

# MISCELLLEN

## Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften\*

Von Utto Riedinger OSB

Die letzte Veröffentlichung über die Entstehungszeit der pseudo-dionysischen Schriften, die mir bekannt wurde, ist ein Aufsatz von GABRIELE ROSCHINI,<sup>1</sup> in dem der Verfasser zu dem Schluß kommt, Pseudo-Dionysios sei ein Autor aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts . . .

70 Jahre nachdem J. STIGLMAYR und H. KOCH die grundlegenden Daten über den Areopagiten zum allgemeinen Bewußtsein gebracht haben – daß nämlich die Areopagitica proklische Schriften voraussetzen und mindestens in die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts gehören – 70 Jahre nach Stiglmayr und Koch also könnte man über die historische Willkür Roschini's mit Recht erstaunt sein. Aber in diesen Fragen hat man sich in den letzten 30 Jahren das Staunen abgewöhnt, ist doch in diesen 30 Jahren so ziemlich jeder Zeitpunkt der Alten Kirchengeschichte als Datierung vorgeschlagen worden. Ja, mehr noch als das: seitdem Stiglmayr (1928) und Honigmann (1952) mit ihren Versuchen, eine bestimmte Persönlichkeit mit dem Areopagiten zu identifizieren, Schiffbruch erlitten haben, gilt es als ausgemachte Sache, daß man wohl die Entstehung der pseudo-dionysischen Schriften in die Zeit von 460–530 n. Chr. datieren kann, über den Autor aber nie etwas Bestimmtes erfahren wird. Schließlich war Ernst Honigmann, wie einer seiner Kritiker schreibt,<sup>2</sup> „ein Gelehrter der ersten Garnitur“, und wenn ein solcher schon keinen Erfolg haben konnte, wer sollte ihn dann haben?

Man hat sich also, ähnlich etwa wie beim Hebräerbrief, damit abgefunden, daß sich wohl ein Dutzend Persönlichkeiten als mögliche Verfasser aufzählen lassen, daß man aber nie sicher wissen wird, wer nun wirklich den Hebräerbrief geschrieben hat. Nun wäre ja auch nicht viel damit gewonnen, wenn wir mit Sicherheit wüßten, daß etwa Apollos oder Barnabas den Hebräerbrief verfaßt haben. Beide sind historisch so wenig faßbar, daß ihre Schrift selber noch die umfassendste Auskunft über ihre Persönlichkeit gäbe.

Und so ähnlich wie beim Hebräerbrief denkt man sich die Sache auch beim Areopagiten, das heißt, man bemüht sich, nach verschiedenen Gesichtspunkten darzulegen, welche Lehren diese Schriften enthalten und welche Quellen etwa dafür

\* Vortrag, gehalten auf dem 4. Internat. Patristikerkongreß zu Oxford, am 19. September 1963.

<sup>1</sup> G. M. Roschini: L'età dello Ps.-Dionisio l'Areopagita secondo alcuni studi recenti, „*Doctor Communis*“ 15 (Roma 1962) 83–92.

<sup>2</sup> I. Hausherr: Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien? Or. Christ. Per. 19 (1953) 247–260, S. 247: Cette fois c'est un érudit de premier ordre qui croit avoir identifié le pseudo-Denys.

angeführt werden können. Daß der Areopagite ein bedeutender theologischer Schriftsteller gewesen sein muß, scheint sein Einfluß auf die Folgezeit zu beweisen. Wer diesen Einfluß ausgeübt hat, das zu fragen, ist fast unfein geworden.

Nun sind uns aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert so wenige Daten und Berichte neben dem Neuen Testament erhalten, daß sie sich mit dem, was wir über die Christen des 5. Jahrhunderts wissen, an Dichte und Aussagekraft nicht vergleichen lassen, – auch wenn die Sekundärliteratur über das NT allein die Sekundärliteratur über das 5. Jahrhundert ihrem Umfange nach weit übertrifft. Die bedeutenden Gestalten des 5. Jahrhunderts sind uns fast alle so gut bekannt, daß eine Identifizierung einer von ihnen mit dem Autor der pseudo-dionysischen Schriften erheblich mehr zu bedeuten hätte als eine Identifizierung des Apollos mit dem Verfasser des Hebräerbriefes. Es kann gar nicht anders sein, als daß wir unsere Meinung von dem, was die areopagitischen Schriften sind und was sie wollen, revidieren müßten, wenn wir ihren Autor auch aus anderen Äußerungen kennen würden. Das könnte schließlich ein Grund dafür sein, mit der geheimnisvoll isolierten Stellung des Areopagiten ganz zufrieden zu sein.

\* \* \*

Wenn hier über den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften zu sprechen ist, dann muß leider die Voraussetzung gemacht werden, daß meinen Zuhörern die beiden Aufsätze bekannt sind, die 1959 in der „Byzantinischen Zeitschrift“ und 1961/2 im „Salzburger Jahrbuch für Philosophie“ veröffentlicht worden sind.<sup>3</sup> Es ist in einem Vortrag nicht möglich, alle die historischen Daten und Literaturverweise zu wiederholen, die in diesen beiden Aufsätzen vorgelegt worden sind. Sie bilden aber die unerläßliche Voraussetzung für die heutigen Darlegungen, zumal vorläufig kein Anlaß dafür besteht, irgendetwas davon zurückzunehmen.<sup>4</sup>

Heute soll der Versuch gemacht werden, die dort wohl zu gedrängten Überlegungen aufzulockern und die Vorstellung, die in diesen beiden Aufsätzen den roten Faden bildet, möglichst lebendig werden zu lassen. Mir ist der Vorwurf gemacht worden, meine Identifizierung sei „künstlich“ – diesem Vorwurf soll damit begegnet werden.

Zunächst gilt es aber, einen Mann in Erinnerung zu rufen, der bereits im Jahre 1712 dieselbe Persönlichkeit als Autor der pseudo-dionysischen Schriften vorgeschlagen hat, die mir in derselben Funktion fast 250 Jahre später begegnet ist.<sup>5</sup> Gemeint ist der Dominikaner MICHAEL LEQUIEN, der ebenfalls auf einem scheinbar

<sup>3</sup> U. Riedinger: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, Byz. Z. 52 (1959) 276–296, ders.: Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften, Salzburger Jahrbuch f. Philos. 5/6 (1961/62) 135–156, mit Taf. – Der erste dieser beiden Aufsätze hat bereits Kritik erfahren; zustimmend äußerte sich P. Scazzoso: Considerazioni metodologiche sulla ricerca Pseudo-Dionisiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di Utto Riedinger, Aevum 34 (Milano 1960) 139–147, ablehnend J.-M. Hornus im 5. Kap. seines Forschungsberichtes (Le pseudo-Denys serait-il Pierre le Foulon?) Rev. d'Hist. et de Philos. Rel. 41 (1961) 56–64. – Eine gründliche Diskussion des Vorschlags empfahl L. Abramowski, ZKG 73 (1962) 417–418. Leider kam eine solche auch in Oxford nicht zustande.

<sup>4</sup> Nur daß Markellos der Akoimet nicht mit Markellos von Apameia gleichzusetzen ist, wie B.Z. S. 278 irrtümlich nach C. Wendel RAC 2 (1954) 255 zu lesen steht, zeigt O. Volk im Lex. f. Theol. u. Kirche<sup>2</sup> 7 (1962) 4–5.

<sup>5</sup> Die Belege für diese Ausführungen werden in den genannten beiden Aufsätzen gegeben.

abgelegenen Seitenweg – der Geschichte der monophysitischen Christologie – die Spuren des Areopagiten auf Petros den Walker († 488) hin verfolgt hat. Lequien's Thesen sind weder von DE ROSSI noch von einem anderen Gelehrten widerlegt worden, wohl aber wurden sie viel später auf anderen Wegen wieder aufgestellt. Es wäre deshalb die Aufgabe der Kritik, die Ausführungen Lequien's (MG 94, 274–303) aufs neue zu prüfen.

Mein Ansatzpunkt war freilich ein anderer, nämlich die Terminologie der Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios, die in einigen wichtigen Punkten – aber keineswegs überall – an den Areopagiten erinnert. Das war ein Ansatzpunkt, der auch anders hätte gedeutet werden können. Wir können Pseudo-Kaisarios hier außer acht lassen und nur den Areopagiten und seine Methode der pseudonymen Einkleidung ins Auge fassen.

Die Schriften diesen rätselhaften Autors stehen vor uns in dem Gewande des Paulus-Schülers Dionysios. Was wissen wir von diesem? Dionysios wurde nach Apg. 17, 34 Christ, nachdem der Apostel Paulus in Athen vor stoischen und epikureischen Philosophen gepredigt hatte, aber von diesen Weisen der Alten Welt als Schwätzer zurückgewiesen worden war.

Wenn wir diese kleine Szene so verstehen könnten wie sie der Autor dieser umstrittenen Schriften verstanden und auf sich selbst übertragen hat, dann hätten wir wohl den Schlüssel in der Hand, der die Autorenfrage löst. Denn warum sonst hätte sich dieser Autor wohl „Dionysios Areopagites“ nennen sollen, wenn er in diesem einzigen Bericht des NT über den Areopagiten nicht ein treffendes Bild seiner eigenen Situation erblickt hätte? – Freilich ist es bei diesem Vergleich so wie bei allen anderen Vergleichen und Allegorien: sie stimmten nicht überall. Aber das hat weder Philon noch Origenes davon abgehalten, sich im Einklang mit der gesamten Spätantike an Allegorien und Bildern zu berauschen.

Die übereinstimmenden Punkte bei diesem Vergleich waren meines Erachtens folgende: in Athen diskutieren Philosophen mit dem Apostel Paulus. – Das kann in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts nur heißen, daß sich die Schule des Proklos mit den paulinischen Briefen – der schriftlichen Predigt – befaßt hat.<sup>6</sup> Aber wir brauchen nicht nach einem schriftlichen Niederschlag dieser Berührung der Neuplatoniker mit dem Christentum zu suchen. Wir wissen, daß die stolzen Philosophen das Christentum als Geschwätz abgelehnt und so getan haben, als wäre es nicht vorhanden. Aber einer der Zuhörer des Paulus – in unserem Falle: der Leser – bekehrt sich zum Christentum. Daß Dionysios ein Stadtrat von Athen gewesen ist, unser Autor dagegen ein Mitglied der Schule des Proklos, das hat diesen Autor nicht daran gehindert, das Bild trotzdem treffend zu finden und sich in das Gewand dieses Stadtrates zu hüllen.

Ist das eine *petitio principii*, wie man mir vorgeworfen hat? Ich werbe hier nicht um Glauben an meine These, sondern um Verständnis für einen Beweis. Auch ein Beweis kann unverständlich und kraftlos sein, wenn man die Bedeutung seiner Glieder nicht erfassen kann.

Freilich, ein wirklich schlüssiger Beweis ist in der Autorenfrage nur an einer

<sup>6</sup> Das geistige Klima der Schule des Proklos charakterisiert *Job. Geffken* (Mystiker, Schwärmer und Heilige des ausgehenden antiken Heidentums, Preußische Jahrbücher 173 [1918] 145–158, besonders S. 156–158) so: Welch eine ungesunde Welt von frühreifen Wunderkindern, von verstiegenen Männern, verbildeten Frauen! – Einzelne Züge der heidnischen Mystiker haben uns wohl an das Wesen der Mönche und Klausner erinnert. In der Tat sind beide, Christen und Heiden, eines Geistes Kinder; denn eine Nachahmung der Einen durch die Anderen ist ausgeschlossen.

einzigsten Stelle gelungen, beim 7. Brief, soviel die übrigen Überlegungen auch zum Verständnis der Situation beitragen mögen. Das liegt nicht zuletzt an der fragmentarischen Überlieferung der wichtigen Nachrichten. Aber beim 7. Brief wie bei allen anderen Überlegungen kann mit dem einen und einzigen Vorstellungsschema gearbeitet werden, und eben dieses Vorstellungsschema für die pseudonyme Einkleidung des Areopagiten habe ich soeben anlässlich der Selbstbezeichnung unseres Autors vorgeführt. Lassen Sie mich wiederholen: unser Autor hat sich in eine Rolle hineingedacht, die ihm für seine persönliche Situation sehr typisch zu sein scheint. Er denkt sich aber auch noch in andere Rollen hinein, für die ihm das NT Textbuch ist.

Wie haben wir uns das vorzustellen, damit unsere Vorstellung einfach ist und eben nicht „artificial“?

In einem Bilde ausgedrückt – und Bilder sind in diesem Falle ein legitimes Ausdrucksmittel – sieht sich der Autor in einem Raume mit gemalten Glasfenstern. Die Szenen auf den Glasfenstern stellen die für ihn ehrwürdigen und exemplarischen Ereignisse dar, die das NT berichtet, Paulus auf dem Areopag, Johannes auf Patmos u.s.w. Unser Autor sieht nun durch diese gemalten Fensterscheiben auf die Straße hinaus. Dort ist das Leben in Bewegung, dort begibt sich das, was er selber in seiner Gegenwart erlebt.

Und nun tut er etwas, was man „künstlich“ nennen mag, wenn man will, er beschreibt einzelne Bilder der Glasfenster, durch die er sieht, aber nur solche, die mit irgendeinem Vorgang, der sich draußen auf der Straße – eben in seiner eigenen Gegenwart – abspielt, in einem allegorischen Zusammenhange stehen.

Was man gewöhnlich an den pseudo-dionysischen Schriften der Untersuchung wert findet, ihre philosophisch-theologischen Lehren, das bleibt hier ganz außer acht. Für die Autorenfrage sind allein die Stellen wichtig, an denen sich der Autor verrät. Und er verrät sich an nicht wenigen Stellen, eben dort, wo es uns noch möglich ist nachzuweisen, daß eine Szene in seinen Werken eine allegorisch verstandene Entsprechung in seinem Lebenslauf in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts hat. Diese Entsprechungen nachzuweisen, habe ich mich in meinen beiden Aufsätzen bemüht. Das alles für reinen Zufall zu erklären und von einer *petitio principii* zu reden, bedeutet doch wohl, die Möglichkeit eines Indizienbeweises grundsätzlich in Frage zu stellen, ohne die eine historische Arbeit kaum denkbar ist.

Um zu wiederholen, was ich zum 7. Brief geschrieben habe: der 7. Brief der Areopagitica beginnt mit der Versicherung, sein Autor könne sich nicht erinnern, gegen die Hellenen oder gegen sonst jemand geredet zu haben, es genüge ihm vollständig, daß er selber die Wahrheit besitze. Der Vorwurf, er habe sich mit den Mitteln der Hellenen gegen die Hellenen gewandt, sei völlig unberechtigt. Er habe sich nie an seinem Vater versündigt. Die Hellenen selber seien es gewesen, die sich mit der Weisheit Gottes gegen Gott gewandt hätten. Denn sie könnten zwar die Bewegung der Gestirne berechnen, Gott aber sei es gewesen, der für Josue und Ezechias den Lauf der Gestirne *verändert* habe. Und nun folgt als drittes Beispiel für so eine Veränderung, die jeder Berechnung spottet, der Hinweis darauf, daß er ja mit Apollophanes die Sonnenfinsternis zur Zeit des heilbringenden Kreuzes beobachtet habe. Obwohl an diesen Ostertagen kurz nach Vollmond eine Sonnenfinsternis astronomisch unmöglich sei, hätten sie beide bei Heliupolis (vgl. *Damaskios*, *vita Isidori* c. 94) eben diese Sonnenfinsternis beobachtet. Und zum Beweis zitiert er sogar ein Wort, das ihm Apollophanes damals gesagt habe.

Mit diesem Brief haben sich die Dionysios-Kenner der letzten Jahrzehnte überhaupt nicht beschäftigt, nur Stiglmayr hat vor einem halben Jahrhundert den ratlosen Vorschlag gemacht, diese Andeutungen haben vielleicht etwas mit dem Gotte

Pan zu tun.<sup>7</sup> In den Jahrzehnten nach dem Auftauchen der pseudo-dionysischen Schriften aber wurde dieser Brief stark beachtet. Es genügt darauf hinzuweisen, daß die Autobiographie, die man damals dem Areopagiten untergeschoben hat, ihre ganze Geschichte aus eben diesem Briefe herauspinnt. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Ich verstehe nun diesen Brief als eine Antwort auf die Vorwürfe, die die Neuplatoniker um Proklos nach dessen Tode dem von ihnen abgefallenen und zum Christentum übergelaufenen Petros gemacht hatten. Daß wir aus der Isidoros-Vita des Damaskios noch einen Satz erhalten haben, der von einem Petros redet, der zum herrschenden Klüngel gehört, sogar Bischof geworden, aber ein unverschämter und grundslechter Mensch sei, — das ist ein in diesem Zusammenhange leider seltener Glücksfall.<sup>8</sup> Denn hier hören wir authentisch die Gegenpartei des Petros, die ihm den Vorwurf gemacht hatte, er verhalte sich ebenso charakterlos wie ein Vatermörder. Und eben gegen diese ehemaligen Kollegen wendet sich der 7. Brief — so wie sich der 8. Brief gegen seine ehemaligen Mitbrüder im Akoimeten-Kloster wendet.

Hier fällt nun, bei der Sonnenfinsternis beim Tode Christi, ein Name: Heliopolis. Dieser Name war bisher keine eindeutige Bezeichnung für eine antike Stadt, denn schon die koptische Rezension der Autobiographie des Dionysios versteht darunter das syrische Heliopolis-Baalbek, während die syrische Rezension das ägyptische Heliopolis meint. Bei dieser Unsicherheit ist es so lange geblieben bis mir der Einfall kam, doch einmal diese Nachricht versuchsweise ernst zu nehmen und die von J. K. GINZEL zusammengestellten Tabellen der antiken Sonnenfinsternisse nachzuschlagen.

<sup>7</sup> J. Stiglmayr: Zur Lösung „Dionysischer Bedenken“, Byz. Z. 7 (1898) 108–109: Fast möchte es scheinen, als ob Dion. bei Erzählung dieses Hergangs „in Heliopolis“ einen Zug aus der Legende vom Tode des großen Pan entlehnt habe.

<sup>8</sup> Herr Dr. Clemens Zintzen-Aachen hat die Isidoros-Vita des Damaskios für eine krit. Ausgabe vorbereitet (erscheint bei Teubner). Wie J. R. Asmus ist er jedoch der Ansicht, daß mit dem Petros in c. 170 Petros Mongos von Alexandria gemeint sei, betont aber, daß er seine Ansicht nicht strikt beweisen könne und sich mehr mit den sprachlichen als mit den historischen Fragen der Vita beschäftigt habe (Brief vom 30. Nov. 1963. Auch an dieser Stelle möchte ich Herrn Dr. Zintzen für seine lebenswürdigen Auskünfte ergebenst danken). — Meine Ansicht habe ich B. Z. S. 289 und SbJb S. 140–141 dargetan: c. 170 ist mit c. 169 in Verbindung zu bringen, d. h. mit dem Aufstand des Illos in Syrien (484), dann handelt es sich um Petros den Walker von Antiocheia.

Daß dem so ist, zeigt die Sabas-Vita cap. 32 (ed. E. Schwartz: Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, TU 49, 2, S. 117,25–118,14), die Petros den Walker anlässlich des theopaschitischen Zusatzes zum Trishagion erwähnt, von seiner dreimaligen Besitznahme des antiochenischen Thronos berichtet und die dritte (484–488) nach dem Aufstand des Illos datiert, genau so wie es die Isidoros-Vita des Damaskios (c. 169–170) tut.

Der Text lautet: *ἐπειδὴ δὲ τινὲς αὐτῶν λέγειν ἐπεχείρησαν τὸν τρισάγιον ὕμνον μετὰ τῆς ὑπὸ Πέτρον τοῦ ἐπίκλην Κραφέως ἐπινοηθείσης προσθήκης τοῦ ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἀγανακτήσας εἰκότως ὁ θεῖος πρεσβύτερος Ἑλληνοὶ τούτων αὐτοῦς ψάλλειν τὸν ὕμνον ἐκέλευσεν κατὰ τὴν ἀρχαίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας παράδοσιν καὶ οὐ κατὰ τὴν τοῦ ῥηθέντος Πέτρον καινοτομίαν τοῦ τὰ Εὐτυχοῦς φρονήσαντος καὶ ἐκ δευτέρου τυραννικῶ τρόπῳ τοῦ Ἀντιοχείας θρόνον κρατήσαντος καὶ ὑπὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν θεσμῶν ἐκβληθέντος καὶ πάλιν ἐκ τρίτου μετὰ τὴν ἐν Ἰσαυρίᾳ γεγενημένην τοῦ Ἰλλοῦ τυραννίδα ἐπὶ τῆς βασιλείας Ζήνωνος βασιλικῆ ἀδθεντία τοῦ αὐτοῦ θρόνον κρατήσαντος ἀθέσμως μὴ λυθέντων τῶν κατ' αὐτοῦ γεγονότων ἀναθεμάτων καὶ πᾶσαν τὴν Ἀνατολὴν ἐκταράξαντος καὶ ὑπὸ τοῦ πάπα Ῥώμης Φίλικος ἀναθεματισθέντος διὰ τε τὴν ἑτεροδοξίαν καὶ τὴν εἰρημένην τῷ τρισάγιῳ προσθήκῃ.*

Und hier fand sich nun etwas äußerst Frappierendes. Denn am 14. Januar 484 fand eine Sonnenfinsternis statt, die kurz nach Sonnenaufgang einsetzte und deren Totalitätszone westlich von Athen beginnt, um über Athen – Milet – Kypros – Heliopolis-Baalbek nach Babylon – Susa zu verlaufen. Und nicht genug damit: der Biograph des Proklos, Marinos, erwähnt diese Sonnenfinsternis als Vorzeichen für den Tod seines gefeierten Lehrers, mit dem im Jahre 485 die Sonne der Philosophie erloschen sei.

Diese Sonnenfinsternis scheint also einiges Licht in die dunkle Situation des 7. Briefes zu bringen. 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. – Aber, er beschreibt sie ja als Sonnenfinsternis beim Tode Christi! Genau das ist richtig und trifft wieder die Methode dieses Autors: er beschreibt die Szene auf dem Glasfenster mit dem Bilde aus dem NT, aber er meint zugleich auch das, was auf der Straße, in seiner Gegenwart, geschieht.

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.<sup>9</sup>

Aber ist das schon ein geschlossener Beweis? Noch ist es keiner. Aber der Schlussstein liegt bereit. Es ist ein winziger Satz in der koptischen Autobiographie des Dionysios, ein kurzer Satz nur, der aber am Ende des 5. Jahrhunderts und noch im 6. eine Feldstandarte der Monophysiten war. Er lautet: der für uns gekreuzigt worden ist. Diesen Satz hat der Bollandist P. PEETERS vor mehr als 50 Jahren in der koptischen Autobiographie des Dionysios gefunden und sich über sein Vorhandensein an dieser Stelle mit Recht gewundert. Denn dieser Satz, der theopaschitische Zusatz zum Trishagion, war das Kainsmal, das keiner der alten Geschichtsschreiber zu erwähnen vergißt, wenn er von PETROS DEM WALKER spricht!<sup>10</sup>

Der Name des Petros stand am Anfange unserer Überlegungen, und zwar in einem Text der Neuplatoniker, der theopaschitische Zusatz zum Trishagion, den Petros der Walker als Patriarch von Antiocheia in die offizielle Liturgie eingeführt hatte, steht an ihrem Ende.<sup>11</sup> Der Beweis ist geschlossen, und er trifft nicht einen

<sup>9</sup> Daß für einen zum Christentum bekehrten Proklos-Schüler der Vergleich des Philosophen mit Christus keinen blasphemischen Beiklang zu haben brauchte, zeigt folgende Charakteristik bei W. Schmid – O. Stählin: *Gesch. d. griech. Litt.*, München 1924, S. 1058: Wie er als Muster hingebender Religiosität, Arbeitsamkeit, Pflichterfüllung, tugendhaften und menschenfreundlichen Lebens, als Mann von unendlichem Wissen und Scharfsinn bei seinen Schülern in Ansehen stand und von ihnen als ein übermenschliches Wesen, ein durch wunderbare Erweisungen höherer Gnade ausgezeichneter Götterliebhaber angestaunt wurde, davon gibt uns die enthusiastische Biographie seines Schülers Marinos ein farbenreiches Bild.

<sup>10</sup> Es gibt keine andere Persönlichkeit dieser Zeit, die mit der Verbreitung des theopaschitischen Zusatzes so eng verbunden wäre wie Petros der Walker, an den aus diesem Grunde die bekannten „fingierten Briefe“ gerichtet zu sein vorgeben (B. Z. S. 287).

<sup>11</sup> In der neueren Literatur zu Ps.-Dionysios ist es üblich, die monophysitische Tendenz der ps.-dion. Schriften zu bezweifeln. Nun war ja auch Petros der Walker ein Unterzeichner des Henotikon und lebte gegen Ende des 5. Jhs., in einer Zeit, da die *nominellen* Monophysiten (darunter Philoxenos, ein Schüler des Petros!) sich zwar gegen die Glaubensdefinition des Chalkedonense wehren, aber an den Formeln Kyrills festhalten. Bei allen Unterzeichnern des Henotikons Doppelzüngigkeit und Unaufrichtigkeit anzunehmen, dem Areopagiten dagegen ehrliche Unionsabsichten zuzuschreiben, wie es J.-M. Hornus tut, scheint mir eine Vermutung zu sein, für die

obskuren Apollos oder Barnabas, sondern den Bischof Petros, der einmal als Diakon und Katechumenenlehrer bei den Akoimeten so auffallende Erfolge hatte, daß man sich an die Tabor-Perikope im Markus-Evangelium (das Petrus dem Apostel besonders nahe stehen soll) erinnerte und ihm den Beinamen „der Walker“ gab. Wie einem Walker nämlich war es ihm gelungen, die Gewänder seiner Taufbewerber zu weißen Taufgewändern reinzuwaschen.

Damit ist eigentlich das Wesentliche gesagt. Ich hoffe nur, daß es mir gelungen ist, das Verständnis für meine beiden Aufsätze an dem entscheidenden Punkte zu wecken. Dort ist noch eine Reihe anderer „Doppelbilder“ beschrieben, etwas, das hier nicht wiederholt werden kann. Nur bitte ich jeden darum, diese Bilder als Bilder zu verstehen wie es unser „Dionysios“ getan hat. Es wäre ebenso einfach wie unrichtig, die Bildinhalte zu pressen und sie so auf eine zu einfache Art ad absurdum zu führen.

Es wäre zum Beispiel leicht zu behaupten: bei der Sonnenfinsternis im 7. Brief versteht Dionysios Christus als seinen christlichen Lehrer und Proklos als seinen philosophischen. Und auf S. 292–293 des Aufsatzes in der B.Z. versteht er den Akoimeten-Abt Alexandros als seinen christlichen Lehrer und wiederum Proklos als seinen philosophischen und verschmilzt das Bild dieser beiden zu seinem „Hierotheos“ – was ist daran die einheitliche Methode?

Es ist leider nicht mehr möglich, den Leuten um Proklos vorzuschreiben, was sie unter Philosophie zu verstehen haben, ebenso wenig, wie man dem Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften noch vorschreiben kann, was er unter einer einheitlichen Methode zu verstehen hat, die ihm ein moderner Historiker abnehmen könnte. *Seine Methode war das Denken in Bildern, die er verschoben hat wie ein Kaleidoskop.* Wer das „künstlich“ findet, soll es künstlich finden, er macht damit nur die ebenfalls unbegreifliche Tatsache verständlich, daß wir uns 250 Jahre nach MICHAEL LEQUIEN noch den Kopf über den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften zerbrechen.

---

der Beweis noch zu erbringen wäre. F. Loofs (Leitfaden z. Stud. d. Dogmengesch. 1 [Halle 1951] 254) dürfte diese Situation genau erkannt haben, wenn er schreibt: Er (Ps.-Dionysios) spricht von ihr (der Menschwerdung Jesu), obwohl er Ausdrücke wie *καῖσις* und *μῆξις* meidet, wie ein über Cyrill hinaus zum Monophysitismus hinneigender Anhänger des Henotikon (Beleg: ep. 4.).