

ANDIA, YSABEL DE, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Philosophia antiqua; 71). Leiden [u. a.]: Brill 1996. XV/510 S., ISBN 90-04-10656-1.

Bereits 1996 erschien die umfangreiche Studie über den Henosis-Begriff bei Dionys dem Areopagiten von Ysabel de Andia (= A.), die 1994 in Paris den internationalen Kongress „Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident“ organisierte (publiziert in den *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 151, Paris 1997, 671 Seiten). Für SC bereitet sie die Bände zu *De divinis nominibus* (DN) und *Mystica theologia* (MT) des Dionys vor. Die ausgebildete Philosophin (vgl. ihre Pariser These von 1972: *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille 1975) erwarb das theologische Doktorat 1982 in Rom bei Antonio Orbe SJ mit einer Arbeit über Irenäus von Lyon („Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irenée de Lyon“, 1986) und 1994 ein philosophisches Doktorat. In ihrem Buch „*Mystiques d'Orient et d'Occident*“, Abbaye de Bellefontaine, 1994, behandelt sie mit Antonius, Basilius und Isaak dem Syrer herausragende Vertreter des orientalischen Mönchtums, mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Edith Stein Mystiker der karmelitanischen Tradition, und bietet ferner Untersuchungen über Verklärung und Kreuz, die negative Theologie, das Leiden des Logos und den mitleidenden Gott, das Jesus-Gebet und den Hesychasmus. (Ihre Teilnahme an der päpstlichen Synode für Europa 1999 weckte den Gedanken, eine Tagung katholischer und orthodoxer Patrologen in Wien zu initiieren und mit der Orthodoxie über die wissenschaftlichen Arbeiten zu den Vätern – den gemeinsamen Wurzeln beider Kirchen und somit auch den christlichen Wurzeln Europas – ins Gespräch zu kommen. 2001 fand die erste Tagung statt, die zweite folgte 2003.) A. ist Directeur de Recherche am CNRS für Philosophie.

Grundlagen für die Theologie der Mystik bietet nun die Studie über den Henosis-Begriff nach Dionys, die Einigung des Menschen mit Gott, auch im Verhältnis zwischen natürlicher, philosophischer Mystik und christlicher Mystik. Mit Recht ist die Arbeit in der Reihe „*Philosophia antiqua*“ angesiedelt, dokumentiert zugleich aber auch die große Kenntnis der *philosophia patrum* der Autorin.

Im Zentrum der Arbeit steht die Frage der Einigung mit Gott nach den Schriften DN und MT (21). Was ist Union mit Gott? Wie erreicht man sie? Wo vollzieht sie sich und worin besteht sie? Wer ist es, der sich der Seele oder dem Geist eint und den sie nicht nennen kann? Die Texte des Dionys erlauben es, die Erfahrung zu definieren oder zu beschreiben.

Der bis heute nicht näher identifizierte Dionys der Pseud-Areopagite hat in einem gewagten Unterfangen die griechische Philosophie zu verwandeln und zu bekehren („convertir“) versucht, indem er christliche Theologie in neuplatonischer Sprache ausdrückte – sozusagen in letzter Minute, ehe Justinian die Akademie von Athen schließen ließ (im Jahre 529). Wie gut dieser Versuch geglückt ist, darüber gibt es verschiedene Auffassungen: Für Luther etwa war Dionys „plus platonisans quam christianisans“. Für die Geschichte der christlichen Mystik aber wurde diese Leistung des Dionys zweifellos entscheidend, und heute ist es nicht möglich, in einen Dialog mit den Formen nicht-christlicher Mystik ins Gespräch zu kommen, ohne sich dieses gewichtigen griechischen Erbes der Theologie der Mystik bewußt zu sein (415–416).

Die Studie ist in drei Teile gegliedert: Von der Einigung zum Einen (29–210), Die Einigung über den Intellekt hinaus (211–302), Die Einigung im Nicht-Erkennen (inconnaisance) (303–422); es folgt eine Conclusion (423–453). Es sind insgesamt 16 Kap., teilweise sehr umfangreich (v. a. Kap. I über Einheit und Trinität, Kap. XII: Die Einigung über den Intellekt hinaus in den DN, und am längsten ist Kap. XIV: Der Aufstieg des Mose und das Eintreten in die Finsternis). Der umfangreichste erste Teil umfaßt zehn Kap., die sich in vier Abschnitte gliedern: Einigung und Unterscheidung, Die Processio ausgehend von der Einigung, Die Processio und die Rückkehr (vom Guten zum Guten), Die Rückkehr zum Einen.

Eine Einleitung (1–22), der ein Anhang mit Bemerkungen zum Terminus Henosis (23–24) folgt, führt in die Problematik ein (Mystische Einigung, Henosis bei Plotin und Dionys in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden, Neuplatonismus und mystische Theologie). Die Interpretationen Gregors von Nyssa durch E. von Ivánka und J. Danié-

lou werden skizziert; in einem ersten Schritt wird die These Daniélous problematisiert, wonach die mystische Theologie des Dionys eine bloße Entfaltung der Ideen Gregors sei.

Dionys spricht nicht von mystischer Erfahrung, sondern von mystischer Theologie; dieser Terminus definiert zugleich das Objekt der Kontemplation wie auch den Weg, um dorthin unter Führung der Trinität zu gelangen (bezeichnenderweise beginnt MT mit einem Gebet an die Trinität!). „Logos“ dieser Theologie sind die von Gott inspirierten Worte oder Orakel (im heidnischen Neuplatonismus sind es die *Oracula Chaldaica*). Nur das Schweigen entspricht dem Mysterium. Man muß also über die affirmative und die negative Theologie hinausgehen, zur göttlichen Finsternis, in der sich die Union mit Gott vollendet. Das nennt Dionys mystische Theologie (3). Es reicht nicht nur, aus allem herauszugehen, sondern auch aus sich selbst, in einer ekstatischen Bewegung der Liebe. Die Einung mit Gott ist ein Terminus in jeder Mystik, erst mit Plotin ist *Henosis* zum Zentralbegriff geworden (4).

Das Denken des Dionys ist von der neuplatonischen Lehre des Proclus nicht zu trennen. Die Frage ist also nicht, ob neuplatonische Einflüsse vorhanden waren, sondern: Wie hat die Verwendung platonischer oder neuplatonischer Motive die Ausarbeitung christlicher Mystik ermöglicht (14)?

Im ersten Teil (29–210) analysiert A. die Trinitätstheologie des Dionys, die bisher wenig Beachtung gefunden hat, aus der Schrift DN. Dabei ergibt sich, daß der Unterschied zwischen *Henosis* und *Diakrisis* der Hypostasen die Grundlage der Trinitätslehre des Dionys ist. Diese beiden Begriffe *Henosis* und *Diakrisis* untersucht sie bei Proclus und vergleicht dann mit der Trinitätslehre der Kappadokier. Ergebnis: Die Trinitätstheologie des Dionys ist im neuplatonischen Rahmen verblieben und ganz verschieden von der der Kappadokier. Während die Trinitätstheologie des Basilius eine Theologie der Relation und der Eigenschaft der Hypostasen sei und der *koinonia* der Gottheit andererseits, sei die Trinitätslehre des Dionys eben auf der Unterscheidung zwischen *henosis* und *diakrisis* der Hypostasen gegründet, auf dem *koinon* (des Geeinten) und den *oikeia* der Hypostasen. Die *Processio*, für die sich die Kappadokier interessieren, ist die des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater. Dionys hingegen befaßt sich mit der *Processio* der göttlichen Namen; er bleibt im neuplatonischen Rahmen von *monoproodos-epistrophe* (61).

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der *Processio*, der Kraft und der Verborgenheit, die sich als die drei Dimensionen der göttlichen Liebe erweisen in der Exegese des Dionys von Eph 3, 18 (über die Breite und Länge, Höhe und Tiefe der Liebe Gottes) (119). – Die Emphase, mit der Dionys die Hymnen des Hierotheus über die Liebe präsentiert, macht deutlich, daß man hier das Herz seiner Lehre berührt (157). Der göttliche Eros ist Ekstase und eine Torheit (164). – Der ganze Traktat DN kann als große Hymnologie verstanden werden, der als aufsteigender Weg der Negationen in der Einung mit dem endet, der jeden Namen übersteigt, dem dreieinen Gott. – Der negative Weg ist ekstatisch und einigend (206).

Der zweite Teil (211–302) will den „Ort“ und die Weise der Einung mit Gott studieren, die für Dionys eine Einung über den Intellekt hinaus (*henosis hyper noun*) ist. Da dieser Ausdruck sich bei Proclus findet und mit dem Begriff der „Seelenblume“ aus den *Oracula Chaldaica* verbunden ist, was eine ganze Anthropologie bzw. Psychologie voraussetzt (211), muß zunächst der neuplatonische Hintergrund erarbeitet werden (211–231), ehe seine Verwendung in den DN bei Dionys aufgezeigt werden kann (233–280). Daran schließt sich das Kap. über Einung und Vergöttlichung an (281–300). Die Lehre des Dionys über die Vergöttlichung des Menschen ist wohl die der ganzen christlichen Tradition, auch wenn er das neuplatonische philosophische Vokabular bevorzugt, um das christliche Mysterium auszudrücken (*philanthropia* für Menschwerdung, *theourgia* für die Sakramente, *theosis* für Vergöttlichung) (300).

Im dritten Teil (303–422) behandelt A. den Aufstieg des Mose und sein Eintreten in die Finsternis als Modell jedes mystischen Aufstiegs und vergleicht dazu die Exodus-Auslegungen des Philo und Gregor von Nyssa mit der des Dionys (vgl. die hilfreiche Zusammenstellung 355–370 und besonders die Tabellen 371–373; die vier Parameter/Vergleichspunkte sind: Stufen des Aufstiegs, der „Ort“ Gottes, das Dunkel, die Schau/

*theoria*). Die ersten vier Stufen sind bei Gregor und Dionys gleich, in den letzten drei Stufen unterscheiden sie sich jedoch. Bei Dionys betrachtet (*contempler*) Mose den Ort, „wo Gott ist“ (Ex 20, 21). Es gibt keine Transfiguration des Mose wie bei Gregor. Dann Eintritt in das Dunkel. Bei Dionys gibt es keine prophetische oder eschatologische Perspektive, sondern der Aufstieg des Mose ist exemplarisch für den Aufstieg des Intellekts zur Einung mit Gott (370).

Was versteht Dionys unter der Negation, *apophasis*, auf der *ascensio mentis* zu Gott? Das ist das Thema von Kap. XV. Dabei wird die neuplatonische Lehre vom absolut unerkennbaren und unaussprechlichen ersten Prinzip als allgemeiner Rahmen der MT des Dionys offenbar, auch in ihrer Verwurzelung in der ersten Hypothese des Einen nach Parmenides. Doch liegt nach A. die Originalität des Dionys in MT darin, daß er den Einen der ersten Hypothese, der keinen Namen hat, und den Einen der zweiten Hypothese, der für alle Namen empfänglich ist, in der Beziehung zwischen affirmativer und negativer Theologie verbindet.

Wer ist der „unbekannte Gott“, der des Hermetismus und des Neuplatonismus, oder der, von dem Paulus in der Areopagrede spricht? Diese Frage diskutiert die Autorin in Kap. XVI.

Für A. ist die neuplatonische Ekstase der Ausdruck für die „Torheit“ bei Paulus (414). Dionys hat sich der Weisheit der Griechen bedient, um ihnen die christliche Weisheit aufzuzeigen. Deswegen bezeichnete ihn der Sophist Apollonphanes als „Vatermörder“ (415).

Zentrum des dionysischen Denkens ist die Henosis (421): Es gibt eine Gotteserkenntnis nur in der Einung, der Vergöttlichung und der Ekstase, in dieser einzigartigen Bewegung aus sich selbst heraus und der Übereignung an Gott, in der sich Liebe und Erkenntnis verbinden.

Von den Ergebnissen, zu denen A. gelangt (Conclusion, 423–453), seien erwähnt: Die Union vollzieht sich im Überschreiten des Geistes (*hyper noun*) und im Herausgehen aus sich selbst, wobei jede intellektuelle Aktivität endet (422, 425). – Der dionysische Begriff von Ekstase unterscheidet sich von dem des Proclus, des Gregor, des Evagrius. Für Dionys geht die Ekstase aus einer letzten Negation des Nous hervor, der sich jede noetische Aktivität versagt, und so kommt es zu einer übernoetischen (*hyper noun*) Erkenntnis, vollkommenen Einung und Vergöttlichung (427). Die Ekstase ist vor allem Liebe, die ihre Quelle und ihr Ziel in Gott hat. – Ein weiterer Unterschied zwischen Plotin und Dionys: Die Seele in Ekstase wird nicht bloß eins mit Gott, sondern wird Gott für Plotin. Für Dionys hingegen sind die, die mit Gott geeint sind, ganz Gott zu eigen, Gottes Eigentum geworden (429). – Der Mose des Gregor von Nyssa bleibt das Paradigma der mystischen Erfahrung in MT. Für Dionys ist die Einung eine Einung mit dem mehr als göttlichen Licht, aber je mehr der Mystiker in die Nacht eintaucht, desto mehr wird er erleuchtet (433). – Gott gibt sich, indem er seinen Namen offenbart, und jeder Gottesname ist eine Theophanie. Die Kommunikation Gottes ist die seiner Mächte und Kräfte, wird der Hesychasmus sagen, und nicht die seines Wesens.

Die östliche Tradition unterscheidet zwischen Ousia und Energeia; deshalb wird Gott in diesem Leben wie im kommenden nur durch seine Kräfte oder Energien erkannt. Die westliche Tradition unterscheidet zwischen Wesen und Existenz. Nach Thomas kann man hier unten nur die Existenz Gottes erkennen, aber nicht, was er ist (433).

Die zentrale Intuition der MT ist: Die Einung mit Gott ist eine Einung mit einem Unbekannten oder mit dem Unbekannten. Dies ist auch der „unbekannte Gott“ des Pl auf dem Areopag (Apg 17, 23). Auch Thomas von Aquin ist Dionys gefolgt in dieser „höchsten Kenntnis“ der göttlichen Unkenntnis, wie in der Aufnahme des *pater divinus*, aber er konnte ihm nicht folgen in der Annahme einer *henosis hyper noun*, die nur in einem neuplatonischen Kontext haltbar ist.

Die Mystik des Dionys könnte man zwar eine Jesus-Mystik nennen, da er diesen Namen am häufigsten nennt, doch fehlt in der Mystik des Dionys völlig die Kontemplation der Menschheit Jesu (440). Im Zentrum der Mystik des Dionys gibt es ein Geheimnis Jesu (Ep. 3, 1069B), das verborgen bleibt, auch in seiner Manifestation (441).

Die Eucharistie ist im Zentrum der Ecclesiastica Hierarchia des Dionys, durch die Kommunion geschieht die Einung mit Christus. Der Vorwurf, Dionys gebe Christus keinen Platz, ist nicht begründet: Die Gesamtheit der zitierten Texte zeigt, daß Christus

Prinzip und Ende von allem ist (442). – (Ähnlich auch die Ergebnisse der Rez.). – Folgt man A.'s Interpretation der Ekstase als Selbstübersteigerung und Selbst-Enteignung und dazu ihrer Interpretation, wonach es eine Verbindung zwischen Eros und Ekstase gibt, dann ist Jesus im Herzen der Ekstase. Als Illustration dazu vgl. Gal 2,20 (nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir). Das ganze Werk des Dionys ist eine Variation über die Ekstase, die Ekstase des *Eros ekstatikos*, Ekstase des Paulus, des wirklich Liebenden, Ekstase des Mose, der in das Dunkel eintritt, und schließlich Ekstase Gottes als Gott (450).

Ist die Mystik des Dionys nun natürliche Mystik, seine eigene Erfahrung eine bloß metaphysische, wie gelegentlich behauptet wird (451)? Man kann die mystische Theologie des Dionys zweifach beurteilen: nach ihrer Theologie (trinitätstheologisch, wie es A. hier durchführte, oder christologisch, dazu vgl. man nun Grillmeier in „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ 2/3, 2002, 309–349) oder nach der darunterliegenden mystischen Erfahrung (von der wir nichts wissen) und ihrer theoretischen Erklärung (für die er sich philosophischer Sprache bedient).

Daß Dionys den Westen stärker beeinflusste als den Osten, ist „banal“ (452). Vladimir Lossky aber hat die Verhältnisse umgekehrt und Dionys als Vater der Mystik der Ostkirche (für die Apophatismus und Hesychasmus charakteristisch sind) eingestuft; Apophatismus und Ekstase sind die beiden (Haupt-)Züge der dionysischen Mystik (452–453).

Eine Bibliographie (459–479) und ein detailliertes Register stellen ein nützliches Instrumentar dar, die Arbeit weiter zu erschließen. Die umfangreichen Indizes (483–510) umfassen Bibelstellen, Dionys-Stellen, Werk-Index (der ein fehlendes Autoren-Register weitgehend ersetzt) und griechischen Wortindex. Der auf S. 292, Anm. 31 erwähnte Art. der Autorin: „Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite“, ist erschienen in OCP 63 (1997) 273–332. Ein Druckfehler technischer Art macht auf S. 1, 6. Zeile im Text, den Satz nicht mehr verständlich. T. HAINTHALER

„IM ANGESICHT GOTTES SUCHE DER MENSCH SICH SELBST: HILDEGARD VON BINGEN (1098–1179)“, herausgegeben von *Rainer Berndt S. J.* (Erudiri sapientia; 2). Berlin: Akademie Verlag 2001. 696 S./Ill./graph. Darstellungen, ISBN 3-05-003568-4.

Das im März 1998 veranstaltete Mainzer Symposium anlässlich des 900-jährigen Geburtsjubiläums Hildegards von Bingen führte namhafte Hildegardforscher unter der Ägide des Hugo von Sankt Victor-Instituts der Frankfurter Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen zusammen und erbrachte einen reichen Ertrag, der nun auch in dem vorliegenden Bd. gebührend dokumentiert wird.

Nach Grußworten des Mainzer Kardinals Karl Lehmann und des Rektors der Frankfurter Hochschule, Michael Sievernich S. J., sowie einem Eröffnungsvortrag der Kultusministerin von Baden-Württemberg, Annette Schavan, enthält der Bd. insgesamt 20 thematisch mehr oder weniger komplexe Beiträge, für die ein dreigeteilter äußerer Rahmen nur sehr allgemein gehaltene Gliederungskriterien liefert. Für die hier erfolgende Besprechung wurde daher eine abweichende, aber inhaltlich durchaus schlüssige Reihenfolge gewählt, bei der die beiden mit je 60 Seiten längsten Beiträge am Anfang stehen. Es sind dies erstens die weit gespannten Ausführungen von *Franz J. Felten* über „Reformbewegungen im religiösen Leben“ zur Zeit Hildegards von Bingen, wobei das kontrastreiche Ambiente des Stammklosters auf dem Disibodenberg und die beträchtliche Divergenz in der Geisteshaltung der Lehrerin Jutta und der Schülerin Hildegard aspektreich beleuchtet werden, und zweitens von *Michael Embach* die „Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte Hildegards von Bingen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit“, die eine überraschende Vielfalt von Hildegardzeugnissen in der chronistisch-annalistischen und apokalyptisch-visionären Literatur des Spätmittelalters nachweisen. Für die *editio princeps* des ‚Scivias‘ von 1513 und die weitere Texttradition wird die besondere Vorleistung des Faber Stapulensis hervorgehoben. Charakteristisch für das 16. Jhd. ist, daß Hildegard zur Symbolfigur einer überkonfessionell agierenden Kirchenkritik entthronisiert wurde.

In den Bahnen Embachs bewegt sich auch *Elisabeth Stein* mit ihrem Beitrag „Das ‚Pentachronon‘ Gebenos von Eberbach“ mit dem Untertitel „Das Fortleben der Visionstexte Hildegards von Bingen bis ins 15. Jahrhundert“. Für Gebeno hatten die Visio-