

Paul Rorem: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984. XII, 177 S.

Der Versuch eines adäquaten Verständnisses der Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita ist bisweilen irritiert durch unaufgeklärte Vorbegriffe seiner Interpreten: Die vornehmlich aus seiner Wirkungsgeschichte im Mittelalter gewonnenen Perspektiven verdecken nicht selten genuine Ansätze des dionysischen Denkens. Gerade deshalb ist es bemerkenswert, in dem hier anzuzeigenden Buche ein Plädoyer für einen unverstellten Dionysius sehen zu können. Paul Rorem realisiert seine Absicht vor allem dadurch, daß er einen bisher nicht gebührend bedachten Grundzug aller Werke des Dionysius entschieden heraushebt: die biblische Hermeneutik. Auslegung der Schrift und der Liturgie können im Verständnis des Corpus Dionysiacum nicht als Akzidentien des Gedankens verdrängt werden, sondern müssen als Struktur bestimmend auch da eingesehen werden, wo sie nicht ganz offen zutage liegen. Verstehen von Bibel und Liturgie dokumentiert eine durchgängige Denkform und eine zentrale sachliche Intention des Dionysius. In deren Analyse gewinnt R. gegenüber anderen Tendenzen (z. B. denen Jan Van nestes) zum einen überzeugende Gründe für eine *Einheit* des Corpus Dionysiacum; zum anderen wird dadurch das spezifisch Theologische in Dionysius differenzierter, in sich reicher und individueller begreifbar. R. verfolgt seine Interpretationsmaxime allerdings nicht extrem und einseitig; es findet sich bei ihm nicht, wie etwa bei Walther Völker, eine theologisch geleitete Phobie vor den *philosophischen* Implikationen des dionysischen Denkens, er kennt vielmehr dessen neuplatonische Voraussetzungen ziemlich gut und erkennt sie mit Gründen auch für Dionysius als prägend an. So ergibt sich für die Gesamtcharakterisierung des Dionysius, daß er eine kalkulierte Synthese von Philosophie und Theologie darstelle, ein „subtiles Zusammenspiel neuplatonischer Metaphysik, biblischer Exegese und liturgischer Theologie“ (149).

Voraussetzung für ein produktives Aufspüren von biblischer Hermeneutik als Denkform ist eine konzise Analyse von Dionysius' Bibel und die Beschreibung der Hierarchien, Sakramente und Riten, so wie sie sich in seinem Werk unmittelbar zeigen. Die Hauptteile des Buches folgen der von Dionysius aus der neuplatonischen Philosophie in seine eigene theologische Intention übertragenen Grundbewegung des Kreises von Hervorgang (πρόοδος) und Rückkehr (ἐπιστροφή), von göttlichem Abstieg und menschlichem Aufstieg (ἀνάγειν). Im Kontext des Hervorgangs fungiert die Heilige Schrift als Erscheinung des göttlichen Wesens, als dessen Selbst-Offenbarung; durch diesen Hervorgang sind aber auch die Sakramente und Riten der Liturgie in ihrem Wesen und in ihrer Funktion bedingt. Beide Erscheinungsformen des Göttlichen („Theophanie“) sind ihrem Sein und ihrer Bedeutung nach *Symbole*. R. erörtert den Begriff des Symbols und der ihm verwandten Begriffe genau und bezieht sie auf ihre philosophischen, (d. h. vor allem neuplatonischen) Voraussetzungen und Analogien. Die Komplementarität der Schrift- und Liturgie-Symbole wird deutlich, ebenso ihre Schutzfunktion gegenüber „Nicht-Eingeweihten“, vor allem aber ihre sachliche Notwendigkeit: als die Form der göttlichen Selbst-Offenbarung schlechthin *und* als Bedingung dafür, daß sich dem Menschen aus der Sinnlichkeit und Endlichkeit des Vielen heraus überhaupt ein Zugang zu dem Einen eröffne. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang R.'s Erörterung von „Raum“ in der Bibel und „Zeit“ (Bewegung als Hervorgang und Rückkehr) in der Liturgie. Im Blick auf die neuplatonische „Theurgie“ ist die Differenzierung R.'s wichtig, daß für Dionysius nicht die materiale Beschaffenheit der Symbole wesentlich ist, sondern vielmehr die Tätigkeiten, die mit ihnen zusammenhängen, die heiligen Handlungen des Hierarchen; daß nicht die Riten selbst schon „erheben“, sondern – im Zusammenwirken mit der Gnade – einzig ihr *Verstehen*. Die Analyse des Symbols läßt er messen, was eine Rekonstruktion der uns verlorenen „Symbolischen Theologie“ des Dionysius für dessen Gesamtintention bedeuten könnte, wenn sie als ganze möglich wäre. R. weist des öfteren auf den Neunten Brief des Dionysius hin, aus dem ein Umriss der „symbolischen Theologie“ zu entwerfen ist. – Gerade da R. der Reflexion auf philosophische Implikationen im Denken des Dionysius einen gebührenden Platz einräumt, wäre es sinnvoll gewesen, Hervorgang und Rückkehr *zunächst* als eine ontolo-

gisch relevante Bewegung zu analysieren (Ansätze hierzu vom Trinitäts- und Schöpfungsbegriff her, S. 60f.), um diese als nicht-sprachlichen Grund und als nichthandlungsbezogene Voraussetzung für die Interpretierbarkeit der Schrift sowie für das Verstehen und den Vollzug der liturgischen Riten einsichtig zu machen. Auch darin – in der ontologischen Grundlegung und Ermöglichung von „Liturgie“ und „Theurgie“ – trifft sich Dionysius, *mutatis mutandis*, mit neuplatonischen Intentionen (vgl. hierzu meine Überlegungen zu „Suche und ‚Denken‘ des Einen als Prinzip der Literatur“, in: Denken des Einen, Frankfurt 1985, 296ff.). Für den Versuch des Dionysius, verborgene Bedeutung in der Heiligen Schrift zu entdecken und sogar aus dem Gegensatz, der Unähnlichkeit oder der scheinbaren Absurdität, auf Wahrheit und Sinn zu schließen, deutet R. die Verbindung zu entsprechenden neuplatonischen Interpretationstheorien selbst an (91). Die Behauptung R.'s, der „primäre Kontext“ der *negativen* Theologie, die für Dionysius trotz aller Bedeutung der Symbolik dem gemeinsamen Ziel beider Methoden angemessener zu sein scheint, sei die Interpretation der Schrift, mag unter einem materialen Aspekt zutreffen, nicht aber, was die methodische Idee selbst anlangt. Hier wäre vor allem im Blick auf „De divinis nominibus“ und die „Mystische Theologie“ an die zentrale Funktion der negativen Dialektik im proklischen Parmenides-Kommentar zu erinnern. Aus dieser Tradition heraus wird bei Dionysius „Negativität“ *auch* im Verstehen der Schrift wirksam.

Rückkehr und (interpretierende) Erhebung *durch Symbole* bestimmt vor allem die „Himmliche und Kirchliche Hierarchie“, Rückgang und Erhebung *durch Negationen* aber ist vornehmlich ein Grundzug der „Mystischen Theologie“. Der grundsätzlich spirituelle oder „mystische“ Charakter (in dem weiten Sinne des Anagogischen) aller Werke des Dionysius ist kaum zu leugnen, zu verteidigen aber ist er gerade deshalb gegen eine Konzeption von „Mystik“, die zum Index eines unabweisbar Irrationalen werden müßte¹. Daher ist es notwendig, den „Mystizismus“ des Dionysius aus seiner begrifflichen Anstrengung heraus als denjenigen Versuch zu verstehen, durch Negation *und* Affirmation (Symbole) die Unbegreifbarkeit Gottes evident zu machen und dennoch die Einung mit ihm als sinnvolles Lebensziel protreptisch vorzustellen. Hilfreich für einen klareren Begriff dionysischer Mystik (im angedeuteten Sinne) ist R.'s Betonung des vorwiegend gnoseologischen Elements in dem Begriff der „Ekstasis“ gegenüber einer rein emotionalen Auffassung dieses Vorgangs (ein Hinweis auf den durchaus analogen Gedanken bei Plotin und Proklos hätte wiederum die philosophischen Linien in Dionysius verdeutlicht [vgl. W. Beierwaltes, Denken des Einen, 140ff.; 148ff. zu Dionysius]), vor allem aber seine Skizzen zum Typos des „Mystikers“: „Hierotheos“, „Karpos“ und „Moses“. Letzterer ist Inbild der drei Stadien des Weges zur Henosis hin, vor allem aber dionysischer Prototyp für den Hierarchen. Diese Sicht erwächst aus R.'s Grundkonzept: Die thematischen und terminologischen Ähnlichkeiten zwischen den früheren Stadien von Moses' Aufstieg und der liturgischen Erfahrung des Hierarchen sind zu zahlreich und im Vergleich der beiden Figuren sachlich zu bedeutsam, als daß man sie nicht aus *einer* Grundkonzeption heraus verstehen könnte oder gar müßte. Von daher gesehen ist auch der „Mystizismus“ des Dionysius eng mit Bibel-Interpretation und Liturgie verbunden – auch dies im Sinne R.'s zu Recht ein wesentlicher Grund dafür, die intentionale Einheit des dionysischen Gesamtwerkes anzunehmen.

Das Buch endet mit einigen Hinweisen auf Bekanntes in der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des Dionysius.

Eigens hervorheben möchte ich noch ein die Dionysius-Interpretation R.'s im ganzen betreffendes Charakteristikum: Immer wieder finden sich genaue und umsichtige Reflexionen auf den Sprachgebrauch des Dionysius, durch die zentrale Termini differenzierter bestimmbar werden. Freundlicherweise ist das Buch auch mit einem Stellen-, Sach- und Personenindex ausgestattet.

München

Werner Beierwaltes

¹ Eine aufschlußreiche Analyse unterschiedlicher Konzepte von Mystik findet sich bei A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, hg. v. K. Ruh, Stuttgart 1986, 318–341.