiert sich als eine Schrift, die nicht nur in ihrem Titel, sondern auch inhaltlich vorgibt, von den Aposteln verfaßt zu sein. Diese begegnen dort mehrmals in der ersten Person Plural, sei es, um die Hirten oder die Gläubigen zu ermahnen bzw. zu unterrichten, sei es, um bestimmte Begebenheiten wiederzugeben, welche sie mit Jesus erlebt haben. Darüber hinaus lassen die *DA* in besonderer Weise Petrus in der ersten Person Sin-

syrischen Raum stammender Schriften unterscheidet sich Dionysius zunächst durch eine lange Liste von Pseudonymen, die mit dem Kontext oder dem diskutierten Thema sehr verknüpft sind. In den zuerst genannten Schriften wird für den Autor der Name einer apostolischen Autorität beansprucht. In den Texten der Werke selbst erscheinen weitere Pseudonyme, die allerdings mit dem diskutierten Thema oder dem Kontext keinen begründbaren Zusammenhang erkennen lassen. Bei Dionysius scheinen hingegen alle Pseudonyme auf den Kontext oder die verhandelte Materie abgestimmt zu sein. Das CD ist gleich wie die *Hekhalot*-Literatur grundsätzlich, bis in Einzelheiten pseudepigraphisch.

Auch der inhaltliche Anspruch, den Dionysius erhebt, ist wohl mit jenem der Autoren der *Geheimlehren* vergleichbar. Dionysius will Paulusschüler sein. Alle Namen sind der Hl. Schrift entlehnt. Will Dionysius durch seine durchgängige Pseudepigraphie, die sich besonders auch auf die Apokryphen stützt, ein ganz außerordentliches Nahverhältnis zur neutestamentlichen Literatur und zur apostolischen Zeit zum Ausdruck bringen? Versteht sich Dionysius – wieder ähnlich den Verfassern der *Palast*-Literatur⁸⁰⁴ – als Autor, der von der apostolischen, näherhin paulinischen Tradition bestätigt und autorisiert sein will? Sind die Lehren, die er vertritt, Aussprüche, die unmittelbar den λόγια, d. i. der Hl. Schrift, entstammen? Ist der Aufstieg, den er vorstellt, mit jenem in den *jüdischen Geheimlehren* vergleichbar, der dort der Aufstieg des Mose ist?⁸⁰⁵ Seine

gular auftreten".

⁸⁰³ In den *Constitutiones Apostolorum* tritt das Zwölfer-Kollegium der Apostel entweder als Gruppe oder dessen Einzelpersonen auf. Darüberhinaus tritt Klemens als Apostelschüler und Redaktor dieser Schrift auf (vgl. KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen* 148-157).

⁸⁰⁴ Vgl. oben S. 234.

⁸⁰⁵ Vgl. ROEM, P.: Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius. In: *StPatr* 18, 2 (1989) 275: "The present study confines itself to the Areopagite's elaborate illustration of the upward journey, the ascent of Moses up Mt. Sinai. Like *The Mystical Theology* as a whole and like the entire topic of Pseudo-Dionysian 'spirituality', the story of Moses has subtle but consistent connections to the anagogical interpretation of the scriptures and especially of the liturgy." Ebd. 276: "Obviously, this embellishment of the biblical record presents the sequence of Moses' progress up Mt. Sinai and into the 'cloud' as the model for one's own progress in the ascent of the spirit ... More importantly for the moment, the Sinai sequence suggests the events of the liturgy as they are experienced by the

Lehre will nicht neu sein, sondern er entfaltet nur den Unterricht seines Lehrers Hierotheus: Führt Dionysius nur fort, was Paulus tat und sagte, da doch "Paulus, der Moses des Neuen Bundes"⁸⁰⁶ genannt werden kann?

Die Namen im CD haben auch eine inhaltliche Bedeutung, wie oben gezeigt wurde. Der mit einer Person diskutierte Inhalt lässt sich gut mit dem Kontext der Hl. Schrift in Zusammenhang bringen, aus dem der Name entlehnt ist. Diese Tatsache erinnert an die Praxis der Auswahl von Pseudonymen in Talmud und Midrasch, wo auch der jeweilige Inhalt dem wirklich "entsprechenden" Namen des Rabbinen zugeordnet worden ist.⁸⁰⁷

Vielleicht kann abschließend gefragt werden, ob nicht Dionysius in einem ähnlichen Sinne Schüler des Paulus sein wollte, wie die Verfasser der *Hekhalot*-Literatur *zeitgleich* Schüler der ersten ganz großen Rabbiner (der "rabbinischen" Zeit) waren?

bishop or hierarch, for whom Moses is indeed the prototype".

⁸⁰⁶ Vgl. BAMMEL, E.: Paulus, der Moses des Neuen Bundes. In: DERS.: *Judaica et Paulina : Kleine Schriften* II. Mit einem Nachwort von P. PILHOFER. Tübingen 1997 (WUNT 91) 205. Vgl. ebd. 214: "Er [Paulus] muss sich verstanden haben als ein Werkzeug, das Gott braucht für ganz etwas anderes und in einer ganz und gar neuen Zeit. Als ein notwendiges Werkzeug hat er sich gewiss angesehen. Paulus erwähnt in V. 3 [2 Kor 3, 3] und dann in den Kapiteln 4 und 6 seinen Dienst in Verbindung mit seiner Gemeinde. Dies ist nur eine Seite seiner διακονία – das Wort wird wieder benutzt in 4.1, unmittelbar nach 3.18. Sein eigentlicher Dienst ist es, Zeugnis zu geben von seinen Erfahrungen mit Gott. Worum es sich dabei handelt, ist ausgedrückt mit den Worten φανέρωσις καὶ φωτισμός im selben Satz. Paulus ist der erste und der herausragende Zeuge für das neue Werk, das Gott im Geiste bewirkt hat. Darum nimmt er sich den Freimut, die Gemeinde aufzufordern, Nachfolger seiner selbst zu werden. Er ist gleichsam der Moses des Neuen Bundes. So ist er mehr als Moses je gewesen ist; so viel anders als der Neue Bund verschieden ist vom Alten Bund. Sein Dienst ist anders, weil er den Auftrag hat, Zeugnis zu geben von der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi." Vgl. auch die Parallelen zwischen Moses und Paulus, die E. BAMMEL aufzählt (ebd. 212-213).

⁸⁰⁷ Vgl. oben S. 234.

2.2. Die Pseudepigraphie des Redaktors des CD

An dieser Stelle sind die Namen zu untersuchen, die nur in den Überschriften des CD zu finden sind.⁸⁰⁸ A. M. RITTER unterscheidet zwischen den Überschriften zu den Briefen, die er für ursprünglich hält,⁸⁰⁹ und jenen der großen Schriften, deren Überschriften er als sekundär einstuft.⁸¹⁰ Wie aber die handschriftliche Überlieferung zeigt, müssen sie schon in der allerersten *Editio variorum* des CD enthalten gewesen sein. Obwohl die Reihenfolge der Werke in der von SERGIUS VON RĚŠ^cAINĀ vor 536 erstellten syrischen Übersetzung⁸¹¹ eine andere ist als in der uns überlieferten griechischen Fassung des CD und auch die Untergliederung der Schriften "nach eigenen Vorstellungen"⁸¹² gemacht ist, finden sich doch schon dieselben Überschriften wie im griechischen CD: Obwohl die Handschrift (Sinai Syr. 52) mutiliert ist, "folgen die Briefe der Ordnung in Migne, 4 an Gaius, 1 an Dorotheus; der sechste an Sosipatros, der mit den Wörtern: μη ἀγαθὴν φαινομένην⁸¹³ endet"⁸¹⁴. Auf-

⁸⁰⁸ Vgl. oben S. 235.

⁸⁰⁹ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 81, Anm. 3: "Wie die – in der kritischen Ausgabe breit dokumentierte – handschriftliche Überlieferung der Briefe zeigt, sind die Briefüberschriften – in Frage kommen hier in erster Linie diejenigen der Briefe 8-10 – (über die Adressatenangabe hinaus) so stabil bezeugt, daß ich sie für ursprünglich halte."

⁸¹⁰ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 81, Anm. 1: "Als Amtsterminus kommt 'Presbyter' im Dionystext überhaupt nicht vor, sondern nur in Überschriften (zu DN und zu CH), die ich bis zum Beweis des Gegenteils für sekundär halte." Ebd. 122, Anm. 23: "Bis auf sekundäre Überschriften und Widmungen ist das ja im CD durchweg der Fall."

⁸¹¹ Vgl. SUCHLA, B. R.: Textprobleme in Περί θείων ὀνομάτων 392: "Ihr [der syrischen Übersetzung] Verfasser ist der gemäßigte Monophysit Sergius von Reshaina, der – wie vermutlich der Autor des griechischen Originals – zum Patriarchat von Antiocheia gehörte und 536 in Konstantinopel verstorben ist."

⁸¹² STROTHMANN, W.: *Das Sakrament der Myron-Weihe* 2 (GOF.S 15/2) XII: "Bei der Übersetzung gliederte er das CD nach eigenen Vorstellungen". Vgl. P. SHERWOOD, der zur Sergius-Übersetzung anmerkt: "The Sinai Syriac 52. ... The number of chapters in the various treatises is that usually found, save for the *De eccl. hier.* where 18 are given for the customary 7 (index on f. 80 rb)." (DERS.: Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis. In: SE 4 (1952) 178-179.).

⁸¹³ D. i. PTS 36, 164, 4.

⁸¹⁴ SHERWOOD, P.: Sergius of Reshaina and Pseudo-Denis 178-180: "The Sinai Syriac 52. ...

grund dieses Bestandes läßt sich schließen, daß wohl auch die übrigen Überschriften den im griechischen CD überlieferten entsprochen haben dürften. Wie B. R. SUCHLA mit Recht feststellt, "muß die Corpus-Bildung schon vor 536 vorgenommen worden sein."⁸¹⁵ "Die Redaktion des griechischen CD muß dann also zwischen 536 (Tod des Sergius) und 543/553 vorgenommen worden sein"⁸¹⁶. Die Überschriften müssen demnach dem Redaktor der griechischen

Parchment, 300 by 200, 119 leaves of two columns in Stranghelo, of the 7/8th century. The manuscript is defective both at beginning and end ... These [the epistles] follow in the order found in Migne, 4 to Gaius, 1 to Dorotheus; the 6th to Sosipatros, ends with the words: *μη ἀγαθὴν φαινομένην* (PG 3, 1077A). The number of chapters in the various treatises is that usually found, save for the *De eccl. hier.* where 18 are given for the customary 7 (index on f. 80 rb). There are no scholia ... The text of Denis here presented is not that found in the Phocan and Cyriacus editions. It can then be only that of Sergius ... Then emphasizing the source of Dionysian doctrine, St Paul himself, especially what the apostle learned rapt to the third heaven, he passes in review the four major treatises of Denis (*De eccl. hier., myst. theol., de cael. hier., de diu. nom.*) as corroborating his own doctrine. Immediately he passes them again in review as being the most exalted teaching after that of the apostles themselves, but in reverse order (that is: *De diu. nom., de cael. hier., myst. theol., de eccl. hier.*) mentioning also the letters."

⁸¹⁵ SUCHLA, B. R.: Eine Redaktion 182. Vgl. ebd. 192: "Die Recensio des griechischen CD führt uns indessen nicht nur bis zur kontaminierten Editio Variorum aus dem Umkreis des Johannes von Skythopolis der Zeit zwischen 536 und 543/553, sondern darüber hinaus zur syrischen Version des Sergius aus der Zeit vor 536."

⁸¹⁶ Ebd. 189. Vgl. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin – New York 1990 (PTS 33) 61: "Die Editio Variorum wurde offenbar zwischen 536 und 543/553 angefertigt." Anzumerken ist, daß das Edikt des Kaisers Justinian gegen die Dogmen des Origenes schon 542 veröffentlicht wurde: "Im Februar 542 wird es [das Edikt] in Jerusalem publiziert." (SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig 1939 [TU 49/2] 402.). Vgl. KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS: *Leben des Sabas* [Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα] 86. In: SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis* 192, 12-20: "Τοῦ τοίνυν κατὰ Ὠριγένους ἰδίκτου ἐν Ἱεροσολύμοις ἐμφανισθέντος περὶ τὸν Φεβρουάριον μῆνα τῆς πέμπτης ἰνδικτιόνης τῷ ἐνδεκάτῳ τῆς τοῦ πατρὸς ἡμῶν Σάβα κοιμήσεως χρόνῳ καὶ πάντων τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἐπισκόπων καὶ τῶν τῆς ἐρήμου ἡγουμένων τῷ αὐτῷ καθυπογραφάντων ἰδίκτῳ παρεκτὸς Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐπισκόπου Ἀβίλης ἀγανακτήσαντες οἱ περὶ Νόννον καὶ Πέτρον καὶ Μηνᾶν καὶ Ἰωάννην καὶ Κάλλιστον καὶ Ἀναστάσιον καὶ λοιποὺς τῆς αἰρέσεως ἀρχηγοὺς τῆς τε καθολικῆς κοινωνίας ἀπέστησαν καὶ τῆς Νέας λαύρας ὑποχωρήσαντες ἔμειναν εἰς τὴν πεδιάδα." Anm. von E. SCHWARTZ dazu (ebd.): "ind. V = 1. Sept. 541 – 31. Aug. 542; das 11. Jahr nach Sabas' Tod ist also vom 5. Dez. 531 an gerechnet." Übers.: "Nachdem nun das Edikt gegen Origenes in Jerusalem etwa im Februar der fünften Indiktion, dem elften Jahr

Editio variorum schon vorgegeben gewesen sein, denn sie sind in der älteren syrischen Fassung nachweislich enthalten.

Die Überschriften dürften also wohl vom Schöpfer des *Corpus* stammen, der mittels der Überschriften den Schriften des Dionysius ein neues formales Gepräge gegeben hat: Er hat das *Corpus Dionysiacum* analog dem *Corpus Paulinum* als eine Gruppe von 14 Werken angelegt. Jedem dieser Werke drückte er den Stempel eines Briefes auf, indem er sie an einen Adressaten gerichtet sein läßt.⁸¹⁷ Stutzig macht, daß dieser Schöpfer des *Corpus* neue Namen in die Überschriften eingebracht hat, die im Text des CD nicht zu finden sind: Das sind Gaius (Γάϊος), Dorotheus (Δωρόθεος) und Polykarp (Πολύκαρπος). Die Frage stellt sich, ob es mit diesen Namen eine besondere Bewandnis hat.

Dazu ist es hilfreich, die zeitgenössischen Hintergründe der Kenntnis und Konnotationen von Apostel- und Apostelschülernamen zu untersuchen:

2.2.1. Die Apostelverzeichnisse

Im Laufe des 5. Jh.s verbreiteten sich ausgehend von Ägypten⁸¹⁸ im ge-

nach der Entschlafung unseres Vaters Sabas erschienen war und alle Bischöfe Palästinas und alle Äbte der Wüste das Edikt unterschrieben hatten außer Alexander, dem Bischof von Abile, wandten sich die (Leute) um Nonnus und Petrus und Menas und Johannes und Kallistus und Anastasius und um die übrigen Führer der Häresie verärgert von der katholischen Gemeinschaft ab und blieben von der Neuen Laura zurückgezogen in der Ebene."

⁸¹⁷ Vgl. dazu den Kompilator der *Constitutiones Apostolorum* (CA), der im Unterschied zu seiner Vorlage, der *Didascalia Apostolorum* (DA), die CA auch als Brief erscheinen lassen will: "Die erste auffällige Hinzufügung findet sich z. B. schon am Beginn der CA. Gerade so als ob er sich am paulinischen Briefkorpus ein Vorbild nehmen wollte, hat der Kompilator an die Spitze seiner Schrift einen Gruß gestellt: ... Die DA enthält einen solchen Gruß nicht." (KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen* 74.).

⁸¹⁸ Vgl. LIPSIIUS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 200: "Die Heimat des Apostelverzeichnisses war Aegypten. Dies ergibt sich mit völliger Zuverlässigkeit aus den sowol in dem cod. Vindobon. des Pseudo-Dorotheos als in cod. Paris. 1115 (Pseud-Epiphanius) erhaltenen ägyptischen Monatsnamen. ... Zweifelhafte kann es sein, ob auch das Verzeichnis der 70 Jünger aus derselben ägyptischen Quelle stammt." Ebd. 202: "Hiernach haben wir anzunehmen, dass im Laufe des 5. Jahrhunderts jene Apostelverzeichnisse, oder doch mindestens das Verzeichnis der 12, von Aegypten aus in der byzantinischen Reichskirche verbreitet wurde."

samen Reich Apostelverzeichnisse,⁸¹⁹ die zum größeren Teil mit Verzeichnissen über Apostelschüler verbunden waren.⁸²⁰ Diese gaben in kurzen Worten Auskunft über die Tätigkeit und die Missionsgebiete des jeweiligen Apostels oder Apostelschülers, und wo er jeweils Bischof war. Bei Märtyrern berichten diese Verzeichnisse über die Todesart des Heiligen, darüberhinaus geben sie den Bestattungsort an und – soweit dies möglich war – den Verbleib der Reliquien. "Der geschichtliche Werth beider Verzeichnisse, sowol des der 12 als des der 70 Apostel, beruht darauf, dass sie uns diejenige Gestalt der Apostellegende bezeugen, welche seit dem 5. Jahrhundert in der griechischen Reichskirche verbreitet war."⁸²¹

2.2.1.1. Ps.-Dorothei *Index Apostolorum discipulorumque Domini*

In unserem Zusammenhang besonders interessant ist der *Index Apostolorum discipulorumque Domini* des PSEUDO-DOROTHEUS.⁸²² Im Jahre 525 will ein uns unbekannter Autor eine Schrift veröffentlicht haben,⁸²³ das "σύγγραμμα

⁸¹⁹ EPIPHANIO attributus *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 107-131. PSEUDO-HIPPOLYTI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 164-170. *Index Anonymus Graeco-Syrus* 171-177. PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 177-183. *Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati* 184-197. *Textus mixti indicum Apostolorum*. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 197-202.

⁸²⁰ Vgl. SCHERMANN, TH.: *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*. Leipzig 1907 (TU 31/3) 298: "Eusebius kannte noch keinen 70 Jüngerkatalog. Die Ansätze, welche er darbot, mochten in Syrien zur weiteren Ausgestaltung im vierten und den folgenden Jahrhunderten benützt worden sein."

⁸²¹ LIPSIVS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 205. Ebd.: "Das Alter der verschiedenen Texte ist übrigens ziemlich verschieden. Noch ins 5. Jahrhundert scheinen der Dorotheostext A und der Epiphaniostext zu gehören; der Dorotheostext B stammt aus dem Jahre 525, der Hippolytostext ist wahrscheinlich, der Text des angeblichen Logotheten zuverlässig um ein Erhebliches jünger, um von den Mischtexten bei Lagarde völlig zu schweigen."

⁸²² PSEUDO-DOROTHEI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 132-160.

⁸²³ LIPSIVS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 205: "Der Dorot-

ἐκκλησιαστικόν", das sich als ein Exzerpt eines lateinischen Werkes des Bischofs Dorotheus von Tyrus ausgibt. Dieser soll unter Licinius als Märtyrer gestorben sein. An das Jüngerverzeichnis schließt sich ein Auszug aus der Gründungsgeschichte der Kirche von Konstantinopel an, deren ältester Bischof Stachys, einer der 70 Jünger, vom Apostel Andreas zum Bischof von Argyropolis bei Byzanz eingesetzt worden sei. Die Bischofsliste reicht bis auf Metrophanes, zu dessen Zeit Kaiser Konstantin seine Residenz in die neue Hauptstadt verlegte. Das Exzerpt will zur Zeit des Besuches des Bischofs Johannes von Rom im Jahre 525 entstanden sein, als dieser am Weihnachtstag die Eucharistie vor dem Patriarchen von Konstantinopel zu feiern verlangte, da der Patriarchensitz von Rom älter war als jener von Neu-Rom. Da wurde ihm aus den Schriften des "großen Dorotheos" nachgewiesen, daß der Stuhl von Konstantinopel älter sei als jener von Rom. Der Patriarch von Rom anerkannte die Echtheit des vorgelegten Dokumentes, beanspruchte aber weiterhin seinen Vorrang, weil der der Nachfolger des ranghöchsten Apostels sei. Zugleich gestand er zu, daß der Stuhl von Konstantinopel älter sei als jener von Rom. Am Schluß heißt es, daß ein Presbyter Prokopius, der die ιστορικὰ συγγράμματα des Dorotheos in die Hand bekommen habe, dies alles schriftlich hinterlassen habe.⁸²⁴ Doch scheint diese Schrift in der vorliegenden Form erst "gegen Ende des achten oder eher anfangs des neunten Jahrhunderts" entstanden zu sein, indem "der Bischofskatalog von Byzanz von Stachys bis Metrophanes zusammengestellt" und "in die Kompilation des Pseudo-Dorotheus"⁸²⁵ eingefügt wurde. "Nach 811

heustext B stammt aus dem Jahr 525". Vgl. SCHERMANN, TH.: *Propheten- und Apostellegenden* (TU 31/3) 178: "Sehr wahrscheinlich ist es, daß ursprünglich in dem Streite zwischen Rom und Byzanz, dessenwegen wohl die ganze Fälschung gemacht wurde, nur die Bischofsliste unter des Dorotheus Namen mit den damit zusammenhängenden historischen Fälschungen, der Gründung des Bistums Byzanz durch Andreas usw., ausgegeben war, welcher dann später – wohl schon kurz darauf – zur Unterstützung des Gesagten, die Jünger- und Apostelliste mit den entsprechenden Zusätzen beigegeben wurde."

⁸²⁴ Vgl. DVORNIK, F.: *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge/MA 1958 (DOS 4) 156-158.

Vgl. LIPSIIUS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 195-196.

⁸²⁵ DVORNIK, F.: *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart 1966, 100.

fügte man die Liste der Jünger des Herrn hinzu und griff dabei auf die Liste des Pseudo-Epiphanius zurück."⁸²⁶ Eine Grundschrift des PS.-DOROTHEUS dürfte demnach schon vor dem 9. Jh. bestanden haben, die wohl auf Quellen aus 5. oder 6. Jh. zurückgeht. Deshalb möchten wir sie in die Untersuchung mit einbeziehen.

Aufstellungen, die der im *Index* des PS.-DOROTHEUS wiedergegebenen Liste ähnlich sind, gibt es unter den Namen EPIPHANIUS,⁸²⁷ HIPPOLYT und anonym überlieferte Aufstellungen, für die nur soviel festgelegt werden kann, "dass sie frühestens zu Anfange des 5., spätestens zu Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden sind. Hiermit stimmt der Gebrauch, welcher darin von katholischen aber ursprünglich aus den gnostischen περίοδοι geschöpften Apostellegenden gemacht ist."⁸²⁸

Mit Hilfe dieser Indices soll nun der Hintergrund für die einzelnen in den Schriften des Dionysius genannten biblischen oder nachapostolischen Personennamen beleuchtet werden, der sich für einen Leser in der ersten Hälfte des 6. Jh.s durch diese Apostelverzeichnisse auftat. Besonders berücksichtigt werden soll das σύγγραμμα ἐκκλησιαστικόν des PS.-DOROTHEUS.

2.2.1.2. Elymas, Apollophanes, Simon, Hierotheus und Dionysius

Zunächst ist festzuhalten, daß die Namen Elymas (Ἐλύμας), Apollophanes (Ἀπολλοφάνης), Simon (Σίμων), Dionysius (Διονύσιος) und Hierotheus (Ἱερόθεος) in keinem dieser Verzeichnisse anzutreffen sind. Daß sich die Namen der Feinde des Völkerapostels nicht darin finden, ist einsichtig. Der Name Hierotheus ist in keiner Schrift des Neuen Testaments bezeugt, sodaß dieser auch in den Verzeichnissen nicht erscheint.

Bemerkenswert ist allerdings, daß auch der Name Dionysius in keines der

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Nach DVORNIK ist sie "nicht vor dem Ende des siebten Jahrhunderts abgefaßt worden." (Ebd. 99).

⁸²⁸ LIPSIUS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 199.

Verzeichnisse aufgenommen ist, obwohl er doch als Schüler des Apostels Paulus gelten könnte.

2.2.1.3. Demas (Δημᾶς)

Über den Apostelschüler Demas, von dem, wie oben nachgewiesen worden ist, Dionysius den Vollnamen Demophilus herleitet, gibt PS.-DOROTHEUS eine recht ausführliche Nachricht: "Demas: Von dem der Apostel im zweiten Brief an Timotheus erwähnt, daß die Irrlehrer Phygellus und Hermogenes seiner Lehre entgegentraten. Demas aber, der diese Welt liebte, verließ die Botschaft des Evangeliums und wurde in Thessalonike Priester der Götterbilder, worüber auch der Apostel Johannes schrieb: Von uns gingen sie aus, aber sie waren nicht von uns."⁸²⁹ Wie die *Acta Pauli* läßt auch das Apostelschülerverzeichnis kein gutes Haar an Demas.

2.2.1.4. Karpus (Κάρπος)

Schon NILUS VON ANCYRA schreibt über Karpus, daß er "Bischof zur Zeit der Apostel war"⁸³⁰. In mehreren Listen von Apostelschülern wird mitgeteilt, daß Karpos als Bischof in Beröa in Thrakien wirkte: "Karpus, den der Apostel ebenfalls erwähnt, der war auch Bischof von Beröa in Thrakien."⁸³¹

⁸²⁹ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 138, 1-7: "κζ'. Δημᾶς, οὗ ὁ ἀπόστολος μνημονεύει ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεον β' ἐπιστολῇ, ὅτι ἐτεροδοξήσαντες Φύγελλος καὶ Ἑρμογένης ἀντέστησαν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ. Ὁ δὲ Δημᾶς ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα κατέλιπε τὸν εὐαγγελικὸν λόγον, καὶ ἐν Θεσσαλονίκη ἱερεὺς τῶν εἰδώλων ἐγένετο, περὶ οὗ καὶ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἔγραψεν· ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν."

⁸³⁰ NILUS ANCYRANUS: Epistolarum lib. II, 190 (PG 79, 300A): "Κάρπος τις γέγονεν ἐπίσκοπος σύγχρονος τῶν ἀποστόλων."

⁸³¹ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 142, 7-8: "ξβ'. Κάρπος, οὗ καὶ αὐτοῦ μένεται ὁ ἀπόστολος, ὃς καὶ Βεροίας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος γέγονεν." Vgl. EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 125, 7-8: "νη'. Κάρπος, οὗ καὶ αὐτοῦ ὁ Παῦλος μένεται, ἐπίσκοπος Βερόϊας τῆς Θράκης ἐγένετο."

2.2.1.5. Justus (Ἰοῦστος)

Über Justus gibt der *Index* des PS.-DOROTHEUS folgende Auskunft: "Jesus, genannt Justus, den der Apostel ebenfalls in der Apostelgeschichte erwähnt, war auch Bischof in Eleutheropolis."⁸³² Hier wird Titius Justus (Τίτιος Ἰοῦστος), genannt in Apg 18, 7, mit dem Jesus Justus vom Ende des Kolosserbriefes (Kol 4, 11) identifiziert. In anderen Verzeichnissen wird dieser Bischof sogar noch mit dem in Apg 1, 23 als Kandidaten für die Nachwahl in das Zwölfergremium aufgestellten Josef mit dem Beinamen Justus gleichgesetzt.⁸³³ Für den Schöpfer des *Corpus Dionysiacum* war Justus sicherlich nicht von großem Interesse, denn über ihn spricht Dionysius nur in der dritten Person. Justus ist nicht Adressat des Dionysius, sondern er greift nur referierend Gedanken dieses Gelehrten auf.

2.2.1.6. Sopater (Σώπατρος = Σωσίπατρος)

Weiter oben wurde schon darauf hingewiesen,⁸³⁴ daß die beiden Namensformen Sopatros (Σώπατρος) und Sosipatros (Σωσίπατρος) austauschbar sind. Unter dieser zweiten Namensform wird der Paulusschüler als Bischof von Ikonion in den Apostelverzeichnissen genannt: "Sosipatros, der auch im Brief an die Römer erwähnt wird, der auch Bischof von Ikonion war."⁸³⁵

⁸³² PSEUDO-DOROTHEI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 141, 13-15: "νζ'. Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οὗ καὶ αὐτοῦ μέμνηται ὁ ἀπόστολος ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων, ὃς καὶ ἐπίσκοπος Ἐλευθεροπόλεως γέγονεν." Vgl. PSEUDO-HIPPOLYTI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 170, 10: "νζ'. Ἰοῦστος ἐπίσκοπος Ἐλευθερουπόλεως."

⁸³³ Vgl. EPIPHANIO *attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini* 124, 14-16: "νγ'. Ἰωσήφ ὁ λεγόμενος καὶ Ἰοῦστος καὶ Βαρσαβᾶς, οὗ μέμνηται Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ὡς συγκληρωθέντος τῷ Ματθαίῳ, ἐπίσκοπος Ἐλευθεροπόλεως γέγονε." PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 182, 21-23: "νδ'. Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος ἐπίσκοπος Ἐλευθεροπόλεως ἐγένετο· οὗτός ἐστιν ὁ λεγόμενος Βαρσαβᾶς ὁ σταθεὶς σὺν τῷ Ματθαίῳ εἰς τὸν κλῆρον."

⁸³⁴ Vgl. oben S. 262.

⁸³⁵ PSEUDO-DOROTHEI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 140, 7-8: "μζ'. Σωσίπατρος, οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους μέμνηται, ὃς καὶ ἐπίσκοπος Ἰκονίου ἐγένετο." Vgl. EPIPHANIO *attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini* 123, 1-2: "λθ'.

2.2.1.7. Timotheus (Τιμόθεος)

Über den Apostelschüler Timotheus gibt der *Index* des PS.-DOROTHEUS keine genaue Auskunft, er zählt ihn nicht in der Reihe der Apostelschüler auf. Es wird nur angemerkt, daß er vor Gaius Bischof von Ephesus war.⁸³⁶ Nach Auskunft des EUSEBIUS VON CAESAREA war Timotheus der erste Bischof von Ephesus.⁸³⁷ Eine äußerst wichtige Rolle teilt ein weiterer Index dem Paulusschüler zu: "Timotheus, von Paulus als Bischof von Ephesus eingesetzt, begann in Illyrien und ganz Griechenland von Ephesus aus das Evangelium zu verkünden, starb dort schließlich und wurde dort ruhmvoll begraben."⁸³⁸ Aus anderer Quelle erfahren wir, daß die Reliquien des Timotheus unter Kaiser Constantius zusammen mit den sterblichen Überresten des Evangelisten Lukas und des Apostels Andreas nach Konstantinopel überführt wurden.⁸³⁹ Diese wur-

Σωσίπατρος, οὗ καὶ αὐτοῦ ὁμοίως ὁ Παῦλος μέμνηται, ἐπίσκοπος Ἰκονίου ἐγένετο." PSEUDO-HIPPOLYTI Index Apostolorum discipulorumque Domini 169, 22: "μς'. Σωσίπατρος ἐπίσκοπος Ἰκονίου". PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE Index Apostolorum discipulorumque Domini 182, 7: "μδ'. <Σ>ωσίπατρος ἐπίσκοπος Ἰκονίου ἐγένετο."

⁸³⁶ Vgl. PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 139, 15-16. S. unten S. 289, Anm. 849.

⁸³⁷ Vgl. EUSEBIUS: *Historia ecclesiastica* III 4, 5 (SC 31 [1952] 100): "Τιμόθεος γε μὴν τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας ἱστορεῖται πρῶτος τὴν ἐπίσκοπὴν εἰληχέναι". Übers.: "Von Timotheus nun weiß man, daß er als erster das Bischofsamt über die Gemeinde in Ephesus innehatte."

⁸³⁸ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 118, 7-10: "β'. Τιμόθεος ὁ ὑπὸ Παύλου ἐπίσκοπος γενόμενος Ἐφέσου ἐν τῷ Ἰλλυρικῷ καὶ ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι ἀρξάμενος ἀπὸ Ἐφέσου, ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε καὶ ἐκεῖ ἐτάφη ἐνδόξως." Vgl. ebd. 126, 16-19: "Τιμόθεος ὁ ἐπίσκοπος Ἐφέσου κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ μακαρίου Παύλου ἐξ ἐθνῶν ἦν, ᾧ καὶ πολλὰ μαρτυρεῖ Παῦλος νουθετῶν [ermahnen, warnen] τὴν καλὴν ὁμολογίαν τοῦ δοθέντος αὐτῷ χαρίσματος φυλάξαι, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐκεῖ ἐμαρτύρησεν." Übers.: "Timotheus, der Bischof von Ephesus, eingesetzt vom seligen Paulus, stammte (der Herkunft nach) von Heiden ab, für den Paulus auch oftmals Zeugnis gibt und den er ermahnt, das gute Bekenntnis der ihm gegebenen Gnadengabe zu bewahren, der auch ruhmvoll dort Zeugnis ablegte." Vgl. Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati 192, 7-9: "Τιμόθεος μαθητὴς Παύλου, ἐν πάσῃ συνέκδημος [Reisegefährte] Παύλῳ, εἰς ὧν τῶν ἐβδομήκοντα μαθητῶν ἐπίσκοπος Ἐφέσου γέγονεν· ἐν αὐτῇ θανὼν ἐτάφη." Übers.: "Timotheus, Schüler des Paulus, (der) überall für Paulus ein Reisegefährte (war), war einer der 70 Jünger und Bischof von Ephesus; in dieser (Stadt) wurde er nach seinem Tod begraben."

⁸³⁹ Vgl. EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 117, 11-15: "Ἀπέ-

den im Jahre 356 in der Apostelkirche feierlich beigesetzt.⁸⁴⁰

2.2.1.8. Der Apostel Johannes (Ἰωάννης)

Wie oben⁸⁴¹ schon dargelegt wurde, spielen offenkundig neben den biblischen Auskünften zum Apostel Johannes auch außerbiblische Nachrichten eine wichtige Rolle. Neben den *Acta Iohannis* sind wieder die *Indices Apostolorum* von Interesse. PS.-DOROTHEUS teilt folgendes mit:

"Johannes, dessen [des Jakobus] Bruder, der auch das Evangelium verfaßt hat, wird, nachdem er in Ephesus Christus verkündet hat, von Kaiser Traian wegen des Wortes Christi auf die Insel Patmos verbannt. Von dort ward er entrückt, deshalb ist auch die Rede stark wie jene des Henoch und Elija, obschon er noch im Fleisch ist."⁸⁴²

Mit den oben wiedergegebenen Angaben aus den *Acta Iohannis* stimmt dieser Text nicht überein. Offenkundig ist nicht klar, ob der Apostel Johannes unter Kaiser Traian verbannt worden ist oder ob er unter seiner Regierung aus dem Exil nach Ephesus zurückkehren konnte.

θανε δὲ [Λουκάς] ἐν Ἐφέσῳ καὶ ἐτάφη ἐκεῖ, μετετέθη δὲ ὕστερον ἐν Κωνσταντινουπόλει μετὰ καὶ Ἀνδρέου καὶ Τιμοθέου τῶν ἀποστόλων· κατὰ τοῦ <ς> καιροῦς Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως υἱοῦ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου."

⁸⁴⁰ Vgl. SCHMID, J.: Art. Timotheos. In: LThK² 10 (1965) 199: "Seine [des Timotheos] Reliquien wurden 356 v. Ephesos in die Apostelkirche in Konstantinopel überführt." Vgl. SCHERMANN, TH.: *Propheten- und Apostellegenden* (TU 31/3) 183: "Diese Erzählung wurde noch weiterhin wach gehalten durch die Überführung der Gebeine des Andreas nach CPel im J. 357 im 20. Regierungsjahre des Kaisers Konstantius, welche nebst den Reliquien des Lukas und Timotheus in der Apostelkirche beigesetzt wurden."

⁸⁴¹ Vgl. oben S. 263-265.

⁸⁴² PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 154, 7-12: "δ'. Ἰωάννης ὁ τούτου [τοῦ Ἰακώβου] ἀδελφὸς, ὃς καὶ τὸ εὐαγγέλιον γεγράφηκεν, ἐν τῇ Ἐφέσῳ κηρύξας τὸν Χριστὸν ὑπὸ Τραιανοῦ τοῦ βασιλέως εἰς Πάτμον τὴν νῆσον διὰ τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ ἐξορίζεται. Ἐκ ταύτης μετάρσιος γεγονώς, διὸ καὶ λόγος κεκράτηκεν σὺν τῷ Ἐνῶχ καὶ τῷ Ἠλίᾳ ἔτι ἐν σαρκὶ αὐτὸν ὑπάρχειν." Ähnlich auch: Textus mixti indicum Apostolorum a. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 198, 13-18: "δ'. Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ· οὗτος τῇ Ἀσίᾳ κηρύσσωσιν ὑπὸ Δομετιανοῦ βασιλέως Ῥώμης ἐξωρίσθη ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, ἔνθα καὶ συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐν τοῖς χρόνοις Τραιανοῦ, ὅπου καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἐθεάσατο· ἐτέθη δὲ ἐν Ἐφέσῳ μετάρσιος γεγονώς, διὸ καὶ ὁ λόγος κεκράτηκε, σὺν τῷ Ἐνῶχ καὶ Ἠλίᾳ ἔτι ἐν σαρκὶ αὐτὸν ὑπάρχειν."

Der *Index* des PS.-HIPPOLYT gibt jene Tradition wieder, nach der Johannes auf der Insel Patmos das Evangelium und sogar die Apokalypse verfaßt haben soll:

"Nachdem Johannes aber in Asien von Kaiser Domitian auf die Insel Patmos verbannt worden war, auf der er auch das Evangelium schrieb und die Offenbarung schaute, entschlief er unter Traian in Ephesus; seine sterblichen Überreste wurden trotz Suche nicht gefunden."⁸⁴³

Ähnliche Auskünfte über den Evangelisten Johannes erteilen auch andere Apostelverzeichnisse.⁸⁴⁴ Festzuhalten ist, daß Johannes nach seinem Exil nach Ephesus zurückkehrte. In den *Acta Sancti Timothei* wird sogar gesagt, daß er "nun auf Wunsch der Bischöfe die Kirchenleitung übernahm und bis zur Regierung Traians ausübte."⁸⁴⁵ Damit wird Johannes als Nachfolger des Timotheus, der vom Apostel Paulus eingesetzt worden war, und zweiter Bischof von Ephesus genannt.

2.2.1.9. Titus (Τίτος)

Aufgrund der Auskunft in Tit 1, 5 wird angenommen, daß Titus Bischof von Kreta gewesen ist. PS.-EPIPHANIUS schreibt:

"Titus, der Bischof von Kreta, verkündete auf Kreta und den umliegenden Inseln das

⁸⁴³ PSEUDO-HIPPOLYTI *Index Apostolorum discipulorumque Domini* 164, 9 - 165, 2: "γ'. Ἰωάννης δὲ ἐν Ἀσίᾳ ὑπὸ Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως ἐξορισθεὶς ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, ἐν ᾗ καὶ τὸ εὐαγγέλιον συνεγράψατο, καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἐθεάσατο, ἐπὶ Τραιανοῦ ἐκοιμήθη ἐν Ἐφέσῳ, οὗ τὸ λείψανον ζητηθὲν οὐχ εὗρέθη."

⁸⁴⁴ Vgl. *Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati* 186, 18 - 187, 5: "ε'. Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ θεολόγος καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Χριστοῦ ἀναπεσὼν ὃς ἐν Ἀσίᾳ τὸν Χριστὸν κηρύξας καὶ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ὑπὸ Δομετιανοῦ ἐξορισθεὶς καὶ πολλὰ πλήθη προσαγαγὼν τῷ Χριστῷ ὑποστρέψας ἐν Ἐφέσῳ ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο πλήρης ἡμερῶν ὑπάρχων." Vgl. *Textus mixti indicum Apostolorum b. In: Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini* 201, 9-13: "δ'. Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς, ἀδελφὸς Ἰακώβου, φυγαδευθεὶς ὑπὸ Δομετιανοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ συνεγράψατο τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐν τοῖς Τραιανοῦ χρόνοις· κεῖται ἐν Ἐφέσῳ ἰδίῳ τέλει χρησάμενος, οὗ τὸ λείψανον ζητηθὲν οὐχ ἡύρηται."

⁸⁴⁵ FASCHER, E.: Art. Timotheos. In: PRE II, 12 (1937) 1352.

Evangelium Christi, nachdem er verstorben war, wurde er dort auch ehrenvoll beigesetzt."⁸⁴⁶

Doch diese Meinung geben auch viele andere Zeugen wieder.⁸⁴⁷ PS.-SYMEON LOGOTHETA nennt sogar Gortyne als Bischofsitz.⁸⁴⁸

2.2.1.10. Gaius (Γάϊος)

Zunächst ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten, daß die folgenden drei Namen Gaius, Dorotheus und Polykarp *nur in Überschriften* des CD vorkommen. Dies bedeutet, daß sie nicht von Dionysius selbst, sondern wohl vom Schöpfer des *Corpus Dionysiacum* stammen.

Die Frage ist zu beantworten: Warum hat der Schöpfer des *Corpus* gerade diese drei Namen ausgewählt oder welche Absicht verfolgte er damit, welche Aussage wollte er damit machen oder welche Tendenz in der Gestaltung der Überschriften wollte er damit unterstreichen und verstärken?

Über Gaius, den Apostelschüler, wird übereinstimmend festgehalten, daß er in Ephesus tätig war. PS.-DOROTHEUS schreibt über ihn:

"Gaius, den der Apostel erwähnt, der nach Timotheus, dem Schüler des Apostels Paulus, Bischof von Ephesus wurde."⁸⁴⁹

Andere *Indices* geben dasselbe wieder.⁸⁵⁰ Nur an einer Stelle findet sich eine

⁸⁴⁶ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 118, 11-13: "γ'. Τίτος ὁ ἐπίσκοπος Κρήτης αὐτῇ τῇ Κρήτῃ, ταῖς τε πέριξ νήσοις ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, κάκειῖσε ἀποθανὼν ἐτάφη ἐνδόξως."

⁸⁴⁷ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 127, 1-2: "Τίτος ἐπίσκοπος Κρήτης αὐτοῖς τοῖς Κρησὶ καὶ ταῖς πέριξ νήσοις ἐκήρυξε τοῦ κυρίου κάκει ἑκείνων ἐτάφη." Vgl. auch: Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati 192, 10-11: "Τίτος καὶ αὐτὸς μαθητῆς γέγονε Παύλου· ὃς Κρήτης γεγωνὼς ἐπίσκοπος καὶ ἐν αὐτῇ κηρύξας ἐκοιμήθη."

⁸⁴⁸ PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHAETAE Index Apostolorum discipulorumque Domini 180, 10: "ιε'. Τίτος, ὃς γέγονε ἐπίσκοπος Γορτύνης ἐν Κρήτῃ."

⁸⁴⁹ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 139, 15-16: "μ'. Γάϊος, οὗ ὁ ἀπόστολος μέμνηται, ὃς ἐπίσκοπος Ἐφέσου ἐγένετο μετὰ Τιμόθεον τὸν μαθητὴν Παύλου τοῦ ἀποστόλου."

⁸⁵⁰ Vgl. EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 122, 7-8: "λγ'.

Auskunft, die die Tätigkeit des Gaius in Ephesus beschreibt:

"Johannes aber, sein [des Jakobus] Bruder, verkündete das Evangelium Christi in Asien; nachdem er von Traian, dem Kaiser der Römer, wegen des Wortes des Herrn auf die Insel Patmos verbannt worden war, schrieb er dort während seines Aufenthaltes das Evangelium nach Johannes, und er ließ es durch Gaius, den Gastfreund, herausgeben; nach dem Tod des Traian kehrt er von der Insel nach Ephesus zurück und begrub sich dort selbst lebend, als er nach dem Willen Gottes 120 Jahre alt war."⁸⁵¹

Dieser Auskunft entsprechend kehrte der Apostel Johannes nach der Regierungszeit des Traian nach Ephesus zurück, wo inzwischen durch Gaius "das Evangelium nach Johannes" schon veröffentlicht worden war.⁸⁵²

2.2.1.11. Polykarp (Πολύκαρπος)

Über Personen mit dem Namen Polykarp gibt es verschiedene Nachrichten in den *Indices Apostolorum discipulorumque Domini*. Indirekt erfährt man, daß

Γάϊος, οὗ καὶ αὐτοῦ ὁ ἀπόστολος Παῦλος μέμνηται, ἐπίσκοπος Ἐφέσου μετὰ Τιμόθεον γέγονεν." PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE Index Apostolorum discipulorumque Domini 181, 28-29: "λθ'. Γάϊος μετὰ Τιμόθεον τὸν ἀπόστολον ἐπίσκοπος Ἐφέσου ἐγένετο." PSEUDO-HIPPOLYTI Index Apostolorum discipulorumque Domini 169, 17: "μ'. Γάϊος ἐπίσκοπος Ἐφέσου".

⁸⁵¹ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 109, 7 - 110, 3: "δ'. Ἰωάννης δὲ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ [τοῦ Ἰακώβου], ἐν μὲν τῇ Ἀσίᾳ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, ὑπὸ δὲ Τραιανοῦ τοῦ βασιλέως τῶν Ῥωμαίων ἐξορισθεὶς ὑπ' αὐτοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ διὰ τοῦ λόγου τοῦ κυρίου, ἐκεῖ ὡν συνέγραψε τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην, καὶ ἐξέδοτο διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου, μετὰ δὲ τὴν Τραιανοῦ τελευτὴν ἐπάνεισιν ἀπὸ τῆς νήσου εἰς τὴν Ἐφεσον καὶ ἐκεῖ ζῶντα ἑαυτὸν ἔθαψεν, ὡν ἐτῶν ρκ' τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ σει."

⁸⁵² Vgl. LIPSIVS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 197. Ebd. Anm. 2: "Die Notiz kehrt wörtlich wieder in der Synopse des falschen Athanasios. Vgl. Athanasii opp. T. II. p 202 F. Montfaucon: τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἡγαπημένου, ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων, περὶ οὗ ὁ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησί· ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Cod. Vindobon.: ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου· ἐκεῖ δὲ ὡν καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ εὐαγγέλιον ἔγραψε καὶ ἐξέδωκε ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ λέγων Ῥωμαίοις· ἀσπάζεται ὑμᾶς κτλ."

er Bischof von Smyrna war:

"Apelles, den der Apostel auch im Brief an die Römer erwähnt, der selbst Bischof von Smyrna war vor dem heiligen Polykarp."⁸⁵³

Mehrere andere *Indices* bestätigen diese Überlieferung.⁸⁵⁴

Nach den *Acta Iohannis* allerdings ist Polykarp nicht der Nachfolger des Apelles als Bischof von Smyrna, sondern er bekommt vom Apostel Johannes als dessen Nachfolger die Leitung (ἐπισκοπεύειν) der Kirche von Ephesus übertragen:

"Als er [Johannes] alt geworden war und sterben sollte, befahl er dem Polykarp, die Kirche zu leiten."⁸⁵⁵

Somit ist den Johannesakten folgend Polykarp nicht Bischof von Smyrna gewesen, sondern Bischof von Ephesus! Dionysius selbst hat die *Acta Iohannis* sicherlich gekannt.⁸⁵⁶ Vielleicht darf vermutet werden, daß auch der Verfasser der Überschriften Kenntnis von ihnen hatte.

Im Buch des PS.-DOROTHEUS erscheint mit dem Namen Polykarp der zweite Nachfolger des ersten Bischofs von Konstantinopel Stachys:⁸⁵⁷

"Nachdem Stachys für die Seinen sechzehn Jahre lang im Bischofsamt ausgedauert hatte, wurde Onesimus nach ihm (Bischof), über den der Apostel Paulus dem Philemon schrieb. Und als dieser vierzehn Jahre im Amt vollendet hat, wird Polykarp durch diesen für drei Jahre als Bischof von Byzanz eingesetzt."⁸⁵⁸

⁸⁵³ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 138, 8-10: "κη'. 'Απελλῆς, οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ πρὸς 'Ρωμαίους μένηται ὁ ἀπόστολος, ὃς καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος Σμύρνης ἐγένετο πρὸ τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου."

⁸⁵⁴ EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini 120, 22 - 121, 2: "κα'. 'Απελλῆς, οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ ὁ Παῦλος μένηται, ἐπίσκοπος Σμύρνης ἐγένετο πρὸ τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου." PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE Index Apostolorum discipulorumque Domini 181, 13-14: "κζ'. 'Απελλῆς, ὃς ἐπίσκοπος Σμύρνης ἐγένετο πρὸ τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου."

⁸⁵⁵ *Acta Iohannis* 14, 9-11 (CChr.SA 2, 880): "γενόμενος δὲ [ὁ 'Ιωάννης] γηραλέος καὶ μεταλλάσσωσιν ἐπισκοπεύειν τὴν ἐκκλησίαν τῷ Πολυκάρπῳ ἐνεκελεύσατο."

⁸⁵⁶ Vgl. oben S. 263.264, Anm. 770.

⁸⁵⁷ Dieser Abschnitt zählt zur vorkonstantinischen Bischofsliste von Byzanz, die wohl erst viel später entstanden sein dürfte, da sie mit der Andreas-Legende in Zusammenhang steht.

⁸⁵⁸ PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini 147, 7-12: "Τοῦ δὲ Στά-

Dieser Polykarp hat wohl nichts mit dem Schüler des Johannes zu tun, der nach der Mehrheit der Quellen Bischof in Smyrna, nach den *Acta Iohannis* Nachfolger des Apostels Johannes in Ephesus war.

2.2.1.12. Dorotheus (Δωρόθεος)

Als letzter unter den vom Verfasser der Überschriften eingeführten Namen sei Dorotheus genannt. Dieser ist wohl mit keinem der nachweisbar historischen Dorothei identisch, denn es gibt keinen aus apostolischer oder nachapostolischer Zeit, zu dem irgendeine Beziehung aufzeigbar wäre.

Die einzige Möglichkeit ergibt sich aus dem immer wieder zitierten *Index* des PS.-DOROTHEUS. Auch wenn die heute vorliegende Textform eine Redaktion frühestens aus dem 9. Jh. ist, basiert diese Schrift auf einem Apostelverzeichnis, das aus patristischer Zeit stammt. Wie auch die Autoren, von denen die anderen Apostelverzeichnisse stammen sollen, sehr angesehene Kirchenschriftsteller waren, muß auch Dorotheus großes Ansehen genossen haben, sonst wäre ein solches Apostel- und Apostelschülerverzeichnis kaum so weit verbreitet worden.

Deshalb erscheint es möglich, daß der Verfasser der Überschriften diesen Dorotheus als Adressaten eines Briefes des Dionysius eingeführt hat.

2.2.2. Der Verfasser der Überschriften überzeugt Hypatius

2.2.2.1. Die *Collatio cum Severianis*

Im Jahre 532⁸⁵⁹ fand in Konstantinopel das Glaubensgespräch⁸⁶⁰ zwi-

χυος διαγενομένου τοῖς αὐτοῦ ἔξ καὶ δέκατον ἔτος ἐν τῇ ἐπισκοπῇ Ὀνήσιμος μετὰ τοῦτον γίνεται, περὶ οὗ Παῦλος ὁ ἀπόστολος τῷ Φιλίμονι ἔγραψεν. Καὶ τούτου δὲ τεσσαρεσκαίδέκατον ἔτος διανύσαντος ἐν τῇ λειτουργίᾳ Πολύκαρπος μετὰ τούτου τρία ἔτη ἐπίσκοπος τοῦ Βυζαντίου καθίσταται."

⁸⁵⁹ SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis* 389-390, Anm. 1: "Auf dies Schreiben hin veranstaltete der Kaiser die *Collatio* ..., im Frühjahr 532." Vgl. HONIGMANN, E.: *Évêques et évêchés*

schen fünf chalzedonensischen und fünf oder mehr severianischen ("syrisch-orthodoxen")⁸⁶¹ Bischöfen unter der Schirmherrschaft des Kaisers statt, um die Auslegungszwistigkeiten hinsichtlich der Christologie des 4. Ökumenischen Konzils (451) beizulegen. Ziel dieser *Collatio cum Severianis* war die Vereinigung der Kirchen nach den Brüchen, die durch die chalzedonensische Definition verursacht worden waren.

Von dieser *Collatio* sind neben dem Bericht des griechischen Bischofs INNOCENTIUS MARONITA⁸⁶² auch mehrere syrische Quellen erhalten: Ein Bericht wohl von JOHANNES BAR APHTONIA⁸⁶³ und Nachrichten in der *Histo-*

monophysites d'Asie antérieurs au VI^e siècle. Louvain 1951 (CSCO 127 / Subs. 2) 150: "Cette conférence eut lieu en 532." STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire II: De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (474–565)*. Avec 3 cartes hors-texte. Publié par J.-R. PALANQUE. Paris u. a. 1949, 378: "Ce colloque eut lieu sur son ordre à Constantinople en 532; y participèrent une douzaine d'évêques, la moitié catholiques, la moitié monophysites, en présence de plusieurs prêtres et moines."

⁸⁶⁰ Vgl. GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Unter Mitarbeit von TH. HAINTHALER. Freiburg u.a. 1989, 247, Anm. 27: "J. Speigl ... (wählt) den Ausdruck 'Religionsgespräch'. Da es nicht um Religionsverschiedenheit, sondern um Differenzen in Glaubensformeln geht, ziehen wir vor, von 'Glaubensgespräch' zu reden." Vgl. den Titel des Artikels: SPEIGL, J.: Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532. In: AHC 16 (1984) 264.

⁸⁶¹ Vgl. BROCK, S.: The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532). In: OrChrP 47 (1981) 87: "Probably in the spring of 532 ... there took place in Constantinople, under Justinian's auspices, a three day conference between five Chalcedonian bishops and five or more Syrian Orthodox ('Severian') bishops, the aim being 'the reunion of the churches' after the disruptions caused by the Chalcedonian definition." Vgl. GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2*, 246: "Die zwei Hauptquellen I und H zeigen, daß die 'Konfessionalisierung' der beiden Parteien, Chalcedonier und Antichalcedonier, schon stark vorangeschritten ist, obwohl sich beide noch der einen Reichskirche verbunden wissen."

⁸⁶² INNOCENTIUS MARONITA: Epistola ad Thomam presb. Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita. In: ACO IV 2 (1914) 169-184.

⁸⁶³ Vgl. BROCK, S.: The conversations 88: "Although this text is now acephalous, it is likely that it is the work of Severus' biographer, the abbot John bar Aphtonias, who accompanied the bishops and wrote an account of the proceedings". Der Bericht, erhalten im Manuskript *Harvard Syr.* 22, ist ebd. 92-113 (mit engl. Übersetzung) publiziert. Anzumerken ist, daß die *Vita Severi* wohl nicht von JOHANNES BAR APHTONIA, sondern von dessen zweitem Nachfolger als Abt des Klosters Bêt Aphtonias in Qenneschrin (syr. ܩܢܝܨܪܝܐ [Ḳennešrē]) am Ostufer des Euphrat JOHANNES PSALTES stammt (vgl. TUBACH, J.: Art. Johannes Psaltes.

⁸⁶⁸ INNOCENTIUS MARONITA: Epistola ad Thomam presb. Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita 22. In: ACO IV 2 (1914) 172, 3-7: "beato enim Cyrillo et beato Athanasio Alexandrinae ciuitatis episcopis, Felice etiam et Iulio Romanae ecclesiae, Gregorio quin etiam mirabilium factore et Dionysio Areopagita unam naturam dei uerbi decernentibus post unionem, hos omnes transgressi illi [patres concilii chalcedonensis] praesumpserunt

⁸⁶⁹ SPEIGL, J.: Das Religionsgespräch 270.

[illegible]

- 295 -

2.2.2.2. Die Frage nach der "Authentizität" des Dionysius "Areopagita"

Folgt man den Angaben bei PS.-ZACHARIAS RHETOR, so gaben die syrischen Bischöfe aus den Schriften des Dionysius Ps.-Areopagita von DN I 4 genau jenen Abschnitt wieder,⁸⁷¹ der im gezeigten katechetisch-dogmatischen Schema der *Errettung* (»*salvatio*«) entspricht und die Christologie kurzgefaßt beinhaltet.⁸⁷² Im Unterschied zu den anderen Zeugnissen stellt Hypatius den Text aus DN nicht als apollinaristischen Betrug hin⁸⁷³, denn dafür konnte er nirgendwoher ein entscheidendes Argument ableiten: "Echte" Schriften konnte er zum Vergleich nicht heranziehen. Hypatius fordert hingegen von seinen Gesprächspartnern, daß sie die Originalität der Texte beweisen müssen. Dies traut er ihnen kaum zu, denn bei keinem der großen Väter läßt sich ein Zitat oder eine Nennung dieses Dionysius nachweisen. Es fehlt ihm also nur der Beweis

⁸⁷¹ Vgl. oben S. 168, Anm. 451.

⁸⁷² Auffallenderweise ist aus diesem Text kein »Monophysitismus« oder besser »Mia-Physitismus« ablesbar, wie uns den Nachrichten bei INNOCENTIUS MARONITA hervorgeht: "unam naturam dei uerbi ... post unionem" (vgl. oben S. 294, Anm. 868). Daß damit eine Passage aus Ep 4 "falsch zitiert" sei, ist nicht nachvollziehbar, da in Ep 4 nirgends von μία φύσις μετὰ τὴν ἔνωσιν die Rede ist: "So it is not surprising that he is first mentioned in Christian history when, at a colloquy held between supporters of Chalcedon and supporters of Severus of Antioch in 532, a passage from the fourth Epistle is (mis-)quoted in support of the Severian, Monophysite, position." (LOUTH, A.: *Denys the Areopagite*. London 1989 (Outstanding Christian Thinkers) 14.). Dafür könnte man eher DN XI 2 (PTS 33, 219, 3) anführen: "Μίαν οὖν τινα καὶ ἀπλὴν τῆς εἰρηνικῆς ἐνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν ...". Vgl. oben IRENAEUS S. 90-92.

⁸⁷³ Dies muß bei genauer Lektüre gegen F. DIEKAMP und im Anschluß an ihn S. GERO verdeutlicht werden: Vgl. DIEKAMP, F.: *Analecta patristica : Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Rom 1938 (OrChrA 117) 110: "Besonders hervorzuheben ist sein Urteil über gewisse von den Severianern vorgebrachte Schriften von Cyrill, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus. Er bezeichnete sie als apollinaristische Fälschungen, worin ihm die neuere Forschung vollkommen Recht gegeben hat. Die Dionysius Areopagita-Schriften, die er ebenso beurteilte, sind freilich erst in der Zeit um 500 entstanden; aber dass sie gefälscht sind, hat Hypatius richtig gesehen." Vgl. GERO, S.: Hypatius of Ephesus on the Cult of Images. In: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith at Sixty II: Early Christianity*. Ed. by J. NEUSNER. Leiden 1975 (SJLA 12/2) 212: "Another powerful argument against the dependence of Hypatius on Dionysius is the fact that Hypatius openly declared the Dionysiac writings to be forgeries."

für die "Authentizität" der Schriften des Dionysius "Areopagita":

"Was aber zuerst gesagt werden hätte müssen, das sagen wir als Letztes: Jene Zeugnisse nämlich, die eurer Meinung nach vom seligen Dionysius Areopagita stammen, woher könnt ihr zeigen, daß sie wahr sind, wie ihr annehmt? Wenn sie nämlich ihm gehörten, hätten sie dem seligen Cyrill nicht verborgen bleiben können. Was aber sage ich über den seligen Cyrill? Wenn (dem so wäre), dann hätte auch der selige Athanasius, wenn er mit Sicherheit gewußt hätte, daß sie ihm gehören, vor allem auf dem Konzil von Nizäa über die wesenseine Trinität genau diese Zeugnisse gegen die Lästerungen des Arius vom unterschiedlichen Wesen vorgetragen. Wenn sie aber keiner von den Alten erwähnt, woher ihr nun zeigen könnt, daß sie ihm gehören, weiß ich nicht."⁸⁷⁴

Diese indirekte Frage des Hypatius könnte nun den Schlüssel für die Deutung der Überschriften bieten, wenn sie mit dem Vorzeichen gelesen werden, angeblich aus apostolischer oder nachapostolischer Zeit zu stammen. Wenn Dionysius mit dem historischen Dionysius, dem Areopagiten, von Apg 17, 34 identifiziert wird, müssen auch alle Gesprächs- und Korrespondenzpartner dieses Dionysius in der apostolischen oder nachapostolischen Zeit einzuordnen sein. Dies beanspruchten die syrisch-orthodoxen Bischöfe. Überdies war das Zitat aus der Schrift des Dionysius das einzige, das Hypatius nicht ausdrücklich als Fälschung diskreditiert hatte. Gelingt es seitens der severianischen Bischöfe, den "Nachweis" der "Authentizität" des Argumentes zu erbringen, ist es von allen möglichen Väterbelegen der älteste und sicherlich auch jener mit der höchsten Autorität.

Von den genannten Personen Hierotheus, Karpus, Justus, Demophilus, Sopater, Johannes, Timotheus, Titus, Gaius, Dorotheus und Polykarp wird von dreien nur in der dritten Person etwas berichtet: Das sind Hierotheus, Karpus

⁸⁷⁴ INNOCENTIUS MARONITA: Epistola ad Thomam presb. Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita 26-27. In: ACO IV 2 (1914) 173, 12-18: "quod autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus: illa enim testimonia quae uos beati Dionysii Ariopagitae dicitis, unde potestis ostendere uera esse, sicut suspicamini? si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. quid autem de beato Cyrillo dico? quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali trinitate eadem testimonia protulisset aduersus Arrii diuersae substantiae blasphemias. si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio."

und Justus. Diese können daher nicht als Adressaten in den Überschriften aufscheinen. Folgende fünf Personen werden in den Schriften unmittelbar angesprochen: Demophilus, Sopater, Titus, Timotheus und Johannes. Dies bedeutet, an sie sind die entsprechenden Schriften gerichtet.

Demophilus und Sopater kommen in den Apostelschülerlisten vor. Allerdings wird ihnen keine große Bedeutung zugeschrieben. Titus ist Bischof auf Kreta.⁸⁷⁵

Dorotheus muß – wie oben gezeigt wurde – zu Beginn des 6. Jh.s eine äußerst wichtige Autorität verkörpert haben, da man sich im Nachweis der apostolischen Sukzession für einzelne Bischofstühle auf ihn berief. Wie genau er zeitlich eingeordnet wurde, kann nicht gesagt werden.

2.2.2.3. Die pseudo-nizänischen Kanones

Anders folgende zwei Personen: Timotheus kann mit dem ersten Bischof der Stadt Ephesus und Johannes mit dem Evangelisten gleichgesetzt werden, der vor und nach seinem Exil in Ephesus lebte. Somit sind diese Personen äußerst prominente Vertreter der apostolischen Zeit, die eine einmalige Bedeutung für den Bischofsitz von Ephesus haben.

Fügt man diesem Bild die vom Verfasser der Überschriften neu genannten Personen ein, so wird diese Tendenz noch verstärkt: Gaius war gleichsam "Verleger" des Johannes und wirkte ebenso in Ephesus. Des weiteren kann Polykarp in diesem Verstehenshorizont gedeutet werden, denn einer Quelle gemäß war auch er Bischof von Ephesus, eingesetzt durch den Apostel Johannes.

Doch gilt es an dieser Stelle einen anderen Umstand in Betracht zu ziehen, der die einmalige Bedeutung des Bischofsstuhls von Ephesus mit seinen ersten Autoritäten Timotheus, Johannes, Gaius und Polykarp für die Reichshauptstadt erst in volles Licht rückt:

⁸⁷⁵ Die Überlieferung, daß Titus nach Auskunft des *Index* des PS.-DOROTHEUS mit dem "ersten leitenden Bischof von Konstantinopel" identifiziert werden kann, gab es zu Beginn des 6. Jh.s wohl noch nicht.

Nach den apokryphen nizänischen Canones,⁸⁷⁶ die mindestens zum Teil,⁸⁷⁷ wenn nicht gar zur Gänze⁸⁷⁸ auf den Bischof Marūtā von Maipherqat (+ vor 420) zurückgehen, war die apostolische Sukzession des Bischofssitzes von Ephesus auf den Patriarchenstuhl der Hauptstadt übergegangen, nachdem jene unter die Jurisdiktion von Konstantinopel gekommen war. In Kanon 2 heißt es zunächst:

"Es ist der Wille auf der allgemeinen Synode, daß vier Patriarchen sein sollen auf der

⁸⁷⁶ Lat. Übers. der arab. Übers.: Magni Concilii Nicaeni Canones LXXXIV nova ex Arabico versione Latine redditi ab A. ECCELLENSI. In: Mansi 2, 982-1010. Diese arabische Übersetzung ist jünger als der syrische Text bei Marūtā. Die arabische Rezension besteht aus 80 oder 84 Canones, die ältere syrische aus 73 (vgl. *De Sancta Nicaena Synodo : Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom* übersetzt v. O. BRAUN. Münster i. W. 1898 (KGS 4/3) 19-20.). Ebd. 23: "Wie immer nun die Verbreitung geschehen sein mag, soviel lässt sich über das gegenseitige Verhältnis der Recensionen doch sagen, dass der Nestorianer die älteste Textgestalt bietet, die entweder aus einem griechischen Original geflossen, oder wenigstens unter starkem griechischen Einflusse zu Stande kam, und dass der Kopte nur eine Überarbeitung des Syrsers bietet, die wahrscheinlich melkitischen Ursprungs ist."

⁸⁷⁷ Vgl. BAUMSTARK, A.: *Geschichte der syrischen Literatur* 54: "Immerhin mögen einzelne Bestandteile des sehr ungleichmäßigen Textes [einer in die Form eines Sendschreibens an den K Ishàq gekleidete Schrift über das Konzil von Nikaia] ... auf einen Begleitbrief zurückgehen, mit welchem M.[Mārūt(h)ā v Maipherqat] dem persischen Oberbischof etwa die echten nicänischen Kanones übermittelte." Vgl. *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*. Edited, translated and furnished with literary historical data by A. VÖÖBUS. Stockholm 1960, 117: "Yet this scepticism does not preclude the possibility that the gist of this material really goes back to the abovementioned *penqūtā* of canons which was handed over by Marūtā to the bishops." Ebd. 118: "There is then no serious reason to assume that the tradition which brings this material into connection with Marūtā's role, is entirely baseless. If so, a part in these texts belongs to the beginning of the 5th century."

⁸⁷⁸ Vgl. *De Sancta Nicaena Synodo : Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom* übersetzt v. O. BRAUN. Münster i. W. 1898 (KGS 4/3) 10: Es heißt da von der Synode 410 in Seleucia/Ktesiphon: "Darauf lassen Maruta und Isaak die verlesenen (nicänischen?) Kanonen und Verordnungen niederschreiben ... Soweit der historische Teil der Synodalakten, an welchen sich dann noch das nicänische Symbolum, 21 neu aufgestellte Kanonen sowie die Liste der anwesenden Bischöfe schliessen." Ebd. 25: "Es wäre deshalb recht wohl denkbar, dass Maruta aus den im antiochenischen Patriarchat geschriebenen oder geübten Rechtsgrundsätzen das für seine Zwecke Geeignete aushob, in systematische Form brachte und durch eine pia fraus, um die Annahme zu erleichtern, für nicänische ausgab. Ja er giebt sogar selbst an, dass er das Notwendige eingefügt habe."

Diesem Kanon gemäß gibt es nur vier Patriarchate: Rom, Alexandrien, Ephesus und Antiochien. Einem dieser vier soll jeder Bischof zugeordnet sein. Der folgende Kanon 3, der sich zeitlich mit Sicherheit vor dem Jahre 430 festlegen läßt,⁸⁸⁰ handelt "Über den Stuhl von Ephesus, der an Konstantinopel gegeben wurde"⁸⁸¹:

Zu Beginn des 5. Jh.s wird hier schon festgehalten, daß der Patriarchatstuhl von Ephesus an die Reichshauptstadt überging. Zugleich wird eine Zuordnung von

තනිතර යුග. තමන් තමන්ගේ සියලුම අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර
 තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය
 කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ
 අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය කරමින්
 සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන්
 අනුගමනය කරමින් සිටින අතර. තමන්ගේ අභිමතයන් අනුගමනය කරමින් සිටින අතර.

⁸⁸¹ *Kanon 3 (LXXIII)*. In: *The Canons ascribed to Mārūtā of Maipherqat* (CSCO 439 / Scr. syr. 191, 60, 11-12): « ܠܠܝܠܝܢܝܢ ܠܡܪܝܬܐ ܡܪܝܬܐ ܡܝܦܪܩܬܐ ».

[illegible]

kaiserlicher und kirchlicher Gewalt festgehalten.

Bischof Mārūtā war in der Zeit freundschaftlicher Beziehungen zwischen dem byzantinischen Kaiser Arcadius und dem persischen Herrscher Jezdegerd I. mehrmals Gesandter des römischen Kaisers am persischen Hof,⁸⁸³ sodaß seine Sicht der rechtlichen Verhältnisse der Patriarchatssitze wohl als staatlich anerkannt und sanktioniert betrachtet werden kann.

2.2.2.4. Hypatius soll überzeugt werden

Nun zurück zu den Glaubensgesprächen von Konstantinopel im Jahre 532: Bischof Hypatius war vom Kaiser zu dieser *Collatio* eingeladen worden und avancierte im Laufe der Gespräche zum Sprecher der griechisch-orthodoxen Teilnehmer. Seiner Meinung dürften sich schließlich wohl der Kaiser und auch der Patriarch angeschlossen haben. Hypatius war Bischof von Ephesus und Exponent der Gegner der syrisch-orthodoxen ('severianischen') Seite. Hatte er außer dem Zitat aus Dionysius alle anderen Belegstellen als Fälschungen überführt, so bestand die einzige Chance des Sieges für die Severianer im Beweis der

⁸⁸³ Vgl. *De Sancta Nicaena Synodo : Syrische Texte des Maruta von Maipherkat* 4: "Als nach der Ermordung Bahrām III in Persien Jezdegerd I am 14. August 399 zur Regierung gelangt war, schickte Kaiser Arcadius den Bischof Maruta noch in dem gleichen Jahre als seinen Gesandten an denselben." Auf der Synode von 410 war Bischof Mārūtā auch als Vertrauensmann des römischen Kaisers anwesend. A. VÖÖBUS schreibt: "The convocation of the synod which was opened on February 1st, 410 A.D., in the main church of Seleucia-Ctesiphon, marks the shift to a new phase in the development of the church of Persia. ... The role of the mediator in this situation fell upon Mārūtā who acted in the capacity of an ambassador for the Byzantine ruler. He was bishop of Maipherqat, located in the Armenian and Syrian border area." (*The Canons ascribed to Mārūtā of Maipherqat and related sources*. Edited by A. VÖÖBUS. Lovanii 1982 (CSCO 439 / Scr. syr. 191) V.). Ähnlich in: VÖÖBUS, A.: *History of Asceticism in the Syrian Orient : A Contribution to the History of Culture in the Near East I: The Origin of Asceticism; Early Monasticism in Persia*. Louvain 1958 (CSCO 184 / Subs. 14) 272: "Friedly relations between Jazdgard and the Byzantine Emperor Arcadius created such favorable conditions that Western Christianity could intervene in the development of Persian Christianity including its asceticism. This took place under the mediation of Mār Mārūtā in his capacity as ambassador of the Byzantine ruler." BAUMSTARK, A.: *Geschichte der syrischen Literatur* 53: "Mindestens noch einmal hat er 410 als römischer Gesandter im Sassanidenreiche gewelt und erneut in dessen kirchliche Verhältnisse eingegriffen."

"Authentizität" des Dionysius "Areopagita" bzw. Ps.-Areopagita. Dies – so scheint mir – versuchte der Verfasser der Überschriften durch das *argumentum ad personam Hypatii*: Der Schöpfer der Überschriften verstärkte mit seinen neu eingeführten Namen den Eindruck, daß Dionysius mit den ruhmreichen Gründern des apostolischen Stuhles von Ephesus, dessen Nachfolge Konstantinopel angetreten hatte, Kontakt pflegte: Deshalb führte er zwei weitere Autoritäten aus der Metropole Ephesus, Gaius und Polykarp, ein. Außerdem ließ er die zwei Werke über die Hierarchien an den ersten Bischof von Ephesus gerichtet sein, obwohl aus den Schriften selbst dafür kein Anhaltspunkt festzustellen ist. Von den 14 Werken des CD sind demnach die vier großen und sechs der zehn Briefe, also insgesamt zehn der vierzehn Schriften an Bischöfe und apostolische Autoritäten aus Ephesus gerichtet.

2.2.2.5. Der Erfolg des Verfassers der Überschriften

Damit konnte der Schöpfer des *Corpus* zweierlei erreichen: Zunächst zeigte er damit den Gegnern – an vorderster Front Bischof Hypatius von Ephesus –, daß durch diese Schriften – ab nun das *Corpus Dionysiacum*⁸⁸⁴ – und deren Autor die apostolische Autorität des Bischofsstuhles von Ephesus untermauert wird, denn mit diesen Schriften ist – so die Aussageabsicht des Verfassers der Überschriften – ein Zeitzeugnis aus der Anfangszeit dieses Bischofsstuhles überliefert. In Dionysius gewinnen die ersten Bischöfe der Stadt einen weiteren angesehenen und gebildeten Freund.

Da aber die apostolische Sukzession den ps.-nizänischen Kanones entsprechend von Ephesus auf die Reichshauptstadt übergegangen ist,⁸⁸⁵ wird zu-

⁸⁸⁴ Es erscheint als äußerst wahrscheinlich, daß der Schöpfer der Überschriften identisch ist mit dem Schöpfer des *Corpus Dionysiacum*, denn die Einteilung in 14 Schriften kann nur vom Verfasser der Überschriften stammen, wobei die Reihenfolge der Schriften offenkundig noch variabel blieb. Erst durch die Erfindung der Überschriften wird die bis heute gültige Einteilung der überlieferten Werke des Dionysius gestaltet: Ursprünglich dürften hingegen die Briefe 1 bis 4 wohl eine einzige Schrift dargestellt haben, ebenso dürften auch die Briefe 6 und 7 anfänglich ein ungeteiltes Werk verkörpert haben.

⁸⁸⁵ Das äußere Zeichen dafür ist sicherlich die Translatio der Reliquien des hl. Timotheus von

Zweitens erreicht der Verfasser der Überschriften – so ihm geglaubt wird, und es wurde ihm geglaubt –, daß das wichtigste Zeugnis für die Position der syrisch-orthodoxen Bischöfe anerkannt wird und das CD erhalten bleibt.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Da die syrisch-orthodoxen Bischöfe während der *Collatio* untereinander syrisch redeten und nicht griechisch, mag es verwundern, daß der Verfasser der Überschriften so treu zum Patriarchat der Hauptstadt gestanden ist. Doch die »severianischen« Bischöfe verstanden sich selbst als die Hüter der orthodoxen Lehre, damit auch der einzig richtigen im Imperium, der "Reichskonfession", was sich darin zeigt, daß sie davon sprachen, welche Bedingungen "die chalcedonische Partei zu erfüllen hätte, um selber wieder zur Einheit zu kommen. Denn nach ihrer Überzeugung war sie mit dem Makel des Schismas versehen" (GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 260-261.).

[illegible]

"Daß das sichtbare Licht zum geistigen Licht führt ..., erinnert an Neuplatonisches", schreibt dazu H. G. THÜMMEL.⁸⁸⁹ In ähnlicher Weise hatte sich schon S. GERO sich zu zeigen bemüht, daß keine direkte Abhängigkeit vom Areopagiten, sondern allgemein neuplatonisches Gedankengut vorliegt.⁸⁹⁰ Zum Vergleich dazu sei CH I 3 zitiert:

"Denn unser menschliches Denken kann sich nicht direkt zu jener Nachgestaltung und geistigen, von jedem Bezug zu materiellen Vorstellungen freien Schau der himmlischen Hierarchien aufschwingen, wenn es sich nicht vorher der ihm gemäßen Führung durch konkrete Vorstellungen bediente und sich die sichtbaren Schönheiten als Abbildungen der unsichtbaren Harmonie bewußt machte und die Verbreitung sinnlicher Wohlgerüche als Abbildungen der Ausbreitung des Gedankens und als Bild der immateriellen Gabe des Lichts die materiellen Lichter ..." ⁸⁹¹

E. KITZINGER schreibt zur Stelle in den Συμμικτὰ ζητήματα des Hypatius: "Das ist unverkennbar das Denken und tatsächlich genau die Ausdrucksweise des Pseudo-Dionysius, jene Ausdrucksweise, die der Bischof auf das konkrete Problem der Zulassung von Bildern in Kirchen anwendet. Nur wenig mehr als eine Generation nach dem Erscheinen der Areopagitica geschrieben zeigt der Brief des Hypatius, wie schnell die Ideen und Ausdrücke der Theologie des Pseudo-Dionysius von den Verteidigern der christlichen Bilder aufgegriffen worden sind."⁸⁹² Diese Meinung versucht J. GOUILLARD⁸⁹³ zu untermau-

⁸⁸⁹ THÜMMEL, H. G.: Hypatios von Ephesos und Iulianos von Atramytion zur Bilderfrage. In: BySl 44 (1983) 162.

⁸⁹⁰ Vgl. GERO, S.: Hypatius of Ephesus 212: "In particular, detailed comparison of the Hypatius text with the Dionysius passage shows no close literary dependence, in this writer's opinion at least. Moreover any such dependence, even if admitted, could merely indicate Hypatius' affiliation to late pagan Neoplatonism." Ebd. 215-216: "Thus Hypatius' argument can be explained, with some show of plausibility, as point by point echoing and transforming a traditional, accepted piece of patristic Old Testament exegesis."

⁸⁹¹ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 29. CH I 3 (PTS 36, 8, 19 – 9, 3): "... ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὔλου ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρῆσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς αὔλου φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικά φῶτα ..."

⁸⁹² KITZINGER, E.: The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. In: DOP 8 (1954) 138: "This is unmistakably the thought and, indeed, the very language of Pseudo-Dionysius,

ern, indem er weitere Ähnlichkeiten aufzeigt.⁸⁹⁴ G. LANGE, der um die Bedeutung dieser These weiß, schließt sich den beiden an.⁸⁹⁵

"Aufgegriffen" konnte Hypatius die Ideen des Dionysius erst nach der *Collatio cum Severianis* haben, denn da hatte er dem Autor dieser Schriften noch sehr großes Mißtrauen entgegengebracht.⁸⁹⁶ Die Überzeugungsarbeit sei-

language which the Bishop applies the the concrete problem of the admissibility of images in churches. Written within a little more than a generation of the appearance of the Areopagitica, Hypatius' letter shows how rapidly the concepts and terms of the theology of Pseudo-Dionysius were taken up by the defenders of Christian images."

⁸⁹³ GOUILLARD, J.: Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite. In: REByz 19 (1961) 72: "Ernst Kitzinger avait justement observé qu'Hypatios introduit dans l'iconologie des notions et une terminologie dionysiennes".

⁸⁹⁴ Vgl. ebd. 73: "Mais, abstraction faite de cet ésotérisme, le *corpus dionysiacum* foisonne de thèmes et de formules suggestifs qui devaient séduire les apologistes des images et dont Hypatios paraît avoir été le premier à s'emparer. Ces thèmes, ce sont avant tout le rattachement des symboles à une condescendance divine manifestée dans l'Écriture, leur adaptation ou leur proportionnalité aux capacités des sujets, leur vertu anagogique, c'est-à-dire d'élévation du sensible à l'intelligible, la hiérarchie des intelligences suivant leur degré d'initiation. Tout cela se retrouve chez Hypatios, plus ou moins déformé mais reconnaissable. D'autant plus que la terminologie dionysienne est plus fidèlement retenue que les thèmes eux-mêmes." GOUILLARD nennt weitere Stellen im CD, die dem Text des Hypatios inhaltlich und teils formal sehr ähnlich sind (vgl. ebd. 73-75).

⁸⁹⁵ Vgl. LANGE, G.: *Bild und Wort : Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*. Würzburg 1969 (SRPK 6) 59-60: "Wir hätten demnach in der Schrift des Hypatios den ersten uns bekannten Versuch zu sehen, Gedanken und Begriffsgut des Areopagiten für die Rechtfertigung des gemalten Bildes nutzbar zu machen. Diese Feststellung entbehrt nicht der Pikanterie: Bei der Unterredung mit den Severianern im Jahre 532 waren die Dionysischen Schriften als Beweismaterial aufgetaucht, und Hypatios hatte ihre Echtheit bestritten! Die Anklänge an den Areopagiten sind unüberhörbar. Trotzdem darf unseres Erachtens nicht übersehen werden, daß DIONYSIOS in den uns hinterlassenen Schriften nicht von gemalten religiösen Bildern spricht ... Bei Dionysios bedeutet ›Bild‹ zwar ein Zugeständnis Gottes an die Verfassung des Geschöpfes auf einer bestimmten Stufe und ist dieser Stufe angemessen, aber zugleich erweist es sich als etwas Anspruchsvolles, ja Esoterisches ... Hypatios sieht in den gemalten Bildern eine seelsorgliche Möglichkeit, auch noch diejenigen Gläubigen zu erreichen, die durch die symbolische Redeweise der Schrift überfordert sind. Er will sie offenbar auf den von Dionysios vorgezeichneten Weg bringen, will sie nicht als die unverständige Masse abschreiben. Der von Dionysios artikulierte Heilsweg scheint für Hypatios die selbstverständliche Interpretation des christlichen Heilsweges überhaupt zu sein. Neu ist daran, daß nun auch gemalte Bilder der Anfang der Heilserkenntnis sein und auf den Heilsweg führen können."

⁸⁹⁶ J. GOUILLARD nimmt dagegen an, daß Hypatius die Schriften des Dionysius schon gekannt

tens der Severianer konnte entweder im Anschluß an die *Collatio* (Frühjahr 532) bis Anfang Juni 533 geleistet worden sein, oder im Sommer 534, nachdem Hypatius von einer Romreise zurückgekehrt war.⁸⁹⁷ Auf Einladung des Kaisers kam nämlich Severus schon im Winter 534 nach Konstantinopel, dessen Ankunft zähes Ringen in einem intensiven Briefwechsel vorausgegangen war. Teilt man die Ansicht, daß an dieser Stelle Hypatius von der Schrift aus dem CD abhängig ist, dann hat der Bischof von Ephesus wirklich "schnell die Ideen und Ausdrücke des Pseudo-Dionysius ... aufgegriffen". Außerdem ist dies der Beleg dafür, daß wohl durch den Verfasser der Überschriften dem Werk des Dionysius in der Form des CD zum Durchbruch verholfen wurde.

2.2.3. Ergebnis

Zusammenfassend könnte gesagt werden, daß die Überschriften im Anschluß an die *Collatio cum Severianis*, die 532 in Konstantinopel stattfand, den Werken des Dionysius wohl von einem Autor aus dem Umfeld der severianischen⁸⁹⁸ (syrisch-orthodoxen) Bischöfe⁸⁹⁹ vorgesetzt und teils in sie einge-

hat und bewundert hat, doch angesichts der Gegner im Disput, die ihn ihrerseits für sich ausnutzen wollten, sich schämte, dies zuzugeben: "Ce pastiche est intéressant par lui-même. Mais il devient surprenant si l'on songe qu'Hypatios est le chef de file de l'opposition à l'antiquité des écrits dionysiens! C'est lui, qui dès la conférence de 533 entre Orthodoxes et Sévériens, émet des doutes sur leur origine. Un autre représentant du parti orthodoxe à cette conférence, Léonce de Jérusalem, a, de son côté, utilisé tacitement dans ses écrits des expressions et des passages du pseudo-Denys ... Nous aurions ainsi deux admirateurs honteux, au lieu d'un, de l'œuvre de Denys et, qui plus est, recrutés dans le camp de ses adversaires officiels." (GOUILLARD, J.: Hypatios d'Éphèse 75.).

⁸⁹⁷ DIEKAMP, F.: *Analecta patristica* 114: "Die Zeit von Juni 533 bis April oder Mai 534 kommt wegen der Romreise des Bischofs Hypatius und Demetrius [für die *Collatio cum Severianis*] nicht in Betracht."

⁸⁹⁸ Hier ist "severianisch" vorangestellt, da wohl wegen der bilderfeindlichen Haltung des unmittelbaren Umfeldes des Severus die Schrift *Symbolische Theologie* nicht in das *Corpus* mit aufgenommen wurde. Vgl. oben S. 159-160.

⁸⁹⁹ War es einer der in diesen Jahren so zahlreich in der Hauptstadt anwesenden Mönche aus Syrien? Vgl. SCHWARTZ, E.: *Kyrrillos von Skythopolis* 395: "Die Überlieferung ist nicht der-

fügt wurden. Damit geschah auch die Schöpfung des *Corpus Dionysiacum* als eines Gesamtwerkes bestehend aus 14 "Briefen" analog dem *Corpus Paulinum*, das 14 Briefe beinhaltet. Da die erste syrische Übersetzung durch SERGIUS VON RĒŠ^cAINĀ schon genau diese Überschriften wiedergibt und SERGIUS im Frühjahr 536 verstorben ist, muß diese Übersetzung in den Jahren 532 bis 535 gemacht worden sein. Jedenfalls geschah in diesen Jahren zunächst die *Corpus*-Bildung (14-Schriften-Kanon), und mit Hilfe dieses Textes (mit den Überschriften) konnte sodann Hypatius (wohl in weiterer Folge auch der Patriarch und der Kaiser) von der "Authentizität" des Dionysius "Areopagita" überzeugt werden; und als drittes wurde in dieser Frist der Auftrag zur Übersetzung des CD ins Syrische an SERGIUS vergeben, der diese spätestens im Winter 535/36 abgeschlossen hat.

Vielleicht wurden Hypatius und der Kaiser schon vor dem Jahre 535 von der Identität des Dionysius aus der Apostelgeschichte mit dem Autor des CD überzeugt, da der Kaiser als Höhepunkt seiner den Antichalzedonensern freundlich gesonnenen Politik den als Patriarchen von Antiochien 518 abgesetzten Severus unter Zusicherung freien Geleits nach Konstantinopel einlud.⁹⁰⁰ Die-

art, daß sie erkennen läßt, wie weit und mit welchen Mitteln Iustinian 531 von seiner Gemahlin dazu gedrängt wurde, die Aposchisten [i.e. Antichalzedonenser] nicht mehr als verbotene Ketzer zu behandeln; es steht fest, daß sie den seit 532 in Massen nach Konstantinopel strömenden Aposchisten in ihrem Palast, auch in Villen, die sie ihnen verschaffte, Zufluchtsorte einrichtete, in denen sie nicht nur Zellen für ungestörte Andacht fanden, sondern auch Räume, um Sondergottesdienste abzuhalten und zu taufen, Zufluchtsorte, die niemand angriff; jeder wußte, daß es gefährlich war, die Kaiserin zur Feindin zu haben. Iustinian selbst nicht ausgenommen ..."

⁹⁰⁰ Vielleicht hat Justinian SEVERUS VON ANTIOCHIEN auch deshalb als Vermittler eingeladen, da er schon 511 in Konstantinopel auf Wunsch des Kaisers eine Kompromißformel zustande gebracht hatte, die der Kaiser angenommen hatte. Diese enthielt keine ausdrückliche »miaphysis-Formel« ("eine Natur nach der Vereinigung"), genausowenig wie die Ende 512 nach seiner Bischofsweihe in Antiochien vorgelegte Glaubensformel, auch wenn Severus darin die δύο-φύσεις-Formel von Chalzedon verurteilt (Vgl. SCHWARTZ, E.: *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*. München 1934 [ABAW.PH 10] 241-243.247). Auch das von den syrisch-orthodoxen ('severianischen') Bischöfen vorgelegte Zitat aus DN enthält keine ausdrückliche μία-φύσις-Formel! Sowohl die *Collatio cum Severianis* als auch ein Einigungsversuch des Kaisers im Anschluß daran waren nämlich gescheitert (vgl. GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 260-261.). Vgl. HAINTHALER, TH.: Bemerkun-

ser erschien "im Winter 534/35"⁹⁰¹ in der Reichshauptstadt und wurde vom Kaiser in seinem Palast aufgenommen.⁹⁰²

Demnach könnte aufgrund des Besuches des abgesetzten Patriarchen Severus die Zeit der Zusammenstellung des *Corpus Dionysiacum* sogar auf die Frist zwischen Frühjahr 532 (Glaubensgespräch) und Sommer oder Herbst 534 eingegrenzt werden, als die Einladung des Kaisers an den Severus erging. Als Ort für diese Erstellung der Überschriften und des *Corpus* würde sich dann Konstantinopel nahelegen. Der Schöpfer der Überschriften ist sicherlich als den Severianern freundlich gesinnter Autor einzustufen.⁹⁰³ Durch die zusätzliche Berufung auf die ersten Autoritäten des Bischofsstuhls von Ephesus machte er Dionysius zugleich zu einer Autorität für den Patriarchenstuhl von Konstantinopel.⁹⁰⁴

gen zur Christologie des Ps.-Dionys 286-287: "Allerdings bringt der Bericht der Severianer keine Aussage über die Testimonien zur *Mia-Physis*-Formel".

⁹⁰¹ SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis* 393. Vgl. ebd. Anm. 2: "Er [Severus] kam ind. XIII [534/35; im Winter nach der Vita des Severus von Iohannes von Beth-Aphthonia Patr. Or. 2 p. 252, 1] und blieb bis zum März ind. XIII [536; anderthalb Jahre ...]."

⁹⁰² Vgl. ebd. 394.

⁹⁰³ Daß Dionysius nicht aus diesem Kreis stammen kann, beweist m. E. die Tatsache, daß sich LEONTIUS VON BYZANZ in den 30er-Jahren des 6. Jh.s in einer Schrift gegen die Severianer auf Dionysius beruft: "Die Schrift *Contra Nestorianos et Eutychianos* (CNE) [des Leontius von Byzanz] ... ist ... in Wirklichkeit besonders gegen die Severianer gerichtet." (HAINTHALER, TH.: Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys 288.).

⁹⁰⁴ Dieses Aussageabsicht findet sich neuerlich und sehr betont im 9. Jh., als die Autorität des neurömischen Kaisers gegenüber dem neuen karolingischen "Kaiser" verteidigt werden mußte. EPIPHANIUS MONACHUS, der zwischen 800 und 815 die *Vita Andreae* verfaßte, bietet mit deutlichen Worten die Einsetzung des Stachys als Bischof der schon blühenden Stadt Argyropolis, der Vorgängerin von Byzanz (vgl. SCHERMANN, TH.: *Propheten- und Apostellegenden* (TU 31/3) 186). In der Andreas-Tradition wird im 9. Jh. festgehalten, daß "Byzanz erster Bischofsstuhl durch Andreas (ist), der als Erster berufen wurde und wegen seines Alters, denn (Andreas) saß bereits auf dem byzantinischen Stuhl einige Jahre bevor sein Bruder nach Rom kam." (DVORNIK, F.: *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart 1966, 122, Anm. 2.). "Doch die offiziellen Kreise hatten eine bessere Basis für die Apostolizität Konstantinopels gefunden. Alte syrische, armenische und koptische Traditionen weisen nach, daß der »apostolische« Charakter Byzanz zugesprochen worden war, weil Konstantinopel Erbin des vom Apostel Johannes gegründeten Stuhles von Ephesus geworden sei, als die von Ephesus aus verwaltete Diözese Asien der Jurisdiktion Konstantinopels unterstellt wurde. Noch im neunten Jahrhundert, als die Andreas-Legende bereits begann, auch in offiziellen Kreisen von Byzanz Wurzel zu fassen, betonte der Patriarch Ignatius, sein Bi-

Mit (kirchen)politischen Mitteln hatte er den Text des Dionysius für sich bzw. die severianische Position zu retten gesucht – und es gelang ihm für die weitere Kirchengeschichte.

schofssitz habe apostolischen Ursprung und behauptete zur Begründung, er sei der Stuhl der Apostel Johannes und Andreas" (ebd. 99-100). Ebd. 100, Anm. 9: "Im Verlauf eines Verhörs durch den römischen Legaten auf der Synode von 861 erklärte Ignatius: »Ich bin im Besitz des Bischofsstuhles des Apostels Johannes und des Apostels Andreas, der sich als erster zum Apostel hat berufen lassen.«" Papst Nikolaus I. (858–867) spricht nur von der Apostolizität der Patriarchate von Rom, Alexandria und Antiochia, während der Bischof von Konstantinopel keinen solchen Ursprung in Anspruch nehmen kann (vgl. SCHERMANN, TH.: *Prophe-ten- und Apostellegenden* (TU 31/3) 185.). Diese Auseinandersetzung um die apostolische Autorität des Stuhles von Konstantinopel ist m. E. der Grund für das "Geschenk" einer Handschrift des CD (Cod. Gr. 437 der Bibl. Nat. de Paris) an den karolingischen "Kaiser", denn sie enthält als einzige (vgl. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 52-54.) weder Scholien noch Prolog des Johannes von Skythopolis, in dem er die "Apostolizität" des Dionysius "Areopagita" verteidigt, was indirekt darauf hinweist, daß sie nicht unumstritten war. Dies wollte man vermeiden. Außerdem ging es nicht um den theologischen Inhalt der Schriften, sondern um seine kirchenpolitische und zivilpolitische Relevanz, denn der Kaiser von Byzanz wurde vom Patriarchen von Konstantinopel gekrönt, der seine apostolische Sukzession von der Nachfolge des Bischofsstuhls in Ephesus (vgl. Timotheus, Johannes, Gaius und Polykarp) herleitete. Dionysius war – außer der Hl. Schrift – der älteste Zeuge dafür. Erneut wurde er politisch verzweckt!

3. Schlußbetrachtung

Nachdem nun die Pseudonyme, die im CD vorkommen, behandelt worden sind, kann auf die zu Beginn der Arbeit gestellte Frage verwiesen werden, was das Pseudonym Dionysius mit der Areopagrede zu tun habe: Die "Gliederung" des Gesamtwerkes des Ps.-Areopagiten entspricht dem Aufbau der Areopagrede in der Apostelgeschichte.⁹⁰⁵

Mittels einer historisierenden und politisierenden Deutung des Werkes, vor allem anhand seiner Pseudonyme und neu hinzugefügten Namen in den Überschriften durch einen Redaktor, machte dieser das CD für die Untermauerung der apostolischen Sukzession des Patriarchenthrons von Konstantinopel und zugleich die entsprechende Autorität des Kaisers nützlich. Nicht die theologische, sondern die politische Diskussion bestimmte das Überleben. Damit ist aber dem Redaktor die Sicherung der Überlieferung des keinesfalls unumstrittenen Werkes gelungen.

Nach Untersuchung der Herkunftsorte und des ursprünglichen Kontextes der Namen zeigt sich, daß Dionysius offenbar bevorzugt Namen von Christen aus der Hl. Schrift wählt, die ausdrücklich jüdischer Abstammung sind. Wie die Kenntnisse des Dionysius über das Judentum und die Gegenüberstellung seiner "Gliederung" – so nennt sie SERGIUS – und der *Hekhalot*-Literatur erweisen, dürfte Dionysius in einem judenchristlichen,⁹⁰⁶ vielleicht sogar einem jüdi-

⁹⁰⁵ Vgl. oben S. 66-77, 94-96, 147-157 und 164-165.

⁹⁰⁶ Vgl. SEGAL, J. B.: *Edessa: 'The Blessed City'*. Oxford 1970, 103: "He [Bishop Rabbula, † 435] received, his biographer informs us, thousands of Jews into Christianity. ... John of Ephesus described the unsavoury exploits of a certain recluse in a village near Amid ... The Byzantine authorities in the province of Osrhoene were usually fair in their treatment of the Jews. At Tella, about 100 kilometers from Edessa [nördlich von Rēš'ainā], the son of the bishop, Sophronius, brought a Jew named Hesychius into the episcopal palace when his father was away in about 448. He even ate with him the 'food of Jews', perhaps unleavened bread, which was forbidden to Christians by the canons of the Church, and let him sit with him at table at about 4 p.m. during the week of Pentecost when Christians fasted. Then he introduced the Jew into church

schen⁹⁰⁷ Umfeld gelebt haben. Wie er selber, sind auch seiner Leser philosophisch hervorragend gebildet gewesen.⁹⁰⁸ Diese "Gliederung" bietet den Grundriß für das Gesamtwerk des Dionysius (*Opus Dionysiacum*). Zu Beginn der Arbeit wurde der Versuch unternommen, mit Hilfe einer historischen Sonnenfinsternis die Ep 7 des Dionysius nach dem 1. November 487 zu datieren.

3.1. Bemerkungen zur Herkunft des Dionysius

Als Region, aus der Dionysius stammen könnte, wurde schon mehrmals Syrien-Palästina genannt.⁹⁰⁹ Sammelt man die sehr dezenten Hinweise, die sich im Laufe dieser Arbeit zeigten, so läßt sich der Herkunftsort näher bestimmen: Die enge Beziehung, die zweifellos zwischen dem Werk des Dionysius und dem

when a service was in progress, but this was too much for the folk of Tella. They drove the men out, and the *dux* gave them shelter in his *praetorium*." Vgl. SEGAL, J. B.: The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam. In: *Studies in the Bible*. Presented to M. H. Segal. Edited by J. M. GRINTZ; J. LIVER. Jerusalem 1964 (Publications of the Israel Society for Biblical Research 17) [59*]: "At Edessa Bishop Rabbula ... received, his biographer informs us, thousands of Jews into Christianity." Einige Jahrzehnte später zeigt sich für Tella ein völlig anderes Bild (ebd. [61*]): "When the Persians besieged Tella in 502/03, the Jews were entrusted with the defence of the walls that adjoined their synagoge. Then, it was alleged, they sent word to the Perian commander that they would dig a hole in the tower of the synagoge and admit his troops to the city. The 'plot' was discovered, and the Byzantines: killed all the Jews they could find, men, women and children." WEISER, A.: Art. Judenchristentum, Judenchristen, Judaisten. In: LThK³ 5 (1996) 1050: "Geographischer Schwerpunkt des J. [Judenchristentums] waren Palästina u. seine Nachbargebiete. Im 2. u. 3. Jh. gab es judenchr. Gemeinden v. Südarabien bis nach Rom. In Nord- u. Ostpalästina sind sie durch archäologische Funde bis ins 4. Jh. u. in Syrien bis ins 5. Jh. nachzuweisen." Vgl. auch: DANÉLOU, J.: *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai 1958.

⁹⁰⁷ Vgl. ELBOGEN, I.: Art. Edessa. In: EJ¹ 6 (1930) 174: "Nachrichten über Juden in E.[dessa] sind auch aus dem J. 499/500 p. erhalten ... Daß die Zahl der Juden in E. verhältnismäßig groß war, ist vielleicht daraus zu schließen, daß sie sich zur Zeit der Kämpfe zwischen Heraklios (610–42) und den Persern auf die Seite der letzteren stellten." Vgl. z. B. "Seraphim": S. 190, Anm. 508.

⁹⁰⁸ Vgl. über das edessenische Judentum zur Zeit des Bardaisan (154–222) schreibt H. J. W. DRIJVERS: "Wenn also Bardaisan und das Judentum in diesem Punkte übereinstimmen, so ist dieses ein stark hellenisiertes, philosophisch eingestelltes Judentum, wie es dem Charakter des edessenischen Judentums entspricht." (DRIJVERS, H. J. W.: Edessa und das jüdische Christentum. In: VigChr 24 (1970) 25).

⁹⁰⁹ Vgl. oben S. 164.

Verfasser des *Liber Hierothei* bestand, verweist unseren Autor in die Umgebung von Edessa, das "das Athen des Orients genannt wurde"⁹¹⁰: Der *Liber Hierothei* wird STEPHAN BAR ŞUDAILI zugeschrieben, der anfangs Mönch in Edessa war.⁹¹¹ Der Titel seiner Schrift *Buch über die verborgenen Geheimnisse des Gotteshauses*⁹¹² zeigt, daß dieses Werk wohl zur Gattung »Christliche *Hekhalot*-Literatur« zu zählen wäre. Die Ähnlichkeiten in der Schöpfungslehre mit JAKOB VON EDESSA und PHILOXENUS VON MABBUG († 523), der Schüler in Edessa war, weisen in dieselbe Richtung.⁹¹³

Da Dionysius aber offensichtlich den dritten Korintherbrief noch als kanonischen Paulusbrief einschätzt,⁹¹⁴ gilt es festzustellen, wo diese Schrift in den letzten Jahrzehnten des 5. Jh.s als Hl. Schrift betrachtet wurde. Dieser apokryphe Paulusbrief gehörte im 5. Jh. zwar in Syrien nicht mehr zum Kanon der Bibel, wohl aber in Armenien.⁹¹⁵ An die Nordostgrenze des byzantinischen Syrien, vielleicht sogar schon in die Provinz Armenien führen zwei Details aus der *Historia ecclesiastica* des PS.-ZACHARIAS RHETOR, als dessen Wirkungsstätte wahrscheinlich Amida in Südarmenien betrachtet werden kann:⁹¹⁶ Der *Continuator* der Kirchengeschichte des ZACHARIAS RHETOR nennt die Gruppe der Theologen, die mit den im CD hauptsächlich erwähnten identisch sein könnten (Hierotheus, Dionysius, Timotheus und Titus)⁹¹⁷; und er bringt zu Beginn seines Buches eine Erzählung über Josef in Ägypten, die einem Apokryphon gleichkommt.

⁹¹⁰ DRIJVERS, H. J. W.: Edessa und das jüdische Christentum 4.

⁹¹¹ Vgl. ORTIZ DE URBINA, I.: *Patrologia syriaca* § 38 (S. 103).

⁹¹² Vgl. BAUMSTARK, A.: *Geschichte der syrischen Literatur* 167. DINZELBACHER, P.: Art. Stephan Bar Soudaili. In: *Wörterbuch der Mystik*. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachwissenschaftler hrsg. v. P. DINZELBACHER. Stuttgart 1989 (KTA 456) 469-470. GUILLAUMONT, A.: Art. Étienne Bar Şoudaïlî. In: DSp 4/2 (1961) 1481-1488.

⁹¹³ Auch die oben S. 108-110 zitierte Ähnlichkeit mit THEODOR VON MOPSUESTIA könnte als Hinweis auf Edessa gedeutet werden, denn IBAS VON EDESSA (+ 28.10.457) förderte als Schuloberhaupt und Bischof mit Kräften die Rezeption der Schriften des Mopsuesteners.

⁹¹⁴ Ephräm der Syrer, der den dritten Korintherbrief als kanonische Schrift betrachtet, war der Gründer der sog. "Schule der Perser" in Edessa.

⁹¹⁵ Vgl. oben S. 241-242, Anm. 678 und 679, S. 246-248.

⁹¹⁶ Vgl. oben S. 273, Anm. 797.

⁹¹⁷ Vgl. oben S. 273-275.

In dieser aus dem Griechischen übersetzten Erzählung spielt die Stadt On bzw. Heliopolis eine zentrale Rolle, da Potifar als Priester des Tempels von On beschrieben wird⁹¹⁸. Somit wäre die Bekanntheit dieser Stadt nicht nur aus astronomischem Wissen, das Dionysius zweifellos besaß, zu begründen, sondern könnte zudem aus einer gleichsam apokryphen Erzählung bekannt gewesen sein, zitiert doch Dionysius überaus häufig Apokryphen oder spielt auf solche an.

Des weiteren könnten die Nachrichten, die SERGIUS VON RĒŠ^cAINĀ bietet, ein Hinweis auf den nordöstlichen syrischen Raum sein. Er bietet Auskünfte, die aus dem CD nicht hervorgehen, weshalb er neben dem ihm zur Übersetzung vorgelegten *Corpus* andere Quellen und Kenntnisse besessen haben muß, damit er etwa die eindeutige Nachricht von der Existenz der Schrift *De symbolica theologia* weitergeben kann.

Aufgrund dieser sehr bescheidenen, aber doch klaren Hinweise könnte daran gedacht werden, den Verfasser der ps.-areopagitischen Schriften im Nordosten des byzantinischen Syrien, näherhin im Grenzgebiet zu Armenien zu suchen.

3.2. Ausblick

3.2.1. Zum Verhältnis von Bundes- und hierarchischer Schöpfungstheologie

Neben dem Characteristicum der Pseudepigraphie nennt P. SCHÄFER vier weitere Merkmale der *Hekhalot*-Literatur: Rivalität zwischen Engeln und Menschen, »Himmelsreise« und Beschwörung, Verwandlung:⁹¹⁹ "Die Hekhalot-Literatur bewegt sich ... zwischen den beiden Polen der Himmelsreise und der magisch-theurgischen Beschwörung. Darüber ist sich die Forschung inzwischen einig; umstritten ist jedoch, wie das Verhältnis genauer zu bestimmen ist und wie

⁹¹⁸ Vgl. PS.-ZACHARIAS RHETOR: *Historia ecclesiastica* VI (CSCO 84 / Scr. syr. 39, 44, 21-23):

« ܠܗܝܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܡܠܟܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܡܠܟܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܡܠܟܝܢ ܕܥܡܠܝܢ »

⁹¹⁹ Vgl. SCHÄFER, P.: Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 250-276. Vgl. zur "Verwandlung": EH I 3 (PTS 36, 66, 12): Die Vergottung des Geretteten.

die Akzente zu setzen sind."⁹²⁰ Der "magisch-theurgischen Beschwörung" könnte mit Einschränkungen das praktizierte Gebet (ὕμνεϊν) gegenübergestellt werden.⁹²¹ Dieser Pol drückt das unmittelbare Verhältnis zum Göttlichen aus. Dem Pol »Himmelsreise«⁹²² entspricht bei Dionysius der Abstieg-Aufstiegs-Gedanke in der Hierarchienlehre, was dem vermittelten Verhältnis zu Gott entspricht. Beide Pole lassen sich in einer größeren Anzahl von Begriffspaaren wiederfinden, es seien nur die Gegenüberstellungen αἰτία – ἀρχή,⁹²³ ὑπαρξίς – διακόσμησις,⁹²⁴ δύναμις – τάξις,⁹²⁵ ἔστι – δύναται,⁹²⁶ im menschlichen Bereich ἀποκλήρωσις – κατὰταξις,⁹²⁷ ἐραστής – συνοπαδός,⁹²⁸ φίλος – διδάσκαλος⁹²⁹ genannt. Es sei an die Gesetzesübergabe erinnert: "Oder ist es nicht so, daß die Überlieferung der WORTE zwar sagt, daß die heilige Gesetzgebung unmittelbar von Gott dem Mose gegeben worden ist, um uns wahrhaft darin einzuweihen, daß sie das Abbild einer göttlichen und heiligen ist, uns aber andererseits die Gotteskunde klar auch darüber belehrt, daß sie vermittels von Engeln zu uns gekommen ist [vgl. Gal 3, 19], weil die von Gott gesetzte Ordnung vorschreibt, daß durch Vermittlung des Ersten das Zweite an das Wesen Gottes herangeführt wird?"⁹³⁰

⁹²⁰ SCHÄFER, P.: *Der verborgene und offenbare Gott* 146.

⁹²¹ Vereint sind beide Pole in der Liturgie, deren erster Kommentar in *De ecclesiastica hierarchia* überliefert ist.

⁹²² Vgl. SERGIUS VON RĚŠČAINĀ, zitiert oben S. 171.

⁹²³ EH I 3 (PTS 36, 66, 6-7).

⁹²⁴ EH III Θ 4 (PTS 36, 83, 14).

⁹²⁵ EH IV Θ 3 (PTS 36, 97, 20).

⁹²⁶ DN IV 32 (PTS 33, 177, 17).

⁹²⁷ EH II Θ 4 (PTS 36, 76, 1).

⁹²⁸ EH II Θ 4 (PTS 36, 76, 5).

⁹²⁹ DN III 2 (PTS 33, 140, 3).

⁹³⁰ DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 40. CH IV 3 (PTS 36, 22, 11-17): "Ἡ οὐχὶ καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ νόμου θεσμοθεσίαν ἢ τῶν λογίων παράδοσις ὡς αὐτόθεν μὲν φησιν ἐκ θεοῦ τῷ Μωϋσῇ δεδορημένην, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀληθῶς μύηση τὸ θείας αὐτὴν εἶναι καὶ ἱερᾶς ὑποτύπωσιν, διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σαφῶς ἡ θεολογία τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι;"

Beide "Pole", beide Grundmodelle der Seinsdeutung, Gnadenwirkung und Erkenntnisordnung sind in einem "unhaltbaren Zusammenhalt" miteinander verbunden; αἰτία und ἀρχή sind in Gott von der ἄσχετος συνοχή⁹³¹ umspannt.

Mit der detaillierten Beschäftigung in dieser paarweisen Form würde wohl der nicht dem Dionysius entsprechenden Einschränkung der im himmlischen wie im kirchlichen Bereich vorfindbaren⁹³² und primär⁹³³ neunstufigen Hierar-

⁹³¹ CH VII 4 (PTS 36, 11-12).

⁹³² Vgl. CH VI 2 (PTS 36, 26, 11-13): "Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστῆς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις." Übers.: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 42-43: "Alle himmlischen Wesen hat die Gotteskunde mit neun ihr Wesen kennzeichnenden Namen benannt. Diese teilt unser gottbegabter Mystagoge in drei triadische Gliederungen ein." Vgl. auch CH X 2. Vgl. EH V Θ 2 (PTS 36, 105, 21 – 106, 3): "Τὸ τρισσὸν δὲ ὡς αὐτῶς ἔχει τῆς ἱεραρχικῆς διαιρέσεως εἰς τὰς ἀγιωτάτας τῶν τελετῶν ἱερουργίας διαιρουμένη καὶ τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἱερῶν ὑπηρέτας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἀναλόγως ἐπὶ τὰ ἱερὰ προσαγομένους. Ἐκάστη δὲ τῶν τριῶν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας διαιρέσεων ἀκολούθως τῇ νομικῇ καὶ τῇ θειοτέρᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίᾳ πρώτη καὶ μέση καὶ τελευταία ἀτάττεται δυνάμει τῆς τε ἱεροπρεποῦς ἀναλογίας προμηθουμένη καὶ τῆς ἀπάντων εὐκόσμου καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμονίου καὶ συνδετικῆς κοινωνίας." Übers.: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 133: "Die Dreiteilung der Hierarchie gilt auch für sie [die Hierarchie bei uns = EH]. Sie ist eingeteilt in die Akte des allerheiligsten Vollzugs der Weihen, in die gottartigen Diener im geheiligten Dienst und die von ihnen in je entsprechender Weise zu den geheiligten Zeremonien Zugelassenen. Jede der drei Abteilungen der Hierarchie bei uns ordnet sich in eine erste, mittlere und letzte (Stufe) je nach ihrer Kraft, hierin der gesetzlichen als auch der über uns stehenden, Gott näheren Hierarchie folgend. Sie beachtet dabei die heiligmäßige Verhältnismäßigkeit und sorgt für die kunstvolle, ordnungsgemäß harmonische und alle Teile verbindende Gemeinschaft." Vgl. auch EH VI Θ 5 (PTS 36, 119, 8-15): "Συνῆκται τοῖνυν ἡμῖν, ὡς αἱ μὲν ἀγίαι τελεταὶ κάθαρσις εἰσι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, οἱ δὲ λειτουργοὶ καθαρτικὴ τάξις, οἱ δὲ ἱερεῖς φωτιστικὴ, τελεστικὴ δὲ οἱ θεοειδεῖς ἱεράρχαι, καθαιρομένη δὲ τάξις ἡ τῆς ἱερᾶς ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἀμέτοχος ὡς ἔτι καθαιρομένη, θεωρητικὴ δὲ τάξις ὁ ἱερὸς λαός, τετελεσμένη δὲ τάξις ἡ τῶν ἐνιαίων μοναχῶν. Οὕτω γὰρ ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία ταῖς θεοπαράδοτοις τάξεσιν ἱερῶς εὐθετουμένη ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις ὁμοειδὴς ἐστὶ τοὺς θεομιμήτους αὐτῆς ὡς ἐν ἀνδράσιν ἀποσώζουσα καὶ θεοειδεῖς χαρακτῆρας." Übers.: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 144-145: "Wir sind nun zu dem Schluß gekommen, daß die geheiligten Weihen Reinigung und Erleuchtung und Vollendung sind, daß weiterhin die Liturgen der Stand der Reinigung sind, die Priester der Stand der Erleuchtung, der Stand der Vollendung die gottähnlichen Hierarchen, daß andererseits der Stand in der Reinigung der ist, der an dem geheiligten Anblick und an der Gemeinschaft keinen Anteil hat, weil er noch im Stadium der Reinigung ist, daß der Stand der Schau das 'geheiligte Volk' ist, der vollkommene Stand der dem Einen angeglichenen Mönche. Auf diese Weise nämlich ist die

chienenlehre auf eine sechs-⁹³⁴ oder gar dreistufige⁹³⁵ entgegengetreten werden können. Diese Neunheit stammt möglicherweise aus der Ordnung der prämun-

Hierarchie bei uns, weil sie durch die von Gott überlieferten Ordnungen in geheiligter Weise gegliedert ist, den himmlischen Hierarchien gleichgestaltig und bewahrt deren Gott nachahmende, gottähnliche Züge, soweit es unter Menschen geht."

⁹³³ Sogar H. U. v. BALTHASAR spricht die Priorität nicht der Neuner- sondern der Triadengliederung zu, indem er nur Triaden nennt: "Es verschwinden bei Maximus aber auch die areopagischen Hierarchien der dreimal drei himmlischen Chöre mit ihrer Liturgie und die in abbildhafter Entsprechung untergestufte kirchliche Hierarchie und Liturgie. An ihrer Stelle tritt in den Vordergrund die innerweltliche Spannung zwischen geistig-intelligibler und sinnlich-phänomenaler Welt. Statt der gestrafften «Kette» entlang emporzublicken in immer himmlischere Chöre geisthafter Wesen, um über dem höchsten Reigen die Gottheit zu suchen, begegnet der gottsüchtige Blick in beiden Sphären der Welt, in Sinn und Geist, Erde und Himmel, einer Grenze, und erst das sich schließende Zueinander zwischen beiden, das die totale Welt bildet, wird Ort der Erscheinung des Transzendenten, das gerade in dieser sich rundenden Immanenz als das Ganz-Andere sichtbar erscheint." (BALTHASAR, H. U. v.: *Kosmische Liturgie* 77-78.). Auch H. BECK sieht nur die Triaden: BECK, H.: Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz. In: PhTh 67 (1992) 321-355; bes. 329-341: "Triadische Engel-Ordnungen in der christlichen Frühzeit (Dionysius Areopagita)".

⁹³⁴ Vgl. ROQUES, R.: *L'univers dionysien : Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris 1983, 196: "Et d'abord, la hiérarchie humaine apparaît beaucoup moins symétrique que la hiérarchie angélique. Sans doute la structure ici et là reste triadique. Mais on ne peut s'empêcher de noter que notre hiérarchie, modelée pourtant sur la hiérarchie céleste, image elle-même de la Théarchie, ne comporte que deux triades au lieu de trois ... Il faut donc reconnaître que l'ordonnance de la hiérarchie ecclésiastique ne présente pas la rigoureuse symétrie de la hiérarchie céleste. Pour la première, en effet, Denys s'est trouvé lié par un état de fait déjà existant et il n'a pu raisonnablement maintenir ses cadres triadiques qu'à la condition de ne pas dénaturer trop grossièrement la constitution réelle de l'Église de son temps." DERS.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: DSp 3 (1957) 270: "Deux triades constituent cette hiérarchie [ecclésiastique], la triade initiatrice et la triade initiée".

⁹³⁵ E. A. WYLLER scheint den Hierarchiebegriff ausschließlich auf den Ämterternar ("bis zum Diakon") innerhalb der neunstufigen Hierarchienlehre des Areopagiten anzuwenden: "Die erste, 500jährige Periode wird besonders beeinflusst von dem im Jahre 553 auf dem 5. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel vorgelegten *Corpus Dionysiacum* ... Es bildet das reinste und vollständigste henologische Schriftwerk christlicher Theologie. Die Anabasis des Gregor von Nyssa wird hier in Form einer reinen und konsequenten *via negativa* bis zum 'schweigenden' Nullpunkt durchgeführt (*De mystica theologia*), worauf eine ebenso konsequente *via positiva* oder Katabasis einsetzt, die von der Selbstoffenbarung Gottes in seinen biblischen Namen ausgeht (*De divinis nominibus*) und durch die Hierarchien der Engel und der Kirche hinunter bis zum geringsten Diakon führt (*De caelesti hierarchia*)." (WYLLER, E. A.: Art. Platonismus II. In: TRE 26 [1996] 698, 34-42.).

dan geschaffenen Dinge,⁹³⁶ die analog den neun λόγοι ("καὶ εἶπεν ὁ θεός") bzw. Schöpfungswerken in Gen 1, 1 – 2, 3 angelegt sind.⁹³⁷ Sie ist also aus der *Geheimlehre*, näherhin dem »Schöpfungswerk« (מעשה בראשית) übernommen. Aber auch die Schöpfungstheologie als "Bundes"-theologie könnte in diesem Zusammenhang in einem ausgewogenen und entsprechenden Verhältnis zur Kosmologie als Hierarchienlehre dargestellt werden.⁹³⁸

⁹³⁶ Vgl. EGO, B.: *Im Himmel wie auf Erden* 51: "Die oben genannten Texte [i. e. *SifDev* ʿeqev § 37 (S. 70); *bPes* 54a; *bNed* 39b; *MMish* 8,9 (30a); *Pirqe Rabbaru ha-Qadosh* 7,1 (Sefer ha-Liqqutim III (S.76); OsM S. 512b); *PRE* § 3 (5b-6b); *Pesiqta Hadeta* (BHM VI, S. 59; OsM S. 494b); *SER* 31(29) (S. 160); *MTeh* 90 § 12 (196a/b); *TanB naso* § 19 (17b/18a); *Tan naso* § 11 (253b/254a); *Kommentar des David Kimchi zu Jer* 17,12; *MMishRbti zu Prov* 8,9 (10a)] nennen insgesamt neun Elemente, die bereits vor der Weltschöpfung von Gott erschaffen wurden. *SifDev* § 37 führt die Tora, das Heiligtum und das Land Israel an, in den anderen Midraschim sind die Motive Tora, Thron der Herrlichkeit, Heiligtum und der Name des Messias konstant, wohingegen die anderen Elemente – die Umkehr, die Väter und Israel, der Garten Eden und der Gehinnam – variabel sind." Zwei Texte zählen insgesamt die neun prämundanen Elemente auf: *TanB naso* § 19 (17b/18a): "Es lehre uns unser Lehrer: Wieviele Dinge gingen dem Schöpfungswerke voraus? So lehrten unsere Lehrer: Sieben Dinge gingen der Welt voran. Und das sind sie: der Thron der Herrlichkeit, die Tora, das Heiligtum, die Väter der Welt, {Israel} [sic!], der Name des Messias, die Umkehr. Und manche sagen: Auch der Garten Eden und der Gehinnam ..." (Ebd. 49-50). *Tan naso* § 11 (253b/254a): "Es lehre uns unser Lehrer: Wieviele Dinge gingen dem Schöpfungswerk voran? So lehrten unsere Lehrer: Sieben Dinge wurden erschaffen, bevor die Welt geschaffen war. Das sind sie: Der Thron der Herrlichkeit, die Tora, das Heiligtum, die Väter der Welt, Israel, der Name des Messias, die Umkehr und manche sagen: Auch der Garten Eden und der Gehinnam ..." (Ebd. 50). Vgl. SUCHLA, B. R.: Wahrheit über jeder Wahrheit 208: "Neu bei ihm [Dionysius] ist das Denken der göttlichen Idee als Prädefinition, als Vorherbestimmung, die durch göttlichen Willen verwirklicht wird."

⁹³⁷ Vgl. auch Sir 16, 28b: "ῥῆμα αὐτοῦ": Dazu SNAITH, J. G.: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. Fribourg – Göttingen 1973 (OBO 1) 147: "Man kann fragen, was mit 'Wort' in 28b gemeint ist. Aus der Parallele 17, 14 ergäbe sich am ehesten der Sinn von 'Gebot'. Auch die Parallele 39, 31 legt dies scheinbar nahe. Andererseits geht es in 16, 28 weniger um einen Auftrag von Fall zu Fall, sondern um eine einmalige, feste Ordnung. Man wird daher auch für unsere Stelle die Bedeutung von 'actio creativa' im Auge behalten." Vgl. des weiteren Ps 33(32), 9 [Hebr 11, 3]: "ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν."

⁹³⁸ Vgl. BALTHASAR, H. U. v.: *Kosmische Liturgie* 118: "Diese Hierarchie von Kräften ist das letzte Wort des Areopagiten über das Wesen der Schöpfung." Dem kann nicht zugestimmt werden: vgl. dazu oben die "ἄσχητος συνοχή". Schöpfungstheologie als "Bundes"-theologie ist nach Dionysius sogar zuerst: CH IV 1 (PTS 36, 20, 9-15): "Πρῶτον δ' ἀπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι πάσας ἢ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος

3.2.2. *Dionysius, jüdische Mystik und Judentum*

Wie oben in einem Abschnitt⁹³⁹ darzulegen versucht wurde, gibt es ausdrückliche Verbindungen des Dionysius zu Juden. Ob er auch mit jüdischen mystischen Kreisen Kontakt pflegte, kann hier nicht beantwortet werden. Aufgrund der grundsätzlichen Ähnlichkeiten mit der *Hekhalot*-Literatur möge die Frage gestattet sein, ob das CD nicht auch für die präzisere Datierung und Systematisierung der *Merkava*-Literatur Hilfen bieten könnte. Jedenfalls scheint es mir nicht abwegig, anzumerken, daß das Werk des Dionysius auch für Judaisten interessant sein könnte.

Es fällt auf, daß bisher kaum griechisch-sprachige mystische Literatur des Judentums ans Tageslicht gekommen ist. Darüberhinaus dürfte es wohl eine solche theologische Literatur, in der auch mystische und philosophische Tradition miteinander verbunden war, im Judentum des 5. und beginnenden 6. Jh.s gegeben haben. Aufgrund der Angaben bei ABRAHAM IBN DAUD scheint eine solche Meinung möglich. In der bisher publizierte *Hekhalot*-Literatur findet sich von einer Aufarbeitung der Philosophie keine Spur. Doch müßte in der byzantinischen (oder arabischen) jüdischen Literatur weitergesucht werden; es wäre sehr verwunderlich, wenn nicht *Hekhalot*-Literatur mit aufgearbeitetem philosophischem (neuplatonischem und später aristotelischem) Gedankengut entdeckt werden könnte.

Eine Frage von großer Relevanz in bezug auf den Neuplatonismus in unse-

ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὥριται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετελήφει." Übers.: DIONYSIUS: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie* (BGL 22) 38-39: "Zuerst von allem ist nun jene eine Wahrheit auszusprechen, daß aus Güte das Gottesprinzip, selbst über allem Sein stehend, das Sein all dessen, was ist, begründet und es zum Dasein gebracht hat. Das nämlich ist der Ursache aller Dinge und über allem Sein stehenden Güte eigen, daß sie alles, was ist, zur Gemeinschaft mit sich ruft, wie es diesem von seiner spezifischen Seinsart her zugemessen ist. Alles Seiende hat demgemäß Anteil an der schöpferischen Vorsehung, die aus der alles verursachenden Gottheit jenseits von Sein und Denken hervorquillt. Es existierte nämlich gar nicht, wenn es nicht am Seinsgrund teil hätte."

⁹³⁹ Vgl. oben S. 173-196.

rem Kontext ist noch unbeantwortet: Welchen Einfluß übte jüdische Mystik und Religionsphilosophie auf die mittel- und neuplatonische Philosophie aus? Gab es doch bedeutende Schuloberhäupter der Akademie, die jüdischer Herkunft waren.

Mit den Verbindungen zum Judentum und den Ähnlichkeiten mit jüdisch mystischer Literatur könnte Dionysius zum Dialog mit dem Judentum ermutigen. Jedenfalls ist er nicht zu jener Gruppe von Politikern⁹⁴⁰ und Kirchenvätern zu rechnen, die "die Isolierung der christlichen Sichtweise von der jüdischen und damit der Patristik von der parallel verlaufenden Geschichte der Entstehung des Talmuds"⁹⁴¹ vorantrieben, sondern aus dem Dargelegten scheint eher das Gegenteil erschließbar zu sein.

3.2.3. *Dionysius und der Islam*

Am theologischen Konzept des Dionysius wird eine Gliederung deutlich, die etwas verallgemeinert auch am Beginn der Theologieggeschichte des Islam wiederzufinden ist. Die *Mutakallimūn* («loquentes») oder *Mu^ctazila*, eine theologische Schule im Islam schon in der ersten Hälfte des 8. Jh.s, gliedert die Gotteslehre in die Abhandlung der Einheit Gottes, seiner Namen⁹⁴² und hält fest, daß die an-

⁹⁴⁰ Vgl. TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst* 292: "Dann kamen das Verbot des Synagogenbaus (unter Theodosius II., 439) und das Verbot der synagogalen Predigt (553), die Zensur und die endlose Reihe der Erniedrigungen."

⁹⁴¹ RITSCHL, D.: *Zur Logik der Theologie : Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München 1984, 93.

⁹⁴² Vgl. HUSIK, I.: *A History* xxiii: "The other more difficult question was in what sense can attributes be ascribed to God at all? It is not here a question of anthropomorphism. If I say that God is omniscient, omnipotent and a living God, I attribute to God life, power, knowledge. Are these attributes the same with God's essence or are they different? If different (and they must be eternal since God was never without them), then we have more than one eternal being, and God is dependent upon others. If they are not different from God's essence, then his essence is not a strict unity, since it is composed of life, power, knowledge; for life is not power, and power is not knowledge. The only way to defend the unity of God in its absolute purity is to say that God has no attributes, *i. e.*, God is omniscient but not through power as his attribute, and so on. God is absolutely one, and there is no distinction between knowledge, power, and life in him. They are all one, and are his essence."

thropomorphen Aussagen im *Ḳurʿān* nicht im wörtlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen sind.⁹⁴³ In dieser Einteilung läßt sich unschwer eine Tradition erkennen, die bei Dionysius in den Werken *De divinis nominibus* und *Symbolica theologia* Gestalt gewinnt.

Der zweite große Themenkomplex innerhalb dieser Theologie im Islam ist die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes.⁹⁴⁴ Sie formt sich aus in der Diskussion über den freien Willen des Menschen oder seine Vorherbestimmung.⁹⁴⁵ Diesem Traktat scheint bei Dionysius die Abhandlung *Über das gerechte und göttliche Gericht* zu entsprechen.

Die *Muʿtaziliten* anerkannten die Vernunft als Quelle der theologischen Erkenntnis in Ergänzung zur Autorität des *Ḳurʿān*.⁹⁴⁶ Auch hier scheint eine ähnliche Praxis ihre Fortsetzung zu finden, auf die schon Dionysius Wert gelegt hatte.

⁹⁴³ Vgl. ebd. xxii-xxiii: "The discussion of the unity centered about the proper interpretation of the anthropomorphic passages in the Koran and the doctrine of the divine attributes. When the Koran speaks of God's eyes, ears, hands, feet; of his seeing, hearing, sitting, standing, walking, being angry, smiling, and so on, must those phrases be understood literally? If so God is similar to man, corporeal like him, and swayed by passions. This seemed to the Muʿtazila an unworthy conception of God. To vindicate his spirituality the anthropomorphic passages in the Koran must be understood metaphorically."

⁹⁴⁴ Vgl. ebd. xxiii: "The other problem to which the Muʿtazila devoted their attention was that of the justice of God. This was in line with the efforts to the Kadariya before them. It concerned itself with the doctrine of free will. They defended man's absolute freedom of action, and insisted on justice as the only motive of God's dealings with men. God must be just and cannot act otherwise than in accordance with justice."

⁹⁴⁵ Vgl. ebd. xxi: "Among the Arabs the earliest division based upon a theoretical question was that of the parties known as the 'Kadariya' and the 'Jabariya.' The problem which was the cause of the difference was that of free will and determinism. Orthodox Islam favored the idea that man is completely dependent upon the divine will, and that not only his destiny but also his conduct is determined, and his own will does not count. This was the popular feeling, though as far as the other, as it is not consistent in its stand, and arguments can be drawn in plenty in favor of either opinion. The idea of determinism, however, seemed repugnant to many minds, who could not reconcile this with their idea of reward and punishment and the justice of God. How is it possible that a righteous God would force a man to act in a certain manner and then punish him for it? Hence the sect of the 'Kadariya,' who were in favor of freedom of the will. The Jabariya were the determinists." Vgl. die Ausgangsfrage bei ABRAHAM IBN DAUD in seinem *Sefer ha-ʿEmunah ha-Ramah*: s. oben S. 224.

⁹⁴⁶ Vgl. oben S. 150, Anm. 396.

3.2.4. *Schlußwort*

Mit diesen nur skizzenhaften Strichen sei darauf hingewiesen, daß bei Dionysius offenkundig ein sehr wirkmächtiger theologischer Strom zum Vorschein kommt. Wie er den Dialog mit dem Judentum seiner Zeit praktiziert hat, so sei er ein Ansporn, ihm nachzueifern, nicht nur mit dem Judentum und seiner Mystik in Kontakt zu treten, sondern auch mit Hilfe der offenkundigen Gemeinsamkeiten in gewissen theologischen Strömungen mit dem Islam. Gerade ein Vergleich der Werke des Dionysius mit der frühislamischen Mystik (Sufismus) scheint durchaus begründet.

Am Ende dieser Arbeit und als Leitwort für jegliches Weitere möge ein Wort des Dionysius stehen, das er in Ep 6 und 7 schreibt:

"Wünschst Du, meinem Beispiel zu folgen, dann halte es so: Du hörst auf damit, gegen andere zu polemisieren; dafür sprichst Du wirklich zugunsten der Wahrheit, so daß alles, was Du sagst, vollkommen unwiderleglich ist ... Ist die wahre Lehre einmal in gehöriger Weise festgestellt worden und bleibt sie von den anderen allen unwiderlegt, so wird alles, was sich nicht in jeder Hinsicht genau so verhält, in sich selbst zusammenfallen vor dem, was unerschütterlichen Bestand hat: dem wesentlich Wahren. Dank dieser, wie ich glaube, richtigen Erkenntnis bin ich niemals darauf erpicht (gewesen), wider Heiden oder andere Leute zu polemisieren. Ich bin vielmehr damit zufrieden, und Gott möge mir dies (weiterhin) verleihen, um die Wahrheit zunächst zu wissen und danach, was ich erkannt, weiterzusagen, wie es sich gebührt."⁹⁴⁷

⁹⁴⁷ DIONYSIUS: *Über die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40) 93-94. Ep 6 (PTS 36, 164, 9) – Ep 7, 1 (PTS 36, 166, 6): "Οὕτω δὲ ποιήσεις ἐμοὶ πειθόμενος· ἀφέξῃ μὲν τοῦ καθ' ἐτέρων λέγειν, ὑπὲρ ἀληθείας δὲ ὄντως ἐρεῖς, ὥς πάντῃ εἶναι ἀνεξέλεγκτα τὰ λεγόμενα ... Τοῦ δ' ἀληθοῦς αὐτοῦ τεθέντος ὀρθῶς λόγου καὶ πρὸς τῶν ἄλλων πάντων ἀνεξελέγκτου μείναντος πᾶν τὸ μὴ οὕτω κατὰ πάντα ἔχον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀηττήτῳ στάσει τοῦ ὄντως ὄντος ἀληθοῦς καταβάλλεται. Τοῦτο μὲν οὖν, ὥς οἶμαι, καλῶς ἐγνωκῶς οὐκ ἔσπευσα πρὸς Ἕλληνας ἢ πρὸς ἐτέρους εἰπεῖν, ἀλλ' ἱκανόν μοι – καὶ τοῦτο θεὸς δοίη! – περὶ ἀληθείας εἰδέναι πρῶτον, ἔπειτα εἰδότα, ὥς χρή, λέγειν."

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

Abkürzungen werden zitiert nach:

Theologische Realenzyklopädie : Abkürzungsverzeichnis. 2. überarb. und erw. Aufl. Zusammenge-
stellt von S. SCHWERTNER. Berlin 1994.

Abweichend von und zusätzlich zu den in der *Theologischen Realenzyklopädie* enthaltenen Ab-
kürzungen werden in dieser Arbeit noch folgende verwendet:

BGL *Bibliothek der griechischen Literatur*. Hrsg. von P. WIRTH und W. GESSEL. Stuttgart
1971ff.

FC *Fontes Christiani : Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum
und Mittelalter*. Hrsg. v. N. BROX; W. GEERLINGS; G. GRESHAKE; R. ILGNER; R.
SCHIEFFER. Freiburg u. a. 1990ff.

TübUni *Tübinger Universitätsschriften*. Tübingen.

Die Schreibung der biblischen Eigennamen und Abkürzungen ist entnommen aus:

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Hrsg. im
Auftrag der katholischen Bischöfe Deutschlands u. a. 2. Aufl. Stuttgart 1981.

Quellen

Unmittelbare Quellen

DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA

Editio critica maior

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: De divinis nominibus. Hrsg. von B. R. SUCHLA. In: *Corpus
Dionysiacum* I. Hrsg. von B. R. SUCHLA. Berlin-New York 1990 (PTS 33) 107-231.

— : De coelesti hierarchia. Hrsg. von G. HEIL. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL†
und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 5-59.

— : De ecclesiastica hierarchia. Hrsg. von G. HEIL. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G.
HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 61-132.

— : De mystica theologia. Hrsg. von A. M. RITTER. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G.
HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 139-150.

- : Epistulae. Hrsg. von A. M. RITTER. In: *Corpus Dionysiacum* II. Hrsg. von G. HEIL† und A. M. RITTER. Berlin-New York 1991 (PTS 36) 151-210.

Mittelalterliche Übersetzungen

- The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*. Edited by R. W. THOMSON. Lovanii 1987 (CSCO 488 / Scr. armen. 17).
- Dionysiaca : Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps* I. O. O. 1937.

Mittelbare Quellen

- ʿAbôt (Väter). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von K. MARTI und G. BEER. Gießen 1927 (Die Mischna IV. Seder. Neziqin. 9. Traktat. ʿAbôt).
- אברהם הלוי בן דאוד [ABRAHAM HA-LEVI BEN DAUD: Sefer ha-Emunah ha-ramah]. In: ABRAHAM IBN DAUD: *The Exalted Faith*. Translated with Commentary by N. M. SAMUELSON; translation edited by G. WEISS. London – Toronto 1986, 370-298.
- ABŪ ĠĀʿFAR MUḤAMMAD IBN MŪSĀ AL-ḤUWĀRIZMĪ: *Das Kitāb Šūrat al-ard (Darstellung [Karte] der Erde) nach dem handschriftlichen Unikum der Bibliothèque Nationale de l'Univ. et Rég. in Straßburg. Cod. 4247*. Hrsg. von H. v. MŽIK. Leipzig 1926 (Bibliothek arabischer Historiker und Geographen 3).
- Acta Andreae*. Textus. Cura J.-M. PRIEUR. Turnhout 1989 (CChr.SA 6).
- Acta Barnabae*. In: *Acta Philippi et Acta Thomae Petri accedunt Acta Barnabae*. Edidit M. BONNET. Lipsiae 1903 (Acta Apostolorum apocrypha 2/2) 292-302.
- Acta Iohannis : Praefatio – Textus*. Cura E. JUNOD et J.-D. KAESTLI. Turnhout 1983 (CChr.SA 1).
- Acta Iohannis : Textus alii – Commentarius – Indices*. Cura E. JUNOD et J.-D. KAESTLI. Turnhout 1983 (CChr.SA 2).
- Acta Pauli*. In: *Acta Petri; Acta Pauli; Acta Petri et Pauli; Acta Pauli et Theclae; Acta Thaddaei*. Edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 104-117.
- Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*. Hrsg. mit Unterstützung des Großherzoglich Badischen Ministeriums der Justiz, des Kultes und Unterrichts von C. SCHMIDT. Tafelband. Leipzig 1904 (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung 2).
- Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 : Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text*. Hrsg. von C. SCHMIDT. Leipzig 1904, 1*-54*.

- Acta Pauli et Theclae. In: *Acta Petri; Acta Pauli; Acta Petri et Pauli; Acta Pauli et Theclae; Acta Thaddaei* edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 235-272.
- Acta Petri et Pauli. In: *Acta Petri; Acta Pauli; Acta Petri et Pauli; Acta Pauli et Theclae; Acta Thaddaei*. Edidit R. A. LIPSIUS. Lipsiae 1891 (Acta Apostolorum apocrypha 1) 178-222.
- AENEAE GAZAEI Epistulae. In: *ENEA DI GAZA: Epistole*. A cura di L. M. POSITANO. Napoli 1950 (Collana di studi greci 19) 1-17.
- APHRAATES: *Demonstrationes*. Textum syriacum cum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit I. PARISOT. Paris 1904 (PS 1).
- : Demonstratio I. In: *La version arménienne des oeuvres d'Aphraate le Syrien*. Éditée par G. LAFONTAINE. Louvain 1977 (CSCO 382 / Scr. armen. 7) 1-20.
- Apocrypha IV: Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther*. Hrsg. v. A. HARNACK. Bonn 1905 (Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 12).
- Die Apokalypse des Elias : Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar von GEORG STEINDORFF. Leipzig 1899 (TU 17/3a).
- ARATOS: *Phainomena : Sternbilder und Wetterzeichen*. Griechisch-deutsch ed. M. ERREN. München 1971.
- BARḤADBEŠABBA DE ʿARBAĪA: *Historia ecclesiastica : 2^e partie*. Texte syriaque édité et traduit par F. NAU. Turnhout 1971 (PO 9, 503-631).
- SAINT BASILE: *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et trad. par F. BOULENGER. 3^e éd. Paris 1965.
- BASILE DE CÉSARÉE: *Sur le Saint-Ésprit*. Introduction, texte, traduction et notes par B. PRUCHE. 2^{ème} éd. entièrement refondue. Paris 1968 (SC 17^{bis}).
- BEENTJES, P. C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew : A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Leiden u. a. 1997 (VT.S 68).
- The Books of Enoch : Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Edited by J. T. MILIK. Oxford 1976. *The Ethiopic Book of Henoch*. 2 vol. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments. Ed. by M. A. KNIBB. Oxford 1978.
- The Canons ascribed to Mārūtā of Maipherqat and related sources*. Edited by A. VÖÖBUS. Lovanii 1982 (CSCO 439 / Scr. syr. 191).
- CLAUDII PTOLEMAEI *Geographica* (Κλαυδίου Πτολεμαίου Γεωγραφικῆς Ὑφηγήσεως) edidit C. F. A. NOBBE cum introductione a A. DILLER. Leipzig 1843-1845 [Nachdr. Hildesheim 1966].

- : De hypothesis planetarum (Κλαυδίου Πτολεμαίου Ὑποθέσεων τῶν πλανωμένων). In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (C. P. Opera quae extant omnia 2) 69-107.
- : inerrantium stellarum apparitiones ac significationum collectio (Κλαυδίου Πτολεμαίου Φάσεις ἀπλανῶν ἀστέρων καὶ συναγωγὴ ἐπισημασίων). In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (C. P. Opera quae extant omnia 2) 1-67.
- : Planisphaerium (Κλαυδίου Πτολεμαίου ἄπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας). In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1907 (C. P. Opera quae extant omnia 2) 225-259.
- : *Syntaxis mathematica* edidit J. L. HEIBERG. Lipsiae 1898; 1903 (C. P. Opera quae extant omnia 1/1; 1/2).
- Collectio sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata : Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536* edidit E. SCHWARTZ. Berolini 1940 (ACO III).
- Les Constitutions Apostoliques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER. Vol. I-III. Paris 1985. 1986. 1987 (SC 320; 329; 336).
- La correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul (= PapyBod 10). In: *X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul; XI: Onzième Ode de Salomon; XII: Fragment d'un Hymne liturgique : Manuscrit du III^e siècle*. Publié par M. TESTUZ. Cologny-Genève 1959 (PapyBod 10-12) 30-44.
- DAMASCIUS: *Vita Isidori* (Epitoma Photiana). In: DAMASCI *Vitae Isidori reliquiae* edidit adnotationibusque instruxit C. ZINTZEN. Hildesheim 1967 (Bibliotheca graeca et latina suppletoria 1).
- Δέησις κληρικῶν καὶ μοναχῶν Ἀντιοχείας πρὸς Ἰωάννην τὸν πατριάρχην καὶ τὴν ἐνδημοῦσαν σύνοδον κατὰ Σεβήρου. In: ACO III (1940) 60, 1 – 62, 17.
- Διαθῆκαι. In: *Orphicorum fragmenta* collegit O. KERN. Berlin 1922, 255-266.
- 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. Edited and translated for the first time with introduction, commentary and critical notes by H. ODEBERG. Cambridge 1928 [Nachdr. New York 1973].
- Սրբոյն եփրեմի Մատենագրութիւնք. Հատոր առաջին: Մեկնութիւն արարածոց ելից ղեւտացւոց թուոց օրինաց յստույ դատարաց թագաւորութեանց եւ անացորդաց. ի Վենետիկ ՅԱՄԻ 1836 ՌՄՁԵ.
- : Մեկնութիւն առ Կորնթացիս երրորդ. In: Սրբոյն եփրեմի Մատենագրութիւնք. Հատոր երրորդ: Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոցն Պաղոսի. ի Վենետիկ ՅԱՄԻ 1836 ՌՄՁԵ, 116-123.

- EPIPHANIO attributus Index Apostolorum discipulorumque Domini [Τὰ ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων ποῦ ἐκήρυξαν τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ καὶ πῶς ἐτελειώθησαν. <Ἐπιφανίου>]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 107-131.
- EPIPHANIUS: *Panarion adversus haereses* 1-33. Hrsg. v. K. HOLL. Leipzig 1915 (GCS Epiphanius 1).
- Epistula tertia ad Corinthios*. In: VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief. In: TübUni 1893/94 (1894) 41-52.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE: *Histoire ecclésiastique : Livres I-IV*. Texte grec, traduction et annotation par G. BARDY. Paris 1952 (SC 31).
- : *Histoire ecclésiastique : Livres V-VII*. Texte grec, traduction et notes par G. BARDY. Paris 1955 (SC 41).
- EUSEBIUS: *Praeparatio evangelica*. Berlin 1956 (GCS Eusebius² 8/2).
- The Greek New Testament*. Edited by B. ALAND u. a. 4., rev. ed. Stuttgart 1994.
- Harvard Syr. 22*. In: BROCK, S.: The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532). In: OrChrP 47 (1981) 93-113.
- HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig Neubearb. Aufl. hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964.
- HIERONYMUS: *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* cura et studio F. GLORIE. Turnholt 1964 (CChr.SL 75).
- HYPATIUS VON EPHEBUS: Quaestiones miscellaneae (συμμικτὰ ζητήματα) (fragmentum) I 5 = Über die religiösen Bilder in den Kirchen. Fragment aus den «Vermischten Untersuchungen». In: DIEKAMP, F.: *Analecta patristica : Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Rom 1938 (OrChrA 117) 127-129.
- IACOBI EDESSENI *Hexaameron*. Louvain 1953 (CSCO 92 / Scr. syr. 44) [Nachdr. von 1928].
- IGNATIUS ANTIOCHENUS: *Epistula ad Trallianos*. In: *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. FISCHER. 9., durchgesehene Aufl. Darmstadt 1986, 172-180.
- Index Anonymus Graeco-Syrus [Τὰ ὀνόματα τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων τῶν ἰβ̄ καὶ ποῦ ἐδίδασξαν καὶ πῶς ἐτελειώθησαν.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter

- quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 171-177.
- Indices Apostolorum discipulorumque in Menologiis et Synaxariis graecis servati. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 184-197.
- INNOCENTIUS MARONITA: Epistola ad Thomam presb. Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita. In: ACO IV 2 (1914) 169-184.
- DES HEILIGEN IRENÄUS *Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung εις ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*. In armenischer Version entdeckt, hrsg. u. ins Deutsche übers. von K. TER-MĖKĖRTTTSCHIAN u. E. TER-MINASSIANTZ mit einem Nachwort und Anmerkungen v. A. HARNACK. Leipzig 1907 (TU 31/1) [= IRENAEUS: *Demonstratio*].
- IRÉNÉE DE LYON: *Contre les hérésies : Livre III*. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU. Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. Paris 1974 (SC 210).
- : *Contre les hérésies : Livre III*. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU. Tome II: Texte et traduction. Paris 1974 (SC 211).
- IUSTINI MARTYRIS *Dialogus cum Tryphone*. Edited by M. MARCOVICH. Berlin-New York 1997 (PTS 47).
- JAQŪT Ibn ʿAbdallāh AL-ḤAMĀWĪ ar-Rūmī: *Muʿğam al-buldān IV: Ṭā bis Kāf*. Beirut 1986. = معجم البلدان - للشيخ الامام شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي - المجلد الرابع - بيروت - ١٩٨٦.
- JOHANNES SCYTHOPOLI *Scholia in Epistulas Sancti Dionysii* (PG 4, 527A – 576C).
- KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS: Leben des Sabas [Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα]. In: SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig 1939 (TU 49/2) 85-200.
- ܠܒܪܫܢܬܐ ܕܫܢܬܐ ܕܗܝܪܘܬܝ [Liber Sancti Hierothei]. In: MARSH, F. S.: *The Book of the Holy Hierotheos : Ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c 500 A.D.)*. With Extracts from the Prolegomena and Commentary of THEODORUS OF ANTIOCH and from the "Book of Excerpts" and other Works of GREGORY BAR-HEBRAEUS. Syriac Texts, edited from Manuscripts in the British Museum and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an Introduction and Indexes. Amsterdam 1927 [Nachdr. 1979] 1*-128*.
- Magni Concilii Nicaeni Canones LXXXIV nova ex Arabico versione Latine redditi ab A. ECHELLENSI. In: Mansi 2, 982-1010.
- מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה Maʿasseh Merkabah. In: SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1955-1967, 103-117 (Appendix C).

- MARINI NEAPOLITANI *Vita Procli*. Graece et latine denuo recensuit J. F. BOISSONADE. In: DIOGENIS LAERTII *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* ... recensuit C. G. COBET; accedunt OLYMPIODORI, AMMONII, IAMBlicHI, PORPHYRII ET ALIORUM *Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori*, A. WESTERMANN et MARINI *Vita Procli* J. F. BOISSONADIO edentibus. Graece et latine cum indicibus. Paris 1929, 147-170.
- NARSAÏ: *Homélies sur la création*. Édition critique du texte syriaque; introduction et traduction française par PH. GIGNOUX. Turnhout – Paris 1968 (PO 34/3-4) 411-716.
- NILUS ANCYRANUS: *Epistulae* (PG 79, 81-581).
- ORIGÈNE: *Contre Celse I: Livres I et II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET. Paris 1967 (SC 132).
- ORIGENES: *Commentarium in Canticum Canticorum*. Berlin 1925 (GCS 33 Origenes 8).
- PAPPUS: *Commentarius in librum quintum et sextum Claudii Ptolemaei syntaxeos mathematicae* [Πάππου 'Αλεξανδρέως εἰς τὸ πέμπτον καὶ εἰς τὸ ζ' τῶν Κλαυδίου Πτολεμαίου μαθηματικῶν σχόλιον]. In: *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste I: PAPPUS D'ALEXANDRIE: Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste*. Texte établi et annoté par A. ROME. Roma 1931 (StT 54) 1-314.
- PHILO ALEXANDRINUS: *De aeternitate mundi*. In: PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* VI ediderunt L. COHN et S. REITER. Berolini 1915, 72-119.
- Pirke de Rabbi Eliezer : A critical edition Codex C. M. Horowitz*. A complete critical edition of Pirke de Rabbi Eliezer as prepared by C. M. Horowitz but never published. Include textual variants from fifteen manuscripts, notes, commentaries and parallels from Rabbinic literature. An edition of 200 photocopies of the editor's original manuscript, from his personal copy of the Pirke de Rabbi Eliezer. With an introduction. Jerusalem 1972. = פרקי דרבי אליעזר : מהדורה מדעית כתב יד רח"ם הורוביץ. מהדורה מדעית של פרקי דרבי אליעזר כפי שערך והכין לדפוס רח"ם הורוביץ ולא זכה להוציא עבודתו זו לאור. כוללת שינויי נוסחאות עפ"י חמישה עשר כתבי יד, מראי מקומות, מקבילות והערות פרשניות. מהדורה בת 200 עותקים של צילום כתב היד המקורי של העורך, כפי שהוכנה על פני הטופס האישי של הפרד"א שלו (ונציה ש"ד). בצרוף דברי פתיחה. ירושלים, תשל"ב.
- PLOTINI *Enneades I-III* ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER. In: PLOTINI *Opera* I. Paris-Bruxelles 1951 (Museum Lessianum Ser. philos. 33) 42-417.
- Πράξεις Παύλου Acta Pauli : Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*. Unter Mitarbeit von W. SCHUBART hrsg. von C. SCHMIDT. Mit 12 Tafeln. Glückstadt und Hamburg 1936 (Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek NF 2).

- PROCLI DIADOCHI *Hypotyposis astronomicarum positionum*. Una cum scholiis antiquis e libris manu scriptis edidit germanica interpretatione et commentariis instruxit C. MANITIUS. Stutgardiae 1974 [Nachdr. von 1909].
- PSEUDO-ATHANASIUS: ὅτι εἷς ὁ Χριστός (quod unus sit Christus). In: LIETZMANN, H.: *Apollinarius von Laodicea und seine Schule : Texte und Untersuchungen*. Hildesheim 1970 [Nachdr. Tübingen 1904] 294, 15 – 302, 21.
- PSEUDO-DOROTHEI Index Apostolorum discipulorumque Domini [Σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ὀ μαθητῶν τοῦ κυρίου]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 132-160.
- PSEUDO-HIPPOLYTI Index Apostolorum discipulorumque Domini [Ἰππολύτου Περὶ τῶν ἱβ ἀποστόλων, ποῦ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξεν καὶ ποῦ ἐτελειώθη; Τοῦ αὐτοῦ Περὶ τῶν ὀ ἀποστόλων.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 164-170.
- Die Pseudoklementinen II: Recognitionen in Rufins Übersetzung*. Hrsg. v. B. REHM†, zum Druck besorgt durch F. PASCHKE. Berlin 1965 (GCS Pseudoklementinen 2).
- PSEUDO-SYMEONIS LOGOTHETAE Index Apostolorum discipulorumque Domini. [Οἱ λοιποὶ ἱβ ἀπόστολοι.]. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 177-183.
- PSEUDO-ZACHARIAS RHETOR: *Historia ecclesiastica*. Edidit E. W. BROOKS, accedit fragmentum historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis. Louvain 1953 (CSCO 83/84 / Scr. syr. 38/39).
- PTOLEMAEUS, C.: *The Arabic version of Ptolemy's planetary hypotheses*. Hrsg. v. BERNARD R. GOLDSTEIN. Philadelphia 1967 (TAPhS.NS 57, 4).
- Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit A. RAHLFS. Stuttgart 1982.
- SERGIUS E REŠČAINA: Tractatus de vita spirituali. In: SHERWOOD, P.: *Mimro de Serge de Rešay-na sur la vie spirituelle*. In: OS 5 (1960) 438-457; 6 (1961) 96-114. 122-152.

- סינופסיס לספרות ההיכלות / בהשתתפותם של מ' שליטר וה' ג' פון מוטיוס. הוצא לאור על ידי
 · Synopsis zur Hekhalot-Literatur. In Zusammenarbeit mit M. SCHLÜTER und H.
 G. VON MUTIUS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1981 (TSAJ 2).
- Suidae lexicon* pars II Δ-Θ edidit A. ADLER. Editio stereotypica editionis primae (MCMXXXI).
 Stuttgart 1967 (Lexicographi Graeci 1).
- Le Synaxaire Éthiopien : Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê II: Mois de Hamlê*. Publiés et traduits
 par I. GUIDI. Turnhout 1980 (PO 7, 205-456).
- Textus mixti indicum Apostolorum. In: *Prophetarum vitae fabulosae Indices Apostolorumque
 discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* inter quae non-
 nulla primum edidit recensuit schedis vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus
 testimoniis apparatu critico instruxit TH. SCHERMANN. Lipsiae 1907, 197-202.
- THEODORE OF MOPSUESTIA: *Commentary on the Nicene Creed*. Edited and translated with a
 critical apparatus by A. MINGANA (Woodbrooke Studies 5).
- THÉODORE DE MOPSUESTE: *Les Homélie catéchétiques : Reproduction phototypique du MS. Min-
 gana Syr. 561*. Traduction, introduction, index par R. TONNEAU en collaboration avec R.
 DEVREESE. Città del Vaticano 1949 [Nachdr. 1966] (StT 145).
- ܬܪܬܝܢܐ ܕܝܗܘܢܢ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ (Narratio Ioannis filii Zebedaei apostoli et evangelistae).
 In: WRIGHT, W.: *Apocryphal Acts of the Apostles*. Edited from Syriac Manuscripts in the
 British Museum and other Libraires with English Translations and Notes. London 1871
 [Repr. Amsterdam 1968], ܬܪܬܝܢܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ [3-65].
- ܬܪܬܝܢܐ ܕܬܝܠܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ (Narratio Theclae discipulae Pauli apostoli). In: WRIGHT,
 W.: *Apocryphal Acts of the Apostles*. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum
 and other Libraires with English Translations and Notes. London 1871 [Repr. Amsterdam
 1968], ܬܪܬܝܢܐ ܕܬܝܠܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ [127-169].
- VAILLANT, A.: *Le livre des secrets d'Hénoch*. Text slaves et traduction française. Paris 1952 (In-
 stitut d'études slaves: Textes 4).
- VATTIONI, F.: *Ecclesiastico : Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*.
 Istituto Orientale di Napoli 1968.
- Visio Dorothei. In: *Vision de Dorotheos*. Edité avec une introduction, une traduction et des
 notes par A. HURST, O. REVERDIN, J. RUDHARDT. En appendice: Description et datation
 du Codex des Visions par R. KASSER et G. CAVALLO. Cologny-Genève 1984 (PapyBod 29)
 52-77.
- The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29). Edited with introduction, translation and notes by
 A. H. M. KESSELS and P. W. VAN DER HORST. In: VigChr 41 (1987) 313-359.
- WALTON, B.: *Biblia Sacra polyglotta* III. Graz 1964.

Moderne Übersetzungen

DIONYSIUS (PS.-AREOPAGITA)

DIONYSIUS AREOPAGITA: *Von den Namen zum Unnennbaren*. Auswahl und Einleitung von ENDRE VON IVÁNKA. 3. Aufl. Einsiedeln 1990 (CMe 39).

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. HEIL. Stuttgart 1986 (BGL 22).

— : *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40).

— : *Die Namen Gottes*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. SUCHLA. Stuttgart 1988 (BGL 26).

MODERNE ÜBERSETZUNGEN VON SCHRIFTEN ANDERER AUTOREN

ABRAHAM BEN DAVID HALEVI: *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*. In's Deutsche übersetzt und herausgegeben v. S. WEIL. Frankfurt a. M. 1852, 1-134.

Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 : Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Hrsg. von C. SCHMIDT. Leipzig 1904.

APHRAHAT: *Unterweisungen*. Erster Teilband. Aus dem Syrischen übers. u. eingeleitet von P. BRUNS. Freiburg u.a. 1991 (FC 5/1).

ARATOS: *Phainomena : Sternbilder und Wetterzeichen*. Griechisch-deutsch ed. M. ERREN. München 1971.

BASILIUS VON CÄSAREA: *Über den Heiligen Geist*. Eingel. und übers. v. M. BLUM. Freiburg i.Br. 1967 (Sophia 8).

The Book of Enoch or 1 Enoch. Translated from the editor's Ethiopic text and edited with the introduction notes and indexes of the first edition wholly recast enlarged and rewritten together with al reprint from the editor's text of the Greek fragments by R. H. CHARLES. Jerusalem 1912.

Die Bücher der Geheimnisse Henochs : Das sogenannte Slavische Henochbuch. Hrsg. v. G. N. BONWETSCH. Leipzig 1922 (TU 44/2).

DUENSING, H.: Apokalypse des Paulus. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig neubearb. Aufl. hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964, 536-567; Übers. 539-567.

- HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig neubearb. Aufl. hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964.
- IRENÄUS VON LYON: *Adversus haereses : Gegen die Häresien* III. Übers. u. eingeleitet von N. BROX. Freiburg u.a. 1995 (FC 8/3).
- : *Epideixis – Adversus haereses : Darlegung der apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien* I. Übers. u. eingel. v. N. BROX. Freiburg u.a. 1993 (FC 8/1).
- ST. IRENAEUS: *Proof of the Apostolic Preaching*. Translated and annotated by J. P. SMITH. London 1952 (ACW 16).
- JUSTINUS: *Dialog mit dem Juden Tryphon*. Aus dem Griechischen übers. u. mit einer Einleitung versehen von PH. HAEUSER. Kempten 1917 (BKV 33).
- Κλαυδίου Πτολεμαίου 'Υποθέσεων τῶν πλανωμένων ex arabico interpretatus est L. NIX. In: C. PTOLEMAEI *Opera astronomica minora*. Lipsiae 1907 (C. PTOLEMAEI *Opera quae extant omnia* 2) 110-145.
- MARSH, F. S.: *The Book of the Holy Hierotheos : Ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c 500 A.D.)*. With Extracts from the Prolegomena and Commentary of THEODORUS OF ANTIOCH and from the "Book of Excerpts" and other Works of GREGORY BAR-HEBRAEUS. Syriac Texts, edited from Manuscripts in the British Museum and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an Introduction and Indexes. Amsterdam 1927 [Nachdr. 1979].
- مآلات الممالك لكاتبی الرومی اعني سيدي علي بن حسين Spiegel der Länder von KJATIBI RUMI, das ist, SIDI ALY SOHN HUSSEÏNS. In: DIEZ, H. F. VON: *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung aus Handschriften und eigenen Erfahrungen*. Zweyter Theil. Berlin und Halle 1815, 142-267.
- ORIGENES: *Acht Bücher gegen Celsus I: Buch I-IV*. Aus dem Griechischen übers. v. P. KOETSCHAU. München 1926 (BKV 52).
- Plotins Schriften Ia: Die Schriften 1–21 der chronologischen Reihenfolge. Text und Übersetzung*. Übersetzt von R. HARDER. Neubearbeitung mit griech. Lesetext und Anmerkungen. Hamburg 1956 (Philosophische Bibliothek 211a).
- De Sancta Nicaena Synodo : Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom* übersetzt v. O. BRAUN. Münster i. W. 1898 (KGS 4/3).
- SCHÄFERDIEK, K.: Johannesakten. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig neubearb. Aufl. hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964, 125-176; Übers. 144-176.

- SCHNEEMELCHER, W.: Paulusakten. In: HENNECKE, E.: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches; Apokalypsen und Verwandtes*. 3., völlig Neubearb. Aufl. hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. Tübingen 1964, 221-268; Übers. 242-268.
- THEODOR VON MOPSUESTIA: *Katechetische Homilien*. Teilbd. 1. Übers. und eingel. von P. BRUNS. Freiburg 1994 (FC 17/1).
- The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reïs in India, Afghanistan, Central Asia, and Persia, during the Years 1553-1556*. Translated from the Turkish, with Notes by A. VAMBERY. Lahore (Pakistan) 1975 [Nachdr. London 1899].
- Übersetzung der Hekhalot-Literatur I: §§ 1-80*. In Zusammenarbeit mit U. HIRSCHFELDER und G. NECKER hrsg. von P. SCHÄFER und K. HERRMANN. Tübingen 1995 (TSAJ 46).
- Übersetzung der Hekhalot-Literatur II: §§ 81-334*. In Zusammenarbeit mit H.-J. BECKER, K. HERRMANN, C. ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1987 (TSAJ 17).
- Übersetzung der Hekhalot-Literatur III: §§ 335-597*. In Zusammenarbeit mit K. HERRMANN, L. RENNER, C. ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1989 (TSAJ 22).
- Übersetzung der Hekhalot-Literatur IV: §§ 598-985*. In Zusammenarbeit mit K. HERRMANN, L. RENNER, C. ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS hrsg. von P. SCHÄFER. Tübingen 1989 (TSAJ 29).
- WEIDINGER, E.: *Die Apokryphen : Verborgene Bücher der Bibel*. Aschaffenburg 1985.
- Die Weltkarte des IDRĪSĪ (Charta Rogeriana) aus dem Jahre 1154 n. Chr. (Ausschnitt: Das vom TAVO erfaßte Gebiet)*. Bearb. v. K. MILLER (Stuttgart 1928). Wiesbaden 1981 (TAVO B S 3).

Literatur

- ALBERT, M.; BEYLOT, R.; COQUIN, R.-G.; OUTTIER, B.; RENOUX, CH.: *Christianismes orientaux : Introduction à l'étude des langues et des littératures*. Introduction par A. GUILLAUMONT. Paris 1993.
- ANDRESEN, C.: The Integration of Platonism into Early Christian Theology. In: StPatr 15, 1 [= TU 128] (1984) 399-413.
- : *Logos und Nomos : Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin 1955 (AKG 30).
- ARNIM, H. v.: 13) Apollophanes v. Antiocheia. In: PRE 3 (1895) 165.
- : 14) Apollophanes. In: PRE 3 (1895) 165.
- Atlas of the World*. Comprehensive Edition. Produced and published by THE TIMES in collaboration with JOHN BARTHOLOMEW & SON LTD Edinburgh. London 1972.

- AUFFRET, P.: Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII 23-31). In: NT 20 (1978) 185-202.
- AVI-YONAH, M.: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud : In den Tagen von Rom und Byzanz*. Berlin 1962 (SJ 2).
- BALTHASAR, H. U. v.: *Herrlichkeit : Eine theologische Ästhetik 2: Fächer der Stile*. Einsiedeln 1962, bes. 145-214 (Dionysius).
- : *Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 2., völlig veränderte Aufl. Einsiedeln 1961.
- BAMMEL, E.: Paulus, der Moses des Neuen Bundes. In: DERS.: *Judaica et Paulina : Kleine Schriften II*. Mit einem Nachwort von P. PILHOFER. Tübingen 1997 (WUNT 91) 205-214.
- BARDENHEWER, O.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur V: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums*. Freiburg i. Br. 1932.
- BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. hrsg. v. K. ALAND u. B. ALAND. Berlin 1988.
- BAUMSTARK, A.: *Die christlichen Literaturen des Orients I: Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*. Leipzig 1911 (Sammlung Göschen).
- : *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922.
- BECK, H.: Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz. In: PhTh 67 (1992) 321-355.
- BECKER, C. H.: Art. Bābalyūn (Babylon). In: EI² 1 (1960) 844-845.
- : Art. Miṣr, Egypt : 2. The historical development of the capital of Egypt. In: EI² 7 (1991) 147-152.
- BEIERWALTES, W.: *Denken des Einen : Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt/Main 1985.
- BERARDINO, A. DI; STUDER, B. (HRSG.): *Storia della teologia I: Epoca patristica*. Casale Monferrato 1993.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. v. F. REHKOPF. 17. Aufl. Göttingen 1990.
- BORNHÄUSER, K.: *Studien zur Apostelgeschichte*. Gütersloh 1934.
- BOSWORTH, C. E.: Art. Miṣr, Egypt : B. In: EI² 7 (1991) 146.
- BOULARAND, E.: L'Eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite. In: BLE 58 (1957) 193-217; 59 (1958) 129-169.

- BOUSSET, W.: Gebetssammlung im 7. Buch der apostolischen Konstitutionen. In: NGWG.PH 1915 (1916) 435-489.
- BRAKMANN, H.: *Tò parà toĩs βαρβάροις ἔργον θεῶν : Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*. Bonn 1994.
- Der Brief an die Römer*. Übers. u. erklärt v. O. MICHEL. 5., bearb. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1978 (KEK¹⁴ 4).
- Britannica Atlas*. Chicago u.a. 1977.
- BROCK, S.: The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532). In: OrChrP 47 (1981) 87-121.
- BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur* I. 2. den Supplementbänden angepaßte Auflage. Leiden 1943.
- : *Geschichte der arabischen Litteratur : Erster Supplementband*. Leiden 1937.
- BRONS, B.: *Gott und die Seienden : Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen 1976 (FKDG 20).
- BRONS, B.: Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? : Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen. In: NAWG.PH 5 (1975) 99-140.
- BRUNS, P.: *Den Menschen mit dem Himmel verbinden : Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Louvain 1995 (CSCO 549 / Subs. 89).
- CALDERINI, A.: *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I/1: A – ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΣΕΥΣ. Cairo 1935.
- : *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano : Supplemento 1° (1935-1986)*. A cura di S. DARIS. Milano 1988.
- CHABOT, J.-B.: Notice sur une mappemonde Syrienne du XIII^e siècle. In: *Bulletin de géographie historique et descriptive* 1897, 98-112.
- CHILDS, B. S.: *Die Theologie der einen Bibel I: Grundstrukturen*. Aus dem Englischen übers. v. CH. OEMING. Freiburg u.a. 1994.
- CONZELMANN, H.: *Die Apostelgeschichte*. Tübingen 1963 (HNT 7).
- : Die Rede des Paulus auf dem Areopag. In: *Gymnasium Helveticum* 12 (1958) 18-32.
- CRENSHAW, J. L.: The Problem of Theodicy in Sirach : On Human Bondage. In: JBL 94 (1975) 47-64.
- DANIÉLOU, J.: *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai 1958.
- DAVID, A.: Art. Nathan ben Jehiel of Rome. In: EJ 12 (1971) 859-860.
- DEXINGER, F.: Art. Judentum. In: TRE 17 (1988) 331-377.
- DIBELIUS, M.: *Paulus auf dem Areopag*. Heidelberg 1939 (SHAW.PH 1938/39, 2. Abt.).

- DIEKAMP, F.: *Analecta patristica : Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Rom 1938 (OrChrA 117).
- DINZELBACHER, P.: Art. Stephan Bar Soudaili. In: *Wörterbuch der Mystik*. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachwissenschaftler hrsg. v. P. DINZELBACHER. Stuttgart 1989 (KTA 456) 469-470.
- DĂRĂGULIN, G. I.: *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul) : Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne*. Craiova 1991.
- DREWS, P.: Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Erweise der apostolischen Verkündigung". In: ZNW 8 (1907) 226-233.
- DRIJVERS, H. J. W.: Edessa und das jüdische Christentum. In: VigChr 24 (1970) 4-33.
- DUBARLE, A.-M.: Le discours à l'Aréopage (*Actes 17, 22-31*) et son arrière-plan biblique. In: RSPHTh 57 (1973) 576-610.
- DÜNZL, F.: Art. Irenaeus. In: LThK³ 5 (1996) 583-585.
- DUPONT, J.: Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme. In: Bib. 60 (1979) 530-546.
- DVORNIK, F.: *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart 1966.
- : *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge/MA 1958 (DOS 4).
- EGO, B.: *Im Himmel wie auf Erden : Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum*. Tübingen 1989 (WUNT 34).
- ELBOGEN, I.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 3. verbesserte Aufl. Frankfurt am Main 1931.
- ELTESTER, W.: Gott und die Natur in der Areopagrede. In: BZNW (= *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*) 21 (1954) 202-227.
- Enzyklopädie Naturwissenschaft und Technik : Medizin und Biologie; Chemie und Physik; Mathematik und Informatik; Geowissenschaft und Astronomie; Bau- und Verkehrstechnik; Elektro- und Energietechnik; Verfahrens- und Werkstofftechnik*. Gesamt-Redaktion: DR. F. SCHUH. Bd. 1. München 1979.
- Das Evangelium nach Matthäus*. Übers. u. erkl. v. A. SAND. Regensburg 1986 (RNT 1).
- FASCHER, E.: Art. Timotheos. In: PRE II, 12 (1937) 1342-1354.
- FONTAINE, T. A. M.: *In Defence of Judaism: Abraham ibn Daud : Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*. Assen/Maastricht 1990 (SSN 26).
- FOSSUM, J.: Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism. In: VigChr 37 (1983) 260-287.
- FUNKE, H.: Art. Götterbild. In: RAC 11 (1981) 659-828.

- GÄRTNER, B.: *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala 1955 (ASNU 21).
- GÄRTNER, H.: Art. Aristeides, P. Aillios. In: KP 1 (1964) 557-559.
- : Art. Polemon, Antonius. In: KP 4 (1972) 972-973.
- : Art. Suda (ἡ Σοῦδα). In: KP 5 (1975) 407-408.
- GARDET, L.: Art. ʿilm al-kalām. In: EI² 3 (1975) 1170-1179.
- GEFFCKEN, J.: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums. In: ARW 19 (1916-1919) 286-315.
- GERO, S.: Hypatius of Ephesus on the Cult of Images. In: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith at Sixty II: Early Christianity*. Ed. by J. NEUSNER. Leiden 1975 (SJLA 12/2) 208-216.
- GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. In Verbindung mit H. ZIMMERN; M. MÜLLER u. O. WEBER bearb. v. F. BUHL. Unveränderter Neudr. der 1915 ersch. 17. Aufl. Berlin 1962.
- GIGNOUX, PH.: *Homélies de Narsai sur la création*. Édition critique du texte syriaque; introduction et traduction française. Turnhout – Paris 1968 (PO 34/3-4).
- GIMARET, D.: Art. Muʿtazila. In: EI² 7 (1993) 783-793.
- GINZEL, F. K.: *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaften und den Zeitraum von 900 vor Chr. bis 600 nach Chr.* Berlin 1899.
- GNILKA, J.: *Das Matthäusevangelium: II. Teil: Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20 und Einleitungsfragen*. Freiburg 1988 (HThK 1/2).
- GOLTZ, H.: *Hiera Mesiteia : Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*. Erlangen 1974 (Oikonomia 4).
- GOUILLARD, J.: Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite. In: REByz 19 (1961) 63-75.
- GRAF, G.: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I: Die Übersetzungen*. Città del Vaticano 1944 (StT 118).
- GRILLMEIER, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Unter Mitarbeit v. TH. HAINTHALER. Freiburg 1989.
- GRÖZINGER, K. E.: The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature. In: *Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism : Early Jewish Mysticism*. Jerusalem 1987 (Jerusalem Studies in Jewish Thought 6/1-2) [53]-[69].
- GRUENWALD, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden – Köln 1980 (AGJU 14).
- GUILLAUMONT, A.: Art. Étienne Bar Šoudaîlî. In: DSp 4/2 (1961) 1481-1488.

- HAENCHEN, E.: *Die Apostelgeschichte*. 7., durchges. u. erw. Aufl. dieser Neuauslegung. Göttingen 1977 (KEK¹⁶ 3).
- HAINTHALER, TH.: 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, 21-24 septembre 1994* édités par Y. DE ANDIA. Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes : Série Antiquité 151) 269-292.
- HASPECKER, J.: *Gottesfurcht bei Jesus Sirach : Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung*. Rom 1967 (AnBib 32).
- HATHAWAY, R. F.: *Hierarchy and Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius : A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. Den Haag 1969.
- HEGERMANN, H.: Griechisch-jüdisches Schrifttum. In: *Literatur und Religion des Frühjudentums : Eine Einführung*. Hrsg. v. J. MAIER und J. SCHREINER. Würzburg 1973, 163-180.
- HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.* 3., durchges. Aufl. Tübingen 1988 (WUNT 10).
- HERR, M. D.: Art. Midreshei Halakhah. In: EJ 11 (1971) 1521-1523.
- HEUSSI, K.: *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*. Leipzig 1917 (TU 42/2).
- HIPLER, F.: Art. Dionysius Areopagita. In: KL² 3 (1884) 1789-1796.
- : *Dionysius, der Areopagite : Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*. Regensburg 1861.
- HONIGMANN, E.: *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieurs au VI^e siècle*. Louvain 1951 (CSCO 127 / Subs. 2).
- : *Die sieben Klimata und die Πόλεις ἐπίσημοι : Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*. Heidelberg 1929.
- HUSIK, I.: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. 6th impression. Philadelphia 5708-1948.
- Art. Ibn Daud, Abraham Ben David Halevi. In: EJ 8 (1971) 1159-1160.
- JACOBS, L.: How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?. In: JJS 28 (1977) 46-59.
- JANSMA, T.: Narsai and Ephraem : Some Observations On Narsai's Homilies On Creation and Ephraem's Hymns On Faith. In: ParOr 1 (1970) 49-68.
- JASCHKE, H.-J.: Art. Irenäus von Lyon. In: TRE 16 (1987) 258-268.
- KÁKOSY, L.: Art. Heliopolis. In: LÄ 2 (1977) 1111-1113.
- KAUFFMANN, G.: Art. Astrolabium. In: PRE 4 (1896) 1798-1802.
- KELLER, A.: *Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den "Apostolischen Konstitutionen"*. Ungeedr. Habil.-Schr. Augsburg 1997.

- KHOURY, TH.: Art. Jakob von Edessa. In: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*. Hrsg. v. J. ASSFALG in Verbindung mit P. KRÜGER (†). Wiesbaden 1975, 150.
- KITZINGER, E.: The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. In: DOP 8 (1954) 83-150.
- KLEFFNER, A. I.: *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind : Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit*. Paderborn 1896.
- KOCH, H.: Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften. In: ThQ 77 (1895) 353-420.
- : *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen : Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz 1900.
- KÖRNER, B.: *Melchior Cano : De locis theologicis : Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*. Graz 1994.
- KUGENER, M. A.: Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite. In: OrChr 7 (1907) 292-348.
- LANGE, G.: *Bild und Wort : Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*. Würzburg 1969 (SRPK 6).
- LEBRAM, J.-CH.: Der Aufbau der Areopagrede. In: ZNW 55 (1964) 221-243.
- : Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte. In: ZNW 56 (1965) 202-213.
- L'ÉPLATTENIER, CH.: *Le livre des Actes : Commentaire pastoral*. Paris 1994.
- Lexikon arabische Welt : Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika*. Hrsg. von G. BARTHEL und K. STOCK. Wiesbaden 1994.
- LIPSIVS, R. A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden : Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte I*. Braunschweig 1883.
- : *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden : Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte II/1*. Braunschweig 1887.
- LIVREA, E.: Rez. von: *Vision de Dorotheos*. Edité avec une introduction, une traduction et des notes par A. HURST, O. REVERDIN, J. RUDHARDT. En appendice: Description et datation du Codex des Visions par R. KASSER et G. CAVALLO. Cologny-Genève 1984 (PapyBod 29). In: Gn. 58 (1986) 687-711.
- LOUTH, A.: *Denys the Areopagite*. London 1989 (Outstanding Christian Thinkers).
- MARBÖCK, J.: Gesetz und Weisheit : Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. von I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 52-72.

- : Gottes Weisheit unter uns : Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. von I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 73-87.
- : Henoch – Adam – der Thronwagen : Zur frühjüdischen pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. von I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 133-143.
- : Sir 38, 24 – 39, 11: Der schriftgelehrte Weise : Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras. In: DERS.: *Gottes Weisheit unter uns : Zur Theologie des Buches Sirach*. Hrsg. v. I. FISCHER. Freiburg u.a. 1995 (HBS 6) 25-51.
- : *Weisheit im Wandel : Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. Bonn 1971 (BBB 37).
- MEEUS, J.; MUCKE, H.: *Canon of Lunar Eclipses –2002 to +2526 : Canon der Mondfinsternisse –2002 bis +2526*. 2. Aufl. Wien 1983, Astronomisches Büro, Hasenwartgasse 32, A-1238 Wien, Österreich.
- MIDDENDORP, TH.: *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*. Leiden 1973.
- MITTWOCH, E.: *Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen*. Berlin 1926 (Abessinische Studien 1).
- MOLITOR, J.: *Der Paulustext des Hl. Ephräm : Aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert*. Rom 1938 (MBE 4).
- MOWINCKEL, S.: Die Metrik bei Jesus Sirach. In: StTh 9 (1955) 137-165.
- MUCKE, H.: *Das Planetarium als astronomische Analogrechenanlage*. Wien 1967 (Annalen der Universitäts-Sternwarte Wien 27/1) 1-61.
- MUCKE, H.; MEEUS, J.: *Canon of Solar Eclipses – 2003 to + 2526 : Canon der Sonnenfinsternisse – 2003 bis + 2526*. 2. Aufl. Wien 1992, Astronomisches Büro, Hasenwartgasse 32, A-1238 Wien, Österreich.
- MUßNER, F.: Einige Parallelen aus den Qumrântexten zur Areopagrede (Apg 17, 22-31). In: BZ 1 (1957) 125-130.
- NAUCK, W.: Die Tradition und Komposition der Areopagrede. In: ZThK 53 (1956) 11-52.
- NEUGEBAUER, O.: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. 3 Parts. Berlin 1975 (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences 1).
- NÖLDEKE, TH.: Die Synoden von Sidon und Tyrus. In: ByZ 1 (1892) 333-335.
- ORHUNLU, C.: Art. Kefe. In: EI² 4 (1978) 868-870.
- OPPOLZER, TH. V.: *Canon der Finsternisse*. Wien 1887 (DAWW.PH 52).
- ORTIZ DE URBINA, I.: *Patrologia syriaca*. Altera editio emendata et aucta. Romae 1965.
- OWEN, H. P.: The Scope of Natural Revelation In Rom. I and Acts XVII. In: NTS 5 (1958/59) 133-143.

- PESCH, R.: *Die Apostelgeschichte* : 2. Teilband: *Apg 13-28*. Zürich 1986 (EKK 5/2).
- PEETERS, P.: La vision de Denys l'Aréopagite a Héliopolis. In: *AnBoll* 29 (1910) 302-322.
- PESCH, R.: *Das Markusevangelium: II. Teil: Kommentar zu Kap. 8, 27 – 16, 20*. Freiburg 1977 (HThK 2/2).
- : *Der Römerbrief*. Würzburg 1983 (NEB.NT 6).
- PINK, K.: Die pseudo-paulinischen Briefe. In: *Bib.* 6 (1925) 68-91. 179-200.
- POETHKE, G.: Art. Berenike. In: *LÄ* 1 (1975) 702-703.
- PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik mit Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar*. Leipzig 1886 [Nachdr. New York 1955].
- PRATO, G. L.: *Il problema della teodicea in Ben Sira : Composizione dei contrari e richiamo alle origini*. Rom 1975 (AnBib 65).
- RADL, W.: *Das Lukas-Evangelium*. Darmstadt 1988 (EdF 261).
- : *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk : Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*. Bern – Frankfurt/M. 1975 (EHS.T 49).
- RICKENBACHER, O.: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. Fribourg – Göttingen 1973 (OBO 1).
- RIEDINGER, U.: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten. In: *ByZ* 52 (1959) 276-296.
- : Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften. In: *ZKG* 75 (1964) 146-152.
- RITSCHL, D.: *Zur Logik der Theologie : Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München 1984.
- RITTER, A. M.: Proclus christianizans? : Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita (im Gespräch mit neuerer Literatur). In: WACHT, M.: *Panchaia : FS Klaus Thraede*. Münster 1995 (JAC.E 22) 169-181.
- ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte*. 1. Aufl. dieser neuen Fassung. Göttingen 1981 (NTD¹⁷ 5).
- ROME, P.: L'Astrolabe et le Météoroscope d'après le commentaire de Pappus sur le 5^e livre de l'Almageste. In: *Annales de la société scientifique de Bruxelles* 47 (1927) 77-102.
- ROQUES, R.: Art. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: *DSp* 3 (1957) 244-286.
- : Art. Dionysius Areopagita. In: *RAC* 3 (1957) 1075-1121.
- : *L'univers dionysien : Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris 1983.
- ROREM, P.: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto 1984 (STPIMS 71).
- : Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius. In: *StPatr* 18, 2 (1989) 275-279.
- RUDOLPH, K.: Gnostische Reisen: Im Diesseits und ins Jenseits. In: DERS.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte : Gesammelte Aufsätze*. Leiden 1996 (NHS 42) 244-255.

- SAUGET, J.-M.: Art. Sergio di Riš'aynā. In: DPAC 2 (1984) 3156-3157.
- SAUVAGET, J.: Art. Ḥalab. In: EI² 3 (1971) 85-90.
- SCHÄFER, P.: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 277-295.
- : Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur. In: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 250-276.
- : *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19).
- : *Der verborgene und offenbare Gott : Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*. Tübingen 1991.
- : Once again the *Status Quaestionis* of Research in Rabbinic Literature : An Answer to Chaim Milikowsky. In: JJS 40 (1989) 89-94.
- : *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*. Berlin 1975 (SJ 8).
- : Tradition and Redaction in Hekhalot-Literature. In: JSJ 14 (1983) 172-181 [nachgedr. in: DERS.: *Hekhalot-Studien*. Tübingen 1988 (TSAJ 19) 8-16.].
- SCHEPENS, P.: La liturgie de Denys le Pseudo-Aréopagite. In: EL 63 (1949) 357-375.
- SCHERMANN, TH.: *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*. Leipzig 1907 (TU 31/3).
- SCHMID, J.: Art. Timotheos. In: LThK² 10 (1965) 198-199.
- SCHMID, W.: Art. 10a) Apollophanes. In: PRE Suppl. 1 (1903) 111.
- SCHNEIDER, G.: *Die Apostelgeschichte. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31*. Freiburg 1982 (HThK 5/2).
- SCHÖNBORN, CH.: *Die Christus-Ikone : Eine theologische Hinführung*. Schaffhausen 1984.
- SCHOLEM, G. G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1957-1967.
- : *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. 2. Aufl. New York 1965.
- : *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1974 [Reprinted from the third revised paperback edition].
- : *Von der mystischen Gestalt der Gottheit : Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Frankfurt am Main 1973 [Nachdr. von 1962].
- SCHWARTZ, E.: *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig 1939 (TU 49/2).
- : *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*. München 1934 (ABAW.PH 10).
- SCHWEIZER, E.: Zu den Reden der Apostelgeschichte. In: ThZ 13 (1957) 1-11.
- SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik : Auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik I. 3., unveränderte Aufl.* München 1959 (HAW 2/1/1).
- SED, N.: *La mystique cosmologique Juive*. Paris u.a. 1981 (EtJ 16).

- SEGAL, J. B.: *Edessa : 'The Blessed City'*. Oxford 1970.
- : The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam. In: *Studies in the Bible*. Presented to M. H. Segal. Edited by J. M. GRINTZ; J. LIVER. Jerusalem 1964 (Publications of the Israel Society for Biblical Research 17) [32*][63*]. =
- ספר סגל. מוגש לכבוד הפרופ' משה צבי סגל על-ידי חבריו ותלמידיו. ערכו יהושע מ. גרינץ; יעקב ליוור. ירושלים / תשכ"ה.
- SHERWOOD, P.: *Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle*. In: OS 5 (1960) 433-457; 6 (1961) 95-115. 121-156.
- : Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis. In: SE 4 (1952) 174-184.
- SNAITH, J. G.: *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*. London 1974.
- : *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. Fribourg – Göttingen 1973 (OBO 1).
- SOLIGNAC, A.: Art. Serge de Reshaina. In: DSp 14 (1990) 652-654.
- SPEIGL, J.: Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532. In: AHC 16 (1984) 264-285.
- SPICQ, C.: Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Saint Jean. In: *Mémorial Lagrange*. Paris 1940, 183-195.
- STÄHLIN, G.: *Die Apostelgeschichte*. 1. Aufl. der neuen Bearbeitung. Göttingen 1962 (NTD¹⁰ 5).
- STEGEMANN, W.: Art. Polemon : 10) Antonius Polemon. In: PRE 42 (1952) 1320-1357.
- STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire II: De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (474–565)*. Avec 3 cartes hors-texte. Publié par J.-R. PALANQUE. Paris u. a. 1949.
- STEIN, E.: Wege zur Gotteserkenntnis : Die Symbolische Theologie des Areopagiten. In: *DIES.: Erkenntnis und Glaube*. Hrsg. v. L. GELBER u. M. LUISSEN. Freiburg u.a. 1993 (Edith Steins Werke XV) 65-127.
- STEINSCHNEIDER, M.: *Jewish Literature from the eighth to the eighteenth century with an introduction on Talmud and Midrasch : A historical Essay*. London 1857 [Nachdr. Hildesheim 1967].
- STIGLMAYR, J.: Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649 : Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage. In: *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch*. Feldkirch 1895, 3-96.
- : Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius. In: ZKTh 23 (1899) 1-21.
- : Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten. In: ZKTh 33 (1909) 383-385.
- STRACK, H. L.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Mit einem Vorwort und einem bibliographischen Anhang v. G. STEMBERGER. 6. Aufl. München 1976.
- STRACK, H. L.; STEMBERGER, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 7., völlig neu bearb. Aufl. München 1982.

- STRECKER, G.: Art. Judenchristentum. In: TRE 17 (1988) 310-325.
- STROTHMANN, W.: *Johannes von Apamea*. Berlin – New York 1972 (PTS 11).
- : *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De ecclesiastica hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita : in syrischen Übersetzungen und Kommentaren. Teil 1: Syrischer Text mit Wortverzeichnissen; Teil 2: Einführung, Übersetzung* von W. STROTHMANN. Wiesbaden 1977; 1978 (GOF.S 15/1; 15/2).
- STUMPF, K. (HRSG.): *Astronomie*. Frankfurt am Main 1957.
- SUCHLA, B. R.: Art. Dionysios Areopagites. In: LThK³ 3 (1995) 242-243.
- : Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien : Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD. In: NAWG.PH 1985, 177-194.
- : 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, 21-24 septembre 1994* édités par Y. DE ANDIA. Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes : Série Antiquité 151) 155-165.
- : Textprobleme in der Schrift Περὶ θεῶν ὀνομάτων des Ps. Dionysius Areopagita (Replik auf Salvatore Lillas Beitrag in *Augustinianum* 31 [1991], S. 421-458). In: Aug. 32 (1992) 387-422.
- : Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. In: StPatr 18, 2 (1989) 79-83.
- : Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum : Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD. In: NAWG.PH 1984, 175-188.
- : Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt : Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten. In: NAWG.PH 1995/1, 1-28.
- : Wahrheit über jeder Wahrheit : Zur philosophischen Absicht der Schrift »De divinis nominibus« des Dionysius Areopagita. In: ThQ 176 (1996) 205-217.
- SWARTZ, M. D.: *Mystical Prayer in Ancient Judaism : An Analysis of Ma'aseh Merkavah*. Tübingen 1992 (TSAJ 28).
- Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*. Edited, translated and furnished with literary historical data by A. VÖÖBUS. Stockholm 1960.
- Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae : Textus graecus cum translationibus latinis* curantibus M. NASTA et CETEDOC. Turnhout 1993 (CChr.Thesaurus Patrum Graecorum).

- Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae : Versiones latinae cum textu graeco. Series A-B: Formae et lemmata I.* Curante P. TOMBEUR collaborantibus M. NASTA et C. PLUYGERS. Turnhout 1995 (CChr.Thesaurus Patrum Latinorum).
- THOMAS, O.: *Astronomie und Probleme*. Mit 458 Originalzeichnungen des Verfassers und 52 Tiefdruckbildern auf 41 Tafeln. 7., vollständig umgearb. u. stark erw. Aufl. Stuttgart 1956.
- THOMSON, R. W.: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*. Turnhout 1995 (CChr).
- THÜMMEL, H. G.: *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*. Berlin 1992 (TU 139).
- : Hypatios von Ephesos und Iulianos von Atramytion zur Bilderfrage. In: BySl 44 (1983) 161-170.
- TIMM, S.: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit : Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādi n-Naṭrūn) und der Sinai-Region*. 6 Teile. Wiesbaden 1984-1992 (BTAVO.B 41).
- TREPP, L.: *Der jüdische Gottesdienst : Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart u. a. 1992.
- TREVES, M.: Studi su Gesù ben Sirach. In: *Rassegna mensile di Israel* 22 (1956) 387-397; 464-473.
- TUBACH, J.: Art. Johannes bar Aphthonia. In: LThK³ 5 (1996) 881-882.
- : Art. Johannes Psaltes. In: LThK³ 5 (1996) 959.
- Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Register zu den Karten*. Hrsg. v. HORST KOPP und WOLFGANG RÖLLIG, bearb. v. BEATE SIEWERT-MAYER et al. 3 Bände. Wiesbaden 1994.
- Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*. Dritte, neu bearb. und erw. Aufl. von W. BUCHWALD; A. HOHLWEG; O. PRINZ. München 1982.
- VAN DER WAERDEN, B. L.: *Die Astronomie der Griechen : Eine Einführung*. Darmstadt 1988.
- VETTER, P.: Der apokryphe dritte Korintherbrief. In: TübUni 1893/94 (1894) 1-100.
- : Der apokryphe dritte Korintherbrief : neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht. In: ThQ 72 (1890) 610-639.
- VÖÖBUS, A.: *History of Asceticism in the Syrian Orient : A Contribution to the History of Culture in the Near East I: The Origin of Asceticism; Early Monasticism in Persia*. Louvain 1958 (CSCO 184 / Subs. 14).
- VOGT, H.-J.: Rez. von: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGL 40). In: ThQ 176 (1996) 86-88.
- VOGT, H.-J.: Art. Sergios, Bf. v. Reschaina. In: LMA 7 (1995) 1786.
- VOIGT, H.-H.: *Abriß der Astronomie*. Mannheim 1980.

- WALTER, N.: *Der Thoraausleger Aristobulos : Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*. Berlin 1964 (TU 86).
- WEISER, A.: Art. Judenchristentum, Judenchristen, Judaisten. In: LThK³ 5 (1996) 1049-1051.
- WEISS, H.-F.: *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. Berlin 1966 (TU 97).
- WENSINCK, A. J.: Art. Miṣr, Egypt : 1. Miṣr as the capital of Egypt. In: EI² 7 (1991) 146-147.
- WIDENGREN, G.: Researches in Syrian Mysticism : Mystical Experiences and Spiritual Exercises. In: Numen 8 (1961) 161-198.
- WIKENHAUSER, A.: *Die Apostelgeschichte*. 4. Aufl. Regensburg 1961 (RNT 5).
- WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer*. 3. Teilband: Röm 12–16. Zürich 1982 (EKK 6/3).
- : *Die Missionsreden der Apostelgeschichte : Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. 3., überarbeitete und erweiterte Aufl. Neukirchen-Vluyn 1974 (WMANT 5).
- The Wisdom of Ben Sira*. A New Translation with Notes by †P. W. SKEHAN; Introduction and Commentary by A. A. DI LELLA. New York 1987 (AncB 39).
- WYLLER, E. A.: Art. Platonismus II. In: TRE 26 (1996) 693-702.
- ZIEGENAUS, A.: *Kanon : Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*. Freiburg u. a. 1990 (HDG 2/3a [2]).
- : *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. München 1972 (MThS.S 41).
- ZIEGLER, K.: Art. Pappos von Alexandria. In: PRE 36 (1949) 1084-1106.
- ZUNZ, L.: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt : Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*. 2., nach dem Handexemplar des Verf. berichtigte und mit einem Register von N. BRÜLL vermehrte Aufl. Frankfurt a. M. 1892 [Nachdr. Hildesheim 1966].