

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 1-2

Artikel: Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita

Autor: Brons, Bernhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761329>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BERNHARD BRONS

Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita

Das folgende Referat stellt die Kurzfassung einer wesentlich umfangreicheren Untersuchung der Pronoia im Corpus Dionysiacum (CD) dar, auf die ich gesondert zurückkommen möchte. Vor allem im V. Abschnitt nimmt es Ergebnisse meiner Monographie «Gott und die Seienden (GuS), Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita», Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28, Göttingen 1976, auf.

I. PRONOIA IM CORPUS DIONYSIACUM

Dionys hat die Pronoia in den uns vorliegenden Teilen seines Werkes nicht zum Thema eigenständiger Ausführungen gemacht. So ist der Begriff in ihnen relativ sparsam bezeugt. Das Substantiv *πρόνοια* erscheint, nach Abzug eines einzigen sekundären Belegs¹, 47 mal, das Verb *προνοέω* 17 mal und die Adjektive *προνοητικός* und *ἀπρονόητος* 18 bzw. 2 mal. Trotz ihrer quantitativ relativ geringen Bezeugung verfügt *πρόνοια* aber im Vergleich zu ihnen über 100 Parallelbegriffen über einen beachtlichen Vorzug. Sowohl bei vertikaler wie bei horizontaler Betrachtung des dionysischen Universums zeigt sich, daß sie

¹ 1093A, vgl. meine Begründung der Ausscheidung in: «Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum?» Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-Hist. Klasse, 1975/5, 99-140.

der schlechthin umfassende Terminus zur Beschreibung einer absteigenden Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und den Seienden und zwischen diesen selbst ist:

Vertikal, denn Pronoia tritt einmal als Gottesname selbst auf: ἡ πάντων πρόνοια u.ä. Aber eben auch als Bezeichnung der Selbster schließung dieser Gottheit: ἡ πάντων ἀρχή καὶ πρόνοια, Plural πρόνοιαι, – und der Relationen zwischen den Seienden. Endlich kennzeichnet Pronoia die Objekte providentiellen Wirkens: τὰ προνοούμενα².

Eine quasi horizontale, systematisch geordnete Durchsicht des Systems zeigt, daß Pronoia alle drei Relationen zwischen Gott und den Seienden bezeichnen kann, nämlich Schöpfung, Providenz und Menschwerdung.

Wir können diesen ersten Durchblick also mit der begründeten Vermutung abschließen, Dionys habe mit dem relativ selten bezeugten Begriff der πρόνοια seinem System ein wenn auch grobmaschiges, so doch jedenfalls umfassendes terminologisches Netz übergeworfen, das seine sämtlichen wesentlichen Aspekte in sich faßt, nicht zuletzt auch die uns hier besonders interessierenden geschichtlich begründeten und fixierten Traditionselemente.

II. SUBJEKTE DER PRONOIA

Wie ich nachzuweisen versucht habe, hat Dionys in seiner einen Gottheit das neuplatonische Eine, wahrscheinlich zusammen mit den proklischen Henaden, und die Hypostase Nous mit den Ideen zusammengefaßt, ohne die Relationen zwischen den Komponenten dieser Gottheit eingehender zu diskutieren³. Es ist darum auch nicht erstaunlich, daß bei ihm zunächst einmal eine Fülle von Bezeichnungen für

1. göttliche Subjekte von *Pronoia* erscheint, in die nur mit Mühe Ordnung gebracht werden kann. Ich muß mich darauf beschränken, sie stichwortartig aufzuzählen:

Gott, Thearchie (= «Vergöttlichungssprung»), Ursache, Güte, Ursprung (ἀρχή), Pronoia selber und erkenntnismetaphysische Begriffe wie «der thearchische Strahl», «das göttliche Licht»⁴ werden als Subjekte der Providenz genannt.

² Hierzu Anm. 13 und GuS 207 f., 212, 275.

³ GuS 78–130 bzw. 167, bes. 98, 126–130, 163–167.

⁴ Weisheit 140A, 1109B, 1109D; Strahl 121C, vgl. 121B; Licht 301D, vgl. 121AB.

Mit den zuletzt genannten Subjekten (ἀρχή, Pronoia, Lichtmetaphorik) haben wir freilich Begriffe berührt, die erste neuralgische Punkte im dionysischen System bilden. Denn mit ihnen werden da und dort die beiden christlichen trinitarischen Hypostasen «Vater» und «Jesus» identifiziert, die ihrerseits zusammen mit «Trias» als Subjekte der Providenz erscheinen⁵.

Vergleichen wir diese trinitarischen Subjekte mit den uns bisher begegneten allgemein metaphysischen, so stellen wir fest: Mindestens «Jesus» ist eine unzweideutig christliche, an geschichtlichen Ereignissen haftende Subjektsbezeichnung. Auf «Vater» und «Trias» trifft das nur bedingt zu, weil beide wenigstens als Begriffe auch in der neuplatonischen Metaphysik verankert sind⁶. Der «Geist» fällt hier, wie auch anderwärts im CD, wenig ins Gewicht.

Meine These lautet in diesem Zusammenhang: Wenn Dionys von der «Trias», vom «Vater» oder von «Jesus» als Subjekten göttlicher Providenz redet, so spricht er von nichts anderem als von seiner Gottheit im allgemeinen oder von innergöttlichen Spezifizierungen wie dem «Guten» oder der «Menschenliebe» und ihren rein metaphysisch begründeten Relationen zu den Seienden, insbesondere zu der Seinsstufe der Menschen.

Begründung:

1. An keiner Stelle dient die geschichtlich fixierte Menschwerdung oder ein vergleichbares Ereignis als Begründung für die Annahme mehrerer innergöttlicher Hypostasen, zumindest aber der menschwerdenden. Vielmehr wird, wie noch zu zeigen ist, der Vorgang der Menschwerdung in speziell christologischen Zusammenhängen als Dublette, ja als Sonderfall der allgemein metaphysischen Relationen zwischen Gottheit und Seinsstufe der Menschen geschildert⁷.

2. Gegenprobe zu dieser Feststellung: Die innergöttlichen Differenzierungen werden ausschließlich metaphysisch begründet. Beispiel: «Trias», mithin «Vater-» und «Sohnschaft» sind als Spezifikationen der

⁵ Trias 680B; Vater 240D/241A, 260C/D; Vater und «Jesus» 121A–C; «Jesus» 441C, 953A–B.

⁶ Zur Trias W. BEIERWALTES, «Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik», Philosophische Abhandlungen XXIV, Frankfurt am Main 1965, 24–164 u. ö.; zum «Vater» GuS 118¹⁹³.

⁷ Zentralstellen 592A, 640C, 644C, 648A – 649A.

«Zeugungskraft» (*γονιμότης*) verstanden, die etwa bei Proklus, aber auch bei Dionys, in den Bereich der Begriffe «Ursache» und «Güte» gehört⁸.

3. Die Ursache dieser Einebnung der christlichen Hypostasen in den idealen Vorentwurf der Seienden innerhalb der Gottheit bekommen wir zu fassen, wenn wir uns die Grundstruktur des Systems kurz vergewähren. Dionys hat das neuplatonisch Eine mit dem Nous zu einer Gottheit zusammengefaßt. Das sein System beherrschende Gegensatzpaar ist nun das Verhältnis vom «Einen» (= Gott) zu den in ihm vorgängig enthaltenen und aus ihm hervorgehenden «Vielen», den Seienden. Durch die Rücksicht auf diese Präponderanz des Einen ist ihm die proklisch-neuplatonische Möglichkeit, die Ideen in ihrem «Ort» in ihrem wechselseitigen Verhältnis darzustellen, abgeschnitten. Auch die Diskussion der wechselseitigen Verhältnisse der trinitarischen Hypostasen in der Gottheit wird von Dionys für gewöhnlich verweigert. Nur an wenigen Kernstellen, vor allem in DN II, muß er in ihre Diskussion eintreten. Dort aber beschreibt er die trinitarischen Relationen mit eben jenem Begriffsapparat, den etwa Proklus zur Darstellung der Verhältnisse in der Hypostase Nous gebraucht: als Verhältnis von «Einung» und «Scheidung», von «Ganzem» und «Teilen», das dann auch in den Seienden seine abbildliche Entsprechung findet⁹.

Werden aber die trinitarischen Hypostasen nach Art der Ideen im Nous traktiert, so ist mit diesem Vorgehen der Verzicht auf eine geschichtliche Begründung zwangsläufig gegeben. Die trinitarischen Hypostasen werden in ihrem christlichen Verständnis zerstört. Und ihre Eigenschaft als Hypostasen im eigentlichen Sinne ist nicht zu halten¹⁰. Teils sinken sie zu idealen Urbildern immanenter Sachverhalte herab: *γονιμότης*, *ἀγαθόν*, *πατήρ* im neuplatonischen Sinne, insbesondere *φιλανθρωπία* als das ideale Komplement des Menschgewordenen. Teils substituieren Trias und einzelne Hypostasen auch die Gesamtgottheit und ihre Hervorgänge als ganze. So z. B. wenn das providentielle Friedenswerk im selben Kapitel DN XI mit beinahe den selben Funktionen und Begriffen einmal «Jesus», das andere Mal die völlig metaphysisch gedachte «Eirene» zum Subjekt hat, ohne daß

⁸ 592A, 645B–C, 980D – 981A, vgl. GuS 117 f.

⁹ Vgl. GuS 108–113 und 641A–C.

¹⁰ «Teil» (*μέρος*) steht Dionys sichtlich näher als Hypostasis. Welche Vorstellung er mit dieser im trinitarischen Sinne verbunden hat, bleibt durchaus unklar.

eine Notwendigkeit für die Bemühung jenes «Mythologems» Jesus einsichtig würde¹¹.

Insgesamt kann man sagen: Die geschichtliche Offenbarung trägt zur Erkenntnis der Subjekte göttlicher Providenz außer den leicht zu adaptierenden Namen «Trias» und Πατήρ und dem etwas schwierigeren «Jesus» nichts bei, wird vielmehr vom Verfasser teils ignoriert, teils zum Spezialfall metaphysischer Selbstentfaltung uminterpretiert.

2. Außergöttliche Subjekte von *Pronoia*

Überblick

In seiner Schöpfungslehre ist Dionys mit eindrucksvoller, wenn auch nicht immer krampfloser und erfolggekrönter Energie bemüht, aus christlichen Rücksichten die schöpferische Verursachung ausschließlich seiner Gottheit zu reservieren, – ein angesichts des Gefälles der von ihm entworfenen Ontologie nicht eben aussichtsreiches Unterfangen (vgl. GuS 183–190, 203–214). Mit umso größerer Erleichterung kann er dafür in der Providenz seinen Rappen laufen lassen. Er muß es sogar, denn die Annahme außergöttlicher Subjekte der Providenz ist ein Konstitutivum im Herzstück seines Systems, dem Gesetz hierarchischer Vermittlung, das von René Roques minutiös herausgearbeitet worden ist¹².

Zunächst begegnen wir einer ganzen Reihe von variablen Subjektsbezeichnungen wie «die Übergeordneten», «die Ersten», «die Höheren» usf. Ihnen entsprechen als Objekte «die Untergeordneten», die Tieferstehenden», «die Geringeren».

Als Konstante erscheinen je nach Thematik des Textabschnitts als Subjekte der Providenz im Einzelfall die Engel oder spezielle Ränge derselben, die Symbolsprache der «Theologie» (= H. Schrift) und auch die «Seelen» bezüglich der Körper.

Dabei wird von den neuplatonischen Voraussetzungen her selbstverständlich immer wieder erwähnt, daß dieses Subjektsein für providentielles Wirken nur aufgrund der Bewegung durch den «göttlichen Eros» (709D, 712A, 713A-B), nur «durch das Schöne und Gute», nur «um seinetwillen» (708A), nur aufgrund von «Teilhabe am providentiellen Vermögen» (328C) aus Gott möglich ist.

¹¹ Vgl. 953A–B (Jesus) mit 949A (Eirene) und 949C–D.

¹² R. ROQUES, «L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys», Théologie 29, o. O. 1954, 101–116, 147–153, 283 f.

Innere Spannungen

Die glatte Oberfläche dieser Konzeption verhüllt beträchtliche Spannungen. Sie haben einmal ihren Grund in der *Destruktion der neuplatonischen Hypostase Nous*, zu der sich Dionys aus dogmatisch-christlichen Rücksichten genötigt sieht. Diese vollzieht sich, indem die Ideen in das Eine, die einzige Gottheit, umquartiert werden, das nun mit der Vielheit der Ideen belastet und folgerichtig in seinem Charakter als «das Eine» zerstört ist. Der Rest der ehemaligen Hypostase Nous, die Engelhierarchien, sinkt zu einer die Ideen nur noch abbildenden Vermittlungshülse herab. Diese Rudimente der ehemaligen Hypostase Nous, also Ideen und Engel, begehrn freilich immer wieder einmal aus der ihnen zudiktierten inferioren Stellung auf und geraten dadurch in Konkurrenz mit der einen, allursächlichen Gottheit (GuS 163–167).

Teilweise haben die tieferen Spannungen im System aber ihren Grund auch darin, daß das harmonische Bild über- und untergeordneter Ursachen und Ursprünge einer immer gleichen providentiellen Aktivität sich mit *biblisch-geschichtlichen Überlieferungen* nicht zu vertragen scheint, denen Dionys nun doch verpflichtet ist (s. u.).

III. OBJEKTE DER PRONOIA

Fast noch deutlicher als ihre Subjekte beweisen die im CD genannten Objekte der Pronoia das charakteristische Merkmal der dionysischen Providenzvorstellung: umfassendes, lückenloses Hindurchwirken durch alle Seinsstufen.

Darauf weist schon das beinahe zum technischen Begriff entwickelte Partizip Passiv $\tau\alpha\pi\rho\omega\omega\mu\epsilon\alpha$ ¹³ hin, mit dem umfassend alle nur denkbaren Providenzobjekte, aber auch die einer bestimmten Seinsstufe gemeint sein können.

Besonders interessant ist der ontologische Terminus «wir», der neben anderen als konkreter Gegenstand der Providenz erscheint¹⁴. Wenn irgendwo, dann muß ja hier, an der Nahtstelle zwischen Engelwelt und Menschen, zwischen intelligiblem und sinnenfälligem Kosmos, das

¹³ Gewöhnlich im Genitiv des Plural, der da und dort ein anderes Geschlecht als das hier im Anschluß an 332C gewählte Neutrum haben kann.

¹⁴ 121C, 140A, 441A, 441C, 733B, 953A; vgl. ferner 137B, 261C, 340A, GuS 54–75.

Problem der Geschichte aufbrechen. Mit «wir» kennzeichnet Dionys nun freilich nicht etwa in erbaulich-kirchlichem Stile «die Kirche», das «neutestamentliche Gottesvolk» o. ä. geschichtlich begründete Größen. Vielmehr meint «wir» unterschiedslos seine «Menschliche (nicht: kirchliche) Hierarchie», das alttestamentliche Israel und die Heidenwelt, soweit diese überhaupt in den Blick kommen. «Wir» ist also ebenso wie der Terminus *technicus* «Menschliche Hierarchie» ein ontologischer, kein ekklesiologischer Begriff. Allein diese terminologische Besonderheit kennzeichnet den Stellenwert geschichtlich-kontingenten Heilshandlens nach biblischer Tradition im System des Areopagiten.

An einer Stelle seines Werkes bricht dieser Konflikt besonders deutlich auf: dort, wo in der Darstellung von CH der vertikale Durchgang durch alle Engelhierarchien von «oben» nach «unten» mit einer Behandlung der Nahtstelle zu «unserer Hierarchie», also der Seinsstufe aller Menschen, abschließt (260A-B). Es muß hier genügen, das Ergebnis einer Untersuchung zusammenzufassen. 260A–261D ist in der Tat durch gewaltsame Umdeutungen die geschichtlich orientierte biblische Tradition in ihrem Kern getroffen: Die Gnadenwahl Israels wird von der allgemeinen, ununterbrochenen Providenz Gottes geradezu verschluckt. Ihre Annahme im Glauben wird zur «Selbstbestimmung Israels» ($\tauὸ\ \epsilon\alpha\tauὸ\ \alpha\piο\kappa\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha$ 261C), und das besondere, geschichtlich berufene Gottesvolk zur Spezies im Genus der Seinsstufe Mensch.

IV. PRONOIA ALS RELATION

1. Das Verhältnis zur Ursache (aller)

Oben wurde bereits ausgeführt, daß Dionys das göttliche Subjekt providentiellen Handelns selbst als «die Pronoia» schlechthin bezeichnen kann. Es ist nun interessant zu beobachten, wie er durch verschiedene sprachlich-grammatikalische Mittel diese Identifizierung schrittweise soweit zu lockern vermag, daß sie in ein ausgeprägtes Subjekt-Objekt-Verhältnis auseinandertritt. Ich nenne wieder nur einige Stichworte: engste Verbindung durch Apposition, Genitivus *subjectivus* und instrumentalen oder modalen Dativ, Prädizierung des Subjektes durch das Verbum $\pi\varphi\o\nu\epsilon\omega$ (733B-C); und schließlich Differenzierung durch die Partikeln $\epsilon\kappa$ und $\epsilon\kappa\epsilon\tilde{\iota}\theta\epsilon\nu$ (696A-B). Die Partikeln werden veranschaulicht durch Verben wie «ausliefern aus Gott» ($\epsilon\kappa\delta\iota\delta\omega\mu\iota$ 956A), «hervor-gehen» ($\pi\varrho\o\epsilon\mu\iota$ 956B), «verteilen» ($\delta\iota\alpha\eta\epsilon\mu\omega$ 969C) und vor allem die

der Quellmetaphorik zugehörigen Termini «Ergießung» ($\chiύσις$ 956B), «über-» (956B) und «entquellen» (– $\betaλύζω$ 177C), sowie «entsprießen» ($\epsilonκφύω$ 969C) und die bekannte Lichtmetaphorik¹⁵.

Der gängigste Begriff zur Beschreibung des Verhältnisses der Gottheit zu ihrer Providenz ist freilich derjenige der «Ursache» bzw. «Verursachung». Zunächst von der Ursache aus gesehen: Die Güte «enthält vorgängig in sich ($\piροείληφε$) einfaltig und unbestimmt alle Seienden in den Guttaten ihrer einen und allursächlichen Providenz» (597A). Die Verursachung selbst stellt sich so dar: «Umfassende Pronoia ist der Verursacher des Seins und Wohlseins aller Dinge; er geht zu allem hervor und kommt in das All und umfaßt alle Dinge und ist doch wiederum der selbe im selben im Überschwange, keiner in keinem bei keinem, ... in sich selbig ($\tauαύτως$) und ewig seiend» (1109C). Von «unten», von den Objekten der Providenz aus gesehen, wird der selbe Tatbestand folgendermaßen beschrieben: «Alle Seienden haben teil an der Pronoia, die aus der überseienden und allursächlichen Gottheit entsprungen ist» (177C).

Für die außergöttlichen Subjekte der Pronoia hat Dionys den Begriff der Ursache gemieden. Den des «Ursprungs» ($\alphaρχή$) hat er ihnen mit der Kautele der «Teilhabe», «Abbildlichkeit» und «Nachordnung» zugebilligt (301D). Funktional unterscheidet sich ihr Ursprung-Sein hinsichtlich der Pronoia jedoch nicht von dem der Gottheit.

2. Der providentielle Vorgang

Die Grundzüge des eben entworfenen Bildes werden bestätigt, wenn wir nun die providentielle Vermittlung zwischen ihrem Subjekt und Objekt ins Auge fassen. Ein Teil der diese Vermittlung beschreibenden Termini markiert den *Rahmen*, innerhalb dessen sich die Pronoia entfaltet. Solche Rahmenbegriffe sind: Übernatur-Natur¹⁶, Übersein-Sein (177C), Verborgenes-Erschienenes¹⁷, gestaltlos-bildhaft¹⁸ und Selbigkeit-Andersheit¹⁹.

In engem Zusammenhang mit diesen Rahmenbegriffen stehen Begriffspaare, die weniger Ausgangs- und Zielbereich, als vielmehr den

¹⁵ Zum trinitarischen Gebrauch GuS 105 f., 120, 170–172.

¹⁶ 121B/C, 953B, vgl. 137B.

¹⁷ 816C; vgl. 137B, 301A, 680B, 696B, 1105A.

¹⁸ 121C, 137B; vgl. 140A, 301A, 972B.

¹⁹ 912D; vgl. 1109B–D und 704D/705A (Engel!).

providentiellen Vorgang selbst ins Auge fassen: Eines-Vervielfältigung, Einung-Scheidung²⁰, Verharren-Hervorgang²¹ und Überfülle-Teilhabe²². Wenigstens das Begriffspaar Einung-Scheidung dient zugleich der Beschreibung der innertrinitarischen Relationen.

Mehr verbal kann der selbe Sachverhalt ausgesagt werden durch Termini, die mit diesen Begriffspaaren bei DA in unmittelbarem Zusammenhang erscheinen: «aus sich herausgehen» (ἐξω ἔκυτοῦ γίνομαι), «hindurchschicken» (διέγιμι), «ausstreuen» (διασπείρω), «ausdehnen auf» (διέκιω), «durchdringen» ([δια-]φοιτάω), «übersetzen» (διαπορθμεύω), «geben» (δίδωμι) und «schenken» (δωρέω) in verschiedenen Formen, «hervor-» und «hinabbringen» (προάγω, κατάγω), «in etwas kommen» (γίνομαι ἐν), «Gemeinschaft haben» (κοινωνία), «dasein» (πάρειμι) und «mitsein» (συγγίνομαι) und schließlich «aus sich erfüllen» (ἔκυτης ἀποπληρόω), «sich selbst ausliefern» (έαντὸν ἐπιδίδωμι), «alles in allem werden» (πάντα ἐν πάσι... γίνομαι). Sie alle sind Wechselbegriffe von προγοέω bzw. des «Hervorgangs» der Pronoia zu den Seienden.

3. Die Funktion der Pronoia

Wir nehmen nun die Wirkung der Pronoia an ihren Objekten, den einzelnen wie ihrer Gesamtheit, in den Blick.

Zunächst konstituiert Pronoia das Sein eines jeden. Christlich geprochen ist also die «Schöpfung» eine Funktion der Providenz²³. Die Funktion der Pronoia auf den bestehenden einzelnen Seinstufen lässt sich modellhaft an einer Formel exemplifizieren, die mit gewissen Variationen 10 mal im CD zu finden ist:

«Den Eros... wollen wir als ein einendes und vermischendes Vermögen verstehen, welches

- die Überlegenen zur Pronoia an den Tieferstehenden bewegt,
- die Gleichrangigen hinwiederum zu kommunikativem Zusammenhalt (κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν),
- die Untergeordneten schließlich zur Umkehr (ἐπιστροφή) zu den Höheren und Übergeordneten» (713A-B) ²⁴.

²⁰ 820D – 821B; vgl. 121B, 332B, 972B, 1105A, 1109C–D, 1112A.

²¹ 704D/705A; vgl. 121B, 328C, 333D, 680B, 816C, 916C.

²² 953D – 956A; vgl. 177C, 956B u. ö.

²³ 593D; vgl. 308A, 596D – 597A, 736B, 956A, 1109C–D.

²⁴ Der Eros ist hier ebenso wie 708A, 709D und 712A durch den Kontext

Pronoia ist also hier ein Aspekt, und zwar der absteigende, der Einung, der Verflochtenheit, der Gemeinschaft unter allen Dingen, dem der aufsteigende der Umkehr und denen beiden der verbindende der *κοινωνία*, des Zusammenhalts, korrespondiert. Alle drei Aspekte miteinander aber machen diese Verflochtenheit, die Abdichtung des ganzen Systems aus.

Sofern nun aber die Pronoia Ursache für Sein und Wohl-Sein (s. o.) eines jeden abgestuft in der «seiner Natur (also seinem ontischen Ort) eigentümlichen Weise» (137B, 140A) ist, garantiert sie das «Heil», die *σωτηρία*, der Einzelnen und aller (912D, 952C). Das Heil aber ist nicht oder nur sehr von ferne eine geschichtlich-kontingent begründete Rettungstat und ihre auf uns übertragene Frucht. Vielmehr besteht es darin, daß «das eigene Wesen und die (eigene) Ordnung eines jeden von den anderen rein erhalten» wird (896D). Heil ist mithin die Etablierung und Reetablierung eines jeden in dem ihm eigenen ontischen Ort.

4. Der transzendentale Vorbehalt²⁵

Charakteristisch für alle Formen der Selbstentfaltung Gottes bei Dionys ist der von mir sog. «transzendentale Vorbehalt». Durch ihn werden gemachte positive Aussagen jeweils entscheidend modifiziert.

Die beiden Formen des transzentalen Vorbehalts sind die der Negation einer positiven Aussage und die ihrer Transzendierung, etwa indem sie durch ein negatives Attribut oder einen Nebensatz förmlich revoziert bzw. durch entsprechende transzendierende Begriffe und Sätze (ὑπέρ, πρό, ἐξαιρέομαι u. a.) modifiziert wird.

Ein Beispiel für die Negation des Vorgangs der Providenz: «Er (der Verursacher) geht hervor zu allen und verharrt (*μένων*) bei sich und steht immer und bewegt sich und steht weder noch ist er bewegt» (1109D).

Beispiel für die Transzendierung des Vorgangs: «Das Verharren hat er im providentiellen Wirken in einer der Natur (der Objekte) entsprechenden und sie überragenden (ὑπερφυῶς) Weise» (1109D).

Anders als bei den Schöpfungsaussagen finden sich zu solchen über die Pronoia transzendentale Vorbehalte auch für außergöttliche Subjekte, z. B. die Engel (704D–705A).

bedingt. Ohne ihn wird der selbe Sachverhalt ausgesagt 328D, 333D, 337B, 696B, 704B und 704D. Der Versuch einer analogen Aussage bezüglich Gottes liegt 916C vor.

²⁵ GuS 214–222 und 266–274.

Wesentlich am transzendentalen Vorbehalt ist folgendes: Seine Negationen sind keine absoluten Verneinungen, sondern relative. Ihren Sinn zeigen die Transzendierungen: Dem hervorgehenden Subjekt eignet immer in noch anderer, höherer, vorgängiger Weise das, was positiv ausgesagt wird: «Einfältig ($\alpha\pi\lambda\omega\varsigma$) und unbestimmt ($\alpha\pi\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma$) enthält (die Güte) vorgängig ($\pi\tau\omega\iota\lambda\eta\varphi\epsilon$) alle Seienden» (597A).

Der transzendentale Vorbehalt will also dem Gedanken eines grenzenlosen Ineinander-Übergehens, ja überhaupt dem Mißverständnis eines tatsächlichen Ausflusses, einer gegenständlich gedachten Emanation oder Bewegung wehren. Stellt die Providenz die positive Übereinstimmung zweier Größen fest, so beschreibt der transzendentale Vorbehalt ihre Differenz, vor allem und gerade im Sinne der Über- und Unterordnung. Sinnvoll ist der Vorbehalt nur dann, wenn zwischen Gott und den Seienden das Verhältnis einer gegliederten substantiellen Identität besteht.

5. Das «Motiv» der Pronoia²⁶

Als letztes wesentliches Element des Pronoia-Gedankens erscheinen bei DA Aussagen, die man als das «Motiv» providentiellen Wirkens bezeichnen kann.

Wenn der transzendentale Vorbehalt Ausdruck des vorgängigen Enthaltenseins der Dinge in ihrer Ursache ist, so stehen an der Grenze zu ihm Motivangaben, welche dieses vorgängige Sein als Grund des Hervorgangs nennen: Die alles überragende Ursache «enthält vorgängig transzendentale Heiligkeit, Herrschaft, Königtum und einfältigste Gottheit. Denn (!) aus ihr entspricht in einem und mit einem Schlage.. alle gute Pronoia...» (669C–972A).

Die «Güte», $\alpha\gamma\alpha\theta\delta\tau\eta\varsigma$, ist der Hauptbegriff aller Motivangaben. Der Gedanke an einen Affekt Gottes oder anderer Subjekte ist von ihm fast durchgängig fernzuhalten. «Güte» ist bei Dionys metaphysisch verstanden als dasjenige, wonach ein anderes strebt. Erstrebzt wird es aber, weil es in vollkommenerem Maße besitzt, was dem Strebenden weniger vollkommen eignet. «Güte» ist also das «Um-Willen» einer Sache, mithin ein Wechselbegriff der $\alpha\iota\tau\iota\alpha$: «Als Wesen ($\pi\tau\omega\iota\lambda\eta\varphi\epsilon$) von Güte ist sie (die Ursache) durch ihr Sein selbst Ursache aller Seienden» (593D).

²⁶ GuS 222–232 (Schöpfung), 274–276 (Menschwerdung).

Der Eindruck, mit «Philanthropie» sei im Anschluß an die kirchliche Tradition ein dem biblischen Denken näherstehendes Motiv der Pronoia genannt, muß schwinden, wenn wir (856C-D) lesen, daß die Gabe des Lebens an die Dämonen mit *περιουσία ἀγαθότητος*, die an die Menschen aber *ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας* begründet wird, Philanthropie also nichts anderes als ein auf die Seinsstufe der Menschen eingegrenzter Unterbegriff der Güte ist.

Wie stark Güte metaphysisch verstanden ist, zeigen die Motivangaben, welche die Pronoia als wesensnotwendigen Selbstvollzug der Gottheit beschreiben. So können für providentielle Relationen Begriffe verwandt werden, die auch innertrinitarische, also wesensnotwendige, nicht im Willen begründete Bezüge bezeichnen, wie Einung und Scheidung, die Quellmetaphorik und das Entsprießen²⁷. Ausdrücklich wird der providentielle Hervorgang aus Gott aber sogar als ihm «eigentlich» (ἴδιον 177C), als in seiner «Natur» (φύσει 301D) begründet und als sein «Wesen» (οὐσία 301D, 305D) beschrieben. Letzte Zweifel beseitigt der Verfasser, wenn er sagt: «Als Substanz von Güte ist sie (die Ursache) durch ihr Sein selbst (αὐτῷ τῷ εἶναι) Ursache aller Seienden», «ursprungseiende Pronoia» (593D), was später noch erläutert wird: «Denn wie auch unsere Sonne ohne Überlegung und ohne freie Wahl (οὐ λογιζόμενος η̄ προαιρούμενος), sondern durch ihr Sein selber (αὐτῷ τῷ εἶναι) alle erleuchtet..., so erstreckt auch das Gute... durch sein Dasein selber (αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) auf alle Seienden... die Strahlen der ganzen Güte» (693B)²⁸. Es kann darum auch nicht verwundern, daß Dionys in anderen Zusammenhängen die Hervorgänge im Selbstdenken der Gottheit begründet bzw. mit ihm gleichsetzt²⁹. Pronoia ist also nichts anderes als der notwendige Selbstvollzug der Gottheit.

Wesentlich schwächer fallen die Motivangaben für die außergöttlichen Subjekte der Pronoia aus, die uns hier nicht zu beschäftigen brauchen.

²⁷ 177C, 696BC, 953B; vgl. oben mit und bei Anm. 9, 15, 20.

²⁸ Hierzu GuS 230 mit weiteren dionysischen Belegen und proklischem Material.

²⁹ Vgl. GuS 231 f., wo gezeigt wird, daß es sich hier um einen Restbestand aus der proklischen Hypostase Nous handelt.

6. Schlußfolgerung

Überblickt man das Bild, das Dionys von den providentiellen Relationen entwirft, so kann man es in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Die Beschreibung der Relationen gilt weithin für die Beziehungen zwischen allen Stufen des Universums, nicht nur für das Verhältnis Gottes zu den Seienden.
2. Das Übergeordnete ist Ursache, Ursprung, der in höherem Maße besitzt, was Untergeordnetem auch eignet.
3. Die *Übereinstimmung* in der Differenz zwischen Seinsstufen wird hauptsächlich ausgedrückt durch die beide Momente in sich fassenden Begriffe Hervorgang, Erleuchtung, schenken, Anwesenheit, erfüllen, Gemeinschaft, aber auch Teilhabe und Umkehr.
4. Die *Differenz* wird besonders akzentuiert im Begriff der Vervielfältigung, Scheidung, aber auch des Verharrens und der Umkehr.
5. Das Verhältnis wird bestimmt als ein naturnotwendiges, zeitloses der substantiellen, freilich gegliederten Identität.

V. SCHÖPFUNG UND MENSCHWERDUNG IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR PRONOIA

Die zuletzt gemachten Feststellungen lassen die Frage nach dem Verhältnis der Providenzlehre des Areopagiten zu seinen Schöpfungsaussagen, aber auch zur speziellen Christologie, brennend werden. Denn schon auf den ersten Blick ist nicht zu übersehen, was eine Untersuchung des Materials noch bestätigt: Dionys hat Schöpfung und Menschwerdung weithin nach dem Muster seiner Providenzlehre dargestellt.

1. Schöpfungslehre

Die Übereinstimmungen von Providenz- und Schöpfungslehre seien hier aus Raumgründen ohne Belege einfach aufgezählt. Das *Subjekt* ist beiden Verhältnisbestimmungen gemeinsam: Gott, die Thearchie, die Ursache aller, der Ursprung, das Gute, aber auch die Trias, «Jesus» und verschiedene innergöttliche ideale Entsprechungen immanenter Tatbestände. Auffällig ist, daß sogar die Pronoia als umfassendes

Subjekt schöpferischer und providentieller Relationen erscheinen kann³⁰.

Von der *Beschreibung der Relationen* gilt das selbe. Auch hier kann Pronoia beide Beziehungen, Providenz und Schöpfung, in umfassender Weise bezeichnen. Wie überhaupt beide Sachverhalte weithin entweder gar nicht oder nur durch einfaches Nebeneinanderstellen unterschieden werden: «Sein und Wohl-Sein» (1109C u. ö.), «Sein, Leben, Weisheit» u.a. Hervorgänge werden ohne Differenzierung als von Gott verursachte aneinander gereiht.

Das Verhältnis zur Ursache aller ist für Pronoia und Schöpfung gleich gedacht. Bei beiden wird es da und dort mit trinitarischen Relationenbegriffen beschrieben: Einung-Scheidung, Zeugungs-, Licht- und Quellmetaphorik. Gleich sind die syntaktischen Konstruktionen: Genitivus objectivus, modaler Dativ, und die Partikeln ἐκ, ἐκεῖθεν. Gleich ist beiden, daß ihre Manifestationen «verursacht» werden von einer Ursache, in der sie vorgängig enthalten sind. Beide sind sie also unterschiedslos eingeordnet in die Korrelationen von Ursache und Verursachten mit ihren ausdrücklich festgehaltenen Implikationen. Gleich sind daher selbstverständlich nicht nur die Rahmenbegriffe Übernatur-Natur, Übersein-Sein, sondern vor allem die Beschreibung des Verhältnisses Ursache/Verursachte als Vervielfältigung des Einen, Einfachen, als Hervorgang, Geben, Schenken, Hervorbringen (προάγω), als Gemeinschaft (κοινωνία), Anwesenheit (παρεῖναι 916C) und Teilhabe, welches Verhältnis «anfangs- und endelos», als «ewiger Kreis» gedacht wird (1109B, auch 712D).

Völlig stimmen schließlich der transzendentale Vorbehalt mit seiner Voraussetzung, der substantiellen Selbigkeit, und das Motiv mit der Wesensnotwendigkeit des Hervorgangs für beide Sachverhalte überein.

Differenzen zwischen Schöpfungs- und Providenzlehre sind freilich nicht zu übersehen, ja z. T. geradezu als die spezifischen Veränderungen des Areopagiten an dem ihm vorgegebenen System verstanden worden (R. Roques, Univers dionysien 81). Ich nenne folgende Punkte:

Dionys hat den neuplatonischen Nous zerbrochen. Der so sorgsam überbrückte Chorismos klafft zwischen Gott und den Seienden, den gewordenen Dingen, wieder auf. In den Schöpfungsaussagen kennt Dionys fast nur Gott oder eines seiner Substitute als Subjekt. Einen

³⁰ 593D, 956AB, 969C, 1109B–D.

Teil seiner Relationenbegriffe hat er exklusiv für die Schöpfung reserviert: *δημιουργός*, *ούσιοποιός*, *παράγω* (nicht *προάγω*) und *ὑφίστημι*.

Die starre Korrelation von Verharren-Hervorgang-Umkehr, der wir bei ihm auch in der Providenz gelegentlich begegnen, ist in der Schöpfungslehre aufgebrochen: Meistens ist nur vom Hervorgang, z. T. in Verbindung mit dem Verharren, kaum jedoch mit der Umkehr die Rede. Vor allem aber ist in der Schöpfungslehre immer die Gottheit logisches Subjekt der drei Begriffe, anders als etwa bei Proklus, bei dem es das Untergeordnete ist, das verharrt, hervorgeht und umkehrt.

Vergleicht man Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Providenz- und Schöpfungsaussagen, so wird man folgendes nicht übersehen dürfen:

1. In weitaus den meisten Fällen werden beide Tatbestände überhaupt nicht, jedenfalls aber nicht in einer sich von neuplatonischen Parallelen unterscheidenden Weise voneinander abgegrenzt. Als dafür symptomatisch mag der Gebrauch von *Pronoia* als umfassendem Begriff für Schöpfung und Providenz gelten.

2. Wo die Unterscheidung versucht wird, mißlingt sie dem Areopagiten noch unter den Händen. Die wenigen für die Schöpfung exklusiv reservierten Begriffe werden fortwährend mit solchen parallelisiert, die ganz eindeutig auch die *Pronoia*, ja sogar innertrinitarische Relationen beschreiben. So etwa *δημιουργέω* und auch «Hervorgang», die als identisch angesehen werden mit der «Zeugung aus einer definierten Ursache» (732A). Das «Realisieren» (*ὑφίστημι*) wird ausdrücklich als Manifestieren innergöttlicher Eigentümlichkeiten auf niedrigerer Stufe verstanden (817D). «Hervorbringen» aber, *παράγω*, von Proklus deutlich mit polemischer Spitze doch wohl gegen die Christen favorisiert, hat zwar allein Gott zum Subjekt, es wird jedoch zugleich mit der allenthalben auch sonst bei Dionys zu findenden Materialursache «aus sich selbst» (*ἐξ ἑαυτοῦ*) versehen. Dagegen fehlt ihm, wie überhaupt dem gesamten System, jede explizite christliche Absicherung: Das *ἐξ οὐκ ὄντων* ist gestrichen, *κτίσις* auf ganze vier Bibelzitate beschränkt, von denen drei für den Kontext von geringem Gewicht sind, das vierte aber eine apologetische Absicherung darstellt (700C). Die Zeitlosigkeit auch des schöpferischen Hervorgangs wird nicht nur durch Vermeidung jeder Tempusangabe durch lineare (präsentische) und resultative Aktionsart angedeutet, sondern expressis verbis behauptet: *ἀτδιος κύκλος*. Daß die starre Korrelation von Verharren-Hervorgang-Umkehr für die Schöpfung aufgebrochen wird, ist solange ein Meritum minderen Ge-

wichts, als jedenfalls die Implikationen des beibehaltenen Begriffes Hervorgang in der Schöpfungslehre sich in nichts von denen in der Providenzlehre unterscheiden. Auch der Wechsel des logischen Subjekts, daß bei Dionysius immer Gott es ist, der hervorgeht (verharrt und andere umkehrt), stellt wenig mehr als einen kosmetischen Eingriff dar. Zwar stärkt er die allenthalben für Dionys typische Präponderanz des Göttlichen. Zugleich akzentuiert er aber deutlicher noch als der umgekehrte Fall die substantielle Identität von Verursacher und Verursachten.

So bleibt als wirklich eingreifende Korrektur die Einschränkung der schöpferischen Verursachung auf Gott allein. Ganz durchgehalten wird freilich auch sie nicht. Eine erste Pluralisierung erfährt das Subjekt der Schöpfung, wenn innergöttliche Eigentümlichkeiten bis hin zu «Jesus» die Gesamtgottheit auch in der Schöpfung substituieren. Ausdrücklich durchlöchert wird die Einschränkung, wenn spurenhaft da und dort die in ihrem Ort schwankenden Ideen aus ihrer inferioren Stellung aufbegehren und als schöpferische Ursachen genannt werden. Man mag dies als sachlich unerhebliches Rudiment eines überwundenen Systems empfinden. Dennoch wird man nicht umhin können, die Frage zu stellen, wie denn jene behauptete schöpferische Monokausalität Gottes in diesem sich so rational gebenden System überhaupt denkbar sein soll. Ferner, wie sie dem Druck der weit überwiegenden und in allen anderen wesentlichen Punkten sogar in die Schöpfungslehre hereinschlagenden Providenzaussagen standhalten kann.

Insgesamt wird man sagen müssen, Dionys habe mit seinen Versuchen, die Schöpfung von der Providenz zu unterscheiden, zwar mit seiner christlichen Axt eine Kerbe in die Rinde des Baumes seiner Metaphysik geschlagen und damit durchaus etwas markiert, das man auch heute noch konstatieren kann. Mehr aber auch nicht. Die Lebensströme jenes Baumes steigen und fallen neben und unter jener schnell vernarbt und geschlossenen Kerbe wie eh und je.

2. Menschwerdung

An 3 Stellen bringt Dionys die Pronoia in ausdrücklichen Zusammenhang mit der Menschwerdung.

Sie ist Attribut des Subjektes der Menschwerdung: Im eucharistischen Gebet preist der Hierarch (Bischof) die «heiligen Gottesstaten (θεουργίας) Jesu, unserer göttlichsten Pronoia» (441C).

Sie ist Motiv der Menschwerdung: «Die unendlichste Menschenliebe der thearchischen Güte verleugnete... (nach dem Fall) nicht die selbstwirkende Pronoia an uns...» – worauf die Menschwerdung folgt (441A).

Und sie ist umfassende Bezeichnung des soteriologischen Resultates der Menschwerdung: «Gemäß der (friedenergiebenden Menschenliebe Christi)... wirken wir mit den (Engeln im Friedenswerk)... zusammen gemäß der Pronoia Jesu, der alles in allem wirkt und unaussprechlichen Frieden macht...» (953A, – diese Stelle wurde oben bereits gestreift).

Nach allem, was wir uns bisher über die Pronoia im areopagitischen Denken vergegenwärtigt haben, sind diese drei Belege kein günstiges Prognostikon für eine das neutestamentliche ἐφάπαξ (Röm. 6,10; Hebr. 7,27; 9,12.28; 1. Petr. 3,18) und seine Implikationen berücksichtigende Darstellung der Menschwerdung.

Die Übereinstimmungen mit der schöpferisch-providentiellen Selbstentfaltung der Gottheit sind darum auch geradezu frappant. Dies beginnt wieder bei den *Subjektsbezeichnungen*. So kann «Jesus» nicht nur den Menschgewordenen oder Erhöhten, sondern auch den – kirchlich gesprochen – λόγος ἄστρος bezeichnen. Intelligible Sachverhalte, das «Leben» etwa oder der göttliche «Eros», werden als menschwerdende Subjekte ebenso genannt wie die Gottheit, die Thearchie schlechthin. Ganz abgesehen davon, daß «Jesus» in christologisch irrelevanten Textpartien, wie wir z. T. sahen, ohne weiteres mit der Ursache, dem Ursprung, dem Logos, dem Licht, dem Nous, der Eirene und der Philanthropie als dem Unterbegriff der Güte, identifiziert werden kann, – alles Substituten der einen Gottheit, deren providentielle Relationen zu den Seienden, insbesondere den Menschen, auch wenn sie diesen «Jesus» zum Subjekt haben, ohne jede Bemühung der Menschwerdung reibungslos funktionieren. Der Name «Jesus» ist also im Grunde nicht mehr als sozusagen ein mythologisches Sigle, eine Chiffre aus den «Orakeln» (Logia = der H. Schrift), welche dem eingeweihten, des anagogischen Denkens fähigen Leser die ideale Entsprechung der Seinsstufe der Menschen in der Gottheit signalisiert.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Vorgang* der Menschwerdung. Er ist vollständig nach Art der schöpferisch-providentiellen Relationen konstruiert. Wir begegnen wieder den bekannten Rahmenbegriffen Übernatur-Natur (nicht: «menschliche [Einzel-] Natur»), Übersein-Sein (Wesen), Überfülle-Kenosis (letztere als Hapaxlegomenon) und als christologischer, aber systemkonformer Besonderheit dem Schema Gott-

Mensch. «Mensch» wird dabei freilich nicht als konkretes Einzelwesen, sondern als Seinsstufe, als die allgemeinen Bedingungen dieses besonderen Bereiches der areopagitischen Ontologie verstanden. Ganz folgerichtig fehlen vollständig die traditionellen Begriffe des Zielpunktes der Menschwerdung wie *σάρξ* (*σάρκωσις*), Menschheit (*ἀνθρωπότης*), menschliche Natur, vernünftige Seele (*ψυχὴ λογικὴ*) und Leib (*σῶμα*). Der Vorgang der Menschwerdung wird darum auch als Erscheinen aus dem Verborgenen, als das metaphysisch bestimmte Verhältnis der Ewigkeit zur Zeit, als Hervorgang aus dem Einen zum Teilhaften, Zusammengesetzten, verstanden. Die bekannten Vermittlungsbegriffe stellen jeweils die Verbindung her: hervorgehen, werden (*γίνομαι*), kommen (*ἔρχομαι*, *ἀφικνέομαι*), herabkommen (*κατέρχομαι*, *ὑφέημαι*), bilden, formen (*πλάττω*, *εἰδοποιέω*) und Gemeinschaft (*κοινωνία*) werden ergänzt durch einige kirchlich gebräuchlichere, aber unverfängliche und z. T. uminterpretierte Termini wie annehmen (*προσλαμβάνω*), sich einen mit (*ἐνώω*), absteigen (*κάθιδος*, *καταδύω*) und Teilhabe an den Bedingungen unseres Seins. Bezeichnend ist, daß der Terminus *technicus* Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*) nur 3 mal erscheint, jedesmal ontologisch determiniert als *καθ' ἡμᾶς* *ἐνανθρώπησις*. Sonst jedoch dienen als Gesamtbezeichnungen der Menschwerdung «Theurgie», das sie der Schöpfung und Providenz subsumiert. Ferner «Philanthropie», das sie der allgemeinen Providenz wenigstens an-, wenn nicht sogar eingliedert. In jedem Falle wird der Menschwerdung ihr einmaliger, geschichtlicher Charakter genommen.

Der *transzendentale Vorbehalt* kann geradezu als ein Charakteristikum speziell christologischer Aussagen im CD bezeichnet werden. Es gibt überhaupt nur 2 christologische Belegstellen, an denen er nicht erscheint. Der Konstruktion nach geht er mit dem in schöpferisch-providentiellen Aussagen völlig konform. Ich zitiere ein Beispiel: «Er (Jesus) war nicht Mensch. Nicht weil Nicht-Mensch (*μὴ ἀνθρώπος*), sondern weil... jenseits von Menschen und über Menschen wahrhaft Mensch geworden» (1072B/C).

Nicht anders steht es um das *Motiv*. Neben wenigen kirchlichen Einschlägen, die von einer «gnädigen Herablassung» (393A) sprechen, erscheinen wieder die Überfülle, die Güte und besonders ihr auf die Seinsstufe der Menschen eingegrenzter Unterbegriff, die Philanthropie, als Begründung der Menschwerdung. Dabei können die Güte als der «Natur» der Gottheit entsprechende, als ihrem «Wesen eigentümliche» und die Pronoia in der Funktion des Motivs als «selbstwirkende» (*αὐτουργός*) bezeichnet werden, – alles Begriffe, die ein aufkeimendes

Zutrauen zu dem willentlich-gnadenhaften Charakter dieser Zuwendung wieder auslöschen.

Differenzen zur schöpferisch-providentiellen Selbstenfaltung sind freilich nicht zu übersehen und angesichts der Thematik wohl auch gar nicht zu vermeiden.

Mehr ornamentaler Natur sind einige Beteuerungen, die Dionys seinen Relationsbegriffen zugefügt hat. Ich nenne die mit ihnen bezeichnete Sache den «speziellen Modus» der Menschwerdung, durch den sie, mindestens verbal, von den schöpferisch-providentiellen Relationen abgehoben wird: «vollständig», «gänzlich», «wahrhaftig wurde er zum Sein gebracht» (644C).

Eine weitere Besonderheit stellt es dar, wenn Dionys expressis verbis eine spezifische Differenz der Menschwerdung im Verhältnis zu Schöpfung und Providenz behauptet: Sie sei «noch göttlicher» (401D), geschehe «in besonderer Weise» (592A), sei «das Neueste von allem Neuen» (649A, 1069B) – im Vergleich mit jenen Relationen.

Vor allem ist es jedoch das biblische Material selbst, das sich begreiflicherweise gegen jene metaphysische Schematisierung sperrt. So erscheint an freilich nur 3 Belegstellen eine Art heilsgeschichtlichen Schemas mit der Abfolge von Status integritatis, Status corruptionis, Menschwerdung und Status restitutionis (393A, 436C-D, 440C–444C). Ferner werden einzelne biographische Daten Jesu zwar nicht selber thematisiert, aber doch im Laufe der Argumentation zu anderen Gegenständen verwertet. Sie verleihen dem metaphysischen Aufriß zweifellos eine gewisse Anschaulichkeit, ja geschichtliche Individualität. So etwa Einzelzüge aus den Geburtsgeschichten, die Taufe Jesu, die «Weihe» der Jünger, Jesu Verklärung, sein Athletenkampf, Gethsemane und Jesu Tod, – niemals freilich seine Auferstehung.

Ein qualifizierender Vergleich von Übereinstimmungen und Differenzen mit der schöpferisch-providentiellen Selbstenfaltung Gottes wird einmal berücksichtigen müssen, daß von vornehmerein in der speziellen Christologie, wenn sich der Autor überhaupt auf sie einläßt, mit stärker christlich-traditionellen Elementen gerechnet werden muß. Er wird andererseits bei einem nur quantifizierenden Nebeneinanderstellen von metaphysischem und christlich-traditionellem Material nicht stehen bleiben dürfen, sondern Verwertung und Gewicht des zweiten näher untersuchen müssen.

Hier zeigt sich nun, daß Dionys in der Tat eine geradezu geniale Fertigkeit entwickelt hat, die ja ohnehin verhältnismäßig wenigen und

weithin zur Illustration anderer Themen in sein Opus eingestreuten geschichtlich-konkreten Tatbestände seinem metaphysischen Aufriß einzupassen.

Ich beschränke mich zum Beweis auf folgende Beispiele:

Die gelegentlich behauptete spezifische Differenz zwischen metaphysischem und christologischem Hervorgang bleibt an jeder ihrer Belegstellen im rein Verbalen stecken. Nirgends vermag Dionys einsichtig zu machen, worin nun eigentlich das «noch Göttlichere», das «Besondere», das «Allerneueste» der Menschwerdung bestände. Vielmehr erscheint sie im Gegenteil fast an jedem dieser Belege sachlich eingeordnet in Aufzählungen der verschiedenen *verursachten* allgemein metaphysischen Manifestationen der einen Gottheit, wird also unter diese subsumiert.

Nicht besser steht es um das biblisch-biographische Material. So wird das Theologumenon der «Sündlosigkeit» Jesu (ἀν – αμαρτήτως) in die transzendentalen Vorbehalte ἀ – μεταβόλως, ἀν – αλλοιώτως, ἀ – συγχύτως eingereiht. «Sündlosigkeit» ist also negierendes Attribut des menschwerdenden *göttlichen* Subjektes, nicht aber Eigenschaft des Menschgewordenen oder gar seiner «menschlichen Natur», die ja nirgends in den Blick tritt.

Ähnlich ergeht es der jungfräulichen Empfängnis und dem Seewandel Jesu. Von ihnen erklärt Dionys wörtlich: «Die(se) positiven Aussagen (καταφασιόμενα) zur Menschenliebe Jesu haben die Bedeutung transzenderierender Negation» (Ὕπεροχικῆς ἀφαιρέσεως 1072B). Das heißt aber: Sie sind der areopagitischen Erkenntnismetaphysik eingeordnet, zählen dort zu den ebenfalls der äußeren Form nach kataphatischen, bejahenden Bildbegriffen, die aufgrund ihres ontisch von Gott so weit entfernten Ortes für ihn derart unangemessen sind, daß sie als Negationen (ἀποφάσεις) verstanden werden müssen.

Auch das 3 mal auftauchende heilsgeschichtliche Schema unterliegt «anagogischer» Deutung, die es aller Geschichtlichkeit beraubt. Der Status integratis, also die «Gottebenbildlichkeit» im Paradies nach Gen. 1,26 f., ist nichts anderes als das immer schon gegebene und erhaltene Abbildverhältnis zwischen Gott und den Seienden. Der Status corruptionis, vulgo der «Sündenfall», ist die aufgrund der Willensfreiheit (αὐτεξουσιότης) immer schon gegebene und von Fall zu Fall wahrgenommene Möglichkeit, die Bedingungen der eigenen Seinsstufe zu verfehlten durch ein «zum... Höheren Sich-Erdreisten» oder, häufiger Fall, ein «zum Niedrigeren Abgleiten» (589A). Das Heilswerk Jesu aber bewirkt

keineswegs den Status *restitutionis*. Seine Menschwerdung wird vielmehr «intelligibel» gedeutet. Danach ist sie Symbol der ununterbrochenen Anwesenheit, der «Parusie» (400A), des göttlichen Lichtes bei uns Menschen. Da das «göttlichste Leben Jesu» ein «fehlloses» (*ἀναμαρτησία*) und sein Tod «Unwirksamkeit aller fleischlichen Begierden» ist (512A-B), dienen sie uns als von ihm ablösbare Exempel: «Wir müssen, wenn wir nach der Gemeinschaft mit ihm streben, *auf sein göttlichstes Leben* nach dem Fleisch *stetig hinsehen* und durch die Verähnlichung mit diesem (!) zu dem gottabbildenden und makellosen Habitus der Fehllosigkeit zurückkehren» (444B). Ohne christologische, geschichtliche Umwege und Umständlichkeiten sieht das selbe in einer rein metaphysischen Textpassage so aus: «Wer nach dem schlechtesten Leben strebt, hat Anteil am Guten, weil er überhaupt nach Leben strebt und ihm dieses als das beste erscheint – (er hat Anteil am Guten) einfach durch das Streben und durch *das nach dem besten Leben stetig Hinsehen*» (720C).

Es ist darum nur konsequent und verständlich, daß Dionys mit der Auferstehung Jesu nichts anzufangen weiß. Denn, wie es in einem von jedem christologischen Bezuge freien Textabschnitt heißt, es «ist der gütig gebende Ursprung aller Lichtoffenbarung» ja schon immer «aller Ursache und Ursprung und Wesen und Leben; und der von ihm Abgefallenen Zurückrufung und Auferweckung (*ἀνάστασις*), der aber zur Zerstörung der Gottebenbildlichkeit Abgeglittenen Erneuerung und Neuformung...» (589B).

Zusammenfassend können wir sagen: Menschwerdung ist die durch nichts unterbrochene zeitlose Wirksamkeit der göttlichen Pronoia auf der Seinsstufe der Menschen. Versöhnung, Rechtfertigung aber ist nichts anderes als die immer wieder vollzogene Umkehr des Menschen zu diesem anwesenden Göttlichen.

Man kann fragen, ob Dionys die Konsequenzen dieser Absorption geschichtlich-kontingenter Offenbarung in die Metaphysik abgesehen hat. Gewiß ist nur, daß er sie geahnt hat. Darum der spezielle Modus, sozusagen die christologische Notbremse, daß er immer wieder einmal behauptet: «vollkommen», «wahrhaftig», «ganz», «aufs äußerste» sei Jesus Mensch geworden.

Sein System steht und fällt damit, daß die Anwesenheit des Göttlichen dosiert ist nach dem ontischen Rang, dem «Logos», der «Analogie», wie Dionys es nennt, der «Symmetrie» und «Kapazität» der Emp-

fänger: «Wäre nämlich das Gute einem jeden nicht dessen Logos gemäß (ἀναλόγως) anwesend, dann nähmen die Göttlichen und Höchsten den Rang der Letzten ein» (720A). Dies aber ist für Dionys undenkbar, – es wäre die Katastrophe seiner Metaphysik.

«Ganz» Mensch geworden, «den Rang der Letzten eingenommen», nicht nur unserem «Logos gemäß» wohldosiert gleichbleibend und unter transzendentalen Vorbehalten anwesend, – diese eine Erkenntnis wirklich ernst genommen, und Dionys hätte sich einen Spalt wenigstens eröffnet zu dem Gott, dessen freies Handeln in der Geschichte nur gebunden ist durch die Treue zu seinen Geschöpfen, und der seinen Kindern ein für allemal den Weg eröffnet hat zur Freiheit von den *στοιχεῖα* τοῦ κόσμου alter und wohl auch neuer Weltanschauungen.