

Stilo obscuro?

Zur Sprache des Dionysius Areopagita

WIEBKE-MARIE STOCK

Stilo obscuro

»Die Art des Vortrag des Dionysius ist bezeichnet durch den ungewöhnlich häufigen Gebrauch der Superlative und der mit dem α privativum zusammengesetzten Worte, durch seine pomphaften Umschreibungen der Namen von heiligen Dingen, durch den Schwulst seines Ausdrucks überhaupt, durch die Länge der Perioden, durch die immer wiederkehrenden Formeln und Ausdrücke der Bescheidenheit, durch die Unordnung, in welcher er seine Sätze durcheinanderwirft, durch die Wärme, womit er spricht, durch die Preziosität, mit welcher er einfache Ausdrücke einfacher Begriffe in ungewöhnlichere und höhere verwandelt.« »Unangenehm fällt auch die Länge der Perioden auf. Sie erklärt sich daraus, daß er immer den Drang in sich fühlt, alles, was er über den Gegenstand weiß und hat und ahnet zu sagen, und daß er besonders im Buche von den göttlichen Namen in der Definition oder vielmehr in der Erklärung der einzelnen Benennungen alles jenes wiederholt anführet, was Gott als solcher unter gerade dieser Benennung ist, und wie er nicht gedacht werden kann und über was er alles erhaben ist.« »Denn im Grunde ist doch in der erwähnten Abhandlung [d.h. *Über die göttlichen Namen*] mit immer wiederkehrenden Worten und Sätzen, nur die einfache Behauptung ausgesprochen, daß alle Benennungen Gottes in den heiligen Schriften nur dem Anscheine nach verschieden, in sich selbst und ihrem eigentlichen Sinne nach bloß Synonyme seyen.«¹

1 Johann. G. B. Engelhardt: »Ueber den Styl der areopagitischen

Das Urteil über die Sprache des Dionysius, das Johann Georg Veit Engelhardt 1823 in seiner Abhandlung »Ueber den Styl der areopagischen Schriften« fällt, ist streng; sein Stil lässt in Engelhardts Augen die gebotene Einfachheit der Sprache, »Klarheit, Innigkeit und Freiheit von Affektation«² vermissen. Ganz ähnlich urteilt ein Jahrhundert später der bekannte Dionysius-Forscher J. Stiglmayr. Im Vorwort zu seiner Übersetzung des Traktats »Über die göttlichen Namen« heißt es:

»Will man die verkünstelte, manirierte Eigenart dieser Sprache mit ihrem tautologischen Wortschwall, ihren ewigen Wiederholungen, forcierten Ausdrücken usw. nicht verwischen, so muß die deutsche Diktion selbstverständlich darunter leiden. Immerhin war es mein Bemühen, eine allzu sklavische Anlehnung an den griechischen Originaltext, der nicht von einem Griechen, sondern von einem syrischen Asiaten herrührt, zu vermeiden und mit korrekter Wiedergabe der *Meinung* des Autors eine geießbare Ausdrucksweise herzustellen.«³

Solcher Sprachkritik, der zahlreiche weitere Autoren sich anschließen, steht freilich auf der anderen Seite höchstes Lob gegenüber. Was den einen als Höhepunkt theologischen Sprechens erscheint,⁴

Schriften«, in: ders., Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach: Seidel 1823, S. 307-313, hier S. 307 u. S. 310f.

2 Ebd., S. 312.

3 Joseph Stiglmayr: »Vorrede und Einleitung«, in: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über »Göttliche Namen«. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos, übers. von Joseph Stiglmayr, BKV II/II, München: Josef Kösel & Friedrich Pustet 1932, S. 3-17, hier S. 4. Vgl. Joseph Stiglmayr: »Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius«, in: Zeitschrift für katholische Theologie 22 (1898), S. 246-303, hier S. 259, S. 279 Fn. 1, S. 302.

4 Vgl. u.a. Kurt Ruh: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Jahrg. 1987, Heft 2), München 1987, S. 45; Ysabel de Andia: *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln: Brill 1996, S. 2; Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: Fächer der Stille, Einsiedeln 1962, S. 181: »Sie ist in ihrer Art ein viel exakterer Ausdruck für die Vision der Göttlichkeit Gottes als das meiste, was definierende Theologie über Gott zu sagen vermag.«

ist den anderen bloßer Schwulst, Pomp oder barocker Überschwang, der die Gedanken verschleiert.⁵

Es macht das Besondere der Beschäftigung mit dem Werk des Dionysius aus, dass nicht nur die Logik der Gedankenführung, sondern die eigentlich in der Rhetorik beheimatete Frage des sprachlichen Stils auffallend oft und äußerst kontrovers behandelt wird. Interesse für die Stilfragen zeigen bezeichnenderweise nicht erst neuere Autoren.⁶ Schon Thomas von Aquin befasst sich im Proömium seines Kommentars zu *De divinis nominibus* ausdrücklich mit Dionysius' Stil. Nachdem er die ihm verfügbaren Werke des *Corpus Dionysiacum* aufgezählt und resümiert hat, konstatiert er im zweiten Abschnitt des Proömiums deren dunklen Stil (»stilo obscuro«) und erörtert dessen spezifische Schwierigkeiten.⁷

-
- 5 Vgl. u.a.: Dom Denys Rutledge: »Introduction«, in: ders., *Cosmic theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York 1965, S. 3-43, hier S. 10: »not only not adding anything to the meaning but rather serving as a kind of verbal smoke-screen obscuring the thought one is trying to elucidate«; Jean Vanneste: »La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite«, in: *Studia Patristica* 5/3 (1962), S. 401-415, hier S. 404: »L'exposé systématique, voilà quelque peu par les artifices du langage mystérique, la manière même de présenter les arguments ... tout indique le théoricien qui veut enseigner la vérité d'une doctrine.«; Joseph Koch: »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus«, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1969, S. 316-342, hier S. 329: »Kein Zweifel, daß das die barocke, in Paradoxien schwebende Sprache des Proklos ist.«; Endre von Ivánka: »Einleitung«, in: *Dionysius Areopagita, Von dem Namen zum Unnennbaren, Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, S. 7-31, hier S. 30.
- 6 Auch das Interesse Jacques Derridas knüpft an die Sprachproblematik an, genauer an den Sprachgestus der negativen Theologie; vgl. Jacques Derrida: »Die différence«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen 1988, S. 29-52, hier S. 32/ frz.: *La différence*, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Éd. de Minuit 1972. Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989, S. 9f / frz.: *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986), in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 535-595.
- 7 Thomas von Aquin: *In librum beati Dionysii ›De divinis nominibus‹*

Der dunkle Stil ist in Thomas' Augen zunächst und grundsätzlich kein Zeichen sprachlicher Unfähigkeit, er ist vielmehr auf die Absicht zurückzuführen, die Lehren vor denen zu verbergen, die sie verspotten würden. Die Arkandisziplin, die verlangt, dass die heiligen Lehren nicht allen mitgeteilt werden dürfen, findet hier eine eigentümliche Form. Nicht, die Lehren gar nicht auszusprechen oder nur den Eingeweihten gegenüber von ihnen zu

expositio, Roma/Turino 1950, S. 1f. »Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis:

a) *Primo*, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est insonsuetus. [...]

b) *Secunda* autem *difficultas* accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat.

c) *Tertia*, quia multoties utitur quadem multiplicatione verborum quae, licet superflua videantur, tamen diligenter considerantivus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.«

»Es ist auch zu betrachten, dass der selige Dionysius in allen seinen Büchern einen dunklen Stil verwendet. Das hat er freilich nicht aus Unfähigkeit getan, sondern aus Absicht, um die heiligen und göttlichen Lehren vor dem Spott der Ungläubigen zu verbergen. Die Schwierigkeit entsteht in den genannten Büchern aus verschiedenen Gründen:

a) Zunächst, weil er oft den Stil und die Redeweise verwendet, die die Platoniker verwandten und die bei uns Modernen ungebräuchlich ist. [...]

b) Die zweite Schwierigkeit aber entsteht in seinen Aussagen dadurch, dass er meistens wirksame Argumente verwendet, um seinen Gedanken darzulegen und sie oft nur in wenige Worte oder nur ein einziges Wort einschließt.

c) Die dritte Schwierigkeit liegt darin, dass er oft eine gewisse Vervielfältigung von Worten verwendet, in denen man, auch wenn sie überflüssig erscheinen könnten, bei sorgfältiger Betrachtung eine große Tiefe der Aussage entdeckt.« – Die Übersetzung »Argument« für »ratio« (Vernunft, Überlegung, Grund, Denkart usw.) wurde gewählt, um zu unterstreichen, dass für Thomas der von Dionysius gewählte Stil kein bloß äußerlicher, rhetorischer Schmuck (*ornatus*) ist, sondern die Form des Denkens selbst.

sprechen, ist die Konsequenz, die Thomas Dionysius unterstellt, sondern sie auf eine so dunkle Weise zu sagen, dass der Spott keinen Angriffspunkt bekommt. Die Sprache selbst ist so rätselhaft angelegt, dass nur der Eingeweihte sie auch verstehen kann.⁸

Das Dunkle des Stils ist aber für Thomas nicht etwas bloß Geheimnisvoll-Diffuses, die Schwierigkeiten lassen sich vielmehr sprachanalytisch genau benennen.

Die erste der drei Schwierigkeiten, die er nennt, die im vorliegenden Zusammenhang aber nur erwähnt und nicht weiter verfolgt werden soll, ist die platonische Redeweise, die Thomas als zu seiner Zeit, also im eher aristotelisch geprägten Denkmilieu des 13. Jahrhunderts, altertümlich und ungebräuchlich bezeichnet. Die zweite und dritte Schwierigkeit, die er aufzählt, kennzeichnen zwei gegenläufige Methoden. Während die erste wirksame Argumente verwende und diese in wenige Worte oder gar nur ein Wort einschließe, vervielfältige die zweite die Worte, was oberflächlich erscheinen könnte, sich aber bei tieferer Betrachtung als große Tiefe des Gedankens herausstelle.

Die erste der beiden von Thomas genannten Methoden ist eine Reduzierung der Worte auf wenige oder gar ein einziges Wort, in dem die wirksamen Argumente eingeschlossen oder wörtlich *eingefaltet* werden (*implicat*). Die Aussage sucht, eine höchstmögliche Dichte und Knappheit zu erreichen. Als Beispiele für diese Vorgehensweise lassen sich z.B. Neologismen wie ὑπεράγνωστος (*hyperagnōstos*, überunerkenbar) anführen: in einem einzigen Wort wird die Grundidee der negativen Theologie ausgedrückt, dass nämlich Gott unerkennbar ist, jedoch nicht in einem privaten Sinne, sondern dass er jenseits jedes Erkennbaren steht. Auch kurze Sätze oder Wortfolgen können zu dieser Methode gezählt werden: »alles Seiende und nichts vom Seienden (πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, *panta ta onta kai ouden tôn ontôn*)«⁹ – Gott ist

8 Hierauf kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlicher eingegangen werden.

9 DN 119,9 (596C) (WMS). Die Schriften des Dionysius werden mit Kürzeln nach dem griechischen Text der kritischen Ausgabe (Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus (DN), hrsg. v. Beate Regina Suchla, Patristische Texte und Studien 33, Berlin/New York 1990; Corpus Dionysiacum II. De coelestis hierarchia (CH), De ecclesiastica hierarchie (EH), De mystica theologia (MT), Epistulae (Ep),

der Seiende, er ist alles Seiende oder in allem Seienden, da er die Ursache alles Seienden ist, und zugleich ist er nichts vom Seienden, da er das Seiende überragt und »jenseits von allem«¹⁰ ist.

Die *multiplicatio verborum* ist die hierzu gegenläufige Methode; sie vervielfältigt die Worte und zeigt sich vor allem in langen Wort- und insbesondere Namensreihungen.¹¹ Eine Vielzahl, aber auch eine Vielfalt von Worten und Namen zu verwenden, ist Merkmal dieser Methode.

In seinem Traktat *Über die mystische Theologie* führt Dionysius selbst diese beiden Methoden an, wenn er von *polylogos* und *brachylektos* spricht, er fügt diesen beiden Bestimmungen freilich noch ein *alogos* hinzu:

»Mir scheint das ein ausgezeichnete Gedanke zu sein: die gütige Allursache kann mit vielen (πολύλογος) wie mit wenigen Worten (βραχύλεκτος) ausgesagt werden und sich zugleich auch der Aussage gänzlich entziehen (ἄλογος)«.¹²

Was Dionysius generell über die Rede von Gott sagt, nämlich dass Gott in vielen und in wenigen Worten gesagt werden kann, gilt, Thomas zufolge, auch für Dionysius' eigene Rede von Gott; von einem *alogos*, einer Wortlosigkeit, spricht Thomas jedoch nicht.

hrsg. v. Gunter Heil u. Adolf Martin Ritter, *Patristische Texte und Studien* 36, Berlin/New York 1991) zitiert, mit Angabe von Seite und Zeile und zusätzlich der Paginierung der *Patrologia Graeca*. Die deutsche Übersetzung wird mit Angabe des Übersetzers in eigener Übersetzung oder nach den folgenden Übersetzungen zitiert: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, übers. von Gunter Heil, *Bibliothek der griechischen Literatur* 22, Stuttgart: Hiersemann 1986; ders., *Die Namen Gottes*, übers. von Beate Regina Suchla, *Bibliothek der griechischen Literatur* 26, Stuttgart: Hiersemann 1988; ders., *Über die mystische Theologie und Briefe*, übers. von Adolf Martin Ritter, *Bibliothek der griechischen Literatur* 40, Stuttgart: Hiersemann 1994.

10 Vgl. u.a. MT 143,17 (1000C); MT 144,13 (1001A); DN 197,22-198,1 (869D-872A); DN 210,20 (913A); DN 218,15 (949B).

11 Als Beispiel vgl. u. das Zitat in »Namen«.

12 MT 143,10f (1000C) (Ritter).

Reden und Schweigen

Wortlosigkeit und Schweigen kennzeichnen die Einung mit dem Höchsten am Ende des Aufstiegs.¹³ In der Einung, die Vernunft und Denken übersteigt, kann es kein Sprechen mehr geben, da es auch kein Erkennen und keine Differenz zwischen Denkgegenstand und Denkendem gibt. Die Einung¹⁴ ist jedoch eine momentane Erfahrung, die selten ist und nicht andauert. Der Sprache kommt daher eine wichtige Bedeutung zu, denn sie wird einerseits zum Ausdruck einer Erfahrung, die doch nicht ausgesagt werden kann, wenn derjenige, der sie erfahren hat, versucht von ihr zu sprechen, und sie führt andererseits zu eben jener Erfahrung hin, d.h. sie gewinnt anagogische, d.h. emporführende Funktion. Zwischen Reden und Schweigen entwickelt sich eine Dialektik. Im Aufstieg zur Einung verstummt die Sprache, da in der Einung selbst sprachliche Aussagen nicht mehr möglich sind. In der *Mystischen Theologie* versucht Dionysius, die Erfahrung der Einung in paradoxen Ausdrücken oder Umschreibungen zu beschreiben, wenn er z. B. von Erkennen durch Nichterkennen¹⁵ oder der Schau des »überlichten Dunkels«¹⁶ spricht. Die Sprache, die so zum Ausdruck der Einung wird, dient auf der anderen Seite auch der Emporführung, der Anagogie und wendet sich wieder der Einung und dem Schweigen zu. Das Schweigen ist Anfangs- und Endpunkt des Redens. Die Einung im Schweigen ist der Gipfel der Annäherung an Gott, so dass alles Reden auf sie hin geordnet ist, sei es als Rede aus der Einung heraus, sei es als Rede, die

13 MT 147,8-10 (1033BC) (Ritter): »So werden wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft, nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtwissen verfallen.«

14 Zur Einung vgl. u.a. Ysabel de Andia: *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden [u.a.]: Brill, 1996; Ysabel de Andia: »La divinisation de l'homme selon Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 86-92; Werner Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.

15 MT 145,1-3 (1025A) (Ritter): »[...] im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchte, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) durch Nichtsehen und Nichterkennen.«

16 MT 145,1 (1025A); vgl. MT 142,1f (997B).

ins Schweigen hinein zielt. Auflösung der Sprache ins Schweigen und Wiederaufbau der Sprache aus dem Schweigen heraus sind komplementär.¹⁷

In seinem Traktat »Über die mystische Theologie« nennt Dionysius die apophatische (negative) Theologie als den aufsteigenden Weg *par excellence*, wohingegen er der kataphatischen (affirmativen) Theologie den Abstieg zuordnet.¹⁸ Die Grundidee der

17 Wie von Gott oder dem Höchsten, dem Einen zu sprechen sei, ist eine Frage, die nicht erst Dionysius beschäftigt. »Platon, Philo, the Gnostics and the Hermetics, Plotinus and the Cappadocian Fathers: all struggled with the problem of speaking of the unspeakable, the Unknown God.« (Carlos Steel: »Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' ›Parmenides‹ and the Origin of Negative Theology«, in: Martin Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York: de Gruyter 2000, S. 581-599, hier S. 585). Ein und dasselbe Grundproblem, nämlich die Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit des Höchsten, des Einen oder des Göttlichen, beschäftigt all diese Denker, jedoch unterscheiden sie sich in der Art ihres Umgangs mit diesem Problem, in ihren Lösungsansätzen und im Stand ihrer Reflexion auf das Problem. Vgl. hierzu u.a. Philippe Hoffmann: »L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius«, in: Laurent Lévy/Carlos Pernot (Hg.), *Dire l'évidence*, Paris: L'Harmattan 1997, S. 335-390. Zu Plotin, vgl. insbesondere W. Beierwaltes: *Denken des Einen*, S. 102-107 und Dominic O'Meara: »Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin«, in: *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), S. 145-156; zu Proklos vgl. insbesondere Carlos Steel: »Negatio Negationis«. Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the *Parmenides*«, in: John J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot u.a.: Ashgate 1999, S. 351-368; C. Steel: »Beyond the principle«; Carlos Steel: »Au-delà de tout nom. *Parménide* 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys«, in: Bart Janssens u.a. (Hg.), *Philomathestatos. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Leuven u.a.: Peters 2004, S. 603-624; Michele Abbate: »Il ›linguaggio dell'ineffabile‹ nella concezione procliana dell'uno-in-sé«, in: *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* XXII/2 (2001), S. 305-327.

18 Vgl. MT 145,7-14 (1025B). Der Begriff der »negativen Theologie« ist insofern problematisch, als der Begriff nur im Plural in einer Kapitelüberschrift auftaucht, bei der fraglich ist, ob sie von Dionysius

apophatischen Theologie besagt, dass man von Gott nicht sagen könne, was er ist, sondern nur, was er nicht ist.¹⁹ Alles, was ist, muss ihm daher abgesprochen oder, anders ausgedrückt, von ihm negiert werden. Die Negation oder genauer das Absprechen muss Dionysius zufolge bei den niedrigen Namen beginnen; zuerst werden Namen wie »Stein« oder »Fels« negiert, dann in aufsteigender Linie all die weiteren Namen aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren wie »Wasser« oder »Sonne«. Weiter steigt die Negation hinauf durch den Bereich der intelligiblen Namen, die bis hin zu den höchsten Namen wie »Geist«, »Güte« oder »Gottheit« negiert werden.²⁰ Dionysius unterscheidet zwischen den Negationen niedriger Namen und denen hoher Namen, indem er anmerkt, Gott sei eher »mit Leben und Güte gleichzusetzen als mit Luft und Stein«²¹. Dies zeigt, dass Dionysius im Aufstieg der Negationen einen aufsteigenden Erkenntnisfortschritt annimmt.²² Die Negation

selbst stammt. Vgl. zur negativen Theologie u.a. Stanislas Breton: »Sens et portée de la Théologie Négative«, in: Ysabel de Andia (Hg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 629-643; John N. Jones: »Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology«, in: *Harvard Theological Review* 89/ 4 (1996), S. 355-371; James W. Douglass: »The negative Theology of Dionysius the Areopagite«, in: *The Downside Review* 81/262 (1963), S. 115-124; Vladimir Lossky: »La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), S. 204-221; C. Steel: »Beyond the principle«, S. 585; C. Steel: »Negatio Negationis«, S. 367. Auch die Diskussion zwischen Derrida und Marion hat die negative Theologie zum Thema; vgl. u.a. J. Derrida: »Die différance«; J. Derrida: *Wie nicht sprechen*; Jean-Luc Marion: »Au nom ou comment le taire«, in: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, S. 155-195; vgl. hierzu und zu Dionysius besonders Dirk Westerkamp: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006, Kap. 1 zu Dionysius, Kap. 5 zu Derrida und Marion.

19 CH 12,16f (140D): ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἐστιν.

20 MT 149,8f (1048A) (Ritter).

21 MT 147,19f (1033CD) (Ritter).

22 Dies ist vermutlich der Grund, warum Mortley Dionysius »a positive view of language« zuschreibt, vgl. Raoul Mortley: *From Word to Silence*, 2 Bde., Bonn: Christian and Greek 1986, Bd. 2: *The Way of*

erstreckt sich auch auf entgegengesetzte Aussagen²³ und durchbricht so den Satz vom Widerspruch. In den beiden letzten Kapiteln der *Mystischen Theologie* vollzieht Dionysius eben diesen Aufstieg und steigt durch die Negationen empor, um in einem »jenseits des ganzen« (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) zu enden.²⁴ Der Aufstieg endet im Schweigen, das letztlich allein der Unsagbarkeit angemessen ist.

Wenn aber letztlich nur das Schweigen angemessen ist und die Negation der Königsweg dorthin, stellt sich die Frage, welche Funktion den anderen Wegen der Theologie zukommt, insbesondere der kataphatischen/affirmativen Theologie. Stimmt, was Dionysius sagt, wenn er der kataphatischen Theologie den Abstieg zuordnet? Oder ist nicht auch diese Sprache auf das Schweigen, das *alogos* und den Aufstieg hingeordnet? Müsste man nicht auch die vielen und wenigen Worte und nicht nur die Negationen als Spielarten negativer Theologie begreifen?

Namen

Im Traktat *Über die göttlichen Namen* fragt Dionysius, wie Gott denn zu benennen sei, wenn er als »unbenennbar und übernamenhaft« verstanden werden muss.²⁵ Der Unsagbarkeit entsprä-

Negation, S. 221-241 (Kap. 12). Proklos hingegen betont die Radikalität der Negativität stärker; bei ihm führen die Negationen zu keinerlei Wissen und sind nur eine Vorbereitung für den Aufstieg, vgl. C. Steel: »Beyond the principle«, S. 598-599; in Abgrenzung der proklischen Negationen von der *negatio negationis* des Meister Eckhart, vgl. C. Steel: »Negatio Negationis«, passim, bes. S. 367f.

23 Vgl. u.a. MT 149,3f (1048 A) (Ritter): »weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit«. Die Negation gegensätzlicher Aussagen ist eine Besonderheit des Dionysius, die sich bei Proklos noch nicht findet und die Cusanus später weiterführen wird, vgl. hierzu C. Steel: »Beyond the principle«, S. 585.

24 MT 150,9 (1048B (WMS)).

25 DN 116,3-6 (593AB) (Suchla): »[...] wenn es von ihm weder eine Sinneswahrnehmung gibt noch eine Vorstellung, eine Ansicht, einen Namen, eine Aussage, eine Berührung oder eine Kenntnis, wie kann dann von uns die Abhandlung *Über die Namen Gottes* verfaßt werden, da sich doch die alle Begriffe überschreitende Gottheit als unbenennbar und übernamenhaft zeigt?«

che es, könnte man schlussfolgern, ihn gar nicht zu benennen, jedoch benennen ihn Schrift und Überlieferung. Gott ist »anônymos« und »polyônymos«:

»Weil die Gottkünder dies wissen, besingen sie diese sowohl als namenlos als auch mit jedem Namen.« (»Τούτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὕμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνοματος.«)²⁶
 »Namenlos auf der einen Seite ... Vielnamig auf der anderen...« (»Ἀνώνυμον μὲν, ... Πολυώνυμον δέ...«).²⁷

Die Gottkünder (*theologoi*) wissen zum einen, dass »diese«, d.h. »die gottursprüngliche Überwesenheit«²⁸ nicht ausgesagt werden kann, und zum anderen, dass sie als Ursache von allem besungen werden muss.²⁹ *Anonym*, also namenlos, ohne Namen, ist Gott, da kein Name ihn, der alles übersteigt, adäquat in seinem Wesen bezeichnen kann. Es kommt ihm aber auch jeder Name zu, da alles Geschaffene ihn bezeichnet, insofern er Urheber aller Dinge ist, er ist daher vielnamig, *polyonym*. Dionysius führt zunächst mehrere – sehr frei ausgelegte und verknüpfte – Schriftworte als Beleg für die Namenlosigkeit an³⁰ und zählt dann eine lange Reihe von Namen auf, die in der Schrift Gott zugesprochen werden. In dieser bemerkenswerten Passage präsentiert Dionysius eine Fülle von Gottesnamen aus dem intelligiblen und sinnlichen Bereich.

»Vielnamig aber, wie wenn sie sie einführend einführen als sagende: ›Ich bin der Seiende‹, das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit, und wenn selbst die Gottweisen die Ursache von allem vielnamig aus allem Verursachten heraus besingen als gut, als schön, als weise, als liebenswert, als Gott der Götter, als Herr der Herren, als Heiligen der Heiligen, als Ewigkeit, als Seienden und als Ursache der Ewigkeit, als Spender/Führer des Lebens, als Weisheit, als Geist (nous), als Verstand/Wort (logos), als Kenner, als den, der alle Schätze jeglichen Wissens im voraus hat/übertrifft, als Kraft, als Herrscher, als König der Könige, als

26 DN 118, 2f (596A) (WMS).

27 DN 118,4.11 (596A).

28 DN 117,5 (593C) (WMS): »Τὴν ... ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν«, »die gottursprüngliche Überwesenheit«. Suchlas Übersetzung »erz-göttlich« ist m.E. nicht angemessen.

29 DN 117,13 (593D): ὕμνητέον.

30 DN 118,4-10 (596A).

Alten der Tage, als nie alternd und unveränderlich, als Rettung, als Gerechtigkeit, als Heiligung, als Erlösung, als an Macht alles Übertreffenden und als im zarten Hauch (erscheinend). Und sie sagen auch, dass sie [d.h. die Ursache] in den Geistern ist und in den Seelen und in den Körpern und im Himmel und in der Erde und zugleich derselbe in demselben, inkosmisch, umkosmisch, überkosmisch, überhimmlisch, überwesenhaft, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind/Hauch, Tau, Wolke, Stein und Fels, alles Seiende und nichts vom Seienden.«³¹

Diese Textpassage führt vor Augen, was Thomas von Aquin die *multiplicatio verborum* nennt: eine Vielzahl und Vielfalt an Namen. Zudem sind nicht wenige der Ausdrücke, wie z.B. »inkosmisch« oder »überwesenhaft« gute Beispiele für die Methode der Einschließung und Verdichtung.

Der überwiegende Teil der in diesem Zitat aufgezählten Gottesnamen entstammt dem intelligiblen Bereich, einige Namen jedoch gehören zu denjenigen Namen, die aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren stammen und damit in den mehrfach erwähnten, vermutlich fiktiven Traktat *Über die symbolischen Theologie* einzuordnen sind.³² Der Unterschied dieser beiden Namensarten, an dem Dionysius sonst streng festhält,³³ spielt an dieser Stelle auffälligerweise keine Rolle. Die Namen sind zum Teil bibli-

31 DN 118,11-119,9 (596ABC) (WMS): ... ὡς δικαιοσύνη, ὡς ἀγιασμόν, ὡς ἀπολύτωςιν, ὡς μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα καὶ ὡς ἐν αὐρᾷ λεπτή. Καὶ γὰρ καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναι φασὶ καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῆ καὶ ἅμα ἐν ταῦτῳ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἤλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην, αὐτολίθον καὶ πέτραν, πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

32 Vgl. z.B. DN 121,1-3 (597B). Zur Symbolischen Theologie, vgl. u.a. Otto Semmelroth: »Die Θεολογία συμβολικὴ des Ps.-Dionysius Areopagita«, in: Scholastik 27 (1952), S. 1-11; Jean Pépin: »Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés«, in: Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimani di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo 23/1, Spoleto 1976, S. 33-66; Charles-André Bernard: »Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite«, in: Gregorianum 59 (1978), S. 39-69, hier S. 60-69; Ch.-A. Bernard: »La triple forme du discours théologique dionysien au moyen âge«, in: Ysabel de Andia (Hg.), Denys l'Aréopagite, S. 503-515.

33 Vgl. u. a. DN 211,7-9 (913B).

schon, zum Teil philosophischer Herkunft³⁴, zum Teil scheinen sie bloß aneinandergereiht, zum Teil mit Bedacht gruppiert zu sein.

Am Schluss dieser Passage – sie sei noch einmal zitiert – treibt Dionysius seine Gottesnamen zunächst in schwindelerregende geistige Höhen, um dann in einem Reigen von sinnlichen Namen zu enden:

»Und sie sagen auch, dass sie [d.h. die Ursache] in den Geistern ist und in den Seelen und in den Körpern und im Himmel und in der Erde und zugleich derselbe in demselben, inkosmisch, umkosmisch, überkosmisch, überhimmlisch, überwesenhaft, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind/Hauch, Tau, Wolke, Stein und Fels«³⁵.

Die Ursache ist in den Geistern, Seelen und Körpern und damit in allem Seienden, im Himmel und auf der Erde, d.h. überall. Diese Allgegenwärtigkeit der göttlichen Ursache sucht Dionysius dann mit einigen Adjektiven zu fassen, die immer mehr die Jenseitigkeit des Göttlichen betonen: »inkosmisch« ist Ausdruck für die Allgegenwärtigkeit im Kosmos, »umkosmisch« besagt, dass die Ursache den Kosmos umfasst und demnach außerhalb von ihm steht, »überkosmisch« und dann im folgenden »überhimmlisch« unterstreichen und steigern die Jenseitigkeit. Den höchsten Punkt in dieser Aufstiegsbewegung erreicht Dionysius mit dem Ausdruck »*hyperousion*«: Über dem Sein oder über dem Wesen steht diese Ursache, ist also allem entrückt. Von dieser weitesten Ferne und höchsten Unfassbarkeit springt die Aufzählung der Gottesnamen in einen sehr greifbaren und fassbaren Bereich, denn Dionysius fährt hiernach mit den Worten »Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolke, Stein und Fels« fort. Nach der steilen Aufstiegsbewegung zum »*hyperousion*« folgt nun, was die Würde der Namen angeht, eine Abwärtsbewegung. »Sonne« gilt Dionysius als hoher Name, »Feuer« und »Wasser« sind Beispiele für mittlere Namen, wohingegen der »Fels« ein Name aus dem niedrigsten Bereich ist. Der gesamte Bereich der symbolischen Theologie von

34 Der Apparat der kritischen Ausgabe gibt fast für jeden dieser Namen eine Bibelstelle an. Dies verschleiert jedoch, dass in sehr vielen Fällen, wie z.B. bei »*hyperouranon*« oder »*perikosmion*«, die Begriffe, die Dionysius verwendet, nicht in der Septuaginta stehen, sondern Formulierung des Dionysius sind.

35 DN 119,5-9 (596BC) (WMS).

höchsten Namen bis zu unähnlichen, unpassenden Ähnlichkeiten wird in diesen neun Gottesnamen abgesteckt.³⁶

Auffällig ist die Bewegungsrichtung, die Dionysius' Namensgebung in der gesamten Textpassage verfolgt. Die ersten Namen weisen keine bedeutenden Auf- oder Abstiege auf, was sich dann im zweiten Abschnitt ändert. Auf den Aufstieg in die höchsten geistigen Höhen folgt ein Sprung zu den sinnlichen Namen und dann ein Abstieg in der Würde der Namen. Bildlich gesprochen wäre der erste Teil der Namensaufzählung einer leichten Wellenbewegung vergleichbar, während der letzte Teil einem hohen Wellenkamm gleicht, auf den sich die Namen in ihrer höchsten Verdichtung/Einfaltung hinaufschwingen, von dem sie sich herabstürzen, um in einem tiefen Wellental zu verschwinden. Die leichte, schaukelnde Bewegung der ersten Namen ist ruhig und beruhigend, der steile Aufstieg aber reißt den Leser aus dieser Ruhe, zieht ihn in die Höhe, schleudert ihn nach der rasanten Fahrt hinab und lässt ihn in die Tiefen der Namen sinken. Die Schlussworte »alles Seiende und nichts vom Seienden« (πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων) beenden die heftige Bewegung und fangen den Leser wieder auf. Sie schließen den Kreis zu den ersten Namen, wo von dem »Seienden« gesprochen wurde. Die gesamte vorherige Bewegung wird in diesen letzten Worten eingefaltet.

Dionysius führt nicht nur die enge Verbindung von sinnlichen und geistigen Namen vor Augen, sondern zeigt auch, dass nicht ausschließlich der negativen Theologie die Aufstiegsbewegung zugeordnet werden darf, sondern dass es möglich ist, innerhalb der Namenszusprechungen Aufstiege und Abstiege zu vollziehe.

Die Aneinanderreihung von Namen selbst stellt eine Form der Negation dar. Kein Name kann Gott fassen, daher muss jeder der aufgeführten Namen negiert werden, und dies wird er hier nicht durch ein »nicht«, sondern in der Ergänzung und Ablösung durch einen weiteren Namen. Wenn Gott »Licht« genannt wird und »König«, werden beide Namen durch die Zusammenstellung zugleich relativiert, bzw. negiert, denn ein »König«, der zugleich »Licht« ist, ist kein König im üblichen menschlichen Sinne. Die Namensvielfalt führt die Beschränktheit der Namen ebenso vor Augen, wie dies die Negation vermag, so dass sie zu einem Weg der negativen Theologie wird.

36 Zu der Konzeption »unähnlicher Ähnlichkeiten«, vgl. CH II.

Die Sprache gewinnt anagogische Funktion. In dieser Textpassage begreift der Leser nicht nur die Möglichkeit von Auf- und Abstiegsbewegungen, sondern vollzieht diese im Durchgang durch die Namen; der Text selbst regt ihn an und geleitet ihn bei dieser Gedankenbewegung. Wie ihn die immer höher steigenden Negationen dem Schweigen der Einung näher bringen können, so ziehen auch die aneinandergefügten Namen den Leser immer näher hin zu dem Unsagbaren, der sich weder in den vielen Worten noch in der Konzentration weniger Worte fassen lässt. Jedem sprachlichen Zugriff entzieht er sich und zieht so den Leser in der Abfolge der Worte immer weiter hinter sich her. Die Sprache gewinnt anagogische Funktion, da sie dem Leser in immer stärkerer Weise das Unsagbare vorführt und eine Bewegung auf es hin anregt.

Grenzen der Vielfalt

Man könnte sich die *multiplicatio verborum* rein sprachlogisch gesehen grenzenlos denken. Bei Dionysius hält sie sich jedoch grundsätzlich an das Repertoire der Hl. Schrift, in der sich Gott selbst mit einer Vielzahl von Namen offenbart.³⁷ Es ist freilich exzessiv und kreativ auszuschöpfen. Die Grenzen der Namensvielfalt müssten folglich durch die Hl. Schrift selbst gegeben sein. Dionysius überschreitet diese von ihm selbst behauptete Grenze jedoch immer wieder, wenn er weitere, insbesondere philosophische Namen, Begriffe aus anderen Tradition oder Neologismen hinzunimmt.³⁸ Eine Begründung für dieses Vorgehen gibt er in einer Textpassage der Schrift *Über die göttlichen Namen*, in der es um den Gottesnamen »erôs« geht, der anders als »agapê« nicht biblischen Ursprungs ist und daher von christlichen Denkern nicht selten abgelehnt wurde, da sie in ihm weniger die wohlthätige christliche (Nächsten-)liebe sahen als die leidenschaftliche Liebe:

37 DN 108,6-8 (588A) (Suchla): »Man darf demnach überhaupt nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift offenbart worden ist.«

38 Als Beispiele genannt seien hier nur »hyperousion«, »logia« als Bezeichnung der Hl. Schrift, »thearchia« als Bezeichnung für Gott.

»Es soll aber niemand argwöhnen, daß wir den Namen ›Eros‹ wider die Heilige Schrift ehren. Denn meines Erachtens ist es verständnislos und töricht, nicht den Sinn der Absicht zu bedenken, sondern nur die Wortwahl. Dieses ist nicht den Menschen eigen, die das Göttliche zu erkennen wünschen, sondern nur denen, die leeren Schall aufnehmen und diesen von außen bis zu den Ohren, aber nicht weiter festhalten und nicht wissen wollen, was eine solche Redeweise bedeutet, wie man sie nämlich mit Hilfe anderer gleichbedeutender und deutlicherer Redewiesen erklären muß, die ferner noch dazu sinnlose Buchstaben und Schriftzeichen dulden, außerdem unbekannte Silben und Redewendungen, die nicht den geistigen Teil ihrer Seele erreichen, sondern nur außen um ihre Lippen und Ohren durcheinander klingen. Als ob es nicht erlaubt wäre, die Zahl vier durch zweimal zwei zu bezeichnen oder geradlinige Figuren durch lineare Figuren oder das Mutterland durch das Vaterland oder etwas anderes von dem, was aufgrund mannigfacher Teile der Sprache ein und dasselbe bedeutet.«³⁹

Drei Momente sind in dieser Textpassage hervorzuheben. Zum ersten unterscheidet Dionysius »Wortwahl« und »Sinn der Absicht«, zum zweiten verwahrt er sich gegen unverständliche Ausdrücke und argumentiert zum dritten für die Möglichkeit, Gegenstände oder Sachverhalte mit verschiedenen synonymen Ausdrücken zu bezeichnen.

Der dritte, eher unproblematische Aspekt betrifft die Möglichkeit, synonyme Ausdrücke zu verwenden, was Dionysius in der *multiplicatio verborum* nutzen kann. Schwieriger sind der erste und zweite Aspekt, die weitergehende Fragen aufwerfen.

Der erste Aspekt bezieht sich auf das Problem, das mit dem Namen *erôs* verbunden ist. Die Konnotationen der leidenschaftlichen Liebe und der Sinnlichkeit erscheinen im christlichen Rahmen und insbesondere auf Gott bezogen unpassend. Wenn Dio-

39 DN 156,2-13 (708CD) (Suchla). Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὡς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. [...] τί μὲν ἢ τοιάδε λέξεις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρῆσι καὶ δι' ἐτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαίνουσας εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χεῖλη καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις. [...] ἢ ἕτερόν τι τῶν πολλοῖς τοῦ λόγου μέρεσι ταῦτό σημαίνοντων.

nysius von der *lexis* die *dynamis tou skopou* unterscheidet, so möchte er nicht *agapê* und *erôs* als Synonyme darstellen, die das gleiche bezeichnen. Der Akzent liegt vielmehr auf einem anderen Aspekt, nämlich auf dem richtigen Verständnis des Namen *erôs*. Dieser darf nicht in äußerlicher Sicht als leidenschaftliche und sinnliche Liebe verstanden werden, muss vielmehr richtig begriffen werden als ekstatisch und voll einigender Kraft; der menschliche *erôs* hingegen ist bloß ein »Trugbild« (εἰδωλον) des wahren Eros,⁴⁰ den es zu begreifen gilt. Nicht ein oberflächliches Urteil, sondern eine tiefgehende Betrachtung des Namens gibt Aufschluss über seine Angemessenheit als Gottesname und seine Anschlussfähigkeit an das grundlegende biblische Repertoire.

Der zweite wichtige Aspekt in dieser Textpassage ist die Frage nach unverständlichen Ausdrücken und unsinnigen Worten. Dionysius wendet sich gegen diejenigen, die »noch dazu sinnlose Buchstaben und Schriftzeichen dulden, außerdem unbekannte Silben und Redewendungen«. Er setzt sich hierin klar von der Theorie des Neuplatonikers Jamblich ab, der in seiner Schrift *De mysteriis* die Auffassung vertritt, man dürfe keinesfalls die »barbarischen« Götternamen durch andere, verständliche ersetzen, denn sie seien von den Göttern selbst gegeben und hätten gerade dadurch die höchste Wirksamkeit. Gerade als den Menschen Unverständliche, Bedeutungslose entsprächen sie der unaussprechlichen Gottheit am meisten; es kommt nur auf die korrekte Aussprache dieser Worte an, die als gottgegeben die Götter bewegen können.⁴¹

Nach Ansicht des Dionysius darf es hingegen, so sehr die Sprache an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit zu treiben ist, mysteriöse Ausdrücke, die dem Hörer, ja dem Sprecher selbst unverständlich bleiben, nicht geben. Der Sprachprozess ist, so schwierig er ist, ein das Verstehen beanspruchender.

40 DN 158,2 (709C) (Suchla).

41 Jamblich: *Les mystère d'Égypte*, hrsg. u. übers. v. Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres 1966, V II 5: »Avantage des noms barbares«, (257,1-260,2). Vgl. zum Unterschied zwischen Jamblich und Dionysius Wiebke-Marie Stock: *Theurgisches Denken. Zur kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008, Kap. 6 anagôgia, »Vollzug und Verständnis«.

Schluss

Obwohl Gott *alogos* ist und seiner Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit letztlich nur das Schweigen angemessen ist, hat die Sprache im *Corpus Dionysiacum* eine wichtige Bedeutung. Sie ist Ausdruck des *alogos*, in vielen und wenigen Worten, in Negationen, und sie ist Hinführung zum *alogos*. Nicht nur den Negationen und Widersprüchen kommt dabei anagogische Funktion zu,⁴² sondern der gesamten Sprache, der eine starke Dynamik eigen ist.⁴³ Die Wortvielfalt zahlloser Namen hat die Qualität negativer Theologie, da die Vervielfältigung der Namen eine Negation eines jeden einzelnen Namens ist, der durch die anderen Namen negiert wird. Affirmative Aussagen können die Kraft von Negationen gewinnen. Das gilt nicht nur für die Wortvielfalt, die eine inhärente Negation darstellt, sondern auch für die eingefalteten Aussagen: »das Übergute, das Übergöttliche, das alle Begriffe Überschreitende, das Überlebensvolle, das Überweise und alle Bezeichnungen, die zur überragenden Privation (τῆς ὑπεροχικῆς [...] ἀφαιρέσεως) gehören«⁴⁴.

Das gesamte Gebilde der dionysischen Sprache ist durch die Ausrichtung auf das Unsagbare geprägt und auf es hin gerichtet. Ihre unterschiedlichen Teile üben ihre anagogische Funktion auf unterschiedliche Weise aus, gerichtet sind sie aber alle nach oben. Anschaulich macht dies Scazzosos Vergleich der dionysischen Sprache mit der byzantinischen Architektur. Er sieht eine Parallele zwischen der Sprache (*linguaggio*) und den Ausdrucksweisen der

42 Vgl. R. Mortley: *The Way of Negation*, S. 239: »The contradiction arises out of a desire to supersede language, just as the via negativa does. Both manoeuvres are examples of speculative philosophy trying to cause language to rise above itself, to move out of its own limits.«; Alain Michel: »L'évidence ineffable de Denys l'Aréopagite à Vico, en passant par saint Anselme«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 391-401, hier S. 395: »Au-delà de ces indications, qui attestent la compétence technique de leur auteur, il faut considérer ceci: le sens, toujours, dépasse le sens, et l'évidence l'évidence. La pratique du langage et les moyens qu'il emploie sont particulièrement aptes à nous le faire savoir ou à nous le confirmer.«

43 Vgl. Démètre Lang: »Le discours de la théologie négative face à l'indicible chez Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 81-85, hier S. 82f.

44 DN 125,14-16 (640B) (Suchla).

byzantinischen Künstler⁴⁵; die Sprache sei ein Wortbauwerk, das der Idee und dem Denken entspreche, und den Leser kraftvoll nach oben ziehe, wie es auch die Architektur der byzantinischen Basiliken mit dem Betrachter vermöchte.⁴⁶

Die Unsagbarkeit und Udenkbarkeit Gottes auszudrücken, indem man geheimnisvolle, unverständliche Namen verwendet, könnte durchaus als sinnvolles Vorgehen erscheinen. Bei Dionysius hingegen ist diese Vorgehensweise ausgeschlossen, er fordert das Verständnis der Namen. Die Art der Emporführung, die er verlangt, ist erkenntnisthaft und beruht nicht bloß auf der Verwendung überkommener Formeln.

Auf die gesamte Sprache bezogen bedeutet dies, dass der Stil zwar dunkel sein darf, Unverständliches aber ausgeschlossen bleiben muss. Immer wieder die gleichen unverständlichen Ausdrücke zu benutzen, würde bedeuten, dass kein Fortschritt in der Erkenntnis und kein Aufstieg möglich ist; verwendet man hingegen dunkle, aber verständliche Worte, so fordern diese das Nachdenken und haben anagogische Funktion. Der dunkle Stil dient also nicht nur dem Schutz der heiligen Lehren vor dem unkundigen, wie Thomas zu Beginn unterstellt, sondern auch der Anagogie des kundigen Lesers.

Eine pure Wortvielfalt, die den Leser bisweilen sogar überwältigt, wäre nicht emporführend, wenn sie dem Verständnis nicht zugänglich wäre. Ihre Wirkung wäre nichtig, wenn sie nur durch den Wortklang und die Vielfalt überwältigte und nicht zugleich oder vielmehr vor allem dem Nachdenken offenstünde. Die Tiefe des Gehalts, von der Thomas von Aquin spricht, erschließt sich erst in der Reflexion, die sich durch die Schwierigkeiten des dunklen Stils hindurcharbeiten muss. Eine Verschleierung des Inhalts ist dies keineswegs, da gerade erst im Durchgang durch diese Reflexion eine angemessene Haltung und Bemühung für die

45 Piero Scazzoso: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano 1967, S. 133.

46 Ebd., S. 134: » un edificio verbale di un particolare tipo che non solo si adatti all'idea e al pensiero, ma anche che posseda delle proprietà che agiscano dinamicamente sul lettore constringendolo e spingendolo quasi verso una direzione certa, così come l'architettura delle celebri basiliche bizantine [...]«.

Gotteserkenntnis zustande kommen und Emporführung gerade erst durch diese Anstrengung erreicht wird. Insofern lässt sich das *Corpus Dionysiacum* nicht bloß als »eine Vision, aber kein Argument« beschreiben.⁴⁷ Wenn Dionysius auch nur selten argumentiert, so beschränkt sich die Sprachform seiner Texte doch nicht darauf, eine bloß assoziative Vision zu sein. Sie ist vielmehr in der semantischen Verdichtung und in der aufs Äußerste durchdachten Parataxe der Sprachglieder ein subtiles, das Nachdenken forderndes und förderndes Spiel im *dunklen Stil*.

Literatur

Schriften des Dionysius Areopagita

Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus (DN), hrsg. v. Beate R. Suchla, Patristische Texte und Studien 33, Berlin/New York: de Gruyter 1990.

Corpus Dionysiacum II. De coelestis hierarchia (CH), De ecclesiastica hierarchie (EH), De mystica theologia (MT), Epistulae (Ep), hrsg. v. Günter Heil/Adolf M. Ritter, Patristische Texte und Studien 36, Berlin/New York: de Gruyter 1991.

Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, übers. von Günter Heil, Bibliothek der griechischen Literatur 22, Stuttgart: Hiersemann 1986.

Die Namen Gottes, übers. von Beate R. Suchla, Bibliothek der griechischen Literatur 26, Stuttgart: Hiersemann 1988.

Über die mystische Theologie und Briefe, übers. von Adolf M. Ritter, Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart: Hiersemann 1994.

47 Ekkehard Mühlenberg: »Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita«, in: Christian Faith and greek Philosophy in later Antiquity, Leiden/New York/Köln 1993, S. 129-147, hier S. 147: »... unterdrückt Dionysius den dialektischen Diskurs und das dialektische Argumentieren. Dionysius ist sozusagen eindimensional, es ist die Darstellung eines geschlossenen metaphysischen Systems ohne den Versuch, in das System hineinzuführen, eine Vision, aber kein Argument.«

Weitere Literatur

- Abbate, Michele: »Il ›linguaggio dell'ineffabile‹ nella concezione procliana dell'uno-in-sé«, in: Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico XXII/2 (2001), S. 305-327.
- Abbate, Michele (Hg.): Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, 21-24 septembre 1994, Paris 1997.
- Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stille, Einsiedeln: Johannes Verlag 1962.
- Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.
- Bernard, Charles-André: »Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite«, in: Gregorianum 59 (1978), S. 39-69.
- Breton, Stanislas: »Sens et portée de la Théologie Négative«, in: Ysabel de Andia (Hg.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 629-643.
- Breton, Stanislas: »La triple forme du discours théologique dionysien au moyen âge«, in: Ysabel de Andia (Hg.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, S. 503-515.
- de Andia, Ysabel: »La divinisation de l'homme selon Denys«, in: Diotima 23 (1995), S. 86-92.
- de Andia, Ysabel: Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden/New York/Köln: Brill 1996.
- Derrida, Jacques: »Die différance«, in: Peter Engelmann (Hg.), Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen 1988, S. 29-52/ frz.: La différance, in: Marges de la philosophie, Paris: Éd. de Minuit 1972.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989/ frz.: »Comment ne pas parler. Dénégations« (1986), in: Psyché. Invention de l'autre, Paris: Éditions Galilée 1987, S. 535-595.
- Douglass, James W.: »The negative Theology of Dionysius the Areopagite«, in: The Downside Review 81, no. 262 (1963), S. 115-124.

- Engelhardt, J. G. B.: »Ueber den Styl der areopagitischen Schriften«, in: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach 1823, S. 307-313.
- Hoffmann, Philippe: »L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 335-390.
- Ivánka, Endre von: »Einleitung«, in: Dionysius Areopagita, Von dem Namen zum Unnennbaren, Auswahl u. Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, S. 7-31.
- Jamblich: *Les mystère d'Égypte*, hrgs. u. übers. von Édouard des Places, Paris: Les Belles Lettres 1966.
- Jones, John N.: »Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology«, in: *Harvard Theological Review* 89, no. 4 (1996), S. 355-371.
- Koch, Joseph: »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus«, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1969, S. 316-342.
- Lang, Démètre: »Le discours de la théologie négative face à l'indicible chez Denys«, in: *Diotima* 23 (1995), S. 81-85.
- Lévy, Carlos/Pernot, Laurent (Hg.): *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris: L'Harmattan 1997.
- Lossky, Vladimir: »La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), S. 204-221.
- Marion, Jean-Luc: »Au nom ou comment le taire«, in: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: Presses Universitaires de France 2001, S. 155-195.
- Michel, Alain: »L'évidence ineffable de Denys l'Aréopagite à Vico, en passant par saint Anselme«, in: L. Lévy/C. Pernot (Hg.), *Dire l'évidence* (1997), S. 391-401.
- Mortley, Raoul: *From Word to Silence*, 2 Bde., Bonn: Christian and Greek 1986.
- Mühlenberg, Ekkehard: »Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita«, in: ders. (Hg.), *Christian Faith and greek Philosophy in later Antiquity*, Leiden/New York/Köl: Brill 1993, S. 129-147.
- O'Meara, Dominic: »Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin«, in: *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), S. 45-156.

- Pépin, Jean: »Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés«, in: *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimani di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo* 23/1, Spoleto 1976, S. 33-66.
- Ruh, Kurt: *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Jahrg. 1987, Heft 2), München 1987.
- Rutledge, Dom Denys: »Introduction«, in: ders., *Cosmic theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York: Alba House 1965, S. 3-43.
- Scazzoso, Piero: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano 1967.
- Semmelroth, Otto: »Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita«, in: *Scholastik* 27 (1952), S. 1-11.
- Steel, Carlos: »Negatio Negationis«. *Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides*«, in: John J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*, Aldershot u.a.: Ashgate 1999, S. 351-368.
- Steel, Carlos: »Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' »Parmenides« and the Origin of Negative Theology«, in: Martin Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York: de Gruyter 2000, S. 581-599.
- Steel, Carlos: »Au-delà de tout nom. Parménide 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys«, in: Bart Janssens u.a. (Hg.), *Philomathestatos. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Leuven u.a.: Peters 2004, S. 603-624.
- Stiglmayr, Joseph: »Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius«, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898), S. 246-303.
- Stiglmayr, Joseph: »Vorrede und Einleitung«, in: *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über »Göttliche Namen«. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos*, übers. von Joseph Stiglmayr, BKV II/II, München: Josef Kösel & Friedrich Pustet 1932, S. 3-17.
- Stock, Wiebke-Marie: *Theurgisches Denken. Zur kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008.

Thomas von Aquin: In librum beati Dionysii ›De divinis nominibus‹ expositio, Roma/Turino 1950.

Vanneste, Jean: »La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite«, in: *Studia Patristica* 5/3 (1962), S. 401-415.

Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Fink 2006.