

Jörg Weber

Die Theosophie des Dionysius Areopagita

Eine Einführung in die christliche Theosophie III

disserta
Verlag

Weber, Jörg: Die Theosophie des Dionysius Areopagita. Eine Einführung in die christliche Theosophie III, Hamburg, disserta Verlag, 2016

Buch-ISBN: 978-3-95935-312-0

PDF-eBook-ISBN: 978-3-95935-313-7

Druck/Herstellung: disserta Verlag, Hamburg, 2016

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Die Informationen in diesem Werk wurden mit Sorgfalt erarbeitet. Dennoch können Fehler nicht vollständig ausgeschlossen werden und die Diplomica Verlag GmbH, die Autoren oder Übersetzer übernehmen keine juristische Verantwortung oder irgendeine Haftung für evtl. verbliebene fehlerhafte Angaben und deren Folgen.

Alle Rechte vorbehalten

© disserta Verlag, Imprint der Diplomica Verlag GmbH
Hermannstal 119k, 22119 Hamburg
<http://www.disserta-verlag.de>, Hamburg 2016
Printed in Germany

VORWORT

Die Schriften des *Corpus Areopagiticum* sind beseelt vom Wurzelbewusstsein des *esoterischen* Christentums. Sie stehen in der uroffenbarungsgeschichtlichen Tradition einer *prisca sapientia*, die das verborgene Wesen des Christentums dem Menschen durch eine *Geheimlehre* zugänglich zu machen beabsichtigt. Die christliche Geisteslehre des Dionysius steht damit aber in einem grundlegenden Spannungsverhältnis zur Theologie, die als »kanonisches Wissen von der Offenbarung« den Hieratismus des kirchlichen Kultsystems selbst für „Mystagogie“, das heißt für das *Arkanum* des Christentums ausgibt.

Nach Dionysius Areopagita ist Mystagogie aber nur dann *von göttlicher Herkunft*, wenn die selbstentäußerte Gottheit des Logos sich als Antlitz (πρόσωπον) Jesu im gottförmigen Nous des Mysten selbst *inkarniert*. Vergöttlichung ist Schau (θεωρία), die der Nous des Mysten von der *in ihm fleischgewordenen* Gottheit Jesu selbst aktuiert. Sie ist theosophische Erkenntnis (γνώσις) der sich im Nous *ereignenden* Kenosis Jesu, die der Nous selbst macht, weil sie *ganz seine* ist. Die Vergöttlichung ist deshalb nicht im Sinne der palamitischen Theologie als *bloße Teilhabe an der Energie Gottes* zu verstehen, sondern sie ist ungeminderte *Teilhabe des Mysten an der göttlichen Natur* gemäß der im zweiten Petrusbrief (2. Petr. 1, 4) gegebenen apostolischen Verheißung.

Die göttliche Arkanwissenschaft der Mysten Jesu wird von Dionysius in der Schrift „Über die mystische Theologie“ als die »Theosophie der Christen« (MTh I, 1; 997 A) bezeichnet. Diese Aussage bildet den Schlüssel zu einer authentischen und organischen Deutung des *Corpus Areopagiticum*, die zugleich die *palingenetische* Entstehung des theosophischen Wurzelbewusstseins vom geistigen Ursprung des *Christentums selbst* im Hermeneuten voraussetzt. Das heißt konkret, dass eine Erfahrung, wie sie die christliche Theosophie des Dionysius darstellt, historiographischem „Forschungsdenken“ unzugänglich bleibt. Denn es gilt, wie Dionysius selbst sagt, dass *Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann*. Dies aber bedeutet nichts anderes, als dass unser Interesse an Texten von spirituellem Erfahrungshorizont nur durch Transformation unseres eigenen Geistes in das Erkenntnislicht des theosophischen Wurzelbewusstseins gerechtfertigt werden kann, durch die das *Denken selbst* vom »Fluch des Gesetzes« (Gal. 3, 13) befreit und dadurch zu eigener Mystenschaft befähigt wird, die der Sinn einer Überlieferung von *Offenbarung selbst* ist.

Die Einsicht in den *theosophischen* Ursinn des *Corpus Areopagiticum* lässt Zweifel wach werden, ob die palamitische „Synthese“ mystischer Theologie als gelungen betrachtet werden kann, wie es uns die orthodoxe Theologie in ihrer anachronistischen *Umdeutung* der patristischen Tradition weiszumachen versucht. Denn die *mystische* Theologie geht nach Dionysius auf die sie begründende Synapse *Jesu selbst* im Nous des Eingeweihten zurück und zugleich in dieser auf. Das göttliche Licht verweist deshalb auf die *theosophische Bewusstseinswerdung* des Mysten durch das sich im Nous verkörpernde »Antlitz« (πρόσωπον) Jesu selbst. So verwundert es nicht, wenn die Deutung des Taborlicht-Geschehens durch Gregor Palamas sich von der des Dionysius Areopagita (und auch von der des Maximus Confessor) grundlegend unterscheidet.

Das theosophische Wurzelbewusstsein, das den Schriften des Dionysius zueigen ist, will den Menschen in eine *Geheimlehre* einführen, die von Jesus selbst stammt und darum auch nur von Jesus selbst gelehrt werden kann. So bil-

det der Nous im Lichte dieser Urerfahrung den theosophischen Wesensgrund, in dem sich die Kenosis der Gottheit selbst *verwirklicht*. Nach Dionysius ist Christsein allein von der Mystenschaft des »Nous Jesu« abhängig. Denn die Mystenschaft des »Nous Jesu« stellt jene heilige Einweihung dar, durch die der Mensch sich als aus der selbstentäußerten Gottheit Jesu selbst geboren erfährt. Und nur eine solche Einweihung wird von Dionysius als „Theosophie der Christen“ (De mystica theologia I, 1) bezeichnet.

Diese Aussage ist folgenreich, da sie den historisch gewachsenen Kultmythos des kirchlichen Offenbarungsglaubens bricht, indem sie ihn der Palingenese gottheitlicher Uroffenbarung im Mysten selbst opfert. Mit der Einsicht in das anamnetische Prinzip, durch das sich die »prisca sapientia« des Corpus Areopagiticum dem erleuchteten Bewusstsein des Mysten offenbart, vollzieht sich die Befreiung des Denkens vom Fluch des Gesetzes eines „kanonischen Offenbarungswissens“, welche zugleich eine Befreiung des Denkens *zu sich selbst*, zur Wiedererlangung seines uroffenbarungsgeschichtlichen Wesens ist.

Die Resultate, die das historiographische „Forschungsdenken“ bezüglich der Hermeneutik des Corpus Areopagiticum vorzuweisen hat, stehen in einem krassen Missverhältnis zu ihrem materialen Aufwand und der Höhe ihres intellektuellen Anspruchs. Deshalb muss sich dieses „Forschungsdenken“ den Vorwurf der Ineffizienz gefallen lassen. Der Grund für dieses Scheitern des „Forschungsdenkens“ an der richtigen Deutung des Corpus Areopagiticum als eines Textes theosophischer Erfahrung liegt in dem *methodologischen Grundirrtum* eines innerhalb des abendländischen Vernunft-Kanons sich bewegenden und von diesem gefangen gehaltenen »Denkens selbst«. Das „Forschungsdenken“ hat es versäumt, sein eigenes intellektuelles Bewusstsein auf den Prüfstand zu stellen und es als Selbstentfremdung vom Ursprung der Tradition der Offenbarung selbst zu erkennen. Die Tradition der *Offenbarung selbst* bleibt für den Kanon der Vernunft des Forschungsdenkens „Ding an sich“. Damit aber wird das *Denken selbst*, welches der primordiale Mensch selbst ist, durch den Vernunftkanon vom Erkenntnisgrund göttlicher Offenbarung im Menschen selbst *ausgeklammert*.

Damit aber büßt das *Denken selbst* seine Ursprungsrelation zur Offenbarung, das heißt seinen Wesensbezug zur Uroffenbarung(sgeschichte) der Gottheit selbst ein. In dieser Einbuße seiner *theosophischen Substanz* versteigt das entfremdete Denken sich zu dem Wahn, das *Denken selbst* zu „repräsentieren“.

Dieser Anspruch eines „repräsentativen“ Denkens jedoch, mit dem der abendländische Vernunftkanon des „Forschungsdenkens“ auftritt, verdrängt das »Denken selbst«, durch das die Uroffenbarungsgeschichte der Gottheit selbst im Menschen subsistiert, in die Schichten des Unbewussten der menschlichen Seele, aus denen die *Gnosis der Tradition selbst* nur befreit werden kann durch die Palingenese des Geistes (voũς) im Lichte des theosophischen Wurzelbewusstseins von der Uroffenbarung der Gottheit.

INHALT

»EPIKLESE JESU«	1
ZUR MÄEUTIK DER ENGEL IM NOUS DES EINGEWEIHTEN	6
DIE ENGEL IM DIENST DER VERGÖTTLICHUNG DES MENSCHEN	9
VOM WESEN UND ZWECK DER »HIERARCHIE«	10
DIE MYSTAGOGISCHE WESENSSTRUKTUR DES NOUS	15
EXEGESE DER JESAJA-VISION	31
IKONOGRAPHIE ALS ANAGOGIE	36
ZUR MYSTAGOGISCHEN FUNKTION DER GÖTTLICHEN NAMEN	38
DIE KENOSIS GOTTES IM SPIEGEL DES SELBSTTÄTIGEN NOUS	40
»NOUS JESU« UND GEISTIGES SCHRIFTVERSTÄNDNIS	42
DIE THEOSOPHISCHEN ERFAHRUNGSEBENEN DES SYMBOLS	45
VOM MYSTAGOGISCHEN WIRKLICHKEITSGRUND JESU IM NOUS DES MYSTEN	52
DIE »KOIMESIS« ALS SCHLÜSSEL DER THEOSOPHIE	59
DER »NOUS JESU« UND DIE GENESE DES SYMBOLS	62
»HIERARCHIE« ALS URSPRUNG GÖTTLICHER EINWEIHUNG	67
VERGÖTTLICHUNG UND SYMBOLBILDENDE VOLLMACHT	72
GEMEINDE ALS MYSTENSCHAFT JESU	75
ZUR MYSTAGOGIE DER TAUFEN	78
ZUR MYSTAGOGIE DER EUCHARISTIE	84
ZUR MYSTAGOGIE DER MYRONSALBUNG	92
ZUR SYMBOLTHEORIE DES 9. BRIEFES	97
ZUSAMMENFASSUNG	105
BIBLIOGRAPHIE	113

»EPIKLESE JESU«

Dionysius beginnt seine Schrift „Über die Himmlische Hierarchie“ nicht zufällig mit einer »Epiklese Jesu«, die uns eine umgekehrte Analogie zur »Epiklese des Hl. Geistes« in der Eucharistie nahebringt. Beide stehen gleichsam in einem chiastischen Verhältnis zueinander, durch welches sich das Mysterium der Kenosis Jesu in uns selbst erfüllt.

Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱοί τε ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, αὐλοῖς καὶ ἀτρεμέσι νοῶς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἀπλὴν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα.¹

Die areopagitische Rückbeziehung der Epiklese in der Göttlichen Liturgie aber auf die Jesus-Epiklese zu Beginn der „Himmlischen Hierarchie“ hat es nicht auf einen Liturgie-Kommentar abgesehen, wie wir ihn als festen und traditionsreichen Typus aus der Theologiegeschichte² kennen, sondern hier geht es vielmehr um die Rückführung der liturgischen Sprache und Handlung auf die kenomatische Wirklichkeit Jesu im Eingeweihten selbst³. Das Wesen des sakramen-

¹ CH I, 2; 121A – 121 B

Günter Heil (Übers.), Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie [Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 22], Stuttgart 1986, S. 28: „So wollen wir also Jesus herbeirufen, das Licht vom Vater, das wirkliche, «das wahre, das jeden Menschen bei seinem Eintritt in die Welt erleuchtet» [Joh. 1, 9], durch das wir «Zugang zum Vater haben» [vgl. Röm 5, 2; Eph 2, 18], der Quelle des Lichts, und unsere Augen, so weit wir können, zu den durch die Väter vermittelten Erleuchtungen der allerheiligsten WORTE erheben und die Hierarchien der himmlischen Gedanken, die sie uns in Symbolform und verweisend dargestellt haben, (wie Mysteriennöulinge die heiligen Gegenstände) betrachten, soweit wir dazu in der Lage sind; sobald wir mit nicht beirren, durch die materielle Darstellungsform nicht getrüben Augen des Geistes erfaßt haben, daß es die ursprüngliche, ja jeden Begriff von Ursprung hinter sich lassende Lichtspendung vom Vater, dem göttlichen Ursprung, ist, die uns die seligen Hierarchien der Engel in symbolischen Bildern darstellt, wollen wir uns von dieser Darstellung zu der Ungeschiedenheit des Lichtstrahls emporrecken, der in ihr wirkt.“ Eine gelungenere Übersetzung von ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις bis ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἀπλὴν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα bietet dagegen Walther Tritsch in: Dionysios Areopagita, Die Hierarchien der Engel und der Kirche, München-Planegg 1955, S. 99/100: „Und laßt uns dann zu den vom Vater her überlieferten, in den Heiligsten Schriften enthaltenen Erleuchtungen uns wenden, nach unseren Kräften. Erschauen wir, so weit es uns möglich ist, die dort auf sinnbildlichen und anagogischen Wegen uns ange-deuteten heiligen Ordnungen der himmlischen Geister. Versuchen wir, mit den reinen Augen des Geistes, ohne zu zucken, das ursprüngliche Licht in uns aufzunehmen, das Licht, das der über alle Ursprünge erhabene urgöttliche Vater über uns gnädig ergießen mag: dann offenbaren sich uns die seligsten Hierarchien der Engel in bildlich geformten Zeichen. Und hierauf blicken wir wieder zu ihrem ureinfachen Strahlenquell empor“.

² Zu denken wäre hier etwa an klassische Liturgiekommentare wie die *Ecclesiastica Historia et Mystica Contemplatio* des Germanus von Konstantinopel (PG 98) oder die *Sacrae Liturgiae Interpretatio* des Nikolaus Kabasilas (PG 120).

³ Charles M. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, New York 2012, S. 98: „Neither of the two treatises on hierarchies, it seems, can begin without explicit appeal to Jesus. And perhaps this goes well beyond the matter of the text: we cannot enter the hierarchies without Jesus. This is what Dionysius tells us in CH 1.2: “Jesus ... ‘through Whom we have access

talens Symbols wird damit der Gefahr enthoben, zum Gegenstand einer Liturgik zu werden, welche sich als Mystagogie missversteht. In einer solchen Antizipation durch eine das Mysterium darstellen wollende Liturgik jedoch bleibt das im Nous des Eingeweihten wesensgegenwärtige Geistwort Jesu als Ursprung aller göttlichen Hierurgie unverwirklicht.

Denn das noetische Wort der Mystagogie Jesu selbst ist der Ursprung göttlichen Kultes. Somit bleibt der Ursprung der gottheitlichen Mystagogie Jesu in der Liturgie dieser selbst verborgen. Diesen hingegen zu bergen obliegt einer »christlichen Theosophie«. Nur der Nous, welcher dem mystagogischen Wort Jesu selbst entspringt, vermag das Wesen der Hierurgie selbst auf diesen seinen erhabenen Ursprung zurückzuführen. Nur aus dieser Wesensreduktion der Hierurgie durch den gottförmigen Nous wird das Wesen der Hierurgie im Sinne des Areopagiten selbst begreifbar.

Die »Jesus-Epiklese«⁴ zu Beginn der „Himmlichen Hierarchie“ des Dionysius Areopagita durchbricht die „mysteriologische“ Deutung der sakramentalen Symbolik durch die Geburt des Bewusstseins von der gottheitlichen Wesenspräsenz Jesu im Geistwort des Eingeweihten. Es ist gerade die Lehre von der im mystagogischen Wort des erleuchteten Nous selbst anwesenden gottheitlichen Selbstwirklichkeit Jesu, welche es unmöglich macht, die »christliche Theosophie« des großen Areopagiten im Rahmen einer traditionellen, d.h. einer „mysteriologischen“ Hermeneutik auch nur ansatzweise zu begreifen. Denn diese Hermeneutik offenbart eine tiefgreifende Legitimationskrise, da ihr ein heidenchristliches Bild von Kirche zugrunde liegt, in dem diese noch nicht eingekehrt und zurückgekehrt ist in das »gnostische Wurzelbewusstsein des Christentums selbst«. Die Verdrängung des Geistwortes Jesu durch eine „mysteriologische“ Deutung des göttlichen Kultes koppelt die Spiritualität von dem Kriterium einer mystenschaftlichen Teilhabe des Menschen an Jesus selbst ab⁵. Da, wo Kirche und liturgische Anbetung Gottes nicht zurückgeführt werden auf das Geistwort Jesu im Nous des Eingeweihten selbst, da gebricht es der Kirche am Bewusstsein ihrer eigenen theosophischen Identität. Grund für die „mysteriologische“ Krisis der Kirche ist die Unfähigkeit, das Geistwort Jesu im Nous des Mysten als Ursprung aller sakramentalen Symbolbildung (Hierurgie) zu begreifen. Das sakramentale

[προσαγωγήν]’ to the Father, the light which is the source of all light.” Dionysius is here quoting Rom 5:2 – “Through [our Lord Jesus Christ] we have obtained access [προσαγωγήν] to this grace in which we stand, and we rejoice in our hope of sharing the glory of God.” If Dionysius’ understanding of Jesus as deifying light is based significantly on Paul’s experience on the road to Damascus, and if Jesus is our access to the continuous stream of God’s work, then we might expect Dionysius to figure access on the model of Paul: as a private, luminous visitation of Jesus by which we are initiated into the deifying work of his Father. But in fact Dionysius does not understand access as a private luminous visitation on each of our roads to Damascus. We obtain “access” in the sacraments of the liturgy.”

⁴ CHI,2;121A: Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς
W. Tritsch (Übers.), *ibid.*, S.99: „Also laßt uns Jesus anrufen, das Licht des Vaters“

⁵ CH I, 2, 121 B: φωτοδοσίαν, ἢ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, αὐτοῖς καὶ ἀτρεμέσι νοδὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἀπλὴν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα

W. Tritsch (Übers.), *Hierarchien*, S. 99/100: „Versuchen wir, mit den reinen Augen des Geistes, ohne zu zucken, das ursprüngliche Licht in uns aufzunehmen, das Licht, das der über alle Ursprünge erhabene urgöttliche Vater über uns gnädig ergießen mag: dann offenbaren sich uns die seligsten Hierarchien der Engel in bildlich geformten Zeichen. Und hierauf blicken wir wieder zu ihrem ureinfachen Strahlenquell empor“

Symbol in das es begründende Geistwort Jesu im Nous selbst zurückzuführen⁶ ist ein Akt der Anamnese, der der Kirche selbst noch bevorsteht. Durch die „Autonomie“ des sakramentalen Symbols in der „mysteriologischen“ Frömmigkeit⁷ wird dieses von dem es erst begründenden und bildenden mystagogischen Wort Jesu, welches Wort des Nous selbst ist, abgetrennt. Damit aber bleibt der eigentliche »anagogische Akt« der Kulteibwerdung Jesu, in welchem die Gemeinde als »Mystenschaft Jesu« konstituiert wird, aus.

Aus einer bereits »verselbständigten« liturgischen Symbolsprache kann nur die Form des Liturgiekommentars erwachsen, welcher die Mystagogie in die sakramentale Symbolik der Liturgie hineinverlegt. Man kann hier von einer mysteriologischen Umkehrung jener Anamnese sprechen, deren untrüglisches Kennzeichen die Palingenese des theosophischen Wurzelbewusstseins des Christentums selbst im Nous des Mysten Jesu ist. Damit soll ganz bewusst eine Auffassung widerlegt werden, die den Symbolbegriff des großen Dionysius — allem Anschein folgend — in einen „mysteriologischen“ Verständnishorizont einzureihen versucht.

Rückführung (*reductio*) bedeutet hier also alles andere als „Verengung“ oder „Substanzverlust“, sondern Erweiterung des Symbols in die es theosophisch erst begründende Mystenschaft des das mystagogische Wort Jesu in sich fassenden und aus sich verwirklichenden Nous⁸. Dennoch müssen wir den Begriff der Reduktion zugleich im sonst üblichen Wortverständnis als „Verengung“ und „Verkürzung“ verwenden, um einen geschichtlichen Prozess zu beschreiben, in dessen Verlauf das sakramentale Leben und das damit zusammenhängende Symbolverständnis ihre mystagogische Substanz eingebüßt haben. Das Geistwort Jesu, welches der Nous des Mysten selbst ist, wird ausgeklammert und durch einen kirchenchristlichen Kultmythos ersetzt. Damit aber ist eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Begründendem und zu Begründendem vollzogen, die selbst wiederum ins Symbol selbst hinein verlagert wird. Das Symbol selbst wird zum Deutungsmächtigen, das die Kluft zwischen Zeichen und Bezeichnetem voraussetzt und zugleich mittels der Deutung, die jetzt wesentlich „Apriorität“ des Symbolischen ist, zu überwinden sucht.

Mit diesen Umrissen sollen die Konsequenzen erläutert werden, die zu einer Reduktion des Symbolbegriffes im Sinne einer Verkürzung führen. Es soll damit aber auch auf die Notwendigkeit verwiesen werden, die Entstehung einer „mysteriologischen“ Deutung des Symbols aus der Komplexität von Rezeptionsprozessen zu verstehen, die sich zwischen geschichtlich bedingter Wahrnehmung einerseits und der Intention göttlich inspirierten Schrifttums andererseits

⁶ CH I, 2, 121 A

⁷ Alexander Schmemmann hingegen hat in seinem bedeutenden Werk „Introduction to Liturgical Theology“ (Crestwood/ New York 2003, 5th ed., S. 125-126) das Wort vom „breakthrough of mysteriological piety“ im Kultverständnis der post-konstantinischen Kirche geprägt. Unter dem Einfluss paganer Mysterienreligiosität kam es nach Schmemmann zu einer mysteriologischen Verschiebung der Kultdeutung, die sich in der Kultpraxis der Kirche nachhaltig auswirkte.

⁸ CH I, 2; 121 B: Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περιεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ’ ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

[W. Tritsch (Übers.), *ibid.* S. 100: „Denn es ist nicht möglich, daß der urgöttliche Strahl unmittelbar in uns hineinleuchte, anders als durch die bunte Fülle heiliger Umhüllungen verdeckt: doch diese sind nur in väterlicher Fürsorge unserer Fassungskraft naturgemäß angepaßt und entsprechen stets einem höheren Sinn.“]

ereignen können. In diesem Spannungsfeld kann ein Bild vom Rezipierten entstehen, welches mit der dem Rezipierten zugrunde liegenden Intention nicht übereinstimmt oder sogar in Widerspruch steht. Unsere Aufgabe ist es, die »christliche Theosophie« des Areopagiten aus den Schichten ihres Verkanntseins zu bergen und für eine Erneuerung des Evangeliums aus dem mystagogischen Worte Jesu selbst nutzbar zu machen. Die »Epiklese Jesu«⁹, die Anrufung oder Herabrufung Jesu¹⁰ als des väterlichen, des wahren Lichtes, welches „jeden Menschen, der in die Welt kommt“ erleuchtet und durch das wir Zugang zum Vater als dem Ursprung des Lichtes haben, diese Anrufung Jesu ist Symbol der Grundlegung der areopagitischen Mystagogie durch die Kenosis Jesu allein und durch diese selbst. Denn es ist die unmittelbare Wesensgegenwart Jesu im Nous des Mysten, auf die alle Ebenen der gottheitlichen Mystagogie konzentrisch ausgerichtet sind: Die Sphäre der himmlischen Geister, die dreifaltige Gottheit, das Mysterium der Kenosis Jesu, die Mystenschaft des Menschen und die Hierurgie als Symbolbildung. Kurzum: Alles erfährt seinen theosophischen Wesensgrund im Nous, der den gottheitlichen Logos selbst kenomatisch in sich zu fassen vermag. Und dieses Vermögen (potentia), diese »Dynamis« erwächst dem Nous aus der gottheitlichen Intentionalität des inkarnierten Logos¹¹. Denn gottheitliche Intentionalität schafft Wesenheit.

Es geht nicht um eine Schilderung individueller Gotteserfahrung, sondern um den im Nous verwirklichten theosophischen Wesensgrund, zu dem sich die Gottheit Jesu selbst entäußert, um den Menschen teilhaben zu lassen an der göttlichen Natur. In der einleitenden »Epiklese Jesu« der „Himmlischen Hierarchie“ fasst Dionysius die Wesensstruktur seiner Idee gottheitlicher Mystagogie zusammen, die in der Hierurgie der sakramentalen Symbolbildung ihren Abschluss findet. Hierurgie als Teil der Gesamt-Intention areopagitischer Mystagogie ist

⁹ Dieser »Epiklese Jesu« geht unmittelbar eine Anamnese voraus, die den Vater als den Ursprung aller Lichtspendung [mit Bezugnahme auf Jak.1, 17] preist. Der Epiklese Jesu wiederum sich anschließend wird die Mystagogie (oder Photagogie) Jesu in uns selbst gepriesen, durch die wir Zugang zum Vater als dem Ursprung des Lichtes haben, wodurch uns die Erleuchtungen der Hl. Schrift über die Engelsordnungen selbst zuteil werden. So setzt sich die Anamnese — von der Epiklese unterbrochen — fort, selbst emporgehoben zur von uns selbst getragenen göttlichen Wahrheit. Dass das Ganze die Form einer verkürzten Anaphora als Analogie zur Anaphora der Göttlichen Liturgie hat, muss Anlass sein zu tieferer Betrachtung.

¹⁰ Eine eklatante Verkennung der areopagitischen Idee von der Mystagogie Jesu im Nous des Eingeweihten stellt das Buch „Gott und die Seienden“ (Göttingen 1976) von Bernhard Brons dar. Dort (S. 322) heißt es: „Der *Menschgewordene* kommt überhaupt nur an den oben unter Punkt 2 zusammengefaßten Stellen in den Blick, die Rücksichtnahme auf christliche Traditionsstoffe zeigen. Aber auch dort erschöpft sich seine Funktion in der des Vermittlers bestimmter, *ihm* auf providenziell-hierarchischem Wege überkommener, von uns ebenso gut ohne ihn zu empfangender Wissensinhalte (S. 261, 306f.), weswegen er ja auch folgerichtig in die Ordnung der Hierarchen eingegliedert wird (S. 261). Ferner ist er Vorbild bestimmter, von uns zu leistender moralisch-erkenntnismäßiger Anstrengungen, der von uns zu vollziehenden Selbstetablierung in dem uns zukommenden ontischen Orte. Auch in den von christlichen Rücksichten bestimmten Textpartien ist der Menschgewordene also nichts weiter als ein *Exponent* der Seinsstufe Mensch. In den mehr metaphysisch geprägten Textstellen sinkt seine „menschliche Natur“ sogar zu der *bloßen Seinsstufe* der Menschen herab, zu welcher „Jesus“ hervorgeht.“

¹¹ CH I, 2; 121 A: Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν [G. Heil (Übers.), BGL 22, S. 28: „So wollen wir also Jesus herbeirufen, das Licht vom Vater, das wirkliche, «das wahre, das jeden Menschen bei seinem Eintritt in die Welt erleuchtet» [Joh. 1, 9], durch das wir «Zugang zum Vater haben» [vgl. Röm 5, 2; Eph 2, 18], der Quelle des Lichts“].

nicht sakramentale Symbolhandlung oder „Liturgie“, sondern »Bildung« des sakramentalen Symbols aus dem theosophischen Wesensgrund unmittelbarer Mystenschaft Jesu des Nous selbst. Dieser theosophische Wesensgrund erwächst dem Nous von der selbstentäußerten Gottheit Jesu selbst, weil der Nous in seiner natürlichen Beschaffenheit nichts Göttliches wollen kann. Der Nous als theosophischer Wesensgrund der selbstentäußerten Gottheit des Logos selbst ist die Wesensform, in die und zu der sich alle Ebenen der gottheitlichen Mystagogie zusammenziehen (kontrahieren), um sich darin selbst zu aktuieren und zu verwirklichen.

Die »Epiklese Jesu« leitet nicht nur die Schrift „Über die Himmlische Hierarchie“, sondern zugleich die areopagitische Idee gottheitlicher Mystagogie insgesamt ein. Denn sie erhebt Jesus selbst zur theosophischen Wesens- und Bewusstseinsform des Nous, des bereits erleuchteten Nous des Mysten. Die areopagitische Frage nach dem theosophischen Wesensgrund der selbstentäußerten Gottheit Jesu im Nous selbst versteht Vergöttlichung nicht als individuelle Askesse-Leistung, die innerhalb einer institutionellen Kirchlichkeit irgendwo oder irgendwann erbracht wird. Vergöttlichung im areopagitischen Sinn meint, dass der Nous im »Antlitz« (πρόσωπον) Jesu nicht der Gottheit selbst, sondern der Natur der Gottheit teilhaftig wird, wie sie dem Nous eben durch die selbstentäußerte Gottheit im »Antlitz« (πρόσωπον) Jesu selbst »erwächst«.¹²

Die Mystagogie des Dionysius führt die Hierurgie sakramentaler Symbolbildung in den unmittelbaren Wesens- und Ursprungsbezug des Nous Jesu selbst, der sich in dieser Reduktion als Quelle gottheitlicher Mystagogie selbst schaut. Die Mystagogie ist also nicht Beiwerk der sakramentalen Handlung, keine „Erklärung“, die das Symbol in dessen „Sakramentalität“ kognitiv zu durchdringen sucht. Sie ist vielmehr die Energie oder Wirkkraft der sakramentalen Symbolbildung selbst, die im »Nous Jesu« des Mysten ihren apodiktischen Ursprung erkennt.

Die »Epiklese« offenbart uns den thearchischen Mysteriengrund, den sich die ihrer selbst entäußernde Gottheit Jesu im Nous aus diesem selbst bereitet. Dieser thearchische Mysteriengrund ist der Nous selbst, insofern dieser Wesensform gottheitlicher Intentionalität ist, welche die kenotische Wirklichkeit Jesu selbst trägt und in sich fasst und offenbart. Insofern manifestiert sich im Nous die Sophia Gottes, welche wesentlich »Sophia Jesu« ist. Wenn Dionysius mit Bezug auf Joh. 1, 9 Jesus als das väterliche und wahre Licht¹³ rühmt, das „jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“, und durch das wir Zugang zum Vater als dem Ursprung des Lichtes haben, dann rückt er den gesamten Umfang der Theologie in die theosophische Perspektive einer im Nous selbst wurzelnden »Mystagogie Jesu«¹⁴.

¹² Dass die „Himmlische Hierarchie“ und mit ihr die gesamte mystagogische Grundlegung des areopagitischen Symbolbegriffs unter dem Stern einer auf Jak. 1, 17 und Joh. 1, 9 sich stützenden »Epiklese Jesu« steht, müsste jedem Exegeten des Corpus Areopagiticum zu denken geben. Sobald dieses Leitmotiv der areopagitischen Idee göttlicher Mystagogie übersehen wird, ist eine Deutung des Corpus im Sinne einer „Hierarchie“ göttlicher Lichtmitteilung durch Engel einerseits und durch Amtsträger der Kirche andererseits unausweichlich. Vgl. hierzu E. Stein, Wege der Gotteserkenntnis, in: Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 17, Freiburg/Br. 2003, S. 26: „Träger des hierarchischen Wirkens aber, Sendboten Gottes, um himmlisches Licht durch die Schöpfung zu tragen, sind nur die himmlischen Geister und die geweihten Stände der Kirche.“

¹³ CH I, 2, 121 A

¹⁴ CH I, 2, 121 B

Das Licht der Kenosis Jesu, das den Nous des Menschen und durch diesen den ganzen Menschen erleuchtet, erfüllt den Nous zugleich von innen mit der analogen Struktur der Engelshierarchien. Das thearchische Licht Jesu offenbart dem Nous dessen grundlegende hierarchische Wesens-Struktur, die sich analog zur Ordnung der Engelshierarchien verhält. Und dennoch: Die innere Wesensstruktur des Nous in ihrer Analogie zu den Ordnungen der himmlischen Geister dient selbst wiederum einzig und allein der Offenbarung des vergöttlichten Menschen im theosophischen Nous der gottheitlichen Selbstentäußerung (κένωσις) Jesu. Im thearchischen Licht Jesu vollzieht sich am Nous die »Hierarchisation des Nous«. Der so hierarchisierte Nous des Mysten umfasst in analoger Spiegelung die Sphäre der himmlischen Hierarchien. Die kenomatische Selbstwirklichkeit Jesu wirkt im Nous für den Nous die Hierarchisierung des Nous. Der Nous schaut seinen theosophischen Wesensgrund im Lichte der Selbstwirklichkeit Jesu, welche dem Nous des Mysten zugrunde liegt. Durch die »Hierarchisation« des Wesens des Nous im Lichte der Wesensgegenwart Jesu ist der Mensch von Natur auf das theosophische Wurzelbewusstsein des Christentums selbst hin ausgerichtet.

ZUR MÄEUTIK DER ENGEL IM NOUS DES EINGEWEIHTEN

Mit der Lichtspendung des Vaters¹⁵ meint Dionysius, dass uns in symbolischen Bildern die Engelshierarchien geoffenbart werden. Indem nun der Nous dieses Licht, welches das in ihm wesensgegenwärtige Antlitz Jesu ausstrahlt, empfängt, wird der Nous selbst in seinem Wesen grundlegend erneuert und in Analogie zu den Ordnungen der Enge strukturiert¹⁶. In der Einstrahlung des kenotischen Lichtes schafft der selbstentäußerte Logos jenen hierarchisch erneuerten und durchgebildeten Wesensgrund im Nous, durch den er sich im Nous des Mysten selbst offenbart. Deshalb ist es der Nous des Mysten selbst, der die Offenbarung der Engelshierarchien in heiligen Symbolen bildet¹⁷.

Die Symbolik bezieht sich zutiefst auf das Mit-Geschöpfliche. In der Symbolik nimmt etwas Geistiges und nicht Sichtbares eine uns aus der Schöpfung vertraute Bildhaftigkeit und Bildform an. Das Symbolische hat Wirkung auf uns, weil in ihm etwas nur geistig Fassbares in einer uns vertrauten und natürlichen Bildlichkeit ausgesprochen ist, ohne mit dieser zusammenzufallen. Die primordiale Lichtspendung aus dem thearchischen Grund Jesu im Nous selbst offenbart diesem die hierarchische Struktur der himmlischen Geister in symbolischen Bildern und verbindet damit die symbolische Wahrnehmung, die wesenhafte

¹⁵ CH I; 2, 121 B

¹⁶ Charles M. Stang, Apophasis, S. 92/93: „The unquestioned assumption of most twentieth-century scholarship is that whatever Christology the CD exhibits is largely “cosmetic,” masking his true Platonic commitments. By reading the CD almost exclusively against the backdrop of Neoplatonism, scholars have obscured the influence of Paul and consequently missed or at least misunderstood Dionysian Christology. For Dionysius the hierarchies communicate light and love. And Paul is in fact the linchpin for understanding Dionysian Christology and its relationship to the hierarchies, as it is Paul who provides Dionysius with an account of Jesus as both light and love and “access” to the hierarchies. For Dionysius, Jesus is the deifying light that is at work in the hierarchies, as witnessed in Paul’s blinding experience of the luminous Christ on the road to Damascus (Acts 9:3-9; 22:6-11). And for Dionysius, again following Paul, Jesus is also our only “access” (Rom 5:2) to the hierarchies, bestowed, however, not on the lonely road to Damascus but in baptismal rites of the church, wherein we share in his death (Rom 6:3).“

¹⁷ CH I, 2, 121 A

Umgestaltung des Nous zum Kenoma (zur mens hierarchizata) und die Schau der Mystagogie Jesu im theosophischen Nous des Mysten.

Durch die innere Erfahrungsstruktur des Symbols werden die Engels-hierarchien zurückgeführt in den analogen Aufbau des von der Mystagogie Jesu getragenen und von Grund auf erneuerten Nous des Eingeweihten.¹⁸ Dionysius entfaltet hier wie in einer Ikone eine theosophische Umformung der Theologie, indem er deren Absconditum aus jener äußersten Wesensform gottheitlicher Intentionalität ableitet, die der Nous des Eingeweihten Jesu selbst ist. Alle Ebenen der göttlichen Wirklichkeit, von der Trinität über die Kosmologie und Christologie bis hin zur Anthropologie, fließen harmonisch zu einem in sich klar strukturierten Bild von der göttlichen Weisheit zusammen. Dionysius selbst spricht an selbiger Stelle von der πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν¹⁹.

Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταύτῳ μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν.²⁰

Diese Symbolwerdung des Seienden²¹, diese Ikonisation der Schöpfung wie auch der göttlichen Sphäre aber geht aus von jenem Mysterium der Mystagogie Jesu, die im zum Kenoma umgeformten Nous des Mysten Wirklichkeit wird, zum Haus, das die Weisheit Gottes sich baut. Die väterliche Pronoia (πατρικὴ πρόνοια), welche das Mysterium der Kenosis Jesu selbst trägt und mit sich führt und von diesem zugleich selbst mitgeführt und hinabgeführt wird, sie ist es auch, die in der charismatischen Umgestaltung des Nous sich in diesem selbst zum Throne der kenomatischen Wesenseinwohnung macht.

Wenn der thearchische Strahl den Nous mit Licht erfüllt, ist es nach Dionysius nicht anders möglich, als dass er vom Nous des Mysten eingehüllt wird in die bunte Vielfalt sakramentaler Symbolbildung²². Das Wort, welches Dionysius hier für „Symbol“ benutzt, ist: Vorhang, Verhüllung. Der Vorhang ist das, was in den antiken Mysterienfeiern wie in der alttestamentlichen Kultlogik die Schau

¹⁸ Zu CH I, 2, 121 B: Iohannis Scoti Eriugenae, Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, Turnhout 1975, S. 9: Nam sequitur: ET ENIM NEQUE IPSE VSQVAM VMQVAM PROPRIA SINGULARI SVA VNITATE DESERITUR, hoc est ipsa Patris luminum claritas pure a nobis ac firmiter intellecta in simplum suum radium nos restituit, quoniam ipse radius nullo loco, nullo uel tempore, propria et singulari sua unitate, id est simplicitate, relinquitur.

¹⁹ CH I, 2, 121 B

²⁰ CH I, 2, 121 B

G. Heil (Übers.) *ibid.*, S. 28/29: „Denn es ist ja bekanntlich nicht so, daß dieser [der Lichtstrahl] je etwas von seiner eigenen, dem Einen entsprechenden Einheit verliert; vielmehr, wenn er sich wie alles Gute in mannigfaltiger Gestalt konkretisiert und in die Gegenstände seiner Fürsorge eingeht und sie dadurch aus der Vielfalt zu höherer Einheit führt, bleibt er innerhalb seiner selbst, unerschütterlich in seiner unveränderten Identität festgegründet und zieht die, die nach Kräften die Augen zu ihm erheben, zu sich empor, soweit es ihnen zukommt, und macht sie zu einem Einen kraft seiner die Scheidungen aufhebenden Einheitswirkung.“

²¹ Richtig nennt E. Stein, *Wege*, S. 65, die Voraussetzungen der symbolischen Theologie: „Die *Symbolische Theologie* als Bildersprache von Gott und göttlichen Dingen setzt einmal ein bestimmtes Verhältnis zwischen der sinnenfälligen und der nicht-sinnenfälligen Welt voraus (wobei unter der nicht-sinnenfälligen viel Verschiedenes verstanden werden kann). Sie setzt andererseits eine bestimmte Verfassung bei denen voraus, die sich dieser Sprache — redend oder verstehend — bedienen.“

²² CH I, 2, 121 B