



PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA
UND
DIE ARMENISCHE PHILOSOPHIE
(13.-15. JHDT.)

VARDAN ASLANYAN

**PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA
UND DIE ARMENISCHE PHILOSOPHIE
(13.-15. JHDT.)**

Vardan Aslanyan

**PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA
UND DIE ARMENISCHE
PHILOSOPHIE (13.-15. JHDT.)**

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



TÜBINGEN
LIBRARY PUBLISHING

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0

International Lizenz. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf dem Repositorium der Universität Tübingen frei verfügbar (Open Access).

<http://hdl.handle.net/10900/128975>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1289752>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-70338>

Tübingen Library Publishing 2022
Universitätsbibliothek Tübingen
Wilhelmstraße 32
72074 Tübingen
druckdienste@ub.uni-tuebingen.de
<https://tlp.uni-tuebingen.de>

ISBN (Hardcover): 978-3-946552-64-2

ISBN (PDF): 978-3-946552-65-9

Umschlaggestaltung: Sandra Binder, Universität Tübingen

Coverabbildung: M166, 3r, 5r © *Matenadaran*

Satz: Vardan Aslanyan

Druck und Bindung: Druckhaus Sportflieger in der Medialis Offset GmbH

Printed in Germany

Meinen Eltern Lilia und Samuel

Ich, meine geliebten Brüder, wurde nicht mithilfe der Menschen von der Götzenverehrung befreit, sondern die Weisheit Gottes schenkte mir das Genie und rettete mich vor der Nichtigkeit. Er gab mir Macht und Majestät in der heidnischen Weisheit, weil es nichts Größeres als die Weisheit und nichts Höheres als die Erkenntnis gibt...

Die armenische Version der Pseudo-Autobiographie
des Dionysius Areopagita
GREGORIOS DER ABASSOHN *Buch von den Ursachen*
M1879 [281a], 13. Jhdt.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	7
o. Einleitung.....	11
o.1 Das Phänomen Pseudo-Dionysius Areopagita.....	11
o.2 Bestimmung des Themas und forschungsgeschichtlicher Überblick.....	13
o.3 Zielsetzung, Herangehensweise und Aufbau der Studie.....	19
1. Die Rezeption des CA in der armenischen Tradition	23
1.1 Die Übermittlung des CA und von dessen Apokryphen in die armenische Welt.....	24
1.2 Dionysius und Hierotheus in der armenischen Tradition	30
1.3 Die Frage nach der Autorschaft Davids des Unbesiegbaren.....	37
1.4 Die Handschriftenfamilien und kritischen Ausgaben des armenischen CA und von dessen Kommentaren.....	44
2. Geistiger Gedankenaustausch zwischen der Armenisch-Apostolischen Kirche und den Westkirchen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert	51
2.1 Die politisch-gesellschaftliche Situation Armeniens und die kirchliche Diplomatie	53
2.2 Die katholische Missionsbewegung und die uniatischen Zentren in Armenien	67
2.3 Die monastischen Schulen/Universitäten Großarmeniens und die Gegnerschaft zur Latinisierung der Armenischen Kirche	74
2.4 Der Einfluss des CA auf die dogmatische Position und den Ritus der armenischen Kirche	85
3. Pseudo-Dionysius und die armenische philosophische Tradition	93
3.1 Der philosophische Charakter der dionysianischen Schriften	95
3.2 Die Philosophie der Antike in der armenischen Tradition	101
3.3 Das philosophische Curriculum der monastischen Schulen/Universitäten Armeniens	109

3.4 Die für die armenischen Autoren zugänglichen lateinischen Quellen im Spätmittelalter	121
3.5 Die auf der Grundlage des CA entwickelte Staatsphilosophie in den armenischen Rechtsbüchern und bei Vahram Rabuni.....	131
4. Der philosophische Gehalt der armenischen Kommentare zum CA.....	141
4.1 Die himmlische und kirchliche Hierarchie	142
4.2 Theurgie, Liturgie, Teilhabe.....	151
4.3 Die Gnoseologie: Das Wissen des Menschen und das Wissen Gottes	174
4.4 Benennung der Namen	189
4.5 Liebe, Streben, Bewegung	207
4.6 Einheit und Verschiedenheit in Gott, <i>e pluribus unum</i>	222
4.7 Bild, Vorbild, Urbild	234
4.8 Das Problem des Bösen	246
4.9 Die Dialektik: kataphatisch-apophatisch-schweigend theologisieren.....	261
5. Abschließende Beobachtungen.....	277
6. Weiterführende Forschungsfragen.....	279
7. Anhänge	281
7.1 Textpassagen aus den armenischen Handschriften	283
7.2 Das Buch von den Ursachen (GREGORIOS DER ABASSOHN) „Die Ursache der dionysianischen Schriften“ (altarmenischer Text mit deutscher Übersetzung).....	306
7.3 Abbildungen und Karten	319
Literaturverzeichnis	326

Abkürzungen

AS	Anonymer Schriftsteller: <i>Two anonymous sets of Scholia on Dionysius the Areopagite's Heavenly Hierarchy</i> (CSCO 623, 624)
BF	Gregorios von Tatew: <i>Buch der Fragen</i> (Konstantinopel 1729)
CA, CD	<i>Corpus Dionysiacum Areopagiticum</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i>
CH	<i>De coelesti hierarchia</i> (CA)
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
DK	Diels-Kranz: <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
DN	<i>De divinis nominibus</i> (CA)
DQ	David Qobayrezi und Jakob: <i>Kommentar zu Dionysius von den weisen Archimandriten David und Jakob</i> (M437)
EH	<i>De ecclesiastica hierarchia</i> (CA)
JN	Jesaja Ntchezi: <i>Zusammengefasster Kommentar zu Dionysius</i> (M57, Wien151)
JO	Johannes Orotnezi: <i>Über die göttlichen Namen</i> (M2121)
M	Matenadaran-Sammlung (Mesrop-Maschtoz-Institut für alte Manuskripte – Jerewan, Armenien)
Ma XIII	Armenische Handschriften der Tübinger Sammlung (Königliche Universitätsbibliothek Tübingen)
MG	Mechithar Gosch: <i>Rechtsbuch</i> (Etschmiadzin 1880)
MT	<i>De mystica theologia</i> (CA)
NBHL	<i>Nor Bargirk' Haykazean Lezui</i> (Dictionarium linguae Haicanae-Armeniacae, Venedig 1836)
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series Graeca</i> (Migne)
PL	<i>Patrologiae cursus completus, Series Latina</i> (Migne)
PSH	Gregorios von Tatew: <i>Predigtbuch. Band des Sommer-Halbjahres</i> (Konstantinopel 1741)
PWH	Gregorios von Tatew: <i>Predigtbuch. Band des Winter-Halbjahres</i> (Konstantinopel 1740)
SK	Sempad Konstabler: <i>Sempadscher Kodex (Rechtsbuch, Straßburg 1905)</i>
ST	Thomas von Aquin: <i>Summa Theologiae</i>
Q.-R.	<i>Quaestio-Responsum</i>
VR	Vahram Rabuni: <i>Kommentar zu Dionysius</i> (M1480)
VV	Vanakan Vardapet: <i>Glaubensbekenntnis, Über die himmlischen Ordnungen</i> (M2045)
Wien	Sammlung der Mechitaristen-Kongregation zu Wien

o. Einleitung

o.1 Das Phänomen Pseudo-Dionysius Areopagita

Die nachfolgende Untersuchung beschäftigt sich mit Pseudo-Dionysius Areopagita, einem großen Unbekannten, um welchen die Forscher „seit Jahrhunderten streiten und der, wie eine Sphinx, der Theologie immer wieder Rätsel aufgibt“,¹ so laut dem bekannten Tübinger katholischen Theologen Hugo Koch. Auch entsprechend dem heutigen fortgeschrittenen Forschungsstand sind weder die Person noch die genaue Datierung des Autors bekannt. Es wurden von den Forschern über zwanzig verschiedene Varianten bezüglich der Person des angeblichen Autors vorgeschlagen, die trotz ihrer hohen oder geringen Wahrscheinlichkeit das Geheimnis, ob der Pseudo-Areopagita ein Mönch,² christlicher Theologe oder Neuplatoniker war, nicht enthüllen konnten. Was die Verfassungszeit der areopagitischen Schriften angeht, steht ein grobes Zeitfenster von 50 Jahren zur Diskussion. Die Forscher sind sich jedenfalls einig, als *terminus post/ante quem* 482, das Jahr der Veröffentlichung von Zenons *Henotikon*, und die Religionsgespräche in Konstantinopel im Jahre 532/3 während der Kaiserzeit Justinians anzunehmen.

Es ist allerdings festzustellen, dass bereits in der ersten syrischen Übersetzung des Sergius von Reshaina, die vor 536 verfasst wurde und weder Scholien noch Kommentare aufweist,³ sämtliche dionysianische Schriften vorhanden sind. Diese Tatsache führt uns laut Stiglmayr zu den drei wichtigen Schlussfolgerungen, dass alle Abhandlungen im CA 1) von Anfang an den Namen des Areopagiten trugen, 2) gleichzeitig erschienen sind und 3) keine weiteren Veränderungen erfahren haben.⁴ Historisch wirksam wurden diese Schriften auch in der armenischen Tradition, jedoch nur im Zusammenhang mit dem Prolog und den Scholien des Johannes von Skythopolis, die beide zwischen 536 und 543/553 verfasst wurden und das CA im Laufe der gesamten Dionysiusüberlieferung begleiteten.⁵

Die Echtheit dieser Schriften wurde natürlich wegen der fünf Jahrhunderte langen zeitlichen Lücke von Anfang an in den christlichen Kreisen in Frage gestellt. Dank der Verteidigung durch Johannes von Skythopolis und Maximus

¹ KOCH 1900, ix.

² BALTHASAR 1969, 181.

³ SUCHLA 2008, 67.

⁴ STIGLMAYR 1895, 90.

⁵ SUCHLA 1995, 18f; LA PORTA 2013, 49f.

den Bekenner sowie wegen der großen theologischen Bedeutung dieser Schriften erkannten die beiden chalcedonischen und nicht-chalcedonischen Parteien der Kirche den Apostelschüler Dionysius (Apg. 17:34) jedoch als Autor des CA an. Unter ebendiesem Gesichtspunkt wurden diese Traktate im Hoch- und Spätmittelalter behandelt, ausgiebig in die Kirchengdogmatik und Theologie aufgenommen, kommentiert und verbreitet. Der Zweifel an der wahren Autorschaft des CA tauchte wieder im 15. bis 16. Jahrhundert auf, als die Humanisten Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam die vermeintliche Apostolizität des Autors zurückwiesen, die am Ende des 19. Jahrhunderts von Hugo Koch und Josef Stiglmayr in ihrer historisch-kritischen Textuntersuchung noch stärker bekämpft und der Text selbst sogar als Plagiat angesehen wurde.⁶

Die Absicht der dionysianischen Schriften war aber offensichtlich keine Fälschung, sondern durch den meisterhaft verwendeten literarischen Kunstgriff, universell nützliche Schriften zu produzieren, die die Auseinandersetzungen zwischen der Philosophie und dem Christentum und zugleich innerhalb der Kirche zu lösen versuchten. Viele Forscher bis in die jüngste Zeit (BALTHASAR, GERSCH, KHARLAMOV) betonten die Zulässigkeit eben dieser literarischen Methode in der Philosophie der Antike sowie in der christlich-patristischen Literatur. Beispielsweise wurde *De Mysteriis* von Jamblich, dessen Autorschaft durch Porphyrios und Proklos gut nachgewiesen ist, unter dem Namen eines ägyptischen Magiers, Abammon, veröffentlicht, was aber keine Schwierigkeiten bei der Aufnahme dieses philosophischen Traktats in die philosophische Literatur verursachte.⁷ Nach dem gleichen Prinzip wurden auch die deutlich pseudo-solomonischen Bücher der *Prediger* und die *Weisheit* nicht wegen ihrer Glaubwürdigkeit, sondern wegen ihrer Bedeutung für das jüdisch-christliche Denken in den biblischen Kanon aufgenommen. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass trotz der bewiesenen und offenbaren Nicht-Identität des Pseudo-Dionysius mit dem Apostelschüler Dionysius die dionysianischen Schriften zum untrennbaren Teil der Patristik sowie der christlichen Theologie wurden und noch als solche gelten können, wodurch Pseudo-Dionysius seine Autorität als Kirchenlehrer und *Platonorum primus*⁸ weiter genießen darf. Der wahre Name des Autors ist im Falle des Pseudo-Areopagiten völlig unwichtig, weil er laut Balthasar eine absolute „Person-Werk-Einheit“⁹ erreicht hat und seine Abhandlungen bereits über mehrere Jahrhunderte hinweg das philosophisch-theologische Denken stark geprägt haben; wie es Arthur Schopenhauer treffsicher

⁶ SUCHLA 2008, 20.

⁷ S.a. KHARLAMOV 2020, 4f.

⁸ MARSILIO FICINO *Liber de Sole Proemium* 965.

⁹ BALTHASAR 1969, 150.

formuliert: „Daß Dionysius unächt sei, thut nichts zur Sache: es ist gleichviel, wie der Verfasser des Buches *de divinis nominibus* geheißen hat.“¹⁰

Der Einflussbereich von Pseudo-Dionysius ist außergewöhnlich vieldimensional und umfasst fast alle alten Kulturen Europas und des Vorderen Orients (griechische, lateinische, syrische, arabische, slavische, armenische, georgische), sowohl die Theologie als auch die Philosophie, von der Entstehungszeit der dionysianischen Schriften über das Mittelalter bis in die Neuzeit und die Postmoderne hinein. Unter den von Pseudo-Dionysius stark beeinflussten Theologen und Philosophen zu erwähnen sind *Maximus der Bekenner*, *Johannes Damascenus*, *Johannes Scottus Eriugena*, *Anselm von Canterbury*, *Hugo von St. Viktor*, *Petrus Lombardus*, *Gilbertus Porretanus*, *Johannes Saracenus*, *Thomas Gallus*, *Bonaventura*, *Albertus Magnus*, *Thomas von Aquin*, *Meister Eckhart*, *Gregorios Palamas*, der Autor der mystischen *Wolke des Nichtwissens*, *Nikolaus von Kues*, *Marsilio Ficino*, in der Neuzeit *Hegel* in seiner Lehre der Metaphysik des Einen und im Traktat *Phänomenologie des Geistes*, in der Postmoderne *Heidegger* und seine Ideen von Sein, Da-sein und Einheit (*Beiträge zur Philosophie*), *Jacques Derrida* in der Lehre der Dekonstruktion und seiner Methode der *via negativa*, *Jean-Luc Marion* und seine von *Mystische Theologie* beeinflussten Werke *L'idole et la distance* und *Gott ohne Sein*, *Slavoj Zizek* und seine Lehre über die Transformation des Begehrens usw.

Zunächst wird aus dieser breiten Palette eine Epoche zusammen mit einem geographisch-kulturellen Gebiet ausgewählt, wodurch die Grenzen unserer Forschung bestimmt werden können.

0.2 Bestimmung des Themas und forschungsgeschichtlicher Überblick

Dass das allgemeine Objekt dieser Studie Pseudo-Dionysius und das CA sind, wurde bereits deutlich gemacht. Welche präzise Auswahl haben wir also aus dem breiten Spektrum der Dionysius-Forschung für das Dissertationsthema getroffen? Wir müssen noch das geographisch-kulturelle Gebiet, den Zeitraum und die Perspektive unserer Arbeit festlegen. Die folgenden Stichworte des Dissertationstitels stechen sofort ins Auge: „ARMENISCHE“, „PHILOSOPHIE“, „13.-15. JAHRHUNDERT“. Zunächst werden diese Kategorien nun nacheinander definiert.

Von uns wurde ein kleines, aber nicht minder wichtiges geographisch-kulturelles Verbreitungsgebiet der dionysianischen Schriften, nämlich ARMENIEN, gewählt. Diese Welt in der Welt kann charakterisiert werden durch:

¹⁰ *Parerga und Paralipomena*, Berlin 1851, Fragmente zur Geschichte der Philosophie §9.

- *eine sehr alte Zivilisation*, die neben Babylon, Assyrien, dem Seleukidenreich, den römischen, byzantinischen, persischen und arabischen Imperien eine prominente Rolle im Nahen Osten spielte
- *eine apostolische altorientalisch-orthodoxe Kirche* (angefangen mit den Aposteln Bartholomäus und Thaddäus) mit einzigartigem Ritus
- den Status als *erster christlicher Staat der Welt* (seit 301)
- den Status als *Nation mit eigener Sprache und eigenem Alphabet* (seit 405) und ein daraus entstandenes, immenses *schriftliches Erbe* sowie eine genauso alte *Übersetzungstradition*
- *ein entwickeltes Bildungssystem* mit seinen mittelalterlichen Universitäten, die auf einem den europäischen Hochschulzentren vergleichbaren Niveau standen
- schließlich durch *Königtümer* in Groß- und Kleinarmenien (Kilikien), die sich im Laufe der Jahrtausende unter dem ständigen Einfluss sowohl des Osten als auch des Westen befanden.

Bezüglich Dionysius besitzt die armenische Kultur viele Schätze, die wiederzuentdecken sind, nämlich eine lange Rezeptionsgeschichte ab dem 6. Jahrhundert sowie eine tiefe theologisch-philosophische Prägung durch die dionysianische Gedankenwelt, die durch zwei Übersetzungen ins Armenische, die dogmatischen Sammlungen der Kirche, zahlreiche Kommentare zu Dionysius und theologisch-philosophische Traktate ausgewiesen ist.

Zweitens ist die *Philosophie* im Titel dieser Untersuchung als unsere Perspektive hervorgehoben, da hier hauptsächlich über den philosophischen Inhalt der dionysianischen Kommentare und Abhandlungen der armenischen Autoren gesprochen wird, wobei die sehr umfangreichen theologischen (darunter auch liturgischen, dogmatischen) und historisch-textuellen Aspekte sowie die Wichtigkeit des CA und von dessen Kommentaren in der armenischen Rezeption nur insoweit dargestellt werden, als diese als Grundlage für den philosophischen Teil dienen.

Schließlich muss noch der zeitliche Rahmen des Forschungsthemas festgelegt werden. Die Dionysius-Rezeption in Armenien lässt sich folgendermaßen in zeitliche Phasen untergliedern:¹¹

1) von den 30er-Jahren des 6. Jahrhunderts bis Ende des 9. Jahrhunderts (*frühe Phase*) – frühe Rezeption während der Religionsgespräche mit der chalcedonischen Partei; mögliche teilweise Übersetzung des CA ins Armenische; zitatweise Aufnahme in die dogmatischen Sammlungen (*Siegel des Glaubens*) und Briefe/Schriften; erste vollständige Übersetzung aus dem Griechischen zusammen mit den Scholien von Johannes von

¹¹ Vgl. mit der Gliederung der armenischen Dionysius-Rezeption zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert von Sergio La Porta (2007, 213ff).

Skythopolis/Maximus dem Bekenner (20er-Jahre des 8. Jahrhunderts); Übersetzung der pseudo-pseudodionysianischen Apokryphen; Aufkommen des ersten armenischen Kommentars zu Dionysius von Hamam Arewelzi¹² (70er- bis 80er-Jahre des 9. Jahrhunderts);

2) 10.-12. Jahrhundert (*Übernahme in die Mystik und Liturgik*) – starker Einfluss des Dionysius auf das mystische Denken (Gregor von Nareks *Buch der Klagelieder*) und auf die Kommentare zur heiligen Liturgie und zur biblischen Symbolik in den Büchern von *Hoheslied*, *Ezechiel*, *Daniel* (Gregor von Narek, Xosrov Andzevazi, Nerses von Lambron, auch bei den früheren bzw. späteren Autoren Stephanus Syunezi, Vardan Arewelzi usw.) sowie auf den Ritus, die Hymnen und liturgischen Gewänder der armenischen Kirche (Nerses Schnorhali, Nerses von Lambron); weitere Aufnahme in die dogmatischen Sammlungen (*Wurzel des Glaubens* von Anania von Narek, Vardan Aygekzi);

3) 13.-15. Jahrhundert (*reife Phase*) – große Zahl von Handschriften, die das CA beinhalten, und von Kommentaren zu Dionysius (David Qobayrezi, Jesaja Ntchezi, Vahram Rabuni usw.) aus dieser Zeit; viele Traktate (Johannes Orotnezi *Über die göttlichen Namen*; Gregorios von Tatews *Buch der Fragen*, *PSH*, *PWH*, *Spicilegium*; Mechithar Sasnezis *Theologische Reden* usw.), Briefe, Reden und Enzykliken (Jesaja Ntchezi, Vahram Rabuni, Johannes Orotnezi), polemische und dogmatische Werke (Vanakan Vardapet, Stephanus Orbelyan), Gesetzbücher (Mechithar Gosch, Sempad Konstabler) beschäftigen sich mit Dionysius; enormer Einfluss auf das politische Denken; erneute Verwendung in der Polemik gegenüber der katholischen/ byzantinischen Kirche und den Uniaten; Zuordnung des CA zum philosophischen Corpus im Curriculum der monastischen Schulen/Universitäten;

4) 17. Jahrhundert (*späte Phase*) – ein letzter Versuch, das dionysianische Erbe und die Kommentierungstradition nach dem historisch bedingten Niedergang des Studiums in Armenien wiederzubeleben; eine zweite Übersetzung des CA und dessen vollständiger Scholien aus dem Lateinischen von Stephan aus Polen (Versuch, die textuellen Schwierigkeiten der Übersetzung aus dem Griechischen aufzuheben) mit eigenem Kommentar (aus den 60er-Jahren).

Das Zeitalter zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert, d.h. das endende Hochmittelalter und das ganze Spätmittelalter, stellt das größte wissenschaftliche Interesse für uns dar und ist unserer Meinung nach die reife Phase der Dionysius-Rezeption in Armenien, weil die dionysianischen und

¹² In der einzigen Pariser Handschrift (*Arm. 123*) verfügbar; bleibt noch unerforscht.

anderen neuplatonischen Werke in dieser Zeit durch die westlich-scholastischen Quellen bereichert, in größtem Ausmaß kommentiert und innerhalb der akademischen Kreise weit verbreitet wurden.

Wir werden also in dieser Studie innerhalb der gewählten geographisch-zeitlich-thematischen Grenzen über Pseudo-Dionysius Areopagita und die armenische Philosophie vom 13. bis 15. Jahrhundert sprechen, selbstverständlich im Kontext des westlichen neuplatonisch-scholastischen Denkens, welches ebenfalls mit großer Bereitschaft in Armenien rezipiert wurde. Die Arbeit zieht folglich folgende Hauptquellen heran: Das CA, die armenischen Kommentare zu Dionysius und weitere Schriften der armenischen Autoren aus dem gewählten Zeitraum, die sich mit Dionysius beschäftigen, und schließlich die Traktate der antiken und mittelalterlichen westlichen Denker, die von armenischen Autoren ausgiebig genutzt wurden. Der Schwerpunkt liegt jedoch vornehmlich auf der Neuinterpretation des Dionysius in den armenischen Kommentaren und auf deren philosophischem Inhalt.

Wie gestaltet sich nun der aktuelle Forschungsstand, auf Grundlage dessen wir diese Studie unternommen haben? Die gegenwärtige Diskussionslage über Dionysius ist eher frei von starken Auseinandersetzungen, da seine Pseudo-Apostolizität als weniger wichtig angesehen wird. Eine Gruppe von Forschern (BALTHASAR, BEIERWALTES, GERSH, DILLON, IVÁNKA, PERCZEL, PERL, RITTER, SCHÄFER usw.) vertieft seit den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts die Untersuchung der Beziehungen zwischen Pseudo-Dionysius und dem Neuplatonismus und legt das Verständnis und die Neuinterpretation der philosophischen Begriffe bei Dionysius dar. Eine zweite Gruppe (GOLITZIN, LOSSKY, ROEM, SEMMELROTH usw.) diskutiert die dogmatisch-religiöse Wichtigkeit des Autors für die Kirche und Patristik zusammen mit der Frage, ob diese Rolle zukünftig noch prominent bleiben wird. Die Forscher einer dritten Gruppe (ANDRUS, BLANKENHORN, BURGER, KOVACH, O'ROURKE, RUH, SAKVARELIDZE usw.) schreiben gezielt über den Einfluss des Dionysius auf die einzelnen Ortskirchen, Kulturen oder Autoren. Schließlich beschäftigt sich eine letzte Gruppe (SUCHLA, RITTER, FAHL D./S., GOLTZ, MUTHREICH, THOMSON usw.) mit den Textproblemen und mit der Veröffentlichung der kritischen Ausgaben des CA sowie anderer pseudo-pseudodionysianischer Apokryphen im griechischen Original und in den Übersetzungssprachen.

In Bezug auf das Verbreitungsgebiet der dionysianischen Schriften haben die Forscher seit dem Ende des 19. Jahrhunderts¹³ jedoch über Armenien größtenteils überhaupt nichts gehört. Außer kurzen Erwähnungen über die armenische Übersetzung des CA bei wenigen Autoren (SUCHLA,

¹³ S. STIGLMAYR 1895, 87.

SAKVARELIDZE) hält dieser Zustand seit Stiglmayr bis in unsere Zeit grundsätzlich an. Dies ist aus folgenden Gründen der Fall: Zunächst wegen der jahrhundertelangen Isolation der armenischen Kirche und ihrer Tradition gegenüber anderen Ortskirchen; zweitens gab es bis 1987 (herausgegeben von Thomson) keinen kritischen Text des altarmenischen CA; drittens beschäftigte sich bisher nur eine kleine Zahl internationaler Wissenschaftler mit den armenischen Quellen und schließlich ging das Studium des Dionysius in den armenischen Kreisen, teils wegen der komplizierten Übersetzung des CA, teils wegen der sozialpolitischen Lage in Armenien im 20. Jahrhundert (Völkermord an den Armeniern, das kommunistische Regime), unter.

Was wurde also überhaupt zum Thema geschrieben und welche Sekundärliteratur bietet die moderne Forschungsphase zum armenischen Dionysius? Zwei Autoren, die eine große Rolle bei der Entstehung der modernen armenischen Dionysius-Forschung gespielt haben, müssen erwähnt werden, nämlich ROBERT W. THOMSON (†2018, Professor der Orientalistik und Armenistik an der Universität Oxford) und SERGIO LA PORTA (Universität Jerusalem/Fresno). Dank der Bemühungen Thomsons konnte das Grundlegendste, der kritische Text des altarmenischen CA (1987), sowie eine Studie zum komparativen griechisch-armenischen Wortschatz der dionysianischen Schriften (1997) herausgegeben werden. Sergio La Porta führte seinerseits auf dieser Basis die Forschung der Dionysius-Rezeption in Armenien fort und leistete zwei wichtige Beiträge: Erstens übersetzte er im Rahmen seines Promotionsprojekts (2001) das Kapitel „Die Theologie des Heiligen Dionysius“ aus dem *Buch der Fragen* des Gregorios von Tatew ins Englische und kommentierte dabei den Text aus historisch-theologischer Perspektive unter Angabe einiger Parallelen zu den westlichen Quellen; zweitens gab er den altarmenischen Text eines anonymen Kommentars zu CH zusammen mit der englischen Übersetzung heraus. Außerdem widmete La Porta dem mystischen Denken in Armenien, den Beziehungen mit dem Westen und der generellen Rolle des Dionysius in der armenischen Tradition eine Reihe von Artikeln. Eine weitere positive Begebenheit ist, dass zwei dionysianische Apokryphen außer dem CA, nämlich die Briefe an Timotheus und Titus, bereits veröffentlicht, ins Deutsche übersetzt und ansatzweise recherchiert wurden (VETTER, MACÉ, SHOEMAKER). Wie aber später in Kapitel 1.4 näher erläutert werden wird, bleiben die mittelalterlichen Kommentare zu Dionysius noch größtenteils unerforscht.

Es war allerdings sehr hilfreich, während unserer Forschung einige historische Untersuchungen zur Hand zu haben, insbesondere die Studien über den Dominikanerorden in Armenien und seine literarische Tätigkeit (OUDENRIJN), über das mittelalterliche Hochschulsystem (KHACHERYAN, BARKHUDARYAN, KHACHIKYAN) und die philosophische Tradition (AREVSHATYAN, CALZOLARY, WENRICH, TINTI) in Armenien, über die

armenischen Gesetzbücher im Mittelalter (KARST), die Graecophile Übersetzungsschule (AKINIAN, MORANI, MURADYAN) und die zwischenkirchlichen Beziehungen (BUNDY, HALFTER, HAMILTON, ARPEE, BUENO). Diese haben uns dabei geholfen, die notwendige Basis für den philosophischen Teil der Arbeit aufzubauen.

In diesem Lichte lässt sich der wissenschaftliche Neuigkeitswert der Studie in folgenden Punkten bestimmen:

- Viele noch unerforschte Abhandlungen, Kommentare, Briefe und Reden der mittelalterlichen armenischen Autoren, die sich mit Dionysius oder mit der neuplatonischen oder scholastischen Philosophie beschäftigen, wurden aus den Handschriftensammlungen (Jerewan, Tübingen, Wien) und alten Ausgaben ans Licht gebracht, entziffert, teilweise übersetzt und systematisiert dargestellt.
- Der philosophische Inhalt der spätmittelalterlichen armenischen Abhandlungen über den philosophierenden christlichen Theologen Pseudo-Dionysius wurde hervorgehoben, in verschiedene philosophische Grundfragen aufgeteilt und mit den Hinweisen auf ihre westlichen Quellen tiefgehend analysiert.
- Die Besonderheiten der Methode und der Nutzung von philosophischen Quellen bei den armenischen Kommentatoren und ihre Intentionen wurden herausgearbeitet.
- In einem einzelnen thematischen Kapitel wurde der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf die Staatsphilosophie in Armenien präsentiert.
- Die Übermittlung des CA und von dessen Apokryphen in die armenische Welt, die Frage nach der Autorschaft und die Rezeption der Akteure (Dionysius, Hierotheus) aus diesen Schriften wurden von uns gründlich analysiert, wodurch der aktuelle Forschungsstand ein Stück weitergebracht wurde.
- Die Beziehungen mit dem Westen und die katholische Missionsbewegung in Armenien wurden zusammen mit den gegenseitigen Vorteilen dieser Kontakte von einem neuen Standpunkt aus betrachtet.
- Der geistige Gedankenaustausch zwischen dem Westen und Armenien in der Antike und im Spätmittelalter, die ausgiebige Übernahme des westlichen Gedankenguts bei den armenischen Autoren sowie die philosophische Tradition Armeniens wurden systematisiert zur Verfügung gestellt und die Listen der zugänglichen westlichen Quellen mit neuen Befunden bereichert.
- Die Rolle der spätmittelalterlichen armenischen Universitäten im Kampf gegen die Latinisierung der armenischen Kirche und die

Herangehensweise der Lehrmeister und Theologen wurden in ihrer Komplexität gezeigt.

- Der Einfluss des Dionysius auf die Dogmatik, Liturgik, Theologie, Philosophie und andere Bereiche der armenischen Kultur sowie seine besondere Rolle im Vergleich zur Rezeptionstradition im Westen wurden eingehender analysiert.
- Das Manuskript der armenischen Version der apokryphen *Autobiographie* des Dionysius, die weder auf Armenisch noch auf Deutsch herausgegeben worden ist, wurde von uns entziffert und ins Deutsche übersetzt.
- Durch diese Studie wurden die noch unerforschten Gebiete des armenischen Dionysius eindeutiger aufgezeigt und die Ziele der zukünftigen Forschung anschaulicher definiert.

Vor der Beschäftigung mit diesen anspruchsvollen Aufgaben und dem Einstieg in das Thema, müssen wir noch die Ziele, die Herangehensweise und den Aufbau der Arbeit in unserer Einleitung erläutern.

0.3 Zielsetzung, Herangehensweise und Aufbau der Studie

Die von uns in der vorliegenden Studie zu lösenden Aufgaben verfolgen folgende Hauptziele:

- zu verdeutlichen, dass Pseudo-Dionysius Areopagita hauptsächlich als ein philosophierender Theologe zu verstehen ist;
- der internationalen wissenschaftlichen Gemeinde Aufschluss über die meist unbekannte armenische Dionysius-Rezeption und ihre Besonderheiten zu geben;
- noch immer unerforschte mittelalterliche armenische Quellen (Kommentare, Abhandlungen, Reden, Briefe usw.) zu Dionysius mit Fokus auf ihrem philosophischen Inhalt ans Tageslicht zu bringen und damit die allgemeine Dionysius-Forschung ein Stück weiterzubringen;
- die innerhalb der armenischen Kreise in Vergessenheit geratene Figur des Dionysius wiederzuentdecken und wiederzubeleben;
- die historisch ungebrochene Verbundenheit der armenischen Kultur mit dem westlichen Denken aufzuzeigen und das Eindringen der scholastischen Philosophie in die spätmittelalterliche armenische Welt näher zu erläutern;
- den Einfluss des Dionysius auf die einzelnen spezifischen Bereiche der armenischen Kultur (Staatsphilosophie, Dogmatik, Liturgik usw.) darzustellen;

- die Ziele der zukünftigen Dionysius-Forschung, insbesondere innerhalb des armenischen Raums, eindeutiger zu formulieren.

Unsere Herangehensweise besteht darin, dass wir zunächst das philosophische Hauptkapitel der Arbeit in all seinen thematischen Gliedern verfasst und anschließend die notwendige Grundlage für ein komplettes Verständnis der Ideen und Autoren, der Epoche, der historischen Gegend und der Beziehungen mit dem Westen geschaffen haben. Zu diesem Zweck dienen die Einleitung selbst, die ersten drei Kapitel und der Anhang, damit der Leser, dem Pseudo-Dionysius oder die armenische Welt wenn auch völlig unbekannt sind, eine ausreichende Vorstellung davon erhält, wie der philosophische Stoff entstanden ist. Dies hat sich jedoch als keine leichte Aufgabe erwiesen, weil versucht wurde, zwei äußerst umfangreiche Forschungsgebiete – Pseudo-Dionysius und die armenische Welt – zusammengefasst und im Wesentlichen darzustellen, dabei aber nicht am Thema vorbeizugehen. Im Ergebnis bietet KAPITEL 1 eine Übersicht über die armenische Dionysius-Rezeption mit all ihren Besonderheiten. In KAPITEL 2 wird versucht, die politisch-gesellschaftliche Lage in Armenien im Hoch- und Spätmittelalter sowie den Einfluss des Westens auf die armenische Welt darzustellen. Als nächstes folgen die Prolegomena zum philosophischen Teil in KAPITEL 3, die einen tiefen Einblick in die armenische philosophische Tradition, ihre westlichen Quellen und Dionysius in diesem Kontext bieten. Schließlich stellt KAPITEL 4 die bis ins letzte Detail zusammengetragene Philosophie aus den armenischen Kommentaren und Abhandlungen zu Dionysius im gewählten Zeitraum zusammen mit der Erläuterung der dionysianischen Ideen selbst und der von armenischen Autoren verwendeten westlichen Gedanken dar. An dieser Stelle möchten wir nicht im Einzelnen auf die Ziele jeglicher Kapitel eingehen, da wir bereits am Anfang jedes Kapitels eine detaillierte Zielsetzung formuliert haben.

Ein weiterer wichtiger Punkt war, die Zuverlässigkeit unserer Primärliteratur, nämlich des handschriftlichen Materials, zu beweisen. Zu diesem Zweck wurden alle Auszüge aus den noch nicht veröffentlichten altarmenischen Handschriften, die von uns in übersetzter Form im Fließtext integriert worden sind, in einem einzelnen Anhang dargestellt, da sie sonst nirgends zu finden wären. Außerdem brauchten auch die gekennzeichneten Parallelen zwischen der armenischen spätmittelalterlichen Philosophie und dem westlichen Denken eine ausreichende Begründung dafür, dass diese Übernahme von der armenischen Seite wirklich der Fall war. Hierfür wurden zahlreiche philosophisch-theologische Abhandlungen der europäischen Antike und des Mittelalters als weitere Primärquelle sowie quellenkritische Studien als wissenschaftliche Basis verwendet.

Die Person Pseudo-Dionysius, seine Gedanken und seine Rezeption verlieren wir im Laufe der gesamten Studie nie aus den Augen. Überdies werden dem Pseudo-Areopagiten innerhalb jedes Kapitels einzelne Unterkapitel gewidmet, die sich beispielsweise mit dem einzigartigen Phänomen Pseudo-Dionysius, seinem Erbe, seiner Person und dogmatischen Rolle oder mit der philosophischen Natur seiner Werke gezielt beschäftigen. Wie bereits erwähnt, sollten wir uns dabei ständig daran erinnern, Dionysius, Proklos oder andere klassische Denker nicht mehr als nötig in den Vordergrund zu stellen, sondern nur insoweit, als dies der Herausarbeitung unseres Kerngedankens, nämlich der armenischen Dionysius-Rezeption und der daraus hervorgegangenen Philosophie dient. Schließlich haben wir bei unserem methodischen Vorgehen einen wissenschaftlichen Apparat verwendet, der aus historisch-systematischen und komparativen Instrumenten sowie aus hermeneutischer Rekonstruktion und Literaturarbeit besteht.

Unter Berücksichtigung der Vielseitigkeit des Pseudo-Areopagiten und des Umfangs unserer multidisziplinären Recherche könnte diese Studie nicht nur bei Dionysius-Forschern, sondern auch bei denjenigen Lesern Interesse wecken, die sich allgemein für Neuplatonismus, Patristik, Orientalistik/Armenistik, christliche Mystik, Liturgik und Kirchengeschichte interessieren.

1. Die Rezeption des CA in der armenischen Tradition

Zu Beginn wollen wir im ersten Kapitel unserer Arbeit natürlich die allgemeinen Grundzüge der Rezeptionsgeschichte der dionysianischen Schriften im armenischen Raum darstellen:

- Die erste Übersetzung des CA, der Scholien von Johannes von Skythopolis und Maximus dem Bekenner zum Corpus sowie der anderen unter dem Namen von Pseudo-Dionysius verbreiteten Apokryphen aus dem Griechischen ins Armenische; Verortung dieser Übersetzung unter den Übersetzungen in andere Sprachen; die linguistischen Eigenschaften, die Qualität sowie die Nachteile der ersten Übersetzung und die Gründe für das Verfassen der zweiten Übersetzung aus dem Lateinischen;
- Das Bild des Dionysius und des Hierotheus in der armenischen Tradition, insbesondere aber die Rolle der pseudoepigraphischen Autobiographie des Dionysius bei der Entstehung eines philosophischen Identifikationsporträts;
- Die bereits existierende und von uns entwickelte Hypothese der Autorschaft Davids des Unbesiegbaren, eines armenischen Neuplatonikers des 5. Jahrhunderts, und die Gründe für einen solchen Versuch der Identifikation mit Pseudo-Dionysius;
- Die Handschriftenfamilien des armenischen CA, dessen Kommentare aus dem 13.-15. Jahrhundert sowie deren bereits vorhandenen kritischen Ausgaben; die Wahl der Manuskripte für unsere Forschung; abschließend die grundlegenden Informationen über die Übersetzer des CA und die spätmittelalterlichen Kommentatoren.

1.1 Die Übermittlung des CA und von dessen Apokryphen in die armenische Welt

Die vorliegenden Schriften des heiligen Dionysius Areopagita wurden in Konstantinopel von David Hypatos und Stephanus Syunezi aus den wortgenauen Abschriften übersetzt.
KOLOPHON ZUM CA, M49', 337a

Das griechische Original des CA wurde nicht nur seit den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts zahlreich abgeschrieben, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten durch die Scholien von Johannes von Skythopolis bereichert, ins Syrische, Altarmenische, Lateinische, Altgeorgische, Arabische und ins Kirchenslavische übersetzt und auf diese Weise innerhalb verschiedener alter Kulturen überliefert.² In Konstantinopel, das zu dieser Zeit zu einem Überlieferungs- sowie Übersetzungszentrum der areopagitischen Schriften wurde, worauf auch der armenische Kolophon hindeutet, entstand zwischen 712 und 718 dank der Zusammenarbeit von Stephanus Syunezi und David Hypatos (des kaiserlichen *Coenarius*) die erste vollständige Übersetzung ins Armenische.³ Betont wird „die erste vollständige Übersetzung“ deshalb, weil diese Übersetzung keinesfalls auf den Anfang der armenischen Rezeption verweist. Das CA wurde schon seit den Religionsgesprächen in Konstantinopel in den 30er-Jahren des 6. Jahrhunderts der armenischen Seite bekannt, teilweise ins Armenische übersetzt und in verschiedenen dogmatischen Schriften und Sammlungen zitiert (s. Kap. 2.4).

So steht die armenische Übersetzung in der Reihe der kanonischen Übersetzungen chronologisch an zweiter Stelle nach der syrischen (in den 30er-Jahren des 6. Jahrhunderts von Sergius von Reshaina in Konstantinopel übersetzt) und geht den ersten Übersetzungen⁴ ins Lateinische (Hildiun, 831-835; Johannes Scottus Eriugena, 852-859), Arabische (Ibn Sahquq, 1009 in Damaskus), Altgeorgische (Ephrem Mzire, um 1090 im Kloster Kastana) und Kirchenslavische (Isaija der Mönch, 1370/1 auf dem Berg Athos) voran, was auch die besondere Rolle und Wichtigkeit dieser Schriften in der armenischen Tradition demonstriert.

Die dionysianischen Schriften wurden im Curriculum der monastischen Schulen/Universitäten Armeniens unter den „anspruchsvollen Werken“

¹ Dies ist die älteste vollständige Kopie des CA in unserem Besitz, abgeschrieben im Auftrag des Lehrmeisters Nerses Mschezi an der Gladzor-Universität im Jahr 1282 (über fünf Jahrhunderte nach der Übersetzungszeit) und korrektur gelesen von Jesaja Ntchezi.

² SUCHLA 2008, 67.

³ *Ibid.*, 67f.

⁴ S. TREIGER A. „*New Evidence on the Arabic Versions of the Corpus Dionysiacum*“, *Le Muséon* 118,3-4 (2005), 219-240; SAKVARELIDZE 2014, 52-60.

(*altarm. nurb/xrt'in greank'*, s.a. Kap. 3.3) klassifiziert,⁵ was bedeutet, dass auch die Übersetzung des CA eine anspruchsvolle Aufgabe gewesen sein muss. Selbst der neuplatonische Wortschatz und die idiosynkratische Ausdrucksweise des griechischen Originals,⁶ dessen Text manchmal „mit den Grammatikregeln in Nichtübereinstimmung und voll mit Rechtschreibfehlern ist“,⁷ sind höchst kompliziert, ganz zu schweigen von der armenischen Sprache der Übersetzungsschule der Graecophilen, zu der auch Stephanus Syunezi und David Hypatos gehören (s. Kap. 3.2).

Die Sprache der ersten armenischen Übersetzung des CA ist in einem solchen Ausmaß von Gräzismen übersättigt, dass wenn die Übersetzer ins Armenische der klassischen Epoche (5. Jahrhundert) den Text gelesen hätten, sie sicher an vielen Stellen über die Sprache erstaunt gewesen wären und nicht gewusst hätten, was genau unter diesen Neologismen zu verstehen sein könnte⁸. Dies ist einerseits verständlich, weil die am Anfang des 5. Jahrhunderts entwickelte armenische Schriftsprache irgendwie die philosophischen Begriffe eingliedern musste; andererseits führte diese mimetische Wortschöpfung im altarmenischen Text jedoch zu gewissen Schwierigkeiten bei den Lesern, die ohne Kenntnis der zugrundeliegenden griechischen Termini verwirrt wurden⁹. Überdies erschweren die verschiedenartigen Fehler beim Abschreiben und Übersetzen die Verständlichkeit der morphosyntaktischen Konstruktionen¹⁰ und verändern manchmal wesentlich die ursprüngliche Bedeutung des Textes. Deshalb unternahm Stephan aus Polen, ein armenischer Gelehrter, 1662 eine neue Übersetzung des CA aus dem Lateinischen.¹¹ In seinem Vorwort zur neuen Übersetzung, von der wir auch ein Bruchstück in der Tübinger Sammlung finden,¹² fasst er die Problematik der ersten Übersetzung aus dem Griechischen zusammen und stellt seine Methode dar:

⁵ AREVSHATYAN 1984, 36.

⁶ Das griechische Original, nach dem Stephanus und David das CA übersetzten, sollte mit den in Konstantinopel abgeschriebenen Handschriften M (Parisinus 437, die der Kaiser Michael II. von Byzanz 827 dem Kaiser des Fränkischen Reichs, Ludwig dem Frommen, schenkte) und Va (Valllicellianus 69, 10. bis 11. Jahrhundert) zur gleichen Gruppe gehören (s. THOMSON 1982, 118; LA PORTA 2008, 1).

⁷ S. HEIL G., *Denys L'Aréopagite: La Hiérarchie Céleste*. Paris 1958, 47: „(M Va X Q K) contient un texte en désaccord avec les règles de la grammaire, plein de fautes d'orthographe.“

⁸ AKINIAN/TER-POGHOSSIAN 1977, 63f.

⁹ LA PORTA 2007, 220. Diese Problematik bezüglich des Übersetzungstextes versuchte bereits Hamam Arevelzi (9. Jahrhundert), der erste armenische Kommentator des Dionysius, aufzuheben, indem er die neuentstandenen und schwerverständlichen philosophischen Begriffe aus dem CA zusätzlich erklärte.

¹⁰ MORANI 2016, 13f.

¹¹ Außer dem CA übersetzte Stephan aus Polen (†1689) auch andere wichtige philosophische Texte aus dem Lateinischen, z.B. eine mittelalterliche Kompilation aus der *Elementatio theologica* des Proklos unter dem Titel *Das Buch von den Ursachen* (1660), die als Lehrbuch der Philosophie in Armenien benutzt wurde, den Traktat *Über die Seele* von John aus Swineford (1668) und die *Metaphysik* des Aristoteles (1675; Stephan verfasste später auch einen Kommentar dazu).

¹² *Ma XIII* 92, 1a-62a, inmitten des 10. Kapitels abbrechend, s. FINK/GJANDSCHEZIAN 1907, 127.

„Bevor ich diese Unternehmung beginne, finde ich es notwendig, die Gründe anzugeben, warum ich mich aufschwang, [das CA] erneut zu übersetzen; vielleicht kommt ja unser Aufwand jemandem unnötig vor. [Die Gründe dafür sind folgende]: Erstens war die Übersetzung des heiligen Bischofs Stephanus Syunezi schwerverständlich und an vielen Textstellen vom Original abweichend, zweitens war der Kommentar des heiligen Maximus unvollständig übersetzt, da der heilige Stephanus nicht selbst kommentierte, wie manche glauben, sondern [nur] aus dem Griechischen in unsere Sprache übersetzte. Deshalb schwang ich, Stephan aus Polen, der Geringste von den Sprachkünstlern, mich auf Ersuchen meiner lerneifrigen Brüder auf, am Heiligen Stuhl Etschmiadzins nochmals die Urschrift zusammen mit dem vollständigen Kommentar aus dem Lateinischen ins Armenische zu übersetzen. Dabei teilte ich jedes Kapitel in Hauptabschnitte auf, deren kurzes Verzeichnis am Anfang eines jeglichen Kapitels steht, weil der Sinn der Gedanken auf diese Weise einfacher verstanden werden kann. Nach jedem Paragraphen legte ich den originalen Kommentar vor. Außer diesem Kommentar, welchen Maximus, der heilige Doktor der Griechen, verfasste, fügte ich noch viele zusätzliche erklärende Kommentare aus den anderen Quellen hinzu.“ (Ma XIII 92, 1a-1b2)

Tatsächlich ist in den Kolophonen der ersten Übersetzung keine einzige Erwähnung dessen zu finden, dass die Scholien zum dionysianischen Text dem Johannes von Skythopolis oder Maximus dem Bekenner zugeordnet werden können, weshalb die armenische Tradition im Hoch- und Spätmittelalter die Autorschaft dieser Scholien dem Stephanus Syunezi zuschrieb.¹³ Die unvollständigen Scholien wurden manchmal zugleich mit dem Urtext abgeschrieben und in den Textkörper integriert (z.B. in M49), manchmal auch später am Rande oder an speziell hierfür ausgelassenen Stellen hinzugefügt (M167).¹⁴ Wie wir sehen, basiert die zweite Übersetzung ins Armenische auf einem stärkeren wissenschaftlichen Apparat, steht jedoch der ersten Version in ihrer Verbreitung nach¹⁵. Deshalb und auch, weil

¹³ Es wurden z.B. in der Handschrift M1480, die Vahram Rabunis Kommentar zu Dionysius enthält, die Scholien Maximus des Bekenners als Werk des Stephanus Syunezi dargestellt: 65a(1ks.)39-42 „Stephanus, Bischof von Syunik“, übersetzte diese Schriften in Konstantinopel und brachte sie zu uns. Außerdem legte er seine eigenen Kommentare zu den schwierigsten Textstellen vor, die sehr nützlich sind.“ Danach wird die Scholie des Johannes nach einer leichten miaphysitischen Korrektur vorgelegt (s.a. LA PORTA 2013, 48,53).

¹⁴ LA PORTA 2013, 49ff.

¹⁵ Insgesamt gibt es in den verschiedenen handschriftlichen Sammlungen weltweit (Jerewan, Jerusalem, Venedig, Wien, Berlin, Tübingen usw.) näherungsweise berechnet über 130 altarmenische Handschriften, die den vollständigen oder auszugsweisen Text des CA enthalten. Über zwei Drittel davon sind Kopien der ersten Übersetzung aus dem Griechischen (s.a. THOMSON 1982, 116). Die Tübinger Sammlung besitzt jedoch nebst den kurzen Auszügen (angeblich aus der ersten Übersetzung des CA, *Ma XIII* 52, 251b-255b; *Ma XIII* 74, 44b; *Ma XIII*

Stephan aus Polen aus einer intermediären Sprache übersetzt hatte, wurde der kritische Text des altarmenischen CA auf der Grundlage der sechs ältesten Manuskripte der Matenadaran-Sammlung, die alle die Übersetzung aus dem Griechischen enthalten (s. Kap. 1.4), von Thomson herausgegeben.

Jedoch gibt es von vielen patristischen Autoren außer ihren Hauptwerken noch Apokryphen, die unter deren Namen verbreitet sind, und Pseudo-Dionysius macht hierbei keine Ausnahme. Unabhängig von ihrer manchmal zu offensichtlichen Fälschung stellen die Apokryphen in allen Bereichen eine bedeutende Quelle für die Forschung dar, weil sie zusätzlich wichtige Informationen über die Rezeption dieser Autoren liefern. Im Falle des Dionysius wurde durch die weitere Pseudoepigraphie versucht, die Legende des pseudoepigraphischen Autors zu bekräftigen, einige theologische Aspekte des CA weiterzuentwickeln und natürlich die fehlende Biographie zu ergänzen, worüber wir im nächsten Kapitel ausführlicher sprechen werden. In armenischer Sprache haben die folgenden Apokryphen unsere Zeit erreicht:¹⁶ *Epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli*, *Epistola ad Titum* (nur auf Armenisch erhalten), *Narratio de vita sua* (Autobiographie), *Confessio fidei*,¹⁷ zwei unterschiedliche Reden, die je den Titel *Über die Auferstehung des Herrn* tragen, und eine Rede *Über die Menschwerdung Christi*. Außerdem finden wir in den armenischen Kommentaren zu Dionysius einige Vermutungen über den Inhalt von dessen verlorenen Werken: Laut dem Anonymen Kommentar (AS) habe Dionysius z.B. die vier Elementen in der Abhandlung *Symbolische Theologie* als Symbole Gottes verwendet und diese erklärt¹⁸.

Der *Brief des heiligen Dionysius wegen des Todes von Petrus und Paulus an Timotheus, den Schüler des Paulus*, der ebenfalls in der Tübinger Sammlung zu finden ist,¹⁹ ist zweimal herausgegeben worden: Zum Ersten Mal in Paris auf der Grundlage von zwei Pariser Handschriften (P118, P120), zusammen mit der lateinischen Übersetzung (*Analecta Sacra*, 1883); die zweite Edition (Venedig, 1904) basiert auf den sieben Handschriften der Mechitaristen-Sammlung in Venedig.²⁰ Die erste deutsche Übersetzung der altarmenischen Fassung ist in jüngster Zeit (2021) als Teil des *Corpus Dionysiacum* (III/1) dank des Einsatzes von Carolina Macé erschienen. Der armenische Text, zusammen mit den syrischen und arabischen Versionen, spiegelt griechische Vorlagen wider,²¹ die verloren gegangen sind. Das älteste indirekte Zeugnis, das uns

97, 123a-129a) ein großes Bruchstück einer sehr feinen Kopie der Übersetzung aus dem Lateinischen (*Ma XIII* 92, 1a-62a).

¹⁶ Vgl. SUCHLA 2008, 211f; HATITYAN 1979, 20f; ZARBHANELIAN G. *Katalog der antiken armenischen Übersetzungen (4.-13. Jahrhundert)*, Venedig 1889, 381-394.

¹⁷ Nicht nur auf Arabisch, wie Suchla angibt, sondern auch auf Armenisch erhalten (M8467, s. *Verzeichnis der Handschriften des Matenadarans* Band II, 1970, S. 1304).

¹⁸ S. AS XV.35 (CSCO 624, 63).

¹⁹ *Ma XIII* 101, 94a-99a.

²⁰ MACÉ 2021, 110f.

²¹ *Ibid.*, 128.

Informationen über die Übersetzungszeit dieses Briefes liefert, ist das *Homiliar von Musch*, welches eine Kopie eines 747 (*terminus ante quem*) verfassten Exemplars ist.²² Als *terminus post quem* stellt Macé die 50er-Jahre des 6. Jahrhunderts fest, d.h. das Apokryph wurde genauso wie in der georgischen Überlieferung²³ früher als die erste vollständige Übersetzung der dionysianischen Schriften übersetzt und dennoch nie in das CA integriert. Im Allgemeinen verfolgt der Brief ein einziges Ziel, nämlich durch die Nachahmung der Schreibweise der apostolischen Briefe die These zu bestärken, dass der Autor Dionysius zusammen mit seinem Mitbruder Timotheus ein Schüler des „tiefen Philosophen und Gott angezogenen“²⁴ Paulus ist.

Unter diesen Apokryphen gibt es aber eines, das nur auf Armenisch erhalten ist,²⁵ nämlich der *Brief an Titus über die Aufnahme Mariä*, den Vetter 1887 auf der Grundlage der Pariser Handschrift 44 (*Festbuch* aus dem Jahre 1194) ins Deutsche übersetzte. Laut Vetter haben wir es hier jedenfalls mit einer Übersetzung aus dem Griechischen und nicht aus dem Syrischen, oder gar mit einem armenischen Original-Apokryphon zu tun, da die Übersetzung mit ihren Gräzismen das griechische Original bzw. die Sprache der Graecophilen Schule deutlich durchschimmern lässt.²⁶ Das armenische *Homiliar von Musch* (M7729) ordnet den Brief natürlicherweise als Lesung am Fest des Entschlafens Mariä (am nächsten Sonntag zum 15. August) ein. Diese zwischen 550 und 750 verfasste²⁷ Apokryphenerzählung über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, die auf der „späteren apostolischen Tradition“²⁸ basiert, ist mit dem Bericht aus DN III.2 verwoben und nimmt den dort zweimal vorkommenden Ausdruck τὸ σῶμα θεοδόχον auf.²⁹ Die primäre Botschaft dieser Schrift besitzt eine theologische Relevanz, nämlich durch die Aussagen „heilige Jungfrau und Gottesgebälerin Maria“, „[Jesus] von ihr geboren – unser Gott und ihr Sohn“³⁰ den dogmatischen Status Mariens entgegen dem Nestorianismus als *theotokos* festzulegen, was in den neutralen

²² M7729, s. MACÉ 2021, 135.

²³ Das CA wurde, wie schon erwähnt, um 1090 ins Georgische übersetzt. Jedoch ist dieser Brief an Timotheus bereits in Handschriften aus dem 10. Jahrhundert vorhanden.

²⁴ *Epistola ad Timotheum* Arm. III:55f, CD III/1, 357; vgl. Gal. 3:27.

²⁵ Es existieren nur fünf armenische Manuskripte, die diesen Brief enthalten: eines in Paris, zwei in Matenadaran (Jerewan) und zwei weitere in der Mechitaristen-Sammlung (Wien), s. SHOEMAKER 2020, 329. Der Text aus einer Handschrift in Musch, die verloren gegangen ist, wurde von Garegin Srvanjtyanc' 1867 abgeschrieben (SRVANJTYANC' 1874, 110-115).

²⁶ VETTER 1887, 133f.

²⁷ SHOEMAKER 2020, 335. Als *terminus ante quem* dient wieder die Verfassungszeit der Vorlage von M7729.

²⁸ Solche früheren Traditionen in Palästina wurden in den apokryphischen Sammlungen wie *Apokryphon aus sechs Büchern* oder *Euthymische Geschichte* dargestellt, die von den Kirchenvätern (Epiphanius von Salamis, Johannes Damascenus) gerne zitiert wurden, s. SHOEMAKER 2020, 327,331.

²⁹ STIGLMAYR 1895, 94.

³⁰ VETTER 1887, 134,136.

Formulierungen des CA (*theodochos* CH IV.4, DN II.9, Brief IV) nicht so deutlich ist.³¹

Im nächsten Kapitel werden wir die apokrypische *Autobiographie* des Dionysius analysieren, die sehr wichtige Informationen über die philosophische Herkunft des pseudoepigraphischen Autors sowie über sein Bild als Philosoph in der christlichen Tradition liefert. Die restlichen Apokryphen in der armenischen Überlieferung stellen kein Interesse in Rahmen unserer Arbeit dar, erfordern jedoch eingehende Forschung.

³¹ PERCZEL 2012, 63f,73.

1.2 Dionysius und Hierotheus in der armenischen Tradition

Der selige Dionysius hat uns über sich selbst Folgendes erzählt:

Ich - sagt er - Brüder der Weisheit...

GREGORIOS DER ABASSOHN

Die Ursache der dionysianischen Schriften, 276a

Über den pseudoepigraphischen Autor des CA wissen wir aus den schriftlichen Quellen nicht viel, geschweige denn von seinem fiktiven Lehrmeister. Es gibt zwei Hauptquellen über Pseudo-Dionysius und Hierotheus. Die Erste ist das CA selbst, wo der anonyme Autor sich mit dem nur einmal in der Apostelgeschichte erwähnten Apostelschüler Dionysius zu identifizieren versucht und hier und da seinen Lehrer Hierotheus zitiert. Die Zweite ist selbstverständlich die kirchliche Tradition, die auf der hagiographischen Überlieferung, den Kommentaren der Kirchenväter, die die Aufnahme des CA in die patristische Literatur ermöglichten, und anderen apokryphischen Schriften basiert.

Im CA wird mit allen Mitteln das apostolische Milieu nachgeahmt, nämlich durch die Erwähnung einiger historischer Ereignisse (die Sonnenfinsternis am Tag der Passion Christi, die Entschlafung Mariens, das Exil des Apostels Johannes usw.), durch Hinweise auf Kontakte mit den Aposteln und Apostelschülern (Paulus, Johannes, Polykarp, Titus usw.) sowie durch die Imitation des Stils der Apostelbriefe. Nebenbei, zitiert Pseudo-Dionysius häufig zusammen mit Paulus auch seinen zweiten Lehrmeister als eine philosophische Autorität sowie seine nichtexistenten Werke, obwohl es außer dem CA keinen einzigen externen Beweis für Hierotheus' Existenz gibt¹.

Die hagiographischen Quellen bekräftigen ihrerseits die Apostolizität dieser beiden pseudoepigraphischen Figuren und beschreiben sie mit Bezug zur Bibel als Schüler des Apostels Paulus in Athen. Auf dieser Basis existieren noch einige Ergänzungen/Modifikationen dieser Legende. So zog der heilige Dionysius laut einer westlichen Version, die von den alten französischen Quellen und Hilduin verteidigt wurde, am Ende seines Lebens nach Paris und fand dort seinen Märtyrertod,² während *Die Ursache der dionysianischen*

¹ Es existiert jedoch ein einzelner Versuch, eine pseudoepigraphische Schrift von Hierotheus zu verfassen. Die Abhandlung *Das Buch des Hierotheus [über die geheimen Mysterien des Hauses Gottes]* wurde am Anfang des 6. Jahrhunderts verfasst und beschäftigt sich hauptsächlich mit den Fragen der Prozession-Rückkehr des Geschöpfes und der Union mit der Ursache. Diese Schrift war im Laufe der Jahrhunderte allerdings immer wieder als offenbar pseudoepigraphische anerkannt und wurde als Werk von Stephen Bar Sudhaili zitiert. S. FROTHINGHAM A.L. „Stephen Bar Sudaili. The Syrian Mystic and The Book of Hierotheos“, Leiden 1886; MARSH F.S. „The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos“, London 1927.

² S. MÜHLENBERG E. „Der Pariser Märtyrerbischof Dionysius und Dionysius Areopagita. Die Geschichte einer Beziehung.“, Corpus Dionysiacum III/1, 537-615.

Schriften von Gregorios dem Abassohn über seinen Tod durch Verbrennung in Athen berichtet.³ Die hagiographische Enzyklopädie von M. Avgeryan teilt die armenische Tradition bezüglich Hierotheus mit, dass er „vor Dionysius eine Weile auf dem [apostolischen] Stuhl Athens und danach auch die Kirche Spaniens regierte“.⁴

Diese These der Apostolizität wurde ebenfalls von den ersten Kommentatoren, insbesondere aber von Johannes von Skythopolis und Maximus dem Bekenner, unterstützt, die in ihren Scholien keine Gelegenheit ausließen, um den Autor mit dem Apostelschüler Dionysius zu identifizieren,⁵ womit sein Platz in der kirchlichen Patristik garantiert wurde. In Anlehnung an diese Autoritäten rezipierten auch die armenischen Kirchenväter diese These. Hierotheus wurde interessanterweise in der armenischen Überlieferung nicht als zweitrangiger Autor im Schatten des Dionysius dargestellt, sondern als gleichrangiger Theologe, der in die Liste der Zwölf Heiligen Lehrer der Kirche zusätzlich zu Dionysius aufgenommen wurde,⁶ obwohl wir von seiner „Lehre“ nur durch die wenige Zitate aus dem CA erfahren und er in keinem anderen patristischen Text erwähnt wird. So ist diese nichtexistierende Person aus dem pseudoepigraphischen Werk ebenfalls in allen Kommentaren und dogmatischen Sammlungen der armenischen Kirche personifiziert, als ob alle Hierotheus zugeschriebenen Zitate im CA von einem realen Autor stammen würden (s. Kap. 2.4).

Und schließlich bekräftigen die anderen apokryphischen Werke, nämlich die doppelt pseudoepigraphischen Schriften *Brief an Timotheus über den Tod der Apostel Petrus und Paulus* sowie der nur auf Armenisch existierende *Brief an Titus über die Entschlafung Mariens*, die im CA vorgelegte Legende der Apostolizität, indem sie Dionysius als Zeitgenossen dieser Ereignisse aus den Apostelzeiten präsentieren⁷. Doch die syrische *Autobiographie* des Dionysius vom Ende des 6. / Anfang des 7. Jahrhunderts⁸ sticht aus dieser Reihe der apokryphischen Werke heraus, in dem Sinne, dass sie ein Bild von Dionysius dem Philosophen neben seinem Ruhm als Apostelschüler in der armenischen Tradition schuf.

³ GREGORIOS DER ABASSOHN *Die Ursache der dionysianischen Schriften* 275b.

⁴ AVGERYAN M. „Komplette Hagiographie.“ (arm. Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն Սրբոց), Band 7, Venedig 1813, 62f.

⁵ S. ROREM P./LAMOREAUX J.C. „John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite.“ 1998; MAXIMUS DER BEKENNER *Scholien zu Dionysius* [Hrsg. Proxorov G.], 2002.

⁶ Dionysius und Hierotheus werden in der armenischen Kirche am Fest der Zwölf Heiligen Lehrer der Kirche (am letzten oder vorletzten Samstag im Oktober) gefeiert, Dionysius sogar noch an einem zweiten Tag (innerhalb der zweiten bis dritten Woche im Oktober) im Kirchenjahr zusammen mit den Apostelschülern Timotheus und Titus, wahrscheinlich wegen der zwei apokryphischen Briefe an diese biblischen Personen (s. HATITYAN 1979, 18). S.a. Kapitel 2.4.

⁷ Für die weiteren unter dem Namen des Dionysius Areopagita im Umlauf befindlichen Werke s. SUCHLA 2008, 211f.

⁸ KUGENER 1907, 293.

Der erste kritische syrische Text dieser Autobiographie auf der Basis der drei ältesten Manuskripte wurde mit der französischen Übersetzung von Kugener herausgegeben,⁹ die wir bei der Übersetzung der armenischen Version ins Deutsche mitberücksichtigt haben. Muthreich hat in jüngster Zeit die erste deutsche Ausgabe auf Grundlage des arabischen Textes (mit teilweise großen Abweichungen) angefertigt, den Paul Peeters im Jahr 1909 publiziert hatte.¹⁰ Die deutsche kritische kommentierte Ausgabe von Ilinca Tanaseanu-Döbler und Dmitrij Bumazhnov, übersetzt aus dem syrischen Original, ist noch in Vorbereitung.¹¹ Deswegen und auch, weil die altarmenische Version noch nie veröffentlicht worden ist, ist im Anhang dieser Untersuchung der vollständige armenische Text mit der deutschen Übersetzung beigelegt.

Die armenische Version der Autobiographie, die Avgeryan für eine wichtige externe Quelle hält,¹² wurde im Jahre 869 oder 880 in Jerusalem von Johannes dem Arzt, vermutlich ein armenischer Mönch, übersetzt.¹³ Es gibt jedoch einen Beweis dafür, dass diese Autobiographie wesentlich früher in den armenischen Kreisen bekannt war: In seinem Brief an Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730), der selbst das CA kommentierte,¹⁴ erwähnt Stephanus von Syunik die Vision des Dionysius von der Passion und Kreuzigung Christi, „wie die Geschichte erzählt“¹⁵. Laut der Nachschrift eines armenischen Eclogarius¹⁶ aus dem Jahr 1224 wurde der Text aus dem Georgischen ins Armenische übersetzt und mit dem griechischen Original der georgischen Übersetzung verglichen.¹⁷ Deshalb publizierte Peeters 1921 den georgischen Text zusammen mit den armenischen Lesarten und der lateinischen Übersetzung unter dem Titel *Die Ibero-armenische Version der Autobiographie des Dionysius*. Peeters fand den armenischen Text in einer späteren Kopie¹⁸ (1725) des *Buchs der Ursachen* von Gregorios dem Abassohn, während wir in unserer Arbeit den Text aus der ältesten Handschrift¹⁹ (13. Jahrhundert) herausgeben.

Gregorios der Abassohn, der Leiter der monastischen Schule in Sanahin, verfasste in den ersten zwei Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, genau zu der

⁹ KUGENER M.A., „*Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*.“ *Oriens Christianus* 7 (1907), 292-348.

¹⁰ PEETERS P., „*Die Geschichte des Heiligen Dionysius Areopagita*“, *al-Mašriq* 12, Beirut 1909, 118-127; s. MUTHREICH 2013/4, 46-49.

¹¹ S. TANASEANU-DÖBLER I./VON ALVENSLEBEN L. „*Athens II: Athens in Late Antiquity*.“, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 1.

¹² AVGERYAN „*Komplette Hagiographie*.“ Venedig 1810, 669.

¹³ PEETERS 1921, 287f.

¹⁴ SUCHLA 2008, 227,237.

¹⁵ Vgl. Anhang 7.2, 279a, s. THOMSON 1982, 119.

¹⁶ Die Sammlung von Reden, patristischen Texten und Hagiographien für das ganze Kirchenjahr.

¹⁷ PEETERS 1921, 286f.

¹⁸ Mechitaristen-Sammlung in Wien, Manuskript 47, s. DASHIAN J. *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien*, Band I, Wien 1895, 224.

¹⁹ M1879 - die älteste und einzige Kopie des *Buchs der Ursachen* in Matenadaran, Jerewan. *Die Ursache der dionysianischen Schriften* befindet sich auf den Seiten 275a-281b.

Zeit der Neubelebung des Dionysius-Studiums in Armenien, eine Abhandlung namens *Das Buch der Ursachen* (*Liber de causis*), die aus 196 Kapiteln besteht und von den Ursachen des Entstehens (nicht von irgendwelchen philosophischen Ursachen) der biblischen, patristischen und außenstehenden Werke handelt²⁰. Das Werk stellt die gesamten der armenischen Tradition bekannten Informationen über die Autoren, ihre Motive und den Inhalt dieser Bücher dar. In Bezug auf das CA führt Gregorios ebenfalls eine Ursache dieser Schriften ein und stützt sich dabei hauptsächlich auf die oben erwähnte armenisch-georgische Version der *Autobiographie*. Der Text stimmt, ausgenommen einige freie Übersetzungen und auf das philosophische Umfeld des Dionysius gesetzte Akzente, fast wörtlich mit der aus dem Syrischen übersetzten Version von Kugener überein. Gregorios fügt noch eine selbstgeschriebene *Einleitung und Theorie* zu dieser Autobiographie hinzu, womit er ein sehr interessantes Bild von Pseudo-Dionysius in der armenischen Überlieferung schafft. Diese Version von Gregorios wurde von späteren Kommentatoren des CA, z.B. von Vahram Rabuni in verkürzter Form,²¹ im Vorwort ihrer Scholien zitiert und von den Kopisten als Anhang des CA niedergeschrieben²².

Wer ist Pseudo-Dionysius also in der armenischen Tradition? Wurde er vorwiegend als ein Kirchenvater, der Apostel Paulus folgte, gesehen oder doch als ein Philosoph, der sich entschied, zum Christentum zu konvertieren? Interessanterweise stellt sich heraus, dass in der Vorstellung vieler armenischer Autoren im Hoch- und Spätmittelalter, die deutlich von dieser apokryphischen Autobiographie beeinflusst waren sowie den philosophischen Charakter des CA bemerkten, Dionysius allem voran ein Philosoph und dann erst ein Apostelschüler war. Dies wird auch durch die Ehrentitel offensichtlich, die Dionysius bei den armenischen Autoren erhält: Anania von Narek (10. Jahrhundert) nennt ihn in seinem dogmatischen Sammelwerk *Wurzel des Glaubens* beispielsweise „Heiliger Dionysius Areopagita - Athener Philosoph und vollendeter Redner“²³. Diese Ansicht wird im *Buch der Ursachen* noch bekräftigt, wie durch die folgende detaillierte Analyse gezeigt wird.

Gregorios beginnt mit einer *Einführung und Betrachtung des Wesens* zur Autobiographie, der zufolge Dionysius eines der Oberhäupter der Athener und der Oberrichter des Areopags gewesen sei, kompetent in allen außenstehenden Studien (d.h. in der Spätantike: Philosophie und Sieben Freie Künste) und in der Astronomie, mit deren Hilfe und nicht wegen einer Wundertat des Paulus oder wegen dessen Predigt er den Tag der Passion

²⁰ KHACHERYAN 1988, 226.

²¹ M1480, 64b(r.)15-65a(lls.)42.

²² S. z.B. M169, 288b-295a.

²³ TAMRASYAN 2010, 51.

Christi gewusst und so an ihn geglaubt habe. Gregorios verteidigt die Behauptung des Dionysius im CA, dass dieser noch weitere, uns unbekannte Schriften²⁴ verfasst habe, welche die Hellenen aus Eifersucht verbrannt hätten. Insgesamt sollen diese laut Gregorios zehn sein, von denen nur drei gemäß seiner alternativen Gruppierung des CA bei uns vorhanden sind: die *Hierarchie der Engel* (CH), *Über das Bekenntnis des unbefleckten Glaubens* (angeblich mit DN und MT assoziiert) und *Über die Kirche, die Apostel und seinen Lehrer namens Hierotheus* (EH und Briefe).

Dann ergreift Dionysius selbst das Wort, wobei er deutlich zu einer Zuhörerschaft aus Philosophen spricht²⁵ und im Weiteren seinem Leser die Realität der „Stadt der Philosophen“ und den Bildungsweg der philosophischen Oberschicht Athens darstellt. Als Tempeldiener bekam er bei den Oberpriestern und Philosophen der Zeit eine vollständige Ausbildung in der Astronomie und Philosophie. Außerdem bemerkenswert ist die Wahl der Namen in dieser Geschichte: Dionysius ist nämlich der Sohn des Sokrates und wurde zum Haupt aller Philosophen, Demokrit, geschickt; Dionysius' Schüler ist Äskulapius (*altarm.* Alkhipos/Askhipos), der gleichzeitig die griechische Gottheit der Heilung (in diesem Kontext: Heilung vom Heidentum) und den Apostelschüler Archippus aus dem Brief des Paulus an die Kolosser (4:17) nachahmt; Damaris aus der Apostelgeschichte 17:34 wurde bei Johannes Chrysostomos und Ambrosius von Mailand zum ersten Mal als (ebenfalls gebildete) Frau des Dionysius erwähnt²⁶. Durch die Anspielungen auf die Namen der bekannten Philosophen und das lange Verzeichnis seines philosophischen Curriculums wird sicherlich der philosophische Hintergrund des Dionysius angedeutet.²⁷ Zum gleichen Zweck wird auch Hierotheus in der Autobiographie und im CA erwähnt,²⁸ nämlich, um Dionysius als Philosophen und Schüler eines größeren Philosophen darzustellen, weil jeder Philosoph ja eine Autorität anerkennen und diese zitieren muss, und zweitens, um Hierotheus als gleichrangige philosophische Quelle der dionysianischen Lehre „nächst dem göttlichen Paulus“ (DN III.2 681a) darzustellen und Lücken im Text (offene Themen, über die Hierotheus schon gesprochen habe) zu füllen. Hierotheus kann hier auch eine Personifikation von Sirianos oder von Proklos

²⁴ Dionysius nennt als weitere von ihm und seinem Lehrer Hierotheus verfasste Werke die *Theologischen Grundzüge*, *Über die Besonderheiten und Ordnungen der Engel*, *Über die Seele*, *Symbolische Theologie*, *Über das gerechte und göttliche Gericht* und *Eros hymnen*, s. Anmerkung 1. zu DN von SUCHLA (1988, 104), BALTHASAR 1969, 159. Als das siebte verlorene Werk konnte die *Astronomisch-meteorologische Abhandlung* gemeint sein (s. SUCHLA 2008, 212).

²⁵ „Ich - sagt er - Brüder der Weisheit“ oder „meine Brüder, Liebhaber der Weisheit [Philosophen]“ in Wien47. S. Anhang 7.2, 276a; DASHIAN 1895, 224.

²⁶ HATITYAN 1979, 17.

²⁷ MUTHREICH 2013/4, 45f.

²⁸ *Das Buch der Ursachen* 281a „mein Lehrer von außenstehenden Studien“; vgl. CH VI.2, EH IIIa, DN II.9, III.2 „unser berühmter Lehrer [Geleiter]“, DN III.2 „unser Lehrer und Freund“; s. SHELDON-WILLIAMS 110, 113.

sein,²⁹ der gleichwie Ammonios Sakkas sowohl Christen als auch Heiden unter seinen Schülern hatte (Plotin, Origenes). Diese heidnischen Philosophen waren bei allen ihren Schülern sehr beliebt und wurden mit großer Dankbarkeit in ihren Abhandlungen erwähnt. Dionysius stellt in diesem Sinne ebenfalls keine Ausnahme dar. Laut Balthasar steht Hierotheus zu Dionysius „etwa im Verhältnis von Sokrates zu Platon“.³⁰

Beachtenswert ist ebenfalls die Nacherzählung der Apostelgeschichte 17:16-34, nämlich des Abschnitts über den Aufenthalt des Apostels Paulus in Athen und die Areopagrede, in einem neuplatonischen Lexikon. Laut der Apostelgeschichte verkündete Paulus im klassisch-christlichen Sinne „das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung“ (17:18), während in der Autobiographie Paulus an erster Stelle über „*das auf die Welt Herabsteigen, die Menschwerdung Christi... sowie die Himmelfahrt zu dem Vater*“ (279b), also unter Verwendung ganz neuplatonischer Begriffe (Prozession-Rückkehr der Gottheit) predigte. Im Weiteren scheint es, dass Paulus von den Athenern eben als ein Philosoph wahrgenommen wurde: „*Spricht ordentlich wie ein Gelehrter und scheint uns nach seiner Rede weisheitsvoll und höchst gebildet zu sein*“. In der Mitte des Areopags fing Paulus nicht mit dem Schöpfergott an, sondern verkündete wieder im Geiste der neuplatonischen Philosophie „*das verborgene, große und mächtige Sein sowie sein unbeschreibliches Herabsteigen*“, und sprach über seinen Glauben an den „*unbekannten, unerreichbaren und unsagbaren Gott, über den auch eure [der Athener] Weisen gesprochen haben*“ (280b).

Als Paulus vom astronomischen Geschehnis während der Passion Christi erzählte, welches Dionysius selbst in seiner Zeit als Gelehrter und Astronom durch das ‚Auge des Geistes‘,³¹ das im Platonismus die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen *νοῦς* bezeichnet, interpretierte, glaubte er sofort an Christus, und zwar nicht wegen der Tiefgründigkeit der christlichen Lehre oder einer Wundertat von Paulus, sondern wegen einer beweisbaren Evidenz, nämlich eines Naturphänomens, und weil der christliche Gott „der verborgene und unerreichbare Gott“ [281a] (der Philosophen) ist. Dionysius und sein Lehrer Hierotheus, der sich seinem Beispiel folgend ebenfalls taufen ließ, veränderten weder etwas in ihrem Denken, noch hielten sie die Philosophie im Vergleich zum Christentum für falsch oder nutzlos. Sie erfuhren nicht viel über Jesus oder den neuen Glauben und identifizierten schlicht den christlichen Gott mit dem Gott der Philosophen, da „in der Philosophie die christliche Wahrheit bereits vorgebildet und grundgelegt ist, wenn sie auch dem heidnischen Philosophen als solche noch nicht unmittelbar bewusst ist“³². Sowohl

²⁹ KHARLAMOV 2020, 58f; s.a. den Entschlüsselungsversuch aller ‚bedeutungsvollen Namen‘ aus dem CA von PERCZEL (2012, 84-88).

³⁰ BALTHASAR 1969, 153 (Notiz 17).

³¹ PLATON *Politeia* 533d.

³² MUTHREICH 2013/4, 54.

Hierotheus als auch Dionysius sind im *Buch der Ursachen* demnach als zum Christentum konvertierte Philosophen dargestellt. Das Bild des Dionysius in dieser Autobiographie und selbst im CA dient als Modell eines bekehrten Philosophen und ist gleichsam ein Programm,³³ welches das Ziel verfolgt, die noch verbleibenden Teile der heidnischen Welt zum Christentum zu konvertieren. In der Darstellung der gleichgesinnten Autoren des CA und der Autobiographie soll die Bekehrung von (Neu-)Platonikern genauso unkompliziert und einfach geschehen. So endet der Autor seine Rede in der Person des Dionysius mit einem Aufruf an die anderen Philosophen, der zugleich eine Lobpreisung der Weisheit/Philosophie ist, und dankt Gott für die Gabe der (heidnischen) Philosophie, die ihn zu der wahren Gottesverehrung führte:

Ich, meine lieben Brüder, wurde nicht mithilfe der Menschen von der Götzenverehrung befreit, sondern die Weisheit Gottes schenkte mir das Genie und rettete mich vor der Nichtigkeit. Er gab mir Macht und Majestät in der heidnischen Weisheit, weil es nichts Größeres als die Weisheit und nichts Höheres als die Erkenntnis gibt. Sie [die Weisheit] ist die Scheune des exakten Wissens und gewinnbringend für die Seele. Durch sie wird alles Verborgene und Offenbare erkannt, durch sie werden die unbekanntes Geheimnisse aufgedeckt und durch sie wird bekannt, auf welche Weise unser Herr Jesus Christus gepriesen werden sollte... (281ab)

Nachdem wir nun das philosophische Bild des Dionysius in der armenischen Überlieferung dargestellt haben, werden wir im Folgenden einen anderen Aspekt der armenischen Tradition erörtern, demzufolge der armenische Neuplatoniker und Theologe David der Unbesiegbare aus dem 5. Jahrhundert als Autor des CA identifiziert werden kann.

³³ Ibid., 55.

1.3 Die Frage nach der Autorschaft Davids des Unbesiegbaren

Selbst David teilt uns mit, dass er in Athen die Vorlesungen des göttlichen Syrianos, des Lehrers von Proklos, besucht habe.
NEUMANN *Mémoire sur la vie et les ouvrages de David*, 19

Im Laufe der Forschungsgeschichte wurden viele Identifikationsversuche unternommen und es sind sogar lange Verzeichnisse entstanden, die sich bemühen, verschiedene christliche und pagane Denker der Spätantike als mögliche Autoren der dionysianischen Schriften darzustellen. Die umfangreichste und bekannteste solche Liste von insgesamt 22 Autoren ist von Hathaway¹ vorgelegt worden. Jedoch lösen all diese vorgeschlagenen Varianten, für die es Pro- und Contra-Argumente sowie eine etwas höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit gibt, das Geheimnis des pseudoepigraphischen Autoren letztlich nicht. Außerdem ist in dieser Liste unserer Meinung nach David der Unbesiegbare aus dem fünften Jahrhundert, ein bedeutsamer christlicher Neuplatoniker von armenischer Herkunft, übersehen worden. In diesem Unterkapitel wird versucht, einen weiteren interessanten Beitrag zur Dionysiusforschung zu leisten, indem wir eine wichtige Ergänzung zum Verzeichnis der angeblichen Autoren des CA hinzufügen. Wer ist nun David der Unbesiegbare laut der armenischen Überlieferung und den westlichen Quellen und welche Argumente erlauben es, ihn als möglichen Autor des CA vorzustellen?

Vor allem ist der „dreimal große und unbesiegte“ armenische Philosoph David genauso wie Pseudo-Dionysius „noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt“.² Die armenisch-westliche Tradition liefert sehr ungenaue und mythenhafte Daten über seine Person, aber auch diese Spuren stimmen in Vielem mit dem ungefähren Bild des Pseudo-Dionysius, welches die Forscher mithilfe der textuell-historischen Beweise in groben Zügen wiederhergestellt haben, überein. Die *Editio princeps* des sogenannten *Corpus Davidicum*, welche alle David in der armenischen Tradition zugeschriebenen Werke beinhaltet, haben die Brüder der Mechitaristen-Kongregation in Venedig im Jahr 1833 herausgegeben. In dieser riesigen Sammlung finden wir die folgenden Übersetzungen der klassischen Werke sowie eigene Abhandlungen Davids zusammengeführt:

¹ HATHAWAY 1969, 31-35; s.a. SUCHLA 2008, 24,198-204. Unter anderen möglichen Autoren wurden historische Personen wie Petrus Fullo, Petrus der Iberer, Severus von Antiochien, Damaskius oder ein anonymen Verfasser aus den origenistischen, kappadozischen, apollinarischen oder palästinischen (Johannes von Skythopolis) Kreisen erwähnt.

² KHOSTIKIAN 1907, 1,20.

- 1) Übersetzung und Kommentar zur *Isagoge* von Porphyrius
- 2) Übersetzung und Kommentar zu den *Kategorien* von Aristoteles³
- 3) Übersetzung und Kommentar zu *De interpretatione* von Aristoteles
- 4) Kommentar zur *Ersten Analytik* von Aristoteles
- 5) Übersetzung der Aristoteles zugeschriebenen Traktate *De Mundo* und *De virtutibus*
- 6) *Die Prolegomena der Philosophie*
- 7) *Die Definitionen und die Aufteilung der Philosophie*
- 8) Kommentar zur *Ars Grammatica* von Dionysius Thrax
- 9) Christliche *Hymnen und Reden*.⁴

Sen Arevshatyan und andere armenischen Forscher fügen in ihrer Hypothese über die Autorschaft Davids des Unbesiegbaren noch die areopagitischen Werke zu dieser Liste hinzu. Allerdings ist es offensichtlich, dass eine solche gewaltige Aufgabe kein einzelner Autor, sondern nur eine ganze Schule von Philosophen und Übersetzern bewerkstelligen konnte. Das heißt nur, dass David in der armenischen Tradition neben den anderen klassischen Autoren (Moses von Choren usw.) als eine Personifikation der literarischen Tätigkeit der Graecophilen Schule (s. Kapitel 3.3) gesehen wurde. Deshalb unterscheiden die Forscher unter dem kollektiven Namen Davids des Unbesiegbaren insgesamt sieben verschiedene Personen dieses Namens,⁵ die im Zeitraum zwischen den 50er-Jahren des 5. Jahrhunderts und den 30er-Jahren des 8. Jahrhunderts ihre philosophisch-übersetzerische Tätigkeit betrieben haben. In Kapitel 3.3 werden wir über das Erbe dieses kollektiven Davids oder zum großen Teil über den Neuplatoniker (Alexandrinier) David, den Schüler Olimpodoros' des Jüngeren, und seinen Einfluss auf das Entstehen der neuplatonischen philosophischen Schule in Armenien sprechen. Hier möchten wir aber denjenigen David, der zeitlich, kontextuell und ideologisch zum weit anerkannten Bild von Dionysius passt, von dieser Epoche abgrenzen.

Der Grund, aus dem die wenigen Forscher, die von David dem Unbesiegbaren gehört haben, von vornherein seine Autorschaft des CA ablehnen oder für unwahrscheinlich halten, liegt darin, dass der in der westlichen Tradition bekannte Neuplatoniker David, der häufig mit David dem Unbesiegbaren assoziiert wird, in der Tat nach der Entstehungszeit der dionysianischen Schriften lebte. Der weit anerkannte Zeitraum, in dem das CA geschrieben worden sein soll, liegt zwischen 480 und 530. David der Neuplatoniker dagegen war (wahrscheinlich zur gleichen Zeit wie Elias)

³ Dieser Kommentar ist einer von insgesamt acht uns bekannten Kommentaren zu den *Kategorien* des Aristoteles, s. HADOT 1991, 177.

⁴ CALZOLARI 2012, 139f; JECK 2018, 61,72f.

⁵ HELMIG 2018, 2085; AKINIAN 1959, 11; s.a. MURADYAN A.N. „Über die Person, Zeit und das Erbe Davids“ *Historisch-philologische Zeitschrift* (1) 1981, Jerewan, 194-216.

Schüler von Olimpiodoros dem Jüngeren (495-570) und sollte deshalb am Ende des 6. und zu Beginn des 7. Jahrhunderts als Lehrmeister aktiv gewesen sein.⁶ Ausgenommen vom uns vorliegenden Corpus der Elias und David zugeschriebenen Werke, gibt es keine externen Beweise über die Existenz dieser alexandrinischen Philosophen.⁷ Überdies ist nicht klar, ob David überhaupt ein Armenier bzw. ein christlicher Neuplatoniker war,⁸ obwohl es möglich ist, dass die letzte Generation der Neuplatoniker in Alexandrien, wie ihre christlichen Namen (Elias, David) vermuten lassen, nach dem Beispiel Athens und Konstantinopels zum Christentum bekehrt wurden.⁹

Was David den Neuplatoniker angeht, waren seine Werke auf Altarmenisch bis zum 8. Jahrhundert unbekannt. Diese wurden von einem Übersetzer der Graecophilen Schule, höchstwahrscheinlich von David Hark'aci (660-720, auch als *Hypatos* bekannt), der auch das CA zusammen mit Stephanus von Syunik übersetzt hat, ins Armenische übertragen.¹⁰ Die armenische Version ist auch heute noch sehr wichtig für die Rekonstruktion und Korrektur des griechischen Originals, so ist etwa der Kommentar zu Aristoteles' *Erster Analytik* nur in der armenischen Übersetzung aus dem Griechischen vorhanden¹¹. Im Jahre 2004 initiierte das Zentrum für Armenologie an der Universität Geneva ein Projekt namens „*Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera*“, dessen Ziel es ist, den kritischen griechisch-armenischen Text der aristotelischen Kommentare Davids zu veröffentlichen und den Einfluss des neuplatonischen Denkens in Armenien darzustellen.¹²

Es existieren auch unterschiedliche Meinungen über die Relevanz dieses Davids als Philosoph. Khostikian und Busse vertreten die Meinung, dass trotzdem David in der armenischen Tradition als eine hervorragende Erscheinung und als sehr origineller Philosoph beschrieben ist, er (im Vergleich zu Ammonius, Olimpiodoros und Elias) der unoriginellste Kopf der alexandrinischen Schule ist und „mit seiner Person die alte neuplatonische Tradition begraben hat“.¹³ Entgegen dieser Ansicht beurteilen andere Forscher seinen Kommentar zur *Isagoge* als einen der besten Kommentare zu diesem häufig kommentierten Werk.¹⁴ Außerdem beeinflussten seine Kommentare zu

⁶ CALZOLARY 2014, 355.

⁷ WILDBERG 1990, 43.

⁸ BARNES 2009, 14.

⁹ KHOSTIKIAN 1907, 57-59.

¹⁰ Die Forscher sehen Byzanz oder den byzantinischen Teil Armeniens, der zu dieser Zeit zwischen Byzanz und Persien aufgeteilt war, als das geographische Gebiet der Graecophilen Schule. S. AKINIAN 1959, 28f,71f; 1977, 42,58.

¹¹ TOPCHYAN 2009, 119.

¹² CALZOLARI 2012, 140-142.

¹³ KHOSTIKIAN 1907, 74,76f,80.

¹⁴ HELMIG 2018, 2096; BARNES 2009, 13.

Aristoteles und die *Definitionen der Philosophie* berühmte Denker wie Johannes Damascenus, al-Kindī, al-Fārābī, und Avicenna.¹⁵

Jedoch existierte gemäß vielen Hinweisen ein anderer David, der uns bezüglich der Frage nach der Autorschaft des CA besonders interessiert. Dieser David soll im Laufe der 10er- oder 20er-Jahre des 5. Jahrhunderts in der Provinz Hark' geboren sein¹⁶ und war laut den hochmittelalterlichen Quellen einer der 60 Schüler des Katholikos Sahak und des Verfassers der armenischen Schriften Mesrop Maschtoz,¹⁷ die für die Vertiefung ihrer Sprachkenntnisse nach Syrien, Alexandrien und Athen geschickt wurden und später die Übersetzungsschule der Graecophilen gründeten. In sehr jungem Alter zog David laut der Überlieferung von Vanakan Vardapet mit Moses von Choren nach Syrien, lernte, die Sprache derart fließend zu sprechen, dass er kaum von einem Syrer zu unterscheiden war, und blieb dort bis er „einen Bart bekam“.¹⁸ Danach folgte ein kurzer Aufenthalt in Alexandrien. Khacheryan und Jahukyan vermuten, dass dieser David nicht bei Olimpiodoros dem Jüngeren (wie David der Neuplatoniker), sondern bei Olimpiodoros dem Älteren (5. Jahrhundert) studiert hatte.¹⁹ Ein Schüler des Letzteren war, wie wir wissen, auch Proklos. Es ist also möglich, dass David (Pseudo-Dionysius²⁰) zusammen mit dem Neunzehnjährigen Proklos 431 oder später seinem Beispiel folgend nach Athen zu Syrianos umkehrte. Neumann, der einen Versuch unternommen hat, den Lebenslauf Davids zu rekonstruieren, führt tatsächlich die Hypothese ein, dass David während seines Aufenthalts in Athen bis 452 die Vorlesungen von Syrianos besuchte sowie in der philosophischen Schule Athens dozierte²¹. Als Quelle dieser Information verweist Neumann in der Fußnote auf die alten, vom Mechitaristen Mikael Tschamtschean erwähnten Handschriften (uns jedoch unbekannt), in denen dieses Zeugnis am Rande des Übersetzungstexts von David geschrieben stehen soll²².

Nach dem Konzil von Chalcedon nahm David an einer Diskussion mit der chalcedonischen Partei in Konstantinopel teil und wurde wegen seines Panegyrikos „Erhebet hoch“ auf das Heilige Kreuz von Kaiser Markian „Unbesiegbarer Philosoph“ (*Ανίκητος*) genannt.²³ Anschließend kehrte er zurück nach Armenien und verfasste eigene Werke sowie Übersetzungen. Das Maximum seiner literarischen Aktivitäten erreichte David trotz seines Greisenalters laut dem Chronisten Samuel von Ani (12. Jahrhundert) im Jahr

¹⁵ AREVSHATYAN 2009, 178f.

¹⁶ AKINIAN 1959, 45,47.

¹⁷ Ibid., 35.

¹⁸ Ibid., 39f.

¹⁹ KHACHERYAN 1998, 96.

²⁰ Die Vermutung, dass Pseudo-Dionysius sowohl in Alexandrien als auch in Athen studiert habe, ist auch bei THEODORE SABO zu finden (2019, 106f).

²¹ KHOSTIKIAN 1907, 5f,9.

²² NEUMANN 1829, 19: „on trouve dans les anciens livres qui traitent des traductions“.

²³ AKINIAN 1959, 37; SRVANJTYANC' 1874, 76f.

490 und verstarb zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Armenien²⁴ oder nach der Überlieferung von Arakel Syunezi in Georgien, wohin er wegen der Verfolgungen in Armenien geflohen war.²⁵ Dieser Lebenslauf Davids wird im *Buch von den Ursachen* von Gregorios dem Abassohn sowie in anderen während der theologischen Kämpfe zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert entstandenen Quellen (Vardan Halpatazi, Arakel Syunezi) gestützt.²⁶

Viele Hinweise auf David sind, wie zuvor angesprochen, Teil einer Legende. Jedoch sollte hinter so zahlreichen Erzählungen eine reale Person stehen, genauso wie im Fall von Pseudo-Dionysius, über den die geheime Tradition etwas überliefern wollte. Zusammenfassend lassen sich die folgenden Übereinstimmungen zwischen dem oben erwähnten David und dem weithin anerkannten Bild von Pseudo-Dionysius bemerken: *Erstens* sehen wir eine Person, die zwischen der klassischen Philosophie der Antike und der durch die dogmatischen Kämpfe gespaltenen Theologie steht. Wie wir also an seinem vermutlichen Werk und seiner Tätigkeit erkennen können, war David gleichzeitig ein Theologe, der eine streng orthodoxe Position vertrat,²⁷ sowie auch ein Philosoph, der ein tiefes Wissen über die neuplatonische Philosophie besaß und dieses für die Versöhnung der verfeindeten Parteien innerhalb der Kirche benutzen konnte. *Zweitens* zeigt er sich als ein Denker, der auch in den syrischen Kreisen aktiv war und die syrische Sprache beherrschte. Tatsächlich stimmen die Forscher größtenteils der Hypothese zu, dass Pseudo-Dionysius aus den syrischen Kreisen stammte. *Drittens* beginnt die literarische Tätigkeit Davids nach dem Konzil von Chalcedon und erreicht ihr Maximum in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts, was auch mit dem anerkannten Zeitraum des Entstehens der dionysianischen Schriften übereinstimmt. *Viertens* sollte David Mitte des 5. Jahrhunderts in Alexandrien und Athen studiert haben und könnte ein (jüngerer) Kommilitone von Proklos gewesen sein, was auch den starken Einfluss von Syrianos und Proklos auf Pseudo-Dionysius erklärt. *Fünftens* nahm David laut der Legende zu Zeiten Kaiser Markians an einem Religionsgespräch in Konstantinopel teil. Damit wollte die armenische Tradition vielleicht eine Parallele zu den ersten historischen Beweisen über die dionysianischen Schriften aus dem Jahr 533 (bei den Konsultationen zwischen den beiden Kirchenparteien in Konstantinopel) schaffen (s. Kapitel 2.4). *Sechstens* schrieb David nur auf Griechisch und flüchtete wegen der religiösen Verfolgungen nach Georgien. Dies deutet unserer Meinung nach darauf hin, dass David nach Zenons *Henotikon* (482) eine Schrift verfasst haben sollte, die ihn in den Augen der Armenier als Verteidiger des

²⁴ JECK 2018, 72; KHOSTIKIAN 1907, 2f; SRVANJTYANC' 1874, 75f.

²⁵ AKINIAN 1959, 60: „Die Armenier beschimpften ihn und seine Werke, so zog er nach Georgien um und starb dort.“

²⁶ KHOSTIKIAN 1907, 19; AKINIAN 1959, 49f, 53f, 59f; s.a. SRVANJTYANC' 1874, 39-87.

²⁷ JECK 2018, 72.

Henotikons oder als Chalcedonier darstellte. Ein solcher Verdacht war in diesen Zeiten auch gegenüber Pseudo-Dionysius und denjenigen, die ihn zitierten, üblich. Dennoch ist David der einzige Philosoph, der offensichtlich wegen eines besonderen theologischen Beitrags, welcher die dionysianischen Schriften sein könnten, von der armenischen Kirche heiliggesprochen wurde.

Dies sind die Indizien, die wir selbst im Zusammenhang mit Pseudo-Dionysius anführen, aber es gibt noch andere Argumente, die die armenischen Forscher Arevshatyan, Mirumyan und Navoyan eingeführt haben²⁸. An dieser Stelle möchten wir betonen, dass wir kein nationales Motiv haben, den Autor des CA unbedingt als Armenier darzustellen, sondern versuchen, alle Argumente dafür sachlich vorzulegen. Es ist der Fall, dass die georgischen Forscher, vor allem Nutsbidze, in den 40er- und 50er-Jahren des letzten Jahrhunderts aus Nationalstolz behaupteten,²⁹ dass der Autor mit Petrus dem Iberer (411-491) identifiziert werden sollte. Die Hypothese von Sen Arevshatyan war hauptsächlich eine Antwort auf Nutsbidze-Honigmanns Theorie über die Autorschaft Petrus des Iberers. Arevshatyan zufolge darf der armenische Denker David der Unbesiegbare, Zeitgenosse von Petrus, mit größerem Recht der Autor des CA heißen³⁰. Deshalb werden wir die von Arevshatyan eingeführten Argumente hier kritisch betrachten.

Zum Ersten hebt Arevshatyan die Parallele zwischen den beiden Hierarchien des CA und der *Prolegomena der Philosophie* Davids hervor, unter anderem das gleiche Ziel der Philosophie und der Hierarchie (die Angleichung an Gott so gut wie möglich), die Ähnlichkeiten in der Gnoseologie usw. Allerdings lassen sich schließlich zwischen allen neuplatonischen Werken und dem CA viele solche Gemeinsamkeiten finden. Deshalb halten wir diesen Punkt für weniger wichtig. Zum Zweiten, und dies ergänzt Neumanns geheime handschriftliche Hinweise auf David, lenkt Arevshatyan die Aufmerksamkeit auf die Randnotizen in den ältesten armenischen Manuskripten des CA. Nach seiner Recherche im Mesrop-Maschtoz-Institut für alte Manuskripte (Jerewan) und in Jerusalem fand er heraus, dass immer wieder an denselben Stellen des Texts von EH und CH die gleichen Notizen auf Armenisch, jedoch in griechischen Großbuchstaben³¹ mit roter/schwarzer Tinte geschrieben, vorkommen: ΔΑΒΙΘ (David), ΔΑΒΘΙ (von David [geschrieben]), ΔΑΒΙΘ ΓΡΗΖΑΒ (Transkr. *Davit grezav* - dies schrieb David), ΔΑΒΙΘ ΣΡΒΟΙΝ ΔΙΟΝΕΣΙ (Transkr. *Davit, Srboyn Dionesi* - vom Heiligen

²⁸ S. AREVSHATYAN „David der Unbesiegbare und die Philosophie der Antike in Armenien“ *Historisch-philologische Zeitschrift* (1) 1980, 21-39; MIRUMYAN K., NAVOYAN M. in „Festschrift zum 90-jährigen Jubiläum des Sen Arevshatyan“, Jerewan 2020, 44-57, 157-163.

²⁹ RITTER 2018, 70f.

³⁰ AREVSHATYAN 1980, 26.

³¹ Ein Phänomen, das insbesondere zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert verbreitet war und noch in den hochmittelalterlichen Manuskripten vorkommt. S. ABRAHAMYAN A. „Die armenische Schrift und das Schriftsystem“ (arm. Հայոց գիր և գրչութիւն), Jerewan 1973, 13-26.

Dionys David).³² Hiermit, so Arevshatyan, wollten die Schreiber das nur in den graeco-syrischen Kreisen verfügbare geheime Wissen aus dem 5. bis 6. Jahrhundert über den wahren Autor des CA oder eines Teils davon (nur EH und CH), sofern es sich hierbei um ein kollektives Werk handelt, über die Jahrhunderte übermitteln. Letzteres Argument finden wir ebenfalls sinnvoll und fügen es unseren Indizien bei.

Wir behaupten jedoch trotz der vorgebrachten Argumente nicht, dass die Autorschaft Davids des Unbesiegbaren wahrscheinlicher als die anderen vorgeschlagenen Varianten ist. Die hier entwickelte Hypothese über die Autorschaft Davids des Unbesiegbaren darf aber mit vollem Recht in die Liste angeblicher Autoren einfließen. Daher bringen wir einen zusammengefassten Paragraph im Stil von Hathaway für den 23. möglichen Autor des CA ein:

23. *Ein gewisser christlicher Neuplatoniker David (Δαβίδ Αβίκητος auch ó Αρμένιος genannt), [jüngerer?] Kommilitone von Proklos. Ein Armenier der Herkunft nach, der auch in syrischen Kreisen sowie in der philosophischen Schule Athens tätig war und an den nachchalcedonischen Debatten teilnahm. Terminus post/ante quem - 410-500.*

Wir hoffen, dass dieser bescheidene Beitrag das Interesse der Dionysius-Forscher an der armenischen Tradition wecken und die Untersuchung der armenischen Quellen voranbringen wird. Soviel sei zur Frage der Autorschaft gesagt. Als Nächstes werden wir die handschriftlichen Quellen des armenischen CA und dessen Kommentare darstellen.

³² AREVSHATYAN 1980, 26. S. z.B. im Manuskript M166.

1.4 Die Handschriftenfamilien und kritischen Ausgaben des armenischen CA und von dessen Kommentaren

*Behaltet mich, den armen Sünder Jesaja, in gutem Gedenken,
da ich die Zeichensetzung, Rechtschreibung und die Textaufteilung
in diesem [Manuskript] korrekturgelesen und meine eigenen Scholien
zu den schwerverständlichen Stellen selbst geschrieben habe...*
JESAJA NTCHEZI M167, 56a (Nachschrift)

Im vorliegenden Unterkapitel wollen wir nach unserer gewählten Methode, bevor wir unmittelbar mit den Kommentaren zu Dionysius beginnen, genau beschreiben, welcher Teil der armenischen Quellen zum aktuellen Stand der Forschung verfügbar ist und was wir selbst in unserer Arbeit neu entdeckt und erforscht haben.

Das Grundlegendste ist natürlich der altarmenische Text des CA, den die Dionysius-Forscher dank der Anstrengungen von Robert Thomson zur Hand haben (CSCO 488, 1987). Die kritische Ausgabe des altarmenischen CA wurde, wie in Kapitel 1.1 bereits erwähnt, ohne die Scholien von Maximus dem Bekenner, auf der Grundlage der sechs ältesten Handschriften im Mesrop-Maschtoz-Institut für alte Manuskripte (*Matenadaran*) herausgegeben, die alle die erste armenische Übersetzung aus dem Griechischen enthalten. Als Primärmanuskript wurde M167 ausgesucht, welches laut Thomson dem griechischen Original am nächsten steht.¹ Wir halten es für notwendig, die Kurzbeschreibung dieser Handschriften hier erneut vorzulegen, da zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des armenischen CA nur der erste Band des Hauptkatalogs von Matenadaran vorhanden war und weil einige von Thomson aufgeführte Daten nicht korrekt sind:²

- M167 (A) 1a-337a (Gladzor, 13.-14. Jahrhundert) – Der 10. Brief (an Johannes) des CA ist unvollständig. Die Handschrift wurde von Johannes Horomayrezi im Auftrag des Lehrmeisters Jesaja Ntchezi aufgeschrieben. Letzterer hat das Manuskript korrekturgelesen und am Rande des Textes einher mit den Scholien von Maximus dem Bekenner seinen Kommentar niedergeschrieben (s.o. die Nachschrift). Nachschrift der Übersetzung von Stephanus Syunezi und David (237a, 330a). Kolophon (337b): „Diese heilige Schrift des großen Bischofs Dionysius von Athen wurde von einer wortgenauen und vollkommenen Kopie aus dem berühmten Kloster Hałpat, im Auftrag und durch die

¹ THOMSON 1987, viii (Vorwort zum altarmenischen CA).

² S. *Hauptkatalog der armenischen Handschriften in Matenadaran* Bände I,IV; vgl. THOMSON 1987, ix-xii.

finanzielle Unterstützung des dreimal größten [Trismegistos], unbesiegbaren Doktors und fleißigen Redners Jesaja, abgeschrieben.“

- M169 (B) 1a-288b (13.-14. Jahrhundert) – Die Handschrift enthält zusätzlich die apokryphische *Autobiographie* des Dionysius (288b-295a). Die Scholien von Maximus dem Bekenner sind in den Textkörper integriert. Eine Nachschrift über die Übersetzung des CA ist nicht enthalten.
- M49 (F) 2a-337b (Gladzor, AD 1282) – Dieser Text wurde im Auftrag des Lehrmeisters Nerses Mschezi abgeschrieben und von Jesaja Ntchezi korrekturgelesen. Die Scholien von Maximus sind als Teil des Fließtexts aufgeschrieben. Nachschriften sind 296a (von Jesaja), 337ab (vom Kopisten und eine zweite über die Übersetzung des CA).
- M51 (G) 4a-158a (13.-14. Jahrhundert) – Die Scholien von Maximus dem Bekenner fehlen im Text. Die Nachschrift über die Übersetzung des CA ist enthalten (157b-158a).
- M166 (H) 3a-323b (13. Jahrhundert) – Die Scholien von Maximus sind in den Fließtext integriert. Die Nachschrift über die Übersetzung des CA ist enthalten (323b).
- M1500 (J) 508a-576a (AD 1283) – Die Handschrift wurde im Auftrag von Mechithar Ayrivanezi (ehemaliger Lehrmeister der Universität in Khor Virap) im Kloster Getard abgeschrieben. Die Scholien von Maximus sind Teil des Fließtexts. Die Nachschrift über die Übersetzung des CA ist enthalten (576a).

Interessanterweise ist der apokryphische *Brief an Titus über die Aufnahme Mariä* in den Handschriften A, B und F als Anhang zusammen mit den Briefen vorhanden, wurde jedoch laut des Hauptkatalogs nie im Verzeichnis des CA inbegriffen,³ d.h. nie als Teil des kanonischen Corpus gesehen. Thomson hat unserer Meinung nach mit diesen Manuskripten die richtige Wahl getroffen. Wie wir sehen, wurden alle sechs Handschriften am Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert, während des Vormarsches des Dionysius-Studiums, im Auftrag von den bekannten Lehrmeistern der Universitäten in Gladzor und Khor Virap (A, F und J) abgeschrieben. Man kann wohl mit vollem Recht behaupten, dass der kritische Text von Thomson, der auf Grundlage dieser vollkommenen und von Jesaja Ntchezi korrekturgelesenen (A, F) Handschriften zusammengestellt wurde, die wortgenaue altarmenische Version des CA auf dem Stand des 13. Jahrhunderts (frühestmöglicher verfügbarer Zeitraum) darstellt.

Was aber die Handschriften der Kommentare zu Dionysius von den spätmittelalterlichen armenischen Autoren angeht, die wir selbst entdeckt

³ S. die Notiz ‚fehlt im Verzeichnis‘ im Verzeichnis der Briefe in M49, 303b.

und in unserer Arbeit benutzt haben, hatten wir natürlich nicht die Absicht, einen kritischen Text für jede einzelne Abhandlung zu verfassen und mussten das auch nicht, weil eine solche gewaltige Aufgabe außerhalb des Rahmens einer Dissertation liegt. Jedoch haben wir nach bestimmten Kriterien gehandelt und mit den ältesten, vollkommensten und manchmal auch mit den einzigen vorhandenen Kopien des jeweiligen Kommentars gearbeitet, was die Verlässlichkeit der von uns dargestellten Texte beweist. Die Originale der dionysianischen Kommentare, der dogmatischen Abhandlungen, der Traktate und Briefe (17 Manuskripte, insgesamt über 1000 handschriftliche Seiten) aus den Sammlungen in Jerewan, Tübingen und Wien, die bisher nie erforscht worden waren, wurden im ersten Schritt von uns sorgfältig recherchiert. Dabei ist eine Datenbank von denjenigen handschriftlichen Auszügen entstanden, die einen philosophischen Stoff enthalten bzw. in irgendeinem Aspekt für unsere Arbeit bedeutsam sind. All diese handschriftlichen Zitate sind in *Anhang 7.1* gelistet und zugleich in deutscher Übersetzung in den Fließtext integriert. Einige kleinere Passagen aus den Nebenquellen oder Bruchstücken, die zum Großteil eine historisch-theologische Bedeutung haben, führen wir auch in den Fußnoten in internationaler Transliteration⁴ an.

Von den armenischen Kommentaren zu Dionysius lagen uns verhältnismäßig wenige vor, nämlich lediglich zwei Abhandlungen. Zum Ersten wurden zwei Kodizes des Kommentars zu *Himmlische Hierarchie* von einem ANONYMEN SCHRIFTSTELLER (AS) von einem der wenigen Erforscher des armenischen Dionysius, Sergio La Porta, in Form einer kritischen Ausgabe auf Grundlage von neun Handschriften herausgegeben (CSCO 623,624). Die beiden Scholien stammen laut La Porta aus den Klöstern auf dem Berg Sepuh (Provinz Erzrnka) und lassen sich auf die Mitte des 13. Jahrhunderts datieren.⁵ Die zweite, bereits vorhandene wichtige Quelle für unsere Arbeit, das manchmal *armenische Summa* genannte⁶ Monumentalwerk *Buch der Fragen* (BF) von GREGORIOS VON TATEW, dessen gesamtes drittes Kapitel der *Theologie des heiligen Dionysius* gewidmet ist, wurde 1397 verfasst und 1729 in Konstantinopel gedruckt. Es war eine große Hilfe, dass wir diese Ausgabe in Anspruch nehmen konnten. Drei weitere Traktate von Gregorios von Tatew vom Anfang des 15. Jahrhunderts, die keine direkten Kommentare zu Dionysius sind, jedoch an vielen Stellen Dionysius und westliche Autoren zitieren, nämlich *Spicilegium*, *Predigtbuch: Band des Sommer-Halbjahres* und *Predigtbuch: Band des Winter-Halbjahres* sind mittels der Ausgaben in Konstantinopel ebenfalls vorhanden. Die restlichen von uns benutzten Kommentare waren jedoch in den bislang nie recherchierten Handschriften verborgen, die wir selbst aussuchen, ablesen, entschlüsseln, analysieren und

⁴ S. das HÜBSCHMANN-MEILLET-SYSTEM im Anhang.

⁵ LA PORTA 2008, 26; CSCO 623, 1.

⁶ ASHJIAN 1994, 110.

übersetzen mussten. Im Folgenden wird unsere Auswahl der Kommentare und Handschriften dargestellt.

Der *Kommentar zu Dionysius von den weisen Archimandriten David und Jakob* wurde von einem Lehrmeister der Hochschule im Kloster Halpat, DAVID QOBAYREZI, und einem Unbekannten, dem Archimandriten JAKOB, irgendwann am Anfang des 13. Jahrhunderts verfasst.⁷ Wir haben uns der Handschrift *M*₄₃₇ aus den folgenden Gründen bedient: Zum Ersten wurde das Manuskript im Auftrag des Lehrmeisters der Gladzor-Universität, Nerses Mschezi, im Jahre 1283 für Lehrzwecke vom erfahrenen Korrekturleser Jesaja Ntchezi abgeschrieben und ist deshalb fehlerfrei und zuverlässig,⁸ und zweitens hatte dieses sicherlich als Vorlage für Jesaja Ntchezi gedient. Das letzte Argument wird durch zwei Tatsachen begründet: Erstens war der Abschreiber der junge Jesaja, und zweitens, haben wir viele wörtliche Übereinstimmungen zwischen diesem und Jesajas eigenem Kommentar gefunden (s. Kapitel 4.).

Der von JESAJA NTCHEZI selbst verfasste *Zusammengefasste Kommentar zu Dionysius* sollte nach dem Tod von Nerses Mschezi (1284), wahrscheinlich in den 90er-Jahren des 13. Jahrhunderts, als Jesaja schon Lehrmeister der Gladzor-Universität geworden war, verfasst und sofort in Umlauf gesetzt worden sein. Als Grundlage für den Text haben wir drei Manuskripte herausgesucht und verglichen, nämlich *M*₁₆₇, in dem Jesaja selbst seinen eigenen Kommentar aufschrieb (s.o.), und zwei weitere Manuskripte, die den Kommentar schon getrennt vom CA darstellen⁹ - *M*₅₇, welches Anfang des 15. Jahrhunderts im Kloster Avag abgeschrieben wurde, und *Wien*₁₅₁ (AD 1444) aus der Provinz Syunik (wahrscheinlich aus dem Kloster Mecop). Die letzten zwei Handschriften stammen, wie wir sehen, aus den spätmittelalterlichen Universitäten. Im Kloster Avag wurden z.B. gezielt Homiliare und philosophisch-theologische Sammelhandschriften unter Begleitung durch einen erfahrenen Korrekturleser abgeschrieben, was bedeutet, dass dort eine reichhaltige Bibliothek von verlässlichen Manuskripten existierte. Die Texte stimmen fast vollständig miteinander überein: Der Unterschied besteht an einigen Stellen lediglich in der abgekürzten Schreibweise. So haben wir allen Grund, zu behaupten, dass diese drei Manuskripte zusammen einen verlässlichen Text liefern.

Im Falle von VAHRAM RABUNIS *Kommentar zu Dionysius Sieben Reden zur Himmlischen Hierarchie* wurde der Text aus dem einzigen Exemplar der Matenadaran-Sammlung und unserem Wissen nach auch weltweit, *M*₁₄₈₀ (AD 1615), entnommen. Die Scholien lassen sich auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren. Die Abhandlung *Über die göttlichen Namen* von

⁷ SAKVARELIDZE 2014, 55; LA PORTA 2008, 5.

⁸ AREVSHATYAN 1984, 22.

⁹ Daher wurde der Text aus diesen zwei Handschriften zitiert.

JOHANNES OROTNEZI ist ebenfalls in einem einzigen Manuskript, jedoch unvollständig, vorhanden (M2121, AD 1726).

Neben der handschriftlich-bibliographischen Beschreibung des armenischen CA und der Kommentare zu Dionysius aus der Periode zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert, müssen wir natürlich noch einige kurze Informationen über die Übersetzer der dionysianischen Schriften und die spätmittelalterlichen armenischen Kommentatoren liefern.

Zunächst wenden wir uns den Übersetzern des CA, STEPHANUS SYUNEZI (685-735, der 22. Metropolit von Syunik) und DAVID HYPATOS (630-720, auch *Hark'azi* genannt), zu. Stephanus reiste für etwa 15 bis 20 Jahre nach Konstantinopel, Athen und Rom, um seine philosophischen Kenntnisse zu vertiefen.¹⁰ In Konstantinopel traf er den Hofbeamten (Armenochalcedoniker) David, den kaiserlichen Hypaten und Coenarius (*ὑπατος καὶ κηνάριος τῆς βασιλικῆς τραπέζης*), mit dem er zwischen 712 und 718 das CA, die Scholien zu Dionysius von Maximus dem Bekenner und andere theologisch-philosophische Abhandlungen von Nemesios von Emesa, Kyrill von Alexandrien und Gregor von Nyssa ins Armenische übersetzte.¹¹

DAVID QOBAYREZI (1150-1220, aus Qobayr¹²) erhielt seine Ausbildung im Kloster Halpat und war in dieser Hochschule für lange Zeit als Lehrmeister tätig. David reiste zwischen 1198 und 1203 nach Kilikien und kämpfte dort gegen die Unitorenpartei für die Unabhängigkeit der armenischen Kirche. Er nahm an den wichtigsten antiuniatischen kirchlichen Konzilien der Zeit (in *Lori* 1205 und *Ani* 1207) teil und verfasste außerdem zahlreiche Kommentare, von denen 17 noch heute vorhanden sind, unter anderem: Kommentare zu Werken von Philo, Gregor von Nyssa, Basilius dem Großen, David dem Neuplatoniker usw.

VAHRAM RABUNI (auch *Sevlernzi* genannt, da er in den Klöstern im Nurgebirge studierte), der Kanzler des königlichen Hofes in Kilikien, lebte zwischen den 20er- und 90er-Jahren des 13. Jahrhunderts. Als hochrangiger Hofbeamter spielte er eine wichtige Rolle in den Beziehungen mit dem Westen, war außerdem als Redner und Philosoph bekannt und beherrschte Griechisch, Latein, Französisch und Italienisch¹³. Außer dem Kommentar zu Dionysius brachte Vahram auch andere philosophische Kommentare hervor: z.B. zu den *Kategorien*, *De interpretatione* und *De mundi* von Aristoteles sowie zur *Isagoge* des Porphyrios.

JESAJA NTCHEZI (1254/9-1338), der berühmte Lehrmeister der Gladzor-Universität, Schüler von Nerses Mschezi und Lehrer von Johannes Orotnezi, erhielt diesen Beinamen von seinem Geburtsort Nitch. Jesaja nahm eine

¹⁰ KHACHERYAN 1998, 328.

¹¹ SEIBT 1974, 374,377; AKINIAN 1959, 104.

¹² Die Endungen *-zi/-ezi* in den armenischen Nachnamen bestimmen den Ort, an dem der Namensträger geboren wurde bzw. studiert oder gelehrt hat (z.B. von Alexandria, Nyssa usw.).

¹³ S. GRIGORYAN G. „*Die Philosophie des Vahram Rabuni*.“ Jerewan 1969, 17.

prominente Rolle in der Weiterentwicklung des Ausbildungssystems ein und stellte die ersten Kontakte mit den katholischen Missionaren und Unitoren in Großarmenien her. Uns sind viele Handschriften bekannt, die Jesaja am Anfang seiner Karriere selbst abgeschrieben oder korrekturgelesen hat, außerdem seine eigenen Werke, Kommentare und Rundbriefe: *Über die Rangordnungen der Kirche*, *Kommentar zur Ars grammatica*, *Kommentar zu Ezeziel*, *Brief an Bischof Matthäus* usw.

JOHANNES OROTNEZI (1313/5-1386), der Schüler Jesaja Ntchezis, verlegte die Universität von Gladzor in die Klöster Hermon, Orotn und später nach Tatew (1373), und gründete eine neue Schule in Aprakunis (1379) gegenüber dem Unitorenkloster in Qrna. In den turbulenten Zeiten der Tatarenangriffe organisierte Johannes zusammen mit seinem Schüler Małakia von der Krim den systematischen Widerstand gegen die Unitoren durch die Anordnung von Inquisitionsgerichten, angeheizte Debatten und Verbreitung polemischer Werke. Außer biblischen Kommentaren und theologischen Schriften verfasste er auch philosophische Kommentare zu den *Kategorien* und *De interpretatione* von Aristoteles, zur *Isagoge* des Porphyrios, zum stoischen Dialog *De providentia* von Philon von Alexandrien usw.

GREGORIOS VON TATEW (1346-1409), der Nachfolger von Johannes Orotnezi und der am meisten verehrte Vertreter der armenischen Archimandriten im Spätmittelalter, wurde in den handschriftlichen Nachschriften und von seinem Biographen Arakel Syunezi „der zweite Erleuchter, Trismegistos, ein Theologe vorrangig allen Philosophen“¹⁴ genannt. Unter seiner Lehrerschaft (1388-1409) erreichte die Tatew-Universität ihre Blüte. Gregorios kämpfte weiter gegen die Latinisierung der armenischen Kirche, gründete neue Universitäten und Schulen, bildete mehr als 300 Archimandriten aus, verfasste umfangreiche theologisch-philosophische Monumentalwerke (*Buch der Fragen*, *PSH*, *PWH*, *Spicilegium*) und Kommentare (zu den *Kategorien*, *De interpretatione* und *De virtutibus* von Aristoteles, zur *Isagoge* des Porpyrios usw.).

Mit diesem Grundwissen über den armenischen Dionysius und seine Rezeptionsgeschichte fahren wir nun mit dem nächsten Kapitel fort, in dem die Beziehungen zwischen Armenien und dem Westen im Hoch- und Spätmittelalter näher betrachtet werden. Diese beiden Einführungskapitel stellen in kurzgefasster Form die Natur der dionysianischen Schriften, die armenischen Quellen, sowie alle Art von Einflüssen des Westens auf das armenische Denken, auf die Kirche und die Gesellschaft dar und eröffnen dem Leser den notwendigen Hintergrund für den philosophischen Teil der Arbeit.

¹⁴ ASHJIAN 1994, 19.

2. Geistiger Gedankenaustausch zwischen der Armenisch-Apostolischen Kirche und den Westkirchen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert

Das Ziel des vorliegenden Kapitels ist es, einige grundlegende historische Tatsachen betreffend den politischen sowie religiösen Raum der Zeit im Vorderen Orient zu vermitteln, ohne deren Kenntnis die Autoren und ihre Kommentare im philosophischen Teil dieser Arbeit nicht richtig eingeordnet werden können. Es ist vieles in diesen turbulenten Zeiten geschehen, was wir kurz in vier Unterkapiteln zu schildern versuchen:

- Die Kreuzfahrten und Seldschuk-Mongolenstürme trafen im Nahen Osten aufeinander und machten daraus ein Schlachtfeld im wörtlichen sowie im religiösen und politischen Sinn. Unter solch schwierigen Umständen mussten die Kirche sowie die weltlichen Mächte in Großarmenien und Kilikien Wege finden, um zu überleben. Diese Notwendigkeit zwang die armenische Welt dazu, nach einer dauerhaften Union mit dem Westen zu streben, was natürlich ohne eine religiöse Komponente unmöglich und deshalb höchst problematisch war.
- Durch ihre diplomatischen Beziehungen mit dem Mongolenreich und Kilikien startete die katholische Kirche eine erfolgreiche Mission im Orient, womit die armenische Welt zum ersten Mal auf ihrem Hoheitsgebiet mit der katholischen Kirche in Kontakt trat. Der anschließende Gedankenaustausch brachte sowohl positive als auch negative Folgen mit sich.
- Die führende Rolle im Kampf gegen die Latinisierung der armenischen Kirche übernahmen die monastischen Schulen/Universitäten und Lehrmeister Großarmeniens, die alle Möglichkeiten (administrative Mechanismen, Briefwechsel mit dem Katholikosat in Kilikien, polemische Werke gegen die römisch-katholische Lehre bzw. den Ritus und sogar strikte Verfolgung von Unitoren) ausschöpften, um die Unitorenpartei innerhalb der Kirche zu bekämpfen.

- Nicht zu übersehen ist ebenfalls die wichtige Rolle der dionysianischen Schriften für die dogmatische Position und den Ritus der armenischen Kirche, weil Dionysius als eine unbezweifelbare apostolische Autorität immer wieder in den dogmatischen Anthologien und polemischen Abhandlungen der armenischen Autoren sowie zur Begründung des orthodoxen Glaubens der armenischen Kirche angeführt wurde.

2.1 Die politisch-gesellschaftliche Situation Armeniens und die kirchliche Diplomatie

*Die Armenier behalten bisher den Bündnisvertrag,
den der Kaiser Konstantin und Tiridates,
Papst Silvester und Gregor der Erleuchter in Rom
miteinander abgeschlossen haben, bei, um die Union
zwischen den Franken und Armeniern zu erneuern.
GALANUS Conciliationis I.2 30*

Diese von Galanus¹ sowie anderen Kirchenhistorikern erwähnte Legende über den Bündnisvertrag zwischen Papst Silvester I. (314-335) und dem Katholikos Armeniens, Gregor dem Erleuchter (302-329), aus vorchalcedonischen Zeiten wurde im Hoch- und Spätmittelalter hin und wieder von beiden Seiten in Erinnerung gerufen, jeweils, wenn die Frage der Kirchenunion erneut zur Diskussion gestellt wurde. Die armenische Kirche war nach der ersten Kirchenspaltung in Chalcedon politisch bedingt bis ins 12. Jahrhundert unter Druck von Konstantinopel, die Kirchenunion zu akzeptieren, aber diese Situation änderte sich, als nach dem Untergang des Bagratidischen Reiches in Großarmenien (1045) und dem Sieg der Seldschuken gegen Byzanz (1071) viele Armenier, Landesherren und später auch das Katholikosat sich nach Kilikien begaben und dort mit den Kreuzfahrerstaaten² und der katholischen Kirche in Berührung kamen. Im Folgenden werden die historischen Ereignisse vom 11. bis 15. Jahrhundert in Groß- und Kleinarmenien im Zusammenhang mit der kirchlichen Diplomatie und deren Einfluss auf die politisch-gesellschaftliche Situation Armeniens dargestellt.

Vor der Wiederherstellung von Beziehungen im 11. Jahrhundert wussten katholische und armenische Kirchen wenig voneinander. Die armenische Kirche hatte stets Respekt vor dem Stuhl des Apostels Petrus und der Kaiserstadt Rom, obwohl sie ein Anathema über Papst Leo den Großen und sein *Tomus ad Flavianum* (449) nach dem Konzil von Chalcedon ausgesprochen hatte und anschließend alle dogmatischen Debatten mit der byzantinischen Kirche führte. Auch deshalb basierte das ganze Wissen über die armenische Kirche in Rom auf den byzantinischen Quellen, denen zufolge Armenier Häretiker seien, da sie das Konzil von Chalcedon nicht akzeptieren. So schreibt Papst Gregor VII. im Jahre 1074 an den römisch-deutschen König Heinrich IV., dass „fast alle Armenier vom katholischen Glauben abgewichen

¹ Ein Kirchenhistoriker aus dem Jesuitenorden, der 1640 von *Propaganda fide* mit einer Mission in den Kaukasus und nach Konstantinopel geschickt wurde.

² S. Karte 1.

sind“³, was aber bedeutet, dass das Papsttum schon damals Pläne mit der armenischen Kirche hatte. Sehr bald schließlich, wie wir sehen, trat Papst Gregor VII. im Jahre 1080 mit Katholikos Gregorios II. wegen eines Priester-Schismatikers, der nach Süditalien geflohen war, in Briefwechsel. Der Katholikos bat Papst Gregor, gegen diesen Priester gerichtlich vorzugehen, was der Papst gerne tat. Jedoch schickte er „Erzbischof Gregorios“ die folgende Antwort: „Es ist uns zu Ohren gekommen, dass die armenische Kirche vom Glauben der Apostel und heiligen Väter abgewichen ist“⁴. Weiter führt der Papst einige nach seinem Wissen dogmatische Fehler der armenischen Kirche vor, die tatsächlich teilweise nicht zutreffen (beispielsweise, dass die Armenier Butter ins heilige Öl mischen oder der häretischen Lehre von Severus von Antiochia folgen), und verlangt, ihm bezüglich dieser Punkte eine Erklärung zukommen zu lassen. Es ist unbekannt, ob Katholikos Gregorios dem Papst mit einem Glaubensbekenntnis geantwortet hat oder nicht, aber zu dieser Zeit hatten die Kirchen noch keine wirklichen Kontaktpunkte. Zu einem regen Austausch kam es natürlich während der Kreuzzüge.

Die ersten Kreuzfahrer vertrieben laut der *Chronik* von Matthias von Edessa nach der Eroberung von Jerusalem (1099) die Armenier und andere Christen aus der Stadt, ließen sie aber im Jahr 1101 wieder ein⁵. Generell jedoch gestalteten sich die Beziehungen zwischen den Lateinern und orientalischen Kirchen im Geiste von Toleranz und gegenseitigem Respekt, weil die weltlichen Mächte der Christen im östlichen Mittelmeerraum voneinander stark abhängig waren. Nach dem Historiker und Jakobiter Michael dem Syrer strebten die Kreuzfahrer in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts keine Kirchenunion an und stellten keine dogmatischen Fragen; bei ihnen galt einfach jeder Kreuzverehrer als Christ⁶. Die Armenier sahen von ihrer Seite in den Kreuzfahrern gegen Byzanz und die muslimischen Staaten mögliche Mitstreiter; so lebten sie friedlich in der Nachbarschaft von katholischen Diözesen und Klöstern (z.B. im Nurgebirge, s. Karte 2). Als schließlich der Rubenider Fürst Lewon I. im Jahr 1132 einige Gebiete an der mediterranen Küste vom Fürstentum Antiochia erobert hatte, ließ er die lateinischen Bischöfe in den kilikischen Städten Tarsus und Mamistra (Mopsuestia) in ihren Diözesen bleiben⁷.

Erst während der Krise der Kreuzfahrerstaaten seit den 80er-Jahren des 12. Jahrhunderts wurden die ersten Versuche unternommen, eine Union zwischen der katholischen Kirche und den orientalischen Kirchen zu errichten, und zwar aus rein politischen Gründen, weil die christlichen Fürstentümer in Kilikien, Mesopotamien, Palästina und Nordsyrien nur

³ CASPAR E. *Das Register Gregors VII.*, (1955) Band II.2, Brief 31, 167.

⁴ CASPAR E. *Das Register Gregors VII.*, II.8, Brief 1, 510-514.

⁵ *Recueil des historiens des croisades* Arm. I, 54f, s. HAMILTON 1979, 64.

⁶ CHABOT J.B. *Chronique de Michel le Syrien* Band III, 222, s. HAMILTON 1979, 64.

⁷ Diese wurden während des Ersten Kreuzzuges 1098/1099 gegründet, s. HAMILTON 1979, 65.

gemeinsam dem Sultan Saladin und der steigenden Macht Ägyptens widerstehen konnten. Die erste solche Union wurde im Jahr 1182 zwischen den Maroniten und der Römisch-Katholischen Kirche geschlossen, eine Union, die im Gegensatz zu der mehrmals bestätigten, jedoch zerbrochenen Union mit dem armenischen Katholikosat, funktionierte. Aus denselben politischen Gründen setzte Fürst Ruben III. von Kilikien Katholikos Gregorios IV. unter Druck, Kontakte mit Rom zu knüpfen. Letzterer schickte im Jahr 1184 einen Bischof mit dem Glaubensbekenntnis der armenischen Kirche zu Papst Lucius III.⁸ Das Papsttum interpretierte dieses Signal als eine verbindliche Union und dachte, dass die armenische Kirche damit dem Beispiel der Maroniten folgte, und schickte deshalb Gregorios IV. ein Pallium, welches seit dem 7. Jahrhundert durch den Papst als Zeichen der Gemeinschaft mit der Römischen Kirche einem Metropolitan oder Oberhaupt einer Ortskirche verliehen wird. Das Pallium ist aber nach der Kirchenordnung nicht übertragbar und wird zusammen mit dem verstorbenen Hierarchen begraben. So haben die Päpste den Nachfolgern von Gregorios IV. je ein neues Pallium (manchmal auch eine Mitra) geschickt, so z.B. Papst Innozenz III. Johannes VI. (1205), Gregor IX. Konstantin I. (1234) usw.⁹. An dieser Stelle sind die Unterschiede in den ökumenischen Vorstellungen beider Kirchen zu bemerken. Für die armenische Seite handelte es sich um eine formale Union und eine Gelegenheit, die Kommunion mit den katholischen und anderen Ortskirchen wiederherzustellen sowie die Beziehungen mit einer Schwesterkirche zu vertiefen, während das Papsttum viel mehr erwartete, nämlich eine uniatische Kirche, mit der vollständigen Übernahme des Ritus, der lateinischen Sprache und der Dogmen. Das Anerkennen des Papstprimats selbst war im Vergleich zu den dogmatischen Fragen eigentlich kein großes Problem für die armenische Kirche und die armenischen Hierarchen waren gerne bereit, dies zu akzeptieren, aber nur gegen die tatsächliche politische Unterstützung des Westens und unter der Bedingung, dass die armenische Kirche als eine orthodoxe Schwesterkirche behandelt wurde.

Inzwischen nahm die Bedeutung von Kilikien für Europa und das Papsttum deutlich zu, nachdem Saladin 1187 die heiligen Stätten erobert hatte, da Kilikien das einzige christliche Land im Gebiet blieb, welches das Fürstentum Antiochia (ebenfalls im Jahr 1268 von den Mamluken erobert) und die zukünftigen Kreuzzüge unterstützen und eine Überfahrt für das Kreuzfahrerheer anbieten konnte. Es war also nicht die richtige Zeit für eine strenge Politik gegenüber den Armeniern und dogmatische Fragen. Deshalb schrieb Papst Clemens III. an Katholikos Gregorios IV. und den Fürsten

⁸ HAMILTON 1979, 68, s.a. die Grundforderungen der Römischen Kirche zum Zweck der Union und die Antwort des Nerses von Lambron in *Ma XIII* 54 36a-42a.

⁹ ARPEE 1946, 150.

Lewon, „Herrscher der Berge“,¹⁰ und bat um Hilfe beim Dritten Kreuzzug. Selbst der Anführer des Kreuzzuges, der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, Friedrich I. Barbarossa, versprach dem Fürsten Lewon gegen seine Unterstützung im Kampf mit Saladin die Krone. Dieses Unternehmen war jedoch, wie wir wissen, glücklos. Lewon war zusammen mit Katholikos Gregorios IV. und mit Nerses von Lambron auf dem Weg nach Isaurien, um dort den Kaiser zu treffen, als sie erfuhren, dass Friedrich am 10. Juni 1190 im Fluss Calycadnus ertrunken war¹¹. Laut dem armenisch-katholischen Historiker Michael Tschamtschean schickte Lewon im Jahr 1195 eine Delegation zu Papst Coelestin III. und Kaiser Heinrich VI. und brachte die Frage nach der versprochenen Krone auf das Tapet:

„Leon [sic!] schrieb an Papst Coelestin III. und bat ihn um die Krone und den apostolischen Segen, zugleich aber auch an den Kaiser Heinrich VI., den ältesten Sohn Friedrichs I., welcher ihn zu krönen versprochen hatte, mit derselben Bitte... Darauf ließ der Papst eine kostbare Krone anfertigen, segnete sie und übergab sie dem Kardinal, Erzbischof von Mainz, Conrad, zugleich mit einem Schreiben an Leon, in welchem er einige Bedingungen daran knüpfte. Er schickte diesen zuerst an den Kaiser, der noch ein Panier mit dem Zeichen des Löwen hinzufügte, theils als Anspielung auf seinen Namen, theils weil die früheren armenischen Könige ein solches hatten.“¹²

Lewon wollte seine Krone unbedingt vom Heiligen Römischen Reich bekommen, weil zur Zeit Kaiser Heinrichs VI. die Verleihung des Königstitels in Europa zum alleinigen Vorrecht des Kaisers geworden war¹³. Die Krone von Byzanz war damals keine gute Alternative, da die byzantinischen Kaiser Kilikien stets politisch und kirchlich unterordnen wollten. So unternahm der byzantinische Kaiser Alexios III. Angelos einen letzten Versuch, Kilikien von der Union mit den Lateinern abzuhalten, indem er 1196 die Krone verlieh und erneut eine Union mit der byzantinischen Kirche anbot. Der politische Kurs Kilikiens war aber schon nach Westen ausgerichtet, weshalb die armenische Kirche unrealistische Bedingungen für die Union forderte, nämlich dass das Patriarchat von Antiochien der armenischen Kirche untergestellt werden

¹⁰ JAFFÉ P., WATTENBACH W., LÖWENFELD S. *Regesta Pontificum Romanorum* II.2 (1888), 16461, 16462, und wieder an den Katholikos am 28. Dezember 1189 (16463) zusammen mit einer Kopie von *Rituale Romanum* dabei, welche von Nerses von Lambron ins Armenische übersetzt wurde.

¹¹ ARPEE 1946, 149.

¹² TSCHAMTSCHÉAN *Geschichte Armeniens* 182, deutsche Übersetzung in PETERMANN J.H. *Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge aus armenischen Quellen* 1860, 153-155, s. HALFTER 1996, 194.

¹³ HALFTER 1996, 190.

sollte sowie dass die byzantinische Kirche ungesäuertes Abendmahlbrot benutzen musste, und das war das Ende aller Verhandlungen mit Byzanz¹⁴.

Für Lewons Krönung wurde der Kardinal Konrad von Wittelsbach (1120/25-1200), Erzbischof von Mainz und Reichserzkanzler des Heiligen Römischen Reiches beauftragt (auf Armenisch *Mogunt'ac'i* im Briefwechsel erwähnt, aus dem Lateinischen *Mogontiacum* für Mainz), was schon das höchste Niveau der Diplomatie zwischen Kilikien und dem Westen darstellt. Kardinal Konrad, der im Auftrag Coelestins III. die Kreuzfahrer begleitete, trennte sich auf der Überfahrt nach Kilikien vom Heer, um in Zypern Amalrich von Lusignan als Vasallen des deutschen Reiches zum König zu krönen¹⁵. Bevor es jedoch zu Lewons Krönung kam, hielt er es für notwendig, einige Bedingungen zu stellen. Das Papsttum wollte stets eine Schule in Armenien gründen, so hatte auch Coelestin III. ein Versprechen von Lewon I. verlangt, dass allen Knaben unter 12 Jahren in seinem Reich Lateinunterricht gegeben werden sollte,¹⁶ selbstverständlich als Vorbereitung zur vollständigen Latinisierung des armenischen Ritus. Zum gleichen Zweck bat auch Papst Johannes XXII. im Jahr 1317, nach dem Konzil von Adana, genau zu der Zeit, als Bartholomäus von Bologna mit seiner Mission nach Armenien und Persien geschickt wurde, darum, einen Platz für eine dominikanische Schule neben der Hafenstadt Ayas zugewiesen zu bekommen, wo die Armenier Latein, Theologie und Freie Künste studieren könnten¹⁷. Kardinal Konrad verlangte ebenfalls im Namen des Papstes, dass zwölf Bischöfe der armenischen Kirche schwören, alle dogmatischen und kalendarischen Veränderungen möglichst bald in die Praxis umzusetzen. Weil diese Punkte als unveränderbare Voraussetzungen für die Krönung dargelegt wurden, zwang Lewon den Katholikos und die kilikischen Bischöfe dazu,¹⁸ diesen für den Staat so notwendigen Kompromiss einzugehen und all diese Anforderungen zu erfüllen, mit dem Versprechen, dass sie praktisch nichts verändern müssten. Außerdem konnten der Katholikos oder der König Kilikiens schließlich nicht garantieren, dass, was sie unterschrieben, für die ganze armenische Kirche galt, weil die Bischöfe und monastischen Zentren Großarmeniens, die sich außerhalb des westlichen Einflussbereichs befanden, kein Interesse an der Kirchenunion hatten. Als alles vorüber war, wurde endlich Lewon II. von der Rubeniden-Dynastie (Lewon I. als König) am 6. Januar 1198 am armenischen

¹⁴ HAMILTON 1979, 70; es gibt eine umfangreiche Sammlung von Briefwechseln zwischen den byzantinischen Kaisern Manuel I., Alexios II. Komnenos und dem Patriarchen Michael III. auf der einen Seite sowie den Katholikoi Gregorios III., Nerses IV. und Gregorios IV. auf der anderen, armenischen, Seite, die alle dogmatischen Fragen der Union behandeln (*Ma XIII* 52 69b-145b, s.a. „Debatte mit den Griechen“ zwischen Nerses von Lambron und Patriarch Georg II. 210a-215a).

¹⁵ HALFTER 1996, 216.

¹⁶ *Ibid.*, 211.

¹⁷ ARPEE 1946, 157.

¹⁸ Laut dem Historiker Kirakos von Kandzag haben diese Erklärung Katholikos Gregorios VI. und nur einige kilikische Bischöfe unterschrieben, s. HAMILTON 1979, 71.

Weihnachten bzw. an den Heiligen Drei Königen nach dem katholischen Kalender,¹⁹ in der Kathedrale von Tarsus gekrönt.

Im weiteren Briefwechsel zwischen Papst Innozenz III. und Katholikos Gregorios VI. (ab 1198) geht es jedoch um keine dogmatischen Fragen. Die Hierarchen tauschen einfach brüderliche Grüße aus und das Wichtigste, was sie besprechen, ist die Anerkennung des Petrusprimates. Gregorios nennt den Papst „Haupt der Kirche, geistiger Vater und Bruder“ und der Papst ist damit sichtlich sehr zufrieden, weil seine Antwort den Titel „über den Vorrang des apostolischen Stuhles“ trägt²⁰. Den gleichen Hauptpunkt finden wir ebenfalls in den Briefen (1199) zwischen dem neugeweihten König Kilikiens Lewon und Papst Innozenz. Lewon näherte die päpstlichen Ambitionen, über jeglicher weltlicher Macht zu stehen, und der Papst freute sich sehr, dieses Bekenntnis zu hören: „Wir freuen uns, dass du als katholischer Fürst die Vorrangigkeit des apostolischen Stuhles anerkennst“²¹. Außerdem verlangte Lewon eine schriftliche Bestätigung vom Papst, dass die armenische Kirche und die Lateiner in seinem Reich sich keinem anderen Patriarchat (Antiochien ist gemeint) unterordnen müssten, sondern direkt dem römischen Papst, der allein sie richten bzw. exkommunizieren dürfte, und erhielt dieses Privileg natürlich²². In diesem Stadium war die Union also oberflächlich, jedoch sehr vorteilhaft für alle Seiten: Die katholische Kirche hatte einen Sieg im Osten errungen und die armenische Kirche freute sich sehr über die Wiederherstellung des armenischen Königtums.

Diese Ereignisse stießen bei den großarmenischen Bistümern auf heftigen Widerstand. Sie boykottierten die Wahl von Katholikos Gregorios VI. wegen dessen Annäherungsversuchen mit den Griechen und Lateinern und erkannten den Basilios, den Erzbischof der ehemaligen bagratidischen Hauptstadt Ani, als Katholikos (1193-1206) an²³. Das Katholikosat in Kilikien reagierte darauf nicht und sprach keinen Kirchenbann aus, weil in diesem Fall die Spaltung innerhalb der armenischen Kirche unumkehrbar gewesen wäre. Zu dieser Zeit wurde die Kirche von verschiedenen Parteien als Waffe im politischen Kampf benutzt, sowohl von Gegnern als auch von Anhängern der Union mit dem Westen. Beispielsweise unterstützte das Sultanat der Mamluken das armenische Patriarchat in Jerusalem in seiner antilatinischen

¹⁹ ARPEE 1946, 149. Das Weihnachtsdatum wollte die katholische Kirche immer reformiert sehen. Dennoch wird der Tag der Königsweihe in den armenischen Quellen prinzipiell „Weihnachten“ genannt, ebenfalls bei der Krönung Lewons III.(II.) am 6. Januar, 1272 (s. *Rede am Tag der Königsweihe und Krönung Lewons des Dritten zum König Armeniens* von Vahram Rabuni).

²⁰ GALANUS *Conciliationis* I.23, 346-354: „deque primatu Sedis Apostolicae disseritur“.

²¹ Ibid., 357-364: „Gaudemus autem, quod tu, sicut Princeps catholicus, Apostolicae Sedis privilegium recognoscens.“

²² Ibid., 363f: „...ut non teneamur videlicet cum Latinis de terra nostra de qualibet conditione, excepta sancta Romana Ecclesia, cuilibet Ecclesiae Latinae: et quod nou habeat potestatem, nos, seu Latinos de terra nostra excommunicandi..., excepta Sede Apostolica.“

²³ HALFTER 1996, 179.

Linie²⁴ und vom Sultanat der Rum-Seldschuken wurde sogar ein kurzlebiges Katholikosat in Sebaste errichtet, um die Macht des kilikischen Reiches zu verringern.

Der Nachfolger Gregorios VI., Katholikos Johannes VI., setzte die gleiche politische Linie fort und versprach in seinem Brief (1205) an Innozenz III., einmal alle fünf Jahre durch eine Delegation den Gehorsam der armenischen Kirche gegenüber Rom zu bestätigen, an lokalen lateinischen Synoden teilzunehmen und möglichst schnell ein Konzil für die Zulassung der dogmatischen Übernahmen einzuberufen; aber wie Galanus selbst beweist, blieb es bei Versprechen²⁵. Die Könige und Katholikoi Kilikiens duldeten diese formale Abhängigkeit der armenischen Kirche, solange sie Hilfe vom Westen bekamen, aber angesichts von Alternativen vergaßen sie bald ihre Versprechen. Diese Union bedeutete also niemals, dass der katholische Ritus oder die akzeptierten Dogmen innerhalb der armenischen Diözesen praktiziert wurden. Überdies verzichtete die armenische Seite auf die Teilnahme an jeder Art von kirchlichen Konzilien. Beispielsweise wurde Katholikos Johannes VI. von Innozenz III. zum Lateran-Konzil eingeladen (1213), besuchte es aber nicht, im Kontrast zu den Maroniten²⁶.

Anfang des 13. Jahrhunderts versuchten die Fürsten von Antiochien, die armenisch-westlichen Mischehen entstammten und stark von westlichen Gewohnheiten beeinflusst waren, nach dem Tod Lewons I. die Macht zu übernehmen, aber die neu gegründete Dynastie der Hethumiden bestand aus der lateinische Expansion negativ gegenüberstehenden einheimischen Fürsten, die an der kirchlichen Union nicht sonderlich interessiert waren und den Kontakt mit dem Westen nur zu diplomatischen Zwecken aufrechterhielten. Papst Gregor IX. versuchte einmal, die vereinbarte Union in der Praxis auszuprobieren und wollte die armenische Kirche dem lateinischen Patriarchat von Antiochien unterordnen. Nach starkem Widerstand erkannte er aber die Rechte der armenischen Kirche in seinen Briefen an²⁷ und bewahrte ihre Unabhängigkeit. So besaß die armenische Kirche im Gegenzug für die Anerkennung des Papstprimats weiter Autonomie. Alle Diözesen, auch in den Gebieten von Kreuzfahrerstaaten, gehörten wie zuvor zum Katholikosat. Niemand durfte ohne Erlaubnis des Papstes, des kilikischen Königs oder des Katholikos unter Armeniern missionieren und schließlich, was am wichtigsten ist, sollte die armenische Kirche keine Veränderung in den Ritus oder in die Tradition übernehmen.

Die weiteren historischen Ereignisse hatten noch schlimmere Folgen für die Kirchenunion. Nach dem Unglück des Siebten Kreuzzugs (1248-1254) des

²⁴ BUNDY 1986, 30.

²⁵ GALANUS *Conciliationis* I.23, 367-369.

²⁶ Innozenz III. *Regestarum sive epistolarum libri XVI*.30, s. HAMILTON 1979, 77.

²⁷ TAUTU *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Fontes III.3, 332-334.

französischen Königs Ludwig IX., dessen Erfolg sich viele in Großarmenien erhofften,²⁸ war es für die Herrscher von Kilikien offensichtlich, dass der Westen keine wirksame Hilfe gegen die Muslime anbieten konnte, weshalb sie nach neuen Bündnispartnern suchten. Es kam bald ein neuer Akteur in Asien und Europa auf den Plan – die Mongolen. Zu den Zeiten, als sie alle christlichen Länder auf ihren Weg in Schutt und Asche legten (z.B. Ungarn und Bulgarien im Jahr 1241), war Hethum I. von Kilikien der erste christliche König, der den Mongolen aus eigener Initiative Gehorsam und Bereitschaft, einen Pakt einzugehen, zeigte. Im Jahr 1247 schickte er eine Delegation mit Semphad dem Konstabler zum Güyük Khan und reiste 1253 selbst nach Karakorum, um dort mit Möngke Khan einen Pakt abzuschließen, womit er sein Königtum bewahrte und eine Steuerbefreiung für die armenische Kirche im ganzen Mongolenreich erreichte. Diese Begebenheit und der unerwartete Wechsel im politischen Kurs Kilikiens schockierte am Anfang das Papsttum. Papst Alexander IV. exkommunizierte 1260 sogar den Fürsten von Antiochien, Bohemund VI., für das Bündnis mit den Mongolen,²⁹ aber später knüpfte Rom selbst diplomatische Kontakte mit diesen und startete eine sehr erfolgreiche Missionsbewegung im ganzen mongolischen Reich.

Diese Union zwischen Kilikien und den Mongolen war für einige Jahrzehnte wirksam und führte zu einem sehr formellen Verhältnis, wenn nicht gar dem Abbruch der Kirchenunion mit Rom, wobei die diplomatischen Kanäle geöffnet blieben. Ein Zwischenfall aus dem Jahr 1261 zeigt deutlich die eigentliche, unabhängige Position der armenischen Kirche auf. So lud der Bischof von Bethlehem und päpstliche Legat in der Levante, Thomas Agni de Lentino, Katholikos Konstantin I., der selbst Khan Hülegü in Edessa getroffen (1259) und König Hethum in seiner politischen Linie unterstützt hatte, in einem zwingenden Tonfall nach Akkon ein, um die Fragen der armenischen Position gegenüber dem Papsttum zu klären und über die empörende Union mit den Mongolen zu sprechen. Der Katholikos lehnte die Einladung mit einem Vorwand bezüglich seines Greisenalters und seines Gesundheitszustandes natürlich ab, schickte jedoch den Theologen Mechithar von Daschir, einen radikalen Gegner der Kirchenunion, zusammen mit dem armenischen Bischof von Jerusalem. Während des kühlen Empfangs nahm Mechithar eine sehr strenge Position ein und kritisierte den Papstprimat offen mit den Worten: „Woher hat die katholische Kirche überhaupt das Recht bekommen, andere apostolischen Stühle zu richten und zugleich über alle Kritik erhaben zu sein? Wir Armenier selbst besitzen eine wahre Autorität nach dem Beispiel anderer Apostel, euch vor Gericht zu stellen, und unsere

²⁸ Der Franziskaner Wilhelm von Rubruck hörte im Jahr 1254 während seines Aufenthalts in Nachitschewan Gerüchte, dass „der fränkische König bald bis zum Täbris kommen und ein himmlisches Reich gründen wird“. S. KHACHERYAN 1998, 104f.

²⁹ BUNDY 1986, 25.

Zuständigkeit dürfen sie nicht bestreiten.“³⁰ Die gleiche kritische Position gegenüber der katholischen Kirche finden wir auch im Brief des Katholikos Konstantin I. an König Hethum aus dem Jahre 1264, der in der Tübinger Sammlung der armenischen Handschriften vorhanden ist. Der Katholikos beantwortet in diesem Schreiben alle Anklagen der katholischen Seite, die der Papst in einem getrennten Brief an Hethum dargestellt hatte und führt sogar Gegenargumente ein. Außerdem empfiehlt er, all solche Briefe in Zukunft an ihn weiterzuleiten und schließt mit den folgenden Worten: „Sie [die Lateiner] sollten den Balken aus ihrem Auge entfernen und erst dann uns anschauen.“³¹ Später wurde auch die Einladung des Papstes Gregor X. zum Zweiten Konzil von Lyon (1274) von Katholikos Hakob I. abgelehnt,³² was bedeutet, dass die armenische Seite zu dieser Zeit bezüglich der dogmatischen Fragen nicht mehr in Kontakt trat und eine vollständige Unabhängigkeit genoss.

Jedoch dauerten diese politische Stabilität und der Frieden leider nicht lange an. Die Mongolen verloren im Krieg mit dem Mamlukensultanat Kairo mehrmals und es war offensichtlich, dass die einzige, wenn auch sehr schwache Alternative wieder die Kreuzfahrer und das Papsttum waren. Die Päpste hatten inzwischen versucht, alle Instrumente, auch die Ehebeziehungen mit den westlichen Baronen, zu nutzen, um Kilikien als Einflussbereich zurückzuerhalten. Die Könige von Kilikien waren damals in der Tat durch Ehebeziehungen sehr eng mit den Baronen von Kreuzfahrerstaaten (Antiochien, Zypern, Sizilien usw.) verbunden. Die eigentliche Taktik des Westens war, seine Macht im Ostmittelmeerraum zu verstärken. Pierre Dubois schlägt in seinem Werk *De recuperatione Terre Sancte* (1305-1307) vor, dass katholische Frauen die östlichen Fürsten und auch Armenier heiraten sollten, um den politischen Einfluss des Westens auszuweiten.³³ So schrieb der erste Franziskanerpapst Nikolaus IV. einen Brief (1289) mit einem beiliegenden Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche an den ersten armenischen Franziskanerkönig Hethum II.³⁴ sowie an andere Katholiken am königlichen Hof³⁵ und versuchte, alle Möglichkeiten zu nutzen, um ein Konzil einzuberufen und auf dogmatischer Ebene eine sichere Union zu vereinbaren. Der Papst Bonifatius VIII. teilt in seinen Briefen (1298) an den König Semphad I. und Katholikos Gregorios VII. eine leere Hoffnung, nun Frieden zwischen Philipp IV. von Frankreich und Eduard I. von England geschaffen zu haben und, dass diese bald gegen Ägypten zur Hilfe kommen

³⁰ *Recueil des historiens des croisades*, Arm. I, 697, s. HAMILTON 1979, 82; s.a. die Abhandlung *Gegen die Unitarier* mit der Kritik des Petrusprimats - *Ma XIII* 56 172a-181b.

³¹ *Ma XIII* 52 218b, 21f: „Toł ert'an ziwreanc' geran hanen ev apa hayesc'in i mez.“

³² GUIRAUD J., CADIER L. *Les Registres de Grégoire X et Jean XXI* (1960), 304f.

³³ DUBOIS *The Recovery of the Holy Land* 118, s. EVANS 2000, 197.

³⁴ Der Doge von Venedig, Pietro Gradenigo, wendet sich mit folgendem Titel an Hethum II.: „Dominus Frater Johannes, Fratrum Minorum, primogenitus quondam serenissimi Regis Armeniae...“, s. RÜDT-COLLENBERG W.H. *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structure of the Armeno-Cilician Dynasties*. Paris 1963, 71.

³⁵ GALANUS *Conciliationis* I.26, 404-410.

würden.³⁶ Auf Druck der kilikischen Könige organisierten die Katholikoi die Konzilien von Sis (1307) und Adana (1316) und erklärten erneut eine Union mit der katholischen Kirche. Jedoch erkannte die Mehrheit der armenischen Bischöfe diese Konzilien nicht an und der Westen leistete keine Hilfe, sodass diese Versuche erneut nutzlos waren.

In der Geschichte des kilikischen Reiches fanden zwischen 1204 und 1361 insgesamt acht Konzilien in Sis statt, hauptsächlich mit den Teilnehmern aus Kilikien,³⁷ ohne Zusage von den großarmenischen Diözesen. Die ersten radikalen dogmatischen Veränderungen wurden erst im Fünften Konzil von Sis (1307) übernommen, nämlich die Anerkennung der ersten sieben ökumenischen Konzilien, Abänderungen im kirchlichen Kalender und die Übernahme des lateinischen Ritus. Wie wir also sehen, hat es seit der ersten formalen Union 1198 über ein Jahrhundert gedauert, bis es zu den konkreten konziliaren Entscheidungen kam, die katholischen Dogmen oder den Ritus zu übernehmen. Jedoch lehnten die nächsten Konzilien in Adana (1308) und das sechste Konzil von Sis (1309) auf Druck der Gegenpartei diese Entscheidungen ab. Der zweite Versuch, die Union zu wiederherstellen, war das Konzil von Adana im Jahr 1316. Jedoch war der Widerstand so groß, dass der unionistische König Oshin³⁸ etwa 500 Geistliche nach Zypern ins Exil schickte, die Beschlüsse aber trotzdem nicht in die Praxis umsetzen konnte.

Nach einiger Zeit, in den 30er- bis 40er-Jahren des 14. Jahrhunderts, fanden in Avignon Beratungen über die armenische Kirche statt, die deutlich die wahre Gesinnung von Rom gegenüber der armenischen Kirche aufzeigten. Die Hauptthemen in den Diskussionen zwischen den Kirchen waren wie immer die chalcedonische Christologie, Filioque, die Verwässerung des Messweins, die Existenz des Fegefeuers und das Weihnachtsdatum. Ein Unitarier namens Nerses Balientz präsentierte Papst Benedikt XII. in Avignon (1338) eine Liste von 117 ‚Irrtümern‘ der armenischen Kirche und wollte damit zeigen, dass die aktuelle Situation in Kilikien und Großarmenien sich stark von den Unionsversprechen des armenischen Katholikosats unterschied, nämlich, dass die formale Union zwischen den Kirchen in der Tat ein rein politisches und kein religiöses Motiv hatte (Punkt 95)³⁹. Balientz schließt seine Liste mit dem folgenden Fazit (Punkt 117) ab: „Die Armenier teilen weder den wahren Glauben der Heiligen Römischen Kirche noch die Sakramente und anathematisieren die Heilige Römische Kirche, den Papst, die Kardinäle und nennen sie Häretiker... Nur ganz wenige Menschen in Kleinarmenien, nämlich der König und einige Adlige, teilen den Glauben der römischen Kirche.“⁴⁰

³⁶ GALANUS *Conciliationis* I.27, 421-424.

³⁷ *Ibid.*, I.28f, 455,474,503f.

³⁸ Die Historiker berichten über sechs Franziskaner, die als Berater in seinem Palast dabei waren, s. ARPEE 1946, 152,156.

³⁹ BUENO 2015, 111f.

⁴⁰ *De erroribus Armenorum* Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 62, 154f: „Item, quod Armeni non habent omnino veram fidem, quam tenet sancta Romana Ecclesia nec Sacramenta

Das war aber nicht die einzige Ansicht während dieser Avignon-Beratungen. An diesen nahmen noch zwei Persönlichkeiten teil - der armenische Franziskaner Daniel von Täbris, der als königlicher Legat im Jahr 1341 nach Avignon kam und der Karmeliterbischof Guido Terreni, Magister der Theologie von der Pariser Universität, Experte im Kirchenrecht und Ratgeber des Papstes. In seinem *Responsio ad errores impositos Hermenis* beantwortet Daniel alle Punkte von Balientz' Liste und behauptet, dass das armenische Katholikosat, das ganze Volk und der königliche Hof in Kilikien Rom treu seien und nur die Diözesen in Großarmenien und zwei von ihnen gegründete Gegenkatholikosate (in Ani und Akdamar) der Union widerstünden⁴¹. Daniel teilt ebenfalls seine bittere Frustration über diese Beratungen in Avignon mit: „Ich zweifle daran, ob seit den Zeiten von Christus irgendein Häretiker oder irgendeine Kirche so schlecht und ungerecht behandelt wurde, wie gerade jetzt die armenische Kirche bei der römischen Kurie“⁴². Der Bischof Guido Terreni seinerseits dediziert ein Kapitel in seinen *Summa de haeresibus et earum confutationibus* (1340-1342), welches im Wesentlichen auf der Liste von Balientz basierte, den ‚Irrtümern‘ der armenischen Kirche. Terreni hat von dieser Liste die Wiederholungen entfernt und das Material in 30 Punkten zusammengefasst; jedoch hatte er keine genauere Kenntnis von der aktuellen Situation in den Ostkirchen. Für ihn waren die Armenier ähnliche Häretiker wie Pelagianer, Donatisten, Valdensianer usw.⁴³ Wahrscheinlich beantwortete das Siebte Konzil von Sis (1345) diese in Avignon diskutierten Vorwürfe und bestätigte nochmals den Gehorsam der armenischen Kirche gegenüber Rom; jedoch war dies wieder nicht überzeugend. Einige Jahre später (1360) entwickelte ein anderer Theologe aus Oxford, der irische Erzbischof Richard FitzRalph, diese Avignon-Beratungen über die armenische Kirche zu einem Werk unter dem Titel *Summa de quaestionibus Armenorum* weiter. Diese Abhandlung ist im Gegensatz zu den *Summa* von Terreni in einem respektvollen Stil gehalten und in Form eines Gesprächs zwischen dem Autor und einem gewissen Armenier, Johannes, geschrieben. Durch den konstruktiven Dialog statt durch antihäretische Polemik überzeugt FitzRalph seinen gut gebildeten Gesprächspartner in diesem Traktat aus 19 Kapiteln von der Wahrheit der katholischen Lehre.

blasphemantque sanctam Romanam Ecclesiam et papam et Cardinales, dicentes eos esse haereticos... et paucissimi sunt homines in Minori Armenia, praeter regem et aliquos nobiles, qui tenent fidem Romanae Ecclesiae.“ S. BUENO 2015, 114.

⁴¹ DANIEL VON TÄBRIS *Responsio* 597f „Non erat differentia inter Armenos, nec in fide, nec in sacramentis, nec in doctrina... tamen in hoc erat differentia, quia duo anticatholicon, de parvo tempore citra, surrexerant in Armenia Majori, et non obediebant catholicon vero, nec obediunt.“ S. BUENO 2015, 115.

⁴² *Responsio* 623 „...quia taliter est tractata ecclesia Armena apud istam sanctam curiam quod a tempore Christi usque nunc non credo quod aliquis hereticus vel aliqua ecclesia, quantumcumque pessima heretica, sit ita male tractata sicut dicta ecclesia Armena.“ S. BUENO 2015, 118.

⁴³ BUENO 2015, 118f.

Um ein vollständiges Bild von diesen Zeiten zu erhalten, muss man sich die schwere politische Situation des kilikischen Armeniens genau vorstellen. Der Staat befand sich damals umgeben von Byzanz, den Mamluken, den Seldschuken, den Mongolen und den Kreuzfahrerstaaten in einer Zwickmühle. Die muslimischen Länder, insbesondere die Mamluken, reagierten mit Feindseligkeit auf jeden Schritt in die westliche Richtung. Deshalb waren die Mamluken sehr häufig in Kilikien eingefallen und wollten den letzten Stützpunkt für mögliche Kreuzzüge zerstören. Die Intrigen und Auseinandersetzungen, die Anwesenheit der Lateiner am königlichen Hof schwächten das kilikische Reich und führten zu seinem Untergang. Die Beziehungen mit dem Westen verärgerten die Mamluken, weil Kilikien immer wieder eine neue Kreuzfahrt verlangte. So zwang der Sultan im Jahre 1337 König Lewon IV. (1320-1342), auf das Evangelium zu schwören, dass er „keine Beziehungen mehr mit den Lateinern haben wird“,⁴⁴ mit der Absicht, sein Land vor einer neuen Kreuzfahrt zu sichern. Jedoch hatte Lewon trotzdem insgeheim wieder Delegationen mit dringender Bitte um Hilfe nach Avignon zu Benedikt XII. und zu den Königen von Frankreich und England geschickt. Trotz der mehrmaligen konziliarischen Bestätigungen und der Erfüllung aller Voraussetzungen war die katholische Kirche aber nicht in der Lage, eine neue Kreuzfahrt zu organisieren und verfolgte nur ihre eigenen Interessen in der Union. Zu dieser Zeit verlangte das Papsttum nur schnelle dogmatische Veränderungen und verteilte leere Hilfsversprechen. Auf die Hilfsanfrage im Jahr 1341 antwortete der Avignoner Papst Benedikt XII.: „Wir können für euch nichts tun, da ihr in zu viele Irrtümer getreten zu sein scheint.“⁴⁵ Weitere kirchliche Konzilien in Kilikien und Versuche des Staates, das Papsttum vom Gehorsam der armenischen Kirche zu überzeugen, waren sinnlos; es folgte keine finanzielle oder militärische Hilfe. Endlich wurden im achten Konzil von Sis (1361) unter der Leitung des Katholikos Mesrop I. alle bis dahin getroffenen Entscheidungen und Veränderungen in der armenischen Tradition annulliert. Auch wegen der vorherigen prowestlichen Politik war in den letzten Jahrzehnten des kilikischen Königreichs die Einstellung der Kirche und der Landesherren zu der halb-armenischen Dynastie Lousinian⁴⁶ eher feindlich. Sie zogen das Leben unter der muslimischen Herrschaft einer solchen verderblichen Union mit den Lateinern vor, genauso wie die Christen von Ägypten im 7. Jahrhundert der arabischen Herrschaft den Vorzug gegenüber Byzanz gaben. Eine Großgruppe von armenischen Baronen und sogar

⁴⁴ WINKLER 1976, 354f.

⁴⁵ ARPEE 1946, 159.

⁴⁶ Seit 1342, als der letzte Hethumiden-König Lewon IV. im Alter von 22 Jahren starb, herrschte in Kilikien das französische Haus Lusignan aus Zypern, welches Ehebeziehungen mit den armenischen Königen hatte. Der erste gewählte lateinische König von Kilikien, Guy (Guido) de Lusignan, der den Namen Konstantin II. annahm, übergab die ganze Macht im Königreich den Unitoren und Lateinern, weshalb er zusammen mit seinen Höflingen von armenischen Landesherren im Aufbruch von Adana (1344) getötet wurde.

Katholikos Paulus I. (1374-1378) selbst schlossen sich der Armee der Mamluken an, um sich von der verhassten Herrschaft der latinisierten armenischen Dynastie zu befreien.⁴⁷ Die Kirchenunion ging mit der Gefangennahme des letzten kilikischen Königs Lewon V. und der Eroberung der Hauptstadt Sis durch die Mamluken (1375) völlig unter, so wie sie mit der Krönung des ersten Monarchen Lewon I. (1198) so erfolversprechend gegründet worden war⁴⁸. Nach diesen Ereignissen verlagerte sich das religiöse Schlachtfeld von Kilikien nach Großarmenien.

Ein letzter, sehr formaler Unionsversuch wurde im Jahr 1439 von Katholikos Konstantin VI. unternommen, als das Katholikosat von Kilikien, das zu dieser Zeit eigentlich keine wirkliche Macht in der armenischen Kirche besaß, eine Delegation zum Siebzehnten Konzil von Ferrara/Florenz schickte. In seiner Bulle vom 22. November 1439, *Exultate Deo (Decretum pro Armenis)*, erklärte Papst Eugenius IV., dass die seit 900 Jahren in Isolation verweilende armenische Kirche nun mit der katholischen Kirche wiedervereinigt sei;⁴⁹ jedoch wurde diese Union niemals durch eine Synode der armenischen Kirche bestätigt. Hier drängt sich folgende Frage auf: Wenn die Kirchenunion schon mehrmals durch die verschiedenen Konzilien und im Briefwechsel festgestellt worden war, warum erstreckte sich dieser Unionsprozess dann ohne ein sicheres Ergebnis über zwei Jahrhunderte? Als Schlussfolgerung aus diesen Unionsversuchen ist zu bemerken, dass diese Kirchenunion größtenteils ein politisches Motiv hatte und deshalb sehr instabil war, oder anders ausgedrückt: All dies war ein politisches Spiel zwischen dem Westen und Armenien, an dem wohl oder übel auch die Kirche teilnahm. Es gab natürlich eine Partei in Kilikien und Großarmenien, die sich ernsthaft eine Union mit der katholischen Kirche wünschte, aber nach der starken Gegenwehr der monastischen Zentren sowie der Enttäuschung über die päpstlich-westliche Politik, die in Wirklichkeit statt Hilfe meist Probleme für das armenische Reich mit sich brachte, hat diese Partei in Armenien verloren.

Mit der Wiederherstellung des armenischen Katholikosats in Etschmiadzin im Jahr 1441 wurde das Zentrum der armenischen Kirche aus den uniatischen Kreisen herausgenommen und wieder unter die absolute Kontrolle der monastischen Zentren und Diözesen Großarmeniens gestellt. Das historische Heimatland litt in der Zwischenzeit (11.-15. Jahrhundert) unter den ständigen Invasionen der Seldschuken und Mongolen. Dessen ungeachtet versuchten die wenigen Landesherren und die Kirche in Abwesenheit des eigenen Staates die Kultur und das Studium zu wiederbeleben. Dank dieser Bemühungen war die armenische Welt bereit, seit den 20er Jahren des 14. Jahrhunderts die katholischen Missionen und Unitoren erfolgreich zu

⁴⁷ WINKLER 1976, 364f.

⁴⁸ HALFTER 1996, 330.

⁴⁹ ARPEE 1946, 163; BUENO 2015, 125.

bekämpfen. Im Weiteren werden wir uns dem Gedankenaustausch zwischen der römisch-katholischen und der armenischen Kirche sowie der langandauernden Gegnerschaft gegen die Kirchenunion in Großarmenien zuwenden.

2.2 Die katholische Missionsbewegung und die uniatischen Zentren in Armenien

...vobis auctoritate concedimus, quatenus in terris quae Sedis adhuc Apostolicae magisterio non intendunt, proponere verbum Dei et eiusmodi homines, recipere, baptizare ac aggregare filiis Ecclesiae, audire confessiones, excommunicatos absolvere, reconciliare et ab anathematis vinculo...

GREGOR IX. *Cum hora undecima*,¹ 15. Feb., 1235

Mit diesen Befehlen, in der ganzen Welt wie neue Apostel Christi das Wort Gottes zu verkündigen und die Schismatiker mit der katholischen Kirche wiederzuvereinigen, sowie mit weitgehenden Befugnissen ausgestattet wurden die im frühen 13. Jahrhundert gegründeten Dominikaner- und Franziskanerorden von den Päpsten auf Missionen in die noch unerforschten Weiten Asiens geschickt. Den Heiden zu predigen, war die eigentliche *religio* der Franziskaner, deren Geschichte mit den Märtyrertoden der Missionare unter den Muslimen beginnt.² Selbiges gilt für die Dominikaner, was auch ihr Name *Ordo Praedicatorum* bereits beweist. So haben die Päpste Gregor IX., Innozenz IV. und ihre Nachfolger immer wieder neue Bullen veröffentlicht, um diese kräftigen Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche unter ständiger Kontrolle zu halten und ihre Missionen in priorisierte Länder umzuleiten³.

Damit diese Missionen erfolgreich waren, benötigte die katholische Kirche natürlich die Erlaubnis der fremdländischen Herrscher. Auf diese Weise haben die Ordensbrüder während der ersten diplomatischen Kontakte die Rolle von Botschaftern übernommen. Zu dieser Zeit war fast die ganze bekannte Welt (Ost- und Zentraleuropa, Asien, der Nahe Osten) unter dem Einfluss der wachsenden Macht der Mongolen, die während der ganzen Missionsbewegung zum wichtigsten Gesprächspartner für den Westen und die Kirche wurden. Die Khane waren am Anfang ablehnend gegenüber der katholischen Kirche und ihren Missionen eingestellt, da sie noch keine Niederlage kannten und deshalb stets Gehorsam von allen Nationen verlangten. Johannes de Plano Carpini, der den *Fratres Minores* angehörte und von Papst Innozenz IV. nach Karakorum zum Großkhan Güyük geschickt wurde (1245-1247), kehrte mit einer arroganten und bedrohlichen Antwort

¹ Päpstliche Bulle an Wilhelm von Montferrat und seine Begleiter aus dem Dominikanerorden, s. TAUTU *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Fontes III.3, 286f.

² Der hl. Franziskus selbst unternahm drei Missionsversuche und erreichte 1219 den königlichen Hof des Sultans Al-Kamil von Kairo, aber die von ihm im gleichen Jahr nach Iberien geschickten Brüder handelten nicht vorsichtig, als sie in der Moschee von Sevilla Mohammed und seine Lehre offen kritisierten, wofür sie getötet wurden, s. MOORMAN J., *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*. Oxford 1968, 24-48.

³ RYAN 2000, 248f.

zurück. Das gleiche Schicksal erwartete die Delegation Ludwigs IX. von Frankreich und den Botschafter Wilhelm von Rubruck OFM (1253-1255). Letzterer hielt die Missionen innerhalb des Mongolenreichs derzeit für unmöglich und schrieb in seinem Bericht Folgendes: "Es ist unratsam für die Brüder, weitere Reisen zu den Tataren [Mongolen] zu unternehmen."⁴ Nachdem jedoch die Truppen des Il-Khan Hülegü in Palästina gegen die Mamluken unterlagen (in der Schlacht bei Ain Dschalut 1260), strebte er nach einem Bündnis mit den Kreuzfahrerstaaten. Wir wissen von mindestens acht Delegationen, die die Mongolen zwischen 1263 und 1291 nach Westen schickten, darunter auch zum zweiten Konzil von Lyon.⁵ Einige der wichtigsten Errungenschaften in diesen diplomatischen Beziehungen für die Kirche waren die Verleihung steuerlicher Privilegien (*yarliq*) und die Erlaubnis, katholische Missionen innerhalb des Ilkhanats im Nahen Osten und anderer Khanate bis nach China zu betreiben. Sodann war die Gründung der Missionen auch in Großarmenien möglich. Solche Erlaubnisse verliehen ebenfalls die armenischen Könige von Kilikien als Bündnispartner der Mongolen. So schickte König Hethum I. im Jahr 1265/6 einen Brief an das Generalkapitel der Dominikaner in Trier (*Capitulum generale Treviris*) und gewährte seine Erlaubnis, eine ständige Mission in seinem Reich zu gründen,⁶ was im Rahmen der Beziehungen Kilikiens zu den Kreuzfahrerstaaten gewährt wurde. Es gibt jedoch Beweise dafür, dass die Ordensbrüder schon lange vor der offiziellen Erlaubnis ihren Weg nach Großarmenien fanden. So betrieben die ersten Dominikaner laut des Schriftverkehrs mit den Päpsten Gregor IX. und Innozenz IV. sowie der Reisenotizen von Wilhelm von Rubruck ihre Mission in Armenien seit 1235.⁷ Außerdem wurde im Jahr 1279 ein Franziskanerkloster in Sebaste gegründet. Dieses Datum können wir als Beginn der ständigen Beziehungen der großarmenischen Diözesen mit der lateinischen Welt feststellen.⁸

Solche kleinen Missionen in den ersten Jahrzehnten der Missionsbewegung waren eine Art Entdeckungsreisen für die katholische Kirche und die Ordensbrüder agierten wie Kundschafter. So wurden sie von armenischen Unitoren in vielen handschriftlichen Nachschriften „treue Kundschafter von Josua, dem Sohn Nuns“⁹ genannt (vgl. Josua 2:1), die sozusagen vor dem israelitischen Heer das Gelobte Land betraten. Das Papsttum hatte sehr achtsam die Berichte von Gesandten analysiert und

⁴ S. DAWSON C. *Mission to Asia* 1980, 85f; JACKSON P. *The Mission of Friar William of Rubruck* 1990, 278 in RYAN 2000, 251.

⁵ RYAN 2000, 251.

⁶ OUDENRIJN 1921, 6; ALISCHAN 1893, 383.

⁷ S. die oben erwähnte Bulle an Wilhelm von Montferrat OP sowie die Bulle von Innozenz IV. (12 März, 1244 *Bullarium Ord. Praed.* I 136) in OUDENRIJN 1921, 6. Rubruck traf im Jahr 1255 Ordensbrüder in den Großstädten Täbris und Tiflis, den wichtigen Diözesen der armenischen Kirche, s. MARSH-EDWARDS 1937, 602.

⁸ HAMILTON 1979, 83.

⁹ OUDENRIJN 1960, 194 „hawatarim Irtesn Hesu nawea, mtanelov yerkirn aveteac“.

aufgrund der gesammelten Information die Entscheidungen getroffen, wo nötig neue Diözesen zu gründen oder Verstärkung zu schicken. So sandte Papst Clemens V. etwa im Jahr 1307 dem Johannes von Montecorvino OFM ein Pallium durch sieben neu geweihte Franziskanerbischöfe, um innerhalb des Erzbistums von *Khanbaliq* (heutige Peking) eine ordentliche hierarchische Struktur zu etablieren; die Gründung des neuen Erzbistums in der Metropole des Ilkhanats *Soltaniye* durch Johannes XXII. erfolgte 1318.¹⁰ Ziel dieser neu gegründeten Hierarchie war es natürlich nicht nur, die Mongolen zum Christentum zu konvertieren, sondern auch uniatische Kirchen unter den christlichen Nationen im Nahen Osten zu gründen, weil in den Augen der Missionare die Heiden und andere ‚schismatische‘ Kirchen gleichgestellt waren.

Mit der päpstlichen Bulle *Redemptor noster* (1318) von Johannes XXII. wurde die ganze Mission in Asien an die Dominikaner übergeben sowie die Provinzen der Franziskaner dem dominikanischen Erzbistum von Soltaniye untergestellt.¹¹ Die Franziskaner, auch im armenischen Gebiet (im Thaddäuskloster und in Täbris), protestierten gegen diese Anordnung; der Papst und der von ihm heiliggesprochene Thomas von Aquin wurden gar Häretiker genannt¹². Ein anonymes Autor zählt (Stand 1330) 40 Konvente innerhalb der Diözese von Soltaniye, darunter in Armenien, Persien, Georgien, Mesopotamien und Zentralasien.¹³ Innerhalb dieses Erzbistums wurde mit der gleichen Bulle unter dem Dominikanerbischof Bartholomäus von Bologna ein Bistum in *Maragha*,¹⁴ in größerer Nähe zu den armenischen Kreisen, gegründet. Hier beginnt die intensivste Phase der Missionsbewegung in Armenien.

Anfang des 14. Jahrhunderts hatte die Missionsbewegung in Großarmenien bereits tiefe Wurzeln geschlagen. In seiner *Widerlegung gegen die Dyophysiten* (1302) nennt Stephanus Orbelyan die katholische Missionsbewegung „eine schwere Krankheit, wie Krebs, die erst ganz Kilikien angesteckt und nun Großarmenien erreicht“ habe: „Es wird offenbar gepredigt in der Königsstadt Tiflis, in der ehemaligen bagratidischen Hauptstadt Ani, in Täbris und an vielen anderen Orten.“¹⁵ Der erste katholische Diözesanbischof in Indien (Kerala), der Dominikaner Jordanus Catalanus de Severac, der auf dem Weg nach Indien den Winter 1320 in Armenien verbrachte, berichtet, dass die Franziskaner und Dominikaner damals etwa 4.000 Armenier zum

¹⁰ RYAN 2000, 252.

¹¹ S. alle Dominikaner-, Franziskaner- und Unitorenzentren in Großarmenien und Umgebung in Karte 3.

¹² Schon um 1300 trat der Franziskaner Johannes Duns Scotus gegen Thomas von Aquin und seine Lehre von der Gnade, die die unbefleckte Empfängnis Mariens bestritt, auf (s. KHACHIKYAN 2017, 460).

¹³ RYAN 2000, 253.

¹⁴ OUDENRIJN 1921, 6.

¹⁵ STEPHANUS ORBELYAN *Widerlegung gegen die Dyophysiten* IV, 42f.

Katholizismus konvertiert hatten¹⁶. Die katholische Missionsbewegung erhielt in Großarmenien aber einen starken Impuls, nachdem Jesaja Ntchezi im Jahre 1328 seinen Studenten Johannes Qrnezi zu Bartholomäus geschickt hatte¹⁷. Der Lehrmeister der Gladzor-Universität wollte als wahrer Wissenschaftler durch diese Delegation mehr über die katholische Lehre und scholastische Art des Theologisierens erfahren, und friedliche ökumenische Kontakte mit dem Dominikanerzentrum in Maragha knüpfen bzw. in diesem Fall potenzielle Gefahren, die von seinen Gegnern ausgingen, besser kennenlernen. Johannes aber, der nach Wissen durstete und wahrscheinlich auch von der Idee einer wahren Kirchenunion begeistert war, entschied sich, bei Bartholomäus in Maragha zu bleiben. Im Jahre 1330, als Johannes laut Galanus die lateinische Sprache bereits gemeistert und die Ordensbrüder Armenisch gelehrt hatte, bat er Bartholomäus, seinen Sitz in das Dorf Qrna in Nachitschewan, Kreis Erndjak verlegen zu dürfen. Letzterer nahm dieses Angebot natürlich, ohne zu zweifeln, an, weil ihn in diesem Gebiet mit der Unterstützung armenischer Archimandriten-Unitoren ein deutlich fruchtbarer Boden für die Mission erwartete.

Warum also wurde das Dorf Qrna in Erndjak als Ort für das Unitorenzentrum gewählt? Der wichtigste Grund dafür ist, dass in diesem Landkreis viele Dörfer und Städte (Dschugha, Agulis usw.) aus alten Zeiten auf den internationalen Handelswegen lagen, deren Bewohner mehrerer Sprachen fähig waren und im aktiven Austausch mit den Ausländern standen¹⁸. Diese Gegebenheit wird auch dadurch bestätigt, dass die ersten Missionare (Rubruck, de Severac) diesen Weg wählten und an diesen Orten Halt machten. Außerdem wählte Johannes Qrnezi diesen Ort aus, weil der Bürgermeister (Georg) sein Onkel mütterlicherseits war und ihnen half, das Marienkloster der Unitoren in Qrna innerhalb von 60 bis 70 Tagen zu erbauen¹⁹.

Die nach Qrna umgezogenen Missionare begannen unmittelbar mit dem Predigen und mit ihrem Übersetzungsprojekt, wie wir es in den folgenden Kapiteln noch gründlicher erläutern werden. Nach dem Tod von Bartholomäus 1333 reiste Johannes Qrnezi nach Rom, wo er die päpstliche Bestätigung für seine Unitorenkongregation erhielt. Die neue Kongregation wurde auf dem Augustiner- und Dominikanergesetz gegründet und die

¹⁶ LA PORTA 2015, 276.

¹⁷ GALANUS *Conciliationis* I.30, Oudenrijn 1955, 21-26. Es ist allerdings umstritten, ob Johannes Qrnezi von Jesaja Ntchezi zu Bartholomäus von Bologna geschickt wurde oder ob er auf eigene Initiative handelte (s. KHACHIKYAN 2017, 464). Johannes selbst sagt in seinem Rundbrief nicht, dass er von seinem Lehrmeister beauftragt war, was natürlich von Vorteil für seine Mission wäre, und stellt diesen Unionsversuch als Erfüllung seines früheren Wunschtraums dar (s. GALANUS *Conciliationis* I.30, 518). Es liegt daran, dass, wie gesagt, Jesaja Johannes mit einem ganz anderen Vorhaben zu den Dominikanern geschickt hatte und deshalb eine solche Fälschung leicht und öffentlich widerlegen konnte.

¹⁸ KHACHIKYAN 2017, 465.

¹⁹ GALANUS *Conciliationis* I.30, 511; KHACHERYAN 1998, 107.

Anwesenheit eines Dominikaners war in jedem Unitorenkloster bzw. bei jeder Versammlung obligatorisch. Johannes Qrnezi schickte außerdem einen Rundbrief an alle ihm bekannten Archimandriten und ehemaligen Kommilitonen, worin er eine Liste von 19 ‚Irrtümern‘ der armenischen Kirche präsentiert, die Gründung einer Unitorenkongregation verkündet und alle einlädt, dem Kreis der Unierten beizutreten.²⁰

In päpstlichen Bullen wurde die Unitorenkongregation, die in der Zeit ihrer maximalen Expansion (1356) 52 Konvente mit etwa 700 Brüdern in Großarmenien, Georgien und Kaffa (Krim) umfasste,²¹ ‚Ordo Armenorum‘, ‚fratres Armeni‘ und ‚Ordo Sancti Augustini de Armenia Unitorum nuncupatorum‘ genannt²². Manchmal wurden die Mitglieder der Unitorenkongregation in Qrna bei den abendländischen Schriftstellern ‚Armenische Dominikaner‘ genannt, aber in Wirklichkeit wurde diese Kongregation auf Grundlage der Regeln des Augustinus und der Konstitutionen des Predigerordens neben dem Dominikanerorden gestiftet²³. Auch im päpstlichen Schreiben vom 30. Juni 1356, womit die Unitorenkongregation juristisch dem höchsten Vorsteher der Dominikaner untergestellt wurde, wurden diese beiden Institutionen getrennt vorgestellt.²⁴ Erst im Jahre 1583, bei der Gelegenheit eines Generalkapitels, hießen die Unitoren nicht mehr *Fratres Unitores*, sondern *Dominikaner der Provincia Naxivanensis* (Nachitschewan).²⁵ Alischan führte z.B. den Aufdruck des im 17. und 18. Jahrhundert verwendeten Stempels der armenischen Unitoren ein, auf dem geschrieben steht: „Sigillum Provinciae [d.h. einer Dominikanerprovinz] Naxivanensis in Armenia Majori“²⁶.

An dieser Stelle wollen wir kurz die Persönlichkeiten der uns bekannten ersten Dominikaner in Armenien vorstellen, die gleichberechtigt Mitgründer der Unitorenkongregation heißen dürfen und eine sehr fruchtbare literarische²⁷ und missionarische Tätigkeit in Großarmenien betrieben. Zuerst müssen wir natürlich den Dominikaner, Bischof der Diözese von Maragha und später Nachitschewan, Bartholomäus von Bologna²⁸ († 1333, auch *Parvus, de Podio* genannt), erwähnen, der einigen Forschern zufolge ein Schüler von Thomas von Aquin gewesen sein könnte²⁹. Dazu kommen noch einige Namen aus seiner Gesellschaft, die wir kennen: der Dominikaner John aus Swineford,

²⁰ S. den vollständigen Brief in GALANUS *Conciliationis* I.30, 513-522. Johannes führt ebenfalls die Liste von zehn armenischen Archimandriten an, die von Beginn an mit ihm waren.

²¹ OUDENRIJN 1921, 12; LA PORTA 2015, 281.

²² 3 maii 1398, 4 iulii 1426, 26 apr. 1363, s. OUDENRIJN 1921, 11.

²³ OUDENRIJN 1932, 244f.

²⁴ Ibid., 246.

²⁵ Ibid., 248.

²⁶ ALISCHAN 1893, 389lks.

²⁷ Für mehr Informationen über das Übersetzungsprojekt der Missionare und ihre eigenen Werke s. Kapitel 3.4.

²⁸ Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Nachfolger von Johannes Peckham, dem Franziskaner-Philosophen Bartholomäus (†1294), und dem Benediktiner-Komponisten (†1427).

²⁹ ALISCHAN 1893, 383r; OUDENRIJN 1921, 19f.

Johannes aus Florenz (später Bischof von Tiflis³⁰) sowie der spanische Franziskaner-Grammatiker Petrus von Aragon³¹ und jener *fra* (abgekürzt von *frater* in armenischen Quellen) Portius unter den Übersetzern³².

Oudenriijn schreibt John aus Swineford (auch *Swinneforth* in England, *altarm.* Շոն Տվնֆորժե՛ի, Անկե՛հի³³) eine irische Herkunft zu, legt aber keinen einzigen Beweis dafür vor³⁴. Er selbst gibt zu, dass es in Irland keine Provinz der Dominikaner gab und John in England ausgebildet worden sein musste,³⁵ worauf auch sein Beiname *Engländer* (*Angliac'i*) in den armenischen Quellen verweist. Es gibt schließlich auch in Irland ein Dorf namens Swinford, aber der Ort wurde erst im 18. Jahrhundert erwähnt, weshalb hier Swineford in England gemeint ist³⁶. Diese Stadt lag zwischen den Dominikanerprovinzen in Leicester, Warwick and Northampton, die Stand 1300 an die Universität Oxford angeschlossen waren.³⁷ Damals hatten alle Dominikaner aus diesen Provinzen freien Zugang zum *studium generale* sowie zum *studium provinciale* (Sieben freie Künste, Philosophie und Theologie) in Oxford,³⁸ sodass John aus Swineford höchstwahrscheinlich ein Absolvent der Universität Oxford war, worauf auch das hohe Niveau seiner Werke verweist.

Die Blüte der Unitorenkongregation war jedoch sehr kurzlebig. Die Tatarenstürme in Ostarmenien und Georgien sowie die Verfolgung der armenischen Kirche am Ende des 14. Jahrhunderts verminderten die Anzahl der Angehörigen deutlich (bis auf 100 Mönche³⁹) und machten der schriftstellerischen Tätigkeit der Unitoren ein Ende⁴⁰. Nach dem Tod des turko-mongolischen Militärführers Timur (1405) begründeten die vollständig islamisierten westlichen Mongolen ein eigenes, unabhängiges Khanat und schlossen die Tore für die katholische Missionsbewegung.⁴¹ Der vollständige Untergang der Unitorenkongregation ist auf die Zeit der Kriege des persischen Nader Schah Mitte des 18. Jahrhundert zu datieren. Einige Mitglieder der nachitschewanischen Provinz (etwa 1000 Armenier) wurden nach Smyrna versprengt und die übrigen zum Islam bekehrt,⁴² da sie sich von der armenischen Kirche und ihrem Volk isoliert hatten. Der letzte Dominikaner

³⁰ OUDENRIJN 1921, 26; ALISCHAN 1893, 383r.

³¹ „Petrus natione Aragonensis [Hispanus]“, s. Vatikanische Bibliothek *Arm. Borg.* 61, 390, OUDENRIJN 1921, 22; ARPEE 1946, 158.

³² GALANUS *Conciliationis* I.30, 512.

³³ S. FINK/GJANDSCHEZIAN 1907, 226,270.

³⁴ OUDENRIJN 1921, 24; 1932, 241f.

³⁵ OUDENRIJN 1937, 65.

³⁶ Als *Swynford* in *Cartularium Saxonicum* aus dem Jahr 931 erwähnt, auch *Swynford* in *The Book of Fees* (1242), s. EKWALL E. *The Concise Oxford Dictionary of English Place-Names* 1960, 457.

³⁷ O'CARROLL 1980, 34.

³⁸ *Ibid.*, 47.

³⁹ LA PORTA 2015, 281.

⁴⁰ Z.B. wurde die in diesen Zeiten angefangene vatikanische Handschrift *Arm. Borg.* 45 erst 1415 zum Abschluss gebracht, s. OUDENRIJN 1932, 247.

⁴¹ MARSH-EDWARDS 1937, 604.

⁴² KHACHIKYAN 2017, 466; ALISCHAN 1893, 406r.

der Nachitschewanerprovinz, Fr. Thovmas Isavertents, starb im Jahr 1794 im Dominikanerkloster von Ancona.⁴³

Im Weiteren werden wir die Reaktion der armenischen Seite auf die Gründung der katholischen Ordensklöster und die uniatische Bewegung darstellen, sowie analysieren, an welchen Punkten man die Beziehungen und den Gedankenaustausch zwischen dem Westen und der armenischen Welt als produktiv bezeichnen kann und wo die Ordensbrüder zusammen mit den Unitoren ihre Mission verfehlt haben.

⁴³ OUDENRIJN 1932, 248.

2.3 Die monastischen Schulen/Universitäten Großarmeniens und die Gegnerschaft zur Latinisierung der Armenischen Kirche

*Wir sind uns einig, mit unseren Vätern zur Hölle zu gehen,
und nicht mit den Lateinern zum Himmel zu fahren.¹*

STEPHANUS ORBELYAN *Brief an Katholikos Gregorios
über den Glauben und die Riten der Kirche, 1295*

Diese drastische Aussage des Metropoliten Stephanus Orbelyan stellt die prinzipielle Position der konservativen, d.h. der gegen die Union gerichteten Partei der armenischen Kirche dar. In Zeiten, in denen das armenische Königreich sowie das Katholikosat in Kilikien unter dem direkten Einfluss der Kreuzfahrerstaaten standen und weltliche/kirchliche Mächte sich aus politischen bzw. religiösen Gründen eine dauerhafte Union mit dem Westen und Rom wünschten, musste es natürlich auch eine Gegenpartei geben, die für die Unabhängigkeit der armenischen Kirche kämpfen würde. Diese Rolle im ideologischen und dogmatischen Kampf gegen die Latinisierung übernahmen größtenteils die monastischen Schulen/Universitäten Großarmeniens. Wie wir im Folgenden zeigen werden, gestaltete sich dieser Kampf zumindest im Frühstadium nicht radikal oder blind, sondern im Geiste der Dialogbereitschaft und Offenheit. Zunächst befassen wir uns etwas genauer mit der Geschichte der Entstehung der hoch- und spätmittelalterlichen Universitäten Armeniens und ihrer Tradition.

Im Laufe der turbulenten Geschichte Armeniens besaßen die Universitäten wegen der ständigen Stürme im Unterschied zu den meisten Hochschulen in Europa keine Stabilität. So hat das Bildungssystem ein Modell mit großer Vitalität entwickelt. Abhängig von der politischen Lage, der Gönnerschaft der Könige und Fürsten sowie von Finanzierungsquellen wurden in verschiedenen Provinzen an den Klöstern angesiedelte Hochschulen gegründet, die eine Zeitlang eine Blütezeit erlebten und nach einigen Jahrzehnten oder Jahrhunderten wegen der Kriege und Unruhen an einen anderen günstigeren Ort übersiedelten. Sämtliche Lehrkräfte, Studenten und Bibliotheken einer Universität oder eines ihrer Zweige wurden häufig gezwungen, unter der Leitung ihres Lehrmeisters an eine sichere Stätte umzuziehen, wodurch sie die kontinuierliche Tradition ihrer Alma Mater

¹ S. STEPHANUS ORBELYAN *Geschichte der Provinz Syunik* Band II, 207. Dieser Brief wurde später als zwölftes Kapitel in das Werk *Widerlegung gegen die Dyophysiten* von Orbelyan aufgenommen. Man meinte: „Sie folgen ihren Vätern, auch wenn die Gegner meinen, dass es ein Weg zur Hölle sei, aber sie werden sich keinesfalls mit den Lateinern vereinigen, auch wenn sie zum Himmel fahren.“

bewahrten. Außerdem lässt sich bemerken, dass die Gründer der neuen Universitäten immer bei einem berühmten Lehrmeister studierten und auf diese Weise eine jahrhundertelange goldene Kette (10.-15. Jahrhundert) herausragender Theologen/Philosophen erzeugten, von denen jeder zu seiner Zeit höchste Autorität besaß. So setzte die im Jahre 1188 von Mechithar Gosch gegründete Schule in Nor Getik (*Goschavank*) die Tradition der hochmittelalterlichen Universitäten (10.-12. Jahrhundert) von *Ani*, *Sanahin*, *Halpat* und *Bjni* fort. Ein Anhänger von Gosch, Vanakan Vardapet, gründete eine neue Schule in *Khoranaschat*. Sein Nachfolger Vardan Arevelzi verlegte das Lernzentrum nach *Khor Virap*, und, wiederum nach dem gleichen Prinzip: sein Schüler Nerses Mschezi ging nach *Musch* und zog später zusammen mit Jesaja Ntchezi nach *Gladzor* um; Johannes Orotnezi, der in Gladzor bei Jesaja studiert hatte, verlegte die Universität in die Klöster *Hermon*, *Orotnavank*, *Aprakunis* und *Tatew*; die Anhänger des berühmten Lehrmeisters Gregorios von Tatew von der Tatew-Universität, Małakia von der Krim und Tovma Mecopezi, zogen nach *Aprakunis* und *Mecopavank*². Diese Lehrmeister verstanden sich als Nachfolger einer Dynastie und trugen die Verantwortung für das Fortbestehen der Lehrtraditionen. So saß Gregorios laut seinem Biographen Matthäus von Juxa nach dem Tod seines Meisters Johannes Orotnezi „als Lehrmeister auf dem Thron der großen Universität Jesajas“³, obwohl die Universität schon längst nicht mehr in Gladzor war und mehrmals den Ort gewechselt hatte.

Doch eine enorme Rolle in Großarmenien generell und insbesondere in dem Zeitalter, das uns im Rahmen dieser Arbeit interessiert, spielten die Hochschulen von GLADZOR und TATEW, die ein hohes Niveau des Universitätsstudiums erreichten. Der Grund, aus dem diese beiden und noch viele spätmittelalterlichen Universitäten Großarmeniens in der Provinz Syunik gegründet wurden, liegt darin, dass in Zeiten der mongolischen Herrschaft nur die Fürsten von Syunik ein Bündnis mit den Mongolen geschlossen hatten, womit sie einen relativen Frieden in ihrem Gebiet garantierten und eine Steuerbefreiung für die Kirche erhielten. Laut Mechithar Sasnezi flüchtete der Lehrmeister Nerses Mschezi mit Jesaja Ntchezi vor den Tatarenangriffen nach Syunik und gründete dort im Jahre 1282⁴ die Universität Gladzor - „ein zweites Athen“⁵. Dort begann er mit der Unterstützung der Fürsten Khałbakyan und Proschyan, alles Erforderliche für das Universitätsstudium zu besorgen. Die handschriftlichen Nachschriften zeigen, dass Nerses Mschezi mehrere Sammelhandschriften als

² S. alle hoch- und spätmittelalterliche Universitäten Großarmeniens in Karte 3.

³ M6607 6a „yator mec hamalsaranin Esayeay ev rabunapet“, s. KHACHIKYAN *Die Nachschriften der armenischen Handschriften aus dem 15. Jahrhundert*, Jerewan 1955, 104.

⁴ M4517 371, AREVSHATYAN 1984, 11f.

⁵ Wien571 (Sammelhandschrift aus dem Jahre 1283) 157a (Nachschrift), s. DASHIAN JACOBUS *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien*, 1895, 1039.

Lehrmaterialien aus allen Winkel Armeniens gesammelt und neue bestellt hatte.⁶ Eine der in Gladzor kopierten ersten Handschriften ist übrigens die älteste vollständige Kopie des CA in unserem Besitz, abgeschrieben im Auftrag von Nerses Mschezi im Jahr 1282, und korrekturgelesen von Jesaja Ntchezi.⁷ Aufgrund der späteren politischen Ereignisse zog die ganze Universität mit dem Lehrmeister Tiratur von Kilikien im Jahre 1338 in das Kloster *Hermon* um, im Jahr 1363 unter dem Johannes Orotnezi nach *Orotnavank* und *Tatew* (1373). Ein Zweig der Universität ließ sich unter der Leitung von Sargis Aprakunezi ab 1371 im Kloster *Aprakunis* direkt gegenüber des uniatischen Zentrums in *Qrna* nieder, um die Unitoren besser bekämpfen zu können⁸. Zwischen 1385 und 1387 flüchtete Johannes mit seinen 60 Anhängern, alle Bücher der Universitätsbibliothek auf Maultiere geladen, vor den Tataren, versteckte sich und lehrte in Berghöhlen.⁹ Sein Schüler und Nachfolger Gregorios von Tatew führte die Universität von Tatew zu ihrer Blüte und gründete einen Ableger in *Mecopavank* (1408).

Diese Universitäten kämpften einerseits gegen die Unitoren in Armenien und andererseits mit der uniatischen Partei am Königshof und im Katholikosat Kilikiens. Wenn Letztere eine Entscheidung ohne Teilnahme der großarmenischen Zentren trafen, protestierten die Universitäten unter der Führung ihrer Lehrmeister und verlangten Glaubensbekenntnisse von Katholikoi, um sicher zu gehen, dass die armenische Kirche ihrer Tradition treu blieb. Einige Katholikoi und Könige Kilikiens gingen, wie in Kapitel 2.1 besprochen, in ihren politischen Spielen zu weit und die uniatische Partei hätte eventuell siegen können, wenn die Bistümer und Universitäten Großarmeniens in ihrer Position nicht unverrückbar gewesen wären. Diese lehnten mehrmals die Forderungen des Katholikosats ab, dogmatische oder kalendarische Veränderungen zu akzeptieren, schickten beispielsweise als Zeichen des Protests das heilige Myron mit dem Legat des Katholikos zurück und zeigten ihre Entschlossenheit, im Extremfall auch die Kommunion mit dem Patriarchat abzubrechen¹⁰. So schrieb das Konzil der großarmenischen Archimandriten im Jahre 1295 an Katholikos Gregorios VII. Anavarsezi und verlangte von ihm, alle Gerüchte über die Union mit Rom zu widerlegen und dem Glauben der armenischen Kirche treuzubleiben. Unter diesem Brief finden wir die Unterschriften der Lehrmeister Jesaja Ntchezi und David Sasnezi: „Ich, Jesaja... bin mit meinen Anhängern mit dem Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses einverstanden und anathematisiere diejenigen, die es nicht akzeptieren“, „Ich, David... bin mit diesem Schreiben einverstanden,

⁶ M3932 127b,329b; M5595 288b; M1097 315, s. AREVSHATYAN 1984, 9f.

⁷ S. M49 286a. Sowohl Jesaja Ntchezi als auch Gregorios von Tatew wurden in ihrer Anfangszeit an der Universität als Favoriten ihrer Lehrmeister für das Korrekturlesen und Abschreiben der Handschriften beauftragt.

⁸ AREVSHATYAN 1984, 48f.

⁹ KHACHERYAN 1998, 156.

¹⁰ *Brief an Katholikos Konstantin IV.*, M2776 265a, s. KHACHERYAN 1988, 343f.

welches den wahren Glauben der Kirchenväter beinhaltet und anathematisiere...“¹¹. Aus einem anderen Brief (1324/5) der Archimandriten von Syunik an Katholikos Konstantin IV. wird ersichtlich, dass der Katholikos vorher an jeden Lehrmeister einen separaten persönlichen Brief geschrieben und ihn nach seiner Meinung gefragt hatte.¹² Genauso baten die Katholikoi oder die weltlichen Mächte nach der Erklärung bei schweren dogmatischen Auseinandersetzungen die berühmten Archimandriten von Syunik, die eine entscheidende Stimme hatten, um Rat (z.B. beim Meinungsstreit wegen des Filioque - Vanakan Vardapet, im Streit über die Naturen Christi - Jesaja Ntchezi, auch Mechithar Gosch, Johannes Orotnezi und Gregorios von Tatew in ihrer Zeit). Das Gleiche kann man über die Autorität der europäischen Universitäten sagen, weil auch die Könige und Päpste im Spätmittelalter bei wichtigen Fragen häufig die Universitäten und ihre Lehrmeister um Schlichtung baten¹³. Die Lehrmeister antworteten auf diese Anfragen mit einer Enzyklika oder dogmatischen Abhandlungen, worin sie alle Argumente für die Begründung der Apostolizität und Orthodoxie der armenischen Tradition präsentierten sowie historische Beweise sammelten, laut denen die ganze Kirche in apostolischen Zeiten derselben Tradition gefolgt war. Im Folgenden werden wir einige solche Traktate analysieren.

Eine der wichtigsten dogmatischen Schriften der Zeit ist der Brief (1295) des Metropoliten Stephanus an Katholikos Gregorios VII., der später zum Teil zu einem umfangreichen Traktat, *Widerlegung gegen die Dyophysiten* (1302), desselben Autors weiterentwickelt wurde. Der vollständige Brieftitel lautet: „Über den Glauben und die Riten der Kirche. Aus dem Osten [Armeniens] an Katholikos Gregorios, der [Brief], den die Bischöfe wegen ihrer Zweifel gemeinsam geschrieben haben. Vom Bischof und Metropoliten des führenden Vorsitzes von Syunik, d.h. ‚Protafrondes‘¹⁴ [aller] Oberhäupter Armeniens, Stephanus, geschrieben“¹⁵. Diese Ehrentitel von Stephanus zeigen deutlich die Rolle und Autorität des Sitzes der Provinz Syunik und ihrer Partei auf. Der Metropolitan von Syunik und die berühmten Archimandriten erscheinen in diesem Brief als Revisoren und Richter über die ganze Kirche, einschließlich des Katholikos selbst, und sprechen in sehr striktem Ton mit ihm: „Es erreichen uns böse Gerüchte – schreibt Stephanus – dass unser Katholikos nun ein Katholik [altarm. horom] ist und mit ihnen ein Bündnis geschlossen hat. Ob dies wahr ist, wissen nur Gott und Sie.“¹⁶ Auf dieser Grundlage stellt er im Weiteren zwei Forderungen an den Katholikos: „Ich bitte [höflichere Formulierung statt ‚verlangen‘] Sie, zwei Sachen vorzulegen, nämlich [ein

¹¹ KHACHERYAN 1973, 209f.

¹² M2776 264a, s. KHACHERYAN 1988, 342f.

¹³ MONROE 1907, 146.

¹⁴ Ungenaue Transliteration aus dem Griechischen: *πρωτόθρονος* - der oberste, vorsitzende Bischof, s. LAMPE 1961, 1199.

¹⁵ STEPHANUS ORBELYAN *Widerlegung gegen die Dyophysiten* 168.

¹⁶ Ibid., 172.

Schreiben], in dem Sie abschwören und ein zweites, in dem Sie [den rechten Glauben] annehmen.“¹⁷ Diese Schreiben sollten nach Stephanus nicht privat, sondern in Form eines Henotikon-Rundbriefs veröffentlicht werden,¹⁸ in dem der Katholikos in aller Öffentlichkeit der Union mit der katholischen Kirche und der Übernahme des lateinischen Ritus abschwören sowie Treue zur Tradition der armenischen Kirche versprechen musste. „Dann werden wir“ – setzt Stephanus fort – „mit größerer Bereitschaft und striktem Gehorsam Ihnen als Oberhaupt gehorchen und Sie werden wie die Sonne strahlend in unserer Kirche herrschen. Wenn Sie aber einige Neuheiten in unsere Kirche einführen wollen, die wir nicht von unseren Vätern empfangen haben, oder Sie unser Schreiben inakzeptabel finden, dann machen Sie sich keine Umstände und lassen Sie uns in Ruhe. Ihre Gegend [Kilikien] und, wer noch möchte, kann weiter nach Ihrem Willen handeln, lassen Sie uns in unserer ‚sklavischen Gefangenschaft‘ bleiben. [...] Und wenn Sie uns mithilfe der königlichen Macht [des Königs von Kilikien] bestrafen würden, sind wir für die Folterqualen, das Exil, Gefängnis und Sterben des heiligen und apostolischen Erbes halber bereit. Sei begrüßt... Gregorios, Katholikos Armeniens!“¹⁹ Dies ist, wie man sehen kann, eine sehr drastische Ansprache, die nur der Metropolit von Syunik und gebildete Theologe sich mit Archimandriten wie Jesaja Ntchezi und David Sasnezi im Rücken erlauben konnte. Außerdem erinnert Stephanus in diesem Brief an alle vorherigen ökumenischen und lokalen Konzilien, die die Orthodoxie der armenischen Kirche bestätigt hatten und kritisiert nebenbei den katholischen Ritus auch mithilfe der dionysianischen Argumente²⁰.

Ein weiteres bemerkenswertes Schriftstück ist *„Der Antwortbrief des Bischofs Johannes und anderer Bischöfe und Archimandriten der Provinz Syunik an Katholikos Konstantin III.“*. Der Brief wurde zwischen 1309 und 1315 als Antwort auf die Enzyklika des Katholikos verfasst,²¹ womit die uniatische Partei in Kilikien die großarmenischen Bistümer zu der Annahme der Entscheidungen des Konzils von Sis (1309) zu zwingen versuchte. Der Katholikos befahl seinem Legaten, den Bischöfen kein Myron geben, wenn sie sich Ungehorsam gegen die konziliarischen Anordnungen zeigten. Die östlichen Hierarchen reagierten unter der Leitung der Bischöfe Johannes und Stephanus, sowie der Lehrmeister Jesaja Ntchezi und David Sasnezi sehr scharf darauf: „Wir akzeptieren die Wasserzugabe zu der heiligen Kommunion und die Weihnachtsfeier am 25. Dezember nicht. Deswegen nehmen wir das heilige Myron nicht an... Wir wollten und versuchten, keine Spaltung zwischen uns zu verursachen, und wer die Schuld dafür trägt, muss

¹⁷ STEPHANUS ORBELYAN *Widerlegung gegen die Dyophysiten* 173.

¹⁸ *Ibid.*, 185.

¹⁹ *Ibid.*, 186f.

²⁰ *Ibid.* 182.

²¹ *Der Antwortbrief des Bischofs Johannes...* 39.

selbst vor Gott Verantwortung übernehmen“²². Außerdem verteidigen sie die Tradition der armenischen Kirche und erbringen Beweise aus der Kirchengeschichte und den Werken der Kirchenväter, dass die Wasserzugabe zur Kommunion und die Weihnachtsfeier am 25. Dezember spätere Veränderungen in den katholischen und orthodoxen Kirchen sind.²³ Sie wundern sich über die Position des Katholikosats in Sis, welches die älteste und wahre Tradition ihrer Kirche verlassend, den katholischen Ritus verteidige: „Wir loben es nicht, dass Sie mit ihren weisen Ratgebern die Argumente der einen Seite verteidigen und von hier und da zusammengesammelt an uns schicken, während Sie der anderen Seite gar kein Gehör schenken. Wir wissen nicht, ob es so ist aufgrund der Unwissenheit der Verfasser oder, weil Sie uns für unreif halten und täuschen wollen.“²⁴

Der Lehrmeister Jesaja Ntchezi verfasste ebenfalls viele dogmatischen Schreiben: *Glaubensbekenntnis zur heiligen Dreifaltigkeit* (1304), *Glaubensbekenntnis gegen Hethum von Korikos* (1306), *Brief an Katholikos Gregorios VII.* (1307) und *Zur Frage der Wasserzugabe im heiligen Kelch* (1309). In seiner Art einzigartig ist jedoch der enzyklische Brief (1328/30) von Jesaja an Matthäus, den Bischof von Täbris, der in einem wahren ökumenischen Geiste verfasst ist sowie die gemäßigte Einstellung der Lehrmeister aufzeigt. Vorauszuschicken in der ganzen Geschichte des Kampfs gegen die Latinisierung ist, dass die berühmten Archimandriten Großarmeniens wie Jesaja Ntchezi, Johannes Orotnezi und Gregorios von Tatew großen Respekt vor der theologischen und sakramentalen Tradition der katholischen Kirche hatten und eigentlich nur gegen den radikalen Proselytismus der Missionare in Armenien sowie die Vorwürfe von Seiten der Unitoren kämpften. Unter der Leitung von Jesaja und Johannes wurden die lateinischen theologischen Hauptwerke in den armenischen Universitäten massenhaft kopiert, in eigenen Traktaten verwendet und gerne ins Curriculum aufgenommen (s. Kapitel 3.3, 3.4). Unter Beachtung des Maßstabs, in dem die Werke des Aquinaten bei Gregorios von Tatew genutzt werden, und der respektvollen Weise, wie Letzterer ihn zitiert, nennt Ashjian Gregorios sogar einen „Bewunderer von Thomas von Aquin“²⁵. Es ist tatsächlich nicht ungewöhnlich, dass die scharfsinnigen Denker einander anerkennen und respektieren. In ihrem Umgang mit den nicht feindlich gesinnten Unitoren waren die Lehrmeister sehr tolerant. Beispielsweise besuchten viele zum Katholizismus konvertierte Unitoren, die in Gladzor studiert hatten, Jesaja Ntchezi weiterhin.²⁶ Diese Toleranz ist im obengenannten Brief von Jesaja deutlich sichtbar: „Wenn jemand von den Franken, Griechen oder Syrern, egal ob Archimandrit,

²² *Der Antwortbrief des Bischofs Johannes...* 43.

²³ *Ibid.*, 40-42.

²⁴ *Ibid.*, 42.

²⁵ ASHJIAN 1994, 74.

²⁶ LA PORTA 2015, 289.

Priester oder Laie, zu euch kommt, empfängt sie mit aller Ehre *als Brüder und Mitdiener in Christus* und freut euch zusammen über die Einheit des Glaubens und die Hoffnung auf Christus. Aber wenn sie sich euch entgegenstellen, oder euch von eurer heiligen Glaubenstradition und der Lehre der ersten Kirchenväter abzubringen versuchen, empfängt sie nicht als Anhänger Christi, sondern als Unruhestifter [innerhalb] der Kirche, Gegner der Wahrheit und Wölfe im Schafspelz.“²⁷ Auch bei der Verteidigung des orthodoxen Glaubens der armenischen Kirche zollt er der katholischen Tradition Respekt. Obwohl die Verlegung des Weihnachtsdatums auf den 25. Dezember und die Wasserzugabe zur Kommunion spätere Veränderungen bei den Katholiken sind, sind laut Jesaja „beide Varianten ebenfalls akzeptabel und gefallen Gott, wenn diese mit perfektem Glauben und mit tadellosem Benehmen gefeiert werden“²⁸. Außerdem erteilt Jesaja einen von Dionysius geborgten praktischen Rat, sich „schwer zum Streit und leicht zum Frieden zu bewegen“²⁹ und den Oberen zu gehorchen (vgl. Brief an Demophilus VIII.3,4). Den gleichen Standpunkt sehen wir in seinen Kommentaren zum Brief an den Presbyter Sopater, nämlich in Bezug auf die Zeilen: „Halte nicht das für einen Sieg, ehrwürdiger Sopater, eine Religion oder eine Anschauung, die Dein Missfallen erregt, in den Schmutz zu ziehen“ und „wenn etwas nicht rot ist, dann ist es deshalb noch lange nicht weiß“ (Briefe VI.1077a). So schreibt Jesaja David Qobayrezi nachahmend dazu: „[Sopater] stritt und sagte – ‚nur das ist wahr, was ich in meiner Kirche habe‘ – was wir in unserer Zeit ebenfalls sehen. Aber es gibt schließlich verschiedene Traditionen in unserem Land, z.B. bei anderen Orientalen und bei den Franken... Du sollst nicht versuchen, diese zu vernichten, auch wenn sie dir nicht gut erscheinen... Wenn jemand nicht zu deiner Tradition gehört, heißt das eben nicht, dass er falsch liegt“ (DQ 289a(Iks.)26-(r.)15; vgl. JN M57 54ab).

Des Weiteren besitzen wir einen Brief in Form eines Glaubensbekenntnisses von Johannes Orotnezi an den latinophilen Katholikos Konstantin V. aus dem Jahre 1373. Johannes erwähnt offenbar den ehemaligen Katholikos Gregorios VII. als Schismatiker, durch den der Aufruhr in der armenischen Kirche eingetreten sei. Nun hofft Johannes, mit diesem Schreiben Katholikos Konstantin von seinem Irrweg abzuhalten. Nach einem kurzgefassten Glaubensbekenntnis, das aus den Kernaussagen der Dogmatik und des Ritus der armenischen Kirche besteht, erinnert Johannes den Katholikos daran, dass diese Tradition auf der Lehre der Apostel und ihrer Anhänger basiert, und „wenn auch ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete..., sei er verflucht“ (vgl. Gal. 1:8). Schließlich beendet Johannes seinen Brief mit folgender Aussage: „Ich weiß, dass die Gegner der

²⁷ JESAJA NTCHEZI *Brief an Bischof Matthäus* 162.

²⁸ *Ibid.*, 163.

²⁹ *Ibid.*, 205.

Wahrheit auch Beweise aus der Bibel finden und entsprechend ihrem bösen Denken verdrehen können. Aber das ist weit von der Wahrheit... So haben auch Arius, Makedonius [der Pneumatomache], Nestorius und ihre Anhänger Beweise gefunden.“³⁰

Ähnlich dem Werk *Widerlegung gegen die Dyophysiten* haben auch andere armenische Theologen polemische Werke gegen die Unitoren verfasst, z.B. *Enzyklik gegen die Unitoren*³¹ (1321) von Mechithar Sasnezi, *Kommentar zu den Scholien von Kyril von Alexandrien über die Verkörperung Christi* (1379) von Gregorios von Tatew, welcher Gregorios selbst nach Qrna gebracht und darüber mit den Unitoren debattiert hatte,³² *Kommentar zu den Psalmen* (1388/9) gegen die Lehre vom Fegefeuer desselben Autors usw.³³

Ferner fanden natürlich auch Diskussionen und Debatten innerhalb der Universitäten sowie zwischen den Archimandriten der armenischen Kirche und den Unitoren statt, z.B. erwähnt Mechithar Sasnezi in seinen *Theologischen Reden* eine ganz friedliche theologische Debatte zwischen Studenten an der Gladzor-Universität über die Natur der Kommunion und darüber, ob die Wasserzugabe zum Kelch überhaupt zulässig ist³⁴. Über eine sehr dramatische interkonfessionelle Debatte berichtet Tovma Mecopezi:³⁵ Anfang der 80er-Jahre des 14. Jahrhunderts wollten die Unitoren von Qrna die Kenntnis des Archimandriten Sargis von der Aprakunis-Universität prüfen und bereiteten das Lehrbuch des Dominikaners Petrus von Aragon, *De virtutibus et vitiis*, vor, um Sargis Fragen aus diesem Buch zu stellen. Ein ehemaliger Student von Aprakunis, der zu den Unitoren übergewechselt war, kehrte zu dieser Zeit mit tiefem Bedauern zurück und brachte insgeheim eine Kopie dieses Werkes mit. So studierte Sargis Aprakunezi achtsam den Text und als die Unitoren nach zwei Tagen zur Debatte kamen, fanden sie ihn gut darauf vorbereitet vor und waren höchst erstaunt über seine Belesenheit. Diese Erzählung nahm jedoch eine unvorhergesehene Entwicklung. Anschließend baten die Studenten Sargis, einen Vortrag über dieses Werk für sie zu halten. Sargis tat das gerne, aber die unerfahrenen Studenten hatten einige Punkte falsch verstanden, fanden die katholische Lehre attraktiv und wollten zum Katholizismus konvertieren. Dann rief Sargis in großer Eile den Lehrmeister Johannes Orotnezi aus Tatew, um durch das Inquisitionsgericht die Unruhe aufzulösen. Schließlich kam der alte Lehrmeister und offenbarte die Irren der Studenten im öffentlichen Gericht, beschämte und bestrafte sie, wodurch die Dinge wieder in Ordnung gebracht wurden. Ebenso wie die Unitoren in dieser Erzählung, schickten die Lehrmeister aus ihren Studenten

³⁰ JOHANNES OROTNEZI *Glaubensbekenntnis an Katholikos Konstantin V.* 28.

³¹ M774, s. KHACHERYAN 1988, 348-350.

³² ALISCHAN *Sisakan* 238f.; OUDENRIJN 1955, 35.

³³ S. OUDENRIJN 1921, 36. Auch in seinem Monumentalwerk *Buch der Fragen* (1397) hat Gregorios die ‚Irren‘ und Vorwürfe der katholischen Kirche gründlich diskutiert.

³⁴ MECHITHAR SASNEZI *CSCO* 543, VII.101f.; s.a. LA PORTA 2015, 288.

³⁵ S. KHACHIKYAN L. *Historische Werke von Tovma Mecopezi*, Jerewan 1999, 51-58.

bestehende Delegationen zu Bartholomäus von Bologna oder zu anderen Dominikanern und befragten diese zur katholischen Lehre, um die potentiellen Gegner näher kennenzulernen.³⁶ So verfuhr beispielsweise die im Jahre 1328 von Jesaja Ntchezi zu Bartholomäus geschickte Delegation, der Johannes Qrnezi angehörte.

Nach all dem Gesagten ist nun festzustellen, gegen welche Ausprägungen der uniatischen Bewegung die Universitäten kämpften. Wir können zwei Ausprägungen der Unitoren in Armenien erwähnen, die sich erheblich unterscheiden, eine gemäßigt gesinnt, die andere extremistisch. Der berühmteste Angehörige der gemäßigten Partei war der Lehrmeister des Klosters Tsorzor, *Johannes Tsorzorezi*. Abweichend davon, dass er im aktiven Austausch mit Bartholomäus von Bologna und anderen Dominikanern war, sie sogar in seinem Kloster aufnahm, die uniatische Partei im Konzil von Adana (1316) repräsentierte und in Kooperation mit den katholischen Missionaren selbst Auszüge aus dem Kommentar des Aquinaten zum 4. Buch der *Sentenzen* und *ST* übersetzte (1321-1325, s. Kap. 3.4), kritisierte er in seinen Briefen oder in der Öffentlichkeit niemals die Lehre oder Tradition der armenischen Kirche und nahm nie wie andere Unitoren von Qrna den Titel *Fra* an, sondern wünschte sich nur konstruktiven Gedankenaustausch aus wissenschaftlichem Interesse und eine friedliche Koexistenz mit der katholischen Kirche³⁷. Eine solche gemäßigte Position verursachte keine Unruhe innerhalb der Kirche und gefährdete nicht die Beziehung zur konservativen Partei.

Dahingegen war die Verhaltensweise von Johannes Qrnezi und der Unitorenkongregation in Qrna sehr aggressiv und verursachte Aufruhr in Großarmenien, weil die Unitoren in der Öffentlichkeit predigten und die Lehre der armenischen Kirche häretisch,³⁸ die Sakramente ungültig nannten, zur Wiedertaufe und Wiederweihe der Laien und Priester aufriefen sowie dogmatische Diskussionen vor dem ungebildeten Volk begannen. Diese Unitoren und ihre Anhänger gerieten laut Mechithar Sasnezi absolut außer Kontrolle und antworteten auf jeglichen Ruf zur Ordnung: „Wir sind Franken, nicht Teil der häretischen apostolischen Kirche...“³⁹. Die Ermahnungen Jesaja Ntchezis gegenüber Johannes Qrnezi waren wirkungslos. Deshalb mussten König Lewon IV. von Kilikien und Katholikos Jakob IV. in diese Situation eingreifen. Sie schickten Beauftragte nach Großarmenien, ließen viele Unitoren einsperren und schickten einige sogar ins Exil.⁴⁰ Die Unitoren beschwerten sich ihrerseits bei Papst Benedikt XII. über diese Verfolgung, der

³⁶ JESAJA NTCHEZI *Brief an Bischof Matthäus* 211.

³⁷ S.a. KHACHERYAN 1998, 127-131.

³⁸ Der ganze Band II.2 des *Conciliationis* von GALANUS ist der Kritik ‚häretischer‘ Lehren der armenischen Kirche gewidmet.

³⁹ M774 47a, s. KHACHERYAN 1998, 110f.

⁴⁰ KHACHERYAN 1988, 364f.

seinem Legaten in Kilikien befahl, das für die Restauration versprochene Geld nicht auszuzahlen, bis die armenische Seite ihr Vorgehen erklären würde.⁴¹ Diese Episode endete mit dem Aufruf an alle Seiten zum vorsichtigen Handeln. Eben solch radikales Vorgehen und unnötiges Streben der armenischen Unitoren, katholischer als der Papst zu sein, verursachte die scharfe Gegnerschaft gegenüber der Latinisierung und veränderte die am Anfang positive, brüderliche Gesinnung der armenischen Lehrmeister in Bezug auf die katholische Lehre⁴². Kurzum lässt sich sagen: Ebendieser Extremismus ist für den Misserfolg der katholischen Mission in Armenien verantwortlich. Wenn die Dominikaner und die ersten Unitoren eine andere Strategie gewählt hätten, nämlich eine friedliche Kooperation mit der Schwesterkirche und gewinnbringenden Gedankenaustausch für beiden Seiten, dann wäre eine wahre Union zwischen den Kirchen wahrscheinlicher gewesen. Dies war allerdings nicht die Zeit der modernen Ökumene.

So setzte Anfang der 80er-Jahre des 14. Jahrhunderts Małakia von der Krim, ein Anhänger von Johannes Orotnezi, eine blutige Unitorenverfolgung in Gang.⁴³ Małakia spendete die ganz enorme Erbschaft seines Vaters, der ein reicher Händler von der Krim war, dem Lehrmeister Johannes Orotnezi und verwendete sie für die Gründung von zwei Schulen, die Finanzierung der Universität von Tatew und den Kampf gegen die Unitoren. Er nutzte seinen Einfluss auf jede irgend mögliche Art, um die Unitoren aus ihren Klöstern zu vertreiben. Es wurde z.B. über ein Bestechungsgeld in Höhe von 120.000 Münzen berichtet, durch das Małakia mithilfe der Ortsbehörden sieben Klöster von den Unitoren gewonnen hatte.⁴⁴ In einem anderen Fall, als die zum Katholizismus konvertierten Archimandriten die Bitten von Johannes Orotnezi und Gregorios von Tatew vernachlässigten, wurden die lokale Fürsten darüber informiert, die alle Schismatiker eingesperrt, gefoltert und in einem Bronzekessel gekocht hatten.⁴⁵ Małakia reiste zusammen mit dem Lehrmeister Johannes Orotnezi von Kloster zu Kloster und ordnete Inquisitionsgerichte an, nach deren Verordnungen die Schuldigen strikt bestraft wurden. Einige Unitoren flohen vor der Verfolgung durch Małakia nach Italien und wollten in die dortigen Dominikanerklöster aufgenommen werden, weil sie jedoch kein Latein konnten, verursachte dies Unklarheiten und organisatorische Probleme innerhalb des Dominikanerordens. Deshalb verbat Papst Gregorios XI. mit seiner Bulle (6. März, 1374) dem Dominikaneroberten, diese Brüder zu empfangen, und befahl, sie stattdessen zurückzuschicken und durch Besuche zu bestärken.⁴⁶ Die Unitoren waren

⁴¹ TSCHAMTSCHJEAN *Geschichte Armeniens* 328, s. KHACHERYAN 1973, 224f.

⁴² S.a. PETROWICZ 1971, 26-33.

⁴³ OUDENRIJN 1932, 247.

⁴⁴ ALISCHAN *Sisakan* 389lks.

⁴⁵ LA PORTA 2015, 287f.

⁴⁶ ALISCHAN *Sisakan* 389lks.

ebenfalls fest entschlossen, für ihre Sicherheit auch Böses zu tun. So fanden sie einen Weg, Małakia während seines Aufenthalts an der Universität von Aprakunis 1384 zu vergiften.⁴⁷

Das größte Unternehmen der armenischen Universitäten und Lehrmeister im Kampf gegen die Latinisierung war jedoch die Organisation der Rückkehr des armenischen Katholikosats in das historische Heimatland, womit das Zentrum der armenischen Kirche im Jahre 1441 unter der Führung von Tovma Mecozezi (Schüler von Gregorios von Tatew) schließlich in Etschmiadzin wiederhergestellt und dem Einfluss der katholischen Kreise entzogen wurde⁴⁸.

Im nächsten Kapitel werden wir den Einfluss des CA auf die dogmatische Position der armenischen Kirche analysieren. Speziell werden wir untersuchen, inwieweit die obengenannten Kirchenväter und Lehrer sich in ihren Abhandlungen und in ihren kanonischen und dogmatischen Sammlungen auf die dionysianischen Schriften stützten und welches Gewicht sie Dionysius verliehen.

⁴⁷ Anhand der Mutter eines seiner Studenten, s. MATHEVOSYAN 1969, 149; *Armenische Sowjetische Enzyklopädie* 1981, Band VII., 189.

⁴⁸ MATHEVOSYAN 1969, 153f.

2.4 Der Einfluss des CA auf die dogmatische Position und den Ritus der armenischen Kirche

Überseht nicht, Brüder, die Tatsache, dass die armenische Religion und Tradition nicht von fremden oder unbedeutenden [Theologen] herkommen, sondern sie haben die Apostel und heiligen Väter als ihre Quelle...¹
JESAJA NTCHEZI Brief an Bischof Matthäus, 1330

Diese Aussage über die Traditionsquelle der armenischen Kirche finden wir nicht nur in diesem Brief von Jesaja, sondern in allen polemischen Werken der armenischen Kirchenlehrer. Es wird ständig behauptet, dafür argumentiert und den Leser daran erinnert, dass die Dogmatik und der Ritus der armenischen Kirche gänzlich auf dem Erbe der heiligen Apostel und ihrer Nachfolger basieren. Deshalb hebt die armenische Kirche in ihrem Namen die *Apostolizität* so unter den Merkmalen der Kirche² (*notae ecclesiae*) hervor wie die katholische Kirche die *Katholizität*. Und natürlich steht Dionysius als direkter Anhänger des Apostels Paulus an erster Stelle in dieser Liste von Kirchenlehrern. Dieser Vorrang der „Apostelschüler“ des (Pseudo-)Dionysius und seines (fiktiven) Lehrers Hierotheus, wurde in der kanonischen Liste von Zwölf Lehrern der armenischen Kirche, die wir auch in der Sammelhandschrift *Ma XIII 56* der Tübinger Sammlung finden, konserviert. Ganz am Anfang dieses Verzeichnisses unter dem Titel *Die Namen der zwölf heiligen Lehrer der Kirche* steht geschrieben: „a) Dionysius Areopagita, Schüler des heiligen Paulus; b) Hierotheus, Gleichgesinnter des heiligen Dionysius“³. Dionysius und Hierotheus, wie wir in diesem Kapitel zeigen werden, nehmen nach der Bibel und den Aposteln eine zentrale Stellung in der Tradition der armenischen Kirche ein, sowohl in den dogmatischen Sammlungen als auch in der Argumentation in theologischen Traktaten. Im Kontrast dazu sind die beiden Kirchenautoren, auch wenn diese Persönlichkeiten fiktiv sind, in einer ähnlichen Liste von *doctores ecclesiae universalis*⁴ der katholischen Kirche (insgesamt 36 Kirchenlehrer) erstaunlicherweise nicht zu finden, obwohl die Autorschaft des vermeintlichen Apostelschülers Dionysius jahrhundertlang

¹ S. ČRAK'AL 2 (10. 1860), 162.

² Die vier Wesensmerkmale der universalen Kirche (*Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*), die erstmals im Jahre 381 auf dem ersten Konzil von Konstantinopel im Glaubensbekenntnis festgeschrieben wurden.

³ *Ma XIII 56*, 169b 10ff. Danach folgen *Papst Silvester I., Athanasius der Große, Kyrill von Jerusalem, Ephraem der Syrer, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazyanz, Gregor von Nyssa, Epiphanius von Salamis, Johannes Chrysostomos* und *Kyrill von Alexandria*.

⁴ Zuletzt wurde diese Liste 2015 erweitert. Papst Franziskus erklärte den von Dionysius stark beeinflussten Mystiker der armenischen Kirche *Gregor von Narek* zu den Kirchenlehrern. Über den Einfluss von Dionysius auf Gregor von Narek s. KIRAKOS GANDZAKECI *Geschichte Armeniens* 72-74 in THOMSON 1982, 116; LA PORTA 2006, 94; 2009/10 254f,257.

unbestritten war und die dionysianischen Werke auch das westliche Denken bis in unsere Tage stark beeinflusst haben.

Bevor wir jedoch die Rolle von Dionysius in der armenischen theologischen Tradition darstellen, wollen wir betrachten, wie er von verschiedenen Kirchen und Theologen dogmatisch angesehen wurde. Der Autor des *Corpus Areopagiticum* verfasste seine Schriften nach dem Erscheinen von Zenons *Henotikon* (482) und vor dem von Justinian im Jahre 532 organisiertem Religionsgespräch zwischen beiden Parteien in Konstantinopel, in der Zeit des aktiven dogmatischen Streits. Deshalb vermied er sorgfältig gewisse chalcedonische Fachausdrücke (z.B. bezüglich der einen oder der zwei Naturen Christi) und behandelte nur die Grundprinzipien der christlichen Lehre.⁵ Seine Absicht war es also, die Einheit der Kirche im Geiste des *Henotikons* nach dem Prinzip: „wenn etwas nicht rot ist, dann ist es deshalb nicht weiß“ (Brief VI. 1077a) zu unterstützen, indem er diese Werke, die allgemein anerkannt werden konnten, unter dem Pseudonym des Apostelschülers bekanntgab. Eine solche Vorgehensweise ermöglichte die Nutzung dieser Werke von allen Parteien und schaffte damit einen dauerhaften Anknüpfungspunkt zwischen denselben. Ungeachtet der Tatsache, dass einige Kirchenlehrer und Theologen ganz zu Beginn sowie in neueren Zeiten die Apostolizität des Autors bestritten und Dionysius als ‚Apollinarianer‘, ‚Monophysiten‘ bzw. ‚Nestorianer‘ bezeichneten⁶ oder wiederum die neutralen Formulierungen von Dionysius für die Begründung bzw. Widerlegung der chalcedonischen Lehre verwendeten,⁷ wurden diese Werke wegen ihrer theologischen Wichtigkeit und vermittelnden Rolle, auch dank der Bemühungen von Maximus dem Bekenner und Johannes von Damaskus,⁸ von der universellen Kirche in Umlauf gebracht. Man könnte sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in den orientalischen und westlichen Interpretationen finden; wichtig ist jedoch, in Erinnerung zu behalten, dass der Autor selbst im vollen Sinne orthodox ist und von der vorchalcedonischen Position spricht⁹.

So haben die Vertreter und die Gegner von Chalcedon damit begonnen, in ihren Abhandlungen und in ihrem Ritus das CA häufig zu zitieren, um der Gegenpartei ihre Orthodoxie zu beweisen. Insbesondere am Ende des 6. und zu Beginn des 7. Jahrhunderts mehrten sich bei den Ost- und Westkirchen

⁵ STIGLMAYR 1895, 39-41.

⁶ RIST 1992, 136; ROREM 1993, 119f - *Nestorianer* wegen der nestorianischen Kommentare von Theodoret von Kyrrhos und Narsai von Nisibis; mehr über die Ablehnung der Autorität von Hypatios von Ephesos während des Religionsgesprächs in Konstantinopel (533) s. STIGLMAYR 1895, 59-63.

⁷ STIGLMAYR führt eine Liste von über 20 Autoren aus beiden Parteien an, die bis zum Laterankonzil (649) die dionysianischen Schriften in ihrer Polemik zitiert hatten (1895, 64-86).

⁸ ROREM 1985, 145f.

⁹ PURPURA 2018, 21; LOUTH 1989, 75; s. PERL *Symbol, Sacrament, and Hierarchy...* 1994, 312f gegen die Argumente von Wesche K.P. in *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius* (1989).

die Werke, in denen Stellen aus dem CA als einer unbezweifelbaren apostolischen Autorität angeführt wurden. Beispielsweise bezieht sich Papst Martin I. wiederholt auf Textpassagen aus dem CA, um gegen die Auslegungen der Häretiker während der Lateransynode (649) zu argumentieren.¹⁰ Schon einige Jahrzehnte früher, zwischen 611-620, entstand unter Katholikos Komitas die wichtigste dogmatische Sammlung von patristischen Texten der armenischen Kirche (einschließlich des *Henotikons* Zenons und des Briefes gegen die Entscheidungen des Chalcedonkonzils von Kaiser Anastasios I.¹¹) – *Siegel des Glaubens* (*altarm.* Knik' havato) – , die die Apostolizität und Orthodoxie der Kirche gegen die Chalcedonier verteidigen sollte. Bemerkenswert ist, dass in dieser Sammelschrift, deutlich vor der Übersetzung des CA ins Armenische von Stephanus Syunezi (8. Jahrhundert), Dionysius und Hierotheus unter anderen Kirchenvätern die höchste Autorität verliehen wurde.¹² Dies bestätigt klar die frühere Rezeption der dionysianischen Schriften in der armenischen Kirche, die durch die Teilnahme an den oben genannten Religionsgesprächen im 6. Jahrhundert mit diesen Werken vertraut geworden war, und lässt uns vermuten, dass eine teilweise Übersetzung ins Armenische zu dieser Zeit schon existierte¹³.

Fast alle Kapitel im *Siegel des Glaubens*, die hauptsächlich den trinitarischen und christologischen Fragen gewidmet sind, beginnen mit Auszügen aus dem CA und mit der Nennung der vollständigen Ehrentitel von Dionysius und seinem Lehrer, dem ‚*Philosophen*‘ Hierotheus: „[Worte] des Dionysius von Athen, des ersten Bischofs von Areopagus, an Bischof Timothäus...“, „[Worte] des heiligen Philosophen Hierotheus, aus *Elemente der Theologie*, des Lehrers von Dionysius als er noch Heide war.“¹⁴ Es wurden z.B. die folgenden Kapitel und Briefe aus dem CA, manchmal auch vollständig, in der Sammelschrift ganz am Anfang des jeweiligen Kapitels zitiert: *Buch I* (4) – MT IV (*Dass die Allursache selbst nicht zum Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren gehöre*), *Buch II* (99f) – DN II.10 (*Von den Theologischen Grundlehren des Hierotheus über die Gottheit des Sohnes*), IV. Brief an Gaius (*Über die wahrhaftige Menschwerdung Christi und sein neuartiges Wirken des Gottmenschen*), *Buch V* (252) – DN II.10 648:29f (*Dass der Sohn „sowohl Teil als auch Ganzes, in sich selbst beschlossen hält und übertrifft und ehevor enthält“*), *Buch VI* (256f) – DN II.10 648:46-649:6 (*Dass der Sohn „im Hinblick auf seine Überfülle nichts eingeüßt hat..., und in unserer Natur übernatürlich existierte“*), IV. Brief an Gaius 1072:23ff (s.o.) usw. Zum Vergleich wurden teilweise dieselben sowie andere Zitate von Dionysius mit unterschiedlicher Interpretation durch die Päpste Martin I. und Agatho während des

¹⁰ STIGLMAYR 1895, 3f.

¹¹ *Siegel des Glaubens* II, 126-128.

¹² THOMSON 1982, 119f.

¹³ *Siegel des Glaubens*, s. Vorwort von Bischof Karapet Ter-Mkrtchyan XXXIII.

¹⁴ *Ibid.*, I, 4; II, 99.

Laterankonzils (649) und dritten Konzils von Konstantinopel (680) gegen die Mono-/Miophysiten eingeführt, z.B. DN II.6,9, IV.20,23 oder derselbe IV. Brief an Gaius¹⁵. Auszüge aus dem CA sind auch in späteren dogmatischen Anthologien aus dem Hochmittelalter, die *Wurzel des Glaubens* genannt wurden (*altarm.* Armat havato, herausgegeben von Anania von Narek im 10. Jahrhundert und Vardan Aygekzi im 13. Jahrhundert), zu finden, in denen Dionysius ebenfalls mit größter Verehrung zitiert, und, was die Sichtweise auf Dionysius in der armenischen Tradition treffend charakterisiert, „*heiliger Athener Philosoph und vollendeter Redner*“ genannt wird¹⁶. Zwei solche dogmatischen Anthologien über die vereinigte Natur Christi sind ebenfalls in der Tübinger-Sammlung zu finden, wo Dionysius mitsamt den anderen Kirchenvätern (Clemens von Alexandria, Athanasius, Kyrill von Alexandria, Augustinus usw.) zitiert wird.¹⁷

Diese Tradition der Berufung auf Dionysius als höchste Autorität setzte sich bei den spätmittelalterlichen armenischen Autoren fort. Beachtenswert ist, dass z.B. im Monumentalwerk von Gregorios von Tatew, dem *Buch der Fragen*, von allen Kirchenvätern nur dem Dionysius ein eigenes Kapitel zugeordnet wurde (Buch III - *Die Theologie des Heiligen Dionysius*), von den zahlreichen Zitaten in seinem *Spicilegium*¹⁸, in *PSH* und *PWH* ganz abgesehen, wie wir in Kapitel 4. sehen werden. Das Gleiche ist ebenfalls bei den Auseinandersetzungen über die wichtigsten dogmatischen Fragen mit den Westkirchen zu beobachten. Wir wollen dieses Vorgehen am Beispiel des Meinungsstreits über die Filioque-Lehre näher erläutern. Wir finden die Aufzeichnung, in der zum ersten Mal die Position der armenischen Kirche bezüglich des Filioque in einem Konzil (Viertes Konzil von Sis im Jahre 1251) bestimmt wurde, in der Handschrift *Mt850* beschrieben:

Die Römer warfen diese Frage unter den Christen auf. So schrieb der Papst von Rom an Katholikos Konstantin [den Ersten] und fragte wie sie [die Armenier] sich zum Allheiligen Geist Gottes bekennen: nur aus dem Vater hervorgegangen und erschienen oder aus dem Vater und dem Sohn, weil die römische Kirche so bekennt¹⁹... Das Konzil in Sis schrieb dann nach Großarmenien im Osten an den weisen Archimandriten Vanakan Vardapet, der damals berühmt war, auch an den Archimandriten Vardan [Arewelzi] und Joseph, um nach ihrer Meinung darüber zu fragen und erst dann der römischen Kirche eine

¹⁵ STIGLMAYR 1895, 85-87.

¹⁶ *Klassische Autoren Armeniens* [Matenagirk' hayoc'] Band X, 571, s. TAMRASYAN 2010, 51; VARDAN AYGEKZI *Wurzel des Glaubens* (Kapitel I.4,9, II.1) Jerewan 1998.

¹⁷ *Ma XIII* 52, 251b-255b; *Ma XIII* 97, 123a-129a.

¹⁸ GREGORIOS VON TATEW *Spicilegium* XLIII (464), XLIV (485-487) - EH III, DN II, IV Brief an Gaius usw.

¹⁹ Zum Dogma in der römisch-katholischen Kirche wurde der Zusatz auf dem Vierten Laterankonzil (1215) erhoben, jedoch bereits seit dem 4. Jahrhundert praktiziert.

Antwort zu schicken... Sie durchsuchten die heiligen Schriften... und fanden das Bekenntnis der Römischen Kirche orthodox. (136a(lks.)5-(r.)14)

Wie gewöhnt, fragen also der Katholikos und das Konzil bei den wichtigen dogmatischen Fragen nach der Meinung der berühmten Archimandriten der Zeit. Weiter führt Vanakan Vardapet in seiner Begründung die Beispiele von Dionysius an, um die Kommunion zwischen den göttlichen Hypostasen zu erklären, nämlich DN II.1 über die Namen der ganzen Gottheit und jeder einzelnen Person²⁰ (M1850 140b(lks.)1-14) sowie das Beispiel mit den Lampen von Einheit und Verschiedenheit in Gott (DN II.4, VV 82b.1-11). Dies war der einzige Fall, in dem die Armenische Kirche die Filioque-Lehre für zulässig befand. Alle späteren Erklärungen der armenischen Archimandriten polemisierten gegen das Filioque, wahrscheinlich weil man in Großarmenien damals dachte, dass solche Kompromisse von der katholischen Kirche nicht als Offenheit verstanden wurden, sondern Schritt für Schritt zur Eingliederung der armenischen Kirche führen würden. Die späteren Autoren haben das Filioque gänzlich verweigert, unter ihnen Jesaja Ntchezi,²¹ Vahram Rabuni,²² Mechithar Sasnezi,²³ Johannes Orotnezi²⁴ und Gregorios von Tatew²⁵. Statt dieser westlichen theologischen Interpretation unterscheiden die Lehrer der armenischen Kirche vielmehr die Begriffe ‚Geburt‘ und ‚Hervorgehen‘ für den Sohn und den Heiligen Geist, deren Ursprung allein der Vater ist (s. Kap. 4.6). Die Lehre des Filioque wurde auf den wichtigsten Konzilien von Sis und Adana (dementsprechend 1307 und 1316) nicht mehr diskutiert. Wir sehen, dass die Annahme dieses Dogmas nochmals im Siebten Konzil von Sis (1342) aus politischen Gründen akzeptiert wurde, aber dieser Zusatz wurde niemals zum Credo der armenischen Kirche hinzugefügt²⁶. So viel an dieser Stelle über die generelle Rolle der dionysianischen Schriften innerhalb der dogmatischen Position der armenischen Kirche.

Nun kommen wir zu der starken Einflussnahme des CA auf den Ritus. A.M. Ritter spricht über die Besonderheiten des syrisch-antiochenischen Ritus (Myronweihe, Taufwasserepiklese, Liturgieerklärungen, Sakramentenlehre) und ihren Zusammenhang mit dem CA.²⁷ Das Gleiche kann aber auch über den armenischen Ritus gesagt werden, da diese Tradition in der armenischen Kirche bis heute getreu den dionysianischen Grundsätzen unverändert bleibt. Über die dionysianische Symbolik der armenischen Liturgie,

²⁰ LA PORTA 2007, 219.

²¹ *Brief an Bischof Matthäus* 159.

²² *Die Geschichte des Hauses von Rubeniden in Gedichtform* 188.

²³ CSCO 543, I.3, VI.2.

²⁴ *Glaubensbekenntnis an Katholikos Konstantin V.* 24.

²⁵ *Buch der Fragen* II.13 61-65.

²⁶ S.a. LA PORTA 2004, 86-91, 94f, 97-100, 102-105.

²⁷ RITTER 1993, 174.

Sakramentenlehre (Taufe, Kommunion, Letzte Ölung) und Ekklesiologie nach den Hierarchien werden wir ausreichend im vierten Kapitel sprechen. An dieser Stelle wollen wir jedoch über die nahezu einzigartige Tradition des heiligen Myrons in der armenischen Kirche sprechen, die die dionysianische Tradition völlig bewahrt und mit neuen Interpretationen bereichert hat.

Schon in den ersten syrischen Kommentaren zu EH wurden die orthodoxe Myron-Theologie genau definiert und alle Vorwürfe gegen Dionysius bezüglich des Monophysitismus verweigert. In den Abhandlungen von Theodoros Bar Zarudi, Iwannis von Dara, Johannes Scholastikos und Bar Salibi wurde das heilige Myron als symbolische Darstellung Christi interpretiert, der „erstes Bild und Original des Myrons“ ist²⁸. Das Myron symbolisiert das wahrhafte Gottsein und Menschsein des Herrn. Wie in der biblischen Geschichte Jesus als Mensch zum Jordan gekommen und vom Vater und Geist geheiligt war „zeigt die untadelige Rechtgläubigkeit des großen Dionysius, wie er den Unterschied zwischen der Gottheit des Herrn Jesus und seinem Fleisch beachtet...“²⁹. Dieselbe Interpretationen finden wir ebenfalls in der armenischen Tradition bei zahlreichen Autoren. So wurde das Myron bei Vahram Rabuni als materielle Darstellung Christi angesehen, welches uns in Gestaltung des Gestaltlosen ein Bild von Jesus durch den Wohlduft aus den innersten Tiefen des Gottesprinzips zeichnet (*M1480* 59b(r.)16, vgl. EH IVc.o 476a, 3.480a), und gleichzeitig die Ausstrahlung des Heiligen Geistes beinhaltet (Johannes Ojnezis *Gegen die Paulikianer*, Gregor von Narek *Buch der Klagelieder* XCIII.3, Mechithar Gosch *Über den orthodoxen Glauben*³⁰). Es wurde ebenfalls die Abbildung der Taufe Jesu im Jordan in Zusammenhang mit der Myronweihe gebracht, bei der die Einwirkung aller drei Hypostasen der heiligen Dreifaltigkeit sichtbar ist; die Trinität wurde nämlich in den Triaden Heiliger-Geheiligte-Heiligkeit und Salber-Gesalbte-Salbung dargestellt (Nerses Schnorhali *Brief an die Syrer*, Arakel Syunezi *Predigt über die Myronweihe*³¹). Diese Abbildungen haben natürlich ihre Parallele in der katholischen Tradition, z.B. ist die Analogie zwischen dem Myron und dem Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Christus im Jordan auch bei Thomas von Aquin zu finden,³² und auch die Art und Weise, wie die Myron-Mischung von Balsam und Öl die göttlichen und menschlichen Naturen Christi bei Albert dem Großen symbolisiert,³³ sind im Katholizismus vergleichbar.

Die Myronweihe ist eine wahre Gottesweihe und *telete* im dionysianischen Wortgebrauch (EH IVc.5 485a) und sie bleibt dies in der armenischen

²⁸ Theodoros Bar Zarudi *A13* „das Myron, das Jesus ist“, Bar Salibi *S2* „das Myron stellt uns Christus dar“, Iwannis von Dara *D4*, s. STROTHMANN 1978, 32,50,63.

²⁹ Johannes Scholastikos *J20*, s. STROTHMANN 1978, 60f.

³⁰ QYOSEYAN 2008, 122f, 129.

³¹ *Ibid.*, 128,134.

³² *Summa Theol.* III, q.72 a.2, q.74. a.2, s. ASHJIAN 1994, 59,99.

³³ Vgl. ALBERT DER GROÛE *Super Dion. de Eccl. Hier.* IV 104:18-25, s. BURGER 2000, 311.

Tradition³⁴. Im Unterschied zur Weihe des Öls für die Kranken- oder Letzte Salbung,³⁵ die im armenischen Ritus nur am Gründonnerstag geschieht, wird die Myronweihe dem obersten Hierarchen, nämlich dem Katholikos, überlassen. Das heilige Myron wird über die Jahrhunderte hinweg³⁶ einmal in etwa sieben Jahren vom Katholikos genau nach der Beschreibung im *EH Kap. IV* (die Verborgenheit des Öls unter den zwölf Schichten des Schleiers ähnlich den Flügeln von Seraf 480b usw.) geweiht und das alte Myron ins neue gemischt, was die kontinuierliche Weitergabe der Gnade des Heiligen Geistes und seiner Präsenz in der Kirche symbolisiert (vgl. *EH IVc.5 484c*). Außerdem wurde das Myron immer durch den Legaten als Zeichen der Kommunion mit dem Patriarchat in den Diözesen verteilt.³⁷

Nach dieser kurzen Anleitung über die christlich-dogmatische Rolle von Dionysius in der armenischen Kirche nähern wir im nächsten Kapitel schon dem Hauptthema unserer Arbeit und werden den Einfluss des dionysianischen Corpus auf die umfangreiche philosophische Tradition Armeniens gründlich erläutern.

³⁴ S.a. GREGORIOS VON TATEW *Buch der Fragen IX.33* 604.

³⁵ Dionysius bringt das Thema der Kranken- und der Letzten Salbung wegen der Kritik von Neuplatonikern wie Eunapios von Sardes (*Leben der Philosophen und der Sophisten*) bezüglich des Respekts vor den Leichenresten im Christentum zur Sprache (s. LOUTH 1989, 72). Dieses Gebot von Dionysius über die Salbung der Kandidaten wie der Kämpfer in der Antike (*EH VIIc.4 565a*) ist ebenfalls in den armenischen Kommentaren zu finden (ELISCHE *Anleitung für die Mönche*, s. QYOSEYAN 2008, 122; GREGORIOS VON TATEW *Buch der Fragen IX.33* 605).

³⁶ Laut der Tradition der armenischen Kirche wurde das erste Myron vom Apostel Thaddäus nach Armenien gebracht.

³⁷ Ebenso dient das Senden der Prosphora (Kommunionsbrot) als solches Zeichen.

3. Pseudo-Dionysius und die armenische philosophische Tradition

Nachdem wir die historische und dogmatische Rezeption der dionysianischen Schriften in der armenischen Welt vorgelegt haben, beginnen wir nun mit dem philosophischen Hauptteil unserer Arbeit. Wir können aber nicht unmittelbar zum philosophischen Gehalt der armenischen Kommentare im gewählten Zeitraum übergehen. Dafür benötigen wir noch eine bestimmte Grundlage, die uns später berechtigen würde, das CA und seine Kommentare als Philosophie zu behandeln sowie von der Übernahme der antiken und scholastischen Philosophie in das armenische Denken frei zu sprechen. Zu diesem Zweck wollen wir in diesem Kapitel folgende Fragen beantworten:

- Darf man die dionysianischen Schriften überhaupt als Philosophie bezeichnen? Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker und was macht ihn so einzigartig? Welches Motiv hatte der Autor, als er eine Synthese zwischen Neuplatonismus und Christentum schuf und war dies gerechtfertigt?
- Hatte die Philosophie der Antike, insb. der (Neu-)Platonismus, Einfluss auf die armenische Tradition, und falls ja, in welcher Weise? In welcher Beziehung stand die armenische Welt zu den philosophischen Zentren der Antike und auf welche Weise erfolgte die Übermittlung des philosophischen Erbes?
- Welche Disziplinen bzw. philosophische Werke enthielt das Curriculum in den spätmittelalterlichen Universitäten Armeniens und nach welcher Methode wurden die Gelehrten, was uns an dieser Stelle am meisten interessiert: die zukünftigen Dionysius-Kommentatoren, ausgebildet? Befand sich die philosophische Ausbildung in Armenien auf dem gleichen Niveau wie diejenige im Westen?
- Wie groß war der Einfluss der lateinischen Autoren auf das armenische Denken und welche scholastischen Werke waren im Spätmittelalter verfügbar? Was haben die katholische Missionsbewegung und das uniatische Übersetzungsprojekt in die armenische Welt mitgebracht?

Zum Schluss werden wir als Einstieg in die dionysianischen Hierarchien die auf der Grundlage des CA entwickelte Staatsphilosophie bei den armenischen Autoren im Vergleich zum westlichen politischen Denken darstellen.

3.1 Der philosophische Charakter der dionysianischen Schriften

*Amo equidem Platonem in Iamblichō,
admiror in Plotino, in Dionysio veneror.*

Ich liebe Platon in Iamblich, bewundere
ihn in Plotin, aber verehere ihn in Dionysius.

MARSILIO FICINO *Epistolarum XI, 12. Mai, 1491*

Alle westlichen Autoren des Spätmittelalters von Albertus Magnus bis Ficino sprachen bewundernd über die Philosophie des Dionysius. Insbesondere in den Kommentaren von Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die gänzlich aus philosophischen Zitaten und Analysen bestehen, wird dieses Corpus an erster Stelle als ein philosophisches Werk und erst anschließend als Theologie behandelt. Die Gegebenheit, dass Pseudo-Dionysius seine Lehre im Wesentlichen auf die neuplatonische Philosophie gründet, ist durch zahlreiche Erkenntnisse der Dionysius-Forschung bestätigt, wohingegen der Autor dies von sich selbst aus nicht zugeben würde, zumindest nicht auf offensichtliche Weise. Er mag stattdessen schweigend das gnostisch-neuplatonische Gedankengut und einen entsprechenden Wortschatz¹ nutzen und sich als Apostelschüler und Theologe vorstellen. Nirgendwo im ganzen CA berief man sich auf einen heidnischen Philosophen als Autorität, obwohl die philosophischen Ideen systematisch und ausgiebig in die Abhandlungen eingegangen sind. In diesem Sinne haben die armenischen Autoren ihre Kommentare in großer Nähe zum Geist des Dionysius verfasst. Die ganze Interpretationsweise ist bei ihnen anscheinend christlich und vorwiegend durch die Autorität der Bibel und der Kirchenväter bekräftigt, weshalb nur selten direkte Zitate von Platon, Aristoteles oder Porphyrios als logische Beispiele vorkommen. Bei näherer Betrachtung jedoch haben die armenischen Kommentatoren im Hintergrund ihr umfangreiches Wissen der antiken Philosophie eingebracht, wie wir im 4. Kapitel zeigen werden, und das scholastische Denken reproduziert.

Wer ist nun Dionysius? Ein Neuplatoniker, der zum Christentum bekehrt wurde? Ein Theologe, der sich des philosophischen Gedankenguts bedient und die neuplatonische Philosophie bestohlen hat? Oder vielleicht ein philosophischer Theologe seiner Zeit? Es wurden ausführliche Quellenforschungen zu Dionysius unternommen, innerhalb deren wir strittige Behauptungen über Dionysius seitens verschiedener Lager der klassischen Autoren und der modernen Forscher differenzieren können.

¹ SABO 2019, 104.

Einige meinen, dass Dionysius nach der Aussage des Ficino erst Platoniker und dann Christ war,² und zwar ein bedeutsamer Neuplatoniker, ja selbst der „*Platoniorum primus*“ und „*Platoniorum facile princeps*“³. Die Verteidiger seiner Apostolizität, nämlich die früheren Kommentatoren und die mittelalterliche Kirche, wollten ihn als einen Theologen, als Schüler des Paulus, sehen, dessen allein aus göttlicher Offenbarung erzeugte Schriften die Philosophen sich angeeignet und versteckt hatten⁴. Eine dritte Gruppe der Gelehrten ist der Meinung, dass Dionysius zugleich Christ und ein wahrhafter Philosoph war („*Christianus simulque vere Platonius*“⁵). Und schließlich lehnt eine weitere Gruppe die gesamte dionysianische Lehre und ihre Relevanz ab, da Dionysius als Philosoph ein Fälscher⁶ bzw. als Theologe unorthodox⁷ sei und empfehlen uns, uns von diesem Dionysius, „*quicumque fuerit* [wer immer er war], fernzuhalten“⁸. Diese aus dem 19. Jahrhundert stammende Tendenz mag das CA als ein kryptoheidnisches Werk präsentieren, welches wegen seiner Fehlerhaftigkeit seinen Platz im Christentum verlieren sollte. In diesem Kontext erscheinen uns die Versuche innerhalb der Kirche, in der Person des Dionysius einen Monophysiten, Diaphysiten oder Origener zu sehen, absolut sinnlos. Die Bibelforschung hat schließlich mehrere Beweise für die Pseudo-Autorschaft und die falsche Datierung verschiedener Bücher erbracht, aber dies verringert nicht ihre Bedeutung in der christlichen Tradition. So streiten die Anhänger verschiedener Lager – die Philosophiehistoriker, Patrologen, Theologen und Syriologen, sowie Forscher verschiedener Nationalitäten ständig untereinander, fordern Dionysius für ihren eigenen Bereich und betonen den einen oder anderen Aspekt des CA, den sie für ihre eigenen Zwecke nutzen können, während es mittlerweile an der Erkenntnis der universellen Bedeutung und Absicht der dionysianischen Werke mangelt.⁹ Um einen klassischen Autor richtig klassifizieren zu können, musste man zuerst dessen Absicht und Motivation feststellen. Die Frage, ob Dionysius Platoniker oder Christ war, kann gleichermaßen auch bezüglich Origenes, Athanasius, Kyrill von Alexandria und Augustinus gestellt werden. Das ganze vom (Neu-)Platonismus beeinflusste Denken dieser Kirchenväter gibt uns kein Recht, sie mehr Platoniker als Christen zu nennen. Diese herausragenden

² MARSILIO FICINO *Oratio de laudibus Philosophiae*, Epistolarum IV, 758 „Platonius primo, ac deinde Christianus“; MARTIN LUTHER *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Band 6. 562:9f „plus platonians, quam Christianians“.

³ FICINO *Liber de Sole* Proemium 965, *In De divinis nominibus* 1024.

⁴ JOHANNES PHILOPONOS PG 4 21d, s. RITTER 2005, 87. Diese Tradition könnte ihren eigentlichen Ursprung bei Johannes von Skythopolis haben; im Anhang seines Prologes zum CA heißt es: „Ἀπὸ σχολίων τινὸς φιλοπόνου ἀνδρός“, s. MAXIMUS DER BEKENNER *Scholien zu Dionysius* 32.

⁵ BEIERWALTES 2014, 84.

⁶ STIGLMAYR 1895, 258f; KOCH 1895, 454; 1900, 257f.

⁷ Beispielsweise Paul Wesche nach GOLITZIN 1990, 307f.

⁸ MARTIN LUTHER *Die erste Disputation gegen die Antinomer* Band 39.1 (Dez. 18 1537), 390:3-5 „Admoneo vos, ut istam Dionysii mysticam theologiam, et similes libros, ...detestemini tamquam pestem aliquam.“; JOHANNES CALVIN *Institutes* I 14:4.

⁹ MAINOLDI 2017, 200f.

Denker fanden im Christentum das fehlende Element der platonischen Welt ihrer Zeit, da nur wenige zusätzliche Veränderungen im Credo eines Neuplatonikers ausreichen, um aus ihm einen überzeugten Christen zu machen,¹⁰ und dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob er vom Neuplatonismus konvertierte oder in welchem Maß er unter dem Einfluss philosophischer Ideen stand. In der Tat wurde die Verwendung des Neuplatonismus von keinem Kirchenvater verboten, obwohl viele die göttliche Wahrheit über die Philosophie stellten. Selbst Gregor von Nazianz bestätigt die Tatsache, dass die Theologie ihren Ursprung von der griechischen Philosophie hat und die (Neu)Platoniker „sich uns [Christen] am meisten angenähert haben“¹¹. Im Prolog zum CA zitiert Johannes Philoponos den berühmten Spruch des Pythagoreers Numenios: „Wer ist denn Plato, wenn nicht ein attisch redender Mose?“¹² Insbesondere im Hoch- und Spätmittelalter waren die Termini Philosophie und Theologie für die meisten Denker austauschbar, so etwa bei Eriugena¹³. Deshalb ist die übliche Annahme derjenigen, die den Neuplatonismus als ein Übel für das Christentum und als grundsätzlich unvereinbar mit dessen Lehre sehen,¹⁴ gänzlich untragbar. Wir wollen von Anfang an feststellen, dass, obwohl die ganze Terminologie und das Instrumentarium des Dionysius von Natur aus neuplatonisch sind, keine einzige Stelle in seinen Abhandlungen im Widerspruch zum Christentum steht. Dass die ganze Philosophie „ungestraft und unbehelligt zur Verfügung des christlichen Denkers steht“¹⁵, ist also seit Origenes vom christlichen Gesichtspunkt her in der Regel akzeptiert; wichtiger ist jedenfalls, wozu diese gebraucht wird.

Dionysius hat volles Vertrauen in die Erschließungskraft des philosophischen Denkens für das Christliche.¹⁶ Darin liegt die Besonderheit der dionysianischen Interpretation, dass sie sich weitgehend eines begrifflichen und sprachlichen Instrumentariums bedient, welches bei Proklos und aus der Tradition der Athener Philosophie entlehnt ist¹⁷ und diese philosophische ‚Hülle‘ dabei einen unbeeinträchtigten und von eben dieser philosophischen Sprache wesentlich unterschiedenen christlichen ‚Kern‘ bewahrt¹⁸. Er thematisiert und löst auf diesem Weg eine ganze Reihe von Fragen, die an der Grenze von Philosophie und Theologie liegen. Beispielsweise bei der Prädikation Gottes hat es Dionysius geschafft, die christliche Theologie und die parmenidische Metaphysik in der Interpretation von Plotin und Proklos in

¹⁰ RIST 1992, 159.

¹¹ GREGOR VON NAZIANZ *Theologische Reden* V.5.

¹² „τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων“ s. RITTER 2005, 87.

¹³ ERIUGENA *De divina praedestinatione* I.1 „Veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“

¹⁴ PERL 2007, 2.

¹⁵ BALTHASAR 1969, 155.

¹⁶ BEIERWALTES 2014, 84.

¹⁷ RITTER 1993, 187.

¹⁸ BEIERWALTES 2014, 50.

Einklang zu bringen.¹⁹ Im Laufe der parallelen Entwicklung von kirchlicher und neuplatonischer Tradition zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert war eine Spannung entstanden, die Dionysius auflösen wollte. Er zielte darauf ab, eine unions-philosophische Position zu schaffen, was das Motiv und die Tendenz seines genialen Plans der Pseudepigrapha erklärt²⁰. Anhand des Beispiels von Dionysius sind wir überzeugt, dass es für Christen möglich ist, die höchste philosophische Wahrheitserkenntnis in den Dienst der Glaubenswahrheit zu stellen und dabei die beiden Erkenntnisquellen klar voneinander getrennt zu halten.²¹

André-Jean Festugière, der berühmte Philologe und Herausgeber der proklischen Schriften, sagte: „Die Kirchenväter platonisieren wenn sie ihren Mystizismus *denken*.“²² Es scheint unvermeidlich, aber Folgendes ist hiermit in ganz neutral-formalem Sinne gemeint: Die Kirchenväter haben sich nur platonischer Sprache, Gedanken und Argumente bedient;²³ dabei bleibt ihr Credo unveränderlich. Der Platonismus war eine Philosophenschule neben und manchmal entgegen der Kirche. Deshalb prägte er das Vorverständnis der christlichen Theologen und verursachte gleichzeitig eine entgegengesetzte Bewegung, nämlich das Bestreben, die Neuplatoniker durch Überzeugung oder zwangsweise zum Christentum zu bekehren.

Dies könnte ein sekundäres Motiv des Areopagites sein, die heidnischen Geistesmenschen zum Übertritt zum Christentum zu bewegen, die, wie wir wissen, größtenteils kurz nach der Verfassungszeit des CA mit Gewalt von Kaiser Justinian bekehrt wurden²⁴. Mit dem Inkrafttreten des *Codex Iustinianus* wurde die Theologie politisiert und die Philosophie zwangsweise christianisiert.²⁵ Textuelle Beweise für eine solche Absicht des Autors führt István Perczel an, demzufolge Dionysius proklische Werke und vor allem die *Platonische Theologie* paraphrasiert und dadurch zur ‚Christianisierung‘ des Proklos beigetragen hat²⁶. Perczel erkennt hinter der Darstellung des Apollonphanes (Brief VII) Proklos, mit dem Dionysius scheinbar sympathisiert (da die Philosophie der wahren Philosophen ‚Weisheit Gottes‘ heißen darf -

¹⁹ ALEXOPOULOS 2009, 137.

²⁰ DEMPFF 1962, 15.

²¹ *Ibid.*, 18.

²² FESTUGIÈRE *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon* 5, s. LOUTH 2007, 186.

²³ MEIJERING 1974, 17.

²⁴ LANKILA 2011, 36. Es folgten mehrere schwere Verfolgungswellen gegen die Heiden in Byzanz nacheinander, zunächst in den 30er Jahren des 5. Jahrhunderts; dann sollte nach der kaiserlichen Verordnung Porphyrios' Werk *Gegen die Christen* verbrannt werden; kurz vor 460 schließen alle heidnischen Tempel Athens und schließlich wurde im Jahre 529 die als christenfeindlich angesehene Athener Akademie geschlossen. Zu dieser Zeit war die Philosophie nicht nur der theoretische Verteidiger des heidnischen Kultus, sondern auch dessen ‚Stellvertreter‘. Es ist also offensichtlich, dass Dionysius keine apologetische Absicht hatte: Zur Entstehungszeit des CA benötigte der Neuplatonismus schließlich viel mehr Hilfe und Unterstützung.

²⁵ SUCHLA 1995, 11.

²⁶ PERCZEL 2000, 498, 503 „substitutes Christ for Plato“. Über die Paraphrasierungstechnik und den Gebrauch der proklischen Werke s.a. PERCZEL 2020, 281, 284-286.

VII.2 1080b) und den er jedoch nicht persönlich bekehren will.²⁷ Als Ergebnis seiner Abhandlungen hat Dionysius natürlich nicht Proklos selbst, sondern seine Philosophie christianisiert, dies sogar gegen dessen Willen, und die Kirche hat diesen ‚getauften‘ Proklos mit großer Begeisterung empfangen²⁸. Auf ähnliche Weise hat Dionysius „die Integration, Transformation und Adaptation des platonischen, mittel- und neuplatonischen Denkens“²⁹ (Platon, Plotin, Proklos usw.) in die Inhalte der christlichen Lehre ermöglicht. Über diesen so offensichtlichen Gebrauch konnte Dionysius natürlich nicht schweigen und daher gibt er seinen Lesern im Siebten Brief eine Erklärung dazu. Kein Philosoph darf laut Dionysius ihn selbst schmähen und nach den Worten Platons „Vatermörder“³⁰ nennen, mit der Begründung, er mache von den Errungenschaften der Heiden ungerechtfertigten Gebrauch, um sie wider die Heiden zu nutzen (Brief VII.2 1080a), da er nicht entlehnen, sondern Entlehntes dem wahren Eigentümer zurückgeben wolle³¹. Eine solche geistige Übernahme (ἐπιτήδειος ὑποδοχή³²) ist völlig gerechtfertigt: Wenn die Griechen laut Platon „alles, was sie von fremden Völkern empfangen, zu größerer Schönheit und Vollendung erhoben haben“,³³ dann hat Dionysius nichts Falsches getan, als er Platons Erbe zur Vollendung in die christliche Mystik eingeführt und nach der ethischen Forderung Demokrits „einen Guten nachgeahmt“³⁴ hat. In den Augen der Christen verteidigt er sich zudem mit Bezug auf das Vorbild des Apostels Paulus als Fortsetzer seines christlichen Missionsprogramms. Selbst Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, hat Athen als philosophisches Zentrum der heidnischen Welt und den Ort für die Auseinandersetzung des Christentums mit griechischem Denken gewählt³⁵ und Paulus in dieser Geschichte als Heidenapostel dargestellt. Dionysius agiert *in imitatio Pauli*, indem er sich der nicht-christlichen Quellen bedient, wie Paulus es mit den Redeweisen der Griechen tut, um den ἄγνωστος θεός, den die Platoniker ohne ihn zu kennen verehren, verkünden zu können (Apg. 17:23). So ist Dionysius Paulus folgend „allen alles geworden“ (1. Kor 9:22), um auch die Philosophen zu gewinnen. Bemerkenswert ist, dass sowohl Paulus als auch Pseudo-Dionysius in ihren historisch wichtigen Versuchen das Christentum nicht *hellenisiert*, zerstört oder zur Häresie geführt, sondern im Gegenteil anreichert und gestärkt haben.

²⁷ Im gesamten Corpus ist eine versteckte Polemik vorhanden, indem mit den Namen *Klemens* bzw. *Apollophanes* Proklos und Damaskios gemeint sind, s. MAINOLDI 2017, 217.

²⁸ PERCZEL 2000, 530.

²⁹ SUCHLA 1995, 5; 2008, 34, 59. Dionysius bezieht sich inhaltlich insgesamt mehr als 1100-mal auf die platonische Philosophie. Suchla zählt 289 Referenzen bzw. Zitate aus Platon auf, 139 aus Plotin und 722 aus Proklos.

³⁰ Vgl. PLATON *Sophistes* 241d.

³¹ BALTHASAR 1969, 212; RITTER 1993, 180.

³² PAVLOS 2019, 153.

³³ PLATON *Epinomis* 987e.

³⁴ DK DEMOKRITOS 68 B39,79.

³⁵ SUCHLA 2008, 47f.

Durch die Pseudonymität im Schatten des Paulus im Hintergrund gibt uns der anonyme Autor den Interpretationsschlüssel zu seiner Ideenwelt (*interpretatio sui*), der nach Paulus' Beispiel eine neue Wiederannäherung zwischen der heidnischen Philosophie Athens und der christlichen Offenbarung darstellt³⁶. Ebenso wie Gott in der proklisch-dionysianischen *Parmenides*-Interpretation alle Namen besitzt (*παντῶννομος*) und zugleich namenlos (*ἀνώνυμος*) ist, so trägt Dionysius den Namen ‚Schüler des Apostels Paulus‘, bleibt dabei jedoch anonym, jenseits jeglicher historischer Identität³⁷. Das Fehlen der biographischen Daten und konkreten Persönlichkeit des Autors ermutigt das rein philosophische Lesen und hilft dabei, diese Werke als unvermisches Gedankengut wahrzunehmen. Dem unvereingenommenen Leser sollte es genügen, zu wissen, dass Pseudo-Dionysius ein Nachfolger der paulinischen Linie (im Sinne der Philosophie-Theologie Beziehung) und überzeugter Christ war.

Pseudo-Dionysius hat vor allem in seinem mit der philosophischen Argumentation verstärkten System zwei charakteristisch christliche Grundvorstellungen von Trinität und Jesus als Gott des Logos integriert, was für einen christlichen Theologen grundlegend ist, und damit die Freiheit zum Philosophieren gewonnen. Unserer Meinung nach besitzt der anonyme Autor des *Corpus Areopagiticum* laut historischer und textkritischer Untersuchungen gleichzeitig eine tief philosophische sowie christliche Erfahrung; deshalb können wir die Meinung von Weischedel nur teilen, dass Dionysius' Theologie ein selten erfolgreiches Modell der philosophischen Theologie heißen darf³⁸. Zumal sollten wir den Autor und sein Werk wertschätzen, da nur wenige christliche Theologen seiner Zeit bereit waren, zwischen christlichem und nicht-christlichem Denken zu vermitteln³⁹.

³⁶ STANG 2009, 14; SUCHLA 1995, 16.

³⁷ KOCIJANČIĆ 2011, 11.

³⁸ WEISCHEDEL 1967, 112f.

³⁹ SUCHLA 2008, 41.

3.2 Die Philosophie der Antike in der armenischen Tradition

*...primum Alexandri Magni et Seleucidarum sub imperio,
deinde cum Romanis intercessit,
et lingua et literae Graecorum Armeniis innotescerunt.¹*

Erste historisch bestätigte Kontakte mit den Griechen hatten die Armenier schon am Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr., beim Rückzug des griechischen Söldnerheeres von Babylon durch das armenische Hochland, wie in der *Anabasis* Xenophons beschrieben, oder vielleicht sogar in Zeiten Homers oder der Argonautensage; dies können wir aber nur vermuten. Zum engen Austausch mit der griechischen Kultur, Sprache und Literatur kam es, wie es Wenrich oben vermerkt, erst nach dem Alexanderzug und unter dem hellenistischen Seleukidenreich. Wie auch im gesamten Territorium der Diadochenstaaten übernahmen die Satrapen und später ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Artaxiden-Könige Armeniens die griechische Schrift in ihren amtlichen Schriftverkehr, die Bautraditionen in die Stadtarchitektur und vieles mehr in ihren Lebensstil. Am armenischen Königshof wurden griechische Tragödien gespielt. Der König Artawazd II. (55-34 v. Chr.) hatte nach historischen Beweisen von Plutarch und Agathangelos selbst Tragödien, Reden und Traktate auf Griechisch verfasst.² In Ermangelung einer eigenen Schrift waren die Sprachen der Gelehrten Armeniens bis zum Ende des 4. Jahrhunderts an erster Stelle Griechisch, und weiterhin Persisch und Aramäisch.

Zum Zeitpunkt der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion Armeniens im Jahr 301 existierte bereits eine jahrhundertelange Tradition des Auslandstudiums in Athen und Antiochien. Einige armenische Studenten erhielten die höchsten Lehrpositionen in Athen und Rom. Bemerkenswert ist der berühmte Redner und Philosoph Prohaeresios (*arm.* Paruyr Haykazn, 276-368), der nach Sozomenos und Eunapios von Sardes der meistgefeierte Denker seiner Zeit war³. Während seines Besuchs wurde Prohaeresios in Rom mit einer Statue geehrt, auf der geschrieben stand: „Von Rom, der Königin, dem

¹ WENRICH 1842, 47.

² PLUTARCH *Parallelbiographien*. *Crassus* 33:2, AGATHANGELOS *Geschichte des hl. Gregorios* 375.377, s.a. WENRICH 1842, 47: „Certe legimus, Armeniae regem Artawasdem, Tigranis I. filium, tragoedias rerumque gestarum memoriam lingua Graeca composuisse.“

³ SOZOMENOS *Kirchengeschichte* VI.17, EUNAPIOS *Vitae sophistarum* X, s. HÄGG 2001, 230. Geboren in Caesarea, Abschluss in Antiochien und Athen. Prohaeresios war laut Eunapios einer der christlichen Philosophen, denen von Kaiser Julian im Jahr 362 das Unterrichten an der Universität verboten worden war.

König der Redekunst.“⁴ Unter seinen berühmten Schüler waren Basilius der Große und Gregor von Nazianz, der nach dem Tod seines Lehrers ein Enkomion schrieb⁵. In den folgenden Jahrhunderten wurde die Liste der von Armeniern besuchten Universitäten erweitert: Dazu kamen noch Konstantinopel, Alexandrien und Trapezunt. Als z.B. Stephanus Syunezi in Konstantinopel war, traf er dort armenische Studenten, die ihn in die Bibliothek der Hagia Sophia einführten und ihn bei der Übersetzung des CA unterstützten⁶.

Nach der Christianisierung Armeniens beginnt ab dem Anfang des 5. Jahrhunderts mit der Erschaffung des armenischen Alphabets (405) ein neues Zeitalter, in dem all das in alten Zeiten gesammelte Wissen des griechisch-syrischen Erbes durch die Übersetzungen ein Teil der armenischsprachigen Kultur wurde. In der schweren politischen Situation, als Armenien zwischen Byzanz und Persien aufgeteilt war, war das Hauptmotiv bei der Erschaffung einer eigenen Schrift, den christlichen Glauben und das nationale Selbstbewusstsein mithilfe der in der eigenen Sprache verfassten sowie übersetzten Werke zu stärken. Deshalb war und bleibt die Übersetzung in der armenischen Tradition etwas Sakrales, da sie zu einem höheren Ziel dient. Beachtenswert ist, dass die armenische Kirche das *Fest der Heiligen Übersetzer* geschaffen hat. In der Liste der kanonisierten Übersetzer finden wir auch den Philosophen David den Unbesiegbaren, der zum Großteil philosophische Werke erfasst und ins Armenische übersetzt hat. Es ist unserer Meinung nach etwas Besonderes innerhalb der gesamten universellen Kirche, dass ein Philosoph kanonisiert wird, selbst obwohl kein Beweis vorhanden ist, ob er überhaupt Christ war⁷.

In einer ersten Phase wurden selbstverständlich die Bibel,⁸ apologetische Werke sowie Predigt- und Messbücher hastig übersetzt, aber nach wenigen Jahrzehnten änderte sich die Tendenz in Richtung der Übersetzung von logisch-philosophischen, grammatischen und literarischen Werken. Einen beträchtlichen Teil der Übersetzungswerke machen die sogenannten *außenstehenden Werke* (*altarm.* artak‘in greank‘) aus, wie auch der Apostel Paulus und andere Kirchenväter die heidnischen Werke oder Autoren nannten (*oi ἕξωθεν* 1 Tim. 3:7).

Die ersten Übersetzer sahen deutlich den Bedarf, das Sprachdenken und den Wortschatz der neu entstandenen Sprache zu bereichern, um später ihre eigene Werke und Kommentare schreiben zu können. Dieses Zeitalter, in dem

⁴ „Η ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ΡΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ“ LIBANIUS *Epist.* 278, s. CALZOLARI 2012, 133.

⁵ GREGOR VON NAZIANZ *In Prohaeresium Sophistam* PG 38.13-15; Basilius nennt wichtige Fakten über die Armenier in Athen und in anderen hellenistischen Schulen (s. PG 29.XXIII, 36.517).

⁶ CALZOLARI 2016, 51.

⁷ SHIRINIAN 2009, 91.

⁸ Erst aus dem Aramäischen *Peschitta* eilig übersetzt, aber nach dem Konzil von Ephesos (431) gründliche Übersetzung aus dem Griechischen, s. WENRICH 1842, 49.

das antike philosophische Denken im Rahmen eines systematischen Projektes und in großen Schritten in den armenischen Raum übertragen wurde, wird in der Geschichte der armenischen Literatur *Graecophile Schule* (arm. hunaban dproc‘) genannt.

Die Forscher datieren diese Schule größtenteils zwischen den 60er-Jahren des 5. Jahrhunderts und den 30er-Jahren des 8. Jahrhunderts und geben ähnliche Listen von Übersetzungswerken an⁹. Zu den wichtigsten Übersetzungen, die in diesem Zeitraum erstellt wurden, zählen: PLATON *Timaios*, *Euthyphron*, *Apologie*, *Nomoi*, *Minos*; ARISTOTELES *Die Kategorien*, *De interpretatione*; ZENON AUS ELEA *Über die Natur*; JAMBlich *Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles*, *Kommentar zur Isagoge*; PSEUDO-ARISTOTELES *De mundo*, *De virtute*; DAVID *Prolegomena der Philosophie*, *Kommentar zur Isagoge*, *Kommentare zu den Kategorien und Analytica priora des Aristoteles*; PORPHYRIOS *Isagoge*; DIONYSIOS THRAX *Τέχνη Γραμματική*; PHILON VON ALEXANDRIA (14 Werke); IRENÄUS VON LYON *Επίδειξις του Αποστολικού Κηρύγματος*, Bücher IV und V aus *Gegen die Häresien* (die altgriechischen Texte von Irenäus sind verloren gegangen); THEON DER GRAMMATIKER *Über die rednerische Bildung*; HERMES TRISMEGISTOS *Corpus Hermetikum*. Dies ist natürlich kein vollständiges Verzeichnis; auch die anderen Hauptwerke der antiken Philosophie, die weiter auf Griechisch studiert wurden, waren in den armenischen Schulen vorhanden. Obwohl Wenrich ganz am Anfang der Erforschung der armenischen Übersetzungsliteratur steht, erwähnt er eine ganze Reihe der antiken literarisch-historischen Werke von Homer, Euripides, Menander, Kallimachos von Kyrene, Herodot, Diodorus Siculus, Flavius Josephus usw., die gewiss während dieser Übersetzungsphase ins Armenische übersetzt wurden¹⁰. Weiterhin interessant ist, dass nach unserem Wissen mindestens bis zum 11. Jahrhundert kein Werk aus dem Lateinischen übersetzt worden war, sodass die Hauptquelle das Griechische war¹¹.

Kurz möchten wir das Werk Davids des Unbesiegbaren an dieser Stelle erläutern. Im Jahr 1833 veröffentlichte die Mechitaristen-Kongregation in Venedig eine Sammlung namens *Corpus Davidicum* mit allen nach der armenischen Tradition David zugeschriebenen Werken und Übersetzungen. Das Corpus enthält unter anderem die Übersetzungen von Aristoteles' und Porphyrios' Werken sowie vier Kommentare dazu und zwei Traktate. Diese Anzahl an Werken kann natürlich nicht aus der Feder eines einzigen Menschen stammen, weshalb man dieses Erbe als ein kollektives Ergebnis der ersten zwei Etappen der Graecophilen Schule ansehen sollte¹².

⁹ S. z.B. AREVSHATYAN 1971, 16; AKINIAN/TER-POGHOSSIAN 1977, 11-18.

¹⁰ WENRICH 1842, 52f.

¹¹ ZUCKERMAN 1995, 3f.

¹² CALZOLARI 2014, 355.

Die vierte und letzte Phase der Graecophilen Schule, der die Übersetzung des CA zuzuordnen ist, datieren Terian und Arevshatyan zwischen der Mitte des 7. Jahrhunderts und den 30er-Jahren des 8. Jahrhunderts.¹³ Besonders produktiv war die Arbeitsgruppe von Stephanus Syunezi, David Hypatos und Grigor Ayrivanezi, die fast zwei Jahrzehnte (712-728) in Rom, Athen und Konstantinopel studiert und geforscht hat¹⁴.

Wie bereits zu sehen ist, sind die meisten übersetzten Werke neuplatonisch bzw. gehören zum neuplatonischen Curriculum, welches in die armenischen Tradition übernommen wurde. Deshalb war das dionysianische Corpus nicht nur wegen seiner christlichen Bedeutung, sondern auch als neuplatonischer Text für die armenische Übersetzer attraktiv. Suchla stimmt dieser Denkweise zu: „[Dionysius] dürfte nicht zuletzt wegen seiner geistigen Nähe zum (Neu-)Platonismus erhöhtes armenisches Interesse gefunden haben, denn neben dem Christentum bestimmte der (Neu-) Platonismus die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens im gesamten armenischen Mittelalter.“¹⁵ Es gibt aber noch eine wichtige Tatsache, die diese Meinung, dass das CA gleichermaßen als ein platonisches Werk von armenischen Denkern betrachtet wurde, bestätigt. Im Jahr 1248, kurz vor der neuen aktiven Phase der Dionysius-Forschung in den armenischen monastischen Schulen, wurde das Monumentalwerk des Proklos, *Theologische Grundlegung*, aus der georgischen Version von Ioane Petrizi (Anfang des 12. Jahrhunderts) übersetzt¹⁶. So lesen wir im Kolophon des Übersetzers, der ebenfalls die Beziehung zwischen Dionysius und Proklos betont, jedoch im Sinne der umgekehrten Abhängigkeit: „Dionysius Areopagita und Hierotheus haben alle ihre Schriften auf Grundlage der mosaischen Theologie geschrieben..., von deren Auslegungen alle späteren Autoren [einschließlich Proklos] ihre Theologie abgeleitet haben.“¹⁷ Der Grund, weshalb das Werk nicht aus dem Griechischen übersetzt wurde, könnte der Untergang des Studiums der neuplatonischen Werke in Byzanz sein. Scheinbar waren die Werke von Proklos im Spätmittelalter nicht sehr zahlreich kopiert worden und deswegen schwer verfügbar. Dennoch wollten die Leiter der monastischen Schulen der Provinz Syunik wegen Proklos' großem Einfluss auf Dionysius dieses Werk

¹³ AREVSHATYAN 1971, 18; TERIAN 2008, 40f.

¹⁴ TERIAN 2008, 41.

¹⁵ SUCHLA 2008, 68.

¹⁶ ZUCKERMAN 1995, 29; CALZOLARI 2014, 352; WENRICH 1842, 289. Ungewöhnlich an dieser durch das Georgische vermittelten Übersetzung ist, dass der armenische Text von Proklos im Jahr 1757 zurück ins Georgische übersetzt wurde. Man kann über die Qualität des Endergebnisses nur spekulieren.

¹⁷ S. AKINIAN 1947, 141: „*Muses kargeac' ziwrn astuacabanutiwn, ev Donesios Ariopagac'in ev Erot'eos ziwreanc' greank'n bovandak i smanē grec'in [...] ev bolorovimk' nork's zamenayn astuacabanutiwns iwreanc' i smin volormanc' banic's bxecin.*“ Im Kontrast dazu wird Dionysius Areopagita in den georgischen Kommentaren Petrizis zu Proklos gar nicht erwähnt. Laut Alexidse hielt Petrizi es für gefährlich, den Namen des Dionysius zu erwähnen, denn dann hätte der Leser seines Kommentars zu dem Schluss gelangen können, Proklos habe seine Gedanken dem Dionysius entlehnt (s. ALEXIDSE 2002, 128).

unbedingt übersetzt haben.¹⁸ Wir sehen keine andere Begründung, warum Proklos sonst genau zu dieser Zeit und durch eine zweite Sprache vermittelt (was sehr selten in der armenischen Tradition vorkommt, überdies war Griechisch eine übliche klassische Sprache im Curriculum), das heißt in Eile, übersetzt worden sein sollte¹⁹.

Man kann aber erwidern, dass die Liste von übersetzten Werken trotzdem etwas kurz und unvollständig ist; deshalb sollte die armenische Tradition nur einen kleinen philosophischen Anteil beinhalten. Es ist natürlich zu fragen, warum z.B. nur fünf Dialoge Platons übersetzt wurden und die anderen nicht. Damit hat es folgende Bewandnis: Diese Werke existieren in armenischer Übersetzung nur in einer einzelnen Handschrift, was kein Einzelfall ist, die nach einer langen Weltreise von Armenien über den Iran und Indien im Jahr 1835 endlich in der Bibliothek der Mechitaristen-Kongregation in Venedig landete²⁰. Es gab noch eine zweite Handschrift mit einer armenischen Platon-Übersetzung, die mit mehreren hundert anderen Manuskripten auf dem Weg nach Venedig bei einem Schiffbruch bei Kapstadt verloren ging²¹. Wenn man diesen Verlust an handschriftlichem Material mit den katastrophalen Schäden durch die türkisch-mongolisch-mamelukischen Angriffe²² multipliziert, ließe sich mit einer gewissen Sicherheit vermuten, dass auch noch viele platonisch-aristotelische oder andere Hauptwerke der Antike ins Armenische übersetzt worden sind, die uns leider nicht überliefert sind. Dass die platonischen Dialoge im 6. Jahrhundert ins Armenische übersetzt wurden,²³ ist bereits eine außergewöhnliche Leistung für die armenischen Übersetzer. Es ist jedenfalls vorzuschicken, dass im Vergleich zur Graecophilen Schule das zur gleichen Zeit entstandene syrische philosophische Corpus, welches aus den gleichen ins Armenische übersetzten Werken von Aristoteles, Pseudo-Aristoteles und

¹⁸ Z.B. im Manuskript *M1500* (AD 1283) sind das CA und die *Theologische Grundlegung* des Proklos zu Lehrzwecken zusammen aufgeschrieben.

¹⁹ Es gibt dennoch eine Hypothese, die besagt, dass Proklos bereits in den Zeiten der Graecophilen Schule aus dem Griechischen übersetzt wurde. Bischof Simeon Garnezi schreibt im Prolog seines Kommentars (1651) zur *Theologische Grundlegung* Folgendes: „Von unseren ersten Übersetzern Moses [von Choren], David und ihren Kommilitonen, die in Athen ausgebildet worden sind, sind keine Übersetzungen von Proklos und keine Kommentare vorhanden. Es kann sein, dass sie ihn trotzdem übersetzt haben, aber wegen der Fahrlässigkeit unseres Volkes und des Mangels an Bildung diese Schriften verschollen sind. Oder vielleicht haben die Übersetzer bemerkt, dass man, was in diesem Traktat enthalten ist, auch von Porphyrios, aus den Kategorien oder anderen Schriften von Aristoteles erlernen kann und ihn deswegen nicht übersetzt. Jedoch hat Proklos dem Erbe von Porphyrios und anderen vieles hinzugefügt. Unter Beachtung der Nützlichkeit dieses Werkes fand ich es notwendig, diese Abhandlung zu kommentieren.“ S. DASHIAN 1895, 36.

²⁰ TINTI 2012, 219f.

²¹ CONYBEARE 1891, 193.

²² Im Jahr 1170 raubten und verbrannten z.B. die Seldschuk-Türken etwa 10.000 Handschriften aus der Burg Baxaberd. Ähnliches geschah in Karin (1242), in der Hauptstadt des kilikischen Armeniens Sis (1298), in Etchmiadzin (1804), vom katastrophalen Verlust während des Völkermordes an den Armeniern im Osmanischen Reich ganz zu schweigen, s. *Armenische Sovietische Enzyklopädie* 1981, Band VII, 284-286. OUDENRIJN (1930, 275) stimmt ebenfalls zu, dass ungeheuer viele armenische Handschriften im Laufe der Zeiten bei den unzähligen Kriegen und Plünderungen verloren gegangen sind.

²³ AREVSHATYAN 1971, 18.

Porphyrios besteht,²⁴ keine Übersetzung von Platons Werken enthält²⁵. Die von uns aufgeführten Listen der philosophischen Werke der Antike und Scholastik (s. Kapitel 3.4), deren Übersetzung ins Armenische im Mittelalter wir beweisen können, zeigt also die große Leistung der armenischen Übersetzer auf, wenn man bedenkt, dass viele klassisch philosophische Werke in griechischer oder lateinischer Sprache erst in der Neuzeit in die europäischen Sprachen übersetzt wurden oder weiterhin unübersetzt bleiben. Hochinteressant sind auch die Übersetzungsmethoden und die Sprache der Graecophilen Schule. Selbst der berühmte spätantike armenische Historiker Moses von Choren, ein Jünger des Mesrop Mashtotz (Entwickler des armenischen Alphabets), berichtet in seiner *Geschichte Armeniens*, dass Mesrop und Patriarch Sahak wegen Schwierigkeiten mit der Wortbildung eine neue Gruppe von Studenten nach Alexandrien und Athen schickten.²⁶ Die Aufgabe dieser Gruppe war es, die griechische Grammatik zu meistern und neue Wege zu finden, die philosophischen und grammatischen Termini richtig ins Armenische zu übertragen. Viele Sprachwissenschaftler haben im 20. Jahrhundert diese ins Armenische eingeführten neuen Elemente gründlich recherchiert und es ist dabei zu widersprüchlichen Meinungen gekommen²⁷. Einerseits haben die Graecophilen das so notwendige Instrumentarium für die Übersetzer geschaffen, indem sie für die griechischen Vorsilben und Nachsilben passende Äquivalente gefunden haben, ohne die die Übersetzung von philosophischen Werken unvorstellbar ist: z.B. ἐκ-/ուսյ,արւն-, δια-/ւրաւն-, παρα-/ւարւ-, ἐπι-/մսլ-, συν-/բաղ,հաւն-, ὑπο-/ստոր-, ὑπερ-/գեր-, ἀνα-/վեր-, προ-/ նախ-, προσ-/սոն-, und ἀπο-/բաց-. Acharyan und Adonz sehen die Bildung von Vorsilben im Armenischen als auffallendstes Merkmal der graecophilen Übersetzungen und zählen in NBHL 1793 nach dieser Art gebildete Wörter²⁸. Arevshatyan stellt seinerseits eine breite Erklärung solcher Äquivalente der philosophischen Termini in den Dialogen Platons im Wörterverzeichnis zur Verfügung²⁹. Als Nachteil nennen die Sprachforscher den Versuch der Graecophilen, die armenische Grammatik ganz an die griechische anzupassen. Sie haben beispielsweise versucht, im Armenischen fehlende Deklinationen und Konjunktive unbedacht aus dem Griechischen zu kopieren, was widernatürlich für eine Sprache ist; deswegen wurden diese Beifügungen im Armenischen nicht angewendet. Wegen dieses starken sprachlichen Einflusses sind der Satzbau und der Wortschatz einiger Übersetzungen der Graecophilen Schule etwas kompliziert und gewissermaßen ‚hellenisiert‘. An einigen Stellen ist der Text eine Wort-für-

²⁴ CALZOLARI 2016, 57.

²⁵ HUGONNARD-ROCHE 2009, 154.

²⁶ MOSES VON CHOREN *Geschichte Armeniens* III.61.

²⁷ AKINIAN/TER-POGHOSSIAN 1977, 4-6.

²⁸ MURADYAN 2014, 328f.

²⁹ AREVSHATYAN 1971, 13-15.

Wort-Übersetzung, überbordend mit verwirrenden griechischen Phraseologismen³⁰. Um die Bedeutung solcher Texte richtig zu interpretieren, benötigt der Leser Vorkenntnisse über griechische Urformen, was natürlich zu Schwierigkeiten führt. Auch Stephan aus Polen beschwert sich im Vorwort seiner CA-Übersetzung darüber, dass die Übersetzung von Stephanus Syunezi aus dem Griechischen „schwerverständlich“³¹ sei.

Der Grund, warum die Übersetzer der Graecophilen Schule die Übersetzungstechniken verändert haben, liegt darin begründet, dass die gewählten Texte einen anspruchsvollen grammatisch-philosophischen Inhalt hatten, was eine sehr genaue und wörtliche Übertragung verlangte³². Durch diesen lang andauernden Prozess wurden nicht nur Lehnbildungen und semantische (Semi-)Entlehnungen, sondern auch vollkommen neue Wörter im Armenischen geschaffen, was grundsätzlich nutzbringend für die Entwicklung und Bereicherung der philosophischen Sprache war. Dieses sprachliche Instrumentarium hat es den armenischen Autoren ermöglicht, kurz nach dem Erscheinen armenischer Schriften ihre anspruchsvollen Kommentare zu verfassen. Letzteres war ein Zeichen für das vollentwickelte Denken innerhalb der philosophischen Kreise. Der erste uns bekannte Kommentar zu Platon wurde am Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. (Krantor von Soloi) geschrieben und zu den Werken von Aristoteles im 1. Jahrhundert v. Chr. (Andronikos von Rhodos). Seitdem schrieb fast jeder lehrende (Neu-)Platoniker seinen eigenen Kommentar, da mehrere hunderte solcher Kommentare aus der Geschichte bekannt sind³³. Die armenische Tradition beginnt mit David dem Unbesiegbaren, dessen Abhandlungen erst in Alexandrien auf Griechisch verfasst und später von ihm oder den Übersetzern der Graecophilen Schule ins Armenische übertragen wurden. Seine Kommentare zu Aristoteles und Porphyrios sowie *Prolegomena* waren bis einschließlich ins 17. Jahrhundert hinein ein unverzichtbarer Bestandteil des philosophischen Curriculums³⁴ und inspirierten spätere Autoren dazu, die Tradition des neuplatonischen Kommentars in Armenien fortzusetzen. Bemerkenswert ist, dass die spätmittelalterlichen Autoren, deren Kommentare zum CA wir in dieser Arbeit analysieren, meisterhafte Aristoteles-Kommentatoren waren, d.h. sie behandelten diese Werke wie wahre Neuplatoniker. Erwähnenswert sind die Kommentare von Vahram Rabuni (zu der *Isagoge*, *De Interpretatione*, den *Kategorien* und *De Mundo*), Johannes Orotnezi (zu den *Kategorien*, *De Interpretatione*, *Erklärungen der komplizierten Fragen in Porphyrios*) und Gregorios von Tatew (zu der *Isagoge*, *De virtutibus*, *Theorie des davidischen Kommentars*). Eine besondere

³⁰ CONYBEARE 1891, 194.

³¹ Ma XIII 92, 1a.

³² MURADYAN 2014, 322.

³³ BARNES 2009, 4.

³⁴ CALZOLARI 2014, 363.

Zuneigung zu Aristoteles hatte Johannes Orotnezi, der in armenischer Übersetzung unbekannte Werke von Aristoteles (*Physik*, *Topik*) sowie die aristotelischen Kommentare von Avicenna und Averroes häufig zitierte³⁵.

Die armenischen Denker haben die neuplatonische Art des ‚kontinuierlichen Kommentars‘³⁶ übernommen, in der auch die Kommentare zu Dionysius verfasst sind. Ein anderes neuplatonisches Merkmal besteht darin, dass die Kommentatoren ihre Abhandlungen im Wesentlichen auf die vorherigen Kommentare aufbauen, was in der Antike nicht als Plagiat galt, sondern von allen Autoren, z.B. Simplicios und Porphyrios, praktiziert wurde³⁷. Überdies ergänzten die armenischen Autoren die neuplatonische Methodologie. Beispielsweise erteilt David den Exegeten einen sehr nützlichen Rat, nämlich beim Kommentieren von Aristoteles Werken Aristoteliker zu werden und Platoniker im Falle des Platons, gleich wie ein Schauspieler verschiedene Rollen spielt.³⁸

Aus dem oben Gesagten lässt sich schließen, dass die klassisch-philosophischen Werke und die neuplatonischen Kommentare seit den frühen Jahrhunderten in Armenien direkt in der griechischen Sprache studiert sowie gezielt übersetzt wurden, was zu der Entstehung des armenischen *cursus studiorum* führte. Diese Parallelen im Curriculum zwischen den monastischen Schulen/Universitäten Armeniens und den hoch-/spätmittelalterlichen europäischen Universitäten werden wir im nächsten Kapitel näher erläutern, da diese Tatsachen erstens die Zugehörigkeit der armenischen Tradition zur westlichen Hochkultur und zweitens die westlich-philosophische Basis der spätmittelalterlichen armenischen Kommentare zum CA beweisen.

³⁵ GRIGORYAN 1980, 34f.

³⁶ D.h. das ganze Corpus oder Werk wird Schritt für Schritt bis zum Ende kommentiert, s. HADOT 1997, 169f; CALZOLARI 2012, 137.

³⁷ BARNES 2009, 11.

³⁸ DAVID *In Cat.* 122:28-32, s. HADOT 1991, 185. Davids Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles in armenischer Sprache ist ebenfalls in einer einzigen Handschrift vorhanden (*M*1930, 13. Jahrhundert), s. SHIRINIAN 2009, 94.

3.3 Das philosophische Curriculum der monastischen Schulen/Universitäten Armeniens

*Diejenigen, die die Philosophie Aristoteles' nicht vollständig studiert haben,
sind wie ein Blinder, der ans falsche Ziel kommt, indem er sich verirrt.
DAVID In Aristotelis Categorias commentarium 119:29f*

Um den philosophischen Hintergrund der armenischen Dionysius-Kommentare besser zu verstehen, wollen wir uns zunächst das Curriculum und die Methoden, welche die zukünftigen Philosophen/Theologen an den spätmittelalterlichen Universitäten in Armenien studierten, deutlich vor Augen führen. Wie im vorherigen Kapitel bereits erwähnt, führte das Bildungssystem Armeniens die neuplatonische Tradition der byzantinischen Schulen in Athen, Alexandrien und Antiochien fort, wo die Armenier jahrhundertlang ihr Auslandsstudium abgeschlossen hatten. Bevor wir also über das armenische Curriculum sprechen, sollten wir zunächst einmal das neuplatonische Curriculum der Spätantike kurz darstellen und dann sehen, was genau davon in die armenische Überlieferung übernommen wurde.

Am Ende des 1. Jahrhunderts wurde die von den hellenistischen Schulen aufgenommene Dreiteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik für pädagogische Zwecke von Plutarch verändert und im Gewand eines stufenweisen Aufstiegs auf dem Bildungsweg dargestellt: Die Logik schied dabei aus und wurde anschließend lediglich als Vorbereitung auf die Philosophie angesehen, während die Theologie (auch Metaphysik und Eoptik genannt) als Höhepunkt der Philosophie von der Physik unterschieden wurde¹. Plutarch führt z.B. die Beschreibung der philosophischen Ausbildung Alexanders des Großen ein, nach der Alexander bei Aristoteles sowohl Ethik und Politik als auch „unaussagbare und tiefere Lehren, welche die Aristoteliker für ihre Hörer bestimmt und eoptisch (ἐποπτικάς) genannt hatten“,² studiert habe. Bei Theon von Smyrna werden die Disziplinen Logik, Politik (anstelle von Ethik) und Physik ebenfalls als Vorbereitung auf die Eoptik betrachtet.³ Daneben gilt noch das Dreierschema des Mittelplatonikers Alkinoos (2. Jahrhundert), der in seinem Lehrbuch *Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων* die hellenistische Dreiteilung als Praktische Philosophie, Theoretische Philosophie und (platonische) Dialektik reformuliert⁴. Demgegenüber spricht Gregorios von Tatew über eine Aufteilung der Philosophie in der armenischen Überlieferung, die

¹ PLUTARCH *De Iside et Osiride* 382d, s. PERKAMS 2015, 150.

² PLUTARCH *Vita Alexandri* VII 668:5; *Ibid.*, 151.

³ THEON VON SMYRNA *Expos. rerum mathematicarum* 14f.

⁴ PERKAMS 2015, 151.

eigentlich eine Synthese der oben genannten Dreiteilungen darstellt und folgendermaßen strukturiert ist: Die Philosophie (ausgenommen von der Vorbereitung) ist zweigeteilt, nämlich in

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE 1) Ethik, 2) Ökonomie, 3) Politik (wieder nach Aristoteles);

THEORETISCHE PHILOSOPHIE 1) Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie,⁵ 2) Physik, 3) Theologie [Meta-Physik] als Höhepunkt der Philosophie⁶.

Die Logik (insbesondere Werke von Aristoteles und Porphyrios) war genauso immer die vorbereitende Stufe vor dem Philosophiestudium, da selbst der Begründer des Neuplatonismus, Ammonios Sakkas, nachdrücklich nicht empfiehlt, mit der Ethik anzufangen, sondern die philosophischen Fächer in der Reihenfolge Logik, Ethik, Physik, Mathematik und Theologie zu studieren⁷. Proklos bezeichnet vornehmlich die Mathematik als Bildungsweg,⁸ weil diese seiner Ansicht nach ein Mittelglied zwischen Physik und Metaphysik ist. Deshalb ist die Mathematik der Zahlen (Arithmetik), Formen (Geometrie), himmlischen Bewegungen (Astronomie) und der Harmonie (Musik) zu einem untrennbaren Teil des neuplatonischen Curriculums geworden. Die Hauptwerke für das Mathematikstudium waren *Die Einführung in die Arithmetik* von Nikomachos von Gerasa, *Elemente* der Geometrie von Euklid, *Almagest* von Ptolemäus und *Elementa harmonica* von Aristoxenos.⁹ In der Spätantike kam noch in geordneter Form das Studium von *trivium* und *quadrivium* als Eingewöhnung in das Philosophiestudium dazu¹⁰ und wurde auch zur Grundlage des Universitätsstudiums im Hoch- und Spätmittelalter.

Die Einführung in die aristotelische Logik erfolgte durch die *Isagoge* von Porphyrios sowie die erweiterten Kommentare zur *Isagoge* von den späteren Neuplatonikern (Ammonios Hermeiou, David, Elias usw.), weil alle Neuplatoniker in ihren Kommentaren zu Aristoteles' *Kategorien* die Studienanfänger ansprechen, d.h. sie ordnen diese Schrift dem Anfang des Curriculums zu¹¹. Anschließend fingen die Studenten damit an, unmittelbar die Werke von Aristoteles und Platon in einer bestimmten Reihenfolge zu studieren.¹² Dabei ist beachtenswert, dass ein Student mit Aristoteles

⁵ Das Studium dieser Disziplinen (drei bis fünf an der Zahl, je nachdem, ob die Arithmetik und Stereometrie zusammen mit der Geometrie oder gesondert gezählt werden) wurde ebenfalls von den Pythagoreern und Platonikern vor dem Philosophiestudium vorgeschrieben (s. JUSTIN DER MÄRTYRER *Dialog mit dem Tryphon* II, THEON VON SMYRNA *Expos. rerum math.* 14).

⁶ PWH XXXII 163(r.)33-44.

⁷ AMMONIOS *In Cat.* V.31-VI.22, s. TARRANT 2014, 26.

⁸ PROKLOS *In Eucl.* 20:10.

⁹ SIORVANES 1996, 118.

¹⁰ HOFFMANN 2012, 605.

¹¹ HADOT 1991, 182.

¹² CALZOLARI 2012, 135.

beginnen und dann erst zu Platon übergehen sollte, weil die Philosophie Platons von den Neuplatonikern stets als inspirierter und höherstehender als Werke von Aristoteles angesehen wurde. So heißt es laut David: „Aristoteles redet immer über die Natur, auch wenn er die Theologie behandelt... während Platon dagegen immer Theologe bleibt, auch wenn er die Natur diskutiert, und seine Ideenlehre überall einführt.“¹³ Dementsprechend ist die *Metaphysik* von Aristoteles im neuplatonischen Curriculum auf halbem Wege zwischen seiner Naturlehre und der wahren und vollkommenen Theologie im platonischen *Parmenides* zu verorten. Deshalb klingt es ein wenig paradox, wenn David meint, dass ein Exeget von Aristoteles alle Werke Platons kennen und zugleich die aristotelischen Werke zur Einführung zu Platon machen müsste¹⁴. Dabei ist jedoch allgemein einsichtig, dass die Werke beider Denker dazu dienen, einander besser zu interpretieren. Es lässt sich also festhalten, dass das Studium der Werke des Aristoteles für die Neuplatoniker kein Selbstzweck war, sondern als erforderliche Vorbereitung auf die Philosophie Platons betrachtet wurde¹⁵.

Es steht nicht fest, ob David Armenier war oder nicht, und ob alle aristotelischen Kommentare und Abhandlungen aus seiner Feder stammen oder ob er diese selbst ins Armenische übersetzt hat. Das Wichtigste ist jedoch, dass durch seine Philosophie die aristotelische Logik der armenischen Welt vorgestellt und ins philosophische Curriculum aufgenommen wurde. Laut David muss man mit der Logik als Werkzeug anfangen und erst dann lernen, wo und wie dieses Werkzeug zu verwenden ist.¹⁶ Und weil Platon kein der Logik gewidmetes Werk verfasst hat, sollte man sich für das Philosophiestudium der logischen Abhandlungen von Aristoteles ersatzweise als Werkzeug (hierfür *Όργανον* - Werkzeug, Instrument genannt) bedienen. Diese Kommentare von David, die jahrhundertlang an den monastischen Schulen Armeniens verwendet wurden, sind für die studentische Leserschaft geschrieben und hatten als ihr Ziel, die Anfänger auf dem Weg der Philosophie zu begleiten. Deshalb schreibt er viel ausführlicher¹⁷ und deutlicher, manchmal sogar in einem pathetischen Stil, um seine Leser zu motivieren und zu inspirieren.¹⁸ Die David zugeschriebenen Abhandlungen gehören zu den Werken, die *ἀπὸ φωνῆς* (wörtlich: ‚wie vorgetragen‘) auf Basis von im

¹³ DAVID *In Cat.* 120:30-121:3, s. HADOT 1991, 183.

¹⁴ DAVID *In Cat.* 123:9-11.

¹⁵ HADOT 1991, 189.

¹⁶ DAVID *In Cat.* 118:20-24, BARNES 2009, 9.

¹⁷ Wenn wir beispielsweise die *Prolegomena zur Philosophie* der letzten drei Alexandriner vergleichen, ist Elias' Abhandlung nach Busses Ausgabe zweimal größer als diejenige von Ammonios Hermeiou (zwölf Lektionen, *πράξεις*) und Davids Traktat doppelt so groß wie dasjenige von Elias (24 Lektionen).

¹⁸ Wie im Einführungssatz seiner *Prolegomena*, der als klassischer Gedanke in der armenischen Philosophie bezeichnet wird: „Those who love philosophical discourses, if they have touched the pleasure that derives from them with the tip of their finger (ἄκρω δακτύλῳ γευσάμενοι), and who have bid farewell to all earthly cares, are clearly driven towards them by some kind of sober madness.“ (Übersetzung von GERTZ S., Bloomsbury 2018).

Unterricht erstellten Notizen niedergeschrieben worden sind¹⁹. Dennoch bewerten einige Forscher David als wenig originell oder oberflächlich,²⁰ da er die Kommentare von Olympiodoros, Ammonios oder Elias benutzt und in breiter Form umgeschrieben habe. Im Gegenteil vertreten wir die Ansicht, dass dies gewiss einem pädagogischen Zweck diene und keineswegs etwas über Davids angebliche Begrenztheit aussagt. Selbst Simplikios erklärt in seinem vierhundertseitigen, ausführlichen Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles, dass er nur eine einführende Abhandlung verfasst hat, die dem mutigen Leser dabei helfen sollte, die schwerfälligeren Kommentare von Porphyrios und Jamblich besser zu verstehen²¹.

Was die platonischen Werke angeht, führt Olympiodoros im 26. Kapitel seiner *Prolegomena zur platonischen Philosophie* die Liste der ins Curriculum der alexandrinischen Schule übernommenen zwölf Dialoge Platons auf, die ihren Ursprung in Jamblich hat:²² *Alkibiades I*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Phaidros*, *Symposion*, *Philebos* und zum Schluss die *perfekten* Dialoge, *Timaios* und *Parmenides*, da diese die ganze Naturphilosophie und Theologie Platons beinhalten²³. Es gab auch eine bestimmte Reihenfolge des Studiums der platonischen Dialoge; z.B. waren die in armenischer Übersetzung vorhandenen Werke *Euthyphron* und die *Apologie*, obwohl sie keine bedeutsamen philosophischen Ideen beinhalten, der Anfangspunkt für Thrasyllus (1. Jahrhundert), weil sie deutlich die Natur des philosophischen Lebens aufzeigen²⁴.

Es gab auch eine Abteilung der Werke, die für Neuplatoniker im mystischen und theurgischen Sinne ‚jenseits der Philosophie‘ waren, nämlich die orphische *Hymne* und das *Chaldäische Orakel*, die beide von Porphyrios, Jamblich, Proklos und Damaskios hoch geschätzt und kommentiert wurden²⁵. Diese Werke waren mutmaßlich den neuplatonischen Kreisen in Armenien bekannt, konnten aber natürlich im Curriculum der monastischen Schulen keinen Platz finden. Stattdessen wurde in der armenischen Tradition das areopagitische Corpus aufgrund seiner mystischen Stimmung als höchste und komplexeste Philosophie betrachtet und unter den ‚anspruchsvollen Werken‘ (*altarm. xrt‘in greank‘*) klassifiziert.

Interessanterweise wurde auch die Architekturform der neuplatonischen Schulen in die armenische Kultur übernommen. Während einer archäologischen Ausgrabung (2004-2008) haben polnische Forscher 20

¹⁹ RICHARD M. „Ἀπὸ φωνῆς“ 1950, 191f, s. CALZOLARI 2012, 140.

²⁰ KHOSTIKIAN 1907, 79; WILDBERG 1990, 40f; BUSSE beschreibt den Stil von David als „gedankenarme Weitschweifigkeit“ (*Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius* 1892, 13).

²¹ SIMPLIKIOS *In Cat.* III.13-17, s. BARNES 2009, 5.

²² SIORVANES 1996, 116.

²³ TARRANT 2014, 23f.

²⁴ *Ibid.*, 16f.

²⁵ HOFFMANN 2012, 606f.

Unterrichtsräume der Schule von Alexandrien ausgegraben, die am Ende des 5. Jahrhunderts bis Mitte des 6. Jahrhunderts noch benutzt worden sein sollen.²⁶ Der antike Hörsaal verfügte über drei Reihen von hufeisenförmigen Sitzbänken aus Stein für etwa 30 Studenten, einen Sitz für den Professor, der sechs Stufen über dem Boden platziert war, und ein Rednerpult in der Mitte. Diese Architektur der Unterrichtsräume soll Platons Beschreibung in *Protagoras* 315c entnommen sein, wo er über die Unterrichtsgestaltung des Sophisten Hippias spricht. Es scheint, dass diese Hörsaal-Beschreibung und die Vielzahl von Unterrichtsräumen den Lernbedingungen an den Universitäten von Gladzor und Tatew²⁷ sehr ähnlich sind und es ist kein Wunder, dass die armenischen Studenten im Ausland diese Tradition in ihre Heimat mitgebracht haben.

Im Hochmittelalter wurde der Ablauf des Studiums der *septem artes liberales* und die Liste der ins Curriculum aufgenommenen Werke erneut gründlich geregelt. Gregor der Magister (11. Jahrhundert), der Gründer der Hochschule in Großarmeniens Hauptstadt Ani, begründet in seinen *Briefen* die Notwendigkeit der Aufteilung der sieben freien Künste, die in einer Nachschrift aus dem Jahr 1106 auch ‚enzyklopädische Künste‘ genannt werden,²⁸ in *trivium* und *quadrivium*²⁹. Kirakos der Grammatiker (15. Jahrhundert) führt eine Liste der Fächer sowie von *außenstehenden Werken* ein, mit denen sein Lehrmeister, ein berühmter Historiker und Schüler von Gregorios von Tatew, Tovma Mecopezi, sich während seines Universitätsstudiums beschäftigt hatte, nämlich „alle zwölf Fächer der Philosophie [die sieben freien Künste zusätzlich der Ethik, Ökonomie, Politik, Physik, Theologie nach der Aufteilung von Gregorios von Tatew]..., *Grammatische Wissenschaft* [Dionysios Thrax], *Prolegomena* [David der Unbesiegbare], Porphyrios [*Isagoge*], die *Kategorien* des Aristoteles, *De interpretatione*, *De mundo*, *De virtute* [die letzten beiden von Pseudo-Aristoteles]..., L [altarm. der Buchstabe C für die Zahl 50] anspruchsvolle Werke [Kappadozier, Philon von Alexandria, Dionysius Areopagita usw.] und LI [s.o., CA 51] historische Traktate.“³⁰ Die Reihenfolge des Curriculums ist in diesem wichtigen Zeugnis offensichtlich aufgezeigt: die freien Künste, Grammatik, Prolegomena zur Philosophie, Einführung in die aristotelische Logik, selbst die Werke des Aristoteles usw. Man kann feststellen, dass das oben diskutierte Übersetzungsprojekt der Graecophilen Schule den

²⁶ SORABJI 2014, 30f.

²⁷ KHACHERYAN 1973, 130,190.

²⁸ Altarm. „nersrjakan arhest“, Lehnbildung vom Griechischen *ἐγκύκλιος παιδεία* (wörtlich *Studium generale*), s. HOVSEPYAN *Handschriftliche Nachschriften*, 1951, 297, s. KHACHERYAN 1998, 222.

²⁹ BARKHUDARYAN 2013, 4.

³⁰ HOVSEPYAN 1914, XIII.

aristotelisch-neuplatonischen Syllabus in dieser Liste im Detail widerspiegelt³¹.

Das heißt aber nicht, dass der armenische Kursus nur Übersetzungswerke enthielt. Wie im vorherigen Kapitel bereits erläutert, wurden als Einführung in die aristotelische Logik die eigenen Kommentare der armenischen Denker David, Vahram Rabuni, Johannes Orotnezi und Gregorios von Tatew verwendet. Das vollständige Verzeichnis mit der Anzahl der enthaltenen Kapitel der oben genannten ‚anspruchsvollen Werke‘ finden wir bei Kirakos dem Grammatiker sowie in den Handschriften *M2290* (124b) und *M2961* (72a).³² Beispielsweise steht unter dem neunten Punkt dieser Liste geschrieben: „Proklos der Nachfolger und Kommentare von Jamblich: CCXI Kapitel“,³³ was wesentlich für die Begründung der von uns zu untersuchenden Parallelen zwischen Dionysios und Proklos in den armenischen Kommentaren ist. Dieses Corpus der Werke beinhaltet also alle 211 Kapitel der aus dem Georgischen übersetzten *Theologische Grundlegung* von Proklos und außerdem die Kommentare von einem unbekanntem Jamblich (vermutlich ein Bischof von Athen aus dem 11. Jahrhundert³⁴). Unter Beachtung des dominierenden theurgischen Inhalts der armenischen Kommentare zum CA und der Liturgie ist nicht auszuschließen, dass auch *De mysteriis* von Jamblich den armenischen Autoren bekannt war.

Die Lehrmeister wiesen auch der Grammatik eine wichtige einführende Rolle vor dem Philosophiestudium zu. Jesaja Ntchezi verfasste eine neue Untersuchung zur *Τέχνη Γραμματική*, die seit 1303 als Lehrbuch an den Universitäten verwendet wurde.³⁵ So schreibt er im Vorwort: „[Die Grammatik] ist die Pforte zu aller Philosophie und Bildung, deshalb sollten wir damit wie durch eine Treppe zur vollkommenen Weisheit aufsteigen.“³⁶ Dies war sicherlich nicht das einzige Handbuch des Lehrmeisters der Gladzor-Universität. Seine selbstverfasste Handschrift (*M437*), die auch einen Dionysius-Kommentar beinhaltet, war für pädagogische Zwecke als Lehrbuch in Form eines *Spicilegiums* verfasst.³⁷

Die zweite wesentliche Reform des Curriculums wurde von Johannes Orotnezi durch die Übernahme von lateinischen Werken durchgeführt. In den von ihm beauftragten philosophischen Sammelhandschriften *M2382*, *M1659* und *M3902* (geschrieben von Gregorios von Tatew) finden wir unter anderem folgende Werke, die bestimmt zu Lehrzwecken verwendet wurden:³⁸

³¹ CALZOLARI 2014, 350; 2016, 56.

³² AREVSHATYAN 1984, 36f.

³³ Ibid., 37: „Prokl̄ Diadoxosn ev Amelaxosi lucmunk'n - MŽA“.

³⁴ AKINIAN 1947, 142f.

³⁵ AREVSHATYAN 1984, 29.

³⁶ JESAJA NTCHEZI *Untersuchung zur Grammatischen Wiss.* 63.

³⁷ AREVSHATYAN 1984, 22f.

³⁸ LA PORTA 2015, 283, 289f; Nach einer Aussage des Unitoren Fra Mechithar hielt Johannes Orotnezi seinen Schülern Vorträge aus den Abhandlungen *Über die Tugenden der Seele* (John

Kommentare zu den *Kategorien* und *De interpretatione* von Aristoteles, zu der *Isagoge*, *Liber de sex principiis* (sowie die Übersetzung dieses logischen Traktats von Gilbert von Poitiers) von Peter von Aragon³⁹, die Abhandlungen *Über die fünf Universalien* und die *Dialektik*⁴⁰ von Bartholomäus von Bologna, die dem Leser die logischen Systeme von Aristoteles und Boethius bis zu Thomas von Aquin und Petrus Hispanus präsentiert.

Wir verfügen über ein einzigartiges Werk von Levon Khacheryan mit dem Titel *Jesaja Ntchezi und die Universität von Gladzor*, welches uns dabei hilft, den Syllabus an den Universitäten in Gladzor und Tatew besser zu verstehen. Im Mittelpunkt stehen für den Autor das Curriculum, der Lernprozess, die Lernmaterialien und die Fakultäten der Universität von Gladzor, die mit den Statuten der ersten europäischen Universitäten verglichen werden. Im Weiteren möchten wir die wichtigsten Tatsachen aus diesem Werk, angereichert mit unseren Befunden, kurz darstellen und anhand des Beispiels der Universität von Gladzor verdeutlichen, dass die spätmittelalterlichen Universitäten Armeniens auf einer mit den europäischen Hochschulen vergleichbaren Ebene anzusiedeln sind.

Aufgrund handschriftlicher Quellen, in denen die ehemaligen Studenten von Gladzor und Tatew ihr Studium dargestellt haben, schließt Khacheryan, dass an diesen Universitäten neben dem allgemeinen Studium der sieben freien Künste einzelne Fakultäten für zumindest die folgenden Fächer existierten: Philosophie, Philologie/Fremdsprachen/Grammatik, Redekunst, Musik, Historiographie, Buchmalerei/Architektur⁴¹. Das Unterrichten von Fremdsprachen fand in Armenien zu allen Zeiten und insbesondere im Spätmittelalter auf einem hohen Niveau statt, was bedeutend für unsere Arbeit ist und nochmals die Tatsache der Nutzung westlicher Quellen bestätigt. Man kann mit einer gewissen Sicherheit behaupten, dass außer dem Griechischen auch das Lateinische ab den 80er-Jahren des 13. Jahrhunderts mit der Gründung der Gladzor-Universität in Armenien aus den nachstehenden Gründen systematisch studiert wurde: 1) Selbst der Begründer der Universität von Gladzor, Nerses Mschezi (†1284), sprach „fließend Latein und Griechisch“.⁴² 2) Der Lehrmeister Jesaja Ntchezi schickte seinen Anhänger Johannes Qrnezi, der sicher Vorkenntnisse im Lateinischen hatte, nach Maragha zu Bartholomäus von Bologna und keiner der Unitoren (oder Johannes über sich selbst) sagt, dass er Latein dort von Beginn an gelernt

von Swineford, s. Ma XIII 57 73a-130b) und *Buch der Laster* (Petrus von Aragon), s. OUDENRIJN 1955, 34.

³⁹ OUDENRIJN 1960, 200f; M3776, M4142, M4147, M4148, M4261, LA PORTA 2015, 291. Das *Liber de sex principiis* ist ebenfalls in den Statuten (1252) der Pariser Universität zu finden, s. RASHDALL 1987, 441.

⁴⁰ OUDENRIJN 1960, 188. Dieses Werk ist ebenfalls in der Tübinger Sammlung vollständig vorhanden (Ma XIII 57 274a-333a).

⁴¹ M7823, s. KHACHERYAN 1998, 150f.

⁴² M4517 367b, s. AREVSHATYAN 1984, 7.

habe.⁴³ 3) Die Lehrmeister und die Studenten waren im häufigen Austausch mit den Unitoren und hielten Kontakt mit den zum Katholizismus konvertierten Studenten/Absolventen (wie z.B. Qrnezi).⁴⁴ 4) Es gab auch Fälle, in denen die Konvertierten mit ihrem gesammelten lateinischen Lehrmaterial und erworbenen Wissen zur armenischen Kirche und ihrer Alma Mater zurückkehrten. 5) An mehreren Stellen in den Kommentaren von Jesaja Ntchezi und Gregorios von Tatew kommen griechische und lateinische Termini vor.

Lateinkenntnisse waren aber in der armenischen Welt auch im Hochmittelalter nichts Außergewöhnliches. Selbst Stephanus Syunezi, der Übersetzer des CA ins Armenische, später Metropolit von Syunik, lernte während seines langen Studienaufenthaltes in Rom, Athen und Konstantinopel perfekt Griechisch und Latein.⁴⁵ Ganz zu schweigen davon, dass aus allen Winkeln Groß- und Kleinarmeniens, insbesondere aus Kilikien, Studierende nach Gladzor kamen, die auch andere Fremdsprachen neben dem Griechischen und Lateinischen, z.B. Georgisch, Persisch oder Arabisch, sprachen. Auf Näheres zu diesem Thema werden wir im nächsten Kapitel eingehen, in dem wir über die katholische Missionsbewegung und die aus dem Lateinischen übersetzten Werke sprechen werden.

Gegenüber den grammatischen Lehrbüchern von Donatus (*Ars grammatica*) und Priscian (*Institutiones rerum grammaticarum*) in Europa, basierte das Grammatikstudium an den armenischen Universitäten auf der *Τέχνη Γραμματική* von Dionysius Thrax und ihren armenischen Kommentaren, also grundsätzlich auf der griechischen Tradition, obwohl Johannes Qrnezi in seinem Kommentar *Brevis compilatio de Grammatica* versucht hat, Elemente der lateinischen Grammatik des Priscian (*Institutiones grammaticae*) einzufügen⁴⁶. Als Handbuch für die Redekunst wurde unter anderem das Werk *Die Chrie* von Moses Chorenazi benutzt, welches laut Baumgartner auf „teils wörtlichen Übersetzungen, teils Bearbeitungen“ von *Progymnasmata* von Aphthonios von Antiochia und Ailios Theon basiert⁴⁷. Khacheryan vergleicht das in Form von Fragen und Antworten geschriebene Werk Davids, *Buch der Kreaturen: Fragen und Antworten zur Dialektik*, mit den

⁴³ Das Gleiche gilt auch für Jakob Qrnezi. Bartholomäus und Jakob Qrnezi kommunizierten laut ALISCHAN (*Sisakan* XII 374b) am Anfang auch auf Persisch. Nach diesem Zeugnis vertiefte Jakob bei Bartholomäus von Bologna innerhalb von eineinhalb Jahren einfach seine Lateinkenntnisse bis auf ein für das Übersetzen notwendiges fortgeschrittenes Niveau und brachte Bartholomäus Armenisch bei (s.a. KHACHIKYAN 2017, 482; LA PORTA 2015, 283).

⁴⁴ LA PORTA 2015, 289.

⁴⁵ KYULESERYAN 1980, 47.

⁴⁶ OUDENRIJN 1960, 205.

⁴⁷ BAUMGARTNER 1886, 461.

katechetischen Abhandlungen von Alkuin und bezeichnet diesen Stil als einen der häufigsten Schreibstile für die Lehrbücher im Hoch- und Spätmittelalter⁴⁸. Wenn es sich um die Kenntnis von griechischer Sprache und auf Griechisch verfasster Literatur handelt, erscheint die armenische Welt in einem besseren Lichte als Europa im Hochmittelalter. In diesem Zusammenhang schreibt Monroe über den Untergang der Erforschung der griechischen Sprache und Literatur im Allgemeinen zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert: „Die Kenntnis des Griechischen war fast untergegangen in Westeuropa. Sogar die indirekte Kenntnis von griechischer... als auch lateinischer Literatur war sehr dürftig. ...die Klöster besaßen meistens nur wenige Werke von klassischen Autoren. Die allgemeine Gesinnung gegenüber der Literatur und ihrem Studium war eindeutig feindlich. So sagte Alkuin seinen Schülern in Tours: „Die heiligen Dichter sind schon ausreichend für euch, und es gibt keinen Grund, warum ihr euren Verstand mit der vulgären Pracht von Vergils Strophen besudeln solltet.“⁴⁹ Dagegen bleibt diese Lehrtradition in Armenien im ganzen Mittelalter ununterbrochen. Antike Mythologie und Sagen wurden zusätzlich unterrichtet, da wir z.B. mehrere hundert von den Nonnos von Panopolis zugeschriebenen heidnischen Sagen in den Handschriften finden, die in Gladzor kopiert wurden⁵⁰.

Das einleitende Studium des *quadrivium* war ab dem 6. Jahrhundert nach der Voraussetzung der *Prolegomena* Davids in Armenien kanonisiert und grundsätzlich erforderlich; so schreibt Gregor der Magister in seinen *Briefen*: „Niemand, der das Quadrivium unvollständig studiert hat, darf den Hörsaal betreten.“⁵¹ Die armenischen Universitäten verfügten im Vergleich zu den europäischen Hochschulen über einen Vorzug in diesem Studienbereich, für den z.B. an der Universität von Paris nach den Statuten aus dem Jahr 1215 „kein spezielles Lehrbuch vorgeschrieben war“⁵². Im krassen Gegensatz dazu gab es in Armenien seit dem 7. Jahrhundert vollständige Handbücher und Traktate ZU JEDEM EINZELNEN FACH des Quadriviums:⁵³ *ARITHMETIK* – vier Traktate von Anania Shirakazi, *Über die trigonometrischen Zahlen* Johannes des Philosophen (auch Johannes der Diakon genannt); *KOSMOLOGIE UND KALENDERRECHNUNG* – *Kosmologie und Zeitrechnung, Mondphasenkalender* von Anania Shirakazi, *Über die Nautik der Magier, Über die chaldäische Astrologie* von Eznik von Kolb (5. Jahrhundert, M598), *Über die himmlischen Bewegungen* von Johannes Ersnkazi (13. Jahrhundert), sowie acht Traktate Johannes des Philosophen; *GEOMETRIE* – *Elemente* von Euklid (ab dem 11.

⁴⁸ MONROE 1907, 127; KHACHERYAN 1988, 295. Laut Sergio LA PORTA (2015, 292f) hat Gregorios von Tatew das Strukturmodell von *Quaestiones-Responsiones* (als *Eratopokriseis* in der Literatur bekannt) westlicher Autoren in seinen Werken weitgehend nachgeahmt.

⁴⁹ MONROE 1907, 122f.

⁵⁰ KHACHERYAN 1988, 274.

⁵¹ KHACHERYAN 1973, 108f.

⁵² RASHDALL 1987, 441.

⁵³ AREVSHATYAN 1984, 32-35; KHACHERYAN 1988, 297.

Jahrhundert auch auf Armenisch vorhanden, übersetzt von Gregor dem Magister), *Kanonik* von Anania Shirakazi; *MUSIK – Buch der musikalischen Symbole* (altarm. Xazgirk'), *Elemente der Musikwissenschaft* (altarm. Manrusmunk')⁵⁴. Daneben war auch das tiefgreifende Aristoteles-Studium den armenischen und europäischen Bildungssystemen gemein. Das gleiche aristotelische Corpus, zusammen mit der *Isagoge* von Porphyrios, wurde ab dem 13. bis Mitte des 15. Jahrhunderts durch die päpstlichen Bullen und universitären Statuten zum unverzichtbaren Teil des Syllabus erklärt; Aristoteles „bestimmte den ganzen Studienprozess“⁵⁵ also auch an den europäischen Hochschulen.

Das Theologiestudium an den armenischen Hochschulen war ebenfalls dem Erlernen der *Sententien* oder *Summa Theologiae* in Paris und Bologna sehr ähnlich. Die Studenten wurden mindestens zwei Semester⁵⁶ mit den genau für diesen Zweck verfassten Handbüchern wie im *PSW*, *PWH* oder *Buch der Fragen* von Gregorios von Tatew systematisch in den Hauptbereichen der Theologie, dogmatischen Fragen und der Lehre der Kirchenväter unterwiesen. Bezüglich der Zulassungsvoraussetzungen gab es selbstverständlich Mindestalter- sowie Vorbildungsanforderungen für die Studenten. Die Studienanfänger sollten mit seltenen Ausnahmen zumindest 17-18 Jahre alt sein und eine dreijährige Vorbildung, also Grundkenntnisse in Grammatik, Schönschrift und Gesang aufweisen.⁵⁷ Das Universitätsstudium selbst hatte keine Zeitgrenzen und konnte für die nach Wissen Dürstenden über 20 Jahre dauern.⁵⁸ Jedoch beweisen viele Absolventen in ihren Nachschriften,⁵⁹ dass sie den Grad eines Archimandriten (altarm. vardapet) in sieben bis acht Jahren empfangen, was der achtjährigen Promotion in Theologie an der Universität Paris entsprach⁶⁰.

Der kirchlich-wissenschaftliche Titel des Vardapeten war nicht der wichtigste für einige Studenten, die nach einem vollständigen Universitätsstudium ihren Titel verbergend zu den monastischen Schulen in Kilikien oder umgekehrt von Kilikien nach Gladzor und Tatew reisten, um sich in anderen Fächern fortzubilden oder bei einem berühmten Lehrmeister zu studieren⁶¹. Es war

⁵⁴ Insbesondere zu nennen sind praktische Kenntnisse in Geometrie/Architektur, da in genau denjenigen Provinzen, in denen die Universitäten sich befanden (z.B. Syunik), im Spätmittelalter einzigartige Monumente gebaut wurden. Die Fakultät der Musik an der Universität von Tatew wird in Nachschriften von mehreren Handschriften gepriesen. Alle oben erwähnten Werke sind auch in Gladzor, Tatew und an anderen Universitäten abgeschrieben und vervielfältigt worden (s. KHACHERYAN 1973, 130f).

⁵⁵ MONROE 1907, 144f.

⁵⁶ Im Vergleich dauerte die Belehrung über die *Sententien* in Bologna laut den Statuten (1364) neun Monate: „Lectura vero Sententiarum novem mensibus duret“, s. RASHDALL 1987, 477; KHACHERYAN 1973, 99f.

⁵⁷ KHACHERYAN 1973, 175.

⁵⁸ So studierte z.B. Gregorios von Tatew bei Johannes Orotnezi 28 Jahre lang.

⁵⁹ Nerses von Taron, Karapet von Tosb usw., s. KHACHERYAN 1973, 177.

⁶⁰ RASHDALL 1987, 472.

⁶¹ BARKHUDARYAN 2013, 14.

damals eine große Auswahl von Universitäten im spätmittelalterlichen Groß- und Kleinarmenien vorhanden und jede Hochschule pflegte einen Exzellenzbereich in einem oder mehreren Fächern. Beispielsweise war das kilikische Kloster Drazark (*lat.* Tres Arces), wo viele berühmte Diplomaten des kilikischen Armeniens studierten und das schönste und älteste armenische Evangeliar der Tübinger Sammlung (*Ma XIII 1*) im Jahr 1113 geschrieben wurde,⁶² für eine hochqualifizierte Ausbildung in Fremdsprachen, Buchmalerei und Musik bestens bekannt⁶³.

Neben dem Eintritt ins Studium und dem Studienverlauf in den armenischen Universitäten besitzen wir ebenfalls interessante Zeugnisse über den Studienabschluss. Aus den mittelalterlichen Nachschriften erfahren wir, dass die Doktorkandidaten sich auf das Rigorosum in zwei Teilen, nämlich auf die Verteidigung der Doktorarbeit und auf die mündliche Prüfung in verschiedenen Fächern, vorbereiteten.⁶⁴ Das Rigorosum fand vor dem Gremium oder *Stadium* im Beisein von Gremienvorsitzenden, Professoren, Bischöfen, Landesherren und Kommilitonen statt, und im Fall eines erfolgreichen Abschlusses wurde der Doktorgrad feierlich vom Lehrmeister verliehen⁶⁵. Der neu promovierte Doktor bekam anders als bei der Ringverleihung im europäischen System einen Lehr-/Hirtenstab.⁶⁶

Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass es gleich wie in der früheren Entwicklungsphase der europäischen Universitäten an den ersten armenischen Hochschulen nur einen einzigen wissenschaftlichen Grad gab und die Titel Magister, Doktor und Professor damals synonym waren⁶⁷. Jedoch entwickelte sich später, nach der Reform von Johannes Orotnezi, eine Unterteilung der akademischen Grade an der Universität von Tatew.⁶⁸ Um seine Schüler effektiver und besser ausbilden zu können, hat Orotnezi den Erwerb des Dokortitels in zwei Abschnitte aufgeteilt, nämlich in einen partiellen Archimandritentitel (*altarm.* masnavor vardapetut'iwñ), der dem westlichen Magister entspricht und eine begrenzte Berechtigung zum Lehren verleiht, und einen vollkommenen oder höchsten Archimandritentitel (*cayragoyñ vardapetut'iwñ*) als vollständigem Doktorgrad, der universell anerkannt wurde. Orotnezis Nachfolger Gregorios von Tatew entwickelte diese Aufteilung weiter und verfasste einen Ritus für die Ordination des Archimandriten in 14 Stufen (vier für den ersten Rang und weitere zehn für den höchsten), der ins Weibbuch der armenischen Kirche übernommen

⁶² FINK/GJANDSCHEZIAN, 1907, 3; s.a. STRIZYGOWSKY J., *Kleinarmenische Miniaturenmalerei. Die Miniaturen des Tübinger Evangeliars Ma XIII, 1 vom Jahr 1113*. Atlas zum Katalog der armenischen Handschriften. Tübingen 1907.

⁶³ BARKHUDARYAN 2013, 16.

⁶⁴ M631, M734, s. KHACHIKYAN 1946, 434.

⁶⁵ Die Zeremonie hieß „*psakadrut'iwñ*“, M631 49b-50a, 55a, 69b.

⁶⁶ RASHDALL 1987, 285.

⁶⁷ MONROE 1907, 144; RASHDALL 1987, 19.

⁶⁸ LA PORTA 2015, 289.

wurde. Die Tübinger Handschrift *Ma XIII 34* enthält allein diesen vollständigen Ritus der Verleihung der 14 Archimandriten-Grade.

Im nächsten Kapitel werden wir das Thema der Beziehungen zwischen dem Westen und Armenien anhand des Erbes der uniatischen Übersetzungs- und Missionsbewegung in Armenien fortsetzen. Uns erwarten neue, überzeugende Befunde in Bezug auf die unversöhnliche zwischenkirchliche Gegnerschaft, die jedoch im wissenschaftlichen Sinne gewinnbringend für beide Seiten war.

3.4 Die für die armenischen Autoren zugänglichen lateinischen Quellen im Spätmittelalter

Dann arbeiteten Bartholomäus [von Bologna] und John aus England zusammen mit den Archimandriten Jakob und Johannes... sowie Petrus von Aragon so hart an die Übersetzung aus dem Lateinischen ins Armenische, bis die Schriften unzählbar waren... GALANUS Conciliationis I.30, 512

Wenn wir die aus dem Lateinischen ins Armenische übersetzten Werke in vollem Umfang überblicken, auch wenn diese nur zum kleinen Teil unsere Zeit erreicht haben, erscheint das gezielte Übersetzungsprojekt der Uniaten sehr fruchtbar gewesen zu sein. Man hat volles Recht zu sagen, dass die Unitoren eine ganze philosophisch-theologische Bibliothek auf Armenisch erschaffen haben, die eventuell trotz ihres Hauptziels, Armenien zum Katholizismus zu bekehren, den armenischen Lehrkreisen auf fruchtbare Weise zur Verfügung stand. Die Übernahme und Nutzung der scholastischen Werke, insbesondere an den Universitäten von Gladzor und Tatew, war so ausgeprägt, dass einige Forscher des Spätmittelalters dieses Zeitalter in Armenien als „armenische Scholastik“ bezeichnet haben¹. Im Folgenden werden wir die Übersetzungswerke sowie die auf Armenisch verfassten Abhandlungen der Unitoren schrittweise präsentieren und zum Schluss die vollständige Liste all derjenigen Werke angeben, auf deren Vorhandensein wir dem gegenwärtigen Forschungsstand nach verweisen können.

Auf welche Weise gelangten nun die unitorischen Werke in Besitz der armenischen Universitäten? Johannes Qrnezi selbst berichtet, dass ihre Übersetzungs- und neu geschriebenen Werke bald das Kloster Qrna verließen und in den armenischen Universitäten weit verbreitet wurden². Jesaja Ntchezi, Gregorios von Tatew, wie bereits angemerkt, Jakob von der Krim und viele anderen Archimandriten vervielfältigten in den armenischen Bildungszentren die unitorischen Werke dutzendweise.³ Die Lehrmeister erwarben sogar die gesamten Sammlungen der Unitoren. So teilen Galanus und Giovanni de Serpos eine Begebenheit mit, die durch Bischof Johannes von Diarbekir überliefert worden ist,⁴ nach welcher die Universität von Tatew die bei den Tatarenangriffen in den 80er- und 90er-Jahren des 14. Jahrhunderts ausgeplünderten und zerstreuten Büchersammlungen der Unitoren stückweise aufgekauft habe.

¹ ZAKARYAN 2017, 164f.

² JOHANNES QRNEZI *Brevis compilatio de Grammatica* 33, s. GRIGORYAN 1980, 37.

³ M1659, M2382, M3902, M3437 usw., s. KHACHIKYAN 2017, 470.

⁴ GALANUS *Conciliationis* I.2, 97, GIOVANNI DE SERPOS *Compendio storico* II.4, 121f, s. OUDENRIJN 1955, 34; LA PORTA 2015, 290f.

Die ersten Dominikaner waren, im Gegensatz zu ihren armenischen Nachfolgern, deutlich gegen die Verbreitung ihrer Schriften innerhalb der armenischen Kreise, denn nach einem volkstümlichen Sprichwort galt: Vorgewarnt ist gewappnet. Bartholomäus von Bologna (Bischof von Maragha) hatte schon im Jahre 1331 bei der Veröffentlichung der armenischen Übersetzung seiner Predigten im Vorwort eine Exkommunikation über diejenigen ausgesprochen, die die Sammlung außerhalb der unierten Kreise verbreiten, d.h. dieses Werk den Gegnern oder „falschen Brüdern“ weitergeben sollten, „weil unserer vielfachen Erfahrung nach die Gegner unsere Worte als Waffe benutzt und so mit unserem Schwert gegen uns und die Wahrheit gekämpft haben“⁵. Trotz des Verbots von Bartholomäus ist sein Predigtbuch durch Überläufer oder auf geheimem Wege in den Besitz von Gladzor und Tatew gelangt und dort vielfältig abgeschrieben und benutzt worden. Das war das eigentliche Ziel von Jesaja Ntchezi, als er eine Gruppe seiner Studenten zu Bartholomäus geschickt hatte. Wir können also aus diesem indirekten Bekenntnis des Bartholomäus und aus der ganzen Geschichte der Gegnerschaft gegen die uniatische Bewegung schließen, dass, obwohl am Anfang die Unitoren sehr erfolgreich waren und Zuwachs erhielten, Jesajas Methode der „Doppelagenten“ im Allgemeinen erfolgreich war. Die neuen Gedanken und Methoden der scholastischen Werke, die so attraktiv für die armenischen Studenten und Lehrmeister waren, wurden sofort ins Curriculum übernommen und gewährleisteten dadurch den Erfolg der ideologischen Gegnerschaft gegenüber der Unitorenbewegung.

Johannes Ornezi und andere konvertierte Archimandriten vertraten jedoch eine etwas andere Ansicht zu dieser Angelegenheit als ihre lateinischen Mentoren. Sie verfügten über einen unstillbaren Wissensdurst und wollten immer mehr Abhandlungen auf Armenisch übersetzen, natürlich nicht für den Eigengebrauch, sondern für alle Gelehrten und ihre Landsleute; so schreibt Johannes in seinem Rundbrief: „Umso mehr Schriften wir aus dem Lateinischen übersetzten, desto mehr wurde unser Verstand erleuchtet und erschienen die Bedürfnisse unseres Volkes deutlicher.“⁶ Hier handelt es sich also um ein selbstverständliches Streben der Konvertierten, die neu erschienenen Werke ihren ehemaligen Kommilitonen mitzuteilen, weshalb sie mehrere Kopien heimlich nach Gladzor und Tatew schickten. So schließt Oudenrijn: „Im Allgemeinen dürfte es kaum eine wichtigere Unitorenschrift

⁵ M2185 57b, s. OUDENRIJN 1960, 133: „Verumtamen potestate Christi primariaeque Petri sedis excommunicatur atque anathemate plectitur qui hoc Sermonarium meum tradiderit in manus adversariorum aut etiam talium, qui unioni sincere non adhaereant. Nam saepenumero experti sumus hostes eloquia nostra in arma sua convertisse, eosque nostro ense contra nosmetipsos et contra veritatem militasse.“ Den gleichen Grund für die Anleihen bei den armenischen Autoren gibt der Kirchenhistoriker Ormanyan an. Die Lehrer der armenischen Kirche sollten eigentlich häufig die lateinischen Autoren wörtlich zitieren, was manchmal an Plagiate grenzte, um mit dem ‚Schwert‘ der Lateiner gegen die Unitoren zu kämpfen, s. ORMANYAN 2001, Band II, S.2029.
⁶ GALANUS *Conciliationis* I.30, 520: „Immo quo plura ex Latino traducebantur volumina, eo magis illuminabantur mentes nostrae, nostreque nationis defectus clarius apparebant.“

gegeben haben, die nicht schon im 14. oder am Anfang des 15. Jahrhunderts in der Schule von Tatew bekannt war.“⁷

Diese Unitorenschriften sind meist Übersetzungen, Kompilationen oder auch Abbreviaturen und Exzerpte aus systematischen Werken in verschiedenen Gebieten: Exegese, Dogmatik, Kirchenrecht, Moralthologie, Kirchengeschichte, Apologetik, Predigten, Liturgie und, was uns besonders interessiert, aristotelisch-scholastische Philosophie⁸. Die Palette der Übersetzungen war also facettenreich in Hinsicht auf die Thematik sowie die Autorenwahl, da auch Werke von wenig bekannten lateinischen Autoren wie z.B. Thomas von Kempen (*Über die Liebe*⁹) ins Armenische übersetzt worden sind. Außerdem bemerkenswert ist, dass die Studierenden in Armenien durch die von Unitoren verfassten Werke nicht nur die westlichen Quellen kennengelernt, sondern auch ihr Wissen über antike Autoren vertieft haben. Wir treffen beispielsweise allein in der Abhandlung *Über das Hexaemeron* von Bartholomäus, die Gregorios von Tatew im Jahre 1371 für die Universitätsbibliothek in Tatew kopierte,¹⁰ Zitate aus über zehn Traktaten des Aristoteles an,¹¹ von denen einige sonst auf Armenisch nicht vorhanden wären: *Nikomachische Ethik*, *Historia animalium*, *Physik*, *Metaphysik*, *De caelo*, *Topik*, *De somno et vigilia*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *Meteorologica* und *De plantis*.

Kommen wir nun zum Verzeichnis der Übersetzungswerke. Zuerst muss man natürlich darüber sprechen, ob das bekannteste Werk der Scholastik (ST) im armenischsprachigen Raum erhältlich war; in diesem Zusammenhang erwartet uns noch eine Überraschung. Laut Oudenrijn dürfte die in Qrna im Jahre 1347 vollendete armenische Übersetzung der *Tertia Pars*, abgesehen von der verschollenen griechischen Übersetzung des französischen Dominikaners Fra Guillermus vom Anfang des 14. Jahrhunderts, wohl der früheste Versuch sein, die Gedankenwelt des Aquinaten für Nichtlateiner zu erschließen¹². Dies ist selbstverständlich eine denkwürdige Leistung, wenn man bedenkt, dass diese Übersetzung in eine orientalische Sprache fünf Jahrhunderte früher als die modernen europäischen Übersetzungen in einem entlegenen Dorf Armeniens zustande kam. Die in europäischen Bibliotheken vorhandenen und von Oudenrijn beschriebenen drei Handschriften der armenischen Übersetzung der *Summa Theologiae*,¹³ die sich Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts datieren lassen, enthalten QQ 1-90 der *Tertia Pars* nebst QQ 1-

⁷ OUDENRIJN 1955, 35. Fast alle in Qrna verfassten Werke und Übersetzungen gelangten innerhalb weniger Jahre in die armenischen Universitäten und wurden sofort ins Curriculum aufgenommen, s.a. KHACHIKYAN 2017, 470.

⁸ OUDENRIJN 1932, 256.

⁹ Ma XIII 97 110a.

¹⁰ M1659, s. LA PORTA 2015, 292; Paris Ms. Arm. 149, 86b, s. OUDENRIJN 1960, 188.

¹¹ M9478, s. KHACHIKYAN 2017, 472.

¹² OUDENRIJN 1946, 201.

¹³ Paris Ms. Arm. 134, Wien 332 (Mechitaristen-Sammlung), Vatikanische Bibliothek Arm. Borg. 45 (Abbildung 4), s. OUDENRIJN 1930, 245-247; 1960, 203f.

68 des *Supplementum Tertiae Partis*, also die vollständige Christologie und Sakramentenlehre des Aquinaten. Das Kolophon der vatikanischen Handschrift liefert uns die folgenden Informationen über den Ort, die Zeit und die Autoren der Übersetzung:

...im Jahre der Geburt unseres Erlösers 1347 ...ward das *Buch der Sieben Sakramente*, welches der zweite Band des dritten Teiles der *Summa* des seligen Thomas von Aquin ist, aus der lateinischen Sprache ins Armenische übertragen durch *Fra Petros*, einen Lateiner der Herkunft nach und Aragonier dem Heimatland nach, aus dem Orden der Prediger des heiligen Dominicus. [...] Das Buch hat auch *Fra Yakobos* mitübersetzt, Armenier seiner Nationalität nach, - ebenfalls aus dem Predigerorden des heiligen Dominicus - im oberen Kloster von *Q̄rna...*, dessen Leiter und geistlicher Vorstand *Fra Yohan* war, mit Beinamen *Q̄nec'i* genannt, zugleich erster Oberer der Unitorenkongregation.¹⁴

Aus orthographischen und historischen Gründen schreibt Oudenrijn der lateinischen Vorlage der armenischen Übersetzung eine spanische Herkunft zu und nimmt dabei an, dass der Dominikaner und Mitübersetzer Petrus von Aragon den Kodex aus seiner Heimat mitgebracht hatte¹⁵. Insbesondere hervorzuheben ist das hohe Niveau der Übersetzung. Die armenische Sprache selbst, die schon damals einen umfangreichen philosophisch-theologischen Wortschatz besaß, bot ideale Möglichkeiten für den Übersetzer (Jakob), der bei Jesaja Ntchezi in Gladzor auch Sprachstudien betrieben hatte und der das kristallklare Latein des Aquinaten geschickt in eine klassisch-altarmenische und nicht vulgäre Sprache übertragen hat¹⁶. Die Übersetzer verfassten auch Wörterbücher zur eigenen Benutzung, die die armenischen Äquivalente der lateinischen Termini sowie die Neubildungen erfassten¹⁷. Nicht mehr vorhandene Handschriften sind auch nach der Meinung von Oudenrijn „kein ausschlaggebender Beweis dafür, dass die *Prima* und *Secunda Pars* der *Summen* nicht übersetzt worden sind“ und nach den späteren Zeugnissen aus dem 18. Jahrhundert „sollen, wenigstens von der *Prima Pars*, zahlreiche Abschriften vorhanden gewesen sein“¹⁸. Außerdem stellen alle drei Traktate des Dominikaners John aus Swineford, *Brevis compilatio de anima eiusque*

¹⁴ OUDENRIJN 1930, 252f.

¹⁵ Es scheint jedenfalls fraglich, ob die Übersetzer ein einziges oder mehrere Kopien von der ST besaßen, s. OUDENRIJN 1946, 209.

¹⁶ OUDENRIJN 1946, 202; 1955 37f, 42f.

¹⁷ Ein solches Wörterbuch philosophischer und theologischer Fachausdrücke finden wir in den armenischen Handschriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert (Ma XIII 57 [228a-273a], Berlin 89 [1-85], Lemberg 62) s. OUDENRIJN 1942, 24f.

¹⁸ PETROWICZ (1971, 23) erwähnt eine Stückübersetzung von *Prima Pars (Secundae partis)* QQ 49-67 unter dem Namen *De sacramentis et de virtutibus animae*, s.a. OUDENRIJN 1960, 195. Es wurde auch eine *Summa*-Übersetzung vom Abt der Mechitaristen in Venedig, Mkhitar Sebastazi, unternommen, die leider völlig verschollen ist, s. OUDENRIJN 1930, 275.

facultatibus, De virtutibus animae und *De natura angelorum*, die ebenfalls in der Tübinger Handschrift *Ma XIII 57* [2a-223a] vorhanden sind, eine Zusammenstellung der *Summa Theologiae* dar¹⁹. Im Übrigen ist die von John aus Swineford und Jakob Qrnezi übersetzte und verfasste Abhandlung *Über die Natur der Engel* (*Ma XIII 57* 132a-223a) nach unseren Recherchen in Bezug auf ihre Struktur dem Kapitel über die Engel der *Theologie des heiligen Dionysius* im BF von Gregorios von Tatew sehr ähnlich. Die beiden Abhandlungen mit fast wörtlich übereinstimmenden Kapitelüberschriften haben viele gemeinsame Themen, nämlich die Bewegung der Engel, ihre gegenseitige Erleuchtung und die Erleuchtung der Menschen, die Liebe in den Hierarchien sowie die hierarchischen Stufen, was wiederum einen wichtigen Beweis für die Parallelen zwischen den armenischen und lateinischen Quellen darstellt.

Die ST ist jedoch nicht das einzige auf Armenisch vorhandene Werk des Aquinaten. Gemäß der Liste der Übersetzungswerke von Alischan soll nicht nur die ST zum großen Teil, sondern auch die *Summa contra gentiles* übersetzt worden sein,²⁰ da der lateinische Text dieses Werkes in Qrna verfügbar war²¹. Überdies hat Johannes Tsorzorezi im Jahre 1325 in Gladzor unter der Aufsicht des Lehrmeisters Jesaja Ntchezi eine Sammlung von Auszügen aus dem Kommentar des Aquinaten zum 4. Buch der Sentenzen von Petrus Lombardus unter dem Namen *Buch der Sieben Sakramente* (*Liber septem sacramentorum*) für die Universitätsbibliothek übersetzt²².

Was die Traktate von Albert dem Großen angeht, wurde auch im Abendland das Werk *Compendium Theologicae Veritatis* von Hugo Ripelin von Straßburg häufig Albert dem Großen zugeschrieben. So war diese Abhandlung unter dem Namen „*Buch Albert*“ dank der Zusammenarbeit von Petrus aus Aragon und Jakob Qrnezi seit den 40er-Jahren des 14. Jahrhunderts in Armenien im Umlauf.²³ Erwähnenswert ist, dass das Bruchstück eines aus sieben Abhandlungen zusammengesetzten theologischen Werkes, das in der Tübinger Handschrift *Ma XIII 58* [1a-209] vorhanden ist, sich mit diesem *Compendium Theol. Veritatis* identifizieren lässt, dessen 1. Buch sowie der

¹⁹ ST I QQ 75-89, I.2 QQ 49-67, I QQ 50-64, 106-114. Mitübersetzt von Jakob Qrnezi im Jahre 1337, s. OUDENRIJN 1960, 194f.

²⁰ ALISCHAN *Sisakan* XII 384b „Girk' ənddem het'anosac“, s.a. PETROWICZ 1971, 23.

²¹ „De quo tamen dubitare non licebit hoc est: Qrnayenses textum latinum huius operis [Summa contra gentiles] sub manibus habuisse.“; s. OUDENRIJN 1960, 175. Der Traktat soll im Jahr 1329 übersetzt worden sein, s. OUDENRIJN 1921, 20.

²² OUDENRIJN 1955, 9,27; La Porta 2015, 291. „Descriptum est autem hoc exemplar apud magnum rectorem *Isaiam*, in conventu *Glajor*.“; s. OUDENRIJN 1960, 181f, 186.

²³ Gregorios von Tatew zitiert in seinem BF und im *Spicilegium* (*Oskeporik*) häufig *Compendium*, s. OUDENRIJN 1932, 255. Die zwei ältesten noch existierenden Handschriften (angeblich aus dem Jahre 1344) stammen aus dem Nikolauskloster von Kaffa her. Die Übersetzung soll kurz vor der Gründung der Unitorenkongregation im Kloster von Qrna entstanden sein, da in den Nachschriften aus dem Jahre 1344 (auch in der Nachschrift zu der Aristoteles- und Porphyriosübersetzung, s. Wien 293) der Vorsteher des Klosters in Qrna noch nicht als „Fra“ oder „Abt der Unitorenkongregation“ erwähnt wird (s. OUDENRIJN 1940, 428, 437; 1960, 199).

Anfang des 2. Buches fehlen²⁴. Da nur dieses Werk als „(Buch) Albert“ in den armenischen Quellen zitiert wurde, schließt Oudenrijn daraus, dass die Unitoren auch nur diesen Traktat als Schrift Alberts übersetzt haben,²⁵ obwohl einzelne Gedanken in Form handschriftlicher Bruchstücke (z.B. M748) oder durch mündliche Überlieferung durchgedrungen sein könnten, weil bei Gregorios von Tatew immer wieder Anspielungen auf Albert vorkommen.

Es ist auch wichtig, dass die Armenier die lateinischen Autoren nicht nur durch direkte Übersetzungen, sondern auch durch die Zitate in den unitorischen Traktaten kennengelernt haben. Wenn man beliebige von Uniaten geschriebene Abhandlungen aufschlägt, findet man mehrere Zitate aus den Werken von Augustinus, Albert dem Großen, Thomas von Aquin und vielen anderen lateinischen Autoren, deren Werke für die Unitorenkongregation natürlich aufgrund ihres Umfangs nur schwer komplett zu übersetzen waren. Jedenfalls geben uns diese zahllosen Zitate, wie gesagt, volles Recht zu sagen, dass die armenischen Denker mit den wichtigsten Werken der lateinischen Autoren vertraut waren: Z.B. sind zwei Zitate aus weniger bekannten Werken des Augustinus („sagt Augustinus in *De quantitate animae...*“, „wieder Augustinus in *De libero arbitrio...*“) und eines aus *Tullius* (Cicero) bei Petrus von Aragon auf derselben Seite zu finden²⁶.

Wie die anderen Sammlungen der auf der ganzen Welt verteilten armenischen Handschriften enthält die Tübinger Sammlung ebenfalls viele Bruchstücke der uniatischen Texte, d.h. viele Gedanken von westlichen Autoren sind in das armenische Denken eingedrungen, wenn auch nicht die ganze Texte übersetzt wurden. Die Werke selbst enthalten mehrere Zitate von westlichen Autoren im Stil von Traktaten Alberts des Großen und des Aquinaten, z.B. „Augustinus sagt“ oder „der Philosoph [Platon oder Aristoteles ist gemeint] sagt“²⁷. Es bestand also keine Notwendigkeit, die riesige Anstrengung zu machen, ganze Traktate von Augustinus, Isidor von Sevilla und anderen zu übersetzen, weil die Kerngedanken dieser Autoren schon auf diese Weise wiedergegeben waren. Als Beweis dafür übernimmt Gregorios von Tatew an mehreren Stellen seiner Argumentation gegen die katholische Lehre diesen Stil des Zitierens: Er verwendet z.B. die Wendungen „Isidor, ihr [der Katholiken] Lehrer, sagt...“²⁸, „Albert, der Lehrer der Franken, schreibt folgendermaßen...“, „Thomas, ihr Lehrer, sagt...“ usw.²⁹ und zitiert die Autoren sogar mit der genauen Angabe

²⁴ OUDENRIJN 1940, 443.

²⁵ *Ibid.*, 429.

²⁶ PETRUS VON ARAGON *De virtute* I.2, 6.

²⁷ S. z.B. Ma XIII 57 *Über die Tugenden der Seele* 90b, 91a und an vielen anderen Stellen.

²⁸ Gregorios sollte auch durch das Werk *Buch der Laster* von Petrus von Aragon mit Isidor von Sevilla vertraut sein, welches Auszüge aus dem *Liber differentiarum* von Isidor beinhaltet, s. ARPEE 1946, 175.

²⁹ Beispielsweise sind auf allein einer Seite Augustinus, Isidoros, Albert und Thomas zitiert (s. BF 100(lks.) 22,36, (r.)3,9; s.a. OUDENRIJN 1930, 272).

der auf Armenisch nicht vorhandenen Werke: z.B. „Augustinus, ihr Lehrer, sagt in *De Trinitate*“³⁰. Im Buch der Fragen kommen häufig Zitate von Honorius Augustodunensis, Hugo Ripelin von Straßburg, Augustinus, Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, Bonaventura, Thomas von Aquin, Bartholomäus von Bologna, Guillelmus Peraldus, Gilbertus Porretanus und anderen westlichen Denkern vor.³¹ Es tauchen teils auch bemerkenswerte Ungenauigkeiten unter diesen Angaben auf, wie an folgender Stelle: „Augustinus, der Doktor der Franken, sagt im Buch *Über die Sakramente*, Kapitel 81“³². Wir kennen aber keine Abhandlung von Augustinus mit diesem Titel und diesen augustinischen Gedanken finden wir eigentlich in seinem 61. Vortrag über das Johannes-Evangelium. Was hat dies also zu bedeuten? Eine logische Erklärung dafür könnte sein, dass die Unitoren ähnlich den Sammlungen von Auszügen aus *Summa Theologiae*, die unter unauthentischen Titeln wie *Über die Natur der Engel*, *Über die Tugenden der Seele* usw. verbreitet wurden, eine solche Sammlung von Augustinus namens *De sacramentis* verfasst hatten, die Gregorios dementsprechend zitierte. Es ist auch nicht auszuschließen, dass dieser einige Traktate von Augustinus und Thomas von Aquin in der Originalsprache zur Hand hatte³³.

Solche Zitate aus fast allen Werken des Augustinus finden wir in der spätmittelalterlichen armenischen Literatur sehr häufig, sowohl bei Unitoren als auch bei armenischen Denkern, z.B. in *Über die Natur der Engel* (John aus Swineford, *Ma XIII 57 163b:15-17*): „Die Liebe folgt dem Wissen, weil nichts geliebt wird, wenn nicht das bereits Gewusste, wie Augustinus im 4. Buch von *De Trinitate* sagt.“³⁴ Vahram Rabuni war sicherlich mit den Werken von Augustinus [arm. *Akustin* bei Vahram] vertraut.³⁵ Er zitiert beispielsweise folgenden Gedanken von ihm: „Gott, der dich ohne dich erschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich“³⁶; wenn man das Werk *Über das Hexaemeron* von Bartolomäus von Bologna mit der Abhandlung *Am Anfang hat Gott die Erde geschaffen* von Johannes Orotnezi vergleicht, finden sich viele wörtliche Übereinstimmungen mit sowie Anleihen von Augustinus und im Traktat erwähnten anderen lateinischen Denkern, oft ohne jeglichen Quellenhinweis³⁷. Gleiches gilt ebenfalls für die mehreren hundert direkten oder indirekten Anleihen, die wir in Kapitel vier bei den armenischen Kommentatoren des CA vorgefunden haben. Wir kennen außer der zahlreichen Bruchstücke zwei vollständig übersetzte Werke von Augustinus,

³⁰ BF 100(r.)3,4 „Ogostinos vardapet noc'a ase i girs Errordutean“.

³¹ LA PORTA 2015, 292; ARPEE 1946, 176; OUDENRIJN 1955, 34.

³² BF 599(r.)9-11, PWH 548(r.)3-5 „Ogostinos vardapetn Frankac' i xorhrdoc' girs ja hamarn asē“.

³³ ASHJIAN 1994, 29.

³⁴ „Sern hetevi čanač'mann, zi voč'inč' sirec'eal lini, et'e voč' čanač'ealn, øst Ogostinosi i d girs Errordut'ean.“, vgl. AUGUSTINUS *De Trinitate* IV.18.

³⁵ ZAKARYAN 2016, 131,141.

³⁶ M771 250b-251a, vgl. AUGUSTINUS *Sermo* 169.11(13) „Qui ergo fecit te [Deus] sine te, non te iustificat sine te.“

³⁷ GRIGORYAN 1980, 37f.

nämlich die *Regel* (vor dem Jahre 1331 ins Armenische übersetzt³⁸), da die Unitorenkongregation in Qrna nach der Augustinusregel gegründet wurde, und außerdem ein bedeutsames Werk von (Pseudo-?)Augustinus, *Quaestiones Orosii et responsiones S. Augustini*, welches trinitarische, christologische und anthropologische Fragen behandelt und von dem Thomas von Aquin stark beeinflusst war³⁹. Es sollten noch viele Bruchstücke von *Sermonarium* und anderen Werken des Augustinus von Unitoren in Umlauf gebracht werden (s. das Verzeichnis unten).

Zum Schluss stellen wir ähnlich der Liste von ins Armenische übersetzten philosophischen Werken der Antike in Kapitel 3.2 das Verzeichnis der im armenischen Raum vorhandenen lateinischen Werke zur Verfügung. In dieser Liste inbegriffen sind die ins Armenische *gänzlich oder teilweise übersetzten* und von armenischen Autoren *zitierten* bzw. *erwähnten* Werke klassischer Autoren der lateinischen Welt sowie die *eigenen Abhandlungen der Unitoren*, durch welche die armenischen Kreise auf indirekte Weise auf das westliche Erbe Zugriff bekamen. Die folgenden Informationen sind durch die entsprechenden Listen verschiedener Forscher bekräftigt:⁴⁰

AUGUSTINUS - *Die Regel (Regula), De Trinitate, Quaestiones Orosii et responsiones S. Augustini*, verschiedene *Predigten*;

ISIDOR VON SEVILLA - *Liber differentiarum*;

HUGO RIPELIN VON STRAßBURG - *Compendium theologiae veritatis*;

GILBERT VON POITIERS - *Liber de sex principiis*;

WILHELM PERALDUS - *Summa de virtutibus*;

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS - *Elucidarium*;

INNOCENTIUS III - *De sacro altaris mysterio*;

THOMAS VON AQUIN - *Summa Theologiae, Summa contra gentiles, Sentenzenkommentar*;

BARTHOLOMÄUS VON BOLOGNA - *Dialektik, Über die fünf Universalien, Predigtbuch, Über das Hexaemeron*;

PETRUS VON ARAGON - *Kommentare zu den Kategorien und De interpretatione von Aristoteles, zur Isagoge sowie zu Liber de sex principiis von Gilbert von Poitiers, Gesetzbuch, De virtutibus et vitiis*;

JOHANNES QRNEZI - *De persona et duabus naturis Christi* (Auszüge aus ST), *Buch über die Hölle, Brevis compilatio de Grammatica*;

JOHANNES TSORZOREZI - *Liber septem sacramentorum* (Auszüge aus dem Kommentar des Aquinaten zum 4. Buch der Sentenzen);

³⁸ GALANUS *Conciliationis* I, 30 512; OUDENRIJN 1960, 191.

³⁹ OUDENRIJN 1960, 191. Über den Inhalt und Einfluss dieses Werkes auf das westliche Denken s. AMENGUAL I BATLLE, J. „Les Quaestiones Orosii et responsiones Augustini, obra de Consenci?“ *ATCA* 2002, 7-121.

⁴⁰ ALISCHAN 1893, 384f; OUDENRIJN 1955, 26-28; 1960, 126; ASHJIAN 1994, 50f; LA PORTA 2001, 20-23; KHACHIKYAN 2017, 468f.

JOHN AUS SWINEFORD - *Über die Seele und ihre Kräfte, Über die Tugenden der Seele, Über die Natur der Engel* (Auszüge aus ST⁴¹);

THOMAS VON KEMPEN - *Über die Liebe*.

* Sehr viele *Übereinstimmungen* mit und *wörtliche Anleihen* aus folgenden Werken (s. Kapitel vier), deren Verfügbarkeit für die armenischen Autoren (unabhängig davon, ob nur teilweise übersetzt, auf Latein oder in Bruchstücken) nach dem Gesagten bewiesen ist: AUGUSTINUS *De civitate Dei, De libero arbitrio, Dreiundachtzig verschiedene Fragen* usw.⁴²; Dionysiuskommentare von ALBERT DEM GROßEN und THOMAS VON AQUIN (auch *De malo* des Aquinaten); BONAVENTURA *De triplici via*⁴³; ALEXANDER VON HALES *Summa universae theologiae*; ANSELM VON CANTERBURY *Monologion, De conceptu virginali*; ERIUGENA *Periphyseon, Expositiones in Ierarchiam Coelestem*; PHILIPP DER KANZLER *Summa de bono*.

Es wird bereits klar, dass die oben erwähnten Werke eine umfangreiche Bibliothek der westlichen philosophisch-theologischen Literatur darstellen. Handelt es sich bei dem, was wir zur Hand haben, jedoch um eine vollständige Auflistung dessen, was die Unitoren verfasst haben? Dies ist nicht der Fall. In Kapitel 3.2 haben wir die Verlustfaktoren der mittelalterlichen Handschriften in Armenien vorgestellt. Nun sind diese Faktoren im Falle von Handschriften, die die uniatischen Werke enthalten, noch zahlreicher, denn 1) nach dem Untergang der Unitorenkongregation trug niemand eine direkte Verantwortung für die Sicherheit dieser Handschriften, 2) nach Unterbrechungen dogmatischer Streitigkeiten verminderte sich die wissenschaftliche Bedeutung dieser Werke und die Zahl der Handschriften in universitären Archiven deutlich und 3) die Manuskripte wurden wegen des geringen Bedarfs nicht mehr abgeschrieben und manchmal sogar als Makulatur oder als Material zum Binden anderer Handschriften benutzt⁴⁴. Das heißt, was uns in der jetzigen Zeit vorliegt, ist nur die Spitze des Eisbergs des damals existierenden Erbes.

⁴¹ OUDENRIJN (1942, 15-17) hat in seinen Veröffentlichungen des Traktats *Über die Tugenden der Seele* sowie der Abhandlung *Über die Natur der Engel* (1937, 72f) die entsprechenden Stellen aus den ST genau angegeben.

⁴² Bei näherer Betrachtung der uniatischen Texte und der Abhandlungen der armenischen Autoren findet man Zitate von fast allen, auch weniger bekannten augustiniischen Traktaten, so z.B. in *Über die Tugenden der Seele* von John aus Swineford: X.5 - „Augustinus virtutem definit hoc modo: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur [*De libero arbitrio* II.18].“; XVI.9 - „Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiae [*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*]...“ usw. (s. OUDENRIJN 1942, 67,101). Es wäre eine große Herausforderung, all diese Zitate zu klassifizieren, was den Rahmen dieser Studie auch überschreitet. Anhand dieser handschriftlichen Beispiele wurde jedoch bereits das äußerst große Ausmaß der Übernahme der lateinischen Autoren in das armenische Denken deutlich aufgezeigt.

⁴³ Auch die Abhandlungen Bonaventuras *De modo se praeparandi ad celebrandum missam* und *Legenda S. Francisci* wurden von dem Dominikaner Pontius in Qrna übersetzt, s. KHACHERYAN 1998, 114.

⁴⁴ Wie z.B. im Falle der Handschrift M437, s. Abbildung 1.

Alle von uns gefundenen Parallelen mit den westlichen Quellen werden in Kapitel vier in Zusammenhang mit den armenischen Kommentaren zu Pseudo-Dionysius systematisch dargestellt. Als Nächstes wollen wir aber im Sinne einer Einführung vor den himmlischen und kirchlichen Hierarchien des Dionysius die weltliche Hierarchie im armenischen Denken vorstellen. Einen starken dionysianischen Einfluss im Bereich der Staatsphilosophie haben wir bei unseren Recherchen in den spätmittelalterlichen armenischen Gesetzbüchern und im politischen Traktat des Kanzlers des kilikischen Armeniens und Dionysius-Kommentators Vahram Rabuni vorgefunden, und weil dieses Material sich außerhalb der direkten Kommentare zum CA befindet, muss es folglich getrennt behandelt werden.

3.5 Die auf der Grundlage des CA entwickelte Staatsphilosophie in den armenischen Rechtsbüchern und bei Vahram Rabuni

Der König steht auf gleicher Stufe mit dem Patriarchen und mit Gott als Gesetzgeber.

SEMPADSCHER KODEX I.17

Gleich von Anfang an sollten wir feststellen, dass Dionysius unpolitisch ist und von einer ausgeprägten politischen Theorie bei ihm nicht gesprochen werden kann¹. Er beschäftigt sich nicht mit der irdischen Ordnung; so ist für ihn die ‚kirchliche‘ das Gegenstück zur ‚himmlischen‘ Hierarchie, wie er es gleich in der Überschrift andeutet². Im gesamten CA finden wir insgesamt sieben Verwendungen des Begriffes *politeia*, und zwar wird dieser in den ersten Kapiteln von EH in Bezug auf die Taufe oder *Einbürgerungszeremonie* für das Reich Gottes gebraucht³ und im achten Brief hinsichtlich des Platzes jedes Bürgers im Gottesstaat. Daher wird „unsere Hierarchie“ bei Dionysius in erster Hinsicht als kirchliche und nicht irdische oder menschliche verstanden. Jedoch scheint bei näherer Betrachtung die alttestamentliche Gesetzeshierarchie (νόμον ιεραρχία) für Dionysius ebenfalls ein Abbild des himmlischen Vorbildes zu sein (EH Va.1.2 501c). So ist die kirchliche Hierarchie laut seinem Kommentator Johannes von Skythopolis auf halbem Wege zwischen der himmlischen und der gesetzlichen angesiedelt.⁴ Folglich sind die kirchlichen und gesetzlichen Hierarchien zwei Stufen der „Hierarchie der Menschen“ (ἀνθρωπίναις ιεραρχίαις CH IX.2 260b), wobei die Gesetzeshierarchie, deren Quelle und Haupt ebenfalls Gott ist, für Dionysius nicht mit dem Alten Bund verschwunden ist, sondern noch neben der kirchlichen Hierarchie existiert. Hierbei hat sie jedoch rein politisch-richterliche und keine reinigende Funktion wie EH. Dionysius ordnet also den politischen (πολιτικῶς) Modus dem kirchlich-reinigenden (καθαρικῶς) unter, weil die kirchliche Hierarchie zu einer höheren Lebensform führt⁵. Genauso sieht dies auch Gregorios von Tawros: „Die weltliche Hierarchie ist ebenfalls eine Ordnung, aber keine ‚heilige [Ordnung]‘, weil sie die Teilnehmer nicht reinigen kann“⁶. Die beiden Ordnungen haben ihren Ursprung in der göttlichen Thearchie, aber im weiteren Sinne ist die kirchliche Hierarchie die

¹ S.a. STOCK 2008, 111.

² Das Adjektiv *ἐκκλησιαστική* wird in EH insgesamt nur einmal verwendet, s. SAKVARELIDZE 2014, 128f.

³ EH IIb.3 396a „[Der Hierarch] erläutert ihm die Bürgerpflichten im Reich Gottes und fragt ihn [den Anwärter], ob er sie erfüllen möchte [oder als *Bürger* leben möchte - *εἰ οὕτω πολιτεύσαιτο*].“

⁴ Scholienwerk des J. von Skyth. 161.3, s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 178.

⁵ O'MEARA 2003, 163.

⁶ PSH XXXVII 165(r).16-18 „Karg ē, ayl voč' surb, zi voč' karē srbel zkargaworealsn.“

wahre Hierarchie auf der Erde, weil das höchste Ziel der hierarchischen Ordnung die Erleuchtung, Reinigung und Vervollkommnung aller Teilnehmer ist.

Im Laufe der Zeiten hat es sich natürlicherweise ergeben, dass der christliche König bzw. Kaiser die Rolle des Gesetzgebers von Mose übernahm, und zwar im strengen Sinne des Wortes ‚Gesetzgeber‘, wie es der Autor des armenischen Rechtsbuches Sempad Konstabler im oben erwähnten Zitat meint. Die aus EH und den dionysianischen Briefen entnommenen Ideen der *heiligen Ordnung* (Hierarchie) und der nach dieser Ordnung beherrschten *civitas dei* haben sich bei Dionysius-Kommentatoren und späteren Denkern zu einer parallelen Lehre einer *hierarchia civilis* entwickelt. Dionysius selbst benutzt die platonische Staatslehre in seiner Hierarchie-Beschreibung nur auf eine verdeckte Weise und schreibt alle Attribute des Philosophenkönigs (*Politeia* 473cd) dem kirchlichen Hierarchen zu, während seine Kommentatoren diese Spuren einer politischen Lehre bei ihm entdeckt und in weiterentwickelter Form auch auf den König und das weltliche Reich angewendet haben.

Soweit wir es erkennen können, existieren bei Dionysius genügend Ansatzpunkte, aufgrund derer eine politische Theorie geschaffen werden könnte. Zum Ersten, definiert er jede Art von Königtum (Thearchie, kirchliche Hierarchie und das weltliche Königtum) in gleicher Weise: „Königtum ist die Verteilung jeglicher Bestimmung, Verfassung, Satzung und Ordnung“ (DN XII.2 969b). Folglich sollte jedes Königreich nach den späteren ‚politischen Theologen‘ eine eigene Ordnung innerhalb seiner Grenzen errichten, so auch der König außerhalb der Kirchenmauer. Überdies hat Dionysius im Brief an Demophilus die Ordnung auch auf der Ebene einer einzelnen Person ganz in Übereinstimmung mit Platon definiert, demzufolge jeder, wenn er nach dem platonischen Gerechtigkeitsprinzip „das Seinige verrichtet“,⁷ seinen Platz kennt und gegen niemanden ungerecht Macht ausübt, was zu Ordnung im Staat und in der Kirche führt:

Demophilus aber soll seiner Vernunft, seinem Zorn und seiner Begierde den Platz zuweisen, der ihnen jeweils zukommt; er soll somit seine eigene Rangstufe nicht ins Unrecht setzen, sondern die übergeordnete Vernunft über die niederen (Triebe) herrschen lassen. ...denn wer sich selbst in Ordnung hält, kann es auch bei einem anderen tun; und wer es bei einem anderen (vermag), wird auch ein Haus (in guter Ordnung erhalten); (das Gleiche gilt im Verhältnis) Haus-Stadt, Stadt-Volk. (Brief VIII.3 1093ab)

⁷ PLATON *Politeia* IV 433b „τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν“.

Gregorios von Tatew entwickelt diese Idee auf Grundlage des achten Briefes von Dionysius, dessen philosophische Quellen die *Politeia* Platons und die proklischen Kommentare zu *I. Alkibiades* und *Politeia* sind,⁸ weiter und unterscheidet zwischen der *moralischen* und *politischen* Tugend (der Tugend für sich selbst und gegen die anderen). Um moralische Tugend handelt es sich für Gregorios, wenn man „sich selbst in Ordnung hält, die Vernunft seinem Zorn und seiner Begierde überordnet“ und um politische, wenn man „nicht streitet..., denn wer sich selbst in Ordnung hält, kann auch ein Haus in guter Ordnung erhalten und auf ähnliche Weise die Stadt und den Staat richten und führen“⁹. Anhand des Beispiels vom Verhältnis des Demophilus wird ebenfalls die Wahl zwischen der Gewaltherrschaft und der wahren philosophischen Herrschaft, noch ein platonischer Grundgedanke, deutlich gemacht.

Da die kirchliche Hierarchie für Dionysius an erster Stelle steht, zeichnet er das Bild des Hierarchen nach dem Vorbild des biblischen Gesetzgebers Mose und des platonischen Philosophenkönigs. Mose, der nach EH und MT die höchstmögliche Gottesangleichung erreicht hatte, ist der Begründer und Gesetzgeber der Gesetzshierarchie: „...von ihm [Mose], dem ersten Eingeweihten und Führer der Hierarchen nach dem Gesetz. Auf dieses geheiligte Zelt hin entwarf er in geheiligter Symbolik die Hierarchie nach dem Gesetz und nannte alle geheiligten Handlungen im Bereich des Gesetzes: ein Abbild des Vorbilds, das ihm auf dem Sinai gezeigt worden war“ (EH Va.1.2 501c). Das Agieren des Mose, als er das himmlische Vorbild in Form eines Abbildes zu übertragen versucht, ist ähnlich der Handlung des platonischen Philosophenkönigs, der wie ein Maler das transzendente Modell nachahmt und ein Abbild davon darstellt¹⁰. Ein solcher „Maler nach Gottes Art“ ist auch der Hierarch-Bischof (EH IVc.o 473c). Ähnlich dem platonischen Stadtstrukturmodell¹¹ stellt Dionysius die kirchliche Ordnung in einer triadischen Form dar. Sie besteht aus (1) dem Oberhaupt – dem Hierarchen (Philosophenkönig), der allein „vollkommener Wächter“ (φύλακες (παν-)τελεις) ist; dieser wird von (2) untergeordneten Wächter-Helfern (Priestern, Diakonen) unterstützt; schließlich gibt es (3) die Regierten – das Volk. An einer anderen Stelle im CA (CH IX.4 261b) deutet Dionysius anhand des Beispiels der ägyptischen und babylonischen Herrscher die Abhängigkeit des Staates von der gesetzlichen und kirchlichen Hierarchie an. Diese Herrscher wurden durch Visionen direkt von den Engeln, d.h. von der himmlischen Hierarchie, inspiriert, brauchten jedoch als Wegführer die Vertreter der

⁸ HATHAWAY 1969, 98; s.a. Kapitel 4.1.

⁹ PSH XVIII 95(r.)26-43 „Baroyakann ayn ē or ziwr barsn zardare... zc’asumn ev zc’ankut’iwn banin hnazand pahē. [...] Ev k’alak’akan ē or handart ev hašt... giteli ē, or ziwr barsn karē uñel, ev ztunn karē šinel, aynpisin karē zk’alak’ ev zerkir kargavorel ev arajñordel.“

¹⁰ PLATON *Politeia* 500c-e. Vgl. mit Minos, der laut Plotin von seinem Vater Zeus belehrt in Erinnerung an die transzendente Gemeinschaft als ihre Abbilder die Gesetze verfasst hat (*Enneaden* VI.9.7; PLATON *Minos* 319c-320d, *Nomoi* 624ab).

¹¹ PLATON *Politeia* 414b, 428d.

Gesetzeshierarchie (Joseph und Daniel), die die göttliche Offenbarung enthüllten und diese Völker leiteten. Folglich ist der Staat der Gesetzeshierarchie und schließlich der kirchlichen Hierarchie untergeordnet, die allein die von Gott gegründete Ordnung vervollkommen kann¹².

Nach all dem Gesagten ist klar, dass die Kirche und der Staat nach dem gleichen Ordnungsprinzip aufgebaut sind. Man darf also von der dionysianischen *πόλις* nicht deshalb sprechen, weil er über die Stadtstruktur spricht, sondern weil die Kirchenstruktur, die er präsentiert, dem Vorbild der platonischen *Politeia* folgt¹³. In diesem Kapitel wollen wir die drei literarischen Leuchttürme der politischen Philosophie im spätmittelalterlichen Armenien, die deutlich vom dionysianischen Denken beeinflusst sind, näher betrachten: *RECHTSBUCH* von MECHITHAR GOSCH (Anfang des 13. Jahrhunderts), das auf Grundlage des mechitharischen Kodexes verfasste *RECHTSBUCH* des kilikischen Armeniens von SEMPAD KONSTABLER (1265) und die Schrift *REDE AM TAG DER KÖNIGSWEIHE UND KRÖNUNG LEWONS DES DRITTEN ZUM KÖNIG ARMENIENS* des Dionysius-Kommentators VAHRAM RABUNI (1269).

Ihren Ursprung haben die beiden Rechtsbücher des spätmittelalterlichen Armeniens außer im kirchlichen Recht auch in den Rechtsbüchern anderer christlicher Völker (römisch-byzantinisches Recht, Gesetzkodizes der Kreuzfahrerstaaten), die nach Mechithar Gosch „Blutsbrüder“ der Armenier sind,¹⁴ wie die Überschrift des Sempadscher Kodexes beweist: „Gesetze und Canones der Franken und sämtlicher Völker zu einer Einheit gesammelt“. Sempad Konstabler übersetzte zu diesem Zweck die am Anfang des 13. Jahrhunderts geschriebenen und im kilikischen Armenien weit verbreiteten *Assisen von Antiochia*, das Rechtsbuch des Kreuzfahrerstaates Fürstentum Antiochia aus dem Altfranzösischen und machte von dem Stoff dieser westlichen Rechtsquelle in seinem Kodex ausgiebig Gebrauch¹⁵. Das Rechtsbuch von Gosch enthält sogar einen einzelnen Anhang mit Auszügen aus dem byzantinischen Recht. Überdies kommen bei beiden Autoren häufige Vergleiche mit den römischen und byzantinischen Gesetzen, auch bezüglich der Zahl der Richter im Gericht und der Bezeichnungen weltlicher Rangordnungen, vor.¹⁶

Der Herausgeber des mechitharischen Rechtsbuchs Bastamyantz hat das Rechtsbuch von Gosch auf Grundlage der zehn besten Handschriften in Etschmiadzin, Paris, Venedig und Wien herausgegeben sowie die Datierung

¹² O'MEARA 2003, 170f.

¹³ HARRINGTON 2008, 654.

¹⁴ MG Vorwort X 65.

¹⁵ KHACHERYAN 1998, 465-467. Das altfranzösische Original der *Assisen* ist verschollen. Deshalb wurde der Kodex im 19. Jahrhundert erneut aus dem Altarmenischen ins Französische übersetzt. Sempad berichtet, dass er das vom Konstabler Antiochiens, *Sir Simun*, erhaltene Original der *Assisen* im Jahr 1265 übersetzt und für die zusätzliche Korrektur wieder nach Antiochien geschickt habe.

¹⁶ MG Vorwort VI 30f.

des Kodexes festgestellt. In der Nachschrift seines Rechtsbuches teilt Mechithar Gosch mit, dass er im Jahr 1184 mit dem Sammeln der Quellen anfang, den Traktat aber nicht fertig schrieb¹⁷. Da die beiden Teile, die weltliches und kirchliches Recht behandeln, unvollständig sind und keine feste Struktur haben, schließt Bastamyantz daraus, dass Mechithar bis zu seinem Tod im Jahre 1213 das Rechtsbuch mit neuen Artikeln bereichert hatte¹⁸. Folglich stammt das großarmenische Rechtsbuch von Gosch, welches dem Sempadscher Kodex als Grundlage gedient hatte, ebenfalls aus dem 13., nicht dem 12. Jahrhundert, wie es Josef Karst sich vorstellt¹⁹. Dank Karsts Arbeit steht uns nun der Sempadscher Kodex auf Deutsch zur Verfügung, aus dem in Kilikien verwendeten Mittelhocharmenischen übersetzt und reichlich kommentiert.

Wie sind also die kirchlichen und weltlichen Hierarchien in diesen beiden sehr ähnlichen Rechtsbüchern dargestellt? Zuerst, meint Gosch, müssen wir uns die himmlische Ordnung vorstellen, nach der die Kirche und das Königtum geordnet sind²⁰. „Wie der heilige Dionysius Areopagita, der Stolz der Athener... neun Rangstufen der Engel genannt hat“²¹, so sind auch die anderen zwei Hierarchien geordnet. Natürlich änderten die späteren Kommentatoren die von Dionysius angegebene Zahl der kirchlichen Rangordnungen und führten auch für den königlichen Palast neun Stufen ein. So lautet die Überschrift zu Paragraf 60 des Sempadscher Kodexes „Die Rangordnung der Kirche und des königlichen Hofes“. Die Neunzahl der hierarchischen Stufen ist hier folgendermaßen beschrieben:

Denn so wie Gott die himmlischen Chöre der Engel als in Rangabstufungen gegliederte für seinen Dienst erschaffen hat, ebenso hat er auch die irdischen Würdenträger [nach Rangstufen angeordnet] sowohl für die kirchliche Herrschaft als auch für die weltliche.²²

Anschließend folgen entsprechend den Engelschören die neun Rangordnungen der Kirche, nämlich Patriarchen, Erzbischöfe, Metropoliten, Bischöfe, Priester, Diakone und gesondert die letzte Triade – die Rangstufen des Chorepiskopats²³ (Weihbischofs), des Katholikosats und, erstaunlich für eine Nationalkirche, des *Papsttums*²⁴. „Die neunte Rangstufe ist die

¹⁷ MG Vorwort XI 74.

¹⁸ Ibid., Vorwort [BASTAMYANZ] 101.

¹⁹ KARST 1905, iii.

²⁰ MG I, CXIII 234f.

²¹ Ibid. I, CXIII 240.

²² SK §60, 8f.

²³ Die Institution des Chorepiskopats hielt sich in der armenischen Kirche länger als in den meisten anderen Staatskirchen. Ein Chorepiskopos (περίσκοπος) führte sein Amt nach den Weisungen seines Diözesanbischofs und betreute in seinem Sprengel die Unterrichtung des Volkes, die Gründung der Schulen usw.

²⁴ Vgl. MG I, CXIII 251-259.

allerhöchste und die Primat-Weihe, die des Ober-Patriarchen, welcher der Papst ist. [...] Und sein Amt besteht darin, zu salben die Klasse der Könige, welche das Ebenbild Christi auf Erden sind.“²⁵ Dieser Zusatz oder vielleicht sogar eine gewisse Textumgestaltung durch die unitarische Partei des armenischen Klerus²⁶ über die Vorrangigkeit des Papstes, der die Ideen der unitarischen Strömung und Weltkirche symbolisiert, ist im kulturgeschichtlichen und kanonischen Sinne sehr wichtig. Dies erklärt auch die Tatsache, dass König Lewon von Kilikien sich wünschte, mit einer Krone aus dem Westen, mit derjenigen des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches und nicht mit derjenigen des damaligen Katholikos Armeniens gekrönt zu werden.

Nach den Rängen der kirchlichen Hierarchie folgen die Würdenträger des byzantinischen königlichen Palastes, mit ihren griechischen Titeln,²⁷ die Kaiser Konstantin der Große laut Mechithar Gosch nach der himmlischen und kirchlichen Aufteilung in neun Stufen geordnet hat:²⁸ *Silentiarien* (holen die königlichen Gewänder hervor), *Vestitoren* (Kronenwärter), *Kandidaten* (tragen das Kreuz dem König voran), *Proksotoren* (tragen die Bahre, wenn dieser stirbt), *Exkubitoren* (oder Mandatoren), *Stratoren* (besorgen die Sattelung der Rosse und deren Besteigung durch den König), *Skolarien* (tragen die Standarten), *Dekane* (schreiten dem König voran und treiben die Volksmasse beiseite), *Cursoren* (Garden, die den Palast bewachen). Eine weitere interessante Gestaltung der kirchlichen und weltlichen Ordines finden wir bei Vanakan Vardapet, der diese in Form einer allgemeinen Hierarchie der Menschen auflistet, mit der Begründung, dass alle weltlichen und kirchlichen Rangordnungen von Gott gegeben sind (VV 84b.22-32). In dieser Liste sind die drei wichtigsten politischen Mächte eingeschlossen, die ebenfalls den himmlischen Stufen entsprechen: „...Gesetzgeber nach dem Vorbild der Cherubim, Richter nach dem Vorbild der Serafim..., Könige nach dem Vorbild der Mächte“ (VV 85a.3-7).

Da Mechithar und Sempad die Wechselbeziehung zwischen CH und EH für ihre erweiterten Listen der weltlichen Hierarchie benutzt haben, geben sie eine zusätzliche Begründung von der Neunzahl dieser Stufen:

Und wenn auch dies Thema andersartig aufgeführt wird im Buche des heiligen Dionysius und an unserer Stelle infolge von Abänderung wieder andersartig, so wird doch die Zahl [der hierarchischen Ränge]

²⁵ SK §60, 86.

²⁶ KARST 1905, 74f.

²⁷ SK §60, 86-89.

²⁸ MG I, CXIII 261.

vollständig beibehalten, weshalb hierüber kein Zweifel obwalten kann.²⁹

Des Weiteren charakteristisch für Gosch und Sempad Konstabler ist, dass die Zuständigkeitsbereiche der staatlichen und kirchlichen Gerichte bei beiden Autoren deutlich aneinander grenzen. Die Rechtsbücher sind in zwei Bände, in kirchliches und staatliches Recht, gegliedert. Gosch erkennt Gott als ersten König und Richter nach den dionysianischen göttlichen Namen (DN VIII, XII) an, der dieses Recht dem Staat und der Kirche gewährt hat³⁰. Wenn es einen christlichen König oder Landesherren im Land gibt, sollen sie das weltliche Gericht führen und das kirchliche Gericht dem Bischof überlassen, aber in der Abwesenheit der staatlichen Macht wird der Bischof auch für das weltliche Gericht zuständig³¹. Bezüglich der für die Könige zuständigen Gerichtsbarkeit sagt Sempad Folgendes: „Die Könige sind [teils] von Gott eingesetzte...; betreffend solcher nun verordnet das Gesetz, dass auch nur Gott allein einen solchen verbannen kann.“³² Dasselbe weltliche und nicht das bischöfliche Gericht ist für die Fürsten (Barone) und Ritter zuständig. Nach dem gleichen Prinzip ist für die Kleriker das kirchliche Gericht geordnet: Der Bischof richtet den Priester und den Diakon und wird vom Katholikos gerichtet³³.

Wer ist also der rechtmäßige Träger der obersten Gerichtsgewalt, der König oder der Hierarch-Bischof? Um diese grundlegende Frage zu beantworten, müssen wir erkennen, dass die Rechtsbücher von Mechithar Gosch und Sempad Konstabler in zwei ganz verschiedenen Kontexten geschrieben und verwendet wurden, weshalb sie diese Frage etwas unterschiedlich lösen. Nach dem Kodex von Mechithar, der während der Abwesenheit vom Königreich Großarmenien verfasst wurde, ist nicht der König sondern das geistliche Oberhaupt der erste Richter (*altarm.* arajin datawor) oder *Summus iudex*, während der König nebst den Fürsten und Landesherren lediglich eine akzidentielle Gerichtsbarkeit besitzt³⁴. In Kilikien aber sollte die ganze Macht in den Händen des Königs konzentriert sein. Deshalb sieht Sempad den König allein als Träger der obersten Gerichtsbarkeit. Im sempadschen Kodex gehorcht die Kirche der königlichen Macht nicht nur, sondern unterstützt diese sogar und erklärt sie zu einer heiligen Herrschaftsform: Verstöße gegen die königliche oder weltliche Macht soll die Kirche richten, weil „die Könige und Fürsten Abbild Gottes sind“³⁵ „das Königtum von Gott eingesetzt und für

²⁹ KARST 1905, 62; MG I, CXIII 271f; vgl. mit dem Kapitel „Klassenordnung der Kirche nach der Entsprechung der himmlischen Rangordnungen“ in der *Scholie an hl. Liturgie* von Nerses von Lambron (s. KARST 1905, 69-73).

³⁰ MG Vorwort IV 22.

³¹ *Ibid.*, V 26.

³² SK §70, 103f.

³³ SK §71, 106.

³⁴ KARST 1905, 339-341.

³⁵ MG II, XVIII 334.

Gottes Statthalterschaft auf Erden gehalten wird“,³⁶ womit der göttliche Ursprung des Königtums erneut bestätigt wird.

Außer diesen zwei Rechtsbüchern besitzen wir noch eine wichtige politische Schrift aus dem Spätmittelalter, nämlich die *Rede am Tag der Königsweihe und Krönung Lewons des Dritten zum König Armeniens* von Vahram Rabuni. Nach der feierlichen Weihnachtspredigt am Tag der Königsweihe versucht Vahram im Beisein des neugeweihten Königs, des Patriarchen und aller Festgäste auf die folgenden Fragen systematisch zu beantworten:³⁷ 1) Was ist das Königtum? 2) Wer ist der erste König? 3) Durch wen und wie wurde das Königtum begründet? 4) Welches sind die Rechte und Grenzen des Königs? In Bezug auf die erste Frage stellt Vahram fest, dass alle Königreiche der Thearchie unterstehen und definiert danach den Begriff folgendermaßen: „Das Ziel des Königtums ist es, über die Vielen und Getrennten zu regieren... und diese in Friede und Ordnung zu bringen.“³⁸ Hier bemerken wir schon die vereinigende, friedensspendende und ordnende Funktion der Thearchie (DN IV.7 704c, IV.21 724a, EH I.2 373a), an der die weltliche Hierarchie teilhat. Durch dieses auf die göttliche Thearchie gegründete Königtum erfolgt die kreisförmige Bewegung innerhalb der Hierarchien nach den neuplatonischen und dionysianischen Lehren (Prozession-Rückkehr, s. Kapitel 4.5), die zuerst von oben nach unten, ausgehend von den Regierenden in Richtung der Regierten verläuft und eventuell, im Falle von CH und EH, in Gegenrichtung alle Teilnehmer zurück zum Einen bringt:³⁹ „Gott hat durch seine Thearchie Herrschaften, Mächte, Gewalten und Fürsten in der himmlischen Hierarchie geordnet, um den Untertanen die Teilhabe am höchsten Licht zu gewähren..., deren [der Engel] Namen und Funktionen schon aufzeigen, dass es unter den Engeln ebenfalls Regierende und Regierte gibt“⁴⁰. Zum Zweiten ist der erste König selbstverständlich die heilige Dreifaltigkeit, die „durch ihre einfache Kraft alle Wesen zur Einheit und Einfachheit bewegt“,⁴¹ woraus der dritte Punkt abgeleitet wird, nämlich woher das menschliche Königtum und Recht zum Herrschen stammt. Laut Vahram hat der Mensch das Recht zum Herrschen mit der Erschaffung Adams als Ebenbild Gottes und nach dem Gebot Gottes, über alle Wesen zu walten (Gen. 2:27f), erhalten.⁴² Als die Menschheit sich auf der Erde vermehrte, regierte Gott sein Volk durch die Erzväter, Propheten

³⁶ SK Vorwort 14.

³⁷ VAHRAM RABUNI *Rede am Tag der Königsweihe* (1. 1869) 9.

³⁸ Ibid., „t'agaworutiwn ē oro iṣṣē zbazumsn ev zbažaneals [...] i xałatut'iwn ev i barekargut'iwn nvačel“.

³⁹ Vgl. JAMBlich *De Mysteriis* V.26, PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* II 206:26-214:12, *Komm. zum plat. Parm.* I.641.

⁴⁰ *Rede am Tag der Königsweihe* (2. 1869) 36 „i hrelinac'n das kargeac' yiṣṣanakan petut'enen iwrmē iṣṣanutiwns ev terut'iwns, zawrut'iwns ev petut'iwns, ar i hałordec'uc'anel znuastagoynsn geragoyn lusapaylut'eanc'n. K'anzi en i nosa ardarev xonarhagoynk' ev vehagoynk'..., zors voč' miayn yanuanc' noc'in ē imanal, aylev i gorcarnut'eanc'n.“

⁴¹ Ibid., vgl. DN IV.17 713d.

⁴² *Rede am Tag der Königsweihe* (2. 1869) 37 „I skizbn mardkut'eans šnorhec'av nma ays pativ, zi arar astvac zmardn i patker iwr... ev tagavor kac'oyc' na ereveli araracoc's.“

und Richter. Deshalb wurde der Wunsch Israels, außer der Gesetzeshierarchie auch einen König zu haben, von Gott als Zeichen für Ungehorsam gegenüber der Thearchie angesehen (s. Geschichte von Saul 1. Sam. 8:7). Später salbte Gott David aber selbst als König von Israel und ordnete damit ein wahrhaft weltliches Königtum. Diejenigen biblischen Könige, die dieser Thearchie gehorchten (auch Könige fremder Völker, z.B. Nebukadnezar und Kyrus), wurden „der Gesalbte Gottes“ (Dan. 4:31-34; Jes. 45:1) genannt und bekamen ihr Königtum von Gott⁴³. Nach dem Vorbild der platonischen Stadt schreibt Vahram die Rolle des Philosophenkönigs dem christlichen König zu und nennt dabei die Fürsten und Richter Helfer des allein vollkommenen Wächter-Königs, ebenso wie andere Körperteile den Kopf halten⁴⁴. Die Letzteren müssen nach dem Demophilus erteilten Rat ihren Platz in der Hierarchie akzeptieren und nicht mit anderen oder dem König streiten, sondern dem König gehorchen und miteinander in Frieden leben⁴⁵.

Nun wollen wir uns dem letzten und vielleicht dem wichtigsten Punkt in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche zuwenden: Welche Grenzen kennt die Königsherrschaft und wie wird diese die Kirche betreffend geregelt? Zakaryan schließt aus der ganzen Rede, dass laut Vahram alle Institutionen einschließlich der Kirche und der Gesellschaftsschichten dem König gehorchen müssen.⁴⁶ Unserer Meinung nach zeigt die politische Gehorsamkeit der Kirche jedoch nur ihre Bereitschaft auf, mit allen verfügbaren Mitteln dem Wohlbefinden des Staates zu dienen, ein bedeutsamer Kompromiss, den zur gleichen Zeit das Papsttum und Könige im Westen nicht finden konnten. Deshalb betont Vahram dabei die leitende und lehrende Funktion der kirchlichen Hierarchie für das Königtum. Die Kirche muss Tag und Nacht den König, der zu Ehren Gottes und der Kirche regiert, die Weisheit Gottes lehren und dem Volk Gehorsamkeit gegenüber der göttlich gestifteten Hierarchie beibringen⁴⁷. Die Geschichte hat deutlich gezeigt, dass neben dieser scheinbaren Bereitschaft des armenischen Patriarchates in Kilikien zur Union mit der katholischen Kirche, die dem armenischen Staat gedient hatte, die armenische Kirche trotz des politischen Drucks ihre Unabhängigkeit und Tradition bewahrt hat.

Wie die Kompetenz- und Autoritätskonflikte zwischen dem Staat und der kirchlichen Hierarchie zu lösen sind, lässt Dionysius selbst ungeklärt.⁴⁸ Diese Fragen der Staatsphilosophie sind seinen Kommentatoren überlassen und wurden im Westen und in Armenien unterschiedlich behandelt, weil jeweils ganz verschiedene Motive ausschlaggebend waren. In Europa war das

⁴³ Ibid., (3. 1869) 50-52.

⁴⁴ Ibid., (4. 1869) 78; (5. 1869) 97.

⁴⁵ Ibid. (5. 1869) 98f.

⁴⁶ ZAKARYAN 2016, 145.

⁴⁷ *Rede am Tag der Königsweihe* (5. 1869) 99,101.

⁴⁸ STOCK 2008, 115.

Hauptaugenmerk die Unabhängigkeit der Königsherrschaft vom Papsttum oder der Streit um den Vorrang des Kaiserreichs bzw. des Patriarchen/Papstes. Beispielsweise erinnerte Papst Nikolaus I. im 9. Jahrhundert Kaiser Michael III. daran, dass nach dem achten Brief von Dionysius die Kleriker und Patriarchen gegen das weltliche Urteil und sogar die kaiserliche Gerichtsbarkeit immun sind⁴⁹. Ein weiteres Beispiel ist die Nutzung des areopagitischen Corpus in politischen Machtkämpfen zwischen Papst Bonifatius VIII. und dem französischen König Philipp IV. dem Schönen am Anfang des 14. Jahrhunderts, genauer im Traktat *De potestate ecclesiastica* (1301) von Aegidius Romanus und in der päpstlichen Bulle *Unam Sanctam* (1302), in der der Vorrang des Papsttums begründet wird, und in der Abhandlung *De potestate regia et papali* (*Über die königliche und päpstliche Gewalt*, 1302) des Johannes von Paris als Antwort der Gegenseite⁵⁰. Währenddessen gab es in der armenischen Welt nach dem Verlust der Unabhängigkeit und dem Untergang des bagratidischen Reiches in Großarmenien keine Konkurrenz mehr zwischen der Kirche und dem Staat. Die Kirche hatte insbesondere in den schwierigen Zeiten des Spätmittelalters in Ermangelung weltlicher Herrschaft sogar die richterlichen, diplomatischen und politischen Funktionen des Staates übernommen. Die Existenz des armenischen Königtums in Großarmenien oder Kilikien war stark gefährdet, weshalb die Kirche bereit war, auch dogmatische und politische Zugeständnisse zu machen, um den Staat zu unterstützen. Dieser Standpunkt ist den Kirchenlehrern und zugleich politischen Akteuren dieser Zeit, Mechithar Gosch, Sempad Konstabler und Vahram Rabuni gemein.

An dieser Stelle, verfügen wir nach all dem Gesagten aus den ersten Kapiteln eine vollständige Vorstellung von der armenischen philosophischen Tradition, ihren byzantinischen und lateinischen Quellen sowie von der Art der philosophischen Kommentare in Armenien und können nun mit diesem staatsphilosophischen Verständnis im Hintergrund im Hauptkapitel unserer Arbeit mit den himmlischen und kirchlichen Hierarchien des Dionysius und dem philosophischen Inhalt der armenischen Kommentare zum CA fortfahren.

⁴⁹ ROEM 1993, 30.

⁵⁰ HARRINGTON 2008, 639; ROEM 1993, 34f.

4. Der philosophische Gehalt der armenischen Kommentare zum CA

Das Hauptkapitel unserer Arbeit stellt den ganzen mit dem westlichen Gedankengut verwobenen philosophischen Stoff der armenischen Kommentare zu Dionysius dar. Im Laufe unserer Recherche hat sich natürlicherweise eine triadische Aufteilung in die einzelnen Unterkapitel ergeben, die das philosophische Grundprinzip der Antike „alle Dinge sind in drei aufgeteilt“ (*Chaldäische Orakel* 22) erneut bestätigt. Diese drei neu entstandenen Triaden stellen sich wie folgt dar:

- HIERARCHIEN
 - 1) Hierarchische Ordnung
 - 2) Theurgie, symbolische Theologie, hierarchische Teilhabe
 - 3) Gnoseologie: das Wissen Gottes und der Wesen
 - AUSTAUSCH ZWISCHEN GOTT UND WESEN
 - 4) Gottesbenennung
 - 5) Bewegung
 - 6) Übergang von der Einheit zur Verschiedenheit und v.v.
 - SCHWIERIGE DEFINITIONEN
 - 7) Bild Gottes und Vorbild
 - 8) Das Böse
 - 9) Dialektik: das Unsagbare sagen

In Anlehnung an die bestehende Dionysius-Forschung haben wir die beiden Hierarchien sowie das Paar DN-MT nach Möglichkeit zusammen behandelt und durch die Kerngedanken der *Briefe* die Argumentation zu den ersten vier Abhandlungen des CA ergänzt und bekräftigt. Wir wollen nun alle oben genannten Themen schrittweise erläutern.

4.1 Die himmlische und kirchliche Hierarchie

*Gott hat nichts in der Welt ohne Ordnung gelassen,
da er wegen seiner geordneten Natur alles geordnet sehen will.*
GREGORIOS VON TATEW PSH, *XL 176(lks.)*₄₀₋₄₃

Diese Ordnungsmäßigkeit lässt sich laut Gregorios innerhalb der heiligen Dreifaltigkeit selbst sowie in allen Wesensstufen und im Universum beobachten. Das ist ein Zeichen der Weisheit Gottes, weil „das Ordnen die Tätigkeit des Weisers ist, deshalb haben die paganen Philosophen ebenfalls in der Ordnung der Geschöpfe die Weisheit Gottes erkannt“¹. In der Tat wird auf der Grundlage der langen christlichen und philosophischen Tradition angenommen, dass Ordnung und Harmonie die Eigenschaften Gottes, des Schönen sind:² „Schönheit aber gibt es nicht ohne Maß“ sagt Platon in *Timaios* 87c und „das Schöne beruht auf der Größe und der Anordnung“³. Eben diese Ordnungsmäßigkeit macht den Kosmos zum schönen Abbild der Ideenwelt,⁴ weil „die Unordnung fernab der Gottähnlichkeit ist“ (AS III.3) und „die Unordnung, das Schmucklose und Chaotische aus der Hierarchie entfernt sind“ (JN M57:16b25f). Deswegen gibt es bei Dämonen eine Art von Unterordnung, die jedoch laut Gregorios nicht Hierarchie heißen darf, weil sie wegen ihrer fehlerhaften Teilhabe an dem Guten und der Ordnung Gottes die Gottähnlichkeit und die durch Gnade verliehene perfekte Ordnungsmäßigkeit (BF 140(lks.)_{22ff}) verloren haben⁵. In ihrer Suche nach den Ordnungsprinzipien der Weltschöpfung sind die Denker zu der formvollendeten hierarchischen Anordnung gekommen, die die göttliche Schönheit und himmlische Hierarchie spiegelt. So bestimmt Dionysius in seiner Hauptdefinition den Zweck der Hierarchie ähnlich wie im platonischen Gedanken:⁶ „Angleichung an Gott so gut wie möglich..., in stetem Hinblick auf seine göttliche Schönheit, von dieser sich prägen zu lassen so weit wie möglich...“ (CH III.2 165:1-5, vgl. EH VIIb 568d-569a).

¹ PSH XLI 181(r.)₃₄₋₃₇ „zi e gorc imastnoyn kargavoreln, zi artak'in pilisopayk'n i karge araracoc' canean zimastutiwn ararč'in“.

² PURPURA 2018, 30.

³ ARISTOTELES *Poetik* 1451a: „τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν“; vgl. JN M57:32b13,14 „Jedes Maß kommt von dem Anmutigen und dem Schönen her, das Maß ist schön, während die Maßlosigkeit hässlich ist.“

⁴ Vgl. PLATON *Timaios* 30a, 31c, 39c; *Philebos* 51cd.

⁵ PSH XXXVIII 168(r.)₁₈₋₅₀. Wie im Falle des Bösen (unvollkommenen Guten), welches irgendwie am Guten teilhat (s. Kap. 4.8), sind bei Dämonen noch Spuren der Ordnung vorhanden, weil das vollständige Fehlen von Teilhabe ausgeschlossen ist.

⁶ PLATON *Theaitetos* 176b „Verähnlichung mit Gott soweit als möglich“ („ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν“), lediglich mit dem Unterschied, dass Platon die Angleichung an Gott als Ziel der Philosophie bestimmt.

Der Begriff *ἱεραρχία* wurde tatsächlich durch eine Eigenschöpfung von Dionysius als Zusammensetzung von *ἱερος* und *ἄρχειν* (wörtlich - heilige Herrschaft) geprägt und scheint vor ihm nicht nachweisbar zu sein,⁷ wobei die Idee der hierarchischen Ordnung sich lange vor ihrem Erscheinen entwickelt hatte. Man sollte jedenfalls die dionysianische Hierarchie nicht im modernen soziologischen Sinne oder als reine Unterordnungsstruktur verstehen,⁸ sondern hinsichtlich seiner eigenen Vorstellung des Ausdrucks („meines Erachtens“ CH III.1 164:36), nämlich als eine Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und Wirkkraft, die der Vergöttlichung und Vervollkommen der Teilhabenden dient. Die Termini *ἱεράρχης* und *ἱερέυς* jedoch brauchte Dionysius nicht neu zu entdecken: Schon in vorchristlichen Zeiten wurde der Vorsteher eines Heiligtums bzw. Hohepriester als Hierarch bezeichnet⁹ und *ἱερέυς* kommt viel früher als bei Dionysius bei Irenäus, bei den Kappadoziern sowie auf den Konzilien von Serdica und Laodicea vor¹⁰.

Es gibt bei Dionysius noch andere Komposita der Hierarchie wie *Θεαρχία* (EH I.5 376d), *Τελεταρχία* (CH VII.2 209a), *Ταξιαρχία* (CH IV.3 181a) und *Ἐξουσιαρχία* (CH VIII.1 240b), die als Neologismen im 7. Jahrhundert in die armenische Sprache übernommen wurden¹¹. All diese zusammengesetzten Begriffe weisen auf Gott als Prinzip der Ordnung hin und schreiben ihm die Rolle des Hierarchen zu, aber nicht als selbständiges Dasein (*καθ' ὑπαρξιν*), sondern der Ursache entsprechend (*κατ' αἰτίαν*)¹². Gleichwie bei Proklos entspringt jede Ordnung (*τάξις*) für Dionysius der göttlichen Monade „und tritt zu einer mit dieser Monade auf derselben Ebene bestehenden Vielheit hervor, und die Vielheit jeder Ordnung wird auf diese eine Monade zurückgeführt.“¹³ Da der Schöpfer selbst kein Teil dieser Ordnung ist, geschieht der Hervorgang Gottes und die Rückkehr der Geschöpfe durch eine in die Welt herabgelassene ‚goldene Kette‘ (*σειρὴ χρυσεῖη*, vgl. DN III.1 680c, XI.1 949a) nach Vorstellung der Antike¹⁴. Dieses Bild, das ebenfalls bei Proklos vorkommt,¹⁵ benutzt auch Jesaja Ntchezi, um die zusammenhängende Struktur der Hierarchie aufzuzeigen: „wie eine Kette und die Glieder [der Kette]“¹⁶.

Näher betrachtet ist diese von Gott geführte Ordnung grundsätzlich triadisch: „Jegliche Hierarchie hat eine triadische Struktur“ (JN M57:16b28f; vgl. BF 134(r.)3-27). Dieses Grundprinzip finden wir bereits in *Chaldäische Orakel*: „In

⁷ STIGLMAYR 1898, 181.

⁸ LOUTH 2020, 134.

⁹ LIDDELL/SCOTT 1996, 820.

¹⁰ STIGLMAYR 1898, 186f.

¹¹ Für die Äquivalente im Armenischen s. THOMSON 1997.

¹² PROKLOS *Theologische Grundlegung* 65, s. VASILAKIS 2019, 189.

¹³ PROKLOS *Theol. Grund.* 21.

¹⁴ Vgl. HOMER *Ilias* VIII; diese wurde von den Neuplatonikern allegorisch auch mit der Lichtsäule (*Politeia* X 616bc) erklärt, s. KOCH 1900, 186.

¹⁵ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I.314:13ff, II.24:28ff, s. KOCH 1900, 188; GERSH 1978, 142.

¹⁶ JN M57:45a17f „orpes šit'ays ev olaks“.

jeder Welt leuchtet eine Triade, die von der Monade beherrscht wird.“¹⁷ Dieses Prinzip sollte Dionysius durch die Vermittlung von Proklos erreichen. Die Formel der Triaden schreibt Dionysius seinem „berühmten Führer und Geleiter“ Hierotheus zu (CH VI.2 200d), was auf Proklos und seinen Lehrmeister Syrian anspielt,¹⁸ weil Dionysius zufolge Hierotheus ein Werk Namens *Theologische Grundlehren* verfasst habe (DN II.9 648a, III.2 681a), eine gleichnamige Abhandlung von Proklos, die größtenteils seiner Lehre von Allursache, Teilhabe, Triaden und Hervorgang-Rückkehr gewidmet ist. Es kommt Dionysius sowie den armenischen Autoren außerdem nicht darauf an, dass die Engel unbedingt neun Chöre bilden, sondern drei triadischen Hierarchien,¹⁹ innerhalb derer die drei heiligenden Funktionen Reinigung-Erleuchtung-Vollendung (κάθαρσις-φωτισμός-τελείωσις) gleichrangig sind²⁰ (ὁμοταγεῖς CH IV.3 181a, VI.2 201a, VIII.1 240a), d.h. die erste Hierarchie (πρωτοῦργός ἱεράρχης) reinigt, erleuchtet und vollendet die mittlere, nicht beide sich gegenseitig; dementsprechend vollenden die Mittleren die Letzten²¹. Die Kommentatoren sprechen der Ordnung innerhalb der jeweiligen Hierarchie, insbesondere innerhalb der ersten Triade, keine große Rolle zu, da man die Stufen exegetisch begründet beliebig anordnen kann²². Bezüglich dieses Gegenstandes stimmt Gregorios Eriugena fast wörtlich zu:²³

Erst kommen die Throne [...], während andere sagen die Seraphim [...], an anderen Stellen sind die Cherubim vorrangig [...], dieser Widerspruch aber deutet nur die Gleichrangigkeit dieser Ordnungen an [...], weil sie alle gleiche Stellung haben und in unmittelbarer Nähe zum Schöpfer stehen. (BF 135(lks.)8-(r.)19 *in geänderter Reihenfolge)

¹⁷ *The Chaldean Oracles* 27 „παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει“.

¹⁸ PROKLOS schreibt auf ähnliche Weise das ganze triadische System seinem Lehrer Syrianos zu (*Comm. on Plato's Timaeus* II.272:3-273:26), s. DILLON/WEAR 2007, 59; ROREM 1993, 62f.

¹⁹ So erklärt sich, warum Dionysius vom Singular in der Überschrift bald in den Plural *ἱεραρχία οὐράνια* wechselt (CH I.2 121a), s. STIGLMAYR 1898, 183f.

²⁰ BALTHASAR 1969, 205; Dionysius vervollkommnet auf dieselbe Weise die drei Triaden von EH mit den Sakramenten (ibid. 202).

²¹ PSH XXXVIII 168(lks.)30-(r.)18.

²² Zum Zweck der Begründung des Vorrangs der Liebe gegenüber dem Wissen gibt Gregorios Seraph Vorrang (s. Kap. 4.5); wiederum aus den exegetischen Gründen ordnet er die Stufen innerhalb jeglicher Engelstadien den Hypostasen der heiligen Dreifaltigkeit zu (BF 135(lks.)23-136(lks.)20). Letzteres hat Gregorios nach LA PORTA (2001, 393f) von Bonaventura und Honorius übernommen: vgl. BONAVENTURA *Collationes in Hexaemeron* XXI.19 „Si ergo hierarchia debet assimilari Trinitati, oportet, quod sit ordo, qui respondeat Patri, secundum quod est in se ipso, et secundum quod est in Filio, et secundum quod est in Spiritu sancto.“; Honorius Augustodunensis *Elucidarium*, I q. 24 „D. - Quare novem angelorum? M. - Propter Trinitatem: in novenario enim numero ternario tertio fit repetitus.“

²³ ERIUGENA *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* VI.158-162 „Nihil quippe interest utrum primo quis ponat Thronos, subinde Cherubim et Seraphim, an Cherubim et Thronos et Seraphim, an Seraphim et Cherubim et Thronos, quoniam eiusdem virtutis et excellentie et immedietatis ad Deum sunt.“ Außerdem bespricht Gregorios das Verhältnis der Engelsordnungen in Anbetracht des *Einzelnen* und *Allgemeinen* aus Buch II und V der *Kategorien* des Aristoteles und stellt fest, dass die einzige Engel-Natur das Allgemeine für alle Engel ist (BF 136(r.)3-5, 137(r.)4-33).

Dabei gibt es aber keine Hierarchie, „die nicht erste und mittlere und letzte Kräfte enthält“²⁴ (CH IX.2 257c), weshalb es irgendwie eine funktionelle Unterordnung innerhalb einer Triade geben sollte, was wir deutlich in der letzten Engelsordnung zwischen den Erzengeln und Engeln sehen.

Die Vorstellung, dass es Ordnungen der noetischen Wesen zwischen Göttern und Menschen gibt, hat eine lange Geschichte. Erst Platon sprach über die Dämonen als Vermittler allen Verkehrs und aller Zwiesprache zwischen den Göttern und den Menschen.²⁵ Dionysius übernimmt diese Tradition mit dem einzigen Unterschied, dass diese guten Vermittler Engel, und nicht wie die Götter der heidnischen Philosophen, Dämonen heißen²⁶. Dabei änderte sich bei verschiedenen Philosophen ständig das Verständnis von der Zahl und den Eigenschaften dieser Ordnungen. Jamblich nennt z.B. vier Mittelglieder dazwischen: Erzengel, Engel, Dämonen und Helden unter der allgemeinen Bezeichnung ‚Herrscher‘ (ἄρχων),²⁷ die bei den Gnostikern so beliebt war und sogar bei Irenäus vorkommt²⁸. Gregorios seinerseits erwähnt neben der dionysianischen und spätneuplatonischen Lehre von drei Triaden auch die Konzeption von sieben Himmeln und Ordnungen, die ebenfalls gnostische Wurzeln hat:

Q. - Warum erwähnt Dionysius neun Ordnungen der Engel, während Irenäus und der Heilige Epiphanius sieben Himmel und sieben Ordnungen nennen? R. - Die heiligen Lehrer stimmen miteinander überein, weil die ersten drei der neun dionysianischen Engelsordnungen unmittelbar das göttliche Wissen empfangen und gleichrangig sind. Deshalb ordnet sie Irenäus auf derselben Stufe an und erwähnt sieben Himmel der Engelsordnungen, die einander untergeordnet sind.²⁹ (BF 134(r.)28-42)

In diesem Abschnitt sehen wir erneut die Idee der Gleichrangigkeit der ersten drei Ordnungen, die zu einer Stufe zusammengefasst werden können, sowie die deutliche Unterordnung der Stufen, nicht nach dem triadischen, sondern nach dem siebenfachen gnostischen Prinzip. Das Format ‚dreimal drei‘ hat sich natürlich bei Dionysius und späteren christlichen Denkern unter dem Einfluss der ‚chaldäischen‘ Linie von Porphyrios und Proklos³⁰ fest verwurzelt,

²⁴ Vgl. JAMBlich *De Mysteriis* V.8 225:5-8; PROKLOS *Theology of Plato* IV.19; BF 134(r.)25-27.

²⁵ PLATON *Symposion* 202d-203b.

²⁶ LOUTH 1989, 35.

²⁷ JAMBlich *De Mysteriis* II.3-4.

²⁸ PÉTREMENT 1990, 69f.

²⁹ IRENÄUS *Gegen die Häresien* 1.5.2 „Sieben Himmel nämlich schuf er, über denen er thronen soll. Deswegen nennen sie ihn auch die Siebenheit...“; EPIPHANIOS VON SALAMIS *Panarion* 31:18, s. LA PORTA 2001, 397.

³⁰ PORPHYRIOS *De Philosophia ex Oraculis Haurienda* 145f (Wolff) „This oracle gives knowledge of three orders of angels: those who perpetually stand before God [thronebearers]; those who are separated from Him and who are sent forth with a view to certain messages and

aber es ist höchst interessant, wie die erste Triade, die „in unmittelbarer Nähe“ zu Gott steht, in der christlichen Philosophie bis zum Spätmittelalter ganz abgesondert bleibt. Diese Tatsache hallt deutlich, wenn auch auf verdeckte Weise, von den proklischen Henaden wider. Die höchst privilegierten Throne, Seraphim und Cherubim bei Dionysius und seinen Kommentatoren entsprechen im proklischen Wortschatz den Henaden, die in höherem Maße als die anderen Rangordnungen vereint sind, an Gott unmittelbar teilhaben und als Mittelglied zwischen der Selbsthenade (αὐτοενάς, nicht vereinte Einheit) und der in sich geteilten Vielheit der Mittleren/Fernerer dienen, weil sie einerseits durch ihre vereinte Vielheit zu einer natürlichen Verbindung mit Gott imstande, andererseits auch der in sich geteilten Vielheit verwandt sind³¹. Diese höchsten Henaden sind als unmittelbare Erzeugnisse des τὸ ἐν allgemeiner (ὀλικώτερος) und hinsichtlich ihres Vermögens größer (ὁ μὲν δυνάμει μείζων) als alle sechs proklischen Stufen³². Wie wir sehen, sind all diese Qualitäten bei der dionysianischen obersten Triade gegeben, wohingegen der Wortgebrauch der Autoren sich erheblich unterscheidet. Das zentrale Thema für Dionysius sowie die armenischen Autoren ist die Hierarchie selbst, die wie ein einheitlicher Mechanismus und nicht wie einzelne abgesonderte Stufen funktioniert. Deshalb wird der Begriff ‚Henade‘ nur einmal im Plural bezüglich der Engel verwendet (DN VIII.5 892d³³), der in diesem Kontext nur auf das Nahesein der Engel zum Einen und ihre vollendete (vereinte) Singularität im Vergleich zu den darunter stehenden Stufen (Menschen, Lebewesen, Pflanzen und die ganze Natur) hinweisen soll. Für Dionysius sind die Ausdrücke ‚Henade‘ und ‚Monade‘ gleichbedeutend und mit Bezug auf Gott verwendbar (DN I.1 588b, I.4 589d, II.1 637a), so wie auch Platon den Begriff ‚Henade‘ einführt und gleichzeitig als ‚Monade‘ von ihr spricht³⁴.

Nach dem proklischen Prinzip des Mitteilenden, Vermittelnden und Empfangenden hilft die oberste Triade als Anfang der Hierarchie damit, eine Brücke zwischen dem nicht partizipierbaren Gott und den niedrigeren Stufen zu bauen.³⁵ Daher bezeichnet Dionysius die Thearchie als nicht partizipierbar (ἀμέθεκτον DN XII.4 972b), weil die Geschöpfe nicht an der Gottheit selbst (*Selbstenade* bei Proklos oder die dionysischen Komposita Sein-an-sich, Leben-an-sich usw.), sondern an ihren Hervorgängen partizipieren können³⁶. In diesem Sinne erscheinen die Hierarchien als partizipierbarer Hervorgang der Thearchie und die obersten Engel als Instrumentalursache dieser

ministrations...“, s. LEWY 2011, 13f; PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I.21, *Theology of Plato* III.19.

³¹ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 128.

³² Ibid. 126, 162-165; *Theology of Plato* IV, VI.15-24, s. CHLUP 2012, 120f.

³³ „τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων“, *altarm.* hreštakakanac'n miut'eanc'. Erstaunlicherweise fehlt in der deutschen Übersetzung von Suchla das Wort ‚Henade‘ an dieser Stelle gänzlich.

³⁴ PLATON *Philebos* 15b, vgl. CH VII.4 212c „καὶ μὴν ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἐνὰς τρισυπόστατος“, s. SHELDON-WILLIAMS 1972, 69.

³⁵ IVÁNKA 1953, 155f; CHLUP 2012, 100.

³⁶ NĚMEC 2011, 29f.

Hierarchie, wodurch die Teilhabe an ihrer heiligen Ordnung (τάξις ἱερά) und Erkenntnis ermöglicht wird. Der gleiche Grundsatz spiegelt sich in der Zusammenordnung aller Ordnungen sowie in jeder einzelnen Ordnung wider, weil einige erleuchten und reinigen, während die anderen gereinigt und erleuchtet werden (CH III.2,3, EH Va.1.3.3 504b, vgl. BF 134(r.)19-22). Ebenfalls unterscheiden sich die heiligen Vernunftwesen (DN IV.8 704d) in ihrem Erkenntnisvermögen zwischen Denkbaren (*altarm.* imac‘akan) und Denkenden (imanali). Dazu bildet Gregorios das Verwandtschaftsmodell der noetischen Ordnungen von Proklos und Damaskios exakt nach³⁷:

Demnach sind die Ersten Denkbare [νοητόν], die Letzten Denkende [νοερόν] und die Mittleren zugleich Denkbare und Denkende [νοητόν καὶ νοερόν]. (BF 134(lks.)21-23)

Trotz der Instrumentalursächlichkeit der Engel bleibt Gott der Logos, die Hauptursache, „das Prinzip und die Vollendung aller Hierarchien“ (EH I.1 372a, I.2 373b), oder wie im armenischen Kommentar formuliert: „Christus ist der Atemspender unserer Hierarchie (AS II.27, vgl. Gen. 2:7). Einige Forscher (O’Meara, Riggs) sehen diese Definition von Dionysius als eine Neufassung der *Politeia* Platons und von deren proklischem Kommentar, wobei der oberste Hierarch Christus noch höher als der Philosophenkönig als Vorsteher der weltlichen Hierarchie steht³⁸. So erklärt auch Gregorios die Beherrschung der Hierarchie durch Christus, der jedoch kein Teil davon ist, indem er die Idee einer virtuellen zehnten Stufe einführt: „Die zehnte ist, wenn einige sagen, dass sie existiert, die Thearchie, jenseits von allem und die Vollendung [aller Ordnungen]“ (BF 134(r.)1,2; vgl. BF 608(r.)13,14). Nur durch eine solche Vorstellung können wir uns die Hierarchie als einen vollständigen Körper mit zusammengefügt Gliedern und Jesus als Haupt (EH IIIc.9 444b) vorstellen.

Es handelt sich also grundsätzlich um zwei harmonisch zusammengefügte Hierarchien mit Christus als gemeinsamem Herrscher. Dionysius hat in seinem System die von Gregor von Nyssa entwickelte Konzeption der grundlegenden Aufteilung (διαίρεσις) des Seienden in Kategorien von Geistwesen (τὸ νοητόν) und Körperwesen (τὸ σωματικόν) benutzt.³⁹ Dabei spiegelt die kirchliche Hierarchie die Ordnung der himmlischen gänzlich wider:

³⁷ Vgl. GERSH 1978, 150.

³⁸ PLATON *Politeia* 473cd, s. RIGGS 2009, 81,94.

³⁹ GREGOR VON NYSSA *Über die Erschaffung des Menschen* VIII 145:18-23, 148:17f, s. BIRIUKOV 2015, 71.

Die Hierarchie als Ordnung [τάξις] betrachtet ist ein und dieselbe bei Menschen, bei Engel sowie in der heiligen Thearchie. Ebenfalls sind die drei heiligenden Funktionen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung ihnen gemein. (BF 138(lks.)30-36)

Gregorios ordnet daneben die neun Stufen (διάκοσμοι) der kirchlichen Hierarchie den Engelsordnungen zu (GT 608(lks.)37-(r.)12; PSH XXXVIII 170(r.)18-28) und Vanakan Vardapet sogar nicht nur den kirchlichen, sondern zusätzlich auch den weltlichen Ordnungen von König, Gesetzgeber und Richter (VV 85a.3-7, s. Kap. 3,5).

Innerhalb der beiden Hierarchien teilt die göttliche Allvorsehung „durch die Ersten den Zweiten nach Verdienst zu“ (Brief VIII 1093a). Diese nach dem Zweiten Brief Platons (312e) paraphrasierte Behauptung trifft für jegliche aufeinander folgenden Rangstufen sowie auf die himmlischen und kirchlichen Hierarchien selbst zu. Dazu erklärt der armenische Kommentator mit den gleichen Worten wie Albert der Große⁴⁰, warum die Menschen durch die Engel eingeweiht werden müssten: „So ist die göttliche Ordnung, die Zweiten durch die Ersten hochzuheben.“ (AS IV.17). Das heißt aber natürlich nicht, dass die zwei Hierarchien organisch verbunden sind und die erste Triade der kirchlichen Hierarchie eine Erweiterung der himmlischen ist. Das Haupt beider ist Jesus; deshalb erreicht jede Hierarchie die Vollendung durch ihren eigenen, von Gott erfüllten Hierarchen (EH Va.2.1 505a). Nach dieser Logik dürfen die Hierarchen Engel für die Menschen heißen (CH XII.1,2 292c-293a), so auch bei Gregorios: „Der Priester wird Engel genannt.“; „Die Aufgabe der Priester ist gleich der Aufgabe der Engel.“; „Der Ordo des Patriarchen entspricht den Thronen und dem Gottvater, der Bischof den Seraphim und dem Sohn, der Priester den Cherubim und dem Heiligen Geist.“⁴¹ Die Engelsordnungen agieren nach Gregorios und Hugo Ripelin⁴² wieder als Instrumentalursache, während die Hauptursache des Strebens und der Bewegung bei uns einzig Gott bleibt:

⁴⁰ Vgl. *Super Dion. de cael. hierarchia, Prologus* 2:19f „Haec enim est lex divinitatis, ut per prima media et ultima per media reducantur.“ Unter Berücksichtigung der Abfassungszeit des *Super Dionysium De Caelesti Hierarchia* von Albert dem Großen zwischen 1247 und 1249 (s. OLIVA A. - „Les Débuts de L’Enseignement de Thomas D’Aquin Et Sa Conception de la *Sacra Doctrina*“, Paris 2006, 219f) ist die direkte Übernahme in die armenischen Scholien zu CH aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gut vorstellbar.

⁴¹ PSH XXXVII 167(lks.)48f; XLI 182(lks.)37f „gorc k’ahanayic’n ē gorc hreštak“; XLII 186(lks.)5-8 „kat’ulikosn i dems at’oroc’n ev hor, episkoposn i dems serobeic’n ev vordwoy, k’ahanayn i dems k’erobeic’n ev hogwoyn srboy“.

⁴² Vgl. HUGO RIPELIN *Compendium theologiae veritatis*, II.18 „Sed utrum Angelus accendere possit affectum humanum, tripliciter potest intelligi, scilicet, vel efficiendo, vel excitando et adiuuando, vel mouendo. Primo modo solus Deus potest inflammare affectum... Secundo modo ipsum desideratum inflamat affectum... Tertio modo potest Angelus affectum nostrum incendere per motum. De his habemus exemplum in naturis, quia primo modo ignis accendit ligna. Secundo modo ligna incendunt ignem. Et tertio modo, quia ligna igni apponit, ignem accendit.“ S.a. LA PORTA 2001, 388.

Gott [allein] verursacht die Feuersbrunst des *appetitus* gleichwie ein Holz brennendes Feuer. [...] Während der Engel den *appetitus* erweckt wie derjenige, der das Holz ins Feuer legt. (BF 133(r.)41-134(lks.)5)

Unsere Hierarchie ist auf eine unsichtbare Weise von der himmlischen beeinflusst, jedoch fehlt ihr nichts im Sinne der Vollständigkeit. Bei Dionysius ist die dreigliedrige Struktur „unserer Hierarchie“ folgendermaßen beschrieben (EH II-VI): drei priesterliche Ordnungen, die einzuweihende Hierarchie (Mönche, das geheiligte Volk, Katechumenen) und drei Sakramente, um die Zahl von neun zu vervollständigen. Gregorios übernimmt diese Liste unverändert und führt daneben ein erweitertes Ordnungsmodell von neun rein klerikalen Stufen⁴³ (vom Patriarchen bis zum Ostiarier, PSH XXXVIII 170(r.)29-36) und sieben Sakramente (s. Kap. 4.2) ein. Die priesterlichen Ordnungen haben untereinander das gleiche reinigende Verhältnis wie bei der himmlischen Hierarchie, aber der Klerus und die Sakramente dienen an erster Stelle der Reinigung-Erleuchtung-Vollendung der einzuweihenden Hierarchie, nämlich dem Volk/der Gemeinde (EH VI, vgl. VR 56b(r.)15-17, M57:9a1-3, AS VIIb.6, PSH XXXVII 166(lks.)27-47).

Ein weiteres Spezifikum bei Dionysius besteht darin, dass das Mönchtum aus dem Ordo der Laien heraussticht, was auch Gregorios betont, indem er die „Höchststufe der Philosophie bei den Mönchen“ (EH VIc.2 533d) hervorhebt. Die Leidenschaft zur Philosophie zeigt sich nach Gregorios in deren Streben, „nackt...“, das heißt, die Liebe des Weltlichen verlassend⁴⁴ Gott zu folgen, welches vom neuplatonischen Streben nach der Vereinigung mit dem Einen und der Katharsis widerhallt. Der Mönch (θεραπευτής, *altarm.* kamarar) ist derjenige, der im Unterschied zu anderen Laien sein Leben gänzlich dem philosophischen Schauen im Gebet widmet und „Gott einzig berührt“⁴⁵. Und weil der Streit und jede Unruhe dem wahren Philosoph fremd sind, lehrt Dionysius Demophilus und andere Mitglieder der Hierarchie nicht mehr zu streiten, „weder mit uns selbst noch gegenseitig noch mit den Engeln“ (DN XI.5 953a, vgl. DQ 289b(lks.)1-3) und in allem die Gerechtigkeit zu befolgen. Dieses platonische Verständnis von Gerechtigkeit als Zustand, in dem „jeder das Seinige verrichtet“ (αὐτοπραγία), sollte Dionysius von Proklos

⁴³ Vgl. mit dem *Sempadscher Kodex* §60 82-86, s. Kapitel 3.5.

⁴⁴ PSH XXXIX 174(r.)38-40 „holani... or c'uc'anē zser ašxarhis i bac' lk'eal yanjnē“, vgl. HIERONYMUS *Epist.* 125:20 „nudum Christum nudus sequere“, s. LOUTH 1989, 69.

⁴⁵ Ibid. 174(lks.)51 „miayn yastuac hpi“. Es ist bemerkenswert, dass die Briefe I-IV und VIII, die die Themen des transzendenten Dunkels und der Vergöttlichung sowie die Regeln dieses ‚philosophischen‘ Dienstes diskutieren, an die *θεραπευταί* Gaius und Demophilus adressiert sind, die durch Dionysius über diesen Vollendungsweg belehrt werden. Man kann eine Parallele zwischen der dionysischen und philonischen Verwendung des Begriffes ziehen (s. IVERITES 2020, 95). PHILON VON ALEXANDRIA beschreibt die Therapeuten als eine Gemeinschaft von Philosophen, die das höchstmögliche Niveau der Vollendung erreicht haben (s. *De vita contemplativa* I.2, III.21,22).

übernommen haben.⁴⁶ David Qobayrezi spricht ebenfalls detailliert darüber, dass innerhalb der harmonischen und geordneten hierarchischen Struktur jeder Ordo vom Bischof bis zu den Laien seine eigene Aufgabe erledigen und dafür seine Stellung akzeptieren sollte (DQ 290b(lks.)13-(r.)10). Folglich dürfen die Untergeordneten die Oberen nicht beurteilen, auch wenn es ihnen eine richtige Handlung zu sein scheint, da dieser Rollentausch sonst die Ordnung und die Harmonie der Hierarchie (ἱεραρχικῆς ἁρμονίας EH I.2 373a) gefährden würde, gleichwie in einem Staat, dessen Bürger ihren Platz nicht kennen und so „ein Verderben für die Gemeinde“⁴⁷ verursachen. Deswegen ist die Rangordnung der Hierarchie festgelegt und in die einweihenden und einzuweihenden Stufen unterteilt, damit ein jeder in seinen gebührenden Grenzen und in seinem Amt verbleibt (Brief VIII.4 1093c) und nicht „ein Betrüger seiner selbst“ (VIII.2 1092c) sowie Störer auf dem Weg zur Erfüllung der göttlichen Analogie und des hierarchischen Aufstiegs für die anderen wird⁴⁸.

Nach dieser Einführung werden wir im Weiteren die hierarchischen Rangordnungen sowie ihre theurgische Wirkung durch die Symbole/Sakramente bei Dionysius und in der armenischen Tradition näher erläutern.

⁴⁶ PLATON *Politeia* IV 433b „τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν“, in *Phaidros* 247a als Grundprinzip der himmlischen Welt; PROKLOS *Comm. on Plato's Republic* III 20:7-23:30, s. HATHAWAY 1969, 102.

⁴⁷ DQ 291a(lks.)36-(r.)14, vgl. PLATON *Politeia* IV 434b.

⁴⁸ SEMMELROTH 1954, 40,42.

4.2 Theurgie, Liturgie, Teilhabe

*Einige ziehen die Philosophie vor wie Porphyrios oder Plotin,
andere die hieratische Kunst wie Jamblich, Syrian, Proklos,
in einem Wort: alle Hieratiker.¹
DAMASKIOS In Phaedon 123:3-6*

In diesem Zitat kann man die zwei Strömungen innerhalb des Neuplatonismus erkennen. Das von Plotin formulierte Hauptziel für die Neuplatoniker, nämlich die Vereinigung mit dem Einen,² versuchten die Anhänger dieser Schule vermittels zwei verschiedener Wege zu erreichen. Die Vertreter der Philosophie verfolgten die Vereinigung (ένωσις) durch Denkprozess, Meditation und Befreiung von der Sinnlichkeit (κάθαρσις), während nach dem jamblichischen Weg das Denken am Rande bleibt und die hieratische Kunst (ή ιερατική τέχνη) in den Mittelpunkt rückt (θεουργική ένωσις). Zum Beispiel berichtet Marinos von Proklos, dieser habe nach chaldäischen Reinigungsritualen mit einer Lichterscheinung der Göttin Hekate gesprochen.³ Im Kontrast dazu habe Plotin laut Porphyrios Zeit seines Lebens viermal die Vereinigung mit dem Einen erlebt,⁴ jedoch nicht durch den theurgischen Weg. Die Begriffe ‚Theurgie‘ und ‚hieratische Kunst‘ bedeuten unter den späten Neuplatonikern weithin dasselbe,⁵ so auch bei Dionysius (CH IV.4 181:41; Brief VII.2 1081a), der die ursprüngliche Lehre an das Christentum angepasst hat. In diesem Kapitel versuchen wir, die dionysianische Fassung der neuplatonischen Theurgie bei den armenischen Kommentatoren aufzuzeigen.

Zunächst wenden wir uns der Herkunft des Theurgie-Begriffes zu. Die Wortschöpfung entstand wohl im 2. Jahrhundert innerhalb derselben Kreise, die das Werk *Chaldäische Orakel* geschaffen hatten.⁶ Daneben wurde der Ausdruck sichtlich analogisch zu der *θεολογία* erschaffen, das ‚Wort von Gott‘ wird nun zum ‚Werk Gottes‘. Analog hierzu ist der Theologe derjenige, der über das Göttliche spricht und der Theurgiker derjenige, der die Riten der Divination ausführt bzw. in der Lage ist, das Göttliche zu den Menschen hinabzubringen. Eine solche Ausübung der hieratischen Kunst stammt laut dem Systematiker der Theurgie Jamblich von Pythagoras, der „eine Synthese der göttlichen Philosophie und der Götterverehrung geschaffen hat, wobei einige Dinge von den Orphikern, andere von den ägyptischen Priestern oder

¹ Übersetzt von STOCK 2008, 152.

² PLOTIN *Enneaden* VI.9.9, ein zentrales Thema der *Enneaden*.

³ MARINOS VON NEAPOLIS *Vita Procli* 28.

⁴ PORPHYRIOS *Vita Plotini* 23.

⁵ STOCK 2008, 152f.

⁶ LOUTH 1986, 432.

von den Chaldäern und Magiern angelernt waren“⁷. Aristoteles selbst spricht in seinen Fragmenten über die Riten der geheimnisvollen Religionen in folgender Weise: „Wer die Weihen empfängt, soll nichts mit dem Verstand begreifen (μαθεῖν), sondern innerlich etwas erleben (παθεῖν), und so in einen bestimmten Zustand des Inneren versetzt werden, vorausgesetzt, daß er dieses Zustands überhaupt fähig ist“,⁸ was bedeutet, dass dies ebenfalls eine akzeptable Geisteshaltung und ein zulässiger Weg in der Philosophie ist, natürlich für diejenige, die die Fähigkeit zu einem solchen Geisteszustand besitzen, die göttlichen Dinge nicht nur zu erlernen, sondern auch zu erleben⁹. Genau diese Denkweise übernimmt Dionysius (vgl. DN II.9 648b „[Hierotheus] nicht nur lernte, sondern auch erlitt“).

Folglich sollen wir den theurgischen Weg keinesfalls als irrational oder bloß ritualistisch bezeichnen, wie es Dodds tut: „*De mysteriis* [von Jamblich] ist ein Manifest des Irrationalismus; es gipfelt in der Behauptung, dass der Weg zum Heil nicht in der Vernunft, sondern im Ritual zu finden sei.“¹⁰ Aufgrund eines falschen Eindrucks dachte Dodds, dass der Philosoph durch die theurgischen Riten Gott zu manipulieren versuchte. Dagegen wurde Jamblich von den neuzeitlichen Autoren rehabilitiert,¹¹ die in der jamblichischen Theurgie allein Gotteswerk und keine Magie sehen. Gegenüber dieser negativen Meinung rühmt Proklos die Theurgie in *Platonische Theologie* als „mächtiger denn alle menschliche Weisheit und Wissenschaft“,¹² welche dem Theurgen die Transformation zur Verewigung (ἀπαθανατισμός) und zum transzendenten Leben ermöglicht¹³.

In solcher Darstellung scheint das Christentum auch eine ‚theurgische Religion‘ zu sein, weil es in seinen Ritualen auf der Analogie mit der himmlischen Welt oder dem Gotteswerk basiert, gleichwie der Kaiser Julian das Judentum sah,¹⁴ obwohl es unter den christlichen Vätern einige gab, die die Theurgie gänzlich als Übel ablehnten. So kritisiert etwa Augustinus, der, wie wir wissen, von Plotin stark beeinflusst war, Porphyrios folgend die Versuche der ägyptischen Theurgen, mit den „trügerischen und böartigen Geistern“ in Kontakt zu treten und mit den Göttern zu spielen¹⁵. Für Dionysius dagegen, ist Gottes Tat die Summe von Gottes Wort¹⁶, deshalb nimmt er die jamblichische Theurgie als Grundlage, jedoch nach bestimmten Korrekturen.

⁷ JAMBlich *De vita Pythagorica* 28.151, s. ADDEY 2016, 190.

⁸ Fragment 15R, s. JAEGER 1955, 164.

⁹ ROREM 1984, 134f.

¹⁰ DODDS 1970, 154.

¹¹ SHAW 1999, 577f; LOUTH 1986, 433; ROREM 1984, 106ff.

¹² PROKLOS *Theology of Plato* I.25 „κρείττων ...ἀπάσης ἀνθρώπινης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης“.

¹³ PROKLOS *Comm. on Plato's Republic* I.152.10f.

¹⁴ SHAW 1999, 596.

¹⁵ AUGUSTINUS *De civitate Dei* X.11.

¹⁶ EH III.3 432b: „καὶ ἔστί τῆς θεολογίας ἡ θεωργία συγκεφαλαίωσις“. Der Begriff ‚θεουργία‘ kommt an insgesamt 25 Stellen im CA vor, 18 davon sind in verschiedenen Formen in EH zu finden, s. LOUTH 1986, 432.

Vor allem ist einzig Jesus Ursprung und Kraft jeder Gotteswirkung (EH I.1 372a). Die dionysianische Theurgie ist also eine Erscheinungsform der göttlichen „Gutes wirkenden Rettungstat“ (ἀγαθοουργία CH IV.4 181d), bei der Jesus der einzige ἀγαθοουργός ist, der uns seine Hand reicht (EH IIIc.7 437b). Diese Vorstellung von der Theurgie als einem Werk von „Gott dem Guten“ (ἀγαθότης), wie in Platons *Timaios* dargestellt, besitzt keine Parallele in *De Mysteriis*.¹⁷ Der Begriff wurde bei Dionysius nur zur Bezeichnung des Gotteswerkes, nicht der religiösen Rituale verwendet. Wie Rorem bemerkt, benutzt Dionysius zur Unterscheidung des Wortgebrauchs im objektiven Genitiv bei Jamblich im Sinne von „auf die Götter gerichtetes Werk“ den subjektiven Genitiv, um auf das „Werk Gottes“ hinzuweisen.¹⁸ Die Theurgie ist also als das göttliche Wirken Jesu als Mensch (ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας CH IV.4 181b) zu verstehen. Genauso sieht Gregorios von Tatew in seinem *Predigtbuch* die Verkörperung Christi als Definition für das Gotteswerk, welches als Vervollkommnung der „Werke Gottes für uns“ (EH IIIc.9 440:30) im Laufe der Geschichte durch dessen „theurgischen Körper“ (*altarm. astuacagorc marmnov*) geschieht¹⁹.

Zweitens erwähnt Jamblich Steine, Statuen, Pflanzen, Tiere, Klänge und sogar die Namensmagie als Werkzeuge²⁰ der *θεουργικὴ τέχνη*, wohingegen diese bei Dionysius und den armenischen Autoren zu Randelementen des ekklesiastischen Kontextes reduziert werden, d.h. die materiellen Symbole der Gottestat sind nur aus der heiligen Schrift und der Liturgie anstatt der Natur und der Sinnenwelt entnommen (CH I.3 121d-124a). Drittens geschieht die Anagoge nicht durch die eigene Kraft dieser Symbole oder Rituale, sondern durch die Interpretation und das Bewusstsein derselben. Nichtsdestotrotz wird auch sakramentalen Substanzen wie dem Myron (EH II.8 396d) wegen der in diesen enthaltenen höchsten Wirksamkeit Gottes theurgische Wirkung zugeschrieben, insofern jede Heiligung bei uns Menschen (θεουργικῆς ἡμῶν ἁγιαστείας EH IV.12 484d) ihren Ursprung, das Wesen und die Kraft von der göttlichen Theurgie hat²¹. So meint auch Vahram Rabuni, wenn er die den sakramentalen Substanzen beigelegte Wirkung mit der göttlichen Einflussnahme gleichsetzt:

„Jede Erscheinungs- und Wirkform Gottes‘ [EH IV.6 485:18 θεοφανείας και θεουργίας, *altarm. astvacerevut’iwn ev astvacagorc’iwn*] – Jeweils in der Kommunion, Taufe und Myronweihe erscheint Gott in den Symbolen und nimmt Einfluss auf die Teilnehmer. Und diese [Sakramente], die einig sind, wirken durch verschiedene Symbole in

¹⁷ PAVLOS 2019, 161.

¹⁸ ROREM 1984, 14.

¹⁹ PWH XIII, 81.

²⁰ JAMBlich *De Mysteriis* V.23 233:9-13; VII.4 255:6.

²¹ LOUTH 2007, 158,163f.

uns, durch das Brot und den Kelch, durch das Öl und Wasser, aber das ist nicht ihre Wirkung, sondern durch sie nimmt Gott Einfluss auf uns. (VR 60a(lks.)1-8)

Der vierte und letzte Aspekt von Dionysius' Sichtweise auf die theurgische Vereinigung stellt sich wie folgt dar: Mit dem Beispiel des Hierarchen (EH IIIb.9 425d, IIIc.5 436c; Hierotheus in der Extase DN III.2 681d-684a) bezeichnet Dionysius bildhaft die Weise, wie man selbst zur geheiligten Gemeinschaft mit der Gottheit schreiten und die anderen dazu einladen sollte. Hier handelt es sich um eine sehr spezifische Art von Theurgie-Verständnis, nämlich die Hierurgie (ἱερουργία, *altarm.* srbaznagorcut'iwn, k'ahanayagorcut'iwn), bei der der Mensch durch die liturgische Handlung am Werk Gottes mitwirkt²². Dionysius gibt offensichtlich diesem letzten Ausdruck den Vorzug,²³ wobei der ‚Theurgie‘-Begriff in der christlichen Neufassung auch enthalten ist. In Abgrenzung hierzu sind die armenischen Kommentatoren mit der Definition dieser zwei Begriffe ein Stück weiter gegangen. Das Wort ‚Theurgie‘ ist für die Tat Gottes in der Weltgeschichte insbesondere für den theurgischen Akt Jesu (Verkörperung, Zeichen und Symbole) reserviert, während beim theurgischen Akt von der menschlichen Seite diese zwei Begriffe bereits gleichberechtigt sind. Daher ist die einzige Theurgie, die wir (Hierarch oder Priester) ausführen können, und dies ganz entgegen dem Neuplatonismus, die Hierurgie, wie es im *Spicilegium* von Mose Yerznkazi (Anfang des 14. Jahrhunderts) sowie bei Gregorios geschrieben steht: „Der Hierurgiker [ἱερουργός/τελετουργός, *operor sacris*] ist derselbe Theurgiker.“²⁴

Was im Übrigen den symbolischen Apparat angeht, durch den die Theurgie/Hierurgie sich manifestiert, benutzen Dionysius und die armenischen Autoren den gleichen neuplatonischen Wortschatz mit demselben Verständnis der synonymen Begriffe im Griechischen für das Bild/Symbol. Sie gehen von der Voraussetzung aus, dass in jedem Wesen laut Platon ‚Abdrücke‘ (ἀποτυπώματα²⁵) oder wie auch bei Proklos ‚Zeichen‘ (συνθήματα²⁶) eingelassen sind, die durch die Liebe alle Geschöpfe mit dem Einen verbinden und dem Urgrund alles gestalten und herrschen lassen. Die Seele sollte einfach das *Synthema* des Einen in sich erwecken, um sich mit diesem zu vereinigen²⁷. Den Rest erledigen laut Proklos die Synthemata ohne

²² Θεοῦ συνεργόν' CH III.2 165b, vgl. PROKLOS *Theologische Grundlegung* 70.

²³ ἱερουργία' tritt als Nomen, Verb und Adjektiv an 59 Stellen, also deutlich häufiger als θεουργία' im CA auf, s. DILLON/WEAR 2007, 99.

²⁴ NBHL 1836, 967 „k'ahanayagorc n astuacagorc e“, vgl. PSH XXXVIII 173(lks.)38 „Die Theurgie wurde ihnen [den Bischöfen und Priestern] als Erbe hinterlassen.“; PSH XLI 184(r.)24f „Jedes Handeln des Priesters ist Theurgie.“

²⁵ PLATON *Timaios* 50b-51a. Der Begriff kommt auch bei Jamblich und Proklos vor (s. NIEVA 2011, 86).

²⁶ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I 139:24-29.

²⁷ PROKLOS *Alcibiades* I 247:7-16.

Beteiligung unseres Denkens selbst.²⁸ Jamblich betont ebenfalls den nicht-denkbaren Charakter der Symbole. Wenn die Symbole nur intellektuell greifbar wären, meint er, dann wären diese nicht von den Göttern, sondern von uns abhängig, aber in der Tat bringen sie selbst dank der göttlichen Inkraftsetzung die theurgische Union hervor²⁹. Nach dieser Logik von Jamblich formulieren Vahram Rabuni und Jesaja Ntchezi die drei Anforderungen für die Vereinigung im theurgischen Prozess (VR 58a(lks.)38f, 60b(lks.)27-29, JN M57:11b22-25): 1) Die Symbole werden durch die Rituale aktiviert; 2) Gott erleuchtet die Archetypen dieser Symbole in unserer Seele;³⁰ 3) der Hierurgiker (Hierarch) versteht mithilfe der erleuchteten Vision, was er eigentlich tut und „durch die perfekte Analogie steigt er von den Synthemata zu den noetischen [Archetypen] auf“³¹. Die Wirkung der Kraft Gottes ist durch die theurgischen Symbole so unbesiegtbar, dass die Sakramente sich für die Teilnehmer auch dann vollziehen, wenn der Hierarch unrein oder sich dessen unbewusst ist, was er tut. In diesem Fall dient der Hierarch laut Gregorios als ein Rohr³² (*altarm.* xořovak, *lat.* fistula), welches die theurgische Erleuchtung an die Gemeinde weitergibt, während er davon nichts mitbekommt, wieder entsprechend dem Gedanken Jamblichs, dass die heiligen Symbole und Zeichen in der Weise eines *opus operatum*, d.h. ungeachtet des Ausführenden, das Einigungswerk vollbringen³³.

In diesen theurgischen Ritualen sind nach Jamblich „unaussprechliche Wahrheiten durch die heimlichen Symbole ausgedrückt, die Wesen über die Form in Form gebracht, die Dinge jenseits jeglichen Bildes durch die Bilder dargestellt“,³⁴ d.h. wie im Falle der mystischen Erkenntnis ohne Symbole in MT (s. Kapitel 4.9) sind unser Verstand und unsere Sinneswahrnehmung auch auf dem theurgischen Weg der Hierarchien unfähig, die transzendenten Realitäten zu erfassen. Deshalb sollte man „der geistigen Interpretation der Symbole zuhören [...], selbst das auf der Vorstellungskraft und dem Hörensagen basierende Bild der Symbole verlassen und sich zur geistigen Wahrheit erheben“³⁵. Dieselbe Empfehlung, mit dem ungetrübten Auge des

²⁸ PROKLOS *On Cratylus* 71:18-39, s. PETROFF 2013, 212.

²⁹ JAMBlich *De Mysteriis* II.11 97:1-9.

³⁰ Diese εικόνες oder συνθήματα werden bei der Schöpfung wie durch ein Siegel in die Seele eingepägt (σφραγις *Timaios* 39e, *Theaitetos* 191d) und können durch die Theurgie aktiviert werden (PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I.4.32, EH II.c.1 400ab, DN II.5 644ab), s. DILLON/WEAR 2007, 108f.

³¹ VR 60b(lks.)27-29 „astuacayin gitut'eamb imana zor inč' gorce ev katareal hambarjmamb hambaray i nshanakac'n yimanalin“. Dies entspricht dem Ziel der Symbolischen Theologie, nämlich die sinnlich wahrnehmbaren Synthemata in die noetischen Archetypen umzuwandeln (Brief IX.2 1108d-1109a) und damit laut Proklos die zwei Bauteile der Philosophie (Untersuchung der Sinnen- und noetischen Welt *Comm. on Plato's Timaeus* I 13:1,2) zueinander zu bringen.

³² PSH XXXVIII 172f.

³³ JAMBlich *De Mysteriis* II.11 97:13-15.

³⁴ *Ibid.* I.21 65:7-9. In der klassisch-gnostischen Interpretation wird das Symbol als „das Zusammenkommen von zwei Realitäten“ erklärt, wodurch die materielle und transzendente Welt zusammengebunden werden, s. WESCHE 1989, 62.

³⁵ JAMBlich *De Mysteriis* VII.2 250:10-13.

Geistes bei der Interpretation der Symbole das Bild zu betrachten, finden wir ebenfalls im Anonymen Kommentar zu CH:

„Nicht getrüben Augen des Geistes“ [CH I.2 121:14] – Lasset uns nicht durch die materiellen Augen die materiellen [Symbole] anschauen, weil die materiellen Augen getrübt sind, einen quadratischen Turm aus der Ferne rund oder das Ruder des Schiffes gebrochen im See sehen. Lasset uns stattdessen mit den ungetrüben Augen des Geistes das Bild betrachten und von dieser Darstellung zu der Ungeschiedenheit des göttlichen Lichtstrahls emporblicken. (AS I.7)

Mit dem platonischen Ausdruck ‚Auge des Geistes‘,³⁶ der die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen νοῦς bezeichnet, meint der Kommentator auch die von den Sinneswahrnehmungen freie seelische Fähigkeit zum symbolischen Kultverständnis, wie es bei Origenes und Gregor von Nyssa vorkommt³⁷. Durch das Aufzeigen der Beirrbarkeit unserer Sinne wollen Dionysius und sein Kommentator die klassisch-neuplatonische Verwendung von ähnlichen (ὅμοια) Symbolen in der Theurgie zur unähnlichen (ἀνόμοια) Symbolik umändern.

In der ursprünglichen neuplatonischen Vorstellung, bei der auch Dionysius ansetzt, ist die Theurgie durch die Ähnlichkeit (ὁμοίωσις) möglich, die eine Art von gegenseitiger Verbundenheit (σμπάθεια DN II.9 648:19, *altarm.* krak‘ut‘yun) zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten verursacht, weil ähnliche Symbole auch die göttliche Kraft anziehen³⁸. Die Geschöpfe aller Ordnungen fühlen sich natürlicherweise mit ihrer Ursache verbunden, so meint Proklos im Kapitel über die Sonne in seiner Abhandlung *Über die Hieratische Kunst*: Es gibt sonnenähnliche Steine, Pflanzen (Sonnenwende, Sonnenblume, Lotus), Tiere (Hahn) sowie Menschen mit sonnenähnlicher Seele³⁹. Jedes Wesen, egal ob der Lotus seine Blätter mit dem Sonnenaufgang öffnet, der Hahn schreit oder der Mensch seinen Mund öffnet, um Helios zu preisen, strebt rückkehrbar (d.h. nach dem neuplatonischen Prinzip von Rückkehr, *altarm.* veradarjołapes, VR 56b(lks.)37-40) danach, ihn zu verehren und die Ähnlichkeit mit ihm zu vervollkommen: „Lasset uns diese Hymne Gott weihen, [...] lasset uns das wahre Ziel verfolgen, nämlich ihm vollständig

³⁶ PLATON *Politeia* 533d.

³⁷ ORIGENES *De principiis* IV.2.4; GREGOR VON NYSSA *Homilien zum Hohenlied* VI.4.4, s. Anm. I.5 zu CH in HEIL 2019, 73.

³⁸ So wie die Akropolis für Proklos das Symbol von Athena ist, s. PROKLOS *Hymns* VII.21f „ἢ λάχες ἀκροπόληα καθ’ ὑψηλόφοιο κολώνης, σύμβολον...“. Bei Plotin sind die Tempel und Statuen ebenfalls im Stande, durch die Verbundenheit einen Teil des Göttlichen aufzunehmen, s. PLOTIN *Enneaden* IV.3.11.

³⁹ PROKLOS *Περὶ τῆς Ἱερατικῆς Τέχνης* 148f, s. VAN DEN BERG 2017, 225.

ähnlich zu werden.“⁴⁰ Mit diesem Streben zur vollständigen Angleichung kann auch Plotins anagogische⁴¹ und vermittelnde Kraft (vgl. EH I.1 372:18) der materiellen Schönheit⁴² gemeint sein, die die Ähnlichkeit mit dem wahren Schönen aufzeigt und uns damit hilft, die noetische Schönheit zu erreichen: „Selbst die schönen Dinge denkt er nicht mehr, sondern über das Schöne ist er nun hinweggeeeilt... und die Götterbilder hat er im Tempel hinter sich gelassen.“⁴³

Diese Art der Darstellung durch die Ähnlichkeiten und Symbole stammt laut Proklos von Pythagoras: „Die Pythagoreer hatten die Gewohnheit, vor ihrer wissenschaftlichen Anleitung ein Zeichen der untersuchten Themen durch die Gleichnisse und Bilder zu etablieren.“⁴⁴ Genauso ist die ganze Hierarchie von Natur aus symbolisch und imitativ (EH I.5 377:3) und der Hierarch ein „Maler nach Gottes Art“ (οἱ θεοὶ γραφεῖς), der Gott nachzeichnet (θεομιμήτου) und versucht, durch das ausschließliche Schauen auf den ursprünglichen Gedanken (ἀρχέτυπον νόησιν) eine richtige Nachahmung durch die sakramentalen Symbole zu erzeugen, die die ganze überirdische Schönheit widerspiegelt (EH IVc.o 473cd).

Diese meisterhaft nachgeahmten Symbole enthalten jedoch zugleich mit ihrer konstruierten Ähnlichkeit nur eine dunkle Ähnlichkeit oder sind sogar unähnlich und das bleibt für die mimetische Kunst problematisch. Deshalb ist es sicherer, sich diesem Problem von Anbeginn an zu stellen und die für die hierurgischen Ziele gewählten Symbole ‚unähnliche Ähnlichkeiten‘ zu nennen, damit uns die visuelle Ähnlichkeit nicht in die Irre führt und der von den Sinneswahrnehmungen freie Austauschkanal mit den transzendenten Realitäten offen bleibt:

‚Widerklänge der geistigen Harmonie‘ [CH II.4 144:28] – Nicht Klang, sondern Widerklang der Harmonie sagt [Dionysius], d.h. ein dunkler, schattenartiger und sehr ferner Klang. [...] Wenn diejenigen, die am fernsten [von der Klangquelle] stehen, einen dunklen Klang hören, verstehen sie aber nicht, was genau gesagt wird, sondern empfangen die Ähnlichkeit der Harmonie vom Widerklang. So nehmen die materiellen Dinge an nicht materiellen teil. Daher sagt uns [Dionysius],

⁴⁰ PROKLOS *Treatise on Chaldean Philosophy* Fragment 2, 207:22-24 (s. 149) „Υμνον οὖν τῷ θεῷ τοῦτον ἀναθῶμεν· [...] ἐλθῶμεν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ σκοπὸν, τὴν εἰς αὐτὸν ἐξομοίωσιν.“

⁴¹ Vgl. DN IV.7 701:40 „...[das Anmutige] alles zu sich ruft, weshalb es auch Schönheit genannt wird“, ein Wortspiel mit κάλλος (das Schöne) und καλεῖν (rufen).

⁴² PLOTIN *Enneaden* I.6.8, VI.9.11; vgl. auch mit der platonischen Idee des Schönen als Mittelglied zwischen Göttern und Menschen in *Symposion* 202a-212c.

⁴³ PLOTIN *Enn.* VI.9.11:16-19, übersetzt von STOCK 2008, 212.

⁴⁴ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I 30:4-6.

dass es möglich ist, durch die unähnliche Ähnlichkeit der materiellen Formen zu den immateriellen emporzusteigen.⁴⁵ (AS II.20)

Auf diese Weise funktioniert die Handreichung Gottes (χειραγωγία EH IIIc.7 437:22), nämlich durch die in der Heiligen Schrift oder innerhalb der kirchlichen Hierarchie nach der apostolischen Tradition gegebenen Symbole, denn unser menschliches Denken kann sich nicht direkt zur immateriellen Schau der himmlischen Hierarchien aufschwingen (CH I.3 121cd), und die „Hierarchie bei uns“ ist, unserer Natur entsprechend, eine symbolische und braucht sinnliche Vorstellungen (EH I.5 377a)⁴⁶. Kurz gesagt ist eine direkte Erkenntnis wie bei den Engeln uns nach Dionysius verwehrt.⁴⁷ Laut Vahram Rabuni ist dies aber durch die direkte Einflussnahme der mündlichen Überlieferung dennoch möglich, was auch eine Art der immateriellen Einweihung darstellt:

Die himmlischen Rangordnungen werden auf eine immaterielle Weise, ohne Schrift oder andere Symbole in das Göttliche eingeweiht [ιερομύστης, μύησις CH II.5, *altarm.* xorhrdazgac]. Unsere Apostel haben uns nicht nur mittels Schrift, sondern auch mündlich ein Erbe hinterlassen und uns durch dieses eingeweiht. Letzteres ist ähnlicher und näher zu der Einweihung der Himmlischen, weil das Wissen bei der himmlischen Hierarchie nicht mittels Schrift, sondern durch die Einflussnahme des göttlichen Nous auf ihren Verstand vollbracht wird.⁴⁸ (VR 57a(lks.)20-32)

Nun, nachdem wir das Prinzip der symbolischen Darstellung bei Dionysius und seinen Kommentatoren vorgestellt haben, wollen wir die Satzung der kirchlichen Hierarchie und die Sakramente besprechen, die die ganze hierarchische Ordnung bevollmächtigen, wie es Jesaja Ntchezi definiert:

„Das menschenfreundliche Prinzip der Weihen‘ [Satzung, τελεταρχία CH I.3 124:7] – Mit der Satzung ist nicht die göttliche [Vorsehung] und nicht der Hierarch gemeint, sondern die Satzung, die der Kirche Gottes gewährt ist, die den Hierarchen und die ganze Ordnung bevollmächtigt. (JN M57:2a5-8)

⁴⁵ Vgl. Scholienwerk des J. von Skyth. 137:7, s. ROEM/LAMOREAUX 1998, 174.

⁴⁶ Vgl. ALBERT DER GROÛE *Super Dion. de Eccl. Hier.* I 21:31-34 „Dicendum quod non potest congrue perfici nostra hierarchia nisi manuductione sensibilium, cum intellectus noster accipiat cum continuo et tempore.“

⁴⁷ STOCK 2008, 179.

⁴⁸ Vgl. HUGO RIPELIN VON STRAßBURG *Compendium*, II:19 „Verbo mentis loquitur Deus Angelo et econuerso.“

Dionysius selbst zählt die Weihehandlungen zu den hierarchischen Aktivitäten (EH IIIa 424cd) und deutet auf die sakramentale Natur der Hierarchie hin, wenn er den gleichen Begriff *τελετης* bezüglich ihrer zur Vollendung führenden Funktion und der mystischen Riten verwendet⁴⁹. Diese Satzung wird in der Abhandlung EH nach der stark triadologischen Methode vorgestellt, an die sich Jesaja Ntchezi und Vahram Rabuni in ihren Kommentaren grundsätzlich halten. Zunächst wird das dreigliedrige exegetische System *Einführung-Vorgang-Betrachtung des Wesens* (θεωρία) beibehalten, das in der Patristik in der *Vita de Moysis* von Gregor von Nyssa zum ersten Mal auftritt⁵⁰. Zweitens fügen Jesaja und Vahram neben den beiden Triaden *Hierarch-Priester-Diakon* und *Mönche-Heilige-Katechumenen* Dionysius folgend eine dritte, nämlich aus den Sakramenten *Erleuchtung (Taufe) - Versammlung (Kommunion) - Myronweihe* hinzu,⁵¹ obwohl zu dieser Zeit die Klassifizierung nach sieben Sakramenten in der armenischen Kirche schon entstanden war, wie wir es bei Gregorios von Tatew ähnlich wie in den *Summen* des Aquinaten formuliert sehen⁵². Dabei begründet Gregorios den Unterschied zwischen den drei Sakramenten aus EH und dieser erweiterten Liste gleich wie Albert der Große, nämlich damit, dass bei Dionysius die Riten so beschrieben sind, „wie sie in der frühen Kirche in Gebrauch waren“,⁵³ und klassifiziert die restlichen vier Sakramente, die in EH unentwickelt vorliegen, unter den drei Funktionen der Hierarchie, nämlich *Reinigung-Erleuchtung-Vollendung*⁵⁴. Überdies wiederholt Gregorios fast wörtlich Alberts Idee, dass das Thema von EH nicht die Sakramente sind, sondern die Hierarchie selbst, indem Dionysius gewisse Handlungen beschreibt, durch die die Sakramente vom Hierarchen gespendet werden⁵⁵. Wenn es nur um die direkte hierarchische Tätigkeit ginge, gäbe es nur drei Sakramente, meint Gregorios, weshalb er wie Albert auch die restlichen, die auch durch das Mitwirken der Empfänger (die Reue des Pönitenten in der Buße, der Konsens der Ehepartner, die Frömmigkeit des die Ölung Empfangenden) *ex opere operato* durchgeführt werden, als Sakramente bezeichnet⁵⁶. Es gibt noch mehrere weitere

⁴⁹ PURPURA 2018, 34.

⁵⁰ ROREM 1993, 96f.

⁵¹ Vgl. BALTHASAR 1969, 202f.

⁵² BF IX.34 587; vgl. *Summa Theol.* IIIa q. 65, a. 2.

⁵³ ALBERT DER GROSSE *Super Dion. de Eccl. Hier.* III 58:69-59.2 „Et sciendum quod ponit ritum, qui tunc temporis observabatur, licet in aliquibus modo aliter observetur.“

⁵⁴ PSH XXXII 144, 147f.

⁵⁵ Ibid. 144(r.)28-35; vgl. ALBERT DER GROSSE *Super Dion. de Eccl. Hier.* I 3:12-22 „Dicimus quod subiectum huius operis est ecclesiastica hierarchia. [...] Unde non determinat de sacramentis in quantum sacramenta sunt, ostendens, quid sit res in quolibet sacramento, sed quasdam operationes, quibus dispensantur sacramenta per hierarchas. Et ideo concedimus quod sacramentum non est subiectum huius operis...“, für die deutsche Übersetzung s. BURGER 2000, 307.

⁵⁶ Ibid. 144(r.)35-145(lks.) „Omank' asen, t'ē xorhurd veraberi ar gorc ekelecakan k'ahanayapetutean, orpes asē surbn Dionesios... apa part ē linil miayn erek' xorhurd. Asemk' ar ays t'ē gorc k'ahanayapetakan nkatē ar eris irs aypēs - arnok'n, əndunok'n ev gorck'n...“, „ork'

Gemeinsamkeiten mit dem westlichen Denken bei Gregorios. Unter anderem weist Ashjian auf die Übernahme der wenig veränderten Lehre des Aquinaten und Bonaventuras über die sieben Sakramente der Kirche hin⁵⁷. Jedoch sind während unserer Recherche auch Tatsachen sichtbar geworden, die Gregorios in einem anderen, der westlichen Position entgegengesetzten Licht zeigen. Der Lehrmeister versuchte, die entscheidenden sakramental-kanonischen Unterschiede mithilfe des dionysianischen Corpus zu verteidigen und damit die wahre Anhänglichkeit der armenischen Kirche an die ‚apostolische‘ Lehre zu beweisen.

Tatsächlich basiert die ganze Sakramentenlehre und die Liturgik der armenischen Kirche auf der eng gebündelten Interpretation hierarchischer Symbole und des Mysteriums aus MT. Es gibt auch sprachliche Gründe dafür: Das Wort *xorhurd*, welches ferner auch in Kapitel 4.9 von uns besprochen wird, bedeutet im Armenischen zugleich *mysterium*, *sacramentum* und *symbolum*⁵⁸. Sogar das Myron wurde von einem anonymen Autor des 13. bis 14. Jahrhunderts von seiner ursprünglichen Etymologie abweichend als *μυστικός* erklärt: „Und erneut, es wird Myron genannt, d.h. dunkel, geheim, unerkennbar, weil nach der Gewohnheit der heiligen Schriften für das Auge und den Verstand unfassbare bzw. unerreichbare Dinge mit dem Dunkel und der Finsternis symbolisiert wurden.“⁵⁹ Dementsprechend beinhalten insbesondere die drei Sakramente (τελετές) der Erleuchtung, Myronweihe und Versammlung nicht nur symbolische, sondern auch mystische Kraft. Aus diesem Grund ist es für Gregorios sehr wichtig, dass die Sakramente genau nach der von Dionysius und den Aposteln übernommenen symbolischen Darstellung durchgeführt werden, da nur auf diese Art und Weise dargebrachte Sakramente in uns Menschen vollständig wirken können.

Zunächst ist festzustellen, wer der Diener bzw. Zelebrant der Sakramente ist. Laut Gregorios darf ein Priester im Unterschied zur katholischen Kirche alle Rituale außer Weihen als Theurgiker durchführen (alle sieben Sakramente, ebenfalls die Myronsalbung⁶⁰), weil er vom Hierarchen die Vollmacht erhält, während der Diakon keine solche Berechtigung besitzt (z.B. jemanden zu taufen oder jemandes Sünden zu vergeben): „Der Priester [selbstverständlich auch der Hierarch] bringt die Theurgie dar und nicht der Diakon.“⁶¹

Zweitens stellt sich die Frage, woher die Macht des Theurgikers bzw. Hierurgikers stammt. Gregorios findet unter anderem die Taufformel der „Franken“ (die allgemeine Bezeichnung der katholischen Kirche und der Katholiken im Armenischen) „Ich taufe dich...“ im theurgischen Sinne falsch,

yaraj acin psakavn... apašxarutiwn ev verjin ocumn“; vgl. ALBERT DER GROBE *Super Dion. de Eccl. Hier.* I 3:29-38, 5:62-68 s. BURGER 2000, 307f.

⁵⁷ ASHJIAN 1994, 71f.

⁵⁸ NBHL 1836, 976.

⁵⁹ QYOSEYAN 2008, 130.

⁶⁰ BF IX, 30 594 (lks.)1-25.

⁶¹ PSH XXXVIII 172 (lks.)28.

weil diese uns glauben macht, dass die theurgische Kraft vom Priester käme⁶² (vgl. 1. Kor. 1:12). Thomas von Aquin begründet in seinen *Summen* die katholische Taufformel gemäß dem Zeitgeist als Mitwirkung von Haupt- und Instrumentalursachen⁶³ (im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit/durch den Priester); eine solche Formulierung widerspricht aber der klassisch-neuplatonischen und dionysianischen Theurgie. Interessanterweise stimmt Gregorios der katholischen Lehre bezüglich des Zeitpunkts der Transsubstantiation zu, was von Ashjian stark kritisiert,⁶⁴ jedoch vom Unitarier Clemens Galanus gelobt wird⁶⁵. Der Kirchenvater identifiziert die Transsubstantiation wie Thomas von Aquin⁶⁶ mit dem Sprechen der Einsetzungsworte des Priesters *in persona Christi*, was jedoch der orthodoxen Pneumatologie und der armenischen Tradition widerspricht. In der Lehre der armenischen Kirche (Xosrov Andzevazi, Nerses von Lambron, Vardan der Große) ist die Wesensverwandlung in einen späteren Teil der Liturgie verschoben,⁶⁷ während dem der Heilige Geist angerufen wird, damit er Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu umwandelt. Vahram Rabuni und Jesaja Ntchezi beschreiben ebenfalls die wahre kirchliche Tradition, nach der die Theurgie der Transsubstantiation dargebracht werden soll:

Die Kirche hat die Theurgie von Leib und Kelch nach der göttlichen Tradition empfangen. [...] Der Priester bittet den Gottvater nach dem Nennen der theurgischen Taten Jesu [von Einsetzungsworten, wie Jesus das Brot nahm, brach, reichte usw.] um die Prägung des obersten Hierarchen [des Heiligen Geistes], damit dieser kommt und die Symbole in Gott – in seinen Leib und sein Blut umwandelt, [...] weil unsere Hierarchie nicht selbstbewegend und nicht durch eigene Kraft das Brot und den Wein in Leib und Blut Christi umwandelt. (VR 59a(lks.)29-43; JN M57:13a26-b9)

Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied in der theurgischen Interpretation der Kommunion, weil in der orthodoxen Pneumatologie die Verbindung zwischen der hierurgischen Tat des Priesters und der göttlichen Theurgie sowie die göttliche Inkraftsetzung der Sakramente stärker betont werden.

Drittens ist laut Gregorios die katholische Kirche in ihrer Art der Symboldarstellung ebenfalls von der dionysianischen Symbolik abgewichen,

⁶² BF IX.29 588.

⁶³ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* III q. 66, a. 5.

⁶⁴ ASHJIAN 1994, 89f.

⁶⁵ GALANUS *Conciliationis ecclesiae Armenae cum Romana* Band II.2, 549f. „[Gregorios] hat eine gute Lehre von den fränkischen Schriften übernommen, die die Unitarier aus der Provinz Naxjjevan übersetzt haben.“

⁶⁶ *Summa Theol.* III q. 75. a. 5.

⁶⁷ ASHJIAN 1994, 92f.

was absolut inakzeptabel ist, da Gregorios die absolute Gleichförmigkeit der sakramentalen Symbole mit den dionysianischen Urbildern für grundlegend wichtig hält. Einige Beispiele dazu möchten wir nun erörtern. Unter anderem beschuldigt Gregorios die katholische Kirche der Segnung mehrerer Hostien in der Liturgie. Seiner Meinung nach zerstört dies die ganze von Christus begründete theurgische Symbolik, denn „nur eine Hostie ist symbolisch und nicht mehrere“⁶⁸. Für Thomas von Aquin ist die Quantität der Materie des sakramentalen Brotes unbestimmt; deshalb „muß hier der Gebrauch der Gläubigen schlechthin maßgebend sein“⁶⁹. Dagegen betont Gregorios die Notwendigkeit, sich an die Symbolik des Abendmahls Jesu zu halten, da der Herr als theurgische Tat nur ein Brot nahm, brach und es den Jüngern reichte, sowie nur ein Brot „mein Leib“ nannte (Mt. 26:26). Außerdem verliert sich bei vielen Hostien die symbolische Kraft der Teilhabe am Einen, weil nach dem apostolischen Gebot gilt: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1. Kor. 10:17).

Ein weiterer interessanter Punkt ist die alleinige Teilhabe am Brot in der katholischen Kirche. Alle Kirchen sehen in zwei Zeichen der Eucharistie, nämlich in Brot und Wein, ein einziges Sakrament. Thomas von Aquin führt das Argument von der fünften Metaphysik ein, nach dem auch dasjenige Eines ist, das vollendet ist und dessen Teile einem einheitlichen Zweck dienen, sodass auch die Eucharistie, die die geistige Ernährung zum Zwecke hat, ein vollständiges Sakrament ist⁷⁰. Thomas geht in einer Vorstellung, der Gregorios sich stark widersetzt, sehr weit, indem er behauptet, dass in jeder einzelnen dieser beiden Gestalten „der ganze Christus gegenwärtig“ ist, d.h.: „An der Vollständigkeit des Sakramentes geht nichts verloren, wenn das Volk den Kelch nicht nimmt, sondern allein den Leib.“⁷¹ Gregorios erwidert diese Denkweise gereizt: „Nun frage ich euch, gesetzwidrige Nation der Franken, warum ihr dem Volk die Kommunion von Leib und Blute Christi verweigert?“⁷², weil laut seiner Formulierung „der ganze Christus in diesen zwei Teilen zusammen ist“⁷³ und deshalb das Volk Gottes nach der katholischen Gewohnheit das Sakrament nur mangelhaft empfängt, was auch der dionysianischen Lehre widerspricht. Gregorios bespricht auch das Argument von „Augustinus, [dem] Doktor der Franken im Buch über die

⁶⁸ BF IX.31 597(lks.)24f „mi nšxarn e xorhrdawor ev voč' bazumn“.

⁶⁹ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* III q. 74, a. 2.

⁷⁰ *Summa Theol.* III q. 73, a. 2.

⁷¹ *Ibid.* q. 80, a. 12. Der Aquinat führt wieder eine praktische Begründung dafür ins Feld, dass das heilige Blut mit Vorsicht an die Greise, die jungen Leute und Kinder verteilt werden muss.

⁷² BF IX.31 599(r.)28-32.

⁷³ *Ibid.* 594(r.)7 „yerkok'in masunk'n e bolor K'ristos“, wieder nach dem aristotelischen Prinzip des vollständigen Einen. Diese Einheit zeigt sich ebenfalls in der Einheit der göttlichen und menschlichen Naturen Christi (im Sinne von *μία*, nicht *μovo*; dagegen heißt eine solche eindeutige Trennung wie bei den Katholiken für Gregorios Nestorianismus), s. 598(r.)1-12. Deshalb werden der Leib und das Blut getrennt konsekriert, jedoch gemischt an das Volk verteilt, weil nach Athanasius dem Großen und Basilius dem Großen das Blut vom Leib nicht zu trennen ist, s. 598(r.)13-599(lks.)13.

Sakramente, Kapitel 81⁷⁴ und stimmt völlig zu, dass Jesus durch das eingetunkte Brot den Verräter Judas gekennzeichnet hat, findet jedoch zugleich die Meinung „einiger Theologen“ sinnlos, die aufgrund des augustinischen Kommentars dem Volk das Blut entziehen⁷⁵ und hält das Eintunken des Brotes in Wein für die einzig richtige Durchführung der Kommunion. Genauso kritisiert Gregorios die thomistische Lehre über den mit Wasser vermischten Wein,⁷⁶ und dies aus zwei Gründen: Zuerst müssen Wasser und Wein bezüglich zweier getrennter Sakramente, nämlich Taufe und Kommunion, geklärt werden und zweitens, wie „der heilige Dionysius im Brief an Titus schreibt“,⁷⁷ bedeutet das Trinken vom „mystischen Mischkrug“ (Brief IX.3 109:17) ausschließlich die Einung der Menschen mit der göttlichen Weisheit durch das Wort (welches mit Tau, Wasser, Milch, Wein und Honig nur symbolisch verglichen wird, s. Brief IX.4 112:12f), weshalb keine andere Flüssigkeit in den Kelch gemischt werden darf⁷⁸.

Man kann noch weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinsichtlich der Sakramentenlehre aufzählen, ausdrücklich auch zwischen dem *BF* und den *Summen* des Aquinaten. Allerdings haben wir an dieser Stelle ausreichend Beispiele angeführt, um die theurgische Vorgehensweise von Gregorios als Verteidiger der armenischen Doktrin richtig einzuordnen. Die Liturgie, die Weihe der Weihen (τελετῶν τελετή EH III 424c, *altarm.* amenayn katarmanč' katarum, BF IX.30 594:38f), erfordert jedoch als hierarchische Hauptaktivität und zentrales Thema der dionysianischen Theurgie/Hierurgie eine eingehendere Analyse.

„Aber gut, dass wir auf sie gekommen sind!“ (EH IIIa 424:15), weil kein Sakrament in der armenischen mittelalterlichen Tradition so viel kommentiert und als wesentlich angesehen wurde wie die Liturgie⁷⁹. Jegliche Vorstellung und Bemerkung über die Liturgie beginnt mit einem dionysianischen Bild von Theurgie, und das nicht ohne Grund. Wie wir wissen, ist EH das älteste vollständig erhaltene Werk, welches systematisch über die hierarchische Ordnung und die Rituale berichtet,⁸⁰ weshalb die armenischen Kommentatoren häufig die Sprache von EH und

⁷⁴ BF 599(r.)9-11 „Ogostinos vardapetn Frankac i xorhrdoc girs ja hamarn ase“. ASHJIAN (1994, 101) findet diesen Gedanken bei Augustinus im 61. Vortrag über das Johannes-Evangelium. Gregorios meinte höchstwahrscheinlich mit dem Werk *De sacramentis* ein Kompendium von augustinischen Zitaten, welches er zur Hand hatte.

⁷⁵ Ibid. 598(r.)22f.

⁷⁶ *Summa Theol.* III q. 74; a. 6.

⁷⁷ BF IX.31 596(r.)14-20.

⁷⁸ S. dieses Argument gegen den katholischen Ritus auch in *Der Antwortbrief des Bischofs Johannes und anderer Bischöfe und Archimandriten der Provinz Syunik an Katholikos Konstantin III.* 41.

⁷⁹ Erwähnenswert sind die Kommentare von Xosrov Andzevazi (10. Jahrhundert), Nerses von Lambron (12. Jahrhundert) und Johannes von Archesch (14. Jahrhundert), ganz zu schweigen von den ewigen Diskussionen über die Materie der Kommunion während mehrerer Unionsversuche mit den katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirchen im Hochmittelalter.

⁸⁰ ROREM 1993, 96.

Redewendungen daraus benutzen. So beginnt Jesaja Ntchezi das Kapitel *Über den Vorgang der Versammlung* seines Kommentars mit der Erläuterung des Namens der Liturgie:

Zugleich nennt Dionysius [den Messritus] ‚Gemeinschaft und Versammlung‘ [*altarm.* ջօղօվ, EH IIIa 424:26] und macht es offensichtlich, dass die Verschiedenheit der Menge damit zur Einheit geführt wird. (JN M57:10b24-28; vgl. DQ 263b(lks.)33-35)

Diese Einheit ist laut Jesaja mit dem Hinweis auf den ‚Frieden‘ als Namen Gottes *friedlich* (*altarm.* ախախան JN M57:11a11), da nur durch die Partizipation am göttlichen Frieden sich alle Wesen untereinander und mit der einzigen Ursache des Friedens vereinigen (DN XI.1 949a). Deshalb ist der Friedenskuss ein wichtiges Zeichen dieser Einung, weil es unmöglich ist, untereinander getrennt zu sein und zugleich nach der Vereinigung mit dem Einen zu streben („Eins ist der Frieden, eins ist der Friedenskuss“ JN M57:12b13-15). Ausschließlich die im Geiste des Friedens gefeierte Liturgie darf den Namen *εὐχαριστία* (*altarm.* katarořakan gohutiwn DQ 257a(lks.)11) tragen. Nach Jesaja ist also die Liturgie nicht nur eine Aufgabe für den Hierarchen/Theurgiker, sondern ein Ergebnis des gemeinsamen Mitwirkens, da wir das der ganzen Hierarchie gegebene göttliche Gebot *σύναξις* („Tut dies...“, *ποιεῖτε* Pluralform, Lk. 22:19) gemeinsam erfüllen müssen⁸¹.

Zugleich hat diese Einung einen mystischen Charakter, der sich jenseits des Wissens durch das Beten und die Betrachtung theurgischer Symbole manifestiert. Die Betrachtung durch das mystische Prisma aktiviert im Teilnehmer die wahre Vision nach Plotin⁸² als vom göttlichen Licht erleuchtet (vgl. JN M57:11b21-23 „Betet, dass Gott mit seinem Licht die Archetypen der Symbole in unserem Denken erleuchtet.“). So beten der Zelebrant und die Gemeinde während des Stufengebets der armenischen Liturgie mit den Psalmworten „Sende dein Licht und deine Wahrheit; Sie sollen mich leiten; Sie sollen mich bringen zu deinem heiligen Berg“ (Ps. 43:3).⁸³ Diese kontemplative Betrachtung im Gebet ist das innerliche Ritual und eine theurgische Aktivität,⁸⁴ durch die wir an allen Sakramenten teilnehmen sollen. Deshalb lässt sich im Hintergrund des CA außer Beschreibungen von Ritualen und philosophischen Überlegungen eine stark liturgisch-hymnische Gestalt beobachten,⁸⁵ beispielsweise die Gebete am Anfang von MT und CH („Dies mein Gebet.“ MT I.1 997ab; „So wollen wir also Jesus herbeirufen...“ CH

⁸¹ EPSEN 2020, 46.

⁸² PLOTIN *Enneaden* VI.7.35.

⁸³ Zur Lichtlehre und zum mystischen Aufstieg s.a. Kap. 4.9.

⁸⁴ COUGHLIN 2006, 163,169.

⁸⁵ SUDBRACK 2001, 17,100-113; HAUCK 2012, 289.

I.2 121a) sowie der Kapitel XI, XII oder das „Amen“ am Ende von Kapitel X in DN⁸⁶.

Dies ist die Grundlage von der heiligen Wissenschaft (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), durch die Betrachtung theurgischer Symbole auf eine mystische Weise, mithilfe der *συμπάθεια* zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, heiliges Wissen (ἱερογνωσία, *altarm.* srbazan gitut'iwN CH XIII.4) über die Archetypen zu sammeln (JN M57:11b23).⁸⁷ Dabei ist es völlig legitim, dass die vorliegenden Symbole materiell sind. Es war im frühen Neuplatonismus unter dem Einfluss Plotins üblich, alles Körperliche abzulehnen. So zitiert Augustinus die Worte von Porphyrios: „Man müsse sich... von allem Körperlichen lossagen.“⁸⁸ Für den späteren theurgischen Neuplatonismus, den Dionysius übernommen hat, sind die durch das Gebet aktivierten körperlichen Synthemata und Symbole jedoch nicht minder wichtig.⁸⁹ Deshalb ist für den Anhänger von Gregorios' dionysianischer Linie unübersehbar, dass „die menschliche Hierarchie durch die materiellen Sakramente wie Brot, Wein usw. bewirkt wird“ (BF 139(lks.)1-4) und solange wir noch nicht vergeistigt sind, wird uns das Geistige nur durch die materiellen Symbole zugänglich⁹⁰. Damit die Teilnehmer während der Liturgie durch alle Sinne die materiellen Symbole wahrnehmen und sich mit Gott „in perfekter Weise durch alle fünf Sinne“⁹¹ vereinigen können, wird alles Mögliche unternommen (Weihrauch, Gesänge, Kommunion).

Im Falle der Kommunion, wenn alles so offenbar und zugleich geheim ist, wenn wir greifbare und materielle Symbole wahrnehmen, aber dabei verstehen, dass sie nur die jenseitigen Realitäten bezeichnen, kommt es selbstverständlich zu Zweifeln, ob wir den wahrhaftigen Leib Christi in diesem Sakrament vor uns sehen oder ob dieses nur ein Zeichen, ein Sinnbild desselben ist.⁹² Dies kann weder der Sinn noch die Vernunft beurteilen, weil ungeachtet der Überlieferung „der Offenbarungssymbole in den Formen heiliger Bildersprache“ (τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων CH II.1 137a), Gott selbst nach solchem Offenbarwerden „oder, um es in einer gottgemäßerer Weise auszudrücken, selbst *im Vollzuge* solchen Offenbarwerdens“ verborgen bleibt (Brief III 1069b). Jedoch schließt Gregorios seine Rede, nachdem er die siebenfache Symbolik der Kommunion dargestellt hat, mit folgenden Worten: „Sie ist aber [nach dem gläubigen Sprechen der Einsetzungsworte⁹³] der wahre

⁸⁶ COUGHLIN 2006, 169f.

⁸⁷ Vgl. PROKLOS *De sacrificio et magia* 148:3-21, s. PETROFF 2013, 306.

⁸⁸ AUGUSTINUS *De Civ. Dei* XII.27 „omne corpus fugiendum esse“.

⁸⁹ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I.210:1-18.

⁹⁰ IVÁNKA 1953, 155.

⁹¹ PSH XXXVI 160(lks.)13-(r.)5.

⁹² THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* III q. 75. a. 1.

⁹³ Das Aussprechen der Einsetzungsworte „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ ist die entscheidendste von vier Voraussetzungen der Transsubstantiation für Gregorios und wirkt als ein vollziehendes Zeichen in der göttlichen Theurgie, s. BF 597(lks.)15-20. In *Chaldäische Orakel* empfängt der väterliche Intellekt den Willen der Seele ebenfalls nicht, bis sie nach dem väterlichen Zeichen (πατρικοῦ συνθήματος) das Wort ausspricht (ῥῆμα λαλήσει), s. *The Chaldean Oracles* 109.

Leib und das Blut Christi und nicht deren symbolische Darstellung.“⁹⁴ Man kann also generell über alle Sakramente sagen, dass sie „zugleich das, was sie symbolisieren, beinhalten und bewirken“⁹⁵ und das Ursymbol Christus nicht nur zeichenhaft, sondern auch irgendwie real in sich enthalten⁹⁶.

Auch deshalb lenkt Dionysius seine Aufmerksamkeit auf die liturgische Bewegung, die nicht weniger wichtig sind als die sakralen Gebete oder Hymnen, weil die hintersinnige Bewegung des Hierarchen auf eine apophatische Weise alle Worte übersteigt und diese hinter sich lässt⁹⁷. Dementsprechend legen Gregorios, Jesaja und Vahram das Augenmerk in ihren Kommentaren mehr auf die Bewegungen während der Liturgie (z.B. Brotbrechen, Elevation, Verteilen der Kommunion (s. EH IIIc.9 444a); die Bewegung des Zelebranten im Kirchenraum) als auf die Texte:

Dann fängt er [der Hierarch] an, die heiligen Sakramente mit seiner Hand dem Volk zu verteilen. [...] durch diese wahrnehmbaren Bilder deutet er die Darstellung so, dass das verborgene Eine zum Vielen kommend uns mit seiner Gottheit verbunden hat. (VR 59a(r.)13-23)

Anhand all dieser Bilder vom Hierarchen muss man nach Dionysius „den gedanklichen Gehalt des ersten der Bilder herauschälen“, „wenn er von dem göttlichen Altar bis zum äußersten Ende des Heiligtums mit Wohlgeruch schreitet und sich wieder zu ihm in Vollendung des Ganzen zurückzieht“ (EH IIIc.1 428d-429a). Damit ist selbstverständlich der neuplatonische Dreischritt von Verharren (*μονή*), Heraustreten (*πρόοδος*) und Rückkehr (*ἐπιστροφή*) gemeint,⁹⁸ wodurch wir alle zu unserem Prinzip zurückkehren. Der große Einzug in seiner klassischen Form, wie er bei Dionysius beschrieben ist, wird in der armenischen Liturgie unverändert und eindrucksvoll durchgeführt. Vor dem Wortgottesdienst kommt der Zelebrant vom Altar herunter und geht in einer strikt kreisförmigen Prozession durch die Kirche bis zum Altar zurück. Dieser Einzug wird im armenischen Ritus *Ašxarhgaloc* genannt (wörtlich „in die Welt kommen“), wodurch der Hierarch/Priester das Kommen des Herrn in die Welt und die Versammlung aller Geschöpfe bei ihm symbolisiert. Vergleichbar ist der große Einzug mit den Opfergaben im byzantinischen Ritus (*μεγάλη εἴσοδος*), jedoch mit dem einem wesentlichen Unterschied, dass er in der Liturgie der Gläubigen durchgeführt wird, d.h. nur für die Gläubigen.⁹⁹ Ganz unterschiedlich dazu markiert der Einzug im römischen

⁹⁴ PWH CXXI 550(lks.)41-(r.)26.

⁹⁵ BALTHASAR 1969, 186 „continent et causant quae significant“.

⁹⁶ SEMMELROTH 1952, 9.

⁹⁷ LOUTH 2020, 142.

⁹⁸ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 35,38.

⁹⁹ Vgl. SAKVARELIDZE 2014, 147,150. Die Autorin betont ebenfalls die Wichtigkeit der kreisförmigen Bewegung während der Liturgie in der georgischen Tradition, wodurch die

Ritus üblicherweise den Beginn des Gottesdienstes und ist linear ausgerichtet; die Symbolik der kreisförmigen Bewegung in der Weltordnung überhaupt fehlt also.

Näher betrachtet bemerken wir schon in dieser kreisförmigen Bewegung das hierarchische Modell, durch welches Gott die Geschöpfe an ihm teilhaben lässt. Als Gott aus sich selbst heraustrat und sich vervielfältigte, erschuf er im Prozess der Realisierung des Vorbildes die Hierarchie, die auf eine gewisse Art die kristallisierte Präsenz Gottes in der Welt darstellt, weil Gott selbst trotz des Schöpfungsaktes und der Verkörperung Christi „weder war, noch sein wird...“ (DN V.4 817d), nicht das oberste Glied der hierarchischen Kette sowie kein Teil des Universums ist, sondern sich jenseits von allem und über allem befindet (DN IV.4 697c), „alles in allem und doch nichts irgendworin“ (DN VII.3 872a). Deshalb ist die Teilhabe an ihm hauptsächlich hierarchisch und nicht direkt, „denn anders ist es ja gar nicht möglich, dass der vom göttlichen Ursprung aller Dinge ausgehende Lichtstrahl uns einleuchte“ (CH I.2, 121:24f). Sie muss uns also auf vermitteltem und verhülltem Wege erreichen und uns wieder rückkehrbar durch die Vereinigung mit den obersten Stufen zum Schöpfer führen:

Wenn wir ähnlich wie der auf Gott gerichtete Liebesdrang der Engel nach Gott begehren und streben, vereinigen und verflechten wir uns rückkehrbar und anagogisch [*altarm.* veradarjołapes ev hambarjmamb, vgl. CH IX.2 260b] mit ihnen [den Engeln] und durch sie mit Gott. (VR 56b(lks.)37-40)

Für Dionysius und Vahram besteht scheinbar kein Unterschied zwischen Aufstieg und Rückwendung wie bei Proklos, insofern beide Gott als ihr Bewegungsziel haben¹⁰⁰. An anderen Stellen in den armenischen Kommentaren werden diese zwei Begriffe jedoch unterschiedlich verwendet; bei Gregorios geschieht z.B. die Rückkehr unter der sammelnden Einwirkung des Einen (BF IIIa.1 103f), während die anagogische Bewegung als von Gott verordnete, vermittelnde Funktion der Hierarchien gesehen wird (BF IIIb.10 138f):

Die ersten Ordnungen [der Engel] empfangen [Erleuchtung und Wissen] auf eine unmittelbare Weise von Gott, während die mittleren und die letzten auf vermittelte Weise [empfangen]. [...] die Menschen erhalten [Erleuchtung und Wissen] durch die Vermittlung der Engel

Ausbreitung des Einen in die Vielfalt und die umgekehrte Rückkehr zum Einen symbolisch dargestellt wird.

¹⁰⁰ Vgl. CH XII.3 293b, PROKLOS *Theologische Grundlegung* 158, s. ROREM 1984, 100.

und nicht umgekehrt,¹⁰¹ allerdings auch durch die Menschwerdung des Logos. Die menschliche Hierarchie wirkt durch die materiellen Sakramente wie Brot, Wein usw., während ihre [himmlische Hierarchie] mit der Unkörperlichkeit vervollkommen ist [vgl. CH I.3 121c, EH I.2 373a]. (BF 138(r.)24-139(lks.)5)

Dass die Engelsordnungen näher zum Einen stehen und mehr als die anderen an ihm teilhaben, liegt völlig am Unterschied der Wahrnehmungsweise. Die Menschen sind aus zwei Gründen benachteiligt, erstens, weil ihre Wahrnehmung sinnlich-materiell ist und zweitens, weil sie die Gaben auf eine vermittelte Weise erhalten. Zur Frage der Ungleichheit äußert sich Gregorios folgendermaßen:

Q. - Warum schenkt Gott die Gaben unterschiedlich und nicht gleichermaßen? R. - Erstens ist das eine Handlung der Weisheit Gottes, dass die Geschöpfe durch das mehr oder weniger Bekommen differenziert sind und nicht auf eine unordentliche oder undifferenzierte Weise [die Gaben empfangen]. [...] Drittens ist das eine Handlung der Vorsehung, damit die [Geschöpfe] entsprechend ihrer angeborenen Fähigkeit die Gaben empfangen und nicht die Kleinen durch größere [Gaben] geschädigt werden oder es den Großen wegen der geringeren [Gaben] an etwas mangelt. Und zur Frage, auf welche Weise [die Geschöpfe] ein und dieselben Gaben unterschiedlich empfangen, antwortet der Heilige Dionysius - ähnlich der Schallausbreitung¹⁰² [vgl. DN IV.4]. Weil der vom Sprecher ausgehende Klang ein und derselbe ist, die Zuhörer aber mehr oder weniger empfangen. Es gibt zwei Gründe dafür: Zum Ersten das nah oder fern Stehen ihres [der Zuhörer] Seins und zweitens das gesunde oder schwache Hörvermögen. Genauso sind die Geschöpfe nach der Ordnung. Einige stehen ihrer Natur nach näher zum Schöpfer und andere ferner, gleichwie die Geistwesen näher als die Vernunftwesen, die Letzteren näher als die Tiere, diese näher als die Pflanzen sind und zuallerletzt die leblosen Geschöpfe. Ausweislich ihrer nah- oder

¹⁰¹ ARISTOTELES *Die Topik* IV.2: „Denn keine höhere Gattung nimmt an einer niederen teil.“ Die obersten Stufen in beiden Hierarchien besitzen die ganze Vollkommenheit der niedrigeren, aber nicht umgekehrt, gleichwie die ganze sakramentale Aktivität der Kirche mit der Person des Hierarchen identifiziert wird, die für die niedrigeren Ordnungen nur teilweise zugänglich ist (vgl. VR 60a(r.)38-60b(lks.)3; BF 137(lks.)36-42). Dieses Verhältnis zwischen den höheren und niedrigeren Stufen nach dem Prinzip „alle Dinge in allem“ (Aristoteles *Physik* IV.12) findet man ebenfalls bei THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom.* IV.5.340, 113 beschrieben: „Superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus.“ S.a. Scholienwerk des J. von Skyth. 165.3, ROREM/LAMOREAUX 1998, 178; CH XII.2 292cd, EH V 2.1 505ab; vgl. PLOTIN *Enneaden* V.5.9, PROKLOS *Theologische Grundlegung* 65.

¹⁰² Vgl. Scholienwerk des J. von Skyth. 248.1 zu „einem kleinen Echo des Guten“ DN IV.4 697c, s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 202.

fernstehenden Natur empfangen diese in unterschiedlichem Maße. (BF 130(r.)17-131(lks.)19)

Die Redewendung „Empfang entsprechend der Fähigkeit des Empfängers“ finden wir zum ersten Mal bei Plotin formuliert.¹⁰³ Das Prinzip der Teilnahme auf eine ordentliche und differenzierte (διαφοραῖς) Weise ist ebenfalls aus den *Enneaden* übernommen.¹⁰⁴ Wir sehen also, dass jede Wesenstufe nach der göttlichen Vorsehung die Gaben gemäß ihrer Aufnahmefähigkeit empfängt, da laut Jesaja und David „die Teilhabeweisen an Gott vielfältig sind“,¹⁰⁵ wobei diese Fähigkeit durch den Zustand des Empfangsvermögens bedingt auch innerhalb einer Stufe unterschiedlich sein kann;¹⁰⁶ in anderen Worten: Der Teilhabende selbst bestimmt das Maß und die Weise der Teilhabe.¹⁰⁷ An anderer Stelle führt Gregorios das Beispiel von Manna ein, um aufzuzeigen, dass alle Wesen innerhalb eines Ordos gleichmäßig die himmlischen Gaben empfangen, d.h. das gleiche Potenzial haben. Das Volk Israels hat es vom Himmel bekommen; einige haben mehr gesammelt, andere weniger, aber ist jedem im gleichen Maße geblieben¹⁰⁸. Deshalb unterscheidet Vahram Rabuni zwischen der gleichartigen und gleichmäßigen Teilhabe, weil Gott ähnlich der Sonne ohne Berechnung oder Wahl, also gleichartig all das erleuchtet, was dazu befähigt ist, auf charakteristische Art und Weise, d.h. nicht gleichermaßen, an ihm teilzunehmen (DN IV.1 693b):

Die Menschen nehmen an der Gottähnlichkeit [*altarm. astuacanmanutiwn, θεομμησία*] gleichartig wie die Engel teil, aber weil sie sinnlich und die Letztere geistig sind, deshalb nicht gleichermaßen, sondern innerhalb ihrer Grenze. (VR 56b(r.)24-27)

Dass die Engelsordnungen am nächsten zum Einen stehen, bedeutet aber nicht deren grenzlose Teilhabe, sondern, ganz im Gegenteil, sind sogar die obersten Engel in ihrer Aufnahmefähigkeit begrenzt:

Dass sie [Seraphim] mit den Flügeln ihre Gesichter und Füße verdecken, zeigt ihre Furcht, damit sie nicht Materien über Gott, die unerreichbar oder höher als ihre Natur sind, untersuchen, sondern nur solche innerhalb ihrer Grenze. (VR 55b(lks.)30-37; JN M57:5b9-12)

¹⁰³ PLOTIN *Enneaden* VI.4.11,15 „Ἡ τὸ παρὸν ἐπιτηδείωτητι τοῦ δεξιόμενου [παρ]εῖναι νομιστέον.“; s. PAVLOS 2015, 391.

¹⁰⁴ *Ibid.*, VI.4.11.

¹⁰⁵ DQ 281a(r.)27, JN M57:40b16 „bazum halordutiwnk' en astucoy“.

¹⁰⁶ EH VIa 532bd, PROKLOS *Theologische Grundlegung* 103.

¹⁰⁷ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parmenides* II.756.

¹⁰⁸ PWH CXXIII 560(r.)19-24.

Der einzige Vorteil der höheren Stufen ist, dass sie auf vielfachere und perfektere Weise an der Gottheit Anteil haben (πολλαχῶς CH IV.1 177d), was Gregorios detailliert in BF 120(Iks.)33-(r.)32 bespricht. Sie besitzen die minder gute, dunklere Erkenntnis des Abends sowie das perfekte Wissen des Morgens, wie Gregorios Augustinus folgend lehrt:¹⁰⁹ „Gottähnlich ist ihre [der Engel] Vision, sprich einfach, einzig und nach oben erhoben [*altarm.* gerambarj, ὑπεραίρων]. [...] So ist ihre Erkenntnis des Morgens und Abends (BF 119(r.)14-29, BF 145(Iks.)29f).“

Außerdem ist die Erkenntnisvermittlung unter den Engelsrangordnungen ebenfalls hierarchisch angeordnet. Innerhalb der Stufentriaden spielen laut Gregorios die obersten die Rolle des Hierarchen (*altarm.* k'ahanayapeten, ἱεραρχέω) für die niedrigeren; die mittleren Stufen gehorchen der Hierarchie und zugleich sind sie Hierarchen für die niedrigsten (k'ahanayapetin ev k'ahanayapeten) und die niedrigsten Stufen befolgen letztlich nur die Hierarchie (k'ahanayapetin).¹¹⁰

Ungeachtet dieser hierarchischen Ordnung der vermittelten Teilhabe bleibt nach Ivánka das Verständnis des Hervorgangs durch die Hierarchie einer der entscheidenden Unterschiede zwischen Pseudo-Dionysius und dem proklischen Neuplatonismus, da die Seins-, Lebens- oder Weisheitsmitteilungen nicht von Seinsstufe zu Seinsstufe geschehen, sondern auf eine direkte Weise „alle Hervorgänge der einen Urgüte“ sind, und dies überwindet die neuplatonische Emanationslehre¹¹¹. Für Gregorios steht wie bei Dionysius und Proklos die Teilhabe am Sein an erster Stelle,¹¹² jedoch mit Betonung auf dem unvermittelten und nicht hierarchischen Charakter dieser Teilhabe für alle Geschöpfe (BF 111(r.)14-22).

Außer der Teilhabe an den grundlegenden Prinzipien sind auch unmittelbare Offenbarungen bei auserwählten Menschen (CH IV.3 180c) ohne Vermittlung der Engel möglich (vgl. AS IV.14). Diese können auch unter den Menschen weitergegeben werden: „Das also war es, was jener [Hierotheus] mich lehrte. Dir [Timotheus] gebe ich es weiter“ (CH XIII.4 308:12, vgl. AS XIIIb:25, VR 55b(r.)18f). Selbst die hierarchische Teilhabe bedeutet keine reine Unterordnung und kein Hindernis auf dem Weg des göttlichen Handelns.¹¹³ Die ersten Rangordnungen erhalten das Licht und übermitteln es an die

¹⁰⁹ Der Ausdruck „Erkenntnis (Wissen) des Abends und Morgens“ ist ins westliche Denken von AUGUSTINUS eingeführt worden (*De Genesi ad litt.* IV.22, *De civ. Dei* XI.7) und durch die Vermittlung BONAVENTURAS (*Comm. in II Sent.* III.2 2.1) und des AQUINATEN (ST Ia q.58, a.6) von Gregorios übernommen worden, s. LA PORTA 2001, 305f. Vgl. HUGO RIPELIN VON STRASBURG *Compendium*, II:15 „Angeli cognitionem habent matutinam, hoc est, cognitionem rerum in Verbo. Item vespertinam, idest, cognitionem rerum in se.“

¹¹⁰ S. BF 134(r.)19-22, 138(r.)24-26; AS XV.2,3.

¹¹¹ IVÁNKA 1953, 156; PERL 2007, 73f.

¹¹² CARROLL *Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite*, 55f; vgl. DN V.5 820a, PROKLOS *Theol. Grundlegung* 101.

¹¹³ GOLITZIN *Hierarchy versus Anarchy?* 174.

niedrigeren Chöre und die Wesen auf der Erde. Gewährer dieser Kraft ist jedoch Gott:

„Ursache der Erleuchtung von Natur aus und letztgültig Gott“ [CH XIII.3 301:45] – Weil ebenfalls die obersten Stufen Ursache der Erleuchtung für die anderen sind, aber nicht von ihrer Natur aus oder souverän [*altarm.* tirapes, κυρίως]¹¹⁴, da sie dies von Gott empfangen haben. (VR 55a(r.)24-27; JN M57:5a12f; AS XIIIb.7, XVb.3)

Dieses Bild der erschaffenen Welt als Anordnung der Spiegel stammt von Plotin.¹¹⁵ Alle Stufen empfangen von oben den göttlichen Strahl und geben ihn wie ein Spiegel nach ihrem Rang und Vermögen reflektierend weiter, während das Licht selbst ein und dasselbe bleibt, unabhängig davon, wie oft es reflektiert wurde (CH III.2 165a). Damit korrigiert Dionysius Proklos darin, dass die hierarchischen Stufen keine eigenständigen Substanzen oder Hypostasen seien, sondern lediglich differenzierte Anwesenheiten Gottes in seiner Schöpfung darstellten.¹¹⁶ Wenn also die niedrigere Stufe der Hierarchie ihre endgültige Vollendung auf eine vermittelte Weise von oben empfängt, bekommt sie diese tatsächlich vom obersten Urgrund, weil alles, was die nachgeordneten Wesen erzeugen, eigentlich von der noch höheren ersten Ursache erzeugt ist¹¹⁷. Folglich gibt es keinen Widerspruch zwischen der direkten und vermittelten Teilhabe, d.h. jede hierarchische Stufe nimmt nach Plotin an ihrer nächsthöheren Stufe und zugleich am Einen teil¹¹⁸. Die hierarchische Struktur enthält also die wahre Erkenntnistheorie (φυσικὴ θεωρία) des Seienden und Gottes,¹¹⁹ wodurch das Wissen und die Teilhabe am Einen an alle Wesen ohne Hindernis und unaufhaltsam verströmt werden:¹²⁰

„Unaufhaltsam“ [CH XIII.3 301:2 *altarm.* anēbrnapes, ἀσχετόως] – Denn wenn das Wissen Gottes zu jedem herabsteigt, bleibt es nicht in ihm eingesperrt oder versteckt, sondern wird vom einen zum anderen [andauernd] übertragen. (VR 55a(r.)6-10; vgl. AS XIII.16, XIIIb.2)

¹¹⁴ In AS VIII.3 wurde unter dem Einfluss von Johannes von Skythopolis (Scholienwerk 77.5, s. ROEM/LAMOREAUX 1998, 163) die Herrschaft „von drei unerbittlichen Mächten der griechischen Philosophen“ (vgl. CH VIII.1 237c) gänzlich abgelehnt. Die niedrigeren Stufen werden von den obersten also nicht tyrannisch beherrscht (die Tyrannei wurde in den Büchern VIII und IX der *Politeia* Platons und im proklischen Kommentar zu *Parmenides* I.692 besprochen. Die Herrschaft des Bösen ist für Dionysius eine Art der Tyrannei, s. HEIL 2019, 84 Anm. VIII.5).

¹¹⁵ PLOTIN *Enneaden* VI.4.10,11.

¹¹⁶ PERL „Hierarchy and Participation...“, 24.

¹¹⁷ Vgl. PROKLOS *Theologische Grundlegung* 56 „Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως...“; s.a. „unmittelbare Vermittlung“ PERL 2007, 79.

¹¹⁸ PLOTIN *Enn.* V.1.11, VI.9.4,7-9.

¹¹⁹ IVANOVIC 2017, 142.

¹²⁰ PERL „Symbol, Sacrament and Hierarchy...“, 351.

Dabei werden die Engel, die fürsorglich uns das Licht Gottes herüberreichen, von Vahram Rabuni als „durchsichtig wie eine Wolke“ (*altarm.* t'ap'ancik, *lat.* translucidus) beschrieben (VR 56a(r).26):

„Von dem verborgenen Licht‘ [CH XV.6 336.12] – Weil die Oberseite der Wolke gegenüber der Sonne ist, erhält sie das Licht reichlich und verströmt es heimlich, dunkel und geringer nach unten. [...] die Wolke erzeugt Regen und lässt ihn auf die Erde strömen, sprich in die aufnahmefähigen Geister. So führen [die Engel] die Menschen zur Vollkommenheit und heißen deshalb deren Ordnungstifter. (VR 56a(r).32-56b(lks.)4; vgl. AS XVb.21,22; JN M57:7b15-28)

Auf den ersten Blick limitieren die Engel diese Weitergabe absichtlich, aber in der Tat entspricht das geringere Maß an himmlischem Licht/Regen der Aufnahmefähigkeit des menschlichen Verstandes, was jedoch völlig genügt, alles auf der Erde zu vervollkommen. Überdies bezeichnet Vahram die Engel als Ordnungstifter für die Menschen. An dieser Stelle könnte er vom Kommentar des Johannes von Skythopolis beeinflusst sein. Johannes vergleicht den dionysianischen Begriff *ἀρμωστής* für Bischof (EH IIIc.10 445b) mit dem antiken Gebrauch des Wortes. Die Spartaner bezeichneten mit diesem Namen den Landpfleger, der das Volk „harmonisierte“, nach dem Gesetz zu leben, und die Athener diejenigen Menschen, die anderen zu einem besseren Leben verhelfen.¹²¹ Die gleiche Rolle des Ordnungstifters, die der Bischof für die Gemeinde spielt, schreibt Vahram den Engeln bezüglich der ganzen Menschheit zu.

Die höheren Stufen befinden sich sowohl in der himmlischen als auch in der kirchlichen Hierarchie unausweichlich in größerer Nähe zur Quelle von Wissen und Teilhabe, weil sie auf vielfachere und perfektere Weise auf die gleichen Gaben Zugriff haben. Daher spielen sie eine wichtigere theurgische Rolle in den Hierarchien und können leichter vergöttert werden,¹²² was eine Art von neuplatonischem Elitismus enthält. Die *Chaldäischen Orakel* trennen den Theurgiker von der „Herde“;¹²³ ebenso ist für Jamblich, der Heraklit zitiert,¹²⁴ der höchste Aufstieg Sache einer Elite¹²⁵. Auf ähnliche Weise schreibt Vahram den Priesterklassen einen besonderen Status zu:

[Priesterklassen] sind von den Laien getrennt und gesondert, da sie einen noch höheren Sinn sowie ein noch höheres Mysterium in den

¹²¹ Scholienwerk des J. von Skyth. 152.9, s. ROEM/LAMOREAUX 1998, 177.

¹²² Das Adjektiv *θεουργικός* hat eine ursprüngliche Bedeutung von „vergötternd“. So wurde der Begriff auch von Eriugena und Johannes Sarrazenus übersetzt (*deificus*), s. LOUTH 1986, 437.

¹²³ *The Chaldean Oracles* 153 „ὄ γὰρ ὕφ’ εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί“.

¹²⁴ HERAKLIT DK 22 B49[113] „Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist.“

¹²⁵ JAMBlich *De Mysteriis* V.15 219:10-13.

Symbolen sehen. Es ist in unserer Tradition festgelegt, dass jeder Ordo seine eigene passende Anagoge von Symbolen zu den unsichtbaren [Archetypen] haben soll. (VR 57b(lks.)21-31)

Deswegen gehen die Kleriker vom Volk getrennt zur Kommunion, weil sie ein besonderes göttliches Wissen über erblickte Symbole haben (VR 60b(r.)41-61a(lks.)4). Wie wir später (Kap. 4.9) sehen werden, ist auch die mystische Vereinigung mit dem Einen bei Dionysius nur wenigen zugänglich. Andererseits dient unsere Hierarchie jedoch zur Angleichung aller Ordnungen in der Liturgie, da sie „unsere möglichste Annäherung an Gott und unsere Einswerdung (ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις) mit ihm“ (EH IIa 392a; vgl. IIc.2 400c) als ihr Ziel hat. Somit wird keine der hierarchischen Stufen, die unterschiedliche Grade an Vollkommenheit besitzen, von der Teilhabe und Einswerdung ausgeschlossen, weil die Hierarchie außer der vertikalen Vereinigung der Teilhabenden mit dem Einen auch eine Gemeinschaft (κοινωνία) der Teilhabenden untereinander bietet, die horizontal auf die anderen Teilhabenden ausgerichtet ist¹²⁶. Durch die von Christus eingeführte Symbolik der Kommunion werden nach Vahram die Teilhabenden daran erinnert, dass sie alle „als Brüder an einem Brot und Kelch teilhaben und mit dem Einen vereinigt werden“ (VR 57b(r.)30-35).

Die gleiche Dichotomie zwischen der Gleichheit unter den Angehörigen eines Ordos und der Ungleichheit zwischen den hierarchischen Stufen werden wir auch im nächsten Kapitel auf der gnoseologischen Ebene bemerken, weil die kognitive Aufnahmefähigkeit der Wesen ebenso wie die Teilhabemöglichkeiten sehr unterschiedlich sind.

¹²⁶ STOCK 2008, 222.

4.3 Die Gnoseologie: Das Wissen des Menschen und das Wissen Gottes

Der rationalen Untersuchung folgt Irrlehre, dem Glauben Orthodoxie.

GREGORIOS VON TATEW *BF III 122(Iks.)9-11*

Unter anderen Kategorien fügt Pseudo-Dionysius in seiner Abhandlung DN eine Ergänzung zu der (neu)platonischen Gnoseologie hinzu. Er entwickelt seine Argumentation auf der Basis der neuplatonischen Ideen der Unerkennbarkeit des Einen, der Vereinigung (ἔνωσις) und der theophanischen Erleuchtung (φωτισμός), integriert dabei jedoch den christlichen Glauben als Weg der Erleuchtung und Einung mit der Gottheit. Aus dem vorherigen Kapitel wissen wir schon, dass die philosophischen und theurgischen Wege selbst bei Philosophen differenziert, manchmal sogar einander entgegengesetzt wurden. Auf ähnliche Weise steht der Glaube, wie bei Gregorios im obigen Zitat oder bei Proklos in seiner Bemerkung zum platonischen *πίστευειν*,¹ anstelle der Theurgie der rationalen Untersuchung entgegen. Weil Gott für das rationale Denken und die Sinne unerkenntlich ist, also über dem Verstand und der Wahrnehmung steht, sollen wir uns durch das Licht des Glaubens erleuchtet mit ihm vereinigen, um die gnoseologische Barriere zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Gregorios von Tatew beginnt seinen Kommentar zu Dionysius im dritten Kapitel des *BF* mit ebensolchen gnoseologischen Fragen, z.B. *Warum ist die Natur Gottes unerkennbar?* und diskutiert anschließend alle Wege der Gotteskenntnis (sinnliche, rationale, durch das Nichtwissen/den Glauben), gibt den Vorzug jedoch dem Schauen durch den Glauben, wie bereits in diesem einleitenden Zitat ersichtlich wird:

Q. - Warum ist die Natur Gottes unerkennbar? R. - Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens, weil alle Geschöpfe, sowohl sinnliche als auch geistige, innerhalb bestimmter Grenzen erschaffen sind. Die Natur Gottes ist aber unerschaffen, und weil sie unerschaffen ist, ist sie unbegrenzt. Und das, was begrenzt ist, kann nicht das Unbegrenzte messen. Zweitens, weil die Verstandesvision der Existenz von Essenz entspricht, und wo die Natur ihre Grenze erreicht so auch das Begriffsvermögen. Es wird also deutlich, dass, was über der Essenz steht, auch über dem Wissen steht [vgl. DN I.4 593:2-5]. Genau deswegen ist Gott namenlos, weil der Name die Natur offenbart,

¹ PROKLOS *Theology of Plato* I.25. Proklos identifiziert die Theurgie und die apophatische Theologie mit dem ‚Vertrauen‘/‚Glauben‘ (πίστις) aus Platons *Nomoi* und *Parmenides*, s. BURNS 2004, 119f.

ebenso wie ‚Mensch‘. Jedoch ist die Natur Gottes verhüllt und unerkennbar. Q. - Wie ist Gott durch Unkenntnis erkennbar [DN VII.3 872:6]? R. - Die Unkenntnis ist zweifach. Die eine kommt aus der Faulheit im Lernen. Eine solche Unkenntnis ist Dunkelheit des Verstandes² und Blindheit. Es gibt auch eine andere Art der Unkenntnis, wenn wir unseren Verstand auf allem Seienden ausbreiten, ihn [Gott] aber nicht finden, dann [unsere Sinne verlassend] uns dem Einen zuwenden, welches nicht unter dem Seienden ist. So wird Gott durch Unkenntnis erkannt. (BF 103(r.)6-36)

Der erste Grund ist offensichtlich: Wegen unserer Begrenztheit ist es uns unmöglich, das Göttliche zu fassen. Gregorios gebraucht hier das gleiche Argument wie Albert der Große, demzufolge die göttliche Natur einfach nicht im erschaffenen Intellekt umschlossen werden kann, da ansonsten der erschaffene Intellekt größer als Gott sein müsste, was absurd ist³. Darüber werden wir im nächsten Kapitel bezüglich der Gottesbenennung detaillierter sprechen. Der zweite Grund ist genauso eine Weiterentwicklung der dionysianischen Idee, dass alles, was jenseits unserer Essenz oder des Seins ist, auch jeder Erkenntnis entrückt ist. Gregorios folgt im nächsten Satz seinem Meister Johannes Orotnezi, der behauptet, dass „Gott keinen Namen hat, der seine Natur offenbart“ (JO 331a). La Porta erklärt diese Unterscheidung zwischen den Namen, die die Natur offenbaren und denjenigen, die nichts von der Natur sagen, als Widerspruch zwischen den vollkommenen (Wesens-)Definitionen nach dem Verständnis von Johannes Damascenus, die „in Kürze die Natur der gegebenen Sache bezeichnen“⁴ und den allgemeinen oder Begriffsnamen des Aristoteles („wie ‚Mensch‘“), die die Natur nicht definieren⁵.

Ferner nennt Gregorios in der zweiten Frage eine Art von Unkenntnis nach der Scholie von Johannes von Skythopolis „Dunkelheit des Verstandes“ und die andere wird sehr ähnlich einem Gedanken des Aquinaten formuliert, nämlich: Gott ist in allem erkennbar, weil alles Seiende sein Effekt ist, aber auch ohne alles, da er von allem entfernt ist und alles übersteigt. Wenn dies also im zweiten Fall unabhängig von unseren Sinnen geschieht, kennen wir ihn folglich durch Unkenntnis.⁶

² Vgl. Scholienwerk des J. von Skyth. 216.10, s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 195: „σκότος ἐστὶ ψυχῆς“.

³ ALBERT DER GROBE *Super Dion. De div. nom.*, I 10:69-72 „Et sic totum esse eius clauderetur in intellectu creato; et ita intellectus creatus esset maior deo, ... quod absurdum est.“

⁴ JOHANNES DAMASCENUS *Philosophische Kapitel* VIII.3 („Über die Definition“).

⁵ ARISTOTELES *De interpretatione* 16a, s. LA PORTA 2001, 227.

⁶ THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* VII.4:731 „...Deus cognoscitur (per cognitionem nostram) in omnibus, sicut in effectibus et sine omnibus, sicut ab omnibus remotus et omnia excedens; ...et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram.“

Im Gegensatz zur eingeschränkten menschlichen Vision ist Gott der Einzige, der sich selbst und alles Seiende und Nicht-Seiende kennt (vgl. DN VII.2 869:23), da er unerschaffen, nicht Seiendes und das höchste Nichtseiende ist:

Q. - Warum sieht Gott [auch] inaktive und nichtexistierende Dinge, wir aber nur erschaffene und existierende [Dinge]? R. - Die Weisheit Gottes ist unerschaffen, deshalb misst sie die unerschaffenen Dinge, die noch nicht ins Dasein gekommen sind. Währenddessen ist unsere [Weisheit] erschaffen, deswegen bemisst sie die entstandenen Wesen. Denn wo die Natur nicht erreicht, kann auch unser Verstand nicht eintreten. Das Unerschaffene ist in zwei aufgeteilt: wie das unerschaffene Sein Gottes und das Unerschaffene, welches noch nicht entstanden und zustande gekommen ist. Daher kennt ausschließlich Gott die beiden Unerschaffenenheiten, weil nur er sich selbst und das Nicht-Seiende kennt. (BF 118(lks.)1-16)

Gregorios betont den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Natur und dem Verstand. Dies ist sehr wichtig, weil unsere größte Schwierigkeit darin besteht, dass wir von unserem Verstand und unserem analytischen Denken unbegrenzte Fähigkeiten erwarten, während sie nur innerhalb der vom Schöpfer festgelegten Grenzen funktionieren. Dementsprechend besitzt die Vision Gottes alle übernatürlichen Eigenschaften, welche uns vorenthalten sind, da laut Dionysius das Nichtvorhandensein von Intellekt und Sinneswahrnehmung bei Gott als Übermaß und nicht als Defekt eingeordnet werden muss (DN VII.2 869:2):

Q. - Wieso sieht Gott das Seiende, wenn er keine Sinne hat, während wir durch die innerlichen Sinne die verständlichen Dinge und durch die äußerlichen Sinne die sichtbaren Dinge sehen? R. - Die Merkmale ‚vernunftlos‘ und ‚empfindungslos‘, die wir Gott zuschreiben, werden ihm nicht als Mangel, sondern im Sinne von Transzendenz zugeschrieben. [...] Nun sieht der göttliche Nous auf vier Arten folgendermaßen: gleichzeitig, gegenwärtig, vollkommen und unveränderlich. Gleichzeitig bedeutet, dass er die Vergangenheit und die Zukunft als Gegenwart sieht, gegenwärtig, weil er alles Seiende in sich sieht und sich selbst gegenwärtig ist. Vollkommen, da er ohne Ergänzung oder Mangel [sieht] und unveränderlich, weil die Vision Gottes dieselbe bleibt. (BF 118(lks.)18-(r.)11; vgl. JN M57:44a15-21)

In diesem Abschnitt unterscheidet Gregorios die innerlichen und äußerlichen Sinne des Menschen. Unter den innerlichen Sinnen meint er wohl die Vorstellungskraft, wenn die Sinnesempfindung nicht die äußeren, sondern die

inneren Quellen benutzt. Diese zwei Anteile der menschlichen Sinne sind für den göttlichen *Nous* überflüssig, weil er sich im Gegensatz zur menschlichen Vision außerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums befindet:

Und dies alles ist unserer Vision entgegengesetzt, weil wir teilweise, sequenziell, mit dem ergänzten oder mangelhaften Wissen und durch die Verwandlung der Dinge sehen. Eine weitere Besonderheit ist, dass die Vision Gottes vor der Existenz alles Seienden kommt [vgl. DN VII.2 869:15-17], während unsere Vision nach der Existenz [aller Dinge] kommt, da erst das Ding erscheint und wir daraufhin sehen. [...] Und erneut sieht Gott in Bezug auf die Ursache, weil er die Ursache alles Seienden ist [DN VII.2 869:10], außerdem in Bezug auf den Umfang, da er alles in sich selbst besitzt, und in Bezug auf die Vollendung, weil er das Ziel und die Vollendung alles Seienden ist [DN VII.2 868:40]. Und wieder sieht er die materiellen Dinge auf immaterielle Weise, die zusammengesetzten - einfach, die zeitlichen - ewig, die vielen und die geteilten - einzig und ungeteilt [vgl. DN VII.2 869:23-26]. (BF 118(r.)12-39; vgl. JN M57:44b)

Hier sehen wir bei Gregorios und Jesaja die dionysianische Theorie über das Wissen Gottes aus DN VII.2 umformuliert. Sie heben die Stichpunkte des kurzgefassten Textes hervor, um die Begrenztheit des menschlichen Wissens im Weiteren eindeutiger aufzuzeigen:

Q. - Wie sehen wir Gott? Durch den Intellekt oder durch die Sinne? R. - Das göttliche Wesen, d.h. was seine Natur betrifft, was er ist oder welche Art von Sein er ist, ist für uns in dieser Welt sowie im Jenseits unerkennbar. Jedoch kann die Existenz Gottes auf zweierlei Weise gesehen werden: durch das Wissen und Nichtwissen, durch Bejahung und Abhebung folgendermaßen: Zum Ersten, durch das Betrachten der Seinsordnung, die Formen und Ähnlichkeiten, wenn wir zu ihrem Vorbild und wiederum von Letzterem zum Urbild des Vorbildes aufsteigen und somit Gott als die Ursache alles Seienden sehen. Weiterhin wird Gott auch auf folgende Weise gesehen: wenn der Verstand sich von allem Seienden löst, auch von ihm selbst, da er erschaffen ist, und so sich selbst verlassend sich mit dem göttlichen Lichtstrahl vereinigt, der das undurchschaubare Licht und die Weisheit ist. [...] Die erste ist die natürliche Vision und die zweite die hellleuchtende Vision des Glaubens. (BF 119(lks.)24-(r.)11)

Es muss von Anbeginn an festgestellt werden, dass es uns unmöglich ist, zu erkennen *was* Gott ist (*quid est*), wir wissen lediglich, dass er *ist* (*quia est*), wie

es Albert der Große formuliert⁷. In seinem Kommentar zu CH kommt die gleiche Idee vor, dass unsere ganze Erkenntnis mit den Sinnen beginnt; dementsprechend ist unser Verstand in der Lage, nur diejenigen Dinge zu begreifen, die durch die Sinne erkannt werden, wobei er zu der höheren geistigen Vision proportional zur Erleuchtung der Natur fähig ist⁸. Gregorios fügt noch einen Hinweis auf die kataphatisch-aphärestische Dichotomie aus MT hinzu, womit die Möglichkeit der Gotteskenntnis durch die Erleuchtung im Verstummen gezeigt wird.

Daneben helfen uns auf dem Weg zur Gotteserkenntnis das Betrachten des Vorbildes und die Ähnlichkeiten zwischen Gott und dem Seienden (*analogia entis*), da wir Gott im gesamten Universum erkennen, aber nur per Analogie⁹. Genau diese Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch, welche im Abbild Gottes in uns konzentriert wird, sowie die *analogia entis* wecken das natürliche Verlangen (DN III.3 142:13 *αἰ κατὰ φύσιν ἐφέσεις*), den Schöpfergott und die Gesamtheit des Seienden zu erkennen (vgl. DN I.4 593a), wenn wir versuchen, durch das Vorbild zum Urbild des Vorbildes (identisch mit dem *Logos* bei Gregorios¹⁰) aufzusteigen. Dazu gehört das Erinnerungsvermögen, welches nach Albert dem Großen vom Intellekt getrennt ist, und die unmittelbare Beziehung zu und Einung der Seele mit Gott ermöglicht, weil es unabhängig von der sinnlichen Erfahrung agieren kann¹¹. Laut Thomas von Aquin, der Aristoteles' *De Anima* folgt, ist der menschliche Intellekt am Anfang eine *tabula rasa*.¹² Im Unterschied dazu kommt die Position von Gregorios derjenigen Alberts näher, nämlich, dass das in uns versperrte Bild Gottes eine gewisse Erinnerung beinhaltet, welche wir wiederzubeleben versuchen.

Gregorios geht davon aus, dass alles Seiende nichts als Gott-in-ihnen darstellt; folglich ist das Einzige, was bekannt sein muss, Gott in den Wesen. Genauso wie Gott das Seiende durch Selbsterkenntnis kennt, erkennt der Mensch Gott durch Selbsterkenntnis und Erkenntnis der anderen Mitgeschöpfe¹³. Deshalb versuchen wir, durch das Vorbild des Seienden zum Urbild und Gott aufzusteigen, mit dem einzigen Ziel, Gott zu erkennen. Dieser Aufstieg „vom Bild zum Original“ ist auch nach Plotin der aphärestische Weg, auf dem wir von den Sinnen zum Intellekt und danach von allem schrittweise losgelöst zum Einen aufsteigen¹⁴. Letzteres wird bei Albert dem Großen im Kontrast

⁷ ALBERT DER GROßE *Super Dion. de div. nom.* VII 356:32-45 „...cognoscimus de ipsis tantum ‚quia est‘ et non ‚quid est‘“.

⁸ ALBERT DER GROßE *Super Dion. de cael. hierarchia* VI 84:5f,28-31 „Omnis enim nostra cognitio ortum habet a sensu...; intellectus noster est in potentia tantum ad ea quae per sensibilia accipi possunt, sed ad spiritualia proportionaliter per aliquod lumen superadditum naturae.“

⁹ Für das analogische Wissen (*ἀναλογικὴ γνῶσις*) s. DN V.9 825a.

¹⁰ S. LA PORTA 2001, 303.

¹¹ ALBERT DER GROßE *I Sent.* III.20:119, 29:129, s. BLANKENHORN 2015, 62ff.

¹² THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.79, a.2 „Intellectus autem humanus... in principio est ‚sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum‘, ut Philosophus dicit in III De Anima.“

¹³ GOLITZIN 1994, 106.

¹⁴ PLOTIN *Enneaden* VI.9.11, s. PERL 2007, 94.

zum rationalen Weg ‚natürlicher Weg‘ genannt, weil der Glaube uns im natürlichen, nicht rationalen Modus bewegt¹⁵. Gregorios nennt aber das Schauen durch den Intellekt natürliche Vision, versteht die ‚helleuchtende Vision des Glaubens‘ also als übernatürliche, womit er die Abkehr der Seele von ihrer natürlichen, logischen Erkenntnis bezeichnet¹⁶.

Nur auf die zweite Weise, nämlich durch die Vereinigung mit dem göttlichen Lichtstrahl, sind laut Gregorios die wahre Gottesschau und die Vereinigung mit Gott (*assimilatio ad deum*) möglich, d.h. allein der Glaube vergöttlicht und erleuchtet unseren Geist (*mens deificatur et illuminatur*) und Intellekt¹⁷. Die Lichttheologie ist für Gregorios ein zentrales Thema, da sie um die Mitte des 14. Jahrhunderts wegen des Hesychasmusstreites wieder popularisiert wurde. Es wurde damals eine scharfe Diskussion über das Wesen des Taborlichtes und das durch die mystische Gemeinschaft mit Gott erstrebte Wissen geführt,¹⁸ weshalb die Begriffe ‚Licht‘, ‚Lichtstrahl‘, ‚Erleuchtung‘ bei Gregorios in den gnoseologischen Fragen häufig verwendet werden.

Bei Gregorios ist, wie es Kobusch definiert, „eine Art negativer Gnoseologie auf der subjektiven Seite“¹⁹ vorhanden, die an die Methode der Einung und des Nichterkennens gebunden ist, wenn der Glaube „den Erkennen mit dem Objekt des Erkennens vereinigt“ (BF 121(r.)₃₂) und somit alle sinnlichen und rationalen Hindernisse übergestiegen werden. Vahram Rabuni erklärt seinerseits diesen Aufstieg zu der höchsten Erkenntnisweise durch die dreiartige Bewegung der Seele:

Wenn sich die Seele bei der kreisförmigen Bewegung mit der begreifenden Kraft [*vis apprehensiva*²⁰] bewegt, um Gott zu erkennen, das heißt durch die rationale Meditation und das Denken, durch das Lernen von anderen Menschen, dann sind die Sinne, alle Schriften und Darstellungen, Worte und Redewendungen [vgl. DN IV.11], Klänge und Farben überflüssig. [...] Genauso sind dieselbe Meditation, Denken und Wissen überflüssig, wenn man sich spiralförmig zu Gott bewegt, das heißt, sich mit der Unerreichbarkeit Gottes ohne die körperlichen Sinne und die Augen des Verstandes vereinigt. [...] Wenn man die edlen Sinne wählt, diese an den Intellekt weitergibt und sich mithilfe

¹⁵ ALBERT DER GROßE *Super Dion. de div. nom.* IV 170.20-22 „Fides movet per modum naturae... non per modum rationis.“ S. CATANIA 1980, 115.

¹⁶ THEILL-WUNDER 1970, 105. Dieser Zustand ist mit der Wachheit und Erweckung bei Plotin vergleichbar, s. *Enneaden* VI.9.3,4.

¹⁷ Vgl. ALBERT DER GROßE *Super Dion. de div. nom.* I 18.36; *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 90.22.

¹⁸ LOSSKY 1961, 280.

¹⁹ KOBUSCH 1995, 90.

²⁰ Der Begriff wird zum ersten Mal von Avicenna definiert und von Thomas von Aquin in die Scholastik eingeführt, s. *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Band I, 459. Vgl. DN IV.11 708:43 „...unsere Seele bewegt sich mit ihrem intelligenten Vorgehen zum Intelligiblen“.

der Sinne zu Gott bewegt, heißt das geradlinige Bewegung. (VR 62a (lks.) 14-37)

Die „edlen Sinne“, die uns bei der an Gott gerichteten Bewegung helfen, entsprechen in der dionysianischen Sprache den Sinneswahrnehmungen, die als ‚Widerhall der Weisheit‘ bezeichnet werden dürfen (DN VII.2 868:33). Ähnlich der dreierartigen Bewegung der Seele (DN IV.9) verfasst nun Jesaja Ntchezi ein zusätzliches dreierartiges System zur Beschreibung des menschlichen Verstandes:²¹

Wenn wir von erschaubaren Dingen oder unseren eingeborenen Sinnen abgelenkt werden und versuchen, durch diese Gott zu erkennen, verwirrt der Verstand, weil das Unerkennbare und Unerreichbare uns wahrnehmbar zu sein scheint. Das ist die gradlinige Bewegung. Unser Verstand hat eine mangelhafte Erkenntniskraft, steigt erst zu den Erkenntnisobjekten ab, wird dünnflüssig, in verschiedene Bestandteile unterteilt und vereinigt sich dann durch das Erkennen mit dem Objekt. Aber wenn wir uns durch das Lernen, die rationalen Überlegungen und das analytische Denken Gott annähern, heißt das kreisförmige Bewegung. Das Lernen führt zur Einheit und bewegt unseren Verstand anders zu Gott, der selbst einzig und über jeglicher Natur des Verstandes ist, lässt sich nicht zu, dass [der Verstand] sich verdünnt und teilt, sondern zieht ihn einheitlich nach oben zur unerreichbaren Einheit, sodass er über diese Unerreichbarkeit erstaunt von sich selbst ausgeht. [...] Wenn der Verstand nach Gott unter dem Seienden sucht, in allen Richtungen kreist und danach mit Methode und Ordnung [DN XI.2 949:48] zum Erkennen kommt, heißt das kreisförmige Bewegung. (JN M57:43a25-b26)

Bei der geradlinigen Bewegung also ist Gott von uns nur im Modus des verwirrten Verständnisses erkennbar oder, wie es Albert der Große bezeichnet, im Zustand der *confuso intellectu*. Wir können durch die Sinneswahrnehmungen lediglich verstehen, dass er *ist* und dies allerdings ganz undeutlich,²² weil unser Verstand seine Naturbestimmung nicht erreicht²³.

Jesaja stellt ganz klar die Schwäche unseres Intellektes dar. Aufgrund des Abstands zwischen Subjekt und Objekt besteht eine Barriere vor dem

²¹ Vgl. BF 142(lks.)15-(r.)11, Kap. 4.5.

²² ALBERT DER GROÛE *Super Dion. de div. nom.* I.32.12-15 „A nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de deo, ‚quid‘ est, sed tantum ‚quia‘, et hoc confuse...“

²³ Ibid. VII 356.45 „...quia intellectus noster non tangit terminum eius.“

Verstand, durch die dieser sich verengt und vieles im Erkenntnisprozess verliert. Die Einung mit Gott oder das Zusammensein (ἡ σύνεσις) der Seele mit dem Ersten hebt aber laut Plotin die erkenntnistheoretische Beziehung Erkenntnissubjekt-Erkenntnisobjekt auf, weil sie von dem, was sie einsieht „nicht verschieden ist“²⁴.

Durch die Unterteilung der Verstandesfunktion in drei Bewegungsarten beschreibt Jesaja die intellektuellen Tätigkeiten der Seele. Hugo Koch und Suchla stellen diese Unterteilung ebenfalls fest: „Die gerade Bewegung bezeichnet die abstrahierende und Begriffe bildende Tätigkeit der Seele [das Bewusstmachen, DN IV.9 705b ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἠνωμένας ἀνάγεται θεωρίας]...; die spiralförmige Bewegung bedeutet die dialektische, Urteile und Schlüsse bildende Seelentätigkeit [συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις]...; die kreisförmige Bewegung aber bezeichnet die Konzentration der Seele auf sich selbst, die mystische Kontemplation, Vision und Union.“²⁵ Es lässt sich ebenfalls beobachten, dass es nach Jesaja einen Teil in unserem Verstand gibt, der uns ständig nach oben zieht und den Intellekt dazu zwingt, von sich selbst auszugehen. Gemäß dem späten neuplatonischen Denken (insb. in *Chaldäische Orakel*) enthält unser Intellekt einen Teil, der ‚Blume des Intellekts‘ (ἄνθος τοῦ νοῦ) heißt, sich selbst überschreitet und auf gewisse Weise den Zugang zum Einen ermöglicht²⁶. Dionysius selbst benutzt diesen Ausdruck nicht, führt diese These aber vermutlich von Proklos beeinflusst in DN VII.1 865:33-868:3 ein²⁷.

Als Ergänzung zu den Visionsarten des Verstandes erscheint es Gregorios notwendig, in seiner Abhandlung mehr über die Unterschiede zwischen der Vision durch den Verstand und die Sinne zu sagen:

Q. - Wie unterscheiden sich die Vision des Verstandes und die Vision durch die Sinne? R.- Zum Ersten, indem der Verstand die immateriellen Dinge sieht und die Sinne die materiellen. Zweitens sieht der Verstand die inneren Realien der Substanz, während die Sinne die ergänzten Akzidenzien wie Qualität, Quantität usw. sehen. Drittens sehen die Sinne das Einzelne, z.B. ‚so ein Mensch‘, d.h. das Individuum, und der Verstand begreift das Allgemeine, sprich die Natur wie ‚Menschheit‘. [...] Fünftens sieht der Verstand als Hauptursache und Architekt, während die Sinne als Instrumentalursache und Vermittler sehen. (BF 120(r.)33-121(lks.)14)

²⁴ PLOTIN *Enneaden* VI.9.3 10-14 „Καθ’ ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ιδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῶι συνεῖναι καὶ ἐν οὐσα τῶι ἐν εἶναι αὐτῶι οὐκ οἶεται πῶ ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.“ S. THEILL-WUNDER 1970, 95.

²⁵ KOCH 1900, 150 in SUCHLA 2008, 108; s.a. SUCHLA 1996, 215.

²⁶ GERSH 1978, 119.

²⁷ LANKILA 2014, 78f.

Die Unterscheidung zwischen der Substanz und den Akzidenzien, dem Einzelnen und Allgemeinen aus Buch II und V der *Kategorien* des Aristoteles, wodurch die Vorrangigkeit des Verstandes und dessen Fähigkeit, auch die immateriellen Dinge zu erkennen, aufgezeigt wird, kommt häufig bei Gregorios vor. Was aber besonders interessant ist, ist die Unterscheidung zwischen Verstand und Sinnen als Haupt- und Instrumentalursache im *Buch der Fragen*, weil, wie wir wissen, diese Begriffe Thomas von Aquin in die theologische Sprache eingeführt hat²⁸. Der Verstand erscheint in diesem Satz als Hauptursache (*causa principalis*), die die Sinne als mit der Natur verbundenes Werkzeug nutzt. Die Sinne ihrerseits dienen dem Verstand als Instrumentalursache (*causa instrumentalis*) und helfen ihm dabei, ein getrenntes Werkzeug zu bewegen oder durch dieses Wissen zu sammeln (das Beispiel des Aquinaten vom Künstler als Prinzipalursache, der durch die Hand den Stab bewegt²⁹). Durch diese Unterscheidung zwischen den Quellen der Erkenntnis lässt sich die Verstandesvision weiter unterteilen:

Die Vision des Verstandes wird auf folgende Weise differenziert. Die erste ist, wenn er selbstständig erkennt und sieht, die zweite - durch die Sinne. Die Vision von sich selbst wird in zwei aufgeteilt. Erstens: Wenn das Begriffsvermögen des Verstandes [das Wissen] vom Erinnerungsvermögen, Urteilsvermögen sowie von den Vermutungen in sich selbst eintritt [DN IV.9 705:4] und auf diese Weise durch seine innere Vision sich Gott annähert. Das ist der höchste Verstand und heißt geistige Vision. Und es gibt einen geistigen Prozess, bei dem der Verstand in das Erinnerungsvermögen, Urteilsvermögen und in andere Teile aufgeteilt wird und durch diese Gott erkennt und sieht. Das ist auch eine perfekte Art der Vision und heißt natürliche Vision. Die durch die Sinne sehende Vision heißt sinnliche Vision. Diese benötigt zwei Elemente: dass die Sinne klar und das vor ihnen stehende Objekt eindeutig werden. Unter diesen Umständen kann diese einfache Vision durchschauen und [das Wissen] ansammeln, wenn nicht, dann kann der Verstand durch diese nicht deutlich sehen³⁰. (BF 142(r.)21-143(lks.)7; vgl. DQ 41(lks.)12-20)

In diesem Abschnitt sehen wir, wie viel Raum Gregorios dem Erinnerungsvermögen widmet. So wie das uns überlassene Bild Gottes ist in der Seele „die Erkenntnis von Gottes Existenz als absolutes Apriori der

²⁸ BERGER 2005, 554f.

²⁹ THOMAS VON AQUIN *Sentenzenkommentar* IIIa q.62, a.5 „Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentam autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum.“ S. BERGER 2005, 559.

³⁰ Vgl. DN IV.11 709:3-6.

menschlichen Vernunft grundgelegt“,³¹ welche mithilfe des göttlichen Lichtstrahls (BF 119(r).4) oder durch die innere Konzentration diese apriorische Wahrheit zum Aufleuchten bringt und sie dem Menschen bewusst macht. Denn Gregorios zählt das Vergessen zusammen mit der Unwissenheit zu den Mängeln unseres Verstandes (BF 117(r).22-24). Das Vergessen verhindert nämlich unser inneres Wissen (λόγοι) und das Bewusstsein, weswegen sich die Seele nach den Neuplatonikern wieder sammeln (ἀνάμνησις, *recolligere*) muss³². Proklos führt das Beispiel des Ein- und Ausatmens an: Das Atmen ist notwendig, um am Leben zu bleiben, selbst wenn wir es die meiste Zeit unbewusst tun; Gleiches kann über das innere Wissen gesagt werden³³. Als Heilmittel gegen das Vergessen sieht Gregorios deshalb die Vereinigung mit dem göttlichen Lichtstrahl, durch die uns die Wahrheit in Erinnerung gerufen wird.

Unter anderem unterscheidet Gregorios, wie auch Albert der Große, die Vision durch die Sinne (*videre*) und durch den Verstand (*cognoscere*). Die erste ist die einfache Anschauung der Vernunftkenntnis (allgemeine Prinzipienkenntnis) sofern die Sinne klar sind, und die zweite, höhere Funktion, nämlich das Erkennen, ist auf die Kenntnis der aus den Prinzipien hervorgehenden Schlussfolgerungen bezogen³⁴.

Die Gnade Gottes wirkt ähnlich dem Lichtstrahl in uns, erleuchtet unseren Intellekt und befreit ihn von allen Irrtümern des menschlichen Denkens:

Q. - Wie ist die Vision des Menschen? R. - Es gibt zwei Arten davon: eine natürliche und eine durch Gnade gewährte. Nun hat die natürliche Vision drei Arten. Erstens: Wenn der Verstand zum vor ihm liegenden Objekt absteigt. Zweitens: Wenn er mit diesem [verstandenen Objekt] gemischt wird. Drittens: Wenn er in Viele differenziert und unterteilt wird und auf diesem Weg durch die kreisförmige Bewegung die Wahrheit findet. Letzteres ist die natürliche Untersuchung der Philosophen. Jedoch ist die durch Gnade gewährte Vision diesen drei Arten [in ihrer Richtung] entgegengesetzt, weil sie durch den einfachen und einzigen Denkvorgang zum göttlichen Wissen aufsteigt und über die göttliche Vision erstaunt. So ist die Vision des Glaubens³⁵. (BF 120(lks.)13-32)

³¹ SUCHLA 2008, 109.

³² HELMIG 2017, 196; s.a. LAUTNER 2019, 233.

³³ PROKLOS *Commentary on I Alcibiades* 189:10-11, 192.

³⁴ S. ALBERT DER GROBE *Super Dion. Mysticam Theologiam* II.135. Diese zwei Arten von Visionen werden auch bei Gregorios ebenso wie die Prinzipienkenntnis und die Wissenschaft in der Zweiten Analytik des Aristoteles (I.2) voneinander unterschieden.

³⁵ Laut PROKLOS *Theology of Plato* IV.9 übersteigt der Glaube jede Erkenntnistätigkeit und ist glaubwürdiger als die rationale Untersuchung.

Von diesen drei Arten der natürlichen Vision bei Gregorios ist die dritte bemerkenswert. Laut Gregorios erfolgt die philosophische Untersuchung auf die Weise des Erkennens durch die Differenzierung/Unterteilung des Verstandes (analytisches Denken) und der kreisförmigen Bewegung, die, wie oben bereits aufgezeigt, aus Kontemplation, Vision und Union besteht. Hiermit wird versucht, das philosophische Denken auf ein höheres Niveau zu erheben, da diese natürliche Vision „auch eine perfekte Art der Vision“ ist (BF 142(r.)37), obwohl Gregorios im Teil der Diskussion über MT und an anderen Stellen dem Glauben den Vorzug gegenüber dem Verstand gibt³⁶. Ein Philosoph akzeptiert etwa nicht das Prinzip des christlichen Glaubens oder der Gnade, wohingegen ihm die Kategorien von Glaube und Mystik gar nicht fremd sind. Schon Aristoteles stellt fest, dass die Prinzipien neben dem rationalen Verstehen auch im höchsten Maße geglaubt werden müssen.³⁷ Das Wissen, welches seiner Natur nach keineswegs eindeutig rational ist, gehört in den Bereich des Glaubens, „denn es ist der wahre Glaube (πίστις) an eine Sache, der sich notwendig bei einem wissenschaftlichen Schluß einstellt“³⁸. Wir wissen ja aufgrund des durch analytisches Denken erbrachten Beweises, aber um das Wissen zu empfangen, müssen wir dem Beweis erst vertrauen, d.h. der philosophische Weg der Erkenntnis (diskursiver Zugang zu Gott) geht in einem gewissen Sinne Hand in Hand mit der Methode des Glaubens und mystischen Schauens³⁹. Was die mystische Erfahrung und die Vereinigung mit dem Einen im philosophischen Verständnis angeht, sind diese untrennbar mit dem Denken von Neuplatonikern wie Plotin oder Proklos verbunden.⁴⁰ Ein Anteil des Mystischen ist die durch die Gnade gewährte Vision, worüber auch Albert der Große und Thomas von Aquin detailliert sprechen. Ähnlich wie Gregorios und Jesaja (JN M57:53a7-16) betont Albert, dass Mose Gott in den Wirkungen der Gnade und der Theophanien sah⁴¹. Die Gottesschau ist anders unmöglich, weil die angeborene Kraft des erschaffenen Intellekts dafür nicht genügt. Daher muss unsere Verstandeskraft durch die göttliche Gnade gesteigert werden, was der Erleuchtung des Intellekts entspricht⁴². Letzteres, bei Gregorios die „heilige Wissenschaft“ (*altarm. surb gitut'yun*), ist das einzige wirksame Mittel gegen das Unwissen und die Dunkelheit des

³⁶ BF 123(lks.)1-18, s. Kapitel 4.9.

³⁷ ARISTOTELES *Nikomachische Ethik* VI.2 1139b.

³⁸ ARISTOTELES *Analytica posteriora* II.5, s. THEILL-WUNDER 1970, 72f.

³⁹ Vgl. DN II.7 645a, *Brief IX.1* 1105d; Dionysius entlehnt diese Idee von PROKLOS *Platonic Theology* I.4;28, s. SUCHLA 1996, 214; 2008, 107f.

⁴⁰ S. PORPHYRIOS *Vita Plotini* 23, PROKLOS *Platonic Theology* II.11.

⁴¹ ALBERT DER GROßE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 128.23ff „Moyses [vidit deum]... in nobilissimis suis effectibus, scilicet gratiae et theophaniarum.“

⁴² ALBERT DER GROßE *Super Dion. de cael. hier.* VI 84.28-32 „Intellectus noster est in potentia tantum ad ea quae per sensibilia accipi possunt, sed ad spiritualia proportionaliter per aliquod lumen superadditum naturae, scilicet gratiae vel gloriae.“; THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.12 a5: „Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam... oportet quod ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus.“ S. BLANKENHORN 2015, 293f.

Intellekts, welches „den Verstand erleuchtet und berichtigt, die Vision erweitert, uns den Aufstieg leichter macht und uns zum Einen sammelt sowie das Bild Gottes [in uns] vervollständigt“ (BF 104(Iks.)6-11).

Aus dem oben Gesagten kann man schließen, dass, wenn das Wissen durch verschiedene Erkenntniswege angesammelt wird, ebenfalls unterschiedliche Formulierungen für die Wahrheit existieren sollten. Gregorios definiert das Wahre und die Wahrheit folgendermaßen:

Q. - Was ist die Wahrheit? R. - [...] Das Wahre und die Wahrheit unterscheiden sich voneinander wie das Einzelne und das Allgemeine, z.B. ‚Mensch‘ und ‚Menschheit‘. Und erneut: Das Wahre ändert sich manchmal ins Falsche, wie die Worte der Philosophen, jedoch ändert sich die Wahrheit nie, wie das Licht des Glaubens. Weil Letzteres diese Wahrheit im Verstand der Gläubigen ausstrahlt, bestätigt den Gläubigen mit einer unabänderlichen Bestimmtheit in der Wahrheit und die Wahrheit in ihren Seelen. Gleichwie das Wissen den Erkennenden mit dem Objekt des Erkennens vereinigt, genauso vereinigt der Glaube den Gläubigen mit der Wahrheit. (BF 121(r.)11-34)

Gregorios wirft die ewige Frage „Quid est veritas?“ erneut auf. Das einzelne Wahre unterscheidet sich also von der allgemeinen Wahrheit, die uns von Gott durch den Lichtstrahl erreicht⁴³. Nach Dionysius ist Gott „Wahrheit über jeder Wahrheit“, „Wahrheit an sich“,⁴⁴ höher als jedes Erkennen und jegliche Aussagen, verborgen, unaussprechlich, d.h. wohl transzendent zum Seienden, Wahrheit, die sich erst offenbaren muss⁴⁵ (DN VII.1 Gott ist dem Menschen zugänglich, aber nur sofern sich Gott selbst mitteilt). Wenn wir weiterhin ihre Wortherkunft in der Geschichte der Philosophie betrachten, ist die Wahrheit für Platon Unverborgenheit eines Unverborgenen bzw. Enthüllung von Verborgenen, gemäß der grammatischen Bildung des Wortes *ἀλήθεια* aus einem a-privativum und *ληθής*⁴⁶. Die Parallele zwischen Wahrheit und Licht bei Dionysius, die Gregorios in seiner Illuminationslehre weiterentwickelt, basiert auf dem proklischen Gedankengut aus dem Parmenides-Kommentar, in dem der Diadoche deutlich notiert, dass schon „Sokrates die Wahrheit selbst Licht genannt habe“⁴⁷.

⁴³ Vgl. *überweise und allweise Ursache der Weisheit, gesamte Weisheit und einzelne Weisheit* in DN VII.1 868:10ff.

⁴⁴ DN I.5 117:7f, VIII.1 200:3 „ὐπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν ἀληθείας“, „τὴν θεῖαν ἀληθότητα“.

⁴⁵ Als *Deus absconditus* ist Gott sowohl für den Verstand als auch für die Sinne unzugänglich, während er als *Deus revelatus* für beide erreichbar ist, s. PERL „Symbol, Sacrament, and Hierarchy...“, 323.

⁴⁶ SUCHLA 1996, 207.

⁴⁷ PROKLOS *In Parmenidem*, Plato Latinus, Band III, 48:15 „Socrates vocabat... ipsam veritatem lumen.“

Ein weiterer interessanter Punkt aus diesem Absatz ist die Unterscheidung zwischen der durch den Glauben erworbenen Weisheit und „Gottwissen, das schon die Philosophen von Gott hatten, das mit vielen Irrtümern vermischt war aufgrund der Schwäche der menschlichen Vernunft“,⁴⁸ wie es Albert der Große auf ähnliche Weise formuliert. Philosophisches Denken kann manchmal zu Irrtümern führen, weil es ihm einfach unmöglich ist, durch den analytischen Gedankengang zum Wissen Gottes zu gelangen⁴⁹.

Der Glaube bzw. das Licht des Glaubens dagegen stützt sich laut Gregorios auf die göttliche Wahrheit und dient als Mittelglied zwischen der transzendenten Wahrheit und dem menschlichen Verstand, ganz identisch mit dem Gedanken des Aquinaten in seinen theologischen *Summen*⁵⁰. Diese thearchische Illumination wird nach der hierarchischen Ordnung ständig von oben nach unten an alle verbreitet (CH XIII.3 304a), und zwar mit einem einzigen Ziel: „allen zu diskursivem und zu unmittelbar anschauendem Denken befähigten Wesen“ die Erkenntnis des Seienden zu bringen, wie es wirklich ist⁵¹. Einzig der Glaube besitzt die Kraft, uns in der Wahrheit zu bestätigen und die Barriere vor dem Verstand durch die Vereinigung mit dem Objekt des Erkennens zu überschreiten. Wir werden auch das glauben müssen, da wir, wie es Anselm von Canterbury sehr schön formuliert, solange nicht verstehen werden, solange wir nicht glauben⁵². Nur durch den Glauben erworbene wahre Erkenntnis, als eine weitere Bestätigung des oben Gesagten, hebt laut Platon, Aristoteles, Plotinus und Dionysius selbst die erkenntnistheoretische Beziehung Erkenntnissubjekt-Erkenntnisobjekt auf⁵³ und vereinigt den Gläubigen mit der Wahrheit.

In Bezug auf die durch Gnade gewährte Vision ähnelt die menschliche Vision der engelhaften Vision, die frei von menschlichen Nachteilen ist:

Q. - Wie ähneln bzw. unterscheiden sich die Vision des Menschen und des Engels? R. - Sie ähneln sich hinsichtlich der durch Gnade gewährten Vision, unterscheiden sich jedoch in Bezug auf die natürliche Vision. Zum Ersten ist die Vision des Engels agglomeriert,⁵⁴ während sie beim Menschen rational, materiell und von verschiedenen Teilen zusammengefasst ist, [...] weil wir wegen der unterteilten Sinne

⁴⁸ ALBERT DER GROßE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 90.2-5 „Et dicit ‚Christianorum‘ ad differentiam scientiae divinae, quam de deo philosophi etiam habuerunt, quae plurimis erroribus mixta fuit propter imbecillitatem rationis humanae.“

⁴⁹ Vgl. ALBERT DER GROßE *Super Dion. de div. nom.* I.8.72-75 „[Philosophi] ... in multis erraverunt de deo, quia non potuerunt per rationes philosophicas directe in cognitionem eius devenire.“ S. CATANIA 1980, 104.

⁵⁰ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* II.2 q.1, a.1 „...ipsi veritati divinae fides innitur tanquam medio“, s. BLANKENHORN 2015, 281.

⁵¹ EH I.4 376b, I.3 376a „ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν“.

⁵² ANSELM VON CANTERBURY *Proslogion* I „Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.“ S. ANDRUS 2016, 272.

⁵³ Vgl. DN VII.4 199:8 „ἡ γνῶσις ἐνωτική τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων“, s. PERL 2007, 89.

⁵⁴ *Altarm.* miahaloyv, griech. ἄθροον, lat. simul totus.

die Dinge aufgeteilt sehen. [...] Die Vision des Engels ist nicht vergesslich, wohingegen für uns die Vergesslichkeit charakteristisch ist, solange der Verstand durch die Sinne sieht, [...] nach dem Tod und der Auferstehung wird aber unser Intellekt ebenfalls unvergesslich sein⁵⁵. (BF 120(lks.)33-(r.)32)

Was die natürliche Vision angeht, unterscheidet sich selbstverständlich die Vision Gottes und der Engel von der menschlichen Vision, da sie nicht auf dem Weg der Sinneseindrücke das Seiende wahrnehmen (DN VII.2 869c). Gregorios stellt die Besonderheiten der göttlichen Vision der menschlichen Erkenntnis gegenüber (s.a. BF 118(lks.)18-(r.)11), ähnlich wie wir es in *Theologische Grundlegung* von Proklos lesen⁵⁶). Einen solchen ‚gottähnlichen‘ (θεοειδής) Intellekt‘ kann nach Gregorios und Jesaja Ntchezi den Theologen in der Annahme gewährt werden, dass der Verstand frei von allen Sinnen ist (JN M57:24b14-21).

Diese Gabe der Erkenntnis (*donum intellectus*) ist laut Gregorios eine zweifache: Eine wird während unserer Lebenszeit durch die Gnade nur in den Momenten der Erleuchtung gewährt und die zweite ist, was uns im Nachleben erwartet und andauernd bleibt, so wie es auch Thomas von Aquin formuliert⁵⁷. Außerdem erwähnt Gregorios in seiner Engelslehre die Liebe als Beweggrund für den Wissenserwerb, die dem Wissen übergeordnet ist und eine unmittelbare Erkenntnisverbindung mit Gott begründet, weil der Intellekt nach Maximus dem Bekenner auch das Erkenntnisobjekt (Gott) liebt, in der Extase nach ihm strebt und somit das Erkennen genießt⁵⁸. Die neuplatonische ‚Blume des Intellekts‘ ist für Gregorios also der liebende, ‚erotische Intellekt‘:

Seraph ist die Flamme der Liebe. [...] Einige sind der Meinung, dass die Seraphim die obersten Engel sind, weil sie die Liebe entfachen, die eine unmittelbare Verbindung [mit der Gottheit] ist, während die Cherubim zur Erkenntnis der Wahrheit führen. (BF 135(lks.)33-(r.)9)

Der Kirchenvater spricht hier im erweiterten Sinne über die „Erkenntnis des wahrhaft verstandenen Eros“⁵⁹. Anhand des Beispiels des engelhaften Wissens stellt Gregorios die Verbindung zwischen Liebe und Erkenntnis dar, wobei die

⁵⁵ Dann wird uns ebenfalls statt vermittelter Erkenntnis durch das Vorbild das direkte Wissen über die Archetypen verliehen, s. BF 141(lks.)20-26.

⁵⁶ Vgl. PROKLOS *Theol. Grundlegung* 124 „Jeder Gott erkennt das Geteilte ungeteilt, was in der Zeit ist zeitlos, das Nichtnotwendige mit Notwendigkeit, das Veränderliche unveränderlich und im Allgemeinen ein jedes besser und höher, als dies in der eigenen Ordnung ist.“

⁵⁷ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* II.2 q.8 a.7 „Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.“ S. BLANKENHORN 2015, 403.

⁵⁸ Vgl. MAXIMUS DER BEKENNER *Ambigua* VII 1073c.

⁵⁹ DN IV.12 158:5 „εις την του ὄντως ἔρωτος γνῶσιν“.

Liebe die Erkenntnis überbietet. Der gottähnliche Intellekt, den wir erwerben wollen, erscheint vor unseren Augen in zwei Modellen, erstens nach dem Bilde des Seraphs als Erkenntnis durch die Liebe und zweitens als Erkenntnisweg durch die Erleuchtung durch die göttliche Wahrheit mithilfe der Cherubim (diese Engelwesen werden von Gregorios an anderer Stelle „Erleuchter durch die Weisheit“⁶⁰ genannt).

Wenn wir nun die gnoseologischen Grenzen der Gotteskenntnis bestimmt haben, dürfen wir im folgenden Kapitel über die Gottesbenennung bei Dionysius und den armenischen Kommentatoren sprechen, sofern diese das nach dem menschlichen Erkenntnisvermögen als möglich ansehen.

⁶⁰ BF 135(lks.)38 *altarm.* imastut'yambn lusaworič'.

4.4 Benennung der Namen

*Alle Namen werden Dir gegeben
und doch kann keiner Dich fassen.
Wie soll ich Dich also nennen,
Du, der Du über allen Namen bist?*
GREGOR VON NAZIANZ PG 37:507

Die Gottesbenennung ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst. Ihre Wurzeln reichen zurück bis in die Tiefen der Mythologien aller Zivilisationen, haben ihre Spuren bei den Schriftstellern (Homer, Hesiod, Apollodor von Athen) und Philosophen (Pythagoras, Platon, Aristoteles) der griechischen Antike hinterlassen, die den größten Einfluss auf die Entstehung der abendländischen Kultur hatten. Seinerseits hat das im 1. Jahrhundert entstandene Christentum Vieles vom Judentum entliehen; jedoch war die Interpretation der Begriffe häufig ganz anders, da die neuartige Beziehung mit dem himmlischen Vater und dreifaltigen Gott nach einem neuen Verständnis der göttlichen Namen verlangte¹. Pseudo-Dionysius war offensichtlich kein Wegbereiter auf diesem Gebiet. Andere Kirchenväter wie Origenes, Ephraem der Syrer, Gregor von Nazianz und Augustinus sind ihm zugekommen. Allerdings schließt seine Abhandlung *Über die göttlichen Namen* diesen Gegenstand in der Patristik und darf berechtigterweise als Krone dieses schriftlichen Erbes bezeichnet werden.

Im Hoch- und Spätmittelalter wurden auf Grundlage dieser Werke, die Gottesnamen behandelten, lange Namenslisten entwickelt. Kardinal Jean-Baptiste Pitra führt eine Handvoll Beispiele in seinem *Spicilegium* an, stellt mehrere Verzeichnisse aus der judenchristlichen Tradition dar, ebenfalls in hymnischer Form (z.B. 92, 100, 144 Namen mit den hebräischen, griechischen und lateinischen Äquivalenten, u.a. eine Liste von 187 göttlichen Namen eines anonymen Autors aus dem 7. Jahrhundert) und nennt diese Art von Listenstellung *Sacrae Nomenclaturae*.² Diese christliche mittelalterliche Listenwissenschaft, die laut Wolfram von Soden die sumerische und ägyptische Onomastik zur Grundlage hatte,³ ging wie bei einem Florilegium vor und verfolgte ein einziges Ziel: in Form einer Blütenlese das gesammelte Wissen über Gott zu bewahren. Hingegen versuchten die Kommentatoren in den Zeiten der Scholastik, insbesondere aber Albert der Große, die Lehre der

¹ Die Lehre des Neuen Bundes (‘Vater unser’, ‘Sohn Gottes’, ‘Heiliger Geist’ sowie Ideen von Gott, der der Gute und Liebe ist (Luk. 18:19; I Joh. 4:16) usw.) und dessen kirchenväterliche Interpretation haben die jüdische Namenstheorie rasant verändert.

² *Spicilegium Solesmense* Band II 137-138, 143-145; Band III 446-450.

³ IZMIRLIEVA 2008, 57.

göttlichen Namen als *scientia* oder *doctrina*⁴ zu definieren. Albert kennzeichnet die Methode der göttlichen Namensgebung als *ars nominandi deum*⁵ und bemüht sich, die Kunst der Gottesbenennung nach der Wissenschaftstheorie in Aristoteles' *Zweiter Analytik* darzustellen⁶.

Als Parallele zur wissenschaftlichen Systematisierung der Gottesbenennung⁷ in der armenischen Tradition liegt uns eine Abhandlung von Johannes Orotnezi vor, die ebenfalls den Titel *Über die göttlichen Namen* trägt. Johannes beginnt seinen Traktat mit folgenden Definitionen:

Es sollte bekannt sein, dass die Namensgebung laut den Philosophen auf dreierlei Weise erfolgt: als gleichnamig, einnamig und beinamig. Bei den Grammatikern genauso auf dreierlei Weise: nach dem Körper, nach der Stimme und nach dem Handeln. (JO 331a (r.) 15-22)

Bezüglich der genannten philosophischen Definitionen bewegen wir uns auf bekanntem Terrain: Im ersten Kapitel von Aristoteles' *Kategorien* werden die drei Arten der Namensgebung kurz und genial erklärt. Eine solche Vorgehensweise wird auch von Vahram Rabuni hochgeschätzt, weshalb er in seinem Corpus der Scholien vor dem Dionysiuskommentar die Schriften *Kategorien* und *Peri hermeneias* des Aristoteles kommentiert (M₁₄₈₀ 26b-37b, 48a-54a; 37b-43a) und die Namenskategorien gründlich analysiert. Bemerkenswert und einzigartig in der ganzen Geschichte der Namenslehre sowie des Dionysiuskommentars ist aber, dass hier versucht wird, die *ars nominandi deum* als *ARS GRAMMATICA* zu erklären. Wenn bei einem mittelalterlichen armenischen Autor über die ‚Grammatik‘ gesprochen wird, besteht kein Zweifel daran, dass es um die *Τέχνη Γραμματική* aus der Feder eines anderen Dionysios (Thrax) geht. Dieses klassische Werk ist von großer Bedeutung im armenischen Denken. Es wurde im 5. Jahrhundert ins Armenische übersetzt und bis ins 13. Jahrhundert mehrmals kommentiert, auch von Stephanus Syunezi, der das CD übersetzt hat, sowie von dessen möglichem Autor David dem Unbesiegbaren.

Die zweite, grammatikalische Aufteilung der Namen bietet eine empirische Lösung: Um ein Wesen benennen zu können, sollten wir zuerst seine Körperform (Eigenschaften) kennen oder seine Stimme hören (bzw. mit ihm kommunizieren, falls es ein rationales Wesen ist) oder eine Vorstellung von seinem Handeln (seiner Einflussnahme auf uns) bekommen. So benannte beispielsweise Adam im Garten Eden alle Tiere nach diesen drei Kriterien, obwohl er sie alle zum ersten Mal sah (vgl. Gen. 2:19-20). Der Name, der auf

⁴ Vgl. ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom., scientia* I 2:61,68; 3:10; 5:54; 6:76-7:12; 43:21. *doctrina* I 5:3; III 101:12-17.

⁵ Vgl. *Super Dion. De div. nom.* I 30:52-31:1; 31:6; 35:10-12; 38:24-26.

⁶ WEISMANTEL 2010, 31,38.

⁷ Vgl. mit der „heiligen Wissenschaft“ von Gregorios von Tatew in BF 104 (lks.) 7.

dem Körper beruht, kann als ein *Gattungsnomen* (Appellativum) oder *Spezialnomen* verstanden werden, das je nach Gattung unterschieden ist;⁸ nach der Stimme, wie ein *lautmalendes* (onomatopoetisches) Nomen (§12F.18); nach dem Handeln, wie die zwei *Diathesen* des Nomens – aktiv und passiv (§12G). Entsprechende Beispiele werden wir bald kennenlernen, aber es ist eine noch detailliertere Aufteilung möglich:

Es gibt zwölf unterschiedliche Arten dieser göttlichen Namen, wie folgt: substantiell, persönlich, relational, quasirelational, kataphatisch, superlativ, allegorisch, kollektiv, schöpferisch, königlich, bewundernd, apophatisch. Substantiell: wie bei Moses' ‚Ich bin, der ich bin‘ [Exodus 3:14]. Persönlich: Verursacher, Geborener, Hervorgegangener. Relational: wie Vater-Sohn, Ausstrahler-Hervorgegangener. Quasirelational: Schöpfer-Beistand. Kataphatisch: wie Gerechter, Weiser, Guter. Superlativ: wie Heiliger der Heiligen, Weiser der Weisen, Guter der Guten. Allegorisch: wie Löwe, Lamm und andere solche Namen. Kollektivum: wie Dreifaltigkeit, Dreiheit. Schöpferisch: wie Gott [altarm. *astvac*], Schöpfer. Königlich: wie Richter, König, Herr. Bewundernd: wie ‚Du Hirte Israels!‘ [Ps. 80:2], ‚Du Schöpfer der Meere!‘ [Jdt. 9:12]. Apophatisch: wie Unerreichbarer, Gattungsloser, Zahlloser, Ortloser, Zeitloser. (JO 331b(r.)21-332a(lks.)24)

In *Ars grammatica* werden eigentlich 24 verschiedene Arten des Nomens angegeben. Johannes versucht nun diese Liste zur Aufteilung der göttlichen Namen bei Dionysius anzupassen.⁹ Einige davon werden ohne Änderungen in die Liste aufgenommen, andere stellen eine Synthese mehrerer Namensarten dar:

RELATIONAL (§12F.4) - Johannes nennt das gleiche Beispiel wie Dionysios Thrax: πατήρ-υιός (Vater-Sohn).

QUASIRELATIONAL (§12F.5) - die Namen, die nicht direkt, aber irgendwie in Relation stehen: νύξ-ἡμέρα (Nacht-Tag), θάνατος-ζωή (Tod-Leben) gegenüber dem Paar der göttlichen Namen ‚Schöpfer-Beistand‘ bei Johannes.

SUPERLATIV (§12B.4) - Diese Bezeichnung trifft zu, „wenn ein Einzelner von vielen anderen in einem Vergleich mit Intensität herausgehoben wird“¹⁰. Solche Formen bildet man im Griechischen laut Dionysios

⁸ DIONYSIOS THRAX *Ars grammatica* §12F.2,20.

⁹ Einen ähnlichen Versuch hat auch Mechithar Sasnezi unternommen. In seinen *Theologischen Reden* erwähnt er namentlich die relationalen, quasirelationalen, königlichen, substantiellen sowie kataphatisch-apophatischen Namenskategorien, s. CSCO 542/543, 1.1-3.

¹⁰ *Ars grammatica* §12B.4.

Thrax mit der Endung -τος (best-, größt-, höchst- usw.), dagegen ‚Heiliger der Heiligen‘ bei Johannes.

KOLLEKTIV(UM) (§12F.15) - „wenn mit dem Singular eine Vielzahl bezeichnet wird“¹¹ (eine Formulierung, die hervorragend zum dionysianischen Denken passt): z.B. δῆμος (Volk), χορός (Chor) gegenüber ‚Dreifaltigkeit‘, ‚Dreiheit‘ bei Johannes.

SUBSTANTIELL und PERSÖNLICH: Diese Gruppen göttlicher Namen, durch die versucht wird, die Natur Gottes oder der einzelnen Hypostasen darzustellen, passen am besten zur *deverbale*n Art des Nomens (§12B.7), die vom Verb abgeleitet wird: Φιλήμων - der Liebende, Νοήμων - der Denkende, oder zu den *nominalisierten Adjektiven*, die „Lob ausdrücken“: z.B. σώφρων - ‚Weiser‘ (§12F.3) - gegenüber ‚Gerechter‘, ‚Weiser‘, ‚Guter‘ bei Johannes. Es gibt eine ganze Menge göttlicher Namen, die nominalisierte Adjektive oder Partizipien sind (Guter, Anmutiger, Seiender, Immerwährender usw.). Gleichzeitig fallen in diese Kategorie auch die Klasse der *absoluten* Nomen, „was aus sich selbst begriffen wird“¹² (§12F.23), z.B. θεός (Gott), λόγος (Verstand), sowie die *Eponyme* (Dionyme), wie Φοῖβος ὁ Ἀπόλλων („der Strahlende für Apollon“ §12F.10).

SCHÖPFERISCH und KÖNIGLICH nach der Einflussnahme, wie es oben schon erwähnt wurde und in einem weiteren Abschnitt noch ausführlicher erklärt wird.

BEWUNDERND: Es scheint sich um eine Mischung aus *Interrogativum* (Peustikon, Fragenomen – πόσος/wie groß?) und *anaphorischem* Nomen (Gleichsetzungsnomen – τοσοῦτος/ein so Großer!) zu handeln (§12F.12,14): z.B. wie in ‚Du Hirte Israels!‘.

ALLEGORISCHE, KATAPHATISCHE und APOPHATISCHE Namen kommen bei Johannes auch als einzelne Kategorien vor, sind aber natürlich nicht bei Thrax zu finden, da sie deutlich später als zur Entstehungszeit von *Ars grammatica* (2. Jahrhundert v. Chr.) in die philosophisch-theologische Sprache aufgenommen wurden¹³.

Als nächster wichtiger Punkt ist zu klären, was genau all diese verschiedenartigen Namen zeigen: Drücken sie jede für sich dieselbe Bedeutung aus, wenn sie für Gott benutzt werden, oder sind sie je nur eine begrenzte Manifestation der göttlichen Natur?

Lasset uns sehen, auf welche Weise die göttlichen Namen genannt wurden. [...] Es sollte bekannt sein, dass Gott keinen Namen hat, der

¹¹ *Ars grammatica* §12F.15.

¹² *Ibid.*, §12F.23.

¹³ LAMPE 1961, 74,219,725.

seine Natur offenbart, da niemand Gott kennt, weder die Engel noch die Menschen. [...] Wenn nun jemand einwendet: Wieso hat Gott keinen Namen, was ist dann derjenige, den er selbst zu Mose gesagt hat ‚Ich bin, der ich bin‘? Der muss wissen, dass dieser Name kein Offenbarer der Natur, sondern der Zeit ist und die Ewigkeit Gottes aufzeigt: ‚Ich bin allezeit.‘ Aber was die Natur ist, zeigt er nicht auf. (JO331a(r.)25-331b(r.)2)

In diesem Abschnitt finden wir wieder viele Gemeinsamkeiten mit der Denkweise Alberts des Großen. Nach seiner Überzeugung ist Gott durch jede Art von intellektueller Analyse (*resolutio intellectus*¹⁴) unerreichbar. Avicenna weist laut Albert darauf hin, dass einige Dinge nicht vollkommen verstanden werden können, weshalb wir von solchen Dingen wissen, dass ‚sie sind‘ aber nicht ‚was sie sind‘¹⁵. Die ganze göttliche Natur kann letztlich nicht vom erschaffenen Intellekt umschlossen werden, da dieser sonst größer als Gott wäre, was absurd ist¹⁶. Gott ist dagegen laut Albert, der Damascenus zitiert, von der Zeit, dem Ort oder dem Verstand unbegrenzt.¹⁷ Also ist es offensichtlich, dass das Objekt des Wissens sich, insofern es gewusst sein soll, im richtigen Verhältnis zum Erkenntnisvermögen des Subjekts befinden muss¹⁸. Wir benutzen die Namen in der Weise, wie die Sache, welche mit diesem Namen benannt wird, im Rahmen unseres Verstandes parallel erscheint. Albert führt das Beispiel der Steinbearbeitung an, wie man die unnötigen Teile des Steins entfernt, wenn Skulpturen hergestellt werden – Stier, Löwen usw.; diese sind jedoch nicht die Tiere selbst. Interessanterweise ist das gleiche Beispiel auch bei Jesaja Ntchezi zu finden (JN M57 53a 23-27). Genauso zeigen die göttlichen Namen die Natur Gottes nicht auf, selbst wenn wir es versuchen, ihn möglichst präzise zu benennen und die Teile, die nicht Gott sind, zu entfernen, sondern sie sind eine Art von Manifestation oder Ähnlichkeit¹⁹. Welchen Sinn hat es dann, solche ungenauen Namen zu nutzen?

Wir benutzen den Namen ‚der Gute‘ in Bezug auf Gott nicht, weil er diesen aufzeigt oder passend ist, da der Name wie eine Definition die Natur offenbar macht,²⁰ sondern weil wir etwas über die unsagbare Natur zu wissen und zu sagen begehren. ‚Der Gute‘ scheint uns der

¹⁴ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, I 8:54-75.

¹⁵ *Ibid.*, VII 356:32-45 „Cognoscimus de ipsis tantum ‚quia est‘ et non ‚quid est.‘“

¹⁶ *Ibid.*, I 10:69-72 „Et sic totum esse eius clauderetur in intellectu creato; et ita intellectus creatus esset maior deo, ... quod absurdum est.“

¹⁷ *Ibid.*, VII 357:16-20 „non finitur tempore... nec loco... nec intellectu“.

¹⁸ THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* I.1.14, 7: „Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse.“

¹⁹ CATANIA 1980, 122.

²⁰ Vgl. ARISTOTELES *Zweite Analytik*, II.8-10.

frömmste und ein schöner Name zu sein, deswegen nennen wir ihn übereinstimmend mit den Theologen ‚der Gute‘. (DQ 287a(r.) 32-41)

Hier gibt es große Ähnlichkeiten zu einem plotinischen Gedanken: „Aber wir in unserer peinlichen Verlegenheit quälen uns, wie wir ihn nennen sollen, und wir sprechen von dem Unaussprechlichen (ὁ ῥητοῦ) und geben ihm Namen in dem Bestreben, ihn uns selbst so gut wir können vorstellig zu machen“ (Enn. V.5 6:24). Es ist eine vergebliche Arbeit, den Namen Gottes zu definieren, aber die Menschen hören nicht auf, es zu versuchen²¹.

Im *Kratylos* erklärt Sokrates Hermogenes, in welcher Beziehung der Name ‚Zeus‘ der entsprechenden Gottheit zugeordnet wird, betont dabei jedoch, dass die Menschen von den göttlichen Namen nichts wissen und offenbar nur die Götter selbst sich richtig benennen können.²² Jeder von uns hat sicherlich das Gefühl, dass unsere Namen mit uns eng verbunden sind, aber zugleich wissen wir, dass *wir nicht unsere Namen sind*. Ebenfalls ist Gott nicht sein Name und jeder, der seinen Namen mit ihm verwechselt, ist offensichtlich fehlgeleitet²³. Beispielsweise sagt Platon von der Idee des Schönen, dass sie *von der Art des Einen* oder eine *Manifestation* desselben sei, jedoch nicht das Eine selbst, da das Eine in seiner Absolutheit jenseits des Seins und aller Bestimmungen steht²⁴. Aus eben diesem Grund trägt die Abhandlung von Pseudo-Dionysius nicht den Titel *De nomine Dei*, sondern *De divinis nominibus*. Denn es wird nicht behauptet, dass diese die genauen Namen Gottes sind.

Und die Tatsache, dass wir die göttlichen Namen überhaupt nutzen, deutet lediglich die Beziehung zwischen Mensch und Gott an, auch wenn wir diese Begriffe nicht ganz verstehen (vgl. DN I.5 593:10-15) und diese Überlegungen manchmal fälschlicherweise ‚Wissen‘ nennen. Gott ist von uns nur in sehr beschränktem Maße erkennbar, weswegen unser Verstand bei diesem Erkennungsversuch verwirrt wird (*confuso intellectu*²⁵). Dieses Phänomen nennen die armenischen Autoren ‚uns selbst belügen‘, ‚Verwirrung des Verstandes‘ (*xabimk‘, tarakusimk‘* VR 63a (Iks.) 42; JN M57 43b 1), d.h. die Situation, in der der Verstand etwas nicht fassen kann. Man wird dann sprachlos und in einen Zustand des Erstaunens versetzt, wie es Jesaja Ntchezi beschreibt:

²¹ Vgl. *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* I.3:77, 27: „Ridiculum enim videtur velle tractare de nominibus rei quae nominari non potest.“

²² PLATON *Kratylos* 400e-401a.

²³ JANOWITZ 1991, 367.

²⁴ PLATON *Symposion* 210e-211e, s. HALFWASSEN 2003, 87.

²⁵ ALBERT DER GROÛE *Super Dion. De div. nom.*, I 32:13.

Alle Namen im Himmel und auf Erden können ihn nicht offenbar machen. [...] namenlos, das heißt jenseits aller Namen ist Gott, denn erstaunlich ist das, was für uns unerkennbar ist. (JN M57:25a14-20)

Da Gott das Sein sowie das Nichtsein übersteigt und das ganze Wissen, das wir haben, sich im Rahmen des Seins befindet, ist das Übersein über allem Wissen.²⁶ Nach all unseren Versuchen, Gott zu benennen, kommen wir unvermeidlich zur Namenlosigkeit (ἀνόνομον DN I.6,7 596a,c, VII.1 865c), denn je weiter der Weg nach oben (ἄνοδος), desto mehr Spracharmut, schließlich Verstummen finden wir vor²⁷ (MT III 1033:34-37). Von Gott wird „alles zu gleicher Zeit ausgesagt (κατηγορεῖται), aber er ist dennoch nichts von alledem“ (DN V.8 824:20,21 vgl. DN I.7 596:34).

Kehren wir nun zurück zu Orotnezis Frage nach der Weise, in der endlich die göttlichen Namen genannt wurden:

Durch all dieses ist es bekannt geworden, dass Gott keinen Namen nach dem Körper sowie nach der Stimme hat, weil er keinen Körper, keine Zunge oder keinen Rachen hat, woher die Stimme kommt. Auf welche Weise wurden dann die Namen ‚Gott‘, ‚Schöpfer‘, ‚Herr‘, ‚Richter‘ und andere solche ausgesprochen? Eindeutig auf die dritte Weise, nämlich mit Bezug auf die Einflussnahme, da er seine Schöpfung ständig beeinflusst. So wie mit Bezug auf die Schöpfung aus dem Nichts ‚Schöpfer‘, in Bezug auf das Herrschen ‚Herr‘, in Bezug auf das Richten ‚Richter‘ und andere solche Namen nach seiner gütigen Einflussnahme benutzt wurden. (JO 331b (r.) 2-20)

Wie wir oben bereits erwähnt haben, wurden die schöpferischen und königlichen Namen nach der Art der Einflussnahme ausgesprochen. Es stimmt natürlich, dass Gott keine Stimme im menschlichen Sinn hat, wohingegen er doch durch die Propheten, die Heilige Schrift und am Ende der Zeiten durch die Inkarnation seines Sohnes indirekt mit den Menschen kommuniziert. Deshalb, meint Vahram Rabuni, darf man den Logos ‚Stimme‘ Gottes nennen:

‚Als Ratio wird Gott gefeiert.‘ [DN VII.4 872:28] – [Dionysius] nennt Gott deswegen ‚Ratio‘, weil er alles durch die Stimme des Wortes

²⁶ DN I.1 588:23-30; V.4 817:40;41; Vgl. PLATON *Politeia* VI 509B; PLOTIN *Enn.* V.5 6:6. S. KURDIBAYLO 2018, 98.

²⁷ BADER 1989, 353.

gewährt, auch das, was im Verstand der Menschen zur Weisheit wird.
(VR 63a (r.) 10-15)

Wenn aber Gott nach der Art der Einflussnahme benannt wird, oder anders gesagt, die Gottesbenennung stark von unserer subjektiven Meinung zu seinem Einfluss auf die Welt abhängt, dann nimmt der Namensgeber eine prominente Rolle ein:

Lasset uns sehen, wer diese göttlichen Namen gegeben hat. Es sollte bekannt sein, dass Adam die Namen ‚Gott‘ und ‚Schöpfer‘ ausgesprochen hat, [...] Abraham – ‚Richter‘ und ‚ewig‘ [Gen. 18:25; 21:33]. (JO 332a(r.)10-15)

Wer ist folglich der Namensgeber? Der Mensch, da in die Namen die jeweilige menschliche Sichtweise eingeht. Sonst entstünde keine Sprache, meint Johannes; sie kann nur als menschliche entstehen. Der erste Mensch hat zuerst seinen Erzeuger als ‚Schöpfer‘ benannt und danach alle Wesen nacheinander („Wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte sein Name sein“ Gen. 2:19). Gott selbst hat es erlaubt und uns auch dabei geholfen, ihn zu benennen²⁸. Er ist unerkennbar, aber trotzdem erschien er den biblischen Vätern, Adam, Abraham und anderen, in verschiedenen Formen und ließ sie glauben, dass sie trotz ihres begrenzten Verstandes ihn sahen oder mit ihm sprachen. Andernfalls könnte sich keine Kommunikation zwischen Gott und Mensch entwickeln. Daher ist Gott nicht dagegen, dass wir seine Sprache lernen, wenn auch mit Fehlern.

Eine bildliche Darstellung davon erzeugt Ephraem der Syrer in seinen Hymnen: „...er kleidete sich in ihre Namen wegen unsrer Schwachheit... hätte er sich nicht in die Namen der Dinge gekleidet, dann hätte er nicht reden können mit uns Menschen... Auch jener, der einen Vogel das Sprechen lehrt, verbirgt sich hinter einem Spiegel und lehrt ihn (so). Wenn nun dieser sich jenem Sprechen zuwendet, dann findet er vor seinen Augen sein Bild und meint, dass sein Genosse mit ihm spricht.“²⁹ Alle göttlichen Namen kreisen um die Dichotomie der Ähnlichkeit und Differenz zwischen dem Seienden und dem Einigen.³⁰ „Denn er hat Namen, vollkommene und genaue. Er hat auch Namen, entlehene und vorübergehende.“³¹ Die vollkommenen und genauen

²⁸ Zumeist sind nach Proklos die Götter selbst die Quelle der göttlichen Namensgebung (*On Plato Cratylus* 71), s. KOCH 1900, 226.

²⁹ EPHRAEM DER SYRER *Hymnen de fide* 31:1,2,6 CSCO, 85f.

³⁰ Vgl. ARISTOTELES *Metaphysik* I.4:2 1003b22-1004a1; s.a. zwei metaphysische Axiome über die Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf von Albert dem Großen (WEISMANTEL 2010, 138).

³¹ *Hymnen de fide* 44:2 CSCO, 118.

Namen deuten auf etwas von seiner wahren Natur hin, jedoch sind die entlehnten Namen der menschlichen Erfahrung entnommen³².

Was außerdem den menschlichen Charakter der Gottesbenennung deutlich macht, ist, dass ‚Gott‘ in verschiedenen Sprachen unter Betonung der einen oder anderen göttlichen Prädikate benannt wird. Dieses Phänomen beschreiben David Qobayrezi und Jesaja Ntchezi:

‚Die Gottheit ist die alles schauende‘ [DN XII.2 969:22] – ...nach dem Griechischen kommentiert [Dionysius], weil bei den Griechen *Otheos* [ὁ θεός] ‚Schauender‘ bedeutet, doch in unserer Sprache wird Gott [astvac] nicht als Schauender sondern als Schöpfer dargestellt. (DQ 287a(r.) 5-8; JN M57:51b18-21)

Genauso interpretieren auch Alexander von Hales und Eriugena den griechischen Begriff.³³ Außerdem bringen nach der Etymologie Gregors von Nyssas die Begriffe *θεότης* (Gottheit) und *θεός* (Gott) die schauende Tätigkeit Gottes zum Ausdruck.³⁴ Das Wort ‚ὁ θεός‘ ist selbst ein Prädikat und kein Name des Subjektes. Wahrscheinlich hat diese Logik ihren Ursprung darin, dass die Griechen in ihrem Götterpantheon anstatt ‚Gott‘ X, Y oder Z zu benennen, die Gottheiten X, Y und Z oder alles, was in ihrer Vorstellung göttlich war, als ‚Götter‘ bezeichnet haben.³⁵

Leider ist die Abhandlung von Johannes Orotnezi unvollständig überliefert worden. Gewiss muss er nach diesem Argumentationsschema durchaus interessante Ideen entwickelt haben.

Gregorios von Tatew, ein Anhänger von Johannes, beginnt mit der Überlegung, dass Gott nicht unter den Seienden ist und definiert zunächst gründlich das Seiende-Nichtseiende:

Es sollte bekannt sein, dass das Nichtseiende auf verschiedenste Weise definiert werden kann. Erstens wie ein schlichtes Nichtseiendes, welches nirgendwo und niemals ist, das weder war noch ist noch sein wird, wie das Nichts. Zweitens wird das höchste Sein und die oberste Existenz Nichtseiendes genannt, weil Gott nicht unter den Seienden ist und nicht wie ein Seiendes existiert, sondern das höchste Seiende und höchste Nichtseiende ist. Drittens wird die qualitätslose Materie, welche keine Form, keine Gattung und keine Eigenschaft hat,

³² LOUTH 1989, 80.

³³ *Summa theologica Halensis* VI.400 1009: „...Bezeichnung ‚Gott‘, was auf Griechisch *θεός* heißt, d.h. der Schauende [θεός graece, id est videns].“; s.a. JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA *Periphyseon* I.452c, wo der Begriff *θεός* mit dem Verb *θεωρῶ* (ich sehe) in Zusammenhang gebracht wird: „In se ipso videt..., quia nihil extra se ipsum est.“

³⁴ GREGOR VON NYSSA *Ad Ablabium* 44:7-16, s. DRECOLL 2011, 29,135.

³⁵ SAMMON 2014, 103.

Nichtseiendes genannt. Viertens die Gegengattungen wie ‚körperlos‘, ‚leiblos‘, ‚atemlos‘. Einige klassifizieren diese zusammen mit der Materie: Dies ist allerdings nicht ganz richtig, da die Materie völlig gattungslos ist. [...] Siebtens wird das Böse Nichtseiendes genannt, weil es ‚ein Defekt des Guten‘ [DN IV.30 732:16] und ‚Widerpart zur Natur‘ [DN IV.26 728:29] ist. [...] Das Sein ist zuerst dreigeteilt: das Sein des Seins, welches vorgängig existierende Ursache [DN V.5 820:4] für alles ist, der Anfang, der das Paradigma und den Archetyp darstellt und das Sein der Seienden, welches das Bild und Abbild des Paradigmas ist. Das entstandene Wesen ist wieder zweigeteilt: Substanz und Akzidens. Und die Substanz wiederum: primär (Individuum) und sekundär (Spezies-Gattung). Akzidentiell – Quantität, Qualität usw. (BF III(lks.)5-(r.)9)

Bemerkenswert sind die Anleihen aus den *Kategorien* des Aristoteles.³⁶ Diese skrupulöse Aufteilung werden wir noch in den folgenden Kapiteln betreffend der Themen Paradigma, Materie, Gattungen und das Böse diskutieren. Nun wollen wir jedoch dazu kommen, was Gott als Nichtseiendes angeht. In dieser Idee hat eine Reihe göttlicher Namen ihren Anfang, wie Jesaja Ntchezi aufzählt:

‚Gattungslos‘ wird der Schöpfer der Arten genannt und ‚nichtexistierend‘ derjenige, der jenseits aller Existenz ist, ‚leiblos‘ das höchste Leben und ‚gedankenlos‘ die oberste Weisheit. (JN M57:30a19-22)

Gott ist wahrlich nicht unter den Seienden, ist aber zugleich das höchste Sein, jenseits von Erschaffenem und Unerschaffenem. Dies bestätigt auch der Gebrauch des Wortes *ἄτοτελής* bei Gregorios. Dieser Begriff gehört zum neupythagoreischen arithmetischen Wortschatz der ersten Jahrhunderte und im Jamblich zugeschriebenen Werk *Zahlentheologie* wird durch dieses Wort die selbstgenügsame, absolute, von allem anderen getrennte Einheit bezeichnet.³⁷

³⁶ Aristoteles spricht in *Kategorien* V 1a-2a über die Dinge erster und zweiter Ordnung: „Von den Dingen sind die hauptsächlichsten, und die welche auch *zuerst* und am meisten als Dinge gelten, diejenigen, welche weder von einem Unterliegenden ausgesagt werden, noch in einem Unterliegenden sind. [...] Dinge *zweiter* Ordnung heißen die, in deren Arten die sogenannten Dinge erster Ordnung enthalten sind und zwar heißen so sowohl diese Arten wie die Gattungen dieser Arten.“

³⁷ RITACCO 2011, 69.

Gott ist wahrhaft und jenseitig unerschaffen, weil er unerschaffenes Sein, immer existierend und vollkommen aus sich selbst ist³⁸. Er ist unerschaffen hinsichtlich seiner Existenz und unterscheidet sich vom unerschaffenen Nichtseienden, immer existierend im Unterschied von Engeln, sowie vollkommen aus sich selbst im Unterschied zu denen, die eines Anfangs oder Endes ermangeln. (BF 113 (lks.) 31-38)

Dies erinnert an *Parmenides* 137de: „Nun sind aber Anfang und Ende die Grenze eines jeden. [...] Unbegrenzt ist also das Eine, wenn es weder Anfang noch Ende hat.“ Deswegen ist ‚Seiender‘ im ganzheitlichen Sinn der erste Name.

Vor allem *ist* und *existiert* er und ist erst danach ‚gut‘, ‚weise‘ usw., da der Name ‚Seiender‘ gegenüber allen anderen vorrangig ist³⁹ [...], weil er den Seienden zuerst die Teilhabe am Sein [DN V.5 820:14] und danach am Leben, an der Weisheit usw. gewährt hat. (BF 111 (r.) 14-22)

Thomas von Aquin hält ebenfalls den Namen *Qui est* oder das Tetragramm, das Gott selbst Mose offenbart hat, für den besten göttlichen Namen (*ST I* q.13 a.11; *Sent.* VIII 1:3), da dieser keine Form oder Limitation festlegt, sondern ihn einfach als das benennt, was er vor allem ist⁴⁰.

Das hebräische Tetragramm, das Mose von Gott offenbart wurde, zeigt die überzeitliche Existenz Gottes an, wie schon Johannes Orotnezi betont hat. Ihm folgend betrachtet Gregorios Gott in seinen zeitlichen Ausmaßen:

Q.- Warum verwenden wir in Bezug auf ihn die Bezeichnungen ‚war‘, ‚ist‘, ‚wird sein‘? R.- Es gibt drei Gründe dafür: Erstens, weil er immer ist, zwar nicht auf eine Weise ist, aber auf eine andere nicht ist. Zweitens, da er Anfang, Mitte sowie Ende aller Seienden ist. Drittens, weil alles was war, ist und sein wird, in ihm ist [DN V.8 824:10,16,22]. (BF 111 (r.) 25-36)

Bei Platon finden wir ebenfalls die Formulierung: „Gott, welcher, wie auch ein alter Spruch besagt, Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfasst.“⁴¹ Diese platonische Triade ist auch in Proklos’ Kommentar zum *Parmenides* zu finden.⁴² Der enge Zusammenhang zwischen Zeit und Zahl ist Gregorios ebenfalls bestens bekannt:

³⁸ *Ink'nakatar* (*altarm.* ‚vollkommen aus sich selbst‘), Lehnbildung vom griechischen *ἀπὸτελής* (CH IV.1 177D).

³⁹ Vgl. DN V.5 820:19; Exodus 3:14.

⁴⁰ JORDAN 1983, 167.

⁴¹ PLATON *Nomoi* 715e.

⁴² PROKLOS *Komm. zum platonischen Parmenides* VI.1115-1117; s.a. DILLON/WEAR 2007, 21.

Sie⁴³ interpretieren den ‚Alten der Tage‘ als Vorrangigkeit in Bezug auf die Zeiten und den ‚Jüngling‘ als den Vorrang in Zahlen, da die Einzigkeit der Anfang aller Zahlen ist und die Zahlen in der Nähe der Einzigkeit höher als die größeren Zahlen sind. Und weil die Zeit mit der Zahl verbunden ist, deutet der Greis auf die zeitliche Vorrangigkeit [seiner Existenz] hin und der Jüngling auf die Vorrangigkeit in Bezug auf die Zahl. Somit ist klar, dass der ‚Alte der Tage‘ ‚vor der und höher als die Zeit und Ewigkeit‘, ‚Schöpfer der Zeit und Ewigkeit‘ sowie ‚Umfasser der Ewigkeit‘ (wie die Ewigkeit die Zeit umfasst) bedeutet [vgl. DN X.2]. (BF 115 (r.) 1-16)

‚Der alte der Tage‘ und ‚Jüngling‘ hallen zusammen von einer platonischen Idee wider, nämlich: Das Eine „wird jünger und älter als es selbst [...] und zugleich weder jünger noch älter als es selbst.“⁴⁴ Im Grunde kann man sich die Zeit und die Zahl laut Aristoteles als Synonyme vorstellen: „Dies nämlich ist die Zeit: Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. [...] Eine Zahl also ist die Zeit.“⁴⁵ Die Zeit ist demnach eine Dimension, durch die die Schöpfung und die Seelen nach ihrem zahlenmäßigen Vorrang an der erschaffenen Ewigkeit Anteil haben können:

Es sollte bekannt sein, dass Gott anfangslos und endlos ewig genannt wird, so wie er Ursache und Umfasser der Ewigkeit ist, welche keinen Anfang und kein Ende hat. Aber Gott heißt ‚Ewigkeit‘, ‚immerwährend‘ und ‚Zeit‘, da er deren Ursache ist, wie wir oben schon gesagt haben. Dahingegen werden die Engel, die Seelen und die Welt ‚ewig‘ genannt, weil sie an derjenigen Ewigkeit Anteil haben, die einen Anfang hat, aber kein Ende. Und wenn jemand sagt, dass Gott ewig, ohne Anfang und Ende ist, ist die kontinuierliche [Ewigkeit] aber genauso, dann erscheint es, dass es zwei solche gibt. Eine Ewigkeit ohne Anfang und Ende ist Gott selbst, zugleich ganz und perfekt,⁴⁶ vor den Ewigkeiten und Schöpfer aller Ewigkeiten. [...] Dahingegen sagen wir, dass diese erschaffene Ewigkeit keinen Anfang und kein Ende hat, weil diese andere Ewigkeiten enthält, die entweder Anfang oder Ende haben, aber trotzdem von der unerschaffenen Ewigkeit – Gott – umfasst ist⁴⁷. (BF 116 (lks.) 11-41)

⁴³ Mit ‚sie‘ sind Dionysius und Jesaja Ntchezi gemeint, s. LA PORTA 2001, 289.

⁴⁴ PLATON *Parm.* 151e, s. DILLON 2014, 113.

⁴⁵ ARISTOTELES *Physik* IV.11.

⁴⁶ Vgl. mit Boethius' Worten in THOMAS VON AQUIN *ST I* q.10 a.1: „Die Ewigkeit ist der vollkommene Besitz des endlosen Lebens.“ S. LA PORTA 2001, 291.

⁴⁷ Proklos unterscheidet ebenfalls zwischen dem „ewiglich Ewigen“ (τὸν αἰωνίως αἰδίον), der entstandenen Ewigkeit, die einen Anfang oder ein Ende hat (τὸν ἐν μέρει χρόνου γενητῶν), und außerdem der zwar entstandenen, jedoch aus einer unbegrenzten Zeit bestehenden Ewigkeit

Die Ewigkeit (αἰών) und die Zeit (χρόνος) werden von Proklos wegen ihrer großen Bedeutung im hellenistischen Kultus und der Magie hypostasiert⁴⁸ und vielleicht auch deshalb so gründlich von Dionysius und seinen Kommentatoren diskutiert.

Auf welche Weise werden dann die Engel, die Seelen und die Welt ewig genannt? Laut Thomas von Aquin lässt sich sagen: „Im selben Grade aber, dass er [Gott] anderen Dingen von seiner Unveränderlichkeit mitteilt, nehmen diese selben Dinge teil an seiner Ewigkeit [z.B. reine Geister]... Andere haben in noch höherem Grade Anteil an der Ewigkeit (ST I q.10 a.3).“ An dieser Stelle folgt die Einstufung der Ewigkeit nach Gregorios:

Es sollte bekannt sein, dass die Ewigkeit, das Immerwährende und die Zeit auf sechs Weisen differenziert werden. Erstens, weil die Ewigkeit weder Anfang noch Ende hat. Das Immerwährende hat einen Anfang aber kein Ende und die Zeit hat beides. Zweitens umfasst die Ewigkeit das Immerwährende, Letzteres umfasst die Zeit und die Zeit wird von beiden umfasst. Drittens hat die Ewigkeit keine Teile, sondern ist gleichzeitig ganz und perfekt, genauso das Immerwährende. Die Zeit aber besteht aus drei Teilen, nämlich aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Viertens ist Gott ewig, die Engel sind immerwährend und die Menschen zeitlich. Fünftens sagt man ‚zeitlich‘ für die Vernunftwesen, ‚immerwährend‘ für die Verstandeswesen und ‚ewig‘ für die verborgenen Wesen. Sechstens ist die Zeit unter dem Himmel, das Immerwährende ist jenseits des Himmels und die Ewigkeit jenseits aller Himmel. (BF 116(lks.)42-(r.)27)

Diese dreistufige Unterscheidung Ewigkeit-Immerwährendes-Zeit, die ebenfalls in den *Theologischen Reden* von Mechithar Sasnezi vorkommt,⁴⁹ wird auch von Thomas von Aquin benutzt. Das Immerwährende (*aevum*) sollte der mittlere Zustand sein.⁵⁰ Inwieweit die Engel an der Ewigkeit Anteil haben, ist eine andere Frage. Die Kappadozier argumentieren, dass die Engel wegen ihrer immateriellen Natur vor dem Kosmos erschaffen sein müssen, während Augustinus beide Möglichkeiten zulässt, dass die Engel vor dem Kosmos oder zugleich mit dem Kosmos erschaffen worden sind, aber alle Autoren bis auf Bonaventura und Thomas von Aquin sind darüber einig, dass die Engel nicht gleich ewig wie Gott sind⁵¹. In den Zeiten der Scholastik

(τὴν κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον γενετὴν ὑπόστασιν), die eine Mitte (μεταξύ) zwischen den beiden vorigen bildet (*Theologische Grundlegung* 55, *Comm. on Plato's Timaeus* I.278:3-11); s. KARFÍKOVÁ 2011, 59.

⁴⁸ PROKLOS *Theol. Grundlegung* 52-55.

⁴⁹ CSCO 542/543, II.12:5-21.

⁵⁰ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.10 a.5: „Ich antworte, dass das ‚Aevum‘ verschieden ist von Zeit und Ewigkeit als in der Mitte befindlich zwischen beiden.“

⁵¹ KECK 1998, 23.

herrschte die Theorie der gleichzeitigen Kreation vor, von der Gregorios ausging:⁵² „In einem Augenblick, so flüchtig wie das Öffnen des Auges, hat er alles gleichzeitig erschaffen“ (BF 227(lks.) 9-11).

Außer der zeitlichen gibt es natürlich drei Raumdimensionen, die Dionysius in seiner Abhandlung erwähnt hat: Breite, Länge und Tiefe. Um seinen Schülern eine Antwort auf eine weitere scholastische Frage zu ermöglichen, nämlich „Welches ist die Breite, die Länge, die Tiefe und die Höhe Gottes?“, folgt Gregorios in seinem Gedankengang gewissermaßen Hugo Ripelin darin,⁵³ dass diese vier Dimensionen Gott bloß allegorisch zugeordnet sind:

Die Breite ist die Weisheit, die Länge die Kraft, die Tiefe die Unbekanntheit, die Höhe die Unerreichbarkeit. Der heilige Dionysius sagt, dass jeder Körper eine dreifache Erscheinungsform hat [DN IX.5 913:13], nämlich Breite, Länge und Tiefe. [...] Tiefe, weil seine Verborgenheit und Unwissenheit für alle Seienden unbegreiflich sind. Das heißt, hinsichtlich der Verborgenheit ist die Tiefe gemeint und hinsichtlich der Unwissenheit die Höhe. (BF 129 (lks.) 9-28)

Wie zu bemerken ist, haben die spätmittelalterlichen Kommentatoren eine weitere Dimension hinzugefügt. Die dionysianische ‚Tiefe‘ wurde zweigeteilt und die ‚Höhe‘ als Zeichen der Unwissenheit ergänzt.

Sind nun einige göttlichen Namen vorrangiger als die anderen und wer entscheidet dies? Der Namensgeber ist der Mensch, wie wir schon festgestellt haben. Folglich ist die ganze Gottesbenennung sowie die Rangfolge von unserer Sicht zur Kreation abhängig, da wir Gott hauptsächlich von seinem Werk kennen:

Soweit wir wissen, ist der ‚Gute‘ vorrangiger als ‚Liebe‘, weil wir sagen ‚die Liebe ist gut‘, ‚das Anmutige ist gut‘ usw., genauso wie ‚der Mensch ist ein Lebewesen‘, ‚das Pferd ist ein Lebewesen‘ usw.⁵⁴. Dahingegen ist die Liebe bei der Erschaffung der Wesen vorrangiger als das Gute, da er [Gott] von der Liebe bewegt war, Gutes zu tun und sich um die Kreaturen zu kümmern. (BF 128(r.)38-129(lks.)7)

Jedoch sind die göttlichen Namen voneinander nicht zu trennen und können zu Synonymen erklärt werden:

⁵² LA PORTA 2001, 294.

⁵³ HUGO RIPELIN *Compilatio* I.14: „Tenendum est certissime quod in Deo non est proprie longitudo, nec latitudo, nec sublimitas, nec profundum: sed haec metaphoricè sunt in Deo.“

⁵⁴ S. ARISTOTELES *Kategorien* XIII: „...sind die Gattungen immer früher als ihre Arten.“

Das Anmutige und das Schöne sind bei Gott voneinander nicht zu trennen, sondern dasselbe Schöne ist das Anmutige und umgekehrt. [...] diese sind in Bezug auf die Seienden voneinander unterschieden, [...] da die am Schönen teilhabenden Seienden anmutig werden, aber Gott hat diese nicht von jemand anderem, sondern ist selbst das Anmutige und lässt uns an ihm als dem Schönen Anteil haben⁵⁵. (DQ 275b(r.) 17-37)

Dem antiken griechischen Ideal der *καλοκάγαθια* folgend⁵⁶ benutzt Dionysius mehrmals den Ausdruck ‚das Gute und Anmutige‘ (DN IV.7 704:10-13; IV.10 708:1-12) und behauptet nicht, „dass das eine das Gute, etwas anderes das Seiende und das Nächste das Leben oder die Weisheit sei“⁵⁷ (DN V.2 816:32,33). Ein interessantes Beispiel dafür führt Albert der Große in seinem Kommentar an. Es hat sich herausgestellt, dass das Schöne in der ersten lateinischen Übersetzung wegen eines handschriftlichen Fehlers mit dem Guten identifiziert und so *κάλλος-pulchrum* mit *καλός-bonum* wiedergegeben wurde⁵⁸. Tatsächlich sind diese Begriffe bedeutungsgleich, weil „die von uns gefeierten Namen Gottes zu einem einzigen Gott gehören [bzw. ihn offenbaren und aufzeigen]“ (DN V.2 817:1-5), wie bei Platon: „Alles Gute nun ist schön.“⁵⁹ David Qobayrezi sagt nun das Gleiche über das Begriffspaar ‚Anmutiges-Schönes‘.

Der wahre Grund für die Vielheit der Namen ist allein unser begrenzter Verstand, „soweit er, was in sich eins ist, noch nicht *als* eins und identisch erkennt.“⁶⁰ Gott geht über unseren Verstand hinaus, aber „sähe indes unser Verstand Gott in sich selbst, so könnte er ihn wohl mit einem Namen benennen“,⁶¹ wie Thomas von Aquin meint. David warnt uns vor dem logischen Fehler nach den Worten aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten: „...da im Geschöpf Weisheit nicht Güte ist, muss das auch in Gott so sein. Der Unterschied ist aber der, dass beide Eigenschaften in Gott sachlich eins sind, wogegen sie sich in den Geschöpfen sachlich und nicht bloß begrifflich unterscheiden.“⁶² Unabhängig von unseren Benennungsversuchen ist Gott einfach in jeder Hinsicht.⁶³ Um dies zu beschreiben, führt Jesaja den Begriff *geraparz* (übereinfach, JN M57 45b 6) ein. Der Schöpfergott lässt uns

⁵⁵ Vgl. PLATON *Hipp. Maior* 289d, 290d: „das Schöne ist, wodurch alles verschönt wird“, „macht jedes schön“.

⁵⁶ IVANOVIC 2019, 59.

⁵⁷ Vgl. PLOTIN *Enn.* V.8 9:36-38 „Es [der Geist] besitzt reines Sein und reines Schönsein. Denn wo wäre das Schöne, wenn ihm das Sein mangeln würde?“

⁵⁸ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, IV 77:20-31.

⁵⁹ PLATON *Timaios* 87c: „πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν“.

⁶⁰ BAUER 1974, 89.

⁶¹ THOMAS VON AQUIN *Sent.* I 22, q.1 a.3.

⁶² *Ibid.*, q.1 a.4.

⁶³ THOMAS VON AQUIN *Quaestiones disp. de potentia* q.7 a.1 co.: „Deum esse simplicem modis omnibus.“

an seiner Gutheit, Schönheit oder dem Leben Anteil haben und diese sind für uns verschiedene Kategorien, aber bei ihm, der all dies nicht von jemand anderem hat, ist seine Schönheit seine Gutheit und umgekehrt. Deswegen gibt es keine göttliche *distinctio mentalis*.⁶⁴

Es gibt in der oben erwähnten Passage von David noch einen zweiten zu beachtenden Punkt. Dadurch, dass alle Seienden an ihm als ‚dem Schönen‘ Anteil haben, ist die einheitsstiftende Macht der Schönheit sichtbar: „...ruft die ganze Welt zu ihm und lässt sie an ihm Anteil haben, weshalb er [Gott] ‚das Schöne‘ genannt wird“ (JN M57:31a8,9; vgl. DN IV.7 701:40). Dionysius, David und Jesaja identifizieren die Schönheit, wie bei Platon und Aristoteles,⁶⁵ mit dem absoluten Prinzip der Einheit, welches alle Teile zum Ganzen zusammenführt (DN IV.7 704c). Diese vereinigende Wirksamkeit des Schönen zeigt sich ebenfalls dimensional in Zahl, Maß und Harmonie⁶⁶: „Jedes Maß kommt von dem Anmutigen und dem Schönen her, das Maß ist schön, während die Maßlosigkeit hässlich ist“ (JN M57:32b13,14). „Schönheit aber gibt es nicht ohne Maß“ sagt Platon in *Timaios* 87c. Das Schöne wird also durch Ordnung, Maß und Symmetrie gekennzeichnet. Ebendiese zahlenbestimmte Proportionalität macht den Kosmos zum schönen Abbild der Ideenwelt.⁶⁷ Aristoteles zählte zu diesen Dimensionen auch ‚Größe‘: „Das Schöne beruht nämlich auf der Größe und der Anordnung.“⁶⁸

Dennoch sollten wir nicht vergessen, dass diese Einheit mit dem Schöpfer durch die Teilhabe am Schönen die Transzendenz Gottes nicht aufhebt. Wenn Dionysius ‚tausendmal Gesagtes‘ [DN XI.6 953:28] wiederholt und „Kraft an sich‘, ‚Leben an sich‘, ‚Weisheit an sich‘, ‚Schöpfer des Lebens an sich‘ und andere solche Namen nennt“ (JN Wien 151, 207a21-207b3), mit Betonung auf Letzterem, will er uns daran erinnern, dass Gott auch vor der Schöpfung all diese Eigenschaften besessen hat. Den gleichen Gedanken äußert auch Vahram Rabuni:

Wir nennen den unteilhabbaren (*ἀμέθεκτον*) und unerkennbaren Gott ‚Sein an sich‘, ‚Leben an sich‘, ‚Gottheit an sich‘, ‚Gutheit an sich‘ sowie deren Anfang, Urheber und selbst Inhaber. Er war vor dem Sein der Seienden mit diesen Namen genannt worden, bevor die Geschöpfe an dem von ihm geschenkten Sein teilnahmen. Er ist nicht von jemand anderem erschaffen und vergöttert worden oder hat seine Essenz nicht von jemandem bekommen. [...] Als er die Geschöpfe erschaffen wollte, hat der unteilhabbare Gott diese Eigenschaften von sich selbst

⁶⁴ BAUER 1974, 90.

⁶⁵ *Symposion* 210a 4; *Metaphysik* 1013a 23, s. SAMMON 2014, 159.

⁶⁶ HALFWASSEN 2005, 167.

⁶⁷ Vgl. PLATON *Timaios* 30a, 31c, 39c; *Philebos* 51cd.

⁶⁸ ARISTOTELES *Poetik* 1451a: „τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν“; vgl. *Nik. Ethik* IV.7 1123b, 6-8.

ausgestrahlt und seine providentielle Kraft zur Teilhabe den Seienden gegeben.⁶⁹ (VR 64a (r.) 2-22)

Es ist für uns alle unmöglich, Gott vor der Schöpfung zu benennen (rein hypothetisch). Man kann schließlich die Ursache vor ihrer Wirkung nicht kennen.⁷⁰ Das Maximum, das wir tun können, ist, ihn mithilfe der erschaffenen Welt zu benennen. Gott hat sich selbst laut dem Axiom von Georgios Pachymeres „Es ist notwendig, dass das Gute sich verströme“ bzw. „bonum est diffusivum sui“ in lateinischer Formulierung (Thomas von Aquin *De Virtutibus* II.2 c)⁷¹ aus seinem guten Willen heraus ausgestrahlt. Nur durch die Teilhabe an seinem Leben und Sein haben wir jetzt die Gelegenheit, ihn zu nennen.

Auf ähnliche Weise sind alle Attribute und Eigenschaften Gottes – Gutheit, Gerechtigkeit usw. – nicht von der Schöpfung abhängig und lassen sich nicht aus der Schöpfung ermessen. Wie der ‚letzter Scholastiker‘ genannte Tübinger Gabriel Biel (†1495) sagt: „Gott will nämlich etwas nicht deswegen, weil es richtig oder gerecht ist, sondern weil Gott es will, ist es richtig oder gerecht.“⁷² Wer die Schrift DN im Ganzen versteht, der weiß, dass sie einen unendlichen Ozean von philosophisch-theologischen Ideen darstellt. Ivanka, Dillon und Schäfer haben anhand der parmenidischen oder plotinisch-proklischen Triaden der Progression und Rückkehr sehr detaillierte Aufteilungen dieser Abhandlung vorgenommen.⁷³ Auf Wunsch könnte man diese Schemata auf die armenischen Kommentare projizieren. Das wäre unserer Meinung nach jedoch eine künstliche Darstellung. Die armenischen Autoren haben ihre Abhandlungen nach dem Strukturprinzip des DN verfasst und natürlich jeden einzelnen Namen in voller Kenntnis des philosophischen Hintergrunds analysiert. Einige Namen werden in dieser Arbeit aber nicht besprochen, weil sie in den Kommentaren entweder rein biblisch interpretiert oder in Form von Umformulierungen aus DN dargestellt wurden. Deshalb wollen wir den armenischen Autoren keine modernen wissenschaftlichen Strukturen zuordnen und nicht anstatt der armenischen Quellen Pseudo-Dionysius, Proklos oder andere Philosophen der Antike zu ausgiebig kommentieren und uns damit von der gewählten Methode abwenden, beziehungsweise über die gesetzten Grenzen der Arbeit hinausgehen.

In diesem Kapitel haben wir nach der Aufteilung von Hans Urs von Balthasar die ‚schöpferischen‘ und ‚Zeit und Raum umgreifenden‘ Namen diskutiert,⁷⁴

⁶⁹ PLATON (*Symposion* 208b) und ARISTOTELES (*De anima* II.4 415a) sehen den Sinn der Zeugung des Seienden eben darin, „am Ewigen und Göttlichen Anteil zu haben“.

⁷⁰ JORDAN 1983, 168.

⁷¹ KREMER 1988, 580.

⁷² GABRIEL BIEL *Collectorium* I dist. 17, q.1, a.3, corr. 1, s. 423: „Nec enim, quia aliquid rectum est aut iustum, ideo Deus vult; sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum.“

⁷³ S. IVANKA 1964, 234, 241; DILLON/WEAR 2007, 15,16; SCHÄFER 2006, 119.

⁷⁴ BALTHASAR 1969, 193.

sozusagen die generellen dimensionalen Formulierungen, nämlich in welcher Realität / in welchem Raum Gott benannt wird (Zeit, Raumdimensionen, Verstand, Sprache), sowie bestimmte Fragen beantwortet wie z.B.: Was ist der Name überhaupt? Wer ist der Namensgeber? Auf welche Hindernisse treffen unser Verstand und unsere Sprache auf dem Weg zur Gottesbenennung aufgrund ihrer Begrenztheit? Die folgenden Unterkapitel werden unser Wissen über das meist zitierte und kommentierte Buch des CA⁷⁵ vertiefen, da noch viele Themen aus DN auf Erklärung warten.

⁷⁵ DN nimmt im Durchschnitt etwa zwei Drittel der armenischen Kommentare ein und ist die meistzitierte Schrift aus dem CA, z.B. in den Hauptwerken des Thomas von Aquin (146 von 201 Dionysius-Zitaten), s. KOVACH 1981, 152.

4.5 Liebe, Streben, Bewegung

*Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen...,
ihn suchen, den meine Seele liebt...
Mich fanden die Wächter bei ihrer Runde durch die Stadt.
Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt?
Hld. 3:2,3*

Die vorangestellte Bibelstelle enthält nach unserer Auffassung in kurzer Form ein bildhaftes Modell der Liebe-Streben-Bewegungstheorie, die Pseudo-Dionysius in DN angereichert mit neuplatonischen Ideen entwickelte. In den Kommentaren zum Hohelied von Origenes und Gregor von Nyssa begegnet uns zum ersten Mal eine wirkliche Synthese zwischen der christlichen und der antiken philosophischen Liebesanschauung, worauf die dionysianische Liebestheorie im Wesentlichen basiert. Dies kann uns als Ansatzpunkt für die Begriffsbestimmung von Liebe bei den armenischen Kommentatoren dienen. Pseudo-Dionysius selbst gibt das fiktive Werk *Lobpreisungen des Eros* seines ‚berühmten Spenders‘ Hierotheus an (DN IV.14 713:2,3) und will damit sichtlich eine Verknüpfung mit dem Hohelied bzw. mit einem Kommentar dazu herstellen¹. Alle Bibelstellen (Spr. 4:6,8; Weish. 8:2; 2 Kor. 5:13,15) oder die Worte des heiligen Ignatius, „meine Liebe ist gekreuzigt“ (*Brief an die Römer* VII.2), die Dionysius für die Begründung des Erosbegriffs anführt, sind nicht überzeugend genug. Dazu finden wir in der Vorlage des Kommentars von Jesaja Ntchezi (DQ) sogar mehrere solomonische Bibelabschnitte („...denn ich bin krank vor Liebe. Seine Linke liegt unter meinem Kopf, seine Rechte umfängt mich“ (Hld 2:5-6), „Sie habe ich geliebt..., suchte sie als Braut heimzuführen“² (Weish. 8:2)) zusammen mit folgender Erklärung: „Natürlich steht in diesen Textstellen nicht wörtlich ‚Eros‘ geschrieben, aber die Begriffe werden im gleichen Sinne verwendet“ (DQ 277a(lks.)24-33). Solche Ergänzungen heben das ekstatisch-erotische Gesicht der Liebe in den armenischen Kommentaren hervor. Ein Bibelzitat, das auch bei Dionysius vorkommt, wird in der armenischen Version des CA interessanterweise anders dargestellt. In der deutschen und armenischen Bibel steht geschrieben ‚liebe sie‘ (altarm. *sirea*, Spr. 4:6, DN IV.11 709:9), obwohl die Übersetzer aus dem Griechischen im 5. Jahrhundert dies theoretisch als ‚Eros‘ hätten wiedergeben können. Jedoch haben Stephanus Syunezi im armenischen CA und David in seinem Kommentar das *ἐράσθητι αὐτῆς* des Septuaginta- und Dionysius-Textes

¹ S. Beobachtung von PERA C. zum Thomas von Aquin *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.12, 153f.

² Nur der Teil „...ein Liebender ihrer Schönheit bin ich geworden“ ist bei Dionysius zu finden (DN IV.12 709:17).

absichtlich mit ‚Eros‘ übersetzt (DQ 277a(lks.)23). Hier muss gefragt werden: Mit welchem Wort wird *ἔρως* im Armenischen übersetzt, während im deutschen Text das Wort ‚Eros‘ hauptsächlich unverändert benutzt wird?

Die deutsche, englische, russische und viele andere Übersetzungen lassen, wie sich herausstellt, zu, dass der Terminus sich selbst erklärt, und vermeiden es, ihn durch ein gleichbedeutendes Wort zu ersetzen. Dementgegen steht im Armenischen an fast allen Stellen, wo uns im deutschen Text ‚Eros‘, ‚Liebe‘ oder ‚Begehren‘ begegnet, das Wort *trpum*, welches in seinem Bedeutungsgehalt viel weiter geht als ‚Begehren‘. Der Sinngehalt des armenischen Begriffs für ‚Liebe‘ (*ser*) ist sehr umfassend. Er wurde immer und wird heutzutage ebenfalls in verschiedensten Redewendungen wie ‚göttliche‘, ‚platonische‘, ‚körperliche‘ Liebe usw. verwendet und könnte in diesem Fall gut passen. Aus den zahlreichen Synonymen von ‚Liebe‘ mit unterschiedlichen Abstufungen in der Intensität (*jgtum* im Sinne von Streben, *papag* - Verlangen, *tenč'ank'* - Sehnsucht, *hrayrk'* - brennende Leidenschaft) wurde jedoch der stärkste Begriff *trpum* gewählt, der zugleich ‚Lust‘, ‚Trieb‘, ‚Begehren‘ im verstärkten Sinne umfasst und äußerst fleischlich klingt. So gesehen ist es sehr gewagt, „*trpea* sie“ (Spr. 4:6) zu sagen. Eine solche Redeweise kann natürlich für die Menschen, die nur den „leeren Schall [des Wortes] aufnehmen“ (DN IV.11 708:29), äußerst problematisch und empörend sein. „Sie schauen nur auf den Klang des Wortes“, meint Jesaja, „wissen nicht, dass all diese Redewendungen dieselbe Kraft aufzeigen. ‚Liebe‘, ‚Verlangen‘ und andere solche Wörter sind gleichbedeutend mit ‚Begehren‘ [*trpum*].“ (JN M57 33b 13-18; Dionysius hält ‚Agape‘ und ‚Eros‘ für Synonyme, vgl. DN IV.12 709:20,21). David und Jesaja beruhigen die Leser von Anfang an und legen fest, in welchem Sinne *trpum*, als armenische Äquivalent zum griechischen *ἔρως* verwendet wird:

Bei den Griechen war der Begriff ‚Eros‘ unangenehm und ekelhaft für die Zuhörer. Sie benutzten damals den Ausdruck bezüglich der sündigen und bösen Taten und hielten ihn ‚der Wahrheit unwürdig‘, wie das Wort ‚*k'unel*‘ in unserem Wortschatz³. Jedoch versteht man ‚das Begehren‘ [*trpum*] bei uns anders. [...] Obwohl Begehren, Lust, Liebe, Sehnsucht unterschiedliche Wörter sind, zeigen sie dieselbe Kraft auf. [...] Das Begehren ist die Liebe und die Liebe das Begehren. (DQ 276b(r.) 17-30; 277a(lks.) 38; vgl. JN M57:34a 16-18)

Eine ähnliche Erklärung finden wir auch bei Origenes. Ihm zufolge deuteten einige fleischliche Menschen und sogar weise Griechen die Verwendung mit Bezug auf den himmlischen Eros als dem vulgären Eros entsprechend. Um

³ Jdn. erkennen, ficken <vulg.> im Armenischen, s. MALKHASYANZ, 1945, 587.

solchen Missverständnissen aus dem Wege zu gehen, wurde in der Heiligen Schrift der unzweideutige Begriff ‚Agape‘ gewählt (vgl. DN IV.12 709c).⁴ Für die Gnostiker sind solche Vorsichtsmaßnahmen jedoch nicht vonnöten; sie können sich erlauben, die Sache bei ihrem richtigen Namen zu nennen und den Terminus ‚Eros‘ frei zu gebrauchen⁵:

So nimm denn alles, was über die Liebe geschrieben steht, auf, als ob es über den Eros gesagt wäre, und kümmere dich nicht um die Bezeichnungen; dieselbe Bedeutung zeigt sich nämlich in beidem.⁶

Der Ausdruck ‚trpum‘ ist also für die Gnostiker definiert. Deshalb zweifelten die armenischen Übersetzer und Kommentatoren des CA nicht daran und schämten sich nicht, genau dieses Wort für *ἔρως* zu nutzen, denn wie Gregor von Nyssa sagt: „...niemand schämt sich seiner, sofern seine Schießkunst sich nicht gegen das Fleisch richtet.“⁷ Dann sollten die Leser dieser Zeilen in weiteren handschriftlichen Stellen hinter den deutschen Ausdrücken ‚Begehren‘, ‚Liebe‘ und ‚Eros‘ das armenische Wort *TRPUM* im höchsten gnostischen Sinne verstehen.

Um welche Arten der Liebe handelt es sich eigentlich bei Dionysius und in den armenischen Kommentaren? Zwei Begriffe stehen in Konkurrenz zueinander - *Agape* und *Eros* -, die bei Dionysius scheinbar in gleicher Weise verwendet werden können (DN IV.12 709:20). Es existiert die Vorstellung, dass das Wort *Agape* im Laufe der Zeit immer mehr abgenutzt worden war und zu Dionysius' Zeiten seinen Wert verloren hatte⁸. Daneben führt Dionysius in Kapitel IV.11 einen pädagogischen Grund an, warum dem Eros der Vorrang vor der Agape zu geben ist: Solange wir die Einheit mit Gott nicht erlangt haben, sind die eindeutigen und klaren Worte den weniger klaren natürlich vorzuziehen. In diesem Fall ist Agape das klare und unzweideutige Wort; jedoch ist *Eros* erhabener als *Agape* (DN IV.12 709:14) und der einzige angemessene Name. Eros ist nach Gregor von Nyssa offensichtlich viel stärker als Agape: „Intensivierte Agape‘ wird nämlich Eros genannt“⁹ und Dionysius will nur diesen Ausdruck in Gebrauch bringen. Von verschiedenen Arten der Liebe spricht Gregorios von Tatew:

⁴ ORIGENES *Der Kommentar zum Hohelied*, Vorwort 2.1:19 „sogar bei den Griechen, die als Weise und gebildet gelten“; 2.20:16-20 „...weil sie [die göttliche Schrift] verhüten wollte, dass die Nennung des Eros für die Leser zur Ursache für einen Fehltritt wird, zum Schutz gerade der Schwächeren das, was bei den Weltweisen Begehren oder Eros genannt wird, mit einem ehrbareren Wort als Liebe oder Zuneigung bezeichnet hat“.

⁵ NYGREN 1954, 299.

⁶ ORIGENES *Der Komm. zum Hohelied* Vorwort 2.33:8-10.

⁷ GREGOR VON NYSSA *Homilien zum Hohenlied*, Band III, Hom. XIII 685.

⁸ NYGREN 1954, 465.

⁹ GREGOR VON NYSSA *Hom. zum Hohenlied*, *ibid.*: „ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ἔρως λέγεται.“

Die Liebe kann von einer oder vielerlei Art sein. Sie ist von einer Art, wenn sie sich über alle Sinne erhebt und mit der vollkommenen und einfachen Liebe Gott annähert, das ist die perfektste Liebe. Diese wird aber von vielerlei Art, wenn sie auf die sinnliche Ebene absinkt und sich vermehrt. Und das wiederum auf zweierlei Weise. Wenn du Gott mit deinen Sinnen und deinem Körper lieben würdest, dann wäre es perfekte Liebe. Wenn du aber mit deinen Sinnen die Körperdinge lieben würdest, dann wäre es mangelhafte Liebe. (BF 143 (Iks.) 26-37)

Wie wir wissen, wurde die Liebe schon von Platon als eine Begierde definiert, womit „der Eros des Schönen ermangelt“, das mit dem Guten identifiziert wird¹⁰. Seinerseits meint Jesaja Ntchezi, dass „Gott wegen seiner Anmut und Schönheit das Begehren und die Liebe vor Anbeginn der Zeit erschaffen hat“ (JN M57:34b 9,10). Es gibt aber auch, wie Gregorios erklärt, eine begehrende, mangelhafte Liebe, die die Seele nach unten zieht, nämlich die sinnliche Liebe. Im Unterschied zu dieser ist der Eros die nach oben gerichtete, über der sinnlichen Ebene angesiedelte Liebe. „Der Eros gehört zum Strebevermögen (*appetitus*)“;¹¹ jedoch kann das Objekt des Begehrens natürlich unterschiedlich sein und genau dies entscheidet darüber, ob das Begehren edel oder niederer Natur ist: „Begehren des Verschiedenen ein verschiedenes Begehren.“¹²

Wir wollen nun unseren Blick darauf richten, welchen Einfluss die Latinität auf die Liebesbegriffe bei Dionysius und seinen armenischen Kommentatoren hatte. In den meisten lateinischen Dionysius-Übersetzungen wird Eros mit *amor* und Agape mit *dilectio* wiedergegeben.¹³ Überdies aber wurde eine dritte, historisch wichtige Form der Liebe neben dem Eros und der Agape, welche bei Dionysius nicht thematisiert wird, später von Thomas von Aquin in seinem Kommentar eingeführt, nämlich die aristotelische *philia* (*amicitia*)¹⁴. Gregorios von Tatew, Thomas folgend, wie Sergio La Porta als Erster bemerkt hat,¹⁵ fügt diese Ergänzung des Aquinaten hinzu, obwohl es im Dionysius-Text keine Gründe dafür gibt, über die *philia* zu sprechen:

Die Liebe und die Freundschaftslove aber unterscheiden sich auf folgende Weise. Zuerst ist die Freundschaftslove angeboren, die Liebe hingegen erworben. Zweitens ist die Freundschaftslove unvernünftig und die Liebe dagegen rational... (BF 144 (Iks.) 1-13)

¹⁰ PLATON *Symposion* 201C.

¹¹ THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.9.401, 134: „...amor ad appetitum pertinet.“

¹² SIMMEL 1921, 53.

¹³ AERTSEN 2000, 382.

¹⁴ MCEVOY 1996, 294f.

¹⁵ S. Bemerkung 2.16.1, LA PORTA 2001, 442.

Die Freundschaftsliebe (*amor amicitiae*) ist bei Thomas genauso etwas Angeborenes und wird ‚natürliche Verwandtschaft‘ (*connaturalitas*) genannt,¹⁶ während wir mit der Begehrensliebe (*amor concupiscentiae*) lieben, nachdem wir die sinnliche Erkenntnis erlangt haben, dass uns etwas fehlt. Und zweitens ist *amor* ein rationales Streben oder ein ‚Wille‘,¹⁷ wohingegen die unvernünftige, „nicht auf ein bestimmtes Gut festgelegte sittlich-freie Liebe“¹⁸ die vollkommenste Art der Liebe ist. Die Freundschaftsliebe ist auf diejenigen gerichtet, für den man das Gute will; dies ist die primäre Liebe. Jedoch ist der Eros als begehrende Liebe ein ‚Habenwollen‘.¹⁹ So lieben wir z.B. den Wein und wollen es durch den Genuss des Weines gut haben²⁰ oder eine Art der Vollkommenheit erreichen. Lediglich die Freundschaftsliebe, durch die der Liebende das Gut für den Geliebten will,²¹ ist von Natur aus ekstatisch und kann die Ekstase bewirken, da sie den Liebenden außer sich selbst setzt²². Auch Augustinus war in seiner Zeit durch diese beiden Arten verwirrt, als er Gottes *amor* interpretierte, fragend, ob Gott uns liebt, „um uns zu gebrauchen oder um uns zu genießen“, und die Antwort lautet ‚weder noch‘, weil „der Gebrauch, den Gott von uns macht, nicht auf seinen, sondern nur auf unseren Nutzen und nur auf seine Güte Bezug nimmt“²³. Zusammenfassend sehen wir, dass die Freundschaftsliebe im Denken des Dionysius und seiner Kommentatoren gleichzeitig das Gebot des Evangeliums „den Nächsten wie sich selbst“ zu lieben, und die ursprünglich aristotelische Formel, den Freund als „anderes Selbst“ (*alter ipse*) zu lieben,²⁴ beinhaltet. Kann aber Gott überhaupt lieben, und, wenn ja, mit welcher Art von Liebe liebt er uns? Nach Platon liebt man nur das, was man nicht besitzt und dessen man ermangelt, aber wenn es einem an nichts mangelt, dann begehrt der Begehrende auch gar nicht²⁵. Bei den Göttern kann nicht von Liebe die Rede sein, da sie schon alles haben und nichts bedürfen. „Liebe als Akt und Bewegung liegt ausschließlich auf Seiten des Menschen“²⁶ und die Götter sind nur Gegenstand der Liebe. Aber wenn es so ist und es sich nicht um gegenseitige Liebe handelt, dann hat „der ‚Geliebte‘ streng genommen mit der

¹⁶ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I.2, q.26, a.1, s. AERTSEN 2000, 385.

¹⁷ *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.9.402, 134.

¹⁸ AERTSEN 2000, 386.

¹⁹ SIMMEL 1921, 27.

²⁰ *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.9.405, 134.

²¹ *Summa Theol.* I.2, q.26, a.4: „Amor est velle alicui bonum.“

²² *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.10.430, 142: „Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum.“

²³ AUGUSTINUS *De doctrina christiana* I 31,32. Rist 1966, 240.

²⁴ MCEVOY 1996, 297: „ἕτερος αὐτός“ *Nikom. Ethik* VIII.12.1161b28, IX.4.1166a32; „...quod amicus dicitur esse alter ipse“ *Summa Theol.* I.2, q.28, a.1.

²⁵ PLATON *Symposion* 200a,d.

²⁶ NYGREN 1954, 119.

Liebe gar nichts zu tun, da die Liebe eben nur im Liebenden ist“,²⁷ das heißt Gott ist kein Eros²⁸ und hat keine Gefühle.

Allerdings kann der göttliche Eros nicht durch den kosmogonischen Eros der Mythologie bei Platon erklärt werden.²⁹ Im Neuplatonismus hat sich die Meinung zur Liebe Gottes rasant geändert. Dies wird in folgender Fragestellung von Proklos deutlich: „Von wo sollte die Liebe bei den Menschen kommen, wenn sie nicht erst bei den Göttern gewesen wäre?“³⁰ Ist nun diese Liebe Gottes *Agape* oder *Eros*? Nach Aussage von Jesaja sind nicht die Begriffe, sondern die Kraft, die sie aufzeigen, wichtig. Im Sinne des oben Gesagten ist die Redewendung ‚Gott ist *Agape*‘ (1. Johannes 4:8) mit der höchsten Liebe Gottes zur Menschheit und dem Sakrament seines Sohnes im Hintergrund viel herzlicher und wärmer als die eher passive Form ‚Gott ist Eros‘ bei Plotin³¹. Eros und *Agape* sind Synonyme in dem Sinne, dass sie das Gleiche bezeichnen, aber jeder Autor darf mit demselben Recht den einen Begriff dem anderen vorziehen, wenn er dabei genau definiert, was damit gemeint ist. So hat Dionysius den ekstatischen und begehrenden Eros mit Bezug auf Gott benutzt und die armenischen Kommentatoren auf vergleichbare Weise sogar den viel stärkeren Begriff *trpum*.

Der Eros hat schon, wie gesagt, bei Proklos seine Bewegungsrichtung geändert; er ist nicht mehr nur nach oben steigende Liebe wie bei Platon, sondern „auch und an erster Stelle eine herabsteigende Liebe“:³² „Von oben steigt der Eros herab, von der Sphäre des Geistig-Vernünftigen bis zu der des Kosmischen und wendet alles hin auf das göttlich Schöne.“³³ Hier wird der proklische Gedanke des geschlossenen Zyklus (κύκλος) von *μονή*, *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* des göttlichen Einen (vgl. DN IV.14 712D) erkennbar, welcher laut Gregorios ein Zeichen der ekstatischen Liebe Gottes darstellt:

Q.- Wie kann die Ekstase Gott zugeordnet werden? R.- [...] die Ekstase kommt von der Liebe zu seinem Geliebten. [...] Dementsprechend nennt man Gott wegen seiner außergewöhnlichen Liebe, die er zu den Seienden hat, ‚Ekstase‘, das heißt: von sich selbst ausgehen, sich auf die Seienden ergießen und verströmen, [uns] durch seine unveränderliche Natur vereinigen. (BF 127 (r.) 10-33)

Die göttliche Liebe muss also Eros sein, eine Art begehrende Liebe, die uns von unten nach oben zieht. Die von David zitierte Bibelstelle *Hld. 2:6*

²⁷ SIMMEL 1921, 52.

²⁸ PLATON *Symposion* 202d.

²⁹ DE VOGEL 1981, 72.

³⁰ PROKLOS *Alcibiades I* 55, s. NYGREN 1954, 449.

³¹ PLOTIN *Enneaden* VI.8.15.

³² NYGREN 1954, 449.

³³ PROKLOS *Alcibiades I* 52, s. NYGREN 449.

interpretiert Gregor von Nyssa so, dass er uns zu sich zieht und uns zum Aufstieg bereit macht³⁴. Damit meint er, „den eigentlichen Sinn in der ‚Philosophie des göttlichen Aufsteigens‘ im Hohen Lied gefunden zu haben“³⁵. Eine Erweiterung dieser Idee finden wir auch bei Proklos: Das Begehren erhöht uns zur Vereinigung mit dem Himmlischen und wie eine Liebeskette zieht es uns von unten zu Gott hinauf³⁶. Gott ist natürlich selbst der Erschaffer dieses Begehrens:

Das Begehren aller Geschöpfe kommt aus dem einzigen göttlichen Begehren heraus, Letzteres ist die Ursache des allgemeinen Begehrens nach Gott. [...] Das Begehren der himmlischen Wesen ist laut Dionysius ranghöher als das der irdischen, das göttliche Begehren ist aber noch höher. (DQ 277b(lks.) 25-43; JN M57:34b 17-24, 35a 2-9, vgl. DN IV.16 713c)

Das Ekstaseverständnis hat sich ebenfalls im späteren Neuplatonismus verändert, ist aber trotzdem stark unterschieden von der Ekstase im dionysianischen Denken. Die Ekstase bei Plotin ist nur nach oben gerichtet und kann Gott nur als Metapher zugeschrieben werden³⁷. Nirgendwo bei den Philosophen der Antike kann man laut Golitzin eine Formulierung finden, in der die göttliche Liebe als eine Ekstase bezeichnet wird³⁸. Die niedrigen Seinsstufen können durch die Ekstase nach oben bewegt werden, aber nicht *vice versa*.

Bei Dionysius bewegt sich die einzige Kraft der Gottesliebe zum Zweck der einenden Vermischung von oben nach unten und zurück (DN IV.17 713D), ähnlich wie bei Heraklit „der Weg nach oben und der Weg nach unten ein und derselbe sind“³⁹, ohne Unterscheidung zwischen beiden Richtungen. Die göttliche Liebe ist der einzige Schlüssel zu dieser kreisförmigen Bewegung aller Geschöpfe⁴⁰ um Gott (*circulatio circa Deo*) und offenbart sich laut Thomas Gallus durch diesen ewigen Kreislauf⁴¹. Gott selbst, der „aus sich gleichsam von Güte, Agape und Eros überwältigt heraustritt“ (DN IV.13 712:17), ist eine Ekstase, eine aus sich herausgehende Liebe zum Geschöpf, die „ihn [Gott] nicht unfruchtbar in sich selbst verharren ließ, sondern bewog ihn vielmehr“ (DN IV.10 708:20). Gott liebt uns folglich nicht in einer passiven

³⁴ GREGOR VON NYSSA *Homilien zum Hohenlied*, Band I, Hom. IV 291: „...seine Rechte aber umfaßt und zieht mich zu ihr hin und macht mich flink für die Bewegung nach oben.“

³⁵ *Ibid.*, s. NYGREN 1954, 346.

³⁶ S. PROKLOS *Komm. zum platonischen Parmenides V.1029f; Theologische Grundlegung* 140.

³⁷ PLOTIN *Enneaden VI.9.11* 22-25.

³⁸ GOLITZIN 1994, 48.

³⁹ HERAKLIT DK B60, s. DIMITRIOS VASILAKIS 2014, 233: „ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὀνή.“

⁴⁰ Vgl. PROKLOS *Theologische Grundlegung* 33: „Alles von irgendeinem aus Hervortretende und Sichhinwendende hat eine kreisförmige Tätigkeit.“; *In primum Euclidis comm.* Definitio IV 108:13,14 „ἡ δὲ περιφέρεια καὶ τὸ περιτορεύεσθαι τῆς εἰς ἑαυτὴν συννευούσης ἐνεργείας.“

⁴¹ THOMAS GALLUS *Komm. zum Hohelied III*, 1D, 126, s. COOLMAN 2008, 627.

Weise, sondern diese Liebe ist flammend, so stark, dass sie sogar als Eifersucht bezeichnet wird:

Q.- Was ist die Eifersucht Gottes? [vgl. DN IV.13 712b] R.- Die Eifersucht ist nach unserem Verständnis ein Laster. [...] ‚Eifersucht‘ ist ein gleichnamiges Wort,⁴² so werden unter der Eifersucht Gottes die Liebe und das Begehren verstanden. Auf natürliche Weise enthält jede Eifersucht Selbstliebe und Hass gegen die anderen, wohingegen die Eifersucht Gottes ausschließlich Liebe zu den anderen und keinen Hass bedeutet, weil die Eifersucht Gottes Überschuss an Liebe ist, wie die starke Flamme [ein Überschuss] des Feuers ist. [...] Erneut: Gott ist eifrig und gleichzeitig Gegenstand der Eifersucht, was bedeutet, dass er eifrig als der Liebhaber und als Geliebter das Objekt der Eifersucht ist, da er uns zu seiner Liebe bewegt. Erneut: Gott ist eifersüchtig auf sich selbst,⁴³ weil er nicht von anderen zur Liebe bewegt wird wie wir, sondern sich selbst dazu bewegt, zu lieben und geliebt zu werden. (BF 127(r.)38-128(lks.)31; vgl. DQ 277b (lks.) 2-19)

Gott selbst ging wegen seines starken Begehrens nach den Seienden von sich aus, ergoss und verströmte seine Liebe auf die Seienden. [...] man nennt Gott eifrig, was Überschuss an Liebe bedeutet, weil die Eifersucht sich an der starken Liebe entzündet und nicht zulässt, dass der Liebende sich vom Geliebten trennt oder sich selbst angehört, sondern nur dem Geliebten [vgl. DN IV.13 712:2]. (DQ 277a(r.) 33-47)

Die wahre ‚eifersüchtige‘ Liebe, die den Liebenden nicht erlaubt, sich vom Geliebten zu trennen, stellt eine einende und vermischende Kraft dar (ένωτική δύναμις DN IV.15 713a), eine ursprünglich platonische Idee, bei welcher der Eros ein Mittelwesen zwischen Sterblichem und Unsterblichem ist, die Kluft zwischen beiden ausfüllt und alles mit den Göttern zusammenbindet⁴⁴. Auf die gleiche Art bildet Proklos den Eros ab: „Er verbindet alle Götter mit der geistigen Schönheit, die Dämonen mit den Göttern und uns mit den Dämonen und Göttern.“⁴⁵ Diese durch das Begehren erreichte Einheit macht uns Gott ähnlich und an ihm teilhaftig.⁴⁶ Eben eine auf solche Gemeinschaft gegründete Liebe, wenn die Personen sich gegenseitig lieben, heißt bei Thomas von Aquin *caritas*⁴⁷ und deren zusammenführende Kraft *virtus unitiva et concretiva*⁴⁸. Gregorios von Tatesw unterteilt die Liebe Dionysius

⁴² Im Sinne von Buch I der *Kategorien* des Aristoteles, von ‚Eifer‘, ‚eifrig sein‘.

⁴³ *ink'nanaxanj*, Lehnbildung vom griechischen *ἀντὶ ζηλοτυπῶν*, s. THOMSON 1997, 98.

⁴⁴ PLATON *Symposion* 202d,e.

⁴⁵ PROKLOS *Alcibiades I* 65, s. NYGREN 1954, 454.

⁴⁶ PLATON *Phaidros* 253a.

⁴⁷ *Summa Theol.* II.2 q.23, a.1: „Amor autem super hac communicatione fundatur est caritas.“

⁴⁸ *Summa Theol.* I.1 q.60, a.3; s. OSBORNE 2002, 203.

folgend (DN IV.10 708:7-13) in vier Arten und bezeichnet präzise, in welchem Verhältnis der Liebende und der Geliebte zueinander stehen:

Es gibt zwei Aspekte der Liebe: Selbstliebe und Nächstenliebe. Selbstliebe [ἔρωσ συνεκτικῶς] - weil jeder sich selbst liebt und existieren will. Die Nächstenliebe aber ist dreigeteilt und richtet sich auf die höherstehenden, untergeordneten und gleichrangigen Stufen. Mit der auf die Untergeordneten gerichteten Liebe [ἔρωσ προνοητικῶς] kümmert sich Gott um die Geschöpfe, die Engel der ersten Rangordnungen um die untergeordneten Stufen [vgl. DN IV.12 709:45-47], die Lehrer um die Anhänger und durch diese Liebe erhalten sie ihre Erweiterung in diesen. Mit der auf die Höherstehenden gerichteten Liebe [ἔρωσ ἐπιστρεπτικῶς] lieben die Geschöpfe den Schöpfer, die letzten Stufen der Engel die ersten, und vereinigen sich durch diese Liebe mit ihnen. Schließlich lieben mit der auf die Gleichrangigen gerichteten Liebe [ἔρωσ κοινωνικῶς] die Menschen einander sowie die Menschen die Engel und umgekehrt, weil sie gleichgestellte Geschöpfe sind, und durch diese Liebe verflechten sie sich miteinander. (BF 143 (r.) 10-42; vgl. PSH XVI („Über die Liebe“), 87)

Diese Liebe zwischen Gott und verschiedenen Stufen der Geschöpfe vereinigt, wie wir sehen, die Geschöpfe, hält sie zusammen und bewegt sie:

Das Begehren vereinigt und verflucht die Geschöpfe mit dem Anmutigen und Guten, [...] weil es die gleichrangigen Geschöpfe zusammenhält, sowie nach der Vorsehung die Höherstehenden mit den Untergeordneten (auch umgekehrt) vereinigt und sie alle zur Liebe bewegt. (VR 62a (r.) 6-16)

Hier bemerkt man bei Vahram den Unterschied zwischen den beiden Richtungen der Liebe. Von oben nach unten agiert die providentielle Kraft und in der Gegenrichtung die Kraft der Rückkehr, wie Proklos schreibt: „Die Götter lieben die Götter, die Höherstehenden die Untergeordneten nach der Vorsehung (προνοητικῶς) und die Untergeordneten lieben die Höherstehenden, jedoch nach der Art der Rückkehr (ἐπιστρεπτικῶς).“⁴⁹ Vahram Rabuni bringt, wie oben schon erwähnt, die Idee vor, dass der Eros sich zugleich nach oben sowie nach unten bewegt und in all dieser kreisförmigen hierarchischen Bewegung Gott im Mittelpunkt steht. Gregorios entwickelt diesen Gedanken in Verbindung mit der plotinischen Theorie, dass

⁴⁹ PROKLOS *Alcibiades I* 56, s. IVANOVIC 2015, 129.

der Gute zugleich liebenswürdig, die Liebe und die Liebe seiner selbst ist, weiter:⁵⁰

Q.- Warum wird Gott ‚Liebhabe‘, ‚Liebe‘ sowie ‚liebenswürdig‘ genannt? R.- Zuerst als Urheber, Hervorbringer und Erzeuger. Einige erklären das bezüglich der Trinität folgendermaßen: Liebhaber ist der Vater, liebenswürdig der Sohn und Liebe der Heilige Geist. Zweitens: Weil die Gottesnatur Liebe ist, bewegt sie sich dazu, uns zu lieben, und uns, ihn zu lieben. Drittens: Er ist selbst Hervorbringer, deswegen heißt er Liebhaber, ist selbst gut und schön, daher heißt er liebenswert und wird Liebe genannt, da er uns zu sich emporführt; er ist hervorbringende Kraft, Offenbarer sowie Einiger, denn dies sind alle Auswirkungen der Liebe⁵¹. (BF 128 (r.) 1-19; vgl. DN IV.14)

Unter den ‚Einigen‘, die diese drei Begriffe bezüglich der Trinität erklären, ist sicherlich Augustinus, der meint, dass in jeder Liebe sich eine Dreiheit findet, die eine Spur der göttlichen Dreieinigkeit ist – der Liebende, das Geliebte und die Liebe⁵².

Nun kommen wir zu der dreierartigen Bewegung bei Dionysius. Die kreisförmigen, spiralförmigen und geradlinigen Bewegungen identifizierte bereits Hermeias,⁵³ der Zeitgenosse von Proklos, mit den verschiedenen Funktionen des Intellektes. Gregorios deutet diese drei Arten folgendermaßen:

Alles hat einen Zustand von Ruhe und Bewegung. Ruhe ausweislich seiner Natur und Bewegung gemäß dem Streben nach dem Wissen und gemäß der Einflussnahme. [...] Die Seele bewegt sich kreisförmig, spiralförmig und geradlinig [DN IV.9]. Die Bewegung ist kreisförmig, wenn sie das Wissen des Verstandes von allen Seienden zu sich sammelt und sich auf diese Weise Gott nähert und sich mit ihm vereinigt. Kugel- oder spiralförmig bewegt sich die Seele, wenn sie natürlicherweise in Gotteserkenntnis durch das Nachdenken und die Meditation erstrahlt, womit sie geistig mit Gott vereinigt wird. Und geradlinig bewegt sie sich, wenn wir von den Sinnen durch die Beispiele geführt uns dem Paradigma und danach dem Prototyp Gottes

⁵⁰ PLOTIN *Enneaden* VI.8.15: „Καὶ ἐράσιμον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ.“

⁵¹ ALBERT DER GROÛE weist der Liebe ebenfalls nicht nur den Aspekt des Strebens, sondern auch die anagogische und vereinende Kraft zu: „Dicendum, quod de amore dupliciter convenit loqui: aut proprie, et sic amor passionem dicit et non est nisi in sensibili anima, et secundum hoc de deo non dicitur; aut anagogice...“ *Super Dion. De div. nom.*, IV 216:49-52; s. BURGER „Hierarchische Strukturen. Die Rezeption der dionysischen Terminologie bei Albertus Magnus“ 2000, 417.

⁵² AUGUSTINUS *De Trinitate* VIII.10.14; vgl. IX.2.2; XV.6.10.

⁵³ HERMEIAS VON ALEXANDRIA *In Phaedrum* 20,27, s. GERSH 1978, 75.

annähern. (BF 142(lks.)15-(r.)11; vgl. DQ 276a,b; JN M57:32a 8-21, 43b 1-26)

Die Ruhe also, auch im neuplatonischen Sinne (μωνί), passt zu dem Zustand, in dem Gott oder Geschöpf in sich, in ihrer Natur untätig bleiben. Außerdem sind die beiden Zustände des Stillstands und der Bewegung (στάσις, κίνησις) auch von Gott verliehen (vgl. DN IV.7 704:37-39). Im letzten Satz bildet Gregorios eine Analogie, die bei Dionysius nicht erwähnt wird, nämlich die Gotteskenntnis in drei Stufen: durch die Beispiele (geradlinig), durch das Paradigma (kreisförmig) und die Kenntnis des Prototyps Gottes (Logos) als spiralförmige Bewegung, die nur die Apostel, Propheten und Engel haben⁵⁴. Wenn man über die Ruhe und Bewegung spricht, muss auch die Frage beantwortet werden, wie es überhaupt möglich ist, dass das, was selbst vollkommen unbewegt ist, etwas anderes in Bewegung versetzen kann oder sich sogar selbst bewegt. Aristoteles antwortet mit seinem berühmten *κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον*⁵⁵ auf diese Frage, das heißt, der unbewegte Beweger kann nur als Gegenstand der Liebe oder als Gedanke⁵⁶ alles zu ihm bewegen. Vahram Rabuni seinerseits versucht anhand des Beispiels von den heiligen Thronen zu zeigen, dass der Müßiggang und das Nichtstun Laster sind, von denen Gott und die Engel absolut frei sind. Zugleich gibt er als Grund der Bewegung das unaufhörliche Streben, Gott zu erkennen, an:

Die Langeweile, der Müßiggang und das Nichtstun sind Laster. Die heiligen Throne sowie Gott, der auf diesen sitzt, sind aber ohne Laster. (VR 54b (lks.) 1-4; vgl. JN M57:3b 2-8)
,Selbstbewegend‘ [*altarm.* ink‘našarž] nennt [Dionysius die heiligen Throne] wegen ihres unaufhörlichen Strebens, Gott zu erkennen, weil diese nicht wie die anderen Rangordnungen durch den Vermittler bewegt werden, sondern sich selbst dazu bewegen. ‚Isokinetisch‘ [geschwindigkeitsgleich, *altarm.* noynašarž], weil sie die Richtung oder das Zielobjekt ihrer Bewegung nicht wechseln, sondern konstant, unfehlbar und unveränderlich in der Bewegung der Gotteserkenntnis sind. (VR 54b (lks.) 18-25; vgl. AS VIIb.8)

Das Eine, Göttliche oder die Weltseele bei Plotin „steigen von dem königlichen Throne nicht herab“,⁵⁷ also handelt es sich nicht um ein wirkliches Herabsteigen: Das Göttliche ist selbstgenügsam und tritt nicht aus seiner erhabenen Ruhe heraus⁵⁸. Jedoch wird Gott, wie wir auch bei Gregorios, David

⁵⁴ LA PORTA 2001, 439.

⁵⁵ ARISTOTELES *Metaphysik* XII 1072b3.

⁵⁶ ARISTOTELES *Physik* VIII.6; *Metaphysik* XII 1072a26, 1074a31-38.

⁵⁷ PLOTIN *Enneaden* IV.8.4.

⁵⁸ PLOTIN *Enneaden* VI.7.41.

und Jesaja sehen konnten, nur durch seine außergewöhnliche Liebe (sein Begehren) zu den Seienden bewegt, womit man mit Recht sagen darf, dass Gott von sich selbst ausgegangen ist und sich selbst auf die Seienden verströmt hat (BF 127 (r.) 10-33; DQ 277a(r.) 33-47; JN M57:34b 17-24):

„Die Bewegungen Gottes, des Unbewegten‘ [DN IX.9 916:36] – Die Bewegung, wenn man so sagen darf, müssen wir auf göttliche Weise Gott zuschreiben [...] und nicht wie eine kreisförmige, geradlinige oder eine andere Art von Bewegung verstehen. Die ‚gerade Veränderung‘ [DN IX.9 916:37] Gottes muss als Unbeugsamkeit interpretiert werden. (JN Wien 151:205a 13-20)

Den Begriff ‚unbeweglich‘ (ἀκινήτου) finden wir zum ersten Mal in EH 429a. Ferner führt Dionysius in DN den Ausdruck ‚über jeglicher Bewegung‘ (DN I.5 593:38) bezüglich Gott ein, womit „sie [die Allursache] weder einen festen Stand hat, noch sich bewegt, noch rastet“ (MT V 1048:1,2). Selbst die Idee, dass der Schöpfer zugleich die Liebe und der Geliebte ist, bringt uns auf den Gedanken, dass er sich einerseits bewegt (κινεῖται, *movetur*), andererseits die Geschöpfe bewegt (κινεῖ, *movet*), weil er „wahrlich Hervorbringer und Beweger seiner selbst und für sich selbst ist“ (DN IV.14 712:34,35), gleichzeitig *in se* und *ad extra*, womit er die Prozession und Rückkehr ermöglicht. Die heiligen Throne befinden sich also in unmittelbarer Nähe zu Gott, kreisen selbstbewegend um den Schöpfer und scheinen die höchsten Kreaturen im gesamten Universum zu sein. Gregorios aber gibt unter dem Einfluss scholastischer Ideen den Seraphim den Vorrang und bringt damit noch eine wichtige Ergänzung zum Thema ‚Liebe‘ hervor. In seinem *Buch der Fragen* verteidigt er die Meinung, dass die ersten drei Rangordnungen der Engel, nämlich Throne, Seraphim und Cherubim gleichrangig sind. Jedoch erwähnt er die Theorie, dass die Seraphim wegen ihrer Liebe vorrangig sind:

Seraph ist die Flamme der Liebe. [...] Einige sind der Meinung, dass die Seraphim die obersten Engel sind, weil sie die Liebe entfachen, die eine unmittelbare Verbindung [mit der Gottheit] ist, während die Cherubim zur Kenntnis der Wahrheit führen. (BF 135(Iks.)33-(r.)9)

Dionysius sagt nichts in der Art, dass die Flamme der Seraphim die Flamme der Liebe sei und schreibt ihnen keinen Vorrang zu, wohingegen uns diese Idee bei seinen Kommentatoren in der Tat oft begegnet⁵⁹. Gregorios übermittelt hier gewiss die Ansicht von Hugo Ripelin von Straßburg,⁶⁰ der die

⁵⁹ Für die ‚caritatis inflammatione‘ s.a. ERIUGENA *Expositiones in ierarchiam coelestem* Cap. VII, 138-143, S.95.

⁶⁰ S. Bemerkungen 2.7.9,10, LA PORTA 2001, 406.

ersten drei Rangordnungen der Engel in der Reihenfolge Seraphim-Cherubim-Throne darstellt. Nach Ripelin sind die Seraphim unmittelbar mit Gott vereinigt, durch seine Liebe erhitzt, geben diese Hitze sowie das Abbild des Geliebten an die anderen Stufen weiter und „wenden sich nicht etwas anderem als dem Geliebten zu“⁶¹. Die Liebe (Seraph) wird ebenfalls vorrangig dem Wissen (Cherub) gegenübergestellt, wie Hugh von St. Viktor es formuliert: „Die Liebe übertrifft das Wissen und ist höher als der Intellekt. Gott ist mehr geliebt als verstanden, weil Liebe dort hereinkommen kann, wo das Wissen draußen bleiben muss.“⁶² Der Anfangspunkt des Vektors von nach Gott gerichteter Bewegung ist Liebe: „Die erste Bewegung in Gedanken auf das Göttliche hin ist die Liebe zu Gott“ (EH II 392:18f) und danach erzeugt das erotische Streben das Denken⁶³. Genau deswegen sind die dreierartigen Bewegungen von der niedrigeren geradlinigen bis zur höchsten spiralförmigen angeordnet, weil mit dem Wachstum der Seele das Wissen verschwindet und nur direkte Kommunikation durch die Liebe bleibt:

Wenn die Seele sich bei der kreisförmigen Bewegung mit der begreifenden Kraft [*vis apprehensiva*] bewegt, um Gott zu erkennen, das heißt durch die rationale Meditation und das Denken, durch das Lernen von anderen, dann sind die Sinne, alle Schriften und Darstellungen, Worte und Redewendungen [vgl. DN IV.11], Klänge und Farben überflüssig. [...] Genauso sind dieselbe Meditation, Denken und Wissen überflüssig, wenn man sich spiralförmig zu Gott bewegt, das heißt, sich mit der Unerreichbarkeit Gottes ohne die körperlichen Sinne und die Augen des Verstandes vereinigt. [...] Wenn man die edlen Sinne wählt, diese an den Intellekt weitergibt und mithilfe der Sinne sich zu Gott bewegt, heißt das geradlinige Bewegung. (VR 62a (Iks.) 14-37)

Wenn wir uns mit unseren Sinnen Gott annähern, brauchen wir Worte und Redewendungen, aber wenn wir nur mithilfe des Verstandes auf die begreifliche Ebene aufsteigen, dann erheben wir uns über alle Sinne und diese sind nicht mehr nötig. (DQ 277a(Iks.) 4-8; vgl. JN M57:34a 2-4)

Wie Vahram erklärt, ist es ebenfalls ein edles Streben, sich durch die ungetrübten Sinne und die intellektuelle Analyse Gott anzunähern, jedoch soll

⁶¹ HUGO RIPLEIN VON STRASBURG *Compendium*, II:12,14: „Proprium est Seraphim in amore Dei ardere et alios ad incendium divini amoris promovere, et in Deum ordinare, et Deum ordinate diligendi formam tribuere. Isti immediate Deo iunguntur, et ideo purius et perfectius in ipsos operantes theophaniae deferuntur, ad alium quoque extra amatum non divertunt.“

⁶² PL 175, 1038D, s. ROEM 2008, 608.

⁶³ Vgl. PLOTIN *Enneaden* V.6.5.

man sich nicht mit der Vorstellung belügen,⁶⁴ den unfassbaren Gott durch die Sinne erkannt zu haben: „Die Bewegung ist geradlinig, wenn wir von den Sinnen verwirrt Gott zu erkennen versuchen. Wir belügen uns selbst, wenn der unerreichbare und unfassbare Gott uns durch die Sinne erkennbar scheint“ (VR 63a (Iks.) 40-44).

Ein weiteres Thema ist die ordnungswidrige Bewegung im Kontrast zu diesen drei Arten der Bewegung. Laut Platon kann die Seele sich selbst bewegen oder bewegt werden, was heißt, dass sie allen Arten von Leidenschaften unterliegt und folglich für Beeinträchtigungen und Unordnung anfällig ist⁶⁵. Daher verbindet Dionysius im 10. Brief das erotische Begehren nach Gott mit dem Zustand der Freiheit von jeder Leidenschaft (*ἀπαθεία* 1117b). Nur durch diese unentwegten „Anstrengungen in Richtung auf das Eine“ (EH II.5 401:25) können wir den bösen Einflüssen und Strömungen entkommen.⁶⁶ Das werden wir noch gründlicher im Kapitel über das Bösen besprechen, aber es ist offensichtlich, dass die Ursache für das nicht wahre Streben im Mangel an erotischem Streben nach Gott zu finden ist.

Folgendes können wir außerdem zur Vorstellung von der Bewegung der Seele bei den armenischen Autoren sagen: Sie ist grundsätzlich geometrisch. Dementsprechend vereinigt Gott in der dionysianischen Vorstellung alle Geschöpfe wie der Mittelpunkt des Kreises alle Radien (DN V.6 821a). Die euklidische Geometrie und die Astronomie waren in der Antike sowie im Mittelalter ein unauflöslicher Teil des Curriculums in den monastischen Schulen Armeniens. Die Mathematik reflektiert durch ihre Abbilder die Natur der geistigen Welt,⁶⁷ gleichermaßen wie die geometrischen Figuren als ein Zwischenglied zwischen der geistigen und sinnlichen Welt dienen⁶⁸. Die Neuplatoniker haben die geometrischen Objekte benutzt, um ihre Theorie der Prozession und Rückkehr zu begründen. Ihrer Ansicht nach sind der Punkt, die Linie, die Ebene und die dimensionalen Objekte jeweils eine Emanation oder Erweiterung voneinander. Beispielsweise entsteht eine gerade Linie durch die Erweiterung eines Punktes, dementsprechend der Kreis aus einer Linie zwischen zwei Punkten, wenn eins von diesen um den anderen kreist, wobei der Punkt dem Zustand der Ruhe entspricht, die Linie der Prozession und der Kreis der Rückkehr. Nach diesem Prinzip der Erweiterung erklärt Jesaja die spiralförmige Bewegung:

Die spiralförmige Bewegung kommt von den geradlinigen und kreisförmigen her. Geradlinig und gleichzeitig kreisförmig ist das spiralförmige Wachstum der Weinrebe, sie wächst geradlinig und

⁶⁴ *Confuso intellectu*, s. Kapitel 4.4.

⁶⁵ PLATON *Timaios* 42a, 43c, 69c, s. VLASTOS 1939, 79.

⁶⁶ GAVRILYUK 2012, 100.

⁶⁷ PROKLOS *In primum Euclidis comm.* Prologus I 22:2-6.

⁶⁸ GERSH 1973, 84.

rankt sich zugleich um die Säule. Genauso bei den Schlangen: Sie bewegen sich geradlinig fort und kriechen zugleich kreisförmig. (JN Wien151:205a 8-12)

Die gleiche Idee, dass die spiralförmige Bewegung aus zusammengesetzten linearen und kreisförmigen Bewegungen besteht, finden wir auch bei Proklos: „Platon nimmt an, dass die zwei einfachsten und grundlegendsten Arten der Linie die Gerade und der Kreis sind, deshalb interpretiert er alle anderen ‚Spirale‘ genannten Arten als eine Mischung aus diesen beiden, [...] es gibt drei Arten der Bewegung: geradlinige, kreisförmige und gemischte“⁶⁹, „...da diese zwei Bewegungen [geradlinige und kreisförmige] gemeinsam mit der Bewegung des Universums die Spirale erzeugen“⁷⁰. Auf die gleiche Weise begründet Jesaja die Stabilität und Vorrangigkeit der Kugel-/ Spiralförmigkeit gegenüber der geraden Linie:

„Die spiralförmige ... als festen Stand‘ [DN IX.9 916:40] – Die kreisförmigen Bewegungen sind laut den Philosophen stabiler als die geradlinigen. Die Kugel ist fester als alle anderen Formen, deswegen ist der Himmel kugelförmig, weil er stabil in seiner Bewegung ist. (JN Wien151:205b 1-4)

Mit ‚den Philosophen‘ sind alle gemeint, die über die Fixsterne (*stellae fixae*) gesprochen haben – Pythagoras, Platon, Aristoteles, auch Proklos, der die kreisförmige Bewegung den Fixsternen und die spiralförmige den Planeten zuschreibt, da diese sich gleichzeitig geradlinig und kreisförmig bewegen⁷¹. Im nächsten Kapitel werden wir einen Blick auf die zusammenführende erotische Kraft Gottes und die von ihr verursachte Bewegung bei den armenischen Kommentatoren im Kontext der göttlichen Einheit/Verschiedenheit sowie der Vereinigung mit der Schöpfung werfen.

⁶⁹ PROKLOS *In primum Euclidis comm.* Definitio IV 103:21-104:25 „...διὸ καὶ κινήσεις τρεῖς, ἡ μὲν ἐπ’ εὐθείας, ἡ δὲ κύκλω, ἡ δὲ μικτή.“

⁷⁰ PROKLOS *Comm. on Plato’s Timaeus* IV.79.12.

⁷¹ *Ibid.* IV.80.5-80.13, s. COUGHLIN 2017, 165.

4.6 Einheit und Verschiedenheit in Gott, *e pluribus unum*

...ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

HERAKLIT DK 22 B10

Die im vorherigen Kapitel beschriebene zusammenführende Liebeskraft, die innerhalb der Trinität sowie zwischen Gott und dem Geschöpf wirkt, erinnert uns an die ursprünglich heraklitische Idee, dass sich hinter jeglicher Vielheit eine Einheit versteckt und dabei das Eine die gesamte Vielheit beinhaltet. Im Folgenden versuchen wir, nach dem neuplatonischen Prinzip des göttlichen Verkehrs im geschlossenen Kreis die gegenseitige Verbindung zwischen dem Einen und dem Vielen aufzuzeigen, zunächst in Richtung von der Einheit zur Vielfalt (πρόοδος) und abschließend in Gegenrichtung (ἐπιστροφή). Dabei müssen wir im ersten Schritt damit anfangen, das Eine zweigeteilt zu definieren: erstens als Monade, zweitens im christlichen Sinne als Einheit (Trinität), genau in der Reihenfolge, die Gregorios von Tateswold für seine Argumentation gewählt hat:

Q.- Wie ist Gott einzig? R.- Es sollte bekannt sein, dass die Einheit und die Monade sich voneinander unterscheiden. Die Einheit ist eine Allgemeinheit, während die Monade eine Einzelheit darstellt, weil jede Monade eine Einheit ist, aber nicht jegliche Einheit eine Monade. [...] Die Monade ist der Anfang aller Zahlen und selbst keine Zahl, auf ähnliche Weise ist Gott der Anfang aller Geschöpfe und selbst kein Geschöpf. Die Monade steigert sich durch die Vervielfältigung, wie Gott die Vielfalt der Geschöpfe erschafft. [...] Die Einheit erweitert sich, wenn sie zur Vielfalt absteigt und schmälert sich dagegen, wenn sie von der Vielfalt zur Einheit aufsteigt. Genauso erweitert sich auch unsere Vorstellung, wenn wir vom einzigen Gott zum Geschöpf herabsteigen, und schmälert sich wieder beim Aufsteigen vom Geschöpf zu ihm. (BF 109(r.)1-110(lks.)16)

Dieser Abschnitt enthält zahlreiche philosophische Ideen, zuerst die göttliche Monade als absolut einfache und unteilbare Zahl, selbst über der Zahl. Bei Parmenides von Elea wird das Seiende „Ganzes, Eines, Kontinuierliches..., nicht teilbar, ganz gleichartig..., vollendet von allen Seiten, einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar“¹ genannt. Genauso stellt Gregorios die Monade ganz monolithisch und absolut einfach dar, wie die

¹ PARMENIDES DK 28 B8:6,22,43.

infinitae simplicitatis Alberts des Großen,² weil alle Attribute für Gott „ein und dasselbe sind, alles ist ja eins, und zwar eins in Einfachheit“³. Dieselbe Idee ist auch bei Plotin zu finden.⁴ Das Erste (Anfang aller Zahlen), das heißt Gott vor der Schöpfung, die transzendente Monade, ist eigentlich auch nicht das Eine, sondern steht sogar über dem Einen, ähnlich wie bei Proklos⁵. Die Monade vervielfältigt sich offenbar nur im Schöpfungsakt; sie ist selbst keine Zahl, steht über dem Denken, ist, wiederum nach Plotin, nicht identisch mit der mathematischen Eins⁶. Gregorios zeigt deutlich die Notwendigkeit, dass es ein Eines vor dem Vielen geben muss, das Nicht-Vielheit ist⁷. Folglich nennt man die göttliche Monade die höchste Einheit (*unum super omne unum*⁸). Laut Gregorios ist das erste Eins kein Seiendes ebenso wie bei Proklos: „Dies jenseitige Eins ist nicht Seinsgeschlecht oder Erscheinungsform... Jenes (erste Eins) steht über allem Sein, über aller Vielzahl; es ist hinter keinem überhaupt zweitrangig.“⁹

Das oberste Sein wird bei Gregorios, Porphyrios folgend, zweifach dargestellt: das eine vor dem Seienden (oder *an sich*), das andere hervorgebracht vom Einen.¹⁰ Gleiches gilt für das Eine vor dem Seienden als Monade sowie für das Eine vor der Trinität (göttliche Einheit), die wir als Schöpfergott kennen. Es zeigt sich, dass wir denselben Gott in zwei verschiedenen Realitäten beschreiben müssen, wie im Beispiel von Augustinus: Es gibt nur ein einziges Rom, welches ein gewisser Romulus gegründet haben soll; folglich ist das Rom, welches ich mir vorstellend einbilde, unwahr (das Gleiche gilt auch für die Sonne),¹¹ anders formuliert nach Proklos: Nicht das Eine selbst nennen wir, wenn wir das Eine ‚Eines‘ nennen, sondern den in uns seienden Begriff des Einen¹². Es ist sehr wichtig, zu verstehen, auch in der Frage, wie die Verschiedenheit in Gott überhaupt möglich ist, dass Gott, den wir kennen, in Wahrheit die Offenbarung der verborgenen Monade ist, gemäß einem anderen proklischen Prinzip: „Alles Vereinte ist unterschieden vom Selbsteinen“¹³.

Ferner wird die Monade im Kommentar von Gregorios als Maß des Vielen (*multitudo mensurata*¹⁴) sowie als ‚Prinzip der Zahl und Vielheit‘ nach

² ALBERT DER GROBE *Super Dion. De div. nom.*, I 30:38f.

³ VICTORINUS *Gegen Arius* I.9: „omnia enim unum, et unum simplex“, s.a. FOKIN 2018, 77.

⁴ PLOTIN *Enneaden* V.9.14.

⁵ PROKLOS *Theology of Plato* III.8 31:12.

⁶ PLOTIN *Enn.* VI.9.5.

⁷ *Ibid.* V.6.3.

⁸ ALBERT DER GROBE *Super Dion. De div. nom.*, II 99:43.

⁹ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* II.763.

¹⁰ PORPHYRIOS *In Parm.* XII.29f, s. HALFWASSEN 1996, 58.

¹¹ AUGUSTINUS *De vera religione* 64.

¹² PROKLOS *In Parmenidem*, Plato Latinus Band III, 54:4,5: „Aut non illud vocamus sic nominantes, sed eam que in nobis intelligentiam unius.“, s. BEIERWALTES 1963, 258.

¹³ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 4.

¹⁴ Vgl. ALBERT DER GROBE *Super Dion. De div. nom.*, XIII 439:30f, vgl. DN IV.4 697:34.

Avicenna¹⁵ präsentiert. Selbst die Idee, dass die Monade sich durch die Vervielfältigung steigert, erinnert uns an die neuplatonische Vorstellung der Monade in der dreifaltigen Einordnung der Zahlen von Syrianos in die formellen, mathematischen und physischen Zahlen, wobei die mathematischen Zahlen von Natur aus monadisch (μοναδικός) sind, d.h. die Einzigkeit besitzt jede Zahl auf einzigartige Weise in sich (DN V.6 820:45) und der Fakt, dass alle Zahlen aus den gleichen Bauteilen bestehen, ermöglicht die Multiplikation und die Addition¹⁶.

Wie müssen wir also die Ganzheit in Bezug auf Gott verstehen? Proklos' nachvollziehbare Antwort lautet: „Jede Ganzheit ist entweder vor den Teilen oder aus den Teilen oder in dem Teil.“¹⁷ Wie im Beispiel mit den Lampen (DN II.4), ist ein Ganzes-vor-den-Teilen das Eine an sich, an dem die Teile (sowie die göttlichen Attribute Licht oder Leben an sich) nicht teilhaben. Ein Ganzes-aus-den-Teilen ist die ganze Vielheit der an dem Ganzen teilhabenden Teile (Licht in drei Lampen) und jedes Ganze-in-dem-Teil, welches Teil des Ganzen-aus-den-Teilen ist,¹⁸ ist das Eine in jedem einzelnen Teilhabenden (Licht einer Lampe)¹⁹. Das genau meint Gregorios, wenn er über die Erweiterung der Einheit zur Vielfalt spricht.

Die Verschiedenheit in Gott beginnt nach Gregorios mit dem Sohn, wenn der transzendente Gott als Schöpfergott zu uns herabsteigt. Ähnlich wie bei Plotin ist das Eine nur an sich, ohne Schöpfer zu sein, schon vor der Zeit die Ursache des Logos, welcher in seinem Bereich für die Aktivität der Gottheit *ad extra* verantwortlich ist²⁰. In der Patristik wurden die Attribute ‚Einfachheit‘ und ‚Einzigkeit‘ Gottes dem Vater zugeschrieben. Für Irenäus sind zum Beispiel die Begriffe ‚Vater‘ und ‚Logos‘ nicht menschlich zu verstehen; die Trinität ist nicht zusammengesetzt, wobei der Vater *simplex et non compositus*²¹ genannt wird, ebenso wie bei Origenes der Vater „gänzlich eins und einfach“ ist und der Sohn „wegen des Vielen vieles“²². Den gleichen Gedanken finden wir auch bei Plotin: Die erste Vielheit ist für ihn die Zwei, da er von ‚Zweiheit‘ zu sprechen scheint, wenn er ‚Vielheit‘ meint.²³ Genauso ist es bei Gregorios, wenn er über den Schöpfergott spricht und folgende auf Plotin basierende Idee von Nazianzus entlehnt:

¹⁵ Ibid. XIII 436:25-29.

¹⁶ GERSH 1978, 139.

¹⁷ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 67.

¹⁸ Ibid. 68.

¹⁹ S.a. CARROLL „Unity, Participation and Wholes...“, 260f.

²⁰ PLOTIN *Enn.* V.4.2, s. Tollefsen 2012, 70.

²¹ IRENÄUS *Adversus Haereses*, II 13:3.

²² ORIGENES *Komm. zum Johannesevangelium* I.20(119): „Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντα ἐν ἑστί καὶ ἀπλοῦν. ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ.“

²³ PLOTIN *Enn.* V.5.11; V.8.11, s. HORN 1995, 298.

Gott der Logos ist vor²⁴ der Schöpfung und deren Ursprung, weil alles durch ihn ins Dasein gekommen ist. (BF 107(lks.) 5-7)
[Die Personen unterscheiden sich,] weil der Vater Monade und der Anfang aller Zahlen ist, der Sohn binär, der Geist trinär laut dem Theologen²⁵. Ich meine damit keine Zahl, sondern im Gegenteil – einen Vater, einen Sohn, einen Geist [DN XIII.3]. (BF 105(r.) 1-7)

Es gibt offensichtlich eine Lücke zwischen der absoluten Einsheit und der Verschiedenheit, die die Theologen und Philosophen zu füllen versuchen. Syrianos stand vor demselben komplizierten Problem: Wie können alle Dinge vom Einen verursacht werden, welches keine Spur von Dualität oder Vielheit in sich hat? Er merkt, dass diese Schwierigkeit bei Plotin, Porphyrios und Jamblich tiefgehend analysiert wurde, weswegen er die Monade und Dyade nach dem absolut Einen ansiedelt,²⁶ da Gott weder Monade noch Triade ist. Deswegen müssen wir die folgenden Aspekte genau differenzieren: Die Ideen und Formen sind in Gott Einfachheit, nur aus dem Verhältnis der Ideen zu den verursachten Dingen entsteht Verschiedenheit²⁷. Jedoch stehen die wahre Einheit und Vielheit wie im *Sophistes* und der proklischen Anmerkung dazu über den Seienden.²⁸ Das Eine muss über dem Einen und Vielen sein, weil es ein einziges Prinzip geben muss, von dem das ganze Universum seine Einheit hat (DN XIII.3 980D):

Die Zahl ist eine zufällige, für uns erkennbare Menge. Jedoch gibt es keine Menge, kein Maß, keinen Zufall in der Trinität, welche durch den geschaffenen Verstand nicht erfassbar, [...] folglich jenseits von Einheit und Monade ist. (BF 108(lks.) 12-16; 110(lks.) 26,27)

Die Gottheit vermehrt sich natürlich nicht einfach numerisch verstanden ‚in sich selbst‘, aber in einem gewissen Sinn ‚impliziert Hervortreten nämlich Unterscheidung‘²⁹. Nach Proklos sind der Hervorgang, die Geburt oder die Prozession bereits ein Zeichen für Verschiedenheit in Gott (auf göttliche Weise unterschieden zwischen den Personen) und im Geschöpf³⁰.

²⁴ Altarm. *naxkin* d.h. im numerischen Sinne vorherig.

²⁵ GREGOR VON NAZYANZ *Theologische Reden* III.2: „μονὰς ἀπ’ ἀρχῆς, εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔστι.“ „Die Einheit ist von Anfang an in ihrer Bewegung auf die Zweiheit hin bei der Dreiheit stehengeblieben. So haben wir den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.“ Zu Plotin und Gregor von Nazianz s. LA PORTA 2001, 130.

²⁶ SYRIANOS *Kommentar zur Metaphysik* 46.22-25, 112.22, 166.16-24 s. GERSH 1978, 137.

²⁷ WEISMANTEL 2010, 114.

²⁸ PLATON *Sophistes* 245a-d, dazu s. außerdem ‚Eins-und-Vieles‘, ‚das Eine als die Einheitbildende Form des Ganzen‘ bei PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* II.764.

²⁹ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 35.

³⁰ LOUTH 1989, 89.

All dies, zusammen mit der Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen sowie zwischen den göttlichen Hypostasen, ergibt eine Vorstellung von Trinität:

Q.- Was bedeuten dann die Einheit und Verschiedenheit, sprich das Einzelne und das Allgemeine in Gott? R.- Als Erstes sollte bekannt sein, dass die Einheit in der [Kategorie der] Substanz Selbigkeit schafft. Die Einheit in der Qualität schafft Ähnlichkeit, die Einheit in der Quantität – Allgemeinheit, und die Einheit in der Relation – Einzelheit³¹. Wiederum ist das Allgemeine das, was für drei [Personen] gleich ist; zwei besitzen es nicht mehr als eine von diesen und die eine [von diesen] hat nicht weniger [als die anderen]. Doch ist das Einzelne verschieden für die drei; zwei haben mehr [hypostatische Eigenschaften] als eine von diesen und die eine weniger [Eigenschaften] als die anderen³². (BF 104(r.) 15-29)

Hier sehen wir die ersten vier von zehn Kategorien des Aristoteles, die auf die Trinität angewendet deutlich aufzeigen, was die Hypostasen im Allgemeinen oder im Einzelnen haben. Nur durch diese Unterscheidung von Allgemeinem und Einzelnem ist der Begriff ‚Trinität‘ zu verstehen:

Q.- Warum sagen wir ‚Trinität‘? R.- Zuerst, weil die Zahl ‚Drei‘ vollkommen ist, da sie Ursprung, Mitte und Vollendung umfasst. [...] Die Eins ist der Ursprung und die Zwei [entsteht] aus der Eins. Gleichermassen ist der Vater der Ursprung: Der Sohn und der Geist sind aus einem Ursprung. [Die Trinität] stellt drei [mit sich selbst multiplizierte] Einsen dar, das heißt: $Eins \times Eins \times Eins$. Dies unterscheidet sich von der bloßen Zahl ‚Drei‘, da Letztere Drei und nicht Eins ist. Dagegen ist die Trinität ‚dreifache Einheit‘ und ‚eine Dreifaltigkeit‘, sprich eine Drei und drei Einsen,³³ [...] ähnlich wie die Sonne mit ihren weißen und gelben Lichtern vereint ist, ebenso sind es auch die Flamme, das Licht und die Wärme der Sonne. [...] Sie [die Trinität] zeigt eine allgemeine Natur der drei Personen auf, genauso wie wir sagen ein Mensch und ‚Menschheit‘, ein Pferd und ‚Pferdheit‘: gegen Arius, der sagte, dass die Zahl Drei drei Naturen hat.³⁴ (BF 107(r.) 5-34; 108(lks.) 5-10)

³¹ ARISTOTELES *Kategorien* IV 1b.

³² Undeutlich bei Gregorios, vielleicht ein handschriftlicher Fehler, wörtlich: „Zwei haben mehr und weniger als einer“. Die Übersetzung ist getreu dem Sinn des vorherigen Satzes erfolgt.

³³ Vgl. GREGOR VON NAZYANZ *Theologische Reden* V.19.

³⁴ *Ibid.*, V.17-18,20 gegen das mathematische Argument der Spätarianer bezüglich des Antitrinitarismus.

Marius Victorinus formuliert die ‚drei Einsheiten‘ auf folgende Art: Allen dreien ist eine einzige Substanz zu eigen, sie sind drei einzelne und alle drei sind in jedem einzelnen³⁵. ‚Die Gleichheit in der Verschiedenheit‘ und ‚die Verschiedenheit in der Gleichheit‘ in der Trinitätsphilosophie³⁶ wurde bei Gregorios und den Scholastikern der Zeit zur Lehre der drei Einsheiten entwickelt. Wenn jede von drei Personen eine Einsheit ist, dann sind alle drei das Eine. Dies kann man auch mithilfe der Mathematik begründen, und zwar so wie sich Thierry von Chartres das trinitarische Geheimnis mathematisch als $1 \times 1 \times 1 = 1$ vorstellt, das heißt die mit sich selbst multiplizierte Einsheit kann nur wieder die Einsheit erzeugen³⁷. Wenn Gott sich vervielfältigt, verlässt er nicht seine Einung mit sich selbst [DN XI.1 949:22]. Diese Idee ist die Erweiterung der *τρισηπόστασος* bei Dionysius (CH 212c, DN 589d, 592a), wobei der Vater die Monade (quellenhafte Gottheit) ist, was Gregorios übernimmt, und der Sohn sowie der Heilige Geist dasselbe Eine wie seine überwesenhaften Blüten und Lichter sind (DN II.7 645:22). Die außergewöhnliche Terminologie des Pseudo-Dionysius in diesem Satz (‚wenn man so sagen darf‘³⁸) mit Verweis auf das nichtexistierende Werk *Theologische Grundzüge*, in dem er die Einungen und Geschiedenheiten in Gottheit ausführlicher analysiert haben soll (s.a. MT 1033a), kann auf Proklos und seine *Theologische Grundlegung* zurückgeführt werden³⁹. Gregorios zitiert diese Stelle, als er über die Geschiedenheiten zwischen den Hypostasen, nämlich über den Hervorgang des Sohnes und des Geistes, spricht (BF 106 (Iks.) 25-34).

Bezüglich Anfang, Mitte und Ende in Gott gibt es den bekannten Widerspruch zwischen Platons *Parmenides* und *Nomoi*. Laut *Parmenides* 137d hat das Eine keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende, da dies ja eben schon Teile desselben wären, während Gott in *Nomoi* IV.715e Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfasst. Einen Versöhnungsversuch dieser zwei Positionen finden wir bereits vor Dionysius bei Proklos. Nach dessen ‚verehrtem Lehrer‘ Syrianos „ist das Erste der anderen Dinge Anfang, Mitte und Ende; es wird aber nicht an ihm selber in Anfang, Mitte und Ende auseinandergenommen.“⁴⁰ Gregorios schreibt dieses Attribut der Trinität (dem Schöpfergott) zu, die zugleich eine Einheit und eine Dreiheit (nicht numerisch verstanden) darstellt. In Gott selbst gibt es keine Unterteilung, weswegen von Gregorios das Wort *uni* (*altarm.* – besitzt, umfasst, hat) benutzt wird, d.h. insofern es sich auf das erschaffene Universum als eine Aktivität *ad extra* der Gottheit bezieht. Weiterhin kann diese Dreiheit mit Sein-Leben-Denken bei Victorinus

³⁵ MARIUS VICTORINUS *I Hymnus* 75-79: „Tribus una substantia est, tres in uno singuli.“

³⁶ FOKIN 2013, 57.

³⁷ KOCH 1957, 130.

³⁸ Laut PLOTIN *Enneaden* VI.8.13 müssen wir häufiger die Redewendungen ‚gleichsam‘, ‚sozusagen‘, ‚wenn man so sagen darf‘ verwenden, wenn wir über das Eine und Gute sprechen.

³⁹ ROREM 1993, 141.

⁴⁰ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* VI.115.

identifiziert werden, bei dem Gott als Sein in sich verharret, als Leben aus sich herausgeht und als Denken in sich zurückkehrt⁴¹.

Um zu zeigen, dass man die trinitarische Natur nicht mit den menschlichen Augen und dem Verstand erfassen kann, erinnert Gregorios den Leser an eine bei Simplikios überlieferte Anekdote, laut der Antisthenes zu Platon gesagt haben soll: „Ich sehe ein Pferd, aber ich sehe keine Pferdheit“, worauf Platon entgegnet haben soll: „Du hast eben nur das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, aber das Auge, mit dem man eine Pferdheit erblickt, hast du noch nicht erworben.“⁴² Ein weiterer Punkt im letzten Textabschnitt von Gregorios ist das Verständnis der Trinität als die Flamme, das Licht und die Wärme der Sonne, die nach dem proklischen Kommentar zu Parmenides gleichzeitig „in sich selber“ und „in einem Anderen“ sind⁴³. Wenn man diese auch von Porphyrios, Jamblich und Syrianos benutzte Parallele⁴⁴ auf die Trinität anwendet, zeigt sich die christliche Idee der *περιχώρησις*, das heißt die göttlichen Personen verharren in der ProzeSSION in sich selbst, über jeglicher Zahl und Unterordnung, und ineinander ohne Vermischung:

Eine Allgemeinheit ist die gegenseitige Durchdringung der Personen, wie der Sohn im Vater und der Vater im Sohn, der Geist im Vater und im Sohn sind ohnehin andersherum. Die unvermischbare Verschiedenheit voneinander ist dagegen eine Einzelheit, in ähnlicher Weise wie drei Lichter von Lampen vereint und durch die Unterscheidung einzeln angeführt werden [DN II.4]. (BF 106(lks.) 11-18; vgl. VV 82b.7-11)

Das von Proklos entliehene Beispiel mit den drei Lampen⁴⁵ dient bei Gregorios nicht nur dazu, die gegenseitige Durchdringung der Hypostasen hervorzuheben, sondern auch als Anzeichen der unvermischbaren Verschiedenheit innerhalb der Trinität durch das Einzelsein jeder Hypostase. Außerdem betont er, was auch sehr wichtig ist, dass die Attribute der Personen in der innergöttlichen Erzeugung untereinander nicht austauschbar sind; weder der Vater ist der Sohn noch der Sohn der Vater usw.:⁴⁶

Der Vater ist weder der Sohn noch der Geist. Das Gleiche muss bezüglich des Sohnes und des Geistes verstanden werden. Wir sagen: Der Vater ist Erzeuger und Hervorbringer, der Sohn [ist] geboren und

⁴¹ Vgl. MARIUS VICTORINUS *Gegen Arius* I.52-53,57-58.

⁴² SIMPLIKIOS *Kommentar zu den Kategorien Aristoteles* 208.28-32, s. GIANNANTONI 1990, Band 2, 193.

⁴³ PROKLOS *Komm. zum plat. Parm.* VII.1145.

⁴⁴ WEAR 2017, 221.

⁴⁵ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* II 254:11-17.

⁴⁶ BEGGIANI 1996, 206.

empfangen, der Geist [ist] Hervorgang und Empfänger⁴⁷. Sieh, dass der Geist Hervorgang des Vaters bezüglich der Personen und Empfänger des Sohnes bezüglich der Weisheit ist. [...] da der Vater keinen Vater hat, sondern nur einen Sohn und einen Geist. Der Sohn hat keinen Sohn, sondern einen Vater und einen Geist, weil wir ihn ‚Geist Christi‘ [Röm. 8:9] nennen. Der Geist hat weder Sohn noch Geist, sondern nur den Vater als seine Ursache. (BF 105(lks.) 1-24; vgl. DQ 273b-274a, JN M57:27a)

Die Hypostasen haben die göttliche Natur gemein und sind ineinander, unterscheiden sich jedoch grundsätzlich darin, was die Personen angeht. Augustinus betont ebenfalls diese Nuance mit der gleichen Formulierung: „[Die Natur des Guten] ist deshalb einfach..., weil sie das ist, was sie hat (*quod habet hoc est*), ausgenommen das, als was jede Person in Beziehung auf die andere bezeichnet wird. Denn gewiss, der Vater hat einen Sohn, aber er ist nicht der Sohn, und der Sohn hat einen Vater, aber er ist nicht der Vater.“⁴⁸ Die ‚Trinität‘ ist eine Art *nomen collectivum*, wie wir schon in Unterkapitel 4.4 besprochen haben und wie es auch bei Albert dem Großen⁴⁹ zu finden ist, jedoch nur im Auge des Betrachters und nicht für die Gottheit selbst. Wie bei Albert ist die *relatio* verantwortlich für jedwede Unterscheidungsmöglichkeit in Gott;⁵⁰ dementsprechend muss man die Vaterschaft und Sohnschaft laut David Qobayrezi als Relation innerhalb der Gottheit verstehen, jedoch „nicht leiblich“ (DQ 274(r.)28). Gregorios nutzt für die Vater-Sohn Relation das Wort ‚zugleich‘ (*altarm. hamangamayn*) und folgt dabei dem aristotelischen Satz „Die aufeinander Bezogenen sind von Natur zugleich vorhanden.“⁵¹ Aufgrund dieser Immaterialität geschieht die göttliche Hervorbringung des Sohnes in der Gottheit nur einmalig,⁵² das heißt nur ein Sohn ist möglich. Ohne die Erkenntnis der Sohnschaft wäre der Sohn nicht als Sohn erkennbar und würde sich nicht vom Vater und vom Heiligen Geist unterscheiden. Der Heilige Geist besitzt kein *nomen proprium*, da der Geist aus Sohn und Vater hervorgeht, beide aber heilig und Geist sind, sodass ihre gemeinsame Hauchung als Heiliger Geist bezeichnet wird⁵³. Bemerkenswert ist, wie in allen Formulierungen versucht wird, die Filioque-Doktrin zu umgehen. Der Heilige Geist geht nach Gregorios nicht aus dem Vater und dem Sohn, sondern aus dem Vater zum Sohn hervor: „[Der Geist] geht ewiglich aus dem Vater zum

⁴⁷ Vgl. Joh. 16:15 „[Der Geist] nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden.“

⁴⁸ AUGUSTINUS *De civ. Dei* XI.10.

⁴⁹ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, I 22:34-38.

⁵⁰ *Ibid.*, II 68:46-51, WEISMANTEL 2010, 167.

⁵¹ ARISTOTELES *Kategorien* VII. Dieses Argument wurde ebenfalls von Alexander von Alexandria gegen die arianische Position über die Zeitspanne zwischen dem Vater und dem Sohn benutzt (s. WIDDICOMBE P. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 2001, 134).

⁵² Vgl. ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, II 69:47-52; 83:39-41.

⁵³ WEISMANTEL 2010, 177.

Sohn hervor und erreicht uns durch den Sohn, wie die Wärme durch den Sonnenstrahl“ (BF 108 (r.) 34-37).

So geschieht durch den Geist der Liebe die kreisförmige Bewegung innerhalb der Gottheit, aus dem Vater zum Sohn und zurück, die zugleich die Einheit und Verschiedenheit Gottes aufzeigt. Diese Vorstellung finden wir auch bei Marius Victorinus: „Jedes einzelne von ihnen ist also die drei; in sich kreisförmig gebildet sind sie zusammen, ohne jeden Zwischenraum als die erste, vollkommene und reine Sphäre an sich“⁵⁴; „O selige Dreifaltigkeit. Ruhe, Hervorgang, Rückkehr“⁵⁵. Außerdem zeigen die Beispiele mit der Sonne bei Gregorios die Art und Weise, wie Gott uns seine Einheit verleiht, nämlich durch den Sohn (Sonnenstrahl) und den Heiligen Geist (Wärme). Hier wird die proklische Parallele zwischen Sonne und Gott benutzt: „Und wären Sonne und Gott das Gleiche, so wären auch ‚erleuchtet werden‘ und ‚vergöttlicht werden‘ dasselbe: Die Einheit verleiht (den Dingen) die Einung, die Sonne die Erleuchtung.“⁵⁶

Gregorios fügt noch einige von Honorius entlehene Fragen (*Elucidarium* I q.4-9) hinzu, die die Relation zwischen den Hypostasen erläutern und die Funktion des Heiligen Geistes betreffen, unter anderem: „Q.- Warum wird der Heilige Geist nicht ‚Sohn‘ genannt?⁵⁷ R.- Weil er keine ‚Geburt‘, sondern ‚Hervorgang‘ ist, genauso wie das Leben und der Hauch der Menschenseele“ (BF 109(lks.) 9-13). Der Areopagita hat eine innere, spekulative Integration des Dreifaltigkeitsgeheimnisses in seine Theologie nicht fertiggebracht⁵⁸ und leitet seinen Leser zu den *Theologischen Grundzügen* weiter (DN I.1, II.1). Jedoch schreibt Gregorios seinerseits wegen der Filioque-Auseinandersetzung mit der Katholischen Kirche sehr ausführlich darüber.

Dionysius nennt ferner das Beispiel vom Punkt in der Mitte des Kreises, welches auch Proklos in seinem Kommentar zu Euklids *Elementen* benutzt: „Laut Platon scheint der Punkt, wenn wir so sagen dürfen, Ähnlichkeit mit dem Einen zu haben, weil das Eine ebenfalls ohne Teile ist, wie er bereits in *Parmenides* gezeigt hat.“⁵⁹ Bei David Qobayrezi finden wir die Erweiterung dieser Idee:

„Wie ein Punkt in der Mitte des Kreises‘ [DN II.5 644:10] – Der Punkt und der Kreis rundherum sind mit einem Zirkel gezeichnet, der Punkt in der Mitte ist gemeinsam für alle [Wesen], die im Kreis liegen, ist der Orientierungspunkt und das Lineal für alle Radien, die von ihm ihren

⁵⁴ MARIUS VICTORINUS *Gegen Arius* I.60.

⁵⁵ M. VICTORINUS III. *Hymnus* 70-73.

⁵⁶ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* I.641.

⁵⁷ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS *Elucidarium* I q.9: „Discipulus. - Cur Spiritus Sanctus amborum filius non dicitur?“

⁵⁸ SEMMELROTH *Gottes überwesentliche Einheit*, 214.

⁵⁹ PROKLOS *In primum Euclidis comm.* Definitio IV 104:5-8.

Anfang nehmen, jedoch ist er kein Teil der Menge. [...] Die goldene oder silberne Natur des Siegelrings, bleibt nicht im Siegelwachs [...] außerdem hinterlässt er nicht den gleichen Abdruck in Stein, Holz, Wasser, Wachs oder ähnlichem [DN II.6]. (DQ 274a(lks.)23-33)

Das Eine ist laut Proklos ‚das Nichts von allem‘ sowie ‚verschieden dem jeweiligen Sein‘⁶⁰. David verstärkt dieses Argument mit dem Beispiel vom Siegelring und betont dabei die göttliche Ordnung der Teilhabe durch die Geometrielemente. Obwohl der Punkt doch Eins und teillos ist sowie am Kreis nicht teilhat, lässt er dennoch an ihm teilhaben, wenn er nicht „in sich selber“ verharrt, sondern „in einem anderen“⁶¹. Es gibt zwei Begriffe, die diese Zustände bezeichnen: *ἔνωσις*, die Aktivität *in se* der Gottheit, die ihre transzendente Einheit ausdrückt, und *διάκρισις*, welche die Vielfalt *ad extra* oder *ἐν ἐκστάσει* aufzeigt⁶². Dabei ist Letzteres kein bloßer Emanatismus, sondern behauptet die in Gott bestehende Vielheit⁶³. Daher kommt auch die erst von Proklos definierte Unterscheidung⁶⁴ der göttlichen Namen nach dem Verhältnis zu Gott selbst und zu den Anderen bei Dionysius und seinen Kommentatoren.

Alle Wesen kehren im Kreis durch die Teilhabe an der göttlichen Einheit zum Einen zurück, nach der proklischen Regel „Jede Vielheit hat in irgendeiner Hinsicht am Einen teil.“⁶⁵ Dabei bleibt Gott immer das gleiche Eine:

‚Eines jedem Teil, jedem Ganzen, dem Einen und der Menge‘ [DN II.11 649:25] bedeutet, dass, obwohl Gott sich durch seine gütige Schöpfung und Vorsehung vervielfältigt, er nicht aus dem Einen heraustritt. [...] In allen Teilen als auch im Ganzen bleibt er das Eine und nicht das Viele, weil er [die Wesen] an eben dieser Einheit teilhaben ließ, ist weder ein Teil der Menge noch ein Ganzes aus Teilen⁶⁶. (JN M57:28b23-29a15; vgl. 48b6-9, DQ 274b(lks.) 42-44)

Gott erscheint also als die Konzentration aller Vielfalt.⁶⁷ Das Eine in allen Wesen, genauso in den Namen ‚Heiliger der Heiligen‘, ‚König der Könige‘ usw., zeigt das Prinzip von *e pluribus unum* auf.⁶⁸ Das heißt, das Ziel der ganzen Schöpfung ist das Einswerden. Die Vereinfachung (*ἀπλωσις*) ist der erste

⁶⁰ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* VII.1140,1176.

⁶¹ *Ibid.*, VII.1143.

⁶² GOLITZIN 1994, 114.

⁶³ SEMMELROTH *Gottes geeinte Vielheit* 392f.

⁶⁴ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* VII.1176.

⁶⁵ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 1: „πᾶν πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἑνός.“

⁶⁶ Vgl. *ibid.*, 67.

⁶⁷ PLOTIN *Enneaden* V.3.15.

⁶⁸ SCHÄFER 2006, 113.

Schritt zur Vergöttlichung (θεώσις), wie Suchla kommentiert,⁶⁹ denn je näher das Wesen zum Einen steht, desto mehr versteckt es seine Vielfalt laut Proklos⁷⁰ und Dionysius (DN II.11). Nach Thomas von Aquin ist der Effekt perfekt, wenn er zu seinem Prinzip zurückkehrt,⁷¹ und weil die einwandfreieste der Gestalten das Runde ist, ist dieser Einigungsprozess folglich ewig kreisförmig. Die Steigerung beginnt also nach Gregorios erst auf die überweltliche Weise innerhalb der Trinität und erfolgt danach durch den Schöpfungsakt:

Q.- Wie vermehrt und vervielfältigt sich Gott? R.- Zum Ersten, weil die Person des Vaters sich in der Person des Sohnes gesteigert und in der Person des Geistes vervielfältigt hat⁷². Zweitens steigert er sich im Prototyp (Logos) und vervielfältigt sich im Schöpfungsakt. Drittens vermehrt er sich im Wesen der Geschöpfe und vervielfältigt sich im Leben, in der Gnade und in anderen Gaben. Viertens steigert er sich in den Gattungen und Arten und vervielfältigt sich wieder in deren Unterarten und Individuen. (BF 110(r).1-15)

Es ist ersichtlich, dass für diese Vervielfältigung alles möglich ist und dass Gott alle Wesen durchdringt sowie die Ursache verschiedener Dinge sein kann, wie es auch Albert der Große begründet: Ein Mensch kann zugleich Architekt, Musiker und Bildgießer sein; genauso kann Gott die Ursache aller Gattungen und Arten sein⁷³. Laut Albert wird die göttliche Einheit als Ziel und Grundlage des Universums verstanden, sodass schließlich auch die Welt, die nach dem Einen strebt und an ihm teilhat, als Einheit bezeichnet werden kann.⁷⁴ Dabei bleibt Gott von der Schöpfung geschieden (das Einzelne), vereint jedoch alle Wesen in der Verschiedenheit (das Allgemeine):

Allgemein ist Gott, an dem man ohne seine Beteiligung teilhat, in den von einem gütigen Willen erschaffenen Geschöpfen durch die Analogie [DN II.4]: Bei einigen [Kreaturen] ist er nur Existenz, bei anderen Leben, Vernunft und Verstehen, wie ein Stempelabdruck im

⁶⁹ SUCHLA 1988, 112 (Notiz 66).

⁷⁰ PROKLOS *Theology of Plato* III.9 39:23,24.

⁷¹ THOMAS VON AQUIN *Summa Contra Gentiles* II.46, 374a: „Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium.“

⁷² Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen ist unklar, aber Gregorios nutzt gewiss zwei verschiedene Wörter, um zu betonen, dass der Geist nur aus dem Vater hervorgegangen ist und richtet sich dabei gegen die Filioque-Doktrin.

⁷³ WEISMANTEL 2010, 212.

⁷⁴ ALBERT DER GROBE *Super Dion. De div. nom.*, XIII 440:60-441:7. Als Grundlage nennt Albert XII.10 (1075a) in Aristoteles' *Metaphysik*. Die aristotelische Idee bei Gregorios, dass Gott sich in den Gattungen und Arten steigert und dass durch die Teilhabe an der Art die vielen Menschen eines sind (τῆ μὲν γὰρ τοῦ εἶδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς), kann auch durch die armenischen Kommentare zur *Isagoge* des Porphyrios (s. BUSSE CAG4/1, 1887, 6,21f) in das armenische Denken gelangt sein.

Siegelwachs. Das Einzelne in Gott ist, dass er differenziert und geschieden von der Schöpfung bleibt, nicht geeint mit der Schöpfung ist sowie kein Teil davon ist, weder im Ganzen noch teilweise [DN II.5]. Auf diese Weise ist er einerseits in der Einheit differenziert und geschieden, andererseits in der Verschiedenheit vereint, wie mehrere Abdrücke von einem Siegelring. Ähnlich wie der Buchstabe ‚a‘, der ein Zeichen darstellt, zahlreiche Silben bildet, jedoch einzeln bleibt, genauso vervielfältigt sich die göttliche Natur in den Geschöpfen, der Name ‚Gott‘ in vielen Göttern, aber er bleibt ein und derselbe einzige Gott. (BF 106(Iks.)35-(r.)11)

Wenn Gott die Teilhabe am Einen, Leben oder Sein verleiht, wird seine Natur (das erste Eine) vom Geschöpf nicht ergriffen, ebenso wie die Natur des Siegelrings oder des Stempelabdrucks im Siegelwachs nicht bleibt, „wie ein Siegel, das man in viele Wachsstücke eindrückt, dasselbe bleibt“⁷⁵. Die gleiche Idee finden wir auch im Anonymen Kommentar zur Himmlischen Hierarchie:

‚Zieht zu der ununterscheidbaren Einheit zusammen, die ihre spezifische Verborgenheit ausmacht‘ [CH XIII.4 305:23-25] – Die Gottheit verteilt und verbreitet die Teilhabe durch ihr Licht an alle Wesen bis zu uns. Jedoch heißt es nicht, dass sie sich in die Menge vervielfältigend von Vielem ergriffen wird, sondern sie zieht alles zu ihrer einmaligen Verborgenheit zusammen. (AS XIII.16)

Nachdem wir das Verständnis der zusammenbindenden Einheit bei den armenischen Kommentatoren aufgezeigt haben, bleibt noch die Frage nach der von Gott etablierten Weltordnung und der Ideenwelt offen, durch welche Gott die Prinzipien von Einheit und Verschiedenheit im Seienden hinterlassen hat. Deshalb befasst sich das folgende Unterkapitel mit den Kategorien von Bild, Vorbild und Urbild, nach denen die Menschen und alles Seiende erschaffen sind.

⁷⁵ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parm.* IV.884.

4.7 Bild, Vorbild, Urbild

...πᾶς μιμητῆς τέλος ἔχει ὁμοιον ποιῆσαι τῷ παραδείγματι.

PROKLOS *Komm. zur Politeia* V 67:19,20

Jeder Imitator hat als sein Ziel, etwas dem Vorbild Ähnliches zu produzieren, schreibt Proklos und stellt damit das mimetische System der Weltordnung dar. Im dionysianischen Denken sind zwei Modelle der Ideenübertragung in die sinnliche Welt zu unterscheiden. In seinen Hierarchien nutzt Dionysius hauptsächlich das symbolische Modell, nach dem die Ideen mithilfe der ‚ähnlichen Unähnlichkeiten‘ (CH II.3 141c, II.4 144:6), die eigentlich keine Gleichheit oder Ähnlichkeit mit den Urideen haben, in die Welt übertragen werden. Jedoch verweist er in den Kapiteln V und VII der *Göttlichen Namen* auf die klassisch-platonische Abbild-Theorie der Ideenwelt, womit er das Seiende als Abbild des in Gott präexistenten Vorbildes erklärt. Die Begriffe, die Pseudo-Dionysius für die Beschreibung der ikonisch-mimetischen und unähnlich-symbolischen Methoden verwendet, sind eindeutig aus den Kapiteln V und VI des proklischen Kommentars zur *Politeia* Platons entnommen.¹ Proklos hält die Unterscheidung zwischen Bild und Symbol für wichtig, denn nur das Bild kann das Muster nachahmen, wohingegen die Symbole keine Ähnlichkeit mit dem Original haben². Nur die *εἰκόν* ähnelt dem Vorbild und übermittelt offenkundig seine Botschaft.³ Obwohl dieser Gesichtspunkt bei Dionysius in geringfügiger Weise analysiert wird, da er den Akzent größtenteils auf die symbolische Ähnlichkeit legt, haben die armenischen Kommentatoren sich mit den Themen Bild, Vorbild and Abbild intensiv beschäftigt. Ein Grund dafür könnte sein, dass in Zeiten der Scholastik die Fragen der Schöpfungslehre und die *imago Dei* erneut ausführlich diskutiert wurden.

Zunächst wollen wir den Begriff ‚Bild‘ bestimmen und das Verständnis desselben bei den armenischen Autoren aufzeigen. In Kapitel V seines Hauptwerkes *Buch der Fragen* hat Gregorios von Tatew das 29. und 30. Unterkapitel den Themen Bild und Ähnlichkeit gewidmet, womit er versuchte, die folgenden Fragen zu beantworten: Was ist das ‚wahre Bild‘ Gottes? In welchem Sinne darf der Mensch ‚Bild Gottes‘ heißen? Gregorios betont dabei, dass ein klarer Unterschied zwischen Bild und Ähnlichkeit besteht. Das Bild besitzt die Eigenschaft der Selbigkeit zusätzlich, weswegen man den Logos ‚wahres Bild‘ im Sinne von Selbigkeit und den Menschen ‚Bild‘ im Sinne von Ähnlichkeit wie in Genesis 1:27 nennt.

¹ TAVOLARO 2020, 59.

² PROKLOS *Comm. on Plato's Republic* VI 78:18-79:4, VI 83:26-84:12.

³ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* I 33:5-15.

Das Bild und das Abbild unterscheiden sich voneinander. [...] Jedes Bild bedeutet zwangsläufig Ähnlichkeit, wo jedoch Ähnlichkeit ist, ergibt sich unmittelbar kein Bild, weil das ‚Bild‘, ein gleichnamiger Begriff,⁴ noch mehr als Ähnlichkeit besitzt, was es zum Bilde macht, nämlich die Selbigkeit. Es gibt ein Bild im Sinne von Selbigkeit und von Ähnlichkeit. Nun wird der Logos Bild des Vaters im Sinne von Selbigkeit genannt, da er nicht ein ähnliches Abbild ist, sondern dieselbe Natur besitzt. [...] Dagegen nennt man den Menschen ‚Bild Gottes‘ im Sinne von Ähnlichkeit, weil er keine [göttliche] Natur hat, sondern nur Gott ähnlich ist. Beispielsweise ist der Königssohn das Bild des Königs, weil er von gleicher Natur ist, aber die Münze oder die Tafel, worauf das Bild des Königs eingraviert ist, sind dem König nur in ihrer Form ähnlich und nicht im Sinne der Natur. (BF 272(r).15-273(lks.)9)

Das gleiche Beispiel vom Königssohn finden wir auch bei Thomas von Aquin: „...ist das Bild Gottes im Eingeborenen wie das Bild des Königs im Sohne [Gottebenbildlichkeit], der mit diesem die gleiche Natur teilt. Im Menschen aber ist das Bild Gottes... wie das Bild des Königs auf der Silbermünze.“⁵ Ganz am Anfang lesen wir einen deutlich augustinischen Gedanken: „Wo ein Ebenbild ist, ist unmittelbar Ähnlichkeit vorhanden. [...] Wo Ähnlichkeit ist, gibt es unmittelbar weder ein Ebenbild noch eine Gleichheit.“⁶ Augustinus zeigt ebenfalls den Unterschied zwischen dem Bild des Kaisers in seinem Sohn und dem Abdruck auf der goldenen Münze auf.⁷ Nach dieser Logik kann man das Bild bezüglich der Form verstehen und die Ähnlichkeit im Sinne der Natur, d.h. inwieweit das Abbild dem Original ähnlich ist, gleichwie in den *Sentenzen* des Petrus Lombardus: „Das Bild betrifft die Form, die Ähnlichkeit die Natur.“⁸ Die Urbild-Abbild-Relation ist ganz anders und kann niemals den Zustand eines Ebenbilds erreichen, da nicht alle Eigenschaften auf das Abbild übertragen werden können. Nach der aristotelischen Darstellung sollen die Musterschuhe diejenigen Qualitäten aufweisen, die der Schusterlehrling lernen soll, auf andere Schuhe zu übertragen;⁹ diese sind jedoch alle kein Ebenbild des Vorbilds. Proklos selbst nennt drei Seinsmodi, die deutlich das

⁴ ARISTOTELES *Metaphysik* I, vgl. mit dem Einstiegssatz bei THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.93 a.9 „Die Ähnlichkeit verhält sich zum Bilde wie die allgemeinere Art zur Gattung. Denn wo ein Bild ist, da ist Ähnlichkeit, nicht aber umgekehrt.“

⁵ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.93 a.1.

⁶ AUGUSTINUS *Dreiundachtzig verschiedene Fragen* 74: „Quia ubi imago, continuo similitudo. [...] ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas.“

⁷ AUGUSTINUS *Predigt IX* („De decem cordis“): „Sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est et aliter in filio - nam imago et imago est, sed aliter impressa est in nummo; aliter habetur in filio, aliter in solido aureo imago imperatoris.“

⁸ PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* II dist. 16, cap. 3:5 „Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam.“

⁹ ARISTOTELES *Organon: Über die sophistischen Widerlegungen* 34, s.a. RAPP 2012, 112.

Abbildverhältnis aufweisen: „Alles irgendwie Bestehende ist entweder der Ursache entsprechend in der Weise des Ursprungs oder als selbstständiges Dasein oder der Teilhabe entsprechend in der Weise des Bildes.“¹⁰ Also ist die Ursache oder das Urbild nur als ein Abbild im Verursachten vorhanden.

Ferner stellt Gregorios fest, dass der Sohn keine Teilhabe am Bild oder kein reines Abbild, sondern das wahre, gleiche Ebenbild des Vaters ist, weil das von den ideenkritischen Argumenten in Platons *Parmenides* (Argumente des ‚Dritten Menschen‘) abgeleitete Prinzip der Nichtidentität, welches zugleich die Selbstteilhabe verbietet, demnach lautet: „Kein x, das (durch Teilhabe an der F-Idee) F ist, kann mit der F-Idee identisch sein.“¹¹ D.h. das Vorbild kann an sich selbst nicht teilhaben, gleichwie bei der dionisianischen Definition: Gott ist sich selbst nicht ähnlich, „weil nicht einmal ein Mensch seinem eigenen Bild ähnlich ist“ (DN IX.6 913:39,40).

Außerdem hält Gregorios es in seiner Argumentation für wichtig, dass die Menschenseele mit ihrer dreiteiligen Struktur Bild der Trinität, nämlich des Vaters und nicht Abbild des Bildes ist:

Der Mensch ist Bild der Trinität, weil die Menschenseele aus Verstand, Einsicht und Wille besteht. [...] Einige sagen, dass wir Bild Gottes und der vorbildlichen Idee ähnlich sind. Dies ist nicht akzeptabel, weil, wie oben gezeigt, Gott selbst das Vorbild aller Wesen ist. [...] Und andere sagen, dass der Mensch nicht Bild Gottes, sondern Abbild des Gottesbildes ist, weil der Sohn Bild des Vaters und der Mensch des Sohnes ist. Der heilige Kyrill zeigt deutlich, dass diese Ansicht falsch ist, da der Sohn wahres Bild des Vaters ist und der Mensch als Bild des Sohnes erschaffen wurde. Folglich ist der Mensch als Bild des Vaters erschaffen. (BF 273(Iks.)26 - (r.)21)

Die Vorstellung, dass der Mensch Bild der Trinität ist, stammt von Augustinus, der als Zeichen dafür die dreiteilige Struktur der Menschenseele in zwei Triaden einführt (*memoria-intelligentia-voluntas, mens-amor-notitia*)¹². Gregorios verwendet im Grunde eine Mischform dieser zwei Stellen aus *De Trinitate*, wenn er in der ersten Triade *mens* statt *memoria* einsetzt. Es gibt noch weitere Gemeinsamkeiten zwischen Gregorios und Petrus Lombardus bezüglich der Gott-Mensch-Ähnlichkeit. An einer anderen Stelle (BF 273r.22-24) nennt Gregorios die Menschenseele Petrus folgend gottähnlich, weil sie ‚unsterblich‘ und ‚unsichtbar‘ ist¹³. Außerdem sind wir Bild Gottes, weil wir die

¹⁰ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 65.

¹¹ RAPP 2012, 108f.

¹² AUGUSTINUS *De Trinitate* XI.2, IX.5.

¹³ PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* II dist. 16, cap. 35: „similitudo in essentia, quia immortalis et indivisibilis“. Gregorios hat den lateinischen Begriff *indivisibilis* - unteilbar fälschlicherweise als *invisible* - unsichtbar gelesen und entsprechend übersetzt, s. LA PORTA 2002, 82f.

Wahrheit erkennen können, und heißen Gott ähnlich, da wir die Tugend lieben¹⁴. Ashjian hält es durchaus für möglich, dass Gregorios hier auch die Meinung von Johannes Damascenus und Thomas von Aquin teilt¹⁵. Laut diesen Autoren sind Vernunft und Wille zwei Teile des Bildnisses und unter der Ähnlichkeit muss man die Ähnlichkeit in der Vollendung der Tugend, soweit der Mensch sie haben kann, verstehen¹⁶. Die Fragestellung bei Gregorios, ob wir nur das Abbild des Urbildes sind, stammt wahrscheinlich wiederum von Petrus Lombardus. In seinen *Sentenzen* spielt er auf ‚einige‘ an, die dies sagen, spart deren Identität jedoch aus.¹⁷ Gregorios erwähnt an dieser Stelle als Begründung die Idee von Kyrill von Alexandria, dass der Mensch nicht das Abbild des Gottesbildes, sondern Bild des wahren Bildes, d.h. Gottes ist¹⁸.

Bezüglich des Themas ‚Bild‘ ist Maximus der Bekenner sogar so weit gegangen, Gott und Mensch ‚Vorbilder voneinander‘ (παραδείγματα ἀλλήλων) zu nennen. Er behauptet dies im Sinne der Liebe, die waltet, wenn die φιλανθρωπία Gottes und die ἀγάπη des Menschen sich zusammenschließen,¹⁹ weil das Wort Gottes wegen der außergewöhnlichen Liebe Gottes nach dem himmlischen wahren Bild des Menschen (τοῦ ἐπουρανίου τὴν εἰκόνα φορέσαντες vgl. 1 Kor. 15:49) Mensch geworden ist. Dieser Gedanke ist vergleichbar mit dem Abschnitt aus dem *Buch der Fragen*, in dem Gregorios über Gott als „eifersüchtig auf sich selbst“ spricht und den Menschen ‚Ruhm Gottes‘ nennt (BF 128(lks.)28-34). Jedoch hat er das Bild Gottes im Menschen in seiner Abhandlung nicht vollständig beschrieben, weil diese Ähnlichkeit sich nicht definieren lässt. Laut Gregor von Nyssa ist das Bild Gottes im Menschen notwendigerweise unerkennbar, „denn wenn das Bild die Fülle seines Urbildes widerspiegelt, muss es auch die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens besitzen“²⁰.

Wenn also der Mensch im Bild Gottes erschaffen wurde, dann muss alles nach einem bestimmten Vorbild erschaffen sein. Ferner definiert Gregorios den Begriff ‚Vorbild‘ auf folgende Weise:

Q.- Was ist ein ‚Vorbild‘? R.- Einige haben dieses als ursprüngliche Elemente erklärt, aus denen alle körperlichen Wesen entstanden sind, aber dies ist nicht korrekt [DN V.9]. [...] Das Vorbild verdickt sich

¹⁴ Ibid., „Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis.“

¹⁵ ASHJIAN 1994, 31.

¹⁶ JOHANNES DAMASCENUS *De fide orthodoxa* II 26.2: „Nam quod quidem ‚secundum imaginem‘, intellectuale significat et arbitrio liberum; quod autem ‚secundum similitudinem‘, virtutis secundum quod homini possibile est similitudinem.“; THOMAS VON AQUIN *Sum. Theol.* I q.93 a.9 „[Damascenus sagt:] Was da nach dem Bilde ist, das bezeichnet das Vernünftige, das Freie und das Vermögende; was aber nach der Ähnlichkeit ist, das bedeutet die Ähnlichkeit in der Vollendung der Tugend, soweit der Mensch sie haben kann.“

¹⁷ *Sententiae* II dist. 16, cap. 3:3, 4:1; s. BALTZER 1902, 58.

¹⁸ KYRILL VON ALEXANDRIA *De dogmatum solutione* VI, s. ASHJIAN 1994, 30.

¹⁹ MAXIMUS DER BEKENNER *Ambigua* X, 113b: „Φασὶ γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον.“

²⁰ LOSSKY 1961, 148f.

weder wie die Elemente, noch nimmt es eine Form wie die Materie oder die Gattungen an, und nicht das Vorbild hat uns erschaffen. Sondern das Vorbild ist in Gott, in seiner Vision und in seinem gütigen Willen. Nun ist es in Gott nicht wie eine der dreieinigen Personen sowie nicht getrennt von diesen wie die Rangordnungen der Engel oder wie eine bloße Überlegung in der Vision Gottes. (BF 112(lks.)1-21)

Laut Corsini und Mainoldi lässt uns die Meinung, dass „das dem Seienden innenwohnende Höhere“ (DN V.9 824:47f) auch Vorbild genannt werden dürfe, den Philosophen Klemens in DN mit Proklos identifizieren.²¹ Gregorios hat hier vermutlich auch die Scholie von Johannes von Skythopolis benutzt. Ihm zufolge sind die Ideen und die Vorbilder immateriell,²² also keine ursprünglichen Elemente. Die *παραδείγματα* sind nicht verursachte, sondern verursachende Ideen (bloße Überlegungen) im Denken Gottes, d.h. der Logos lernt nicht durch die nachfolgende Betrachtung etwas über diese, sondern sie sind einfach in ihm²³.

Ein weiterer interessanter Punkt bei Gregorios ist die Unterscheidung zwischen Vorbild und Rangordnungen der Engel. Man kann bei Dionysius einen ‚Engelwahn‘ beobachten, weil ihm zufolge diese in einer echten und perfekten Form ‚Wesen‘ sind, „ein Bild Gottes... unbefleckter Spiegel, der, wenn man so sagen darf, die ganze Blüte der vorbildlich guten Gottähnlichkeit in sich aufnimmt“,²⁴ gleichwie bei Plotin der Geist das perfekte und höchste Niveau darstellt²⁵. Im ontologischen Sinne sind die Engel ein Vorbild für uns Menschen, da die Menschenseele durch die engelhaften Bewegungen (Kap. 4.5) sich den Engeln angleichen und auf der Ebene des Geistes aufsteigen sollte.

Das Vorbild ist nach Gregorios kein Schöpfer, sondern realisiert den gütigen Willen Gottes, kein Teil der Trinität, aber zugleich nicht wie die anderen Wesen von Gott getrennt. Für Jesaja Ntchezi ist das Vorbild genauso nicht etwas Erschaffenes ähnlich den anderen Geschöpfen, sondern existiert vor dem Sein des Seienden im Denken Gottes, unterscheidet sich jedoch von der göttlichen Hypostase:

Das Vorbild wird die einzige, schöpferische Grenze des Seienden genannt. Es ist in Gott, in seinem Denken, in seinem Willen und nicht von Gott getrennt wie die Engelsgeister oder Vernunftwesen. Vor dem Sein des Seienden erschuf Gott in seinem Denken das Vorbild, nach

²¹ MAINOLDI 2017, 215ff.

²² Vgl. Scholienwerk des J. von Skyth. 260.4, s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 206.

²³ SPEARRITT 1970, 387.

²⁴ DN IV.22 724b, vgl. ERIUGENA *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* III.123 „specula clarissima et munda“.

²⁵ PERL 2007, 70.

welchem er dies alles erschaffen wollte. Das Vorbild, welches die Theologen ‚Vorsehung‘ nennen, ist nicht zerfallen, war und bleibt unveränderlich. (JN Wien_{151:195a18-195b4})

Nun kommen wir zu dem dritten Glied der plotinischen und proklischen Triade Sein-Leben-Denken (οὐσία-ζωή-νοῦς). In den Abschnitten VII.1,2 beginnt Dionysius damit, Gott als Weisheit oder Weisheit-Selbst zu beschreiben. Dazu haben wir noch die Ideen von Damaskios, Syrian und Proklos, dass das Denken der Erzeuger von Formen, Leben und Sein ist²⁶. Jesaja stellt im obenstehenden Abschnitt das Wirken der σοφία „nach außen“ (ἐκστατικὸς DN IV.13) in drei Bereichen dar. Diese Aufteilung in höhere und niedrigere Seinsstufen beschreibt Beierwaltes auf folgende Weise: Auf der höchsten Stufe finden sich die Engelsgeister, die „die göttlichen Gedanken in reinem, materiellosem Denken, also in der höchsten Form vom Denken realisieren“; auf der zweiten Stufe stehen die Seelen oder die Vernunftwesen und als dritte Dimension wurde die sinnliche Welt geschaffen, die „zumindest ein Widerhall von Weisheit und des Urbildes ist“²⁷. Alles Seiende entspricht einigermassen seinem Vorbild, aber die Idee des Schöpfers war und bleibt es, alle Wesen möglichst ihm ähnlich und nach dem Vorbild, welches auch göttlich ist, zu erschaffen, genauso wie der Demiurg in Platons *Timaios* wollte, dass „alles ihm selbst so ähnlich als möglich wäre“²⁸.

Die Vorbilder sind für Jesaja göttliche Prädeterminationen sowie Willensbestimmungen (vgl. DN V.8 824c). Das Vorbild, welches selbst kein Schöpfer ist, ist der Prototyp, in gewissem Sinne der Anfang des Seienden, der auch die Kraft der Vorsehung besitzt. Zustimmung hierzu finden wir auch im Anonymen Kommentar zu CH:

„Alles Seiende hat demgemäß Anteil an der schöpferischen Vorsehung, die aus der alles verursachenden Gottheit jenseits von Sein und Denken hervorquillt.“ [CH IV.1 177:28-30] – Die aus ihm hervorgequollene Vorsehung hat das Seiende geschaffen und hält es ständig in Existenz. (AS IV.3)

Mithilfe dieser Kraft der Vorsehung definiert Gregorios die ‚Vision‘ Gottes, weil Gott das Seiende im und durch das Vorbild sieht: „Gott hat keine Vision außer sich, sondern nur in sich, weil er sich selbst und alle anderen Dinge in sich sieht, daher sieht er die Geschöpfe im Vorbild, welches die Vision Gottes ist“ (BF 118(r).42 - 119(lks).5). An einer anderen Stelle hält Gregorios auch die

²⁶ DAMASKIOS *In Philebus* 177.1; SYRIAN *In Metaph.* 106:31-34; PROKLOS *Komm. zum plat. Parm.* III.818; s. GERSH 1978, 86f.

²⁷ BEIERWALTES 2011, 226.

²⁸ PLATON *Timaios* 29e.

Vision außer sich für eine Möglichkeit Gottes, schreibt dem Vorbild aber die Attribute Anfang, Prototyp, Vision Gottes und Vorsehung zu:

Da es bei Gott nicht nur bloße Vision außer sich gibt, sondern er das Vorbild sowie uns in unserem Vorbild in sich sieht, existieren wir erst in Gott und danach in unserem Sein. [...] Genauso wie unser Anfang vor unserem Entstehen war, bleibt nun der Anfang aller Wesen unveränderlich und wird am Ende der Zeiten weiterbestehen. Deswegen wird es [das Vorbild] zuweilen ‚Anfang‘ und wir von ihm begonnen genannt. Manchmal wird es ‚Vorbild‘ [benannt], immer in der Vision Gottes meined, oder ‚Urbild‘ wie Prototyp und wir ‚Bild‘ und ‚Abbild‘ desselben. Auch wird es ‚Vorsehung‘ [benannt], weil Gott uns allem voran in seinem Willen als unveränderliche Definition bestimmt hat. (BF 112(lks.)21-(r.)3)

Diese Textstelle präsentiert fünf grundlegende Prinzipien bei Dionysius: „Wegen ihm [dem Anmutigen und Guten] und durch ihn und in ihm gilt jeder beispielhafte [παραδειγματική], vollendende [τελική], schaffende [ποιητική], gestaltende [ειδική], beginnende [στοιχειώδης] Urgrund [ἀρχή]“ (DN IV.10 705:45f). Diese Liste entspricht den vier aristotelischen Prinzipien zusätzlich des paradigmatischen²⁹ bzw. der mittlerweile bei den Neuplatonikern zum Standard gewordenen Liste des Simplikios, die sechs Prinzipien, inklusive des paradigmatischen, enthält³⁰.

Es zeigt sich bei Jesaja, wie im Kommentar von Albert dem Großen, dass Gottes Wesen oder das untrennbare Vorbild in seinem Denken eine *idea omnium*³¹ ist. Im Neuplatonismus gestaltet sich diese Relation zwischen Demiurg und Vorbild etwas anders. Bei Proklos sind diese deutlich voneinander unterschieden, da sie jeweils zum Geist und Sein gehören, wobei das Vorbild vor dem Demiurgen, jedoch in gewissem Sinne gleichzeitig *im* Demiurgen ist³². Für David, Jesaja sowie alle christlichen Theologen steht fest, dass das Vorbild keinesfalls Schöpfer ist und nur als Plan im Denken Gottes existiert:³³

Vorbild, Urbild, Archetyp sind eins, weil das Vorbild aller Geschöpfe schon vor ihrem Entstehen bei Gott war. Danach hat er gemäß seinem Willen dies [Schöpfungsakt] getan, verschiedene Arten geschaffen und jeder Art ihre Eigenschaften gewährt, [...] da jeder Geometer, Theologe

²⁹ IVANOVICH 2019, 65.

³⁰ SIMPLIKIOS *On Aristotle Physics* II 316:22-27.

³¹ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, IV 171:16.

³² PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* II 323.16-22; 431.29,30; 361.19-21, s. D'HOINE 2017, 103.

³³ Vgl. DN VII.4 872:28 „Als Ratio wird Gott gefeiert..., weil er die Ursachen von allem in sich enthält.“

oder Handwerker in seinem Gedanken zuerst alles weiß und gestaltet, was er sagen oder tun will. (DQ 276b(lks.)9-21; JN M57:33a3-14)

Im Deutschen wurde das Wort *παράδειγμα* in DN als ‚Vorbild‘ übersetzt, wahrscheinlich wegen der modernen philosophischen Bedeutung des Paradigma-Begriffes. Obwohl im antiken Denken das *παράδειγμα* (Vorbild) aus den Archetypen-Ideen (Urbilder) besteht, werden bei den Neuplatonikern, Dionysius und seinen Kommentatoren die Begriffe ‚Vorbild‘, ‚Urbild‘, ‚Archetyp‘ jedoch häufig wie Synonyme behandelt, sowohl im Singular als auch im Plural (DN V.8 824c), so etwa in der Scholie von Johannes von Skythopolis: „Ideen, sprich die Vorbilder.“³⁴

Die Notwendigkeit eines gedachten Plans für jeden Künstler hat Platon schon in *Kratylos* am Beispiel der Weberlade gezeigt.³⁵ Proklos entwickelt diese Idee systematisch weiter: „Wie das Herstellende denkt, so schafft es und wie es wirkt, so denkt es, und je immer beides.“³⁶ Die Gottheit kann jede Form und Fähigkeit gewähren, weil sie alles „außen“ als begründende Kraft in sich zeitlos vordenkt, weil das Vorbild in ihr ist³⁷. Wenn Proklos über den Schöpfungsakt oder den Denkprozess spricht, betont er die Notwendigkeit eines Vorbilds, auf das der Demiurg vor dem Agieren einen Blick wirft,³⁸ da es „keinen Denkprozess ohne Bilder gibt“³⁹. Aber das Vorherdenken, welches Gott besitzt, geschieht zeitlos vor dem Schöpfungsakt und wird gleichzeitig mit dem Vorbild (von Jesaja und Gregorios ‚Vorsehung‘ genannt) in Gott generiert: „Jeder Gott besitzt in seinem selbstständigen Dasein das Vorherdenken des Ganzen, und das erste Vorherdenken beruht bei den Göttern. [...] Vorherdenken ist, wie der Name andeutet, eine Tätigkeit vor dem Denkvermögen.“⁴⁰

Der Gebrauch des Begriffes ‚Vorbild‘ im Singular und Plural kann nach Gregorios auch nach dem Prinzip von Einheit/Verschiedenheit in Gott erklärt werden, da zugleich Denkendes und Gedachtes (νοῦς) als erste Dimension der Vielheit bei Plotin in sich Einheit und Vielheit in immanenter Weise besitzt:⁴¹

Das Vorbild ist eins und einfach, weil die Natur Gottes eins ist, sowie seine Vision und seine Wahrheit. Jedoch ist es zahlreich und verschieden ausweislich des Bildes und Abbildes der gemusterten Wesen, die zahlreich sind, da Gott das Viele durch ein Vorbild sieht, genauso wie er durch seine Körperlosigkeit die Körperwelt und durch

³⁴ ROREM/LAMOREAUX 1998, 88. Diese Formulierung tritt 14 Mal in der Scholie auf.

³⁵ PLATON *Kratylos* 389ad.

³⁶ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parmenides* IV.844.

³⁷ BEIERWALTES 2011, 232.

³⁸ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* II 335.7.

³⁹ PROKLOS *Comm. on Plato's Republic*, Band 2, 107:17-20, s. MAINOLDI 2020, 20.

⁴⁰ PROKLOS *Theologische Grundlegung* 120.

⁴¹ PLOTIN *Enneaden* V.8.4f, s. BEIERWALTES 2011, 228f.

die Ewigkeit die zeitlichen Dinge sieht. Auf diese Weise sind wir so viele Geschöpfe von ein und demselben Anfang, welcher das Vorbild ist, verursacht. Auf diese Art ist das Vorbild eins im einzigen Gott und vieles ausweislich der zahlreichen Bilder. Gleichwie die Zahl Eins sich in vielen vervielfacht, ist sie jedoch an sich eine. Und wieder wie alle Radien des Kreises im Mittelpunkt zusammentreffen und ausstrahlend von dem Mittelpunkt sich voneinander trennen; wie die Gattung eins ist und sich in vielen Arten vervielfältigt; [...] gleichwie die Stimme eins ist und sich in vielen Ohren vervielfältigt [DN V.9 825:13] oder ein Siegelring im Siegelwachs. Genauso ist das Vorbild eins an sich und vervielfältigt sich in Dinge, die von ihm vervielfacht werden⁴². (BF 112(r.)19-113(lks.)9)

Im zweiten Teil dieses Abschnittes sehen wir die gleichen Beispiele, die Gregorios zum Thema Einheit/Verschiedenheit in Gott anführt (s. Unterkapitel 4.6).

David Qobayrezi betrachtet die Vorbilder außerdem auch als Prinzipien des Seienden, die selbst keine erschaffenden Prinzipien sind, sondern ihren Ursprung von Gott haben:

„Alle Prinzipien des Seienden“ [DN V.5 820:24] – „Prinzipien des Seienden“ nennt [Dionysius] die Vorbilder, die von Gott ihren Ursprung haben, und deren Abbilder nennt er die Geschöpfe. Nicht die Vorbilder haben das Seiende erschaffen, beziehungsweise sind nicht, wie Materie sich verdickend, die Wesen und Engel geworden oder haben sich in Arten umgewandelt, sondern sie bleiben immer unveränderbar und die Wesen sind diesen ähnlich als Abbilder geschaffen worden. Diese Vorbilder existieren noch als Prinzipien, sagt Dionysius, sind vor dem Seienden und das Seiende ist deren Bild, Abbild und Schatten. (DQ 281b(lks.)32-42)

Die kausale Richtung ist hier deutlich von David festgelegt, nämlich so, dass das Urbild für das So-Sein des Abbilds verantwortlich ist und nicht umgekehrt;⁴³ dabei bleibt das Vorbild unveränderlich. Dass die uns erscheinende Raumwelt nur Schattenbilder dieser Ideen darstellt, wissen wir

⁴² Vgl. VV 81b.25-29 „Gott ist wie ein Siegelring und die Seele wie Wachs. [...] Porphyrios führt das Beispiel vom Siegelring bezüglich Gottes ein: Einheit, die in Viele eingepägt wird, Eins in allem, jedoch Nichts von allem ist.“ Das Siegelring-Beispiel stammt eigentlich von PLOTIN (*Enn.* IV.6.1 „wie der Abdruck eines Siegelrings im Wachs“). Vanakan Vardapet schreibt den Gedanken fälschlicherweise Porphyrios zu, weil er diesen entweder als Herausgeber der *Enneaden* versteht oder diese Idee in den Porphyrios-Kommentaren gefunden hat. S.a. DQ 274a(lks.)31-33 „Verschiedene Dinge bekommen nicht auf gleiche Weise das Siegel vom Siegelring“ (im Sinne der platonischen *ἐκτυπώματα*, s. NIEVA 2011, 87).

⁴³ RAPP 2012, 113.

schon aus dem wohlbekanntem Höhlengleichnis Platons.⁴⁴ Dionysius selbst hat die gleiche Vorstellung von der Ideenwelt und so schreibt er im 10. Brief: „Was wir hier sehen, ist wahrhaftig ein deutliches Abbild dessen, was wir nicht sehen“ (1117:11f). Es lässt sich beobachten, dass die Wesen verschiedene Stufen von Ähnlichkeit zum Urbild besitzen. Einige dürfen wegen ihrer beinahe exakten Ähnlichkeit sogar dessen Bild heißen, wie es Proklos mit dem Verweis auf Syrian beschreibt: „Auf die Spitze getriebene Ähnlichkeit [...] ist auf dem Wege, Vorbild und Abbild auf demselben Punkte zusammenzuführen.“⁴⁵ Es gibt allerdings nach Dionysius keine annähernd genaue Ähnlichkeit zwischen den verursachten Dingen und den Ursachen (DN II.8 645:37f). Deshalb hebt David die Unvollkommenheit der Abbilder hervor, so wie Platon in *Kratylos* die ‚wahre Weberlade‘ den hölzernen Weberladen gegenüberstellt⁴⁶.

Gregorios nennt das Vorbild ‚Anfang aller Wesen‘, jedoch bleibt Gott der Anfang und die einzige wahre Ursache des Seienden: „Gott ist der Anfang des Vorbildes⁴⁷ sowie die Ursache aller Wesen, [die] Bild und Abbild desselbigen Vorbildes sind“ (BF 110(r).29-31). Die Welt ist ein Abbild, welches seinem Vorbild ähnelt. Laut Proklos hat das Universum ein Grundprinzip und wurde nach dem ewigen Vorbild erzeugt, wobei das Vorbild eher ewig als erzeugt ist⁴⁸. Dem stimmt auch Jesaja zu: „Das Vorbild und das Urbild sind aus dem überzeitlichen Gott ewiglich zustande gekommen“ (JN M57:40b7-9). Diese Idee bringt uns auf den Gedanken, dass die Ewigkeit selbst ein Vorbild der Zeit ist, so wie Platon die Zeit ein „sich fortbewegendes dauerndes Abbild“⁴⁹ der Ewigkeit nennt. Diese Formulierungen von Gregorios und Jesaja helfen, das Vorbild richtig in Gott oder zwischen Gott und den Seienden zu platzieren. Es ist in Gott, aber kein Teil der Gottheit, es ist ewig, jedoch ist diese Ewigkeit von der unerschaffenen Ewigkeit Gottes umfasst,⁵⁰ ist in einem gewissen Sinn erschaffen (vorhergedacht von Gott), aber nicht auf die gleiche Weise wie Engel- oder Vernunftwesen.

Gleichwie Gott übereinfach in seiner Verschiedenheit bleibt, genauso ist das Vorbild eins und einfach und hat folglich keine Vielheit in Gott verursacht:

Gott besitzt alle Vorbilder in einfacher Weise, ohne Teile und unwiederholbar in sich. Dionysius weist jede Verdoppelung gänzlich ab [DN V.9 825:11], weil Gott einzig und nicht doppelt ist. Obwohl die Vorbilder in ihm und in seinem Denken vor allen Dingen zustande

⁴⁴ PLATON *Politeia* VII 514a-515a.

⁴⁵ PROKLOS *Komm. zum platonischen Parmenides* II.744.

⁴⁶ PLATON *Kratylos* 389ad.

⁴⁷ *yarac'uyc'*, Lehnbildung vom griechischen *παράδειγμα*, s. THOMSON 1997, 53. Laut dem NBHL II.344 erschien dieser Begriff im Armenischen erst in den Übersetzungen des CA, des *Timaios* Platons und der Kommentare zu Porphyrios.

⁴⁸ PROKLOS *Comm. on Plato's Timaeus* II 264:10-265:9; 335.1-11.

⁴⁹ PLATON *Timaios* 37e.

⁵⁰ Vgl. BF 116(lks.)11-41. Von verschiedenen Arten von Ewigkeit haben wir im Kapitel 4.4 gesprochen.

gekommen sind, verbleibt [Gott] in seiner Einfachheit und Einzigkeit, weist die Verdoppelung von sich ab, auch nachdem er die Vorbilder erschaffen hat. (DQ 282b(r.)11-18; JN M57:42a5-11)

Dieser Abschnitt ist ein Wiederhall von Skythopolis' Scholie, dem zufolge die Vorbilder übereinfache Ideen des übereinfachen und übergeeinten Gottes sind,⁵¹ der selbst Begründer der Form,⁵² aber als Überform formlos ist (DN II.10 648:34f). Wie im Denken von Proklos präexistieren die Vorbilder im Übersein, welches ein Ganzes-vor-den-Teilen und nicht ein Ganzes-aus-den-Teilen ist, obwohl sie als Ursprungsprinzipien die Ursachen alles Seienden in sich haben⁵³.

Ein letzter wichtiger Punkt zum Verständnis des Vorbild-Begriffes bei den armenischen Kommentatoren ist der Aufstieg zum transzendenten Gott mithilfe der Abbild-Urbild-Relation:

„Gewisse Abbilder und Ähnlichkeiten seiner göttlichen Urbilder“ [DN VII.3 872:1] – Die Geschöpfe sind Abbilder und Ähnlichkeiten des Vorbildes, welches im Denken Gottes ist. Mit Methode und Ordnung und unserer Möglichkeit entsprechend [DN VII.3 872:2] steigen wir von den Abbildern zu den Vorbildern und mit deren Hilfe zu dem jenseits von allem befindlichen Gott auf, der die Urbilder besitzt und die Ursache des Seienden sowie der Vorbilder ist. (DQ 283b(r.)8-15)

Das Original (τὸ ἀρχέτυπον) offenbart sich im Abbild (ἐν εἰκόνι, DN IV.4 697:28), aber die unähnliche Ähnlichkeit im dionysianischen Denken sowie bei Gregorios passt besser zu diesem Aufstieg.⁵⁴ Diesen oxymoronischen Ausdruck, ‚unähnliche Ähnlichkeiten‘ (ἀνόμοιος ὁμοιόσεις), hat Dionysius von Proklos und Syrian entliehen⁵⁵. Die mimetische Kunst, die wir in diesem Kapitel besprochen haben, ist laut Platon von der Wahrheit weit entfernt, weil sie von einem jeden Ding nur Weniges trifft⁵⁶. Für Dionysius sind die ähnlichen Abbilder ebenfalls verführerisch (CH II.3,5), insbesondere wenn es um die Verehrung von Ikonen geht. Dieser Standpunkt bestimmte zu seiner Zeit während des byzantinischen Bilderstreites auch die mittlere Position der armenisch-apostolischen Kirche zwischen den Ikonenzerstörern und -verehrnern.

⁵¹ Scholienwerk des J. von Skyth. 332.4, s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 224.

⁵² Vgl. SYRIAN *In Metaph.* 140:8, 149:24; s. GERSH 1978, 106.

⁵³ PROKLOS *Theology of Plato* III.15 53:6-15; *Comm. on Plato's Timaeus* I 426.10-18.

⁵⁴ BF 131(r.)28-34 „Die Entstehung der Abbilder ist zweifältig: durch die ähnlichen Ähnlichkeiten und unähnlichen Ähnlichkeiten. Jedoch sind aus mehreren Gründen die unähnlichen Ähnlichkeiten zu bevorzugen...“; s.a. den Anonymen Kommentar zu CH (AS II.1, 16; II.14, 23f; II.20, 27).

⁵⁵ TAVOLARO 2020, 54.

⁵⁶ PLATON *Politeia* X 598b.

Außer den ikonisch-mimetischen und unähnlich-symbolischen Modellen gibt es noch die Mystische Theologie, die einen ganz neuen Weg jenseits aller Ikonen und Symbole einschlägt. Diesen Gegenstand in den armenischen Kommentaren werden wir in Kapitel 4.9 behandeln.

4.8 Das Problem des Bösen

*Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf;
ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.
Gen. 3:5*

Nachdem wir die gesamte idealtypische Struktur der dionysianischen Ordnung der göttlichen Namen analysiert haben, bleibt noch ein wichtiges Thema zu behandeln, nämlich der Teil über das Böse, der im Traktat *Über die Göttlichen Namen* für einige Forscher ein großes Problem entstehen lässt. Offensichtlich ist das ‚Böse‘ kein Theonym; dennoch ist die Frage nach dem Verhältnis des Guten zum Bösen zentraler Gegenstand der Schrift¹. Doch warum hat Pseudo-Dionysius dann gut die Hälfte des längsten vierten Kapitels und ein Sechstel der ganzen Abhandlung dieser Thematik gewidmet? Diesen Zusatz sehen Stiglmayr und Koch als derart künstlich und unzumutbar an, dass Pseudo-Dionysius ihrer Meinung nach in diesem Abschnitt die Werke *De malorum subsistentia*, *Kommentare zum Parmenides/Ersten Alkibiades* von Proklos im nüchternen Stil, mangelhaft² und ausgiebig abgeschrieben hat³. Sie halten diese Passage für ein reines, fehlerhaftes und schmähhliches Plagiat. Im Gegensatz hierzu teilen wir die Auffassung derjenigen Forscher, die trotz des Abhängigkeitsverhältnisses DN IV.18-35 nicht als stark verdünnte Fassung der proklischen Lehre vom Bösen lesen, sondern diese Einfügung als integrativ ansehen⁴. In einem Punkt hat Stiglmayr jedoch Recht: Bei der Nutzung der neuplatonischen Werke brauchte seinerzeit der christliche Verfasser für seine Leser nicht viel zu ändern.⁵ Dennoch musste er einige Textelemente erneut formulieren und wichtige Akzente setzen, die auch bei geringer Einmischung das Gesicht der endgültigen Theorie wesentlich verändern konnten. Im Folgenden versuchen wir nebenbei auch noch, die unverwechselbaren Schlüsselgedanken des Pseudo-Dionysius im Kontext der armenischen Kommentare aufzuzeigen.

Der einzige vorstellbare Grund, warum die Thematik des Bösen in der Abhandlung mitinbegriffen ist, könnte das Prinzip sein, dass wer ‚Gutes‘ sagt, auch ‚Böses‘ sagen muss, auch wenn das in diesem Fall wie eine Parenthese wirkt. Darauf hat Pseudo-Dionysius, wie wir sehen können, seine Logik gebaut. Er füllt mit diesem Einschub eine ontologische Lücke. Denn wenn ein, insbesondere christlicher, Autor die Frage nach dem Bösen neben den anscheinend hervorragenden Hierarchien und der vollkommen guten

¹ SUCHLA 1992, 389.

² STIGLMAYR 1895, 258f.

³ KOCH 1895, 454; 1900, 257f.

⁴ SCHÄFER 2002, 467-469.

⁵ STIGLMAYR 1895, 258.

Weltordnung nicht beantworten würde, „könnte jemand einwenden“ (DN IV.18 713:40), dass er einen substantiellen Aspekt außer Acht lässt. Darum wechselt Dionysius nach den Abschnitten, in denen er über die göttlichen Namen ‚Guter‘, ‚Anmutiger‘, ‚Eros‘ und die Eröten spricht, mit folgender Frage zum Thema ‚Dämonen‘: Wenn das Seiende und Nichtseiende nach dem Guten streben, „wieso strebt dann das Heer der Dämonen nicht nach dem Anmutigen und Guten, [...] abgefallen von der Identität mit den Engeln im Streben nach dem Guten?“ (DN IV.18 716:5-7). Genau diese Frage beantwortet Gregorios von Tawros ganz am Anfang seiner Einführung zur Problematik des Bösen:

Gott hat alle Engel gut geschaffen, aber nicht extrem gut, sondern mittelgut, zwischen unabänderlichem und veränderlichem Guten, sodass, wenn sie sich an ein höheres [Gute] als sie selbst gewandt hätten und es lieben würden, sie zu dem Zustand der Anmut und Herrlichkeit aufsteigen würden, wie nun die guten Engel sind. Aber wenn sie sich an das niedrigere veränderliche Gute gewandt hätten, würden sie in böse Sünden und Bestrafung verfallen,⁶ wie die Dämonen jetzt und in der Endzeit. (BF 146 (Iks.)1-14)

In diesem Abschnitt können wir drei Eckpunkte unterstreichen: 1) die Natur der erschaffenen Guten, 2) Liebe als Grundprinzip der Weltordnung und Selbstbewegung der Geschöpfe, 3) die Theodizee-Frage und der freie Wille. Woher stammt nun zunächst dieser Ausdruck des ‚mittleren Guten‘? Bei Platon (*Timaios*) und später im Neuplatonismus ist die Welt ein Ergebnis der Selbstbestrahlung des Guten und damit objektiv gut. Laut der Bibel hat Gott sogar alles „sehr gut“ gemacht (Gen. 1:31). Pseudo-Dionysius selbst spricht nicht über das mittlere Gute. Alle Geschöpfe sind seiner Meinung nach völlig gut erschaffen, nur dass einige sich selbst im Guten nicht realisieren konnten. Dies sollte also ein späterer, hochmittelalterlicher Gedanke sein. Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, basieren die Vorstellungen vom schlechthin Guten im Zeitraum zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert vor allem auf dem augustinischen und dionysianischen Gedankengut, enthalten allerdings eine betont ethische Ergänzung⁷. Die Denker interessierten sich für die Fragen: Aus welchem Grund kann man etwas als Böse oder Gute bezeichnen? Kann dieser Zustand sich ändern? Gibt es vielleicht verschiedene Stufen des Guten? Wie zeigen sich das Gute und Schlechte? Hier sind einige Beispiele dafür: Über die Vergleichbarkeit des verschiedenartigen Guten spricht Anselm von

⁶ Vgl. MECHITHAR SASNEZI *Theologische Reden* CSCO 542/543 VI.2:16-33 „Die Engelsordnungen sind laut Gregor dem Theologen [GREGOR VON NAZIANZ *Theol. Reden* II.31] ... und dem großen Dionysius schwer zum Bösen zu bewegen, doch es ist nicht ganz unmöglich, sie dazu zu bewegen.“

⁷ RITTER *Hist. Wörterbuch der Phil.* Band 5, 1980, 675.

Canterbury, wenn er die Notwendigkeit eines gemeinsamen Vergleichsgrundes als Ordnungsprinzip darstellt und daraus folgert, dass es das höchste Gute geben muss⁸. In der Philosophie Philipps des Kanzlers ergeben sich als Differenzen des geschaffenen Guten: *bonum nature*, *bonum in genere*, *bonum ex circumstantia*, *bonum gratie* und *bonum glorie*;⁹ diese Begriffe dienen zur Unterteilung des durch Teilhabe Guten¹⁰. Die genaue Formulierung „*medium bonum*“ finden wir jedoch bei zwei Zeitgenossen, Hugo Ripelin von Straßburg und Albert dem Großen¹¹, womit sich das Erscheinen dieses Begriffes in der Mitte des 13. Jahrhunderts genau datieren lässt. Wir dürfen wohl mit einiger Sicherheit annehmen, dass Gregorios diese Abfassung von Hugo Ripelin entliehen hat.¹² Diese Interpretation geht davon aus, dass die Geschöpfe nicht als extrem gut erschaffen wurden und dieses Gute vom allerersten Augenblick an fragil war. In diesem Sinne hilft uns der Kommentar von Gregorios dabei, die Natur des erschaffenen Guten und das Abfallen der Dämonen von ihrer Identität besser zu verstehen. Nun kennen wir noch eine Ursache mehr für das „ursachenlose Böse“ (DN IV.32 732:41). Ein zweiter wichtiger Grundgedanke in diesem Abschnitt ist der entscheidende Faktor der Liebe bei der Wahl zwischen Gutem und Bösem. Der Grund, aus dem die Geschöpfe von ihrer Identität abfallen, ist im Sinne des *Buchs der Fragen* der Mangel an Liebe und das Fehlen von auf Gott ausgerichteter Selbstbewegung. Denn wenn wir uns nicht wie Erosen benehmen, sind unsere Anstrengungen ohne die Umkehr der Liebe zum Scheitern verurteilt und wir verfehlen es, an Gott teilzunehmen, nach Gott zu streben und durch dies zu sein¹³. Nebenbei macht der Kommentator deutlich, dass es bei dem Heer der Dämonen nicht um einen Akt der Nichtliebe oder des Hasses, sondern um die Untätigkeit bezüglich des Liebens geht. Gott hat alles wegen seiner grenzenlosen Liebe und Gutheit erschaffen, meint Gregorios, in der Erwartung, dass alles ihn umgekehrt genauso lieben wird, sich getreu seiner geschaffenen Natur verhält und sich im Guten realisiert. In mehreren Textstellen (BF 146:35-37; 147:24-27; 149:11-16) schildert er weiter, wie Gott den Satan und die anderen Dämonen „strahlend schön“ erschaffen und mit den besten Eigenschaften geschmückt hat, während sie diese Gaben nicht bewahren konnten und folglich fielen. Das erinnert an Anselms Definition des Bösen. Der ‚Vater der Scholastik‘ bezeichnet das Böse unter anderem als

⁸ ANSELM VON CANTERBURY *Monologion*, IV:17.32-18.3: „Quare [...] est summum bonum summum magnum summum ens siue subsistens id est summum omnium que sunt“.

⁹ PHILIPP DER KANZLER *Summa de bono*, X 32f.

¹⁰ WICKI 2005, 53.

¹¹ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, IV.172 24.

¹² Fast wörtliche Übereinstimmung mit HUGO RIPELIN VON STRAßBURG *Compendium*, II.21: „Omnes Angelos fecit Deus bonos, non tamen summos, sed medios inter summum bonum et bonum commutabile...“; s. LA PORTA 2001, 449.

¹³ PERL 2007, 61.

,*absentia debiti boni*‘, als das Fehlen eines gesollten oder zu erwartenden Guten¹⁴.

„Alles Sein ist, soweit es ist, gut“ (*Sum. Theol.* I, q.5 a.3), behauptet Thomas von Aquin. Dementsprechend ist laut Gregorios etwas böse, soweit es [nach seiner Natur] zu sein versäumt, ganz übereinstimmend mit Dionysius’ Worten: „...werden sie böse genannt, aber eben nicht, insofern sie existieren, denn sie kommen aus dem Guten und haben eine gute Seinsstufe erlangt, sondern nur, insofern sie nicht existieren, weil sie, wie die Heilige Schrift sagt, zu schwach sind, ‚ihre Würde [ἀρχήν] zu bewahren‘ [vgl. Jud. 6]“ (DN IV.23 725:7-11).

Nicht minder wichtig im dionysianischen Denken ist die verbindende Rolle der Liebe im Kosmos. Diese Idee wurde von Albert dem Großen entwickelt: Vieles in der Welt befindet sich in einem dauernden Krieg, meint Albert,¹⁵ aber das Universum muss als eine Form von Einheit (*forma totius*) gedacht werden¹⁶ und hier entsteht die Notwendigkeit von Gott als Friedensspender und Vereiniger aller Gegenteile. Jesaja Ntchezi wiederholt diesen Gedanken mit Bezug auf die ‚Theologen‘:

Gott ist laut den Theologen Liebe und Frieden sowie Friedensspender (DN IV.21 724:2), deshalb sind die Geschöpfe durch die Liebe verbunden, von einem Leben erschaffen und mit dem Guten verbunden. (JN Wien151:191a 4-7)

Drittens: Da die Existenz des Bösen allerdings eine Frage an den Schöpfer ist, mussten Pseudo-Dionysius sowie sein Kommentator der Theodizee halber begründen, dass diese Umwandlung der Geschöpfe ins Böse freiwillig und bewusst gewählt war. Gott hat seinerseits alles gut erschaffen, dennoch ist die Bewirkung der göttlichen Gerechtigkeit (δικη) so gedacht, dass die Seelen sich in das Objekt ihrer Wahl verwandeln dürfen¹⁷. Die Antwort von Gregorios bezüglich dieser Problematik ist eine Synthese aus dionysianischen und proklischen Gedanken:

Sie [die menschliche Natur] geriet sogar, da sie von dem göttlichen, nach oben führenden Leben freiwillig abgefallen war, in das entgegengesetzte Extrem, den von allen Leidenschaften geschüttelten Zustand der Veränderung, [...] in die Gefahr der Vernichtung ihrer Existenz. (EH III.9 441:2-11)

¹⁴ ANSELM VON CANTERBURY *De conceptu virginali*, 5a: „Malum non est aliud, quam absentia debiti boni.“ S. SCHÄFER 2002, 478.

¹⁵ ALBERT DER GROßE *Super Dion. De div. nom.*, XI.4 77,78: „...multa sunt in continuo bello.“

¹⁶ *Ibid.*, XI.3 3,4: „...uniuntur contraria in forma totius.“, s. SCHÖNBERGER 2013, 77.

¹⁷ MÜHLENBERG 1969, 231.

Wählen die Seelen das Gute, so steigen sie auf; wählen sie das Schlechte, so fallen sie je nach dem Ausmaße ihrer Verfehlung.
(Proklos *Comm. on Plato's Timaeus* II 115:11-13)

Nach Gregorios' Worten kommt man zu dem Schluss, dass, obwohl das Wollen von Gott kommt, die Vorsehung uns nicht gegen unseren Willen zur Tugend anleiten muss (vgl. DN IV.33 733:21,22). Diese Idee stammt aber nicht von Proklos, sondern tritt bei Origenes hervor,¹⁸ welcher anhand des Beispiels der Handbewegung deutlich zeigt, dass nur die Kraft der Bewegung und deren Ausführung von Gott stammen und es unsere Entscheidung ist, diese Bewegungen zu lenken, entweder zu guten oder zu bösen Zwecken¹⁹. „Alles ist um des Guten willen“ und „alles kommt aus der Vorhersehung“.²⁰ Dementsprechend verteidigt Vahram Rabuni die Behauptung von Pseudo-Dionysius, dass es auch im Bösen eine göttliche Vorhersehung gibt:

„Aber auch mit denen, die böse geworden sind, verkehrt die Vorsehung auf gütige Weise“ [DN IV.33 733:16] – Mit dem Bösen wie Hungersnot, Massaker, Tod, Besessenheit verkehrt die Vorsehung, es gibt eine Vorsehung in diesen, weil dies alles der Ermahnung und des Nutzens halber geschieht. (VR 62b(r.) 27-33)

Vahram befolgt die ausgewogene neuplatonische Position, die zwischen denjenigen der Epikureer-Peripatetiker und der Stoiker liegt, und verleugnet die Vorsehung nicht; dabei ist er kein Nachfolger der Lehre der allgegenwärtigen Vorsehung und des Leugnens des Bösen²¹. Tatsächlich gibt es Erkenntnisse, die darauf schließen lassen, dass das Böse eventuell real ist, aber dieses Geständnis muss keinen christlichen Theologen beunruhigen, wenn nichts der Vorsehungsordnung entkommen kann. Mit diesem Schlussgedanken beendet Proklos seine Schrift *De malorum subsistentia*: „Wenn wir aber damit recht haben, und alles aus der Vorhersehung kommt, dann hat auch das Böse seinen Ort unter den Seienden.“²²

Ein weiteres bei Honorius entliehenes Theodizee-Argument finden wir im *Buch der Fragen*, womit erklärt wird, warum Gott solch fehlerhafte Wesen erschaffen hat und das Böse in der Welt duldet: „Zur Verzierung seiner Werke, wie der Maler die dunkle Farbe untersetzt, damit die Weiße und sonstige

¹⁸ DILLON/WEAR 2007, 82.

¹⁹ Vgl. ORIGENES *De principiis*, III.1 20:32-36: „Ex quo non utique illud intellegitur, quia quod movetur manus, verbia causa, ad verberandum iniuste vel ad furandum ex deo est, sed hoc ipsum, quod movetur, ex deo est; nostrum vero est motus istos, quibus moveri ex deo habemus, vel ad bona vel ad mala convertere.“

²⁰ PROKLOS *De mal. subs.*, 61:8; 58:24-5.

²¹ OPSOMER/STEEL 1999, 234.

²² *De mal. subs.*, 61:16-17 (267): „Si itaque haec recte dicimus, et omnia utique ex Providentia erunt, et malum habet locum in entibus.“

würdige Farben erscheinen können“²³ (BF 149 (r.) 24-27). Zur freien Wahl / zum freien Willen der Dämonen fügt Gregorios hinzu: „Etwas Gutes wollen sie nicht und sind völlig unfähig, [es zu tun]“²⁴ (BF 149 (r.) 33,34). Im Hintergrund bemerkt man sofort die augustinische Idee des bösen Willens (*mala voluntas*). Laut Schäfer löst Augustinus dieses ontologische Problem philosophisch-rhetorisch; genauso wie die Worte *Wille* und *Wahl* in etymologischem Zusammenhang stehen (beide leiten sich aus *velle* ab), erklärt er den Willensakt als eine Auswahl unter möglichen Alternativen²⁵. So haben die Dämonen nicht das Gute, sondern das defektive Gute gewählt und gewollt, weswegen man einen solchen Willen ‚böse‘ nennt.

Die größte Veränderung der neuplatonischen Lehre durch Dionysius ist jedoch die Weiterentwicklung der Privationstheorie. Laut Plotin und Proklos ist das Böse wegen des Verfalls der untersten Stufe(n) in die Welt eingetreten. Folglich kann es entweder in der Materie oder in den Menschenseelen gefunden werden, aber nicht bei den Engeln: „Wie sollen wir sie wohl Boten der Götter nennen, wenn es irgendwie Böses bei ihnen gibt?“²⁶ Dagegen gilt die Lehre der teilweisen Privation des Guten bei Dionysius auch für die anderen Seinsstufen einschließlich der Engel:²⁷ „Das Böse kann auch ohne einen Körper eine Mit-Realisierung haben. [...] es sind demnach die Schwäche und der Verfall der Beschaffenheit des charakteristischen Guten für die Vernunftwesen, Seelen und Körper das Böse“ (DN IV.27 728:38-41). Genauso sehen die armenischen Kommentatoren die Ursache des Bösen nicht in Adams Übertretung, sondern konzentrieren sich mehr auf den Verfall der Engel.

Bemerkenswert ist die Fortentwicklung des dionysianischen Arguments gegen den bösen Ursprung bei Gregorios. Es ist für alle Spätneuplatoniker klar, dass das Böse nicht hypostasiert oder personifiziert werden darf, aber man kann den Satan wohl begründet Erfinder, Beginn und Sämann des Bösen nennen. Dieses beantwortet wiederum nicht ganz die Hauptfrage *woher/warum*,²⁸ die Fragen, *ab wann* und *von wem* die Idee des Bösen in die Welt eingetreten ist, allerdings schon. Anhand dessen bekommt das formlose und substanzlose Böse einen Darsteller / ein Gesicht oder in einem gewissen Sinn eine ‚Ursache‘: „Man nennt den Satan Erfinder und Vater [vgl. Römer 1:30, Johannes 8:44] des Bösen deswegen, weil er durch das selbsterfundene Böse erstmals selbst böse geworden war, weshalb er ‚Erfinder‘ heißt, und danach die anderen zum Bösen

²³ Vgl. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS *Elucidarium*, I q. 46: „M. - Propter ornatum sui operis. Ut enim pictor nigrum colorem substernit, ut albus vel rubeus pretiosior sit.“

²⁴ Ibid., I q. 49: „Bonum quidem nec volunt nec omnino poterunt.“

²⁵ SCHÄFER 2002, 274f.

²⁶ PROKLOS *De mal. subs.*, 52:7,8.

²⁷ VLAD 2018, 288.

²⁸ Vgl. ARISTOTELES *Physik*, II.3 194b 19-21: „Da das Wissen der natürlichen Dinge bezweckt wird; etwas zu wissen glauben wir aber nicht eher, als bis wir sein *Warum* erfasst haben (dies aber ist es die erste Ursache zu erfassen).“

als Beginn und Sämman des Bösen unter den anderen verführt hat, weshalb er ‚Mutter‘²⁹ heißt“ (BF 148 (lks.) 8-14). Bei Vahram Rabuni treffen wir sogar auf die Formulierung „weibliches Prinzip“, die aber natürlich im Namen der Gegner genannt wird:

‚Weibliches Prinzip und Erzeuger von Seiendem‘ (DN IV.20 717:32) – [Dionysius] sagt dies im Namen der Gegner, die das Böse ‚Erzeuger‘ nennen. Das Böse ist nicht böse, weil es andere erzeugt, obwohl es für sich selbst böse ist, weil es sich selbst zerstört. (VR 62a(r.) 29,39-41)

Wie kann ein sich tatsächlich selbst zerstörendes Wesen andere erzeugen? David und Jesaja stimmen Vahrams Behauptung zu: „Das Böse verdirbt nur und erschafft nicht, die Erschaffung ist für das Gute und durch das Gute, nicht für das Böse und durch das Böse“ (DQ 278a(lks.) 15-17; JN M57:36a 7-9).

Wie wir wissen, wurden die ursprünglich origenische und später von den Kappadoziern verteidigte Lehre der Apokatastasis sowie der Sinn des Begriffs auf der Synode (543) und dem Zweiten Konzil (553) von Konstantinopel nach dem Erscheinen des CA eingeschränkt. Nach der allgemeinen dionysianischen Vorstellung, die auch dem Geist seines Werkes entspricht, ist die Schwäche eher verzeihbar. Dennoch schließt er am Ende der Abhandlung dem Zeitgeist gemäß damit, dass das Böse am Gerichtstag bestraft werden muss. Hier könnte jemand aber einwenden: Wenn die Dämonen „nicht ganz und gar, nicht bei allen und auch nicht an und für sich böse“ sind, wenn die ihnen verliehenen engelsgemäßen Gaben noch existieren, unversehrt und hell leuchtend bleiben (DN IV.23 725:28-9,37-8), ist es dann ausgeschlossen, dass sie wieder zum guten Zustand zurückkehren werden? Dionysius selbst spricht nicht darüber, ob die Bosheit der Dämonen sich verändern/überwinden ließe. Die spätmittelalterlichen Kommentatoren schließen allerdings die Tür für eine solche Option: „Die Kirchenlehrer sagen: Weil niemand ihm [Satan] gelehrt hat, Böses zu tun, könnte auch niemand ihm helfen, sich zu erneuern“ (BF 150 (r.) 32-35). Gregorios zitiert hier Hugo Ripelin,³⁰ bei welchem statt ‚Kirchenlehrer‘ ‚Augustinus‘ steht³¹. Genau im Teil *Theologie des Heiligen Dionysius* erscheint die dogmatische Position der armenischen Kirche, die jede Vorstellung eines Fegefeuers und einer Reinigung der Seelen durch das Feuer ablehnt:

²⁹ Zu der Vater/Mutter-Verwirrung s. LA PORTA 2001, 456. Die Form ‚Mutter‘ verwendet Gregorios allerdings häufiger.

³⁰ HUGO RIPELIN *Compendium theologiae veritatis*, II.25: „...quia secundum Augustinum, nullo suggerente peccavit, et ideo nullo reparante redibit.“ S. LA PORTA 2001, 466.

³¹ Vgl. AUGUSTINUS *De libero arbitrio*, I, 2:5 „...sicherlich steht fest, dass das Böse überhaupt nicht gelernt werden kann, weil ja die Lehre ein Gut ist und vom Lernen her benannt wird.“ Gregorios sollte ebenfalls mit der augustianischen Lehre von der Erbsünde vertraut sein, s. ARPEE 1946, 178.

Dazu sagt Irenäus: ‚Das Feuer ist ewig.‘³² Woher bringen dann einige Denker diesen überflüssigen Gedanken, dass die ewige Qual endlich ist? Sie denken vielleicht, dass er [der Satan] durch das Feuer gereinigt wird, aber dies dürfen die Jünger der Wahrheit nie denken oder sagen. (BF 153 (r.) 33-39)

Nun wollen wir uns der Definition des Bösen annähern. Diese Aufgabe wirft eine Reihe von Fragen auf. Zunächst: Ist das Böse unter den Seienden oder Nichtseienden? Vahram liefert auch hierzu Begriffsbestimmungen:

‚Wenn nämlich alles Seiende aus dem Guten stammt‘ [DN IV.21 721:20] – Verstehe das Seiende als die Gattung und nicht als die Materie; diese [Gattungen] sind im guten Gott, der transzendent zu allen ist, und in seinem Willen. Die Seienden sind die Gattungen und die Nichtseienden die Materie³³. Das Böse ist nicht im Guten, ist getrennt vom Guten, wie es früher schon gesagt worden ist, dann ist es offensichtlich, dass das Böse kein Seiendes ist wie die Gattung, und kein Nichtseiendes wie die Materie, [...] nicht in den Seienden und nicht in den Nichtseienden ist, weder in den Gattungen noch in der Materie und auch nicht das ‚Nichtseiende‘ ist, welches ein apophatischer Name Gottes ist³⁴. (VR 62b(lks.) 2-8,14-18)

Hier sind die Beweise der platonischen Ideenwelt und der aristotelischen Gattungstheorie sowie die entlehene aristotelische Vorstellung von Materie als Nichtseiendem bei Plotin (τὸ μὴ ὄν) zu erkennen. Die erste genaue Auslegung, dass man das Nichtseiende bei Dionysius als Materie verstehen muss, finden wir bei seinem Kommentator Maximus dem Bekenner. Laut Maximus haben die Philosophen der Antike die Materie ‚Nichtseiendes‘ genannt, nicht weil sie überhaupt Nichts ist, sondern weil sie nicht *ist* (μὴ ἔστιν, i. e. existiert nicht wie eine Lebensform)³⁵. Dabei darf dieses ‚Nichtseiende‘ nicht mit dem ‚Nichtseienden‘ als einem Namen Gottes (DN V.4 817D) verwechselt werden (in dem Sinne, dass Gott nicht eines der Seienden ist³⁶).

³² IRENÄUS *Adversus Haereses*, V 35:2.

³³ Vgl. THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* IV.2:298, 5:355, 13:463: „...ipsam non-existent, idest materia prima.“ Thomas identifiziert das Nichtseiende des Dionysius mit Aristoteles’ erster Materie, s. O’ROURKE 1992, 89.

³⁴ Für das Nichtseiende als Namen Gottes sowie als Materie und Böses s. BF 111, Kap. 4.4.

³⁵ JOHANNES VON SKYTHOPOLIS *Prologus et scholia in librum DN* 272B 18-21: „Τὸ οὐκ ὄν τοῦτο καὶ ἀνεῖδρον ὕλην ἐκάλεισαν οἱ παλαιοί, ἦν καὶ ἔσχατον αἰσχος ὀνομάζουσιν. Λέγεται δὲ μὴ ὄν ἢ ὕλη, οὐχ ὅτι παντελῶς οὐδέν ἐστιν ἀλλ’ ὅτι μὴ ἔστιν.“

³⁶ MAXIMUS DER BEKENNER *Quaestiones et dubia* II.14: „...κυρίως γὰρ ἐπ’ αὐτοῦ λέγεται τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων.“ Vgl. *Kommentar zu Dionysius* Sch. 46.

Im nächsten, gegen Plotins Idee³⁷ gerichteten Schritt müssen alle Möglichkeiten, dass die Materie selbst Böse sein oder etwas Böses beinhalten bzw. erzeugen könnte, widerlegt werden:

Alles, insofern es ist, kommt von Gott her, wenn es ist, dann ist es vom Guten. Das Gute hat die ganze Welt, alle Seienden und Nichtseienden, Fühlenden und Nichtfühlenden aus der Materie geschaffen und alle sind gut. Wenn diese Guten aus der Materie geschaffen sind und die Materie böse ist, dann sind all diese, die das Böse als Ursprung haben, böse. Wenn die Materie böse ist, wie erschafft das Gute überhaupt etwas aus der bösen Materie? Oder, wenn die Materie böse ist, wie strebt sie dann nach der Gestalt und Schönheit, was charakteristisch für das Gute und nicht das Böse ist, da das Gute die Schönheit liebt und alles erschafft, selbst schön ist und will, dass alle mit ihrer Schönheit und Gestalt verschönert und geschmückt werden und immer nach den Seienden strebt, aber das Böse strebt danach, die Schönheit und die Gestalt zu zerstören? Und wenn die Materie von Natur aus böse ist, wie bringt sie die Beschaffenheit aller Seienden hervor und ernährt sie, da das Böse nichts hervorbringt und nicht ernährt, sondern die Geschöpfe zerstört? (DQ 279b(r.) 5-26)

Diese synthetisierte Konstruktion Plotins, dass die Materie nach Gestalt strebt (*Enn.* VI.5,8), hat ihren Ursprung in der platonisch-aristotelischen Theorie der Teilhabe an der transzendenten Ideenwelt. Bei Proklos ist die Materie „weder gut noch böse, sondern nur notwendig“³⁸. Dagegen bedeutet diese Notwendigkeit für Dionysius und David in diesem Abschnitt im Grunde etwas Gutes, weil alles, was aus der Materie erschaffen wurde, gut ist.

Die Seele könnte natürlich Schwäche zeigen, von den materiellen Dingen angezogen werden, um ins Böse zu verfallen. Hier wäre jedoch zu fragen: Ist die Materie dafür verantwortlich oder ist diese Abhängigkeit unvermeidlich?

„Aber sie zieht die Wesen, die Seelen der Menschen, die von der Materie schwer beladen sind, an.“ Könnte das wahr sein? Da viele Menschen sich auf das Gute richten und sich nicht von der Materie herunterziehen lassen. Wenn die Materie die Menschen anziehen könnte, hätte sie alle heruntergezogen. (DQ 279b(r.) 27-30)

Bei Plotin wird die Seele von der Materie affiziert, „um in sie zu kommen und schwach zu sein“; die Materie ist verantwortlich für die Schwäche der Seelen

³⁷ PLOTIN *Enneaden*, I.8.14: „Die Materie ist also für die Seele Ursache der Schwäche und Ursache der Schlechtigkeit. Sie ist also ursprünglicher böse und das Urböse.“

³⁸ PROKLOS *De mal. subs.*, 36:5, 37:2.

und macht, „wie durch Diebstahl eingenommen“, alles schlecht (*Enn.* I.8.14). Hiergegen behaupten David und Vahram, dass die Materie keine Gewalt über die Seelen hat: „Wenn jemand böse wäre, dann hätte er alle durch die Berührung mit dem Bösen erfüllt, aber die Hälfte ist ja gut“ (VR 62b(r.) 27-29). Wir kommen nun zur Privation des Guten und ihr Verhältnis zur Fähigkeit und Beschaffenheit. Die Kommentatoren werfen eine grundsätzliche Frage auf, nämlich: Wird die Natur der Seele, wenn sie die eine oder andere negative Beschaffenheit annimmt, durch die Privation verändert?

Die Beschaffenheit ist eine Fähigkeit. Wenn eine Beschaffenheit angenommen oder entnommen wird, bleibt das Subjekt ohne Privation. Der Körper heizt sich manchmal auf oder gibt Wärme ab, aber die Natur bleibt unveränderlich. Das Wasser wird mit Feuer erhitzt, die Kälte des Wassers ändert sich, aber der Körper des Wassers nicht. (DQ 278a(lks.) 37-42)

Es ist bekannt, dass die Denker in der Antike sowie im Mittelalter in ihren figurativen Darstellungen oft sehr ähnliche Beispiele benutzt haben. Ein gutes Beispiel galt damals als Maßstab. Die armenischen Kirchenlehrer der Zeit wollten damit wahrscheinlich zeigen, dass ihre Argumentation nicht weniger gut begründet ist als in den scholastischen Werken oder, dass zwei Ortskirchen vieles gemeinsam haben. Das obengenannte Beispiel verwendet Thomas von Aquin: Das Wasser wäre nicht warm, meint er, wenn es dafür keine Ursache gäbe. Es muss schließlich eine Ursache haben, aber eine, die sich nicht bereits aus dem Wassersein selbst ergibt,³⁹ wie z.B. Erhitzen durch Feuer. In diesem Sinne ist das Gute die Ursache des Bösen nur *per accidens*. Dieselbe Idee vertieft Jesaja in seinem eigenen Kommentar:

Die Beschaffenheit wird auf zweierlei Weise angenommen oder entnommen und die Natur bleibt ohne Privation. Wie [Dionysius] sagt: ‚[Die Beschaffenheit des Seienden] allenthalben weicht oder nicht eintritt‘ [DN IV.20 720:24], wie wenn die Sehkraft weicht, aber die Natur des Auges bleibt, oder wenn das Kind noch klein ist, kein Wissen und kein Urteil hat – ‚nicht eintritt‘, aber die Natur ist dieselbe. [...] Die Beschaffenheit ist eine Fähigkeit, und wenn diese angenommen oder entnommen wird, bleibt das Subjekt ohne Privation, wie wenn der Körper sich manchmal aufheizt oder Wärme abgibt, doch bleibt die Natur unveränderlich. (JN M57:36b 11-20)

³⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN *De malo*, I:3,2: „Wasser ist ja auch nicht heiß, es sei denn, dass ein Grund dafür besteht. Es bleibt daher nur, dass alles Üble irgendeine Ursache hat, aber eben eine akzidentielle, weil es ja an und für sich keine Ursache haben kann.“ S. SCHÄFER 2013, 66, 77.

Diese Beschreibung treffen wir bei Tomas von Aquin erneut an, als er von unterschiedlichen Formen des Guten (der guten Beschaffenheit) spricht: „Wie etwa die Scharfsichtigkeit als das Gute beim Auge [...] wird das Subjekt selbst als gut oder Gutes bezeichnet, und zwar im Hinblick darauf, dass es als Möglichkeit einen Vollendungszustand erhoffen lässt“⁴⁰ (wie beim Kind, welches noch kein Wissen hat).

Es stellt sich allerdings die Frage: Wie führt die Krankheit alle mit guten Eigenschaften ausgestatteten Geschöpfe zur Minderung des Wohlseins oder zur Privation?

Wohlsein ist eine Eigenschaft des Körpers. Minderung des Wohlseins ist Krankheit, aber nicht des ganzen Wohlseins, weil wenn dies der Fall wäre, die Krankheit dann nicht mehr existieren könnte und sich selbst zerstören würde. (DQ 278a(r.) 19-22)

Dies wäre nach der scholastischen Terminologie keine Beraubung (*privatio*) mehr, sondern eine Vernichtung (*corruptio totalis*)⁴¹. David fährt in seiner Argumentation fort:

Nicht Gute – der Verfall der Tugend und des Wohlseins kämpft gegen das Gute, aber während er kämpft, kämpft er mithilfe seines Guten, weil sie [Tugend und Wohlsein] der Grund seines Seins und Kämpfens sind. Denn, wie gesagt, wenn es kein Wohlsein gäbe, gäbe es keine Krankheit, und wenn es keine Tugend gäbe, gäbe es keine Gegner. [...] Obwohl es nicht vollständig gut ist, zu kämpfen, zeigt das aber, dass die Gegner existieren, das heißt ihr Sein durch die Teilhabe am Guten besitzen, weil das Gute seinem unvollkommenen Zustand die Existenz verleiht, das Wohlsein der Krankheit, die Tugend ihrem [unvollkommenen Zustand], das Sein seinem und alle anderen Guten ihren genauso. (DQ 278b(lks.)5-16)

Alle Versuche, das Übel auf eine Ursache oder einen Ursprung zu reduzieren, führen letztendlich zum Hypostasieren des Bösen.⁴² Deswegen weist Proklos, als er Sokrates' Worte in der *Politeia*, „Von dem Schlechten aber muss man irgendwelche andere Ursachen aufsuchen...“⁴³ kommentiert, darauf hin, dass Platon an dieser Stelle die plurale Form mit unbestimmtem Artikel, *ἄττα...αἴτια*, nutzt, woraus er folgert: „Keineswegs ist offenbar eine einzige Ursache der Übel an ihr selbst anzunehmen. Wenn nämlich die Ursache der

⁴⁰ THOMAS VON AQUIN *De malo* I:2 3.1,3, s. SCHÄFER 2013, 52.

⁴¹ SCHÄFER 2013, 45.

⁴² OPSOMER/STEEL 1999, 246.

⁴³ PLATON *Politeia*, II, 379D1 „τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.“

Güter eine ist, dann sind die Ursachen der Übel viele und nicht eine.“⁴⁴ Laut Proklos ist diese „uneigentliche Existenz“ „in gewisser Weise ohne Ursache“⁴⁵ (ἀναίτιόν πως). Dionysius und seine Kommentatoren, ihm folgend, balancieren zwischen dem platonischen Axiom *nihil fit sine causa*⁴⁶ und der Ursachenlosigkeit (ἀναίτιόν DN IV.32 732:41).

Krankheit, Verderbtheit, Sterben, Bosheit existieren nicht und können nicht aus sich selbst sein, sondern krallen sich an das Sein und existieren durch dieses. [...] Wenn der Körper nicht existieren würde, würde die Verderbtheit nicht erscheinen, wenn es keine Tugend gäbe, würde die Bosheit sich nicht zeigen können, da eben das Gute offenbar macht, dass das Böse böse ist. (JN M57:37a20-37b1)

Hier spricht Jesaja über die Usurpation, die parasitäre oder uneigentliche Existenz,⁴⁷ welche lediglich eine Realisierung durch anderes erfahren kann (παρρηφισταμένη DN IV.20 720:16, IV.27 728:1; παρρηφύστασιν IV.31 732:2). Als philosophischer Begriff hat *παρρηφύστασις* seinen ersten Auftritt beim in der armenischen Tradition so häufig kommentierten Porphyrios, von dem auch Jamblich diesen Ausdruck entliehen hat⁴⁸. Vahram Rabuni bezieht sich weiter auf die Frage, in welchem Verhältnis das Gute und das Böse zueinander stehen:

Alle Teile der Krankheiten, sowohl böse als auch gute, haben das gleiche Genus. [...] Wenn eine böse Krankheit wie Abscheulichkeit kämpft mit einem Guten wie Anständigkeit, ist sie kein Böses, aber wir können schon merken, dass sie gegeneinander sind. (VR 62b(lks.) 19-21,23-26)

Nach dem aristotelischen Satz vom Widerspruch⁴⁹ kann das Gute kein Gegenteil seiner selbst in sich einschließen oder aus sich selbst hervorbringen. Vahrams Gedanke erinnert auch an die Worte des Aristoteles: „So gehören das Weiße und das Schwarze zu derselben Gattung (denn die Farbe ist ihre Gattung).“⁵⁰

⁴⁴ PROKLOS *De mal. subs.*, 47:2-4; COUSIN 250:5-8: „Unam quidem itaque secundum se malorum causam nullatenus ponendum. Si enim bonorum causa una, malorum multa et non unum.“ Vgl. DN IV.31 732:17,18: „Es gibt nur eine einzige Ursache des Guten. Ist das Böse dem Guten feindlich gesonnen, so gibt es hingegen vielerlei Ursachen des Bösen.“

⁴⁵ *De mal. subs.*, 50:31; vgl. *Comm. on Plato's Timaeus I* 52:6-7.

⁴⁶ Vgl. PLATON *Timaeus* 28A4-6: „...es ist unmöglich, dass etwas ohne irgendeine Ursache entstehe“.

⁴⁷ Vgl. *De mal. subs.*, 50:29.

⁴⁸ PORPHYRIOS *Sententiae*, 42:14; JAMBL. AP. SIMPL. in *Cat.*, 418:3-6, s. OPSOMER/STEELE 1999, 249.

⁴⁹ ARISTOTELES *Metaphysik*, IV 3-8, 1005b 19f.

⁵⁰ ARISTOTELES *Kategorien*, XI.

Vahram deutet das Böse nicht als richtigen Gegner, sondern als dem Guten entgegengesetzt. Wie Albert der Große sagt: „Es ist bei vielen eine uralte Frage [*antiquissima quaestio*], in welcher Gattung von Gegensatz Gut und Schlecht einander entgegengesetzt sind. [...] Dazu hat auch Aristoteles Sokrates und Platon darin angeführt, dass nämlich das Schlechte auf privative und nicht auf konträre Weise entgegengesetzt ist und dass das Schlechte für sich genommen nichts ist, kein Akzidens, keine Substanz, sondern eine Privation.“⁵¹

Bei dieser Verflechtung mit dem Guten „wird dasselbe aber auch nicht in gleicher Hinsicht sowohl gut als auch schlecht sein“ (DN IV.20 717:34). Damit kommt dem Schlechten überhaupt keine Art von Sein zu, denn ein solches ‚Sein‘ müsste absolutes Gegenteil seiner selbst sein,⁵² was laut Platon unmöglich ist⁵³. Für Vahram existieren das Gute und seine Minderung (*bonum deficiens*⁵⁴) also in vermischter Form. Außerdem hat das Böse im Gegensatz zur neuplatonischen Ontologie des Guten keinen eigenen ontologischen Stand.⁵⁵

David, Jesaja und Vahram stimmen miteinander überein, dass wir durch den Kampf sehen, dass das Böse nicht absolut Nichts oder Nichtseiendes ist (DN IV.19 716:47-717:1): „Dann zeigt sich die Bosheit, wenn etwas kämpft gegen sie, da die Tugend gegen die Bosheit kämpft, weil die Lüsternheit und die Ungerechtigkeit den tugendhaften Menschen böse zu sein scheinen, aber den Lüsternen und Ungerechten nicht“ (JN M57:37b 12-16). Für Augustinus ist es auch notwendig, dem Bösen einen Status des Existierenden zu verleihen: „Wenn es aber nicht existiert, warum fürchten und hüten wir uns vor ihm?“⁵⁶ Dieser Kampf sollte als nicht-absoluter Konflikt und nicht als absolute Gegnerschaft zwischen Ordnung und Chaos verstanden werden. Jesaja nennt das Böse *dedevot* (ungeordnet, JN Wien151:192a19), das heißt diese ordnungswidrige Bewegung zerstört die ganze Naturordnung und schädigt die Geschöpfe, so wie die Asteroiden auf den sich um die Sonne drehenden Planeten aufschlagen (über die dreiarartige Bewegung haben wir in Unterkapitel 4.5 gesprochen). Diese Idee hat ihren Ursprung bei Platon,⁵⁷ wenn er sagt, dass das absolute und relative Böse beide aus den fehlgeleiteten Bewegungen zweiter Ordnung stammen⁵⁸. Jedoch ist nicht nur die ungeordnete Bewegung, sondern auch die Form- und Eigenschaftslosigkeit ein Zeichen für das Böse: „Es ist charakteristisch für das Gute, immer seine Form zu behalten, aber für das Böse, ganz im Gegenteil, instabile und veränderliche Form anzunehmen“

⁵¹ ALBERT DER GROßE *De praedicamentis* 159, 15-30, s. SCHÖNBERGER 2013, 34f.

⁵² KAVVADAS 2009, 165.

⁵³ Vgl. PLATON *Politeia*, IV 439B5-6: „Denn nicht tut ja, sagen wir, ein und dasselbe mit ein und demselben von sich in einer und derselben Beziehung gleichzeitig das Entgegengesetzte.“

⁵⁴ THOMAS VON AQUIN *De malo*, I,3 17

⁵⁵ RIESENHUBER 1980, 670; s. SUCHLA 2008, 104.

⁵⁶ AUGUSTINUS *Confessiones*, VII,5:18-20; vgl. *Contra Julianum*, I,8:38 „Warum beten wir dann: Erlöse uns von dem Bösen?“, s. SCHÄFER 2006, 138.

⁵⁷ Vgl. PLATON *Nomoi*, 896e-897a.

⁵⁸ CHERNISS 1954, 27.

(JN Wien_{151:192b} 1-3). Es könnte keine verständliche Form des Bösen (kein böses Paradigma) existieren, da es bezeichnend für das Paradigma ist, perfekt zu sein. Proklos sagt hierzu: Die verschiedenen Modelle der Perversion kann man nicht ‚Paradigma‘ nennen, da sie von der Vollkommenheit der Formen abgefallen sind⁵⁹. Jesaja ist mit Plotin voll und ganz einverstanden: Es ist Böse, weil es keine Eigenschaft hat und entgegen der Form wirkt⁶⁰.

Wie im Beispiel des ‚mittleren Guten‘ bei Gregorios spricht Vahram nun von der relativen Bosheit:

Die Krankheit ist eine Privation des Wohlseins, eine komplette Privation wie eine völlige Krankheit im Körper ohne Anteil von Wohlsein ist völlig unmöglich, weil manchmal das ganze Wohlsein den Körper verlässt und die Krankheit nicht mehr sein könnte, aber die teilweise Krankheit hat ihre Kraft, im Körper zu bleiben, nicht von ihrer Privation, die dem Wohlsein schadet, sondern vom Wohlsein und nur damit kann sie im Körper existieren und agieren. [...] weil nur das Bleiben des Wohlseins und nicht dessen ganzer Verlust sie an der Macht hält, und wenn dem so ist, dann ist die Privation der Krankheit, die ihre Existenz und den Ursprung ihres Seins vom teilweisen Wohlsein hat, welches gut ist und welches im Körper gibt, kein Böses, oder, genauer gesagt, kein absolutes Böses, sondern teilweise böse. (VR 62b(Iks.)43-(r.)9; 11-19)

Wie wir sehen können, hat das Böse keinen Ursprung außer dem Guten. „Man muss ganz klar sagen, dass das Üble nirgendwo anders als im Guten sein kann.“⁶¹ Hier verteidigt Thomas von Aquin die augustinische Behauptung: „Von dem Guten also hat das Böse seinen Ausgang genommen und nur am Guten ist das Böse möglich.“⁶² Darüber hinaus hat das Böse keine eigene Kraft, wie Proklos schreibt: „Das wusste schon Platon, der sagte, dass die Ungerechtigkeit an sich selbst schwach und untätig sei.“⁶³

Was das Streben der Dämonen angeht, postuliert Jesaja, dass dieses Streben zum Guten gerichtet und ein Streben der Seienden ist: „...weil sie nicht nach Verfallen von Sein, Leben und Wissen streben, sondern nach dem Sein und der Weiterexistenz. Sie wollen sein, leben und wissen; das ist ein Streben der

⁵⁹ STEEL 2017, 247; vgl. PROKLOS *Kommentar zu Politeia*, 269d5-6, s. D'HOINE 2011, 83.

⁶⁰ Vgl. PLOTIN *Enneaden*, I.8.10: „Mit Recht also wird sie [die Materie] qualitätslos und böse genannt; denn sie wird nicht böse genannt, weil sie Qualität hat, sondern vielmehr weil sie Qualität nicht hat, damit sie nicht etwa böse wäre als Form und nicht vielmehr als die der Form entgegengesetzte Natur.“ Für die Eigenschaftslosigkeit der Materie s.a. THOMAS VON AQUIN *Kommentar zur Metaphysik* VII Lectio 2:21,23.

⁶¹ THOMAS VON AQUIN *De malo*, 1:2: „Malum non potest esse nisi in bono.“ S. SCHÄFER 2013, 51.

⁶² AUGUSTINUS *Enchiridion*, 4:14: „Ex bonis igitur mala orta sunt, et nisi in aliquibus bonis non sunt.“

⁶³ *De mal. subs.*, 52:12,13; vgl. *Politeia*, II 352C.

Seienden und nicht der Nichtseienden“⁶⁴ (JN Wien151:193a2-5). Das heißt, „niemand bewirkt im Hinblick auf das Böse dasjenige, was er bewirkt“ (DN IV.31 732:25) oder in der Sprache der Scholastik: Etwas kann nur *sub specie boni*⁶⁵ erstrebenswert sein; das Böse als Selbstzweck hat keine attraktive oder motivierende Kraft und könnte kein Ziel sein.

Anhand verschiedener einleuchtender Beispiele und Originaltexte haben wir in diesem Unterkapitel neben den Definitionen der Antike auch die von den spätmittelalterlichen armenischen und westlichen Autoren in die philosophische Sprache eingeführten neue Formulierungen des Bösen aufgezeigt. Dies hat eine eminent wichtige Bedeutung, da diese Erklärungen der verschiedenen ‚Farbtöne‘ des Übels das gesamte Bild der Theorie des Bösen vervollkommen. Die philosophisch-kirchengeschichtliche Forschung der letzten Jahrhunderte hat deutlich gezeigt, dass ebendieser Textausschnitt aus DN (IV.18-35), dessen Inhalt größtenteils aus den Abhandlungen des Proklos und anderer Neuplatoniker entliehen wurde, zusammen mit den Dionysiuskommentaren und augustinischen Werken das gesamte hoch- und spätmittelalterliche ontologische System des Übels abbildet. Darunter muss man natürlich die scholastische Philosophie und die davon untrennbare christliche Lehre der Zeit über das Böse im Allgemeinen sowie die diesbezügliche Anschauung jeder einzelnen, lokalen Kirche verstehen.

⁶⁴ Vgl. DN IV.23 725:43 „Indem sie nach dem Nichtseienden streben, begehren sie das Böse.“ DN IV.34 733:40 „Das aber ist kein Streben, sondern eine Verfehlung des wahren Strebens.“

⁶⁵ Vgl. ARISTOTELES *Nikom. Ethik* I.1 1094a: „...man hat das Gute treffend als das bezeichnet, worauf alles abzielt.“ PLOTIN *Enn.* VI.7 25: „Erstrebenswert muss freilich das Gute sein, doch wird es nicht dadurch gut, dass es erstrebenswert ist, sondern dadurch, dass es gut ist, wird es erstrebenswert.“

4.9 Die Dialektik: kataphatisch-apophatisch-schweigend theologisieren

Tiefes Mysterium, unerreichbar, anfangslos...
INTROITUS. *Liturgie der armenisch-apostolischen Kirche*
KHACHATUR TARONAZI, 13. Jhdt.

In diesem Kapitel beschäftigen wir uns systematisch mit allen drei Arten der Gottesbenennung. Wir betrachten die kataphatisch-apophatische Methode, die hauptsächlich in DN dargestellt wird, und das durch das Schweigen wirkende, mystische Modell aus MT, wobei, und das ist sehr wichtig für den Wortgebrauch im Armenischen, nicht von Gotteserkenntnis oder Gottesschau schlechthin, die man ‚geheimnisvoll, weihevoll, verhüllt‘ nennen kann, die Rede ist, sondern „von einer bestimmten Gotteslehre, die als solche mit ‚μυστικός‘ zu bezeichnen ist“¹. Im Deutschen wird deswegen das griechische Wort anstatt ‚Geheimnis‘ mit seiner unvollständigen Bedeutung unverändert benutzt, während im Armenischen der Begriff ‚*xorhurd*‘ verwendet wird, der gänzlich den letzteren Sinngehalt aufweist.

Dieses Verständnis von ‚Mysterium‘ erreichte in der armenischen Tradition mit den neu erschienenen Kommentaren zu EH und MT im 13. Jahrhundert seinen Höhenpunkt. Die dionysianischen Ideen beeinflussten die philosophisch-liturgische Sprache zu dieser Zeit erneut stark und die feierliche Hymne ‚*Xorhurd xorin*‘ (*altarm.* Tiefes Mysterium) wurde zum Anfang der heiligen Liturgie der armenischen Kirche hinzugefügt. Diese Redewendung finden wir auch in David Qobayrezis und Jakobs Kommentar zu EH (DQ 261a(r).44). Die Worte ‚tiefes Mysterium, unerreichbar...‘ sind im armenischen Denken zum Mantra geworden. David und Jesaja betonen das Wort ‚unerreichbar‘, da es das erste Attribut des Mysteriums ist:

‚Gottesweisheit‘ [MT I.1 997:4] – Es ist diejenige Weisheit gemeint, die sich nicht durch die Symbole oder Beispiele offenbart, sondern wie ein Mysterium im Nebel und im Dunkel bleibt, welches uns unerreichbar scheint, damit wir wissen, dass es unwissbar ist. [...] Gott lässt uns eben das ertasten, dass er unerreichbar und unwissbar ist. (JN M57:52b4-9; vgl. DQ 287b(r).10f)

Gott ist über allem Denken, aber uns wird durch die oben beschriebene Weisheit eine Sehkraft des Unsichtbaren gewährt, meint Jesaja. Nach einem anderen hochmittelalterlichen Autor, Anselm von Canterbury, ist Gott größer

¹ RUH 1993, 128.

als er gedacht werden kann.² Dennoch ist der menschliche Verstand in der Lage, die Unerreichbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes zu ertasten, obwohl die göttliche Natur nicht im erschaffenen Intellekt umschlossen werden kann. D.h. der Apophatismus ist für die Dionysius-Kommentatoren klar kein Agnostizismus. Die Gottesweisheit (θεοσοφία), ein Wort spezifisch neuplatonischer Prägung und Färbung (Porphyrios, Proklos, Damaskios),³ das bei Dionysius manchmal Synonym für das absolute Nichtwissen ist, hat nach Jesaja dennoch etwas mit dem Verstand zu tun. Wenn die Negation auf positive Weise genutzt wird, um die Transzendenz Gottes zu betonen, kann man eine solche Negation ‚positiver Apophatismus‘ nennen⁴. Paul Rorem stellt fest, dass Johannes von Skythopolis und spätere Kommentatoren einen Teil des Wissens im absoluten Nichtwissen verorten wollten⁵. Das Nichtwissen ist für Johannes eben keine Unwissenheit, sondern eine Art von Wissen, gleichwie bei Mose, der mithilfe des Nichtwissens alles wusste⁶. In uns ist laut Jesaja sozusagen ein belehrtes Nichtwissen, das jedoch von Gott belehrt ist, eine Idee, die auch bei Augustinus, Bonaventura und Nikolaus von Kues zu finden ist⁷. Thomas von Aquin seinerseits mindert gewiss bei jeder Chance die Stufe des Agnostizismus bei Dionysius ab, weil dieser die Absicht der negativen Theologie positiv bewertete. Er ist in seinen *Summen* sogar so weit gegangen, die Stelle, in der Dionysius Gott ‚völlig unerkennbar‘ nennt (MT I.1 1001:10, von Eriugena und Johannes Sarracenus als *OMNINO autem ignoto* übersetzt), mit ‚gewissermaßen unerkennbar‘ (*QUASI ignoto coniungimur*) zu übersetzen⁸.

Um sein Verständnis von Unwissenheit (ἀγνοσία) klarer zu machen und dessen positiven Charakter zu betonen, fügt David in der Fußnote seines Kommentars hinzu: „Wenn du wissen möchtest, was das Nichtwissen ist, lese die Scholie zum ersten Brief an Gaios“ (DQ 287b Fn., s.a. Abbildung 2). Mit der ‚Scholie‘ ist selbstverständlich die Scholie von Johannes von Skythopolis gemeint. Mit Bezug auf den 1. Brief an Gaios sagen Maximus der Bekenner und Johannes, dass das Nichtwissen keine Privation des Wissens, sondern Überfluss an Wissen ist⁹.

Gregorios von Tatew versucht nun, die ganze dionysianische Theologie auf der Basis von DN und MT zu systematisieren, und benutzt für diesen Zweck die Überschriften von Abhandlungen und nichtexistierenden Werken von

² ANSELM VON CANTERBURY *Proslogion* XV „Sed es quiddam maius quam cogitari possit.“

³ S. LIDDELL-SCOTT 1996, 791.

⁴ URBAŃCZYK 2018, 164.

⁵ ROREM 2015, 133.

⁶ JOHANNES VON SKYTHOPOLIS *Prologus et scholia in librum DN* 217A 1f: „μήτε τὴν γινώσκουσιν... εἶδος γὰρ καὶ αὐτὴ γινωριστικόν“; s.a. ROREM/LAMOREAUX 1998, 195,244.

⁷ S. *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Band II, 273f.

⁸ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.12 a.13., *Summa contra Gentil.* III 49:8; s. O'ROURKE 1992, 55.

⁹ „ὑπεροχὴν καὶ ὑπερβολὴν γνώσεως“, MAXIMUS DER BEKENNER *Scholien zu Dionysius* 764, Brief I.2; s. ROREM/LAMOREAUX 1998, 250f.

Pseudo-Dionysius, die der Autor selbst erwähnt. Es ergibt sich eine Aufteilung nach folgendem Prinzip:

Q. - Wie viele Arten der Theologie gibt es? R. - Vier: typologische, ätiologische, symbolische und mystische. Die erste, typologische Theologie betrifft die Trinität und das Eine: Wie ist die Gottheit Eins und zugleich dreieinig, Verursacher und Geborener. [...] Die zweite ist die ätiologische, bei der wir durch verursachte Dinge, d.h. das Schöne in den Geschöpfen sehend, uns an den Schöpfer zurückerinnern und ihn benennen. Diese Theologie untersucht die Ursachen der Schöpfung. [...] Drittens: die symbolische Theologie, bei der wir die sinnlichen Formen in die verständlichen Konzepte umwandeln. [...] Und die vierte ist die mystische Theologie, bei der wir die ganze sinnliche und verständliche Natur verlassend geistig in die Tiefe gehen und wie Mose in die Wolke und den Nebel eintreten. Sodann sehen wir ihn [Gott] von allen Wesen abgesondert und sagen ‚unerreichbar‘, ‚unbegreifbar‘, ‚unsagbar‘. (BF 122(lks.)21-(r.)31)

Die erste, ‚typologische‘ Theologie sollte dem Werk *Theologische Entwürfe*¹⁰ entsprechen, wenn wir den von Dionysius beschriebenen Inhalt dieses Werkes (MT III 1032c-1033a) mit den Schwerpunkten bei Gregorios vergleichen. Die ‚ätiologische‘ Theologie ist laut Gregorios hauptsächlich das System von DN, wie er es an anderer Stelle erläutert (s. BF 123(r.)13-41). Gregorios sieht als die Aufgabe dieser Art von Theologie die Benennung derjenigen göttlichen Namen, welche die Ursachen der Schöpfung aufzeigen (vgl. DN II.3 640b ‚das Gute‘, ‚das Schöne‘, ‚das Seiende‘, ‚das Lebenzeugende‘ usw.). Die dritte, symbolische Theologie hat ihren Namen von dem gleichnamigen Werk, dessen Inhalt Dionysius auch in MT III 1033a,b (s.a. DN I.8 597a,b, Brief IX.1 1104b) beschreibt. Und die vierte, wie ihr Name andeutet, enthält die systematische Abhebung und das Nichtwissen aus MT. Thomas von Aquin zählt im Vergleich dazu nur die letzteren drei Arten der Theologie zur *triplex via* des Theologisierens, die er ebenso mit den dionysianischen Abhandlungen assoziiert¹¹.

Bemerkenswert ist auch, dass im armenischen Text des CA und in den Kommentaren meist ‚Nebel‘ statt ‚Dunkel‘ verwendet wird. Diese Interpretation in der armenischen Tradition basiert größtenteils auf der Johannes/Maximus-Scholie. Johannes von Skythopolis hebt die Tatsache hervor, dass im Hebräischen das Wort *arawfel* (אַרָּפֶל Ex. 20:21), das die

¹⁰ S.a. die Erwähnung in DN I.1 585b, I.5 593b, II.1 636c, II.3 640b, XI.5 953b.

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* I.3:104 „...de primo, qui est per remotionem, agitur in Mystica Theologia; de secundo, qui est per intelligibiles processiones, in hoc libro [DN]; de tertio, qui est per sensibiles similitudines, in libro de Symbolica Theologia.“

Septuaginta als ‚Dunkel‘ (γνόφος) übersetzt, bei Symmachus dem Ebioniten in der *Hexapla* als ‚Nebel‘ (ὁμίχλη) interpretiert wird, welcher einen der sieben Himmel im Judentum darstellt¹². Das heißt, der Nebel, in den Mose eingetreten ist, ist keine absolute Dunkelheit des Nichtwissens, sondern die erste Stufe des himmlischen Wissens bzw. der Erleuchtung, welche der Mensch bestenfalls in diesem Leben erreichen kann. David empfiehlt dem Leser seinerseits, sich an den fünften Brief des Dionysius zu wenden: „Um zu wissen, was der göttliche Nebel und das Dunkel sind, lese den Brief an Dorotheus den Diakon“ (DQ 288b Fn.). Dort erklärt Dionysius das göttliche Dunkel als ‚das unzugängliche Licht‘, in dem Gott wohnt. Das Dunkel wird also als Grenzstufe der kognitiven Fähigkeiten betrachtet, wenn der Mensch das Maximum seines erschaffenen Verstandes erreicht und im Nebel die himmlische Schönheit Gottes flüchtig erblickt.

An dieser Stelle taucht auch die Frage auf, ob der Mensch auf dem Gipfel seiner kognitiven Fähigkeiten Gott sehen kann. Laut Dionysius ist dies selbstverständlich unmöglich: „Allein, nicht einmal dort trifft (συγγίνεται) er auf Gott selbst, schaut auch nicht ihn selbst - ist er doch unsichtbar -, wohl aber den Ort, da er weilt“ (MT I.3 1000:40f). Diesen ‚Ort‘ sehen Jesaja und David als die oberste Stelle, wo die Offenbarungen und theologischen Überlegungen uns bringen können:

Er [Mose] sieht nur den Ort [, wo Gott ist,] und nicht Gott selbst. Nach meinem Dafürhalten bedeutet dies, dass alle obersten Offenbarungen und das Wissen der Theologen Gott nicht erreichen, sondern ihm wie ‚der Ort‘ untergeordnet sind. [...] Gleichwie Mose auf die Ebene des obersten Wissens aufgestiegen ist. (JN M57:53a7-16; DQ 288a(lks.)17-21)

Die gleiche Auffassung finden wir bei Albert dem Großen, der unter den ‚untergeordneten Vernunftvorstellungen‘ (*rationes subiectas*) die Kombination von zwei Arten der Gottesschau versteht, nämlich die Offenbarungen, die mithilfe des göttlichen Lichtes in die Menschenseele herabsteigen, wodurch die Seele gestärkt und unser Intellekt engelhaft werden. Folglich sind diese göttlichen Anschauungen (*divina visa*) im Licht *nicht Gott*, sondern *von Gott* und weisen die Grenze unserer Erkenntnis auf, die Albert ‚Spiegel der Ewigkeit‘ (*speculum aeternitatis*) nennt¹³.

¹² MAXIMUS DER BEKENNER *Scholien zu Dionysius* 744, MT I.21: „ὡς ἐν τῇ Ἐξόδῳ, ἐνθα γέγραπται, ὅτι εἰσῆλθε Μωϋσῆς εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ Θεός, τὸ μὲν Ἑβραϊκὸν ἔχει ἄραφὲλ. [...] Σύμμαχος μέντοι ὁμίχλην τὸ ἄραφὲλ ἐρμήνευσεν.“ (ROREM/LAMOREAUX 1998, 244f); s.a. CONWAY-JONES 2021, 10f.

¹³ ALBERT DER GROßE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 130.22f: „Et istud lumen vocatur speculum aeternitatis, in quo viderunt prophetae, quod non est deus, sed a deo.“

Mühlenberg betont die Mehrdeutigkeit des Begriffes *συνγίνεταιαι* bei Dionysius und schlägt vor, ihn als ‚sich vereinigen mit‘ statt ‚treffen‘ zu übersetzen¹⁴. Gott zu sehen oder zu treffen, bedeutet an dieser Stelle, sich mit ihm zu vereinigen, was der höchsten Endstufe des christlich-neuplatonischen Aufstiegs der Seele entspricht¹⁵. Gregorios und Jesaja meinen, dass Mose seine ganze sinnliche und verständliche Natur verlassend sich geistig mit Gott vereinigt, ihn aber nicht gesehen habe. Dies sei sein Preis dafür gewesen, den ‚Ort‘ Gottes oder den Anfangspunkt des Weges zur Gotteskenntnis im Nebel zu finden, was nur den Erwählten gewährt wird, oder wie Augustinus es formuliert: „Die Frucht des Findens ist nicht das Ende des Suchens.“¹⁶

Als der Mensch in den Nebel eintritt, sieht er laut Gregorios Gott von allen Wesen abgesondert und sagt ‚unerreichbar‘, ‚unbegreifbar‘, ‚unsagbar‘, entsprechend dem platonischen Prinzip des ‚Außerhalb-der-logischen-Sprache-Stehens‘ des Wahren und Erkennbaren¹⁷. Das Unvermögen des Nous, das Wesen des absoluten Einen zu erkennen, ist aber nicht ein Defekt der Erkenntnis, „vielmehr kennzeichnet es die absolute rationale Unbeweisbarkeit des höchsten Prinzips“¹⁸.

Golitzin sieht das Entstehen des ‚neuen Menschen‘ nach dem Vorbild Mose durch die Reinigung und den Aufstieg auf den Berg Gottes als das Ziel und die Aufgabe „unserer [kirchlichen] Hierarchie“¹⁹. Man bemerkt bereits einen Zusammenhang zwischen MT und EH; ‚der dreifache Weg‘ in EH, welcher aus Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung besteht, wird nämlich in eine alternative Formulierung umgewandelt²⁰. In MT I.1 wird dieser hierarchische Weg schon als Reinigung,²¹ Betrachtung und Einung definiert. Unter anderem ist MT an ‚den Hierarchen Timotheus‘ adressiert, weswegen die Sprache in MT I.3 die liturgische Erfahrung des Hierararchen (EH III:2,3) widerspiegelt, insbesondere was den Aufstieg Moses angeht. Die beiden Abhandlungen verfolgen das gleiche Ziel, nämlich den Aufstieg zu Gott, mit dem einzigen Unterschied, dass dies in MT jenseits der Symbole und Wörter erfolgt²². Auch

¹⁴ MÜHLENBERG 1993, 133.

¹⁵ Vgl. Matt. 5:8; s.a. in PORPHYRIOS *Vita Plotini* 23, wie Plotin Zeit seines Lebens die Einung mit dem Einen erstrebt und viermal erlebt habe, oder bei PROKLOS *Platonic Theology* II.11, dass die Theologie sich aus der Einung mit Gott ergebe.

¹⁶ AUGUSTINUS *In Evangelium Ioannis tractatus* 63.1 „Fructus inventionis non sit finis inquisitionis.“

¹⁷ PLATON VII *Brief, Politeia* VI, s. THEILL-WUNDER 1970, 58.

¹⁸ THEILL-WUNDER 1970, 111; LOSSKY 1961, 42.

¹⁹ GOLITZIN 1993, 104f.

²⁰ ROREM 1985, 143; für die drei Wege der Mystik - *via purgativa, illuminativa, unitiva*, s. KOCH 1900, 174.

²¹ Die Reinigung und Erleuchtung sind in der hierarchischen Darstellung eng miteinander verflochten, da Dionysius ausdrücklich von dem *καθαρτικός φωτισμός* spricht (s. SEMMELROTH 1954, 47). Diese dreistufige Aufteilung ist mit drei oder fünf Etappen von Einführung, Verbindung (mittels *συνπάθεια*) und Vereinigung durch das Gebet bei Jamblich und Proklos vergleichbar (*De Mysteriis* V.26, *Comm. on Plato's Timaeus* II 206:26-214:12).

²² LOUTH 1989, 101.

deshalb werden die Hierarchie und Hierurgie in MT nicht negiert, weil sie den Gipfel auf dem Wege der Symbole erreichen.

Für Gregorios ist das Ziel, wie gesagt, ebenfalls die Hierarchie,²³ den Weg zum Gipfel, stufenweise denen zu zeigen, die Gott sehen möchten:

Das ist der oberste Gipfel der Theologie [vgl. MT I.1 1001:2]! Das ist die Seligkeit der Verstandeswesen! Und das ist das Begehren aller Erwählten, nämlich den Unerreichbaren auf unerreichbare Weise zu erreichen und den Unsichtbaren durch das Nichtsehen zu sehen. Das heißt ‚mystische Theologie‘. Zum Ersten, weil man durch das Mysterium und den Glauben und nicht durch das analytische Denken sieht. Zweitens, da sie geheimnisvoll und verborgen ist und nicht allegorisch oder symbolisch wie die von uns oben genannten Theologien. Drittens, weil sie vor den Häretikern, Heiden und ungebildeten Köpfen in das Mysterium gehüllt und geheim gehalten werden muss. (BF 123(Iks.)1-18)

Diese Idee von der Begleitung der Hierarchie ähnelt folgendem plotinischen Gedanken sehr: „Darum lässt sich von ihm ‚weder reden noch schreiben‘, wie es heißt: sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu zeigen, dem, der etwas sehen will; bis zum Weg und zur Reise reicht die Belehrung, die Schau ist aber Arbeit dessen, der sehen will.“²⁴

Gregorios definiert das wahre Streben nach Gott als unaufhörliches Begehren, Gott zu schauen, gleichwie Gregor von Nyssa in *De vita Moysis* sagt: „Und dies ist das eigentliche Sehen Gottes: niemals eine Sättigung des Verlangens zu finden, Ihn zu sehen.“²⁵ Gregor von Nyssa hat nämlich den Begriff der *ἐπέκτασις* in die theologische Sprache eingeführt, durch den der auf Gott ausgerichtete, unaufhörliche Aufstieg dargestellt wird. Dionysius muss diesen Begriff sicherlich vor Augen gehabt haben, wollte jedoch nicht den Sprachgebrauch späterer Zeiten zeigen²⁶.

In diesem Abschnitt finden wir mehrere Parallelen zu Plotin, Proklos und Augustinus. Bei Plotin bedeutet ‚den Unerreichbaren auf unerreichbare Weise zu erreichen‘ ein Erkennen durch das Nichterkennen, d.h. wenn man „das

²³ S. GREGORIOS VON TATEW *Buch der Fragen* III.2.10 „Hierarchie der Engel und Menschen“.

²⁴ PLOTIN *Enneaden* VI.9.4: „Διὸ οὐδὲ ρητὸν οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύοντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασκίς, ἡ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.“ (übers. von THEILL-WUNDER 1970, 97.103f).

²⁵ GREGOR VON NYSSA *De vita Moysis* II.404 116:17-19 „καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν θεόν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὔρειν.“ Vgl. JOHANNES OROTNEZI *Über die Seele* Ma XIII 57, 339a6-8 „Die Menschenseele und die Engel hören nicht auf, sich zu bewegen, bis sie sich an ihr Vorbild anschmiegen und sich mit ihm vereinigen.“

²⁶ WILLIAMS 2000, 91f.

Abgeschiedene und Einzige“ begreifen will, sollte man „nicht denken“ (οὐ νοήσεις)²⁷. Proklos, ihm folgend, spricht in seiner *Platonischen Theologie* über die Einung jenseits des Intellekts.²⁸ Eriugena führt in seinem *Periphyseon* zwei ähnliche Formulierungen an, eine erste von Augustinus, die auf Plotin basiert und dem Gregorios-Kommentar nähersteht, und eine zweite von Dionysius: „Augustinus sagt, dass [Gott] besser durch Nichtwissen gewusst wird, und Dionysius, dass die Unkenntnis die wahre Weisheit ist.“²⁹

Daraus lässt sich schließen, dass Gregorios den wahren Weg zu Gott als das Negieren der Negation versteht: Man kann den Unerreichbaren nur auf unerreichbare Weise erreichen. Dazu gehört auch der Verzicht auf den Gebrauch der apophatischen Namen wie ‚unerreichbar‘, ‚unbegreifbar‘, ‚unsagbar‘. Allen apophatischen Philosophen seit Plotin war bereits bewusst, dass sie am Ende des apophatischen Weges auch die Negation würden verneinen müssen,³⁰ weil „die Negationen über das Eine eigentlich nichts über das Eine ausdrücken“³¹. So schließt Proklos seinen Kommentar zum platonischen Parmenides mit den Worten: „Auf dem Wege der Negation hat Parmenides alle Negationen weggenommen. Mit Schweigen schließt er seine Betrachtung des Einen.“³² Gregorios lehnt das ganze analytische Denken sowie alle Namen ab und stützt sich nur auf das verhüllte Geheimnis des Einen. Ebenso sagt Damaskios von Platon: „Angefangen beim Einen verneint er alle anderen Dinge außer dem Einen selbst... Überdies verneint er sogar die Negation, aber nicht das Eine, er verneint jeglichen Namen, Gedanken und jegliches Wissen.“³³

Interessant ist auch die Erklärung über die dionysianische Arkandisziplin bei Gregorios, die ihren Ursprung bei Platon hat³⁴. Gregorios meint, dass die mystische Theologie nur mithilfe des Glaubens und nicht durch das analytische Denken zu betrachten ist, wobei der Glaube über dem Verstand angesiedelt ist. Alle, die nicht durch dieses Prisma schauen, können das Mysterium letztlich nicht begreifen, weil sie nach einer anderen Art von

²⁷ PLOTIN *Enneaden* V.5.7, V.3.13.

²⁸ PROKLOS *Theology of Plato* I.3.

²⁹ ERIUGENA *Periphyseon* II 597d: „Augustinus quidem: Qui melius inquit nesciendo scitur, Dionysius autem: Cuius ignorantia uera est sapientia.“ Die entsprechenden Stellen sind DN VII.3 872:16, AUGUSTINUS *De ordine* II.16: „De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo.“

³⁰ ARMSTRONG 1989, 137; vgl. PROKLOS *Theology of Plato* II.10, s. KOCH 1900, 212.

³¹ PROKLOS *In Parmenidem*, Plato Latinus, Band III, 70:5 „Que itaque unius abnegationes, non sunt circa unum.“

³² *Ibid.*, 76:5,6 „Nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.“

³³ DAMASKIOS *De principiis* I 55.14-18: „ἀλλὰ τὰς ἀποφάσεις ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἐποίησατο τῶν ἄλλων ἀπάντων, πλὴν γε αὐτοῦ τοῦ ἐνός. [...] καὶ τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν προσεπέφησεν, ἀλλ’ οὐχὶ τὸ ἔν, καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ νόημα καὶ γνώσιν ἅπασαν.“

³⁴ Vgl. MT I.2 „Achte indes darauf, dass kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme...“ Mit PLATON *Theaitetos* 155e gesprochen: „Schau dich sorgfältig im Kreise um, dass kein Uneingeweihter zuhöre. Es sind das aber Menschen, die nichts anderes für wirklich halten, als was sie fest mit Händen greifen können, dem Handeln aber und dem Werden und allem Unsichtbaren das Sein absprechen.“

Erkenntnis suchen. Auf ähnliche Weise beschreibt Thomas Gallus im Vorwort zur *Explanatio* des CA die dionysianische „überintellektuelle und übersubstantielle [*superintellectualis et supersubstantialis*] Erkenntnisweise, die der heidnische Philosoph nicht versteht, weil er sie überhaupt nicht sucht und nicht glaubt, dass es sie gibt“³⁵.

In einem weiteren Paragraphen folgt Gregorios Gregor von Nazianz in der Aufteilung der positiven und negativen Namen Gottes. Er wendet sich an die vielleicht älteste vierteilige Formulierung dieser Art aus den *Theologischen Reden*, von der uns eine exakte Verwendung andernorts bei den westlichen Theologen nicht bekannt ist:

Auch das Folgende sollte man durch den vernünftigen Verstand wissen, dass die ganze Theologie zuerst in zwei geteilt wird, nämlich in Bejahung und Abhebung [MT III]. Jede von diesen ist nach Gregor dem Theologen wieder entzwei geteilt, das sind jetzt vier, wie folgt: [Dinge oder Namen], (1) die existieren und von denen die Rede ist, (2) die nicht existieren, von denen aber [trotzdem] die Rede ist, (3) die existieren, aber von denen nicht die Rede ist, (4) die nicht existieren und von denen [auch] nicht die Rede ist³⁶. Zuerst durch Bejahung: Dinge, die existieren und von denen die Rede ist, wie ‚Licht‘, ‚Leben‘ usw. Anders gesagt, wir schreiben Gott Dinge zu, die in ihm sind, und nennen ihn mit diesen Namen. Die typologischen und ätiologischen [Theologien] sind so. Zweitens: [Dinge], die nicht existieren, von denen aber die Rede ist, wie ‚Körper‘, ‚Schlafen‘, ‚Aufwachen‘, die nicht in Gott sind, aber ihm nach seinem Einfluss allegorisch zugeschrieben werden. So ist die symbolische Theologie. Währenddessen gehört die Abhebung zur mystischen Theologie. Erstens: Dinge, die existieren, aber von denen nicht die Rede ist, wie ‚ohne Anfang‘, ‚ohne Ende‘, ‚Nichtsein‘ usw., und dies wird nicht als Mangel, sondern als Transzendenz verstanden. Zweitens: [Dinge], die nicht existieren und von denen nicht die Rede ist, wie ‚Privation‘, ‚das Böse‘; diese existieren nicht [in Gott] und es wird [über Gott] auch nicht gesagt. (BF 123(lks.)20-(r.)8)

Es ist bemerkenswert, dass Gregorios über die Abhebung, nicht über die Negation spricht. Wir wollen den Unterschied zwischen diesen zwei Begriffen im Auge behalten, um später gründlicher zu diskutieren. Es ist zu bemerken, dass in der Beschreibung des transzendenten Gottes die apophatische Methode für Dionysius und seine Kommentatoren vorzuziehen ist. Dies meint

³⁵ THOMAS GALLUS *Explanatio* 14:1-5, s. RUH 1993, 131.

³⁶ Vgl. GREGOR VON NAZIANZ *Theologische Reden* V.22 316:17-19 „Τῶν πραγμάτων τὰ μὲν οὐκ ἔστι, λέγεται δέ. τὰ δὲ ὄντα οὐ λέγεται. τὰ δὲ οὔτε ἔστιν, οὔτε λέγεται, τὰ δὲ ἄμφοι καὶ ἔστι, καὶ λέγεται.“

auch Johannes Orotnezi in seiner Abhandlung *Über die göttlichen Namen*, nutzt aber ebenfalls den Begriff *ἀφαιρέσις*:

Die aphärestischen und bewundernden Namen sind aber edler als die kataphatischen, da die aphärestischen näher an das Wissen Gottes bringen als die kataphatischen. Wenn wir sagen, dass Gott nicht unter dem Seienden ist, bringt uns das der Tiefe Gottes unendlich näher, als zu sagen, dass er schön, gerecht oder etwas ähnliches ist, weil diese Namen uns glauben lassen, dass Gott den Wesen und Seienden ähnlich ist. Die bewundernden und aphärestischen Namen dagegen bringen das Denken von den Seienden weg und machen es würdig, über Gott nachzudenken. (JO 332a(lks.)25-(r.)8; vgl. VR 64b(lks.)34-37)

Grundlage dieser Gedanken sind zwei von Platon in seinem *Parmenides* eingeführte Hypothesen: Erstens: Vom Einen kann etwas gesagt werden, und zweitens: Dies ist, ganz im Gegenteil, überhaupt nicht möglich³⁷. Diese Aufteilung finden wir auch bei Gregorios von Taweh (BF 103(lks.)25-29). Proklos seinerseits macht es in seinem *Parmenides*-Kommentar deutlich, dass über das entlegene Wesen oder Sein, wenn keine Aussage mehr im wirklichen Sinne wahr sein kann, doch mit einer „Verneinung über es mit mehr Wirklichkeitskraft ausgesagt [wird] als [mit einer] Behauptung.“³⁸ Die bewundernden Namen haben auch den Vorzug, weil es laut Gregor von Nyssa nur einen einzigen Namen gibt, um die göttliche Natur auszudrücken, nämlich das Staunen, das die Seele befällt, wenn sie an Gott denkt³⁹.

Die positiven oder kataphatischen Namen, die nach dem Werk Gottes und seiner Ähnlichkeit mit Bezug auf die Seienden benannt wurden, haben ihren Ursprung in dem Aristoteles zugeschriebenem Werk *De mundo*,⁴⁰ in dem Gott als Polynom⁴¹ nach seinen verschiedenen Wirkungen und Ähnlichkeiten mit dem Geschöpf vorgestellt wird. Dagegen wird im Kontrast zu Kapitel 4.7 behauptet, dass Gott keinem unter den Seienden ähnlich ist. Man kann also eine Parallele zwischen dem Paar ‚apophatisch-kataphatisch‘ und der Namensgebung nach dem Ähnlichen und Unähnlichen sehen.⁴² Die Geschöpfe sind einerseits Gott ähnlich und das lässt uns kataphatisch über Gott sprechen; andererseits ist er zugleich allem unähnlich und übersteigt jede Bestimmung der Ähnlichkeit (DN IX.6 913c). Johannes bezieht sich hier auf die Ansicht Gregors von Nyssa, dass die Begriffe, die wir uns auf dem

³⁷ Vgl. CA Brief IX 1105:49f; PLATON *Parmenides* 160e.

³⁸ PROKLOS *Komm. zum plat. Parm.* VI.1073. Allerdings handelt es sich um keine bloße Verneinung. Proklos erwähnt drei verschiedene Arten davon.

³⁹ GREGOR VON NYSSA *Homilien zum Hohenlied*, Band III, Hom. XII 643: „...οὐχὶ γινώσκεται ἀλλὰ θαυμάζεται“.

⁴⁰ PODOLAK 2011, 24,40.

⁴¹ ARISTOTELES *De mundo* VII.401a „εἷς δὲ ὢν πολυώνυμος ἐστὶ.“

⁴² MACHARADSE 2002, 85.

Grund unserer natürlichen Einsicht und Meinung bilden, irreführend sind und Idole Gottes schaffen, anstatt uns Gott selbst zu offenbaren⁴³. Bei Vahram Rabuni finden wir ebenfalls die Apophase/Kataphase der Ähnlichkeitstheorie, nämlich dass Gott dem Menschen und zugleich niemandem ähnlich ist:

„Das Ähnlichsein nicht nur diesen oder jenen‘ [DN IX.6 913:45] – Wenn Gott jemandem allein ähnlich wäre, dann hätten nicht alle Geschöpfe an ihm teilgehabt. Aber weil er nicht nur den Engeln oder den Menschen das Ähnlichsein gewährt, sondern allen Geschöpfen, ist es offenbar, dass er niemandem ähnlich ist. (VR 63b(r.)1-4)

Es hat sich ergeben, dass im Bewusstsein des Mittelalters Dionysius der Vertreter der *via negativa* ist, obwohl er sowohl positive als auch negative Erkenntnisweisen Gottes lehrte⁴⁴. Bonaventura schreibt beispielsweise die positive und negative Betrachtungsmethode der göttlichen Geheimnisse vollständig getrennt Augustinus bzw. Dionysius zu: „...indem wir Gott Eigenschaften zusprechen oder indem wir ihm Eigenschaften absprechen. Die erste Weise legt uns Augustinus vor, die zweite Dionysius.“⁴⁵ Gregorios und Johannes Orotnezi stellen alle Methoden gleichermaßen vor, geben aber ebenfalls der Verneinung den Vorzug, da nur durch die Verneinung die Gottesbenennung vollendet wird⁴⁶.

Die Arten der Theologie, wie sie Gregorios versteht, sind streng unterteilt und ihrer Priorität nach hierarchisch geordnet, was nach diesem Verständnis mit der Richtung der Prozeßion und Rückkehr zusammenhängt. Angefangen von Plotin bis Eriugena wurde die kataphatische Theologie als Ergebnis der von Gott ausgehenden *πρόοδος* verstanden, während die apophatische Theologie die Bewegung in Gegenrichtung zum Ursprung – *ἐπιστροφή* – andeutet:⁴⁷

Es sollte bekannt sein, dass die erste – typologische – Theologie die meist begrenzte und lakonische ist. Die zweite – ätiologische – ist höher als Letztere, weil sie die göttlichen Namen als ihr Untersuchungsthema hat. Und die dritte – symbolische – ist noch höher, größer und wortreicher, da die Sinne daran teilnehmen, die mehrfach und geteilt sind. Denn je weiter sie von oben nach unten absteigt, desto mehr untergliedert sie sich, vervielfacht sich wie die

⁴³ GREGOR VON NYSSA *De vita Moysis* II.377 88:2-5 „ὡς παντὸς νοήματος τοῦ κατὰ τινα περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως γινομένου εἰδῶλον θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ θεὸν καταγγέλλοντος.“

⁴⁴ RUH 1987, 29.

⁴⁵ BONAVENTURA *De triplici via* III 11:3-5 „...vel per positionem, vel per ablationem. Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius.“

⁴⁶ Vgl. ALBERT DER GROÛE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 164.29f: „Ideo haec scientia tantum negationibus completur.“

⁴⁷ CARABINE 1995, 3.

Gattung absteigend in die Arten und Individuen. [...] Jetzt aber steigt sie [die mystische Theologie] ganz ohne Worte und Verstand von unten her, von der Vielheit zum Einen empor, verlässt die Vielzahl der Wesen und strömt zum Einen, welches absolut unsagbar, unerkennbar und unbegreifbar ist und verstummend von allen Geschöpfen geehrt wird⁴⁸ [DN I.3]. (BF 123(r.)13-41)

Laut Lossky kann man den Unterschied zwischen den kataphatischen und apophatischen Methoden auch durch das Trennen von Einheit und Verschiedenheit in Gott erklären. Die *ἐνώσεις* stellt die im Dunkel des Nicht-Erkennens verhüllte, übersinnliche Natur Gottes dar, die kein Zeichen von sich gibt. Dementsprechend sollte man apophatisch über sie sprechen. Im Gegensatz dazu zeigt die *διακρίσεις* die Progression Gottes auf, wodurch er erkannt und kataphatisch beschrieben werden kann⁴⁹. Die apophatische Theologie gilt also für das Eine und die kataphatische für die Henade und anderen Erscheinungsformen der Gottheit. Gregorios erklärt die *πρόδος* zusätzlich anhand des Beispiels der einander untergeordneten Kategorien Gattung-Art-Individuum bei Aristoteles⁵⁰.

Die Idee des Aufsteigens vom Niedersten zum Ursprünglichsten (MT II 1025b), welche Gregorios auch für die Erklärung der mystischen Theologie nutzt, war den christlichen Autoren nach Stiglmayr und Knepper fremd, aber bei den Neuplatonikern beliebt⁵¹.

Gregorios behauptet ähnlich wie Thomas von Aquin, dass das perfekte Wissen von Gott durch die Abhebung entsteht, wenn wir Gott durch Nichtwissen und Einung mit der Gottheit jenseits der Natur des Verstandes erkennen⁵². Von dieser Art ist die logophatische Sprache (*λογόφασις*), die auf der alles Erkennen übersteigenden apophatischen Einung jenseits des Denkens und der Sprache basiert⁵³. Wenn wir von dem lakonischen Wortschatz der typologischen Theologie zu der scheinbar wort- und bildreichen symbolischen Theologie aufsteigen, bedeutet das nicht, so Gregorios, dass wir bereits alle Namen und Definitionen Gottes kennen, sondern dies geschieht bewusst, um eine Krise unserer Sprache zu provozieren und dadurch ihre Unzulänglichkeit in Bezug auf die Gottesannäherung aufzuzeigen. Wir verlassen die Sprache nicht vollständig, sondern führen sie durch die Überfülle der Wörter an den Rand des Zusammenbruchs⁵⁴. Wenn wir den Ursprung und das Eine durch den

⁴⁸ Vgl. CH XV.9 340:29f „dem Geheimnis, das zu hoch für uns ist, durch Schweigen die Ehre lassen“.

⁴⁹ LOSSKY 1929, 135.

⁵⁰ ARISTOTELES *Kategorien* V.

⁵¹ KNEPPER 2014, 100.

⁵² THOMAS VON AQUIN *In libr. beati Dion. De div. nom. expositio* VII.4.732: „Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio, per remotionem scilicet, qua cognoscimus Deum *per ignorantiam*, per quamdam *unionem* ad divina supra naturam mentis.“

⁵³ JUGRIN 2016, 107.

⁵⁴ MALT 2018, 200.

Aufstieg schauen wollen, ziehen wir uns von allen Sinnesdingen zurück⁵⁵ und tauchen in das Dunkel ein, so verfallen wir laut Gregorios schließlich nicht nur in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit (ἀλογία) und in Nichtwissen (ἀνοησία)⁵⁶. Plotin meint ebenfalls, dass das Gute „nicht dies‘, ‚nicht das‘ und ‚unähnlich“ ist, weswegen wir keine Frage mehr stellen dürfen und verstummen müssen⁵⁷. Nach oben und unten gerichtete Bewegungen ändern also die Art und Weise des Theologisierens. Auf diese Weise erklärt David die Stummheit der mystischen Theologie und den Überfluss der Worte der positiven Theologie:

Wenn wir in den Nebel eintreten, der jenseits des Denkens ist, verschließen wir uns in der vollständigen Stummheit und im Nichtstun [ἀνεργησία]. Aber wenn wir von dieser höchsten Stufe herabsteigen, vervielfachen sich allmählich die Worte und Reden. (DQ 288b(lks.)17-20)

Ein weiterer oben erwähnter, wichtiger Punkt bei Gregorios, David und generell in der armenischen Tradition, angefangen von der Übersetzung des CA ins Armenische, ist die genaue Unterscheidung zwischen Negation und Abhebung, was oft bei anderen Kommentatoren fehlt. Gregorios hebt diesen Unterschied hervor:

Q.- Auf welche Weise unterscheiden und ähneln sich die Abhebung und die Negation, denn sie scheinen wie ein und dasselbe? R.- [...] Ich antworte darauf: Obwohl ein und dasselbe negative Partikel ‚nicht‘ in beiden Fällen wirkt, sind diese nicht gleich, auch dort, wo Aristoteles ‚Nicht-Mensch‘ sagt - ein unbestimmtes Nomen - und ‚er sitzt nicht‘, was eine Negation darstellt, genauso sind das unbestimmte Nomen und die Negation einer Aussage zwei verschiedene Dinge. (BF 124(lks.)1-(r.)10)

Im Armenischen werden zwei verschiedene Begriffe ganz gezielt verwendet. Der erste, *urac‘akan* (negativ/apophatisch), ist das Antonym zu der positiven (altarm. *drakan*) oder kataphatischen Methode, während der zweite Ausdruck, *bac‘barjakan*, dem griechischen ἀφαίρεσις vollständig entspricht. Letzteres finden wir bei Dionysius in MT II 1025b, wo beschrieben ist, wie der Bildhauer durch das Weghauen von Material aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meißelt und die im Steinblock verborgene Schönheit

⁵⁵ Vgl. PLOTIN *Enneaden* VI.9.3.

⁵⁶ Vgl. ALBERT DER GROÛE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 76.5f: „Removendo omnia ab ipso relinquunt intellectum nostrum in quodam confuso.“

⁵⁷ PLOTIN *Enneaden* III.8.11, V.5.6, VI.8.11.

zum Vorschein bringt (vgl. JN M57:53a23-27). Dieses ursprünglich platonische Beispiel (*Phaidros* 252d, 254b) könnte von Plotin entliehen sein⁵⁸. Diese Methode müssen wir laut Plotin auf uns selbst anwenden, um das Bild Gottes in uns erneut aufzudecken,⁵⁹ uns wie Mose zu reinigen, allem Sinnlichen zu entsagen und uns mit Gott zu vereinigen.

Um diese beiden philosophischen Begriffe voneinander zu unterscheiden, führt Gregorios die Argumente von Aristoteles an. Erstens ist ‚Nicht-Mensch‘ „kein Hauptwort“, weil es kein Begriff oder keine Verneinung ist, „vielmehr soll es ein unbestimmtes Hauptwort sein“,⁶⁰ da es sich auf alles beziehen kann, mag es sein oder nicht-sein. Zweitens bezieht Gregorios sich auf die reine Negation, nämlich anhand des Beispiels des Aristoteles, in dem dieser die Bejahung und die Verneinung einander entgegengesetzt: „Er sitzt, und: er sitzt nicht.“⁶¹ Daraus lässt sich schließen, dass Ausdrücke wie unbestimmte Nomen oder die „Beugungen eines Hauptwortes“ nach Aristoteles nichts Wahres oder Falsches aussagen und folglich von der Negation zu unterscheiden sind. Allerdings betont Aristoteles, dass die Verneinungen wie nicht allgemeine Aussagen über ein Allgemeines den Bejahungen nicht entgegengesetzt sind, beispielsweise in der Aussage: „Der Mensch ist weiß, oder: der Mensch ist nicht weiß.“⁶² Das heißt, beide scheinbar entgegengesetzten Aussagen können ein positives Wissen über das Objekt enthalten, auch die apophatischen Aussagen über Gott; dann gibt es jedoch zwei Arten der Negation.

Im anonymen Kommentar zu CH wird der schmale Grat zwischen diesen zwei Arten der Negation wieder unterstrichen:

„Nicht was sie [die Seligkeit des Gottesprinzips] ist, sondern was sie nicht ist, bezeichnet‘ [CH II.3 140:45] – Durch die Negation und [ferner] die Abhebung wird [Gott] genannt, da die Namen ‚unfassbar‘, ‚unsichtbar‘ nicht das aufzeigen, was er ist, sondern was er nicht ist. (AS II.12)

Wiederum nach Aristoteles ist es möglich, alles zugleich durch Bejahung und Verneinung zu definieren,⁶³ oder wie es Thomas von Aquin erneut formuliert: „Ein und dieselbe Wissenschaft umfasst den ganzen Gegensatz.“⁶⁴ Das Wissen, welches wir sammeln, ist also dasselbe aus beiden Quellen und in

⁵⁸ PLOTIN *Enneaden* I.6.9 7-15; vgl. PROKLOS *Komm. zum plat. Parm.* VI.1088.

⁵⁹ *Enn.* I.6.7, s. CARABINE 1995, 128f.

⁶⁰ ARISTOTELES *De interpretatione* II.

⁶¹ ARISTOTELES *Kategorien* X.

⁶² ARISTOTELES *De interpretatione* VII.

⁶³ *Ibid.*, VI.

⁶⁴ THOMAS VON AQUIN *Summa Theol.* I q.14 a.8, *Quaestio disputata de veritate* q.2 a.15 „Eadem est scientia oppositorum.“

diesem Sinne sind die Verneinungen den Bejahungen nicht entgegengesetzt,⁶⁵ weil sie demselben Zweck dienen⁶⁶. Die Verneinung, nicht weniger als die Bejahung, ist eine geistige Tätigkeit und identifiziert als solche ihr Objekt notwendigerweise begrifflich, behandelt es folglich als endliches Wesen oder Ding⁶⁷. Einige bejahende Namen Gottes enthalten sogar eine Verneinung der einen oder anderen Eigenschaften, z.B. bemerkt Plotin, dass der Name ‚das Eine‘ eine Verneinung der Vielfalt beinhaltet⁶⁸. So beinhalten die von Plotin und Proklos entlehnten Verneinungen bei Dionysius, welche den mystischen Akt bezeichnen, z.B. ‚erkenntnislose Einigung‘, ‚sich dem finstern Strahl entgegenwerfen‘, nach Balthasar einen positiven Sinn⁶⁹.

Wenn wir uns fragen wollen, was eigentlich der Unterschied zwischen Verneinung und Abhebung ist, lässt sich aus den letzten zwei Zitaten Folgendes schließen: Zum Ersten ist die Verneinung eine Definition durch die Negation wie ‚das Nicht-Böse‘, ‚das Nicht-Dunkel‘, oder anders gesagt eine positive Apophasis. Zweitens stellt die Aphäresis einen Prozess oder eine Ganzheit des Weghauens aller nicht-göttlichen Attribute dar, wofür ein einziges Wort nicht ausreicht. Vielmehr müssen wir ein erstes, zweites usw. entfernen, bis hin zur Negation der Verneinung und absoluten Stummheit.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Begriff *ἀφαίρεσις* in MT dreimal häufiger als *ἀπόφασις* gebraucht wird (das Gleiche ist bei den armenischen Kommentatoren zu beobachten), sollten wir diese sogenannte ‚apophatische‘ Abhandlung im Sinne der Aphäresis interpretieren⁷⁰. Die Aphäresis ist also die negative Methode des CA und die *ἀπόφασις* und *στέρησις* zwei logische Strukturen, anhand deren die negative Definition durchgeführt wird: Die erste durch die Verneinung einer Aussage über das Objekt (Gott), welches diese Qualität übersteigt, und die zweite über das Objekt (im Fall des Bösen, Kapitel 4.8), dem jegliche Qualität fehlt, gleichwie Thomas von Aquin über drei Arten der Namensgebung spricht: Gott ist weise, nicht-weise, über-weise⁷¹.

Das oben Gesagte erlaubt es uns, die methodisch-logische Aufteilung von Bejahung und Abhebung bei den armenischen Dionysius-Kommentatoren zu schematisieren:⁷²

⁶⁵ ALBERT DER GROßE *Super Dion. Mysticam Theologiam* I 98.25: „Negationes non sunt oppositae affirmationibus.“ Vgl. MT I 1000:17.

⁶⁶ TURNER 1995, 36.

⁶⁷ PERL 2007, 13.

⁶⁸ PLOTIN *Enneaden* V.5.6.

⁶⁹ BALTHASAR 1969, 210.

⁷⁰ KNEPPER 2014, 40.

⁷¹ THOMAS VON AQUIN *De potentia* VII.5 „Deus est sapiens, ...non est sapiens, ... est supersapiens.“

⁷² Vgl. mit der Tabelle von KNEPPER 2014, 66.

	POSITIV	NEGATIV
METHODE	<i>θέσις</i> (altarm. <i>drut'yamb</i>) Postulierung eines positiven Prädikatsbegriffs des Subjekts (z.B. ‚Gott ist weise‘)	<i>ἀφαίρεσις</i> (<i>bac'barjmamb</i>) Abhebung eines negativen Prädikatsbegriffs des Subjekts (z.B. ‚Gott ist nicht weise‘)
LOGIK	<i>κατάφασις</i> (<i>drakan</i>) - ein positiver Prädikatsbegriff (z.B. ‚weise‘)	<i>ἀπόφασις</i> (<i>urac'akan</i>) - ein negativer Prädikatsbegriff im Hinblick auf den Überfluss (Gott ist nicht-weise, weil er über-weise ist) <i>στέρησις</i> (<i>pakasut'yun</i>) - ein negativer Prädikatsbegriff im Hinblick auf den Mangel (nicht-weise, weil es einen Mangel an dieser Qualität gibt)

Aus dieser tabellarischen Aufteilung nach der genauen begrifflichen Unterscheidung der armenischen Autoren und aus der in Kapitel 4.4 vorgestellten Namensgebungstheorie von Johannes Orotnezi nach der *Ars grammatica* (Dionysios Thrax) lässt sich schlussfolgern, dass im armenischen Verständnis der kataphatisch-aphäristischen Namenstheorie die grammatisch-logische Betrachtungsweise vorherrscht. Dies ist unserer Einschätzung nach ein völlig neuer Gesichtspunkt vor dem Hintergrund der zahlreichen Interpretationsversuche von DN und MT.

5. Abschließende Beobachtungen

Versuchen wir abschließend, einen Blick auf die einzelnen Ergebnisse der Untersuchung zu werfen, die sich in historische, kirchliche und philosophische Hauptkategorien klassifizieren lassen, worauf die systematischen Schwerpunkte dieser Arbeit lagen.

In der Summe ergibt die vorliegende Studie ein beeindruckendes Panorama dessen, wie eng die armenische Tradition in all ihren Aspekten (Kirche, Literatur, Theologie, Philosophie, Bildungssystem usw.) im Laufe der gesamten Weltgeschichte mit der westlichen Kultur verbunden war, wie auch eine der Ausgangs- und Leitthesen der vorliegenden Untersuchung lautete. Ungeachtet der jahrhundertelangen Isolation der armenischen Welt vom Westen wegen der dogmatischen Streitigkeiten nach dem Konzil von Chalcedon zwang die starke Strömung der westlichen Ideen und des politischen Einflusses im Hoch- und Spätmittelalter die armenische Kultur, in die Weltfamilie zurückzukehren. Die wissenschaftliche und kirchliche Elite Armeniens fühlte die Notwendigkeit, das im Westen entstandene, immense scholastische Erbe aufzunehmen und in der Entwicklung der eigenen literarischen Tradition anzuwenden, um mit der sich schnell verändernden Zeit Schritt halten zu können. Die Natur dieser reichlichen Übernahme war, wie es in KAPITEL 3 ausgeführt wurde, zum Schutz der eigenen Tradition meist feindlich wie ein Schwert gegen die westliche Welt gerichtet. Jedoch gab es auch viele Beispiele des liberalen und unvoreingenommenen Gedankenaustauschs, wodurch die beiden Seiten ihre Kenntnisse voneinander anreichern konnten. Außerdem wurden in diesem Kontext der in der forschungsgeschichtlichen Diskussion manchmal aus anderen Blickwinkeln betrachtete Pseudo-Dionysius, die Überlieferungsgeschichte seiner Werke und die Besonderheiten der armenischen Rezeption, die in kaum einer anderen Tradition zu finden sind, aus einer neuen historischen Perspektive dargestellt.

Betrachtet man die Rolle des Pseudo-Dionysius nach dem kirchlichen Aspekt, wird ersichtlich, dass die armenische Kirche diesen Autor im größeren Ausmaß als die anderen Ortskirchen als Grundlage ihrer Dogmatik verwendet und seit dem Erscheinen der dionysianischen Schriften diese kontinuierlich in Umlauf gebracht hat. Die beschriebene Herangehensweise spiegelt sich deutlich auch in anderen kirchlichen Bereichen (Patristik, Polemik, Liturgik, Kirchenrecht, Kunst usw.) wider. Überdies diente Pseudo-Dionysius mit seinem Ruhm als vermeintlicher Apostelschüler als Brücke zwischen den

gespalteten Teilen der Kirche und der zwischenkirchliche Dialog basierte oft natürlicherweise auf dem CA und anderen gemeinsamen Ansatzpunkten.

Hinsichtlich der philosophischen Rezeption des Pseudo-Dionysius setzten die mittelalterlichen armenischen Autoren in ihrer Interpretationsweise einen neuen Akzent, indem sie ihn als philosophierenden Theologen darstellten (die Zitierweise in den dogmatischen Schriften und Kommentaren, das Bild des Dionysius in der armenischen Version der Pseudo-Autobiographie des Dionysius usw.), wie in dieser Arbeit immer wieder gezeigt wurde. Bemerkenswert ist ferner, dass die dionysianischen Schriften in der armenischen Tradition zu der Entstehung einer einzigartigen politisch-philosophischen Lehre beigetragen haben. Dionysius wurde bei den armenischen Autoren stets im Kontext der antiken und mittelalterlichen philosophischen Ideen von Platon bis zur Scholastik kommentiert, jedoch meist auf eine verhüllte Weise (gleichwie Dionysius im CA für keines seiner mehreren hundert philosophischen Zitate eine Quelle erwähnt) und nicht mit einer streng wissenschaftlichen Struktur und Art der Quellenangabe wie beispielsweise bei Albert dem Großen oder Thomas von Aquin. Versteht man Dionysius' Philosophie auf die Weise, wie sie in der armenischen Kommentierungstradition dargestellt wurde, dann scheinen alle Zweifel an der Legitimität der dionysianischen philosophisch-theologischen Erbschaft und ihrer prominenten Rolle nicht mehr relevant. Die hier vorgelegte Untersuchung kommt damit zu ihrem Abschluss und inhaltlichen Endpunkt.

6. Weiterführende Forschungsfragen

In dieser Untersuchung wurde bereits ein wesentlicher, noch unbekannter Anteil der armenischen Dionysiusrezeption zum Vorschein gebracht. Dies zeigt jedoch deutlich den Forschungsbedarf für die restlichen Zeitalter und Bereiche der armenischen Dionysiusrezeption. Zunächst definieren wir einige Hauptrichtungen für die zukünftige Forschung, die nicht nur für uns, sondern auch für die anderen an Dionysius interessierten Wissenschaftler weitere unerforschte Arbeitsbereiche eröffnen könnten.

Ein Projekt von kolossaler Bedeutung, dessen Umsetzung viele Anstrengungen und lange Zeit erfordern würde, könnte die von Grund auf neue Übersetzung des CA ins moderne Ostarmenische sein. 2013 wurde von Vigen Ghazaryan eine neue Übersetzung der dionysianischen Schriften ins Ostarmenische vorgelegt, die jedoch trotz ihrer bedeutenden Leistung gewisse Nachteile hat. Der Übersetzer selbst gibt in seinem Vorwort zu,¹¹⁸⁸ dass diese Ausgabe auf der altarmenischen Übersetzung von Stephanus Syunezi und David Hypatos aus dem 8. Jahrhundert basiert und vor allem die Schönheit der altarmenischen Formulierungen wiederzugeben versucht. Um die schwer verständlichen Stellen des altarmenischen Textes deutlicher zu übersetzen, wurden statt des griechischen Originals die Übersetzungen ins Englische, Italienische, Russische und Deutsche (alte Übersetzung von Stiglmayr) mitbenutzt, d.h. die von uns in KAPITEL 1.1 erwähnten Fehler der altarmenischen Übersetzung sind zu einem Großteil in die neue Ausgabe eingeflossen. Aus diesen Gründen fand diese moderne Übersetzung gleich wie der kritische altarmenische Text der ersten Übersetzung (Thomson, 1987) keine breite Rezeption in den armenischen Kreisen. Unserer Einschätzung nach besteht die Notwendigkeit, eine von Grund auf neue Übersetzung des CA aus dem Griechischen ins Ostarmenische nach einem überarbeiteten Lexikon herauszugeben. Dies sollte zusammen mit den klassischen Scholien von Johannes von Skythopolis / Maximus dem Bekenner, die auch in Thomsons Ausgabe fehlen, und breiten Kommentaren, die den philosophischen Hintergrund des Dionysius und seinen Einfluss auf das armenische Denken (die Rezeption in den Kommentaren, philosophisch-theologischen Traktaten, Reden usw.) beinhalten müssen, geschehen. Nur auf diesem Wege kann das dionysianische Erbe in der armenischen Kirche und der wissenschaftlichen Gemeinde aktiv gelesen und wiederbelebt werden.

¹¹⁸⁸ GHAZARYAN V. *Dionysius Areopagita. Theologische Werke*, Jerewan 2013, 11f.

Ferner sollten die armenischen Kommentare zu Dionysius, die wir im Rahmen dieser Studie aus den zuverlässigen Manuskripten teilweise übersetzt und zum ersten Mal in der Forschungsgeschichte dargestellt haben, die restlichen Kommentare aus den früheren und späteren Perioden (von Hamam Arelzi und Stephan aus Polen) sowie die unerforschten Apokryphen des Areopagiten in der armenischen Tradition noch gründlicher erforscht und in kritischen Ausgaben veröffentlicht werden.

Einen separaten Gegenstand für eine umfassende Studie stellen die von Pseudo-Dionysius stark beeinflussten Abhandlungen der armenischen Autoren (Moses von Syunik, Khosrov Andzevazi, Nerses von Lambron, Johannes von Archesch, Jesaja Ntchezi usw.) zur Liturgie, Kirchensymbolik und Ekklesiologie der armenischen Kirche dar.

Letztlich können diejenigen Forscher, die sich über den dionysianischen Rahmen hinaus für Aristotelismus und Neuplatonismus interessieren, ein noch breiteres Feld für ihre Recherche in der armenischen Literatur vorfinden, da dutzende philosophische Kommentare von armenischen Autoren zu Aristoteles, Porphyrios, Proklos und anderen klassischen Philosophen noch immer unerforscht bleiben.

7. Anhänge

ARMENISCHES ALPHABET		
Groß-/Kleinbuchstaben	Transliteration (H-M* 1913)	Aussprachehinweise (IPA**)
Ա ա	a	[a]
Բ բ	b	[b]
Գ գ	g	[g]
Դ դ	d	[d]
Ե ե	e	[jɛ], [ɛ] <u>j</u> eweils, <u>E</u> ngel
Զ զ	z	[z] <u>S</u> onne
Է է	ē	[ɛ] <u>A</u> nderung
Ը ը	Ə ə	[ə] <u>e</u> -Schwa, <u>e</u> ssen
Թ թ	t'	[t ^h] <u>mit Aspiration</u> , <u>T</u> at
Ժ ժ	ž	[ʒ] <u>G</u> arage
Ի ի	i	[i]
Լ լ	l	[l]
Խ խ	x	[x] <u>T</u> uch
Օ Օ	c	[tʃ] <u>ohne Aspiration</u>
Կ կ	k	[k] <u>nicht aspiriert</u> , frän <u>k</u> isch
Հ հ	h	[h]
Ձ ձ	j	[dʒ]
Ղ ղ	ł	[R] <u>f</u> ranzösisch
Ճ ճ	č	[tʃ]
Մ մ	m	[m]
Յ յ	y	[j] <u>H</u> aydn
Ն ն	n	[n]
Շ Շ	š	[ʃ] <u>S</u> chule
Ո ո	o	[vo], [o] <u>irgendwo</u> , <u>k</u> ommen
Չ չ	č'	[tʃ ^h] <u>deu</u> t <u>sch</u>
Պ պ	p	[p] <u>nicht aspiriert</u>
Ջ Ջ	j	[dʒ] <u>J</u> eans
Ռ Ռ	ř	[r] <u>g</u> erollt
Ս ս	s	[s] <u>S</u> paß
Վ վ	v	[v] <u>W</u> olf
Տ տ	t	[t] <u>nicht aspiriert</u>
Ր ր	r	[ɹ] wie <u>r</u> im Englischen, <u>r</u> un
Ց Ց	c'	[tʃ ^h] <u>Z</u> immer
Ի լ	w	[v], [u]
Ու ու	u	[u] Digraph anstelle des լ, <u>du</u>
Փ փ	p'	[p ^h] <u>P</u> aris
Ք ք	k'	[k ^h] <u>Q</u> uelle
Եւ էւ	ev	[jev], [ev] Ligatur aus ե und լ
Օ օ	ō	[o]
Ֆ ֆ	f	[f]

* Hübschmann-Meillet-System, s. Antoine Meillet *Altarmenisches Elementarbuch*, 2019.

** *Internationales Phonetisches Alphabet*, s. IPA *Handbook of the IPA*, Cambridge, 2013.

7.1 Textpassagen aus den armenischen Handschriften

GREGORIOS VON TATEW

*Buch der Fragen, Kapitel 3. - „Die Theologie des Heiligen Dionysius“
(BF, Konstantinopel, 1729)*

BF 103(r.)6-36 Վասնէ՞ր է բնութիւն աստուծոյ անգիտելի: Վասն կրկին պատճառի: Նախ զի եղականք ամենայն չափաւորեալ գոյացան եթէ իմանալիք և եթէ զգալիք: Իսկ բնութիւն աստուծոյ անեղ է, և զի անեղ է՝ անչափ է: Իսկ չափաւորութիւն զանչափութիւն ոչ կարէ չափել: Երկրորդ զի տեսութիւն մտաց հասարակի ընդ գոյութեան էութեան և ուր եզերի բնութիւն անդ և մտաւորութիւն: Յայտ ուրեմն է, զի որ ի վեր է քան զէութիւն ի վեր է քան զգիտութիւն: Յաղագս որոյ և անանուն է աստուած, զի անունն զբնութիւն յայտնէ որպէս մարդ: Իսկ բնութիւն աստուծոյ անյայտ է և անգիտելի: Որպէ՞ս անգիտութեամբ գիտելի է աստուած: Կրկին է անգիտութիւն: Մինն է ի հեղգութեան ուսման և այսպիսի տգիտութիւնս խաւար է մտացն և կուրութիւն: Եվ է դարձեալ անգիտութիւն յորժամ զմիտս տարածեմք յամենայն եղեալս և զնա ոչ գտանեմք, ժողովեմք ի մինն որ արտաքոյ է սոցա և այնպէս անգիտութեամբ ճանաչի աստուած:

BF 104(lks.)6-11 Իսկ սուրբ գիտութիւն ընդդէմ այսմ լուսաւորէ զմիտս և ուղղէ, և ընդարձակէ գտեսութիւն և թեթևացնէ առ վերինն, և ժողովէ ի մինն, և կատարէ զպատկերն:

BF 104(r.)15-29 Զի՞նչ է միաւորութիւն և որոշումն, այսինքն հասարակ և հատուկ աստուածային: Նախ գիտելի է, զի միութիւն ի գոյացութիւնն առնէ զնոյնութիւն: Եվ միութիւն ի յորակն՝ առնէ զմամանութիւն: Եվ միութիւն ի քանակն առնէ զհասարակութիւն: Եվ միութիւն ի յառիւնչն՝ առնէ զհատկութիւն: Դարձեալ այն է հասարակն, որ մի է երիցն, և երկուքն ոչ ավելի և մինն ոչ ունի պակաս: Իսկ հատուկ այլ է երիցն և երկուքն ավելի և նվազ քան զմինն:

BF 105(lks.)1-24 Հայր ո՛չ է որդի և ո՛չ հոգի: Նոյնպէս զորդոյ և զհոգւոյ իմասցիս: Ասեմք ծնօղ և բղիսօղ հայր, ծնեալ և առեալ որդի, բղիսումն և առումն հոգի: Տես՝ զի հոգին բղիսումն է հօր անձամբ և առումն յորդոյ իմաստութեամբ: [...] Վասն զի հայր ո՛չ ունի հայր, այլ ունի որդի և հոգի: Որդի ո՛չ ունի որդի, այլ ունի հայր և հոգի, զի հոգի Քրիստոսի ասեմք: Հոգին ո՛չ ունի որդի և ո՛չ հոգի, այլ պատճառ՝ զհայր:

BF 105(r.)1-7 [Որոշումն դիմաց], որպէս միակ է հայր, զի սկիզբն է ամենայն թուոց, և երկեակ է որդի և երրեակ հոգի ըստ աստուածաբանին. Միակն շարժեցելոյ յերկեակն և յերրեակն եկաց: Ոչ թիւ ասեմ, ապա թե ոչ, մի հայր, մի որդի, մի հոգի:

BF 106(lks.)11-18 Հասարակ է ի միմեանս գոլ անձանցն, որպէս որդի ի հայր և հայր յորդուոց և հոգի ի հայր և յորդի և անդրադարձեալ: Եվ հատուկ

է անշփոթ որոշումն ի միմեանց գործօրինակ երեք լոյս լապտերաց միաւորեալ և որոշմամբ հատկացեալ:

BF 106(լկս.)35-(ր.)11 Հասարակ է ի միոյ բարերար կամաց յառաջ եկելոց հաղորդեալ անհաղորդաբար ըստ համեմատութեան: Ոմանց գոյութիւն միայն և այլոց կեանք և բան և իմացումն, որպէս տիպ կնքեալ ի մումի: Եվ հատուկ՝ զի որոշեալ և բաժանեալ է յարարածոց, և ոչ մի է ըստ սոսա, ոչ մասն է արարածոց և ոչ բոլոր: Այսպէս է միութեամբ որոշեալ և բաժանեալ և բազմութեամբ միացեալ: Որպէս կնիք մատանւոյ ի բազում մումս: Եվ որպէս զիծն կոչեցեալ այբ՝ ի բազում վանգս բաժանեալ և մնացեալ մի: Նոյնպէս և էութիւն աստուծոյ ի յէքս բազմացեալ և աստուած անունն ի բազում աստուածս և մնացեալ նոյն մի աստուած:

BF 107(լկս.)5-7 Բանն աստուած նախկին է և սկիզբն արարածոց, զի նովաւ եղեն ամենեքեան:

BF 107(ր.)5-34; 108(լկս.) 5-10 Վասն է՞ ր ասեմք Երրորդութիւն: Նախ՝ զի գ թիւն կատարեալ է, զի ունի սկիզբն և մէջ և կատարումն: [...] մինն սկիզբն է, և երկուքն ի միոյն: Նոյնպէս հայր սկիզբն է և որդի և հոգի ի միոյ սկզբնէ: գ մի է, այսինքն մի, մի, մի: Իսկ երրորդութիւն կոչեմք բաժանելով յերեք թոյն, զի գ թիւն երեք է և ոչ մի: Իսկ Երրորդութիւն որ է գ միութիւն և մի Երրորդութիւն, այսինքն՝ մի գ և գ մի, [...] որպէս մի է արեգակն և սպիտակ և դեղին լոյս իւր, և մի է հուր և լոյս և ջերմութիւն իւր: [...] Երրորդութիւն ցուցանէ երիցն զմի հասարակ բնութիւն, որպէս ասեմք մարդ և մարդկութիւն, ձի և ձիւթոյն, ընդդէմ արիտսի որ ասէ՝ երեք թիւն ունի երեք բնութիւն:

BF 108(լկս.)12-16, 110(լկս.)26,27 Թիւն քանակ է պատահական և զիտելի մեզ: Իսկ ի յԵրրորդութիւն ո՛չ է քանակ և չափ, և ո՛չ պատահումն և ո՛չ զիտելի եղական մտաց [...] ուրեմն ի վեր է քան զմի և զմիակ:

BF 108(ր.)34-37 [Հոգին] յաւիտենական բղիւ է ի հօրէ առ որդի և նովաւ առ մեզ գայ, որպէս ջերմութիւն ճառագայթիւ արեգականն:

BF 109(լկս.)9-13 Հոգին սուրբ ընդէ ր ոչ կոչի որդի: Քանզի ո՛չ է ծնունդ, այլ բղիւսումն, որպէս շունչ և կեանք ի հոգւոյս մեր:

BF 109(ր.)1-110(լկս.)16 Որպէ՞ս մի է աստուած: Գիտելի է՝ զի այլ է մինն և այլ է միակն: Զի մինն հասարակ է և միակն մասնաւոր և առանձնակի, զի ամենայն միակ մի է, այլ ամենայն մի միակ ոչ է: [...] միակն սկիզբն է թըլոց և ոչ թիւ, և աստուած սկիզբն է արարածոց և ո՛չ արարած: Միակն պատկերով բազմանայ և աստուած է շարունակօղ բազմութեան էից: [...] մինն ի բազումս եկեալ ընդարձակի և ի բազմաց ի մինն ընթացեալ նեղի: Նոյնպէս և ի միոյն աստուծոյ իջեալ յարարածս ընդարձակի տեսութիւն մեր և ի սոցանէ ի նա դարձեալ նեղի:

BF 110(ր.)1-15 Որպէ՞ս բազմանայ և բազմապատկի աստուած: Նախ՝ զի մի անձն հօր բազմացաւ ի յանձն որդւոյ և բազմապատկի ի յանձն հոգւոյն սրբոյ: Երկրորդ՝ բազմանայ ի նախագաղափարն և բազմապատկի յարարչագործութիւն եղելոցս: Երրորդ՝ բազմանայ ի յէութիւն եղելոցս և

բազմապատկի ի կեանս, ի շնորհս և յայլ պարգևս: Չորրորդ՝ բազմանայ ի սեռս և ի տեսակս և բազմապատկի դարձեալ ի տեսակս և յանհատս նոցա:

BF 110(r.)29-31 Աստուած սկիզբն է յարացուցի և պատճառ էից, պատկեր և նմանութիւն նորին յարացուցի:

BF 111(lks.)5-(r.)9 Գիտելի է, զի ոչ էն բազմաեղանակ ասի: Նախ՝ պարզ ոչ էն, որ է ոչ ուրեք և ոչ երբեք, որ ոչ էր և ոչ է և ոչ լինի, որպէս ոչ ինչն: Երկրորդ՝ ոչ է ասի գերագոյն էն և գոյն, որպէս ի յեիցս ոչ է և ոչ գոյ այլ գերագոյն է և գերագոյն ոչ է: Երրորդ՝ ասի ոչ է նիւթն անորակ, որ ոչ ունի ձև և ոչ ունի տեսակ և ոչ որակ: Չորրորդ՝ ասին ոչ է և ընդդիմատեսակքն որպէս անմարմին, անկենդան և անշունչ: Ոմանք զայս ընդ նիւթն շարադասեն, այլ ոչ ուղղակի, զի նիւթն ամենևին անտեսակ է: [...] Եօթներորդ՝ ոչ է ասի չարն, զի պակասութիւն է բարւոյ և արտաքոյ բնութեան: [...] բաժանի էն նախ ի յերիս: Ի յեից էակն, որ է նախագոյ պատճառ ամենայնի, և ի սկիզբն է, որ է յարացոյցն և նախագաղափարն, և յեւթոյուն եղելոցս, որ է պատկեր և նմանութիւն յարացուցի: Դարձեալ՝ եղեալ էութիւն բաժանի կրկնակի ի գոյացութիւն և ի պատահումն: Եվ գոյացութիւն դարձեալ կրկնակի՝ առաջին և երկրորդ, որ է անհատ տեսակ և սեռ: Իսկ պատահումն է քանակ, որակ և այլն:

BF 111(r.) 14-22 Նախ գոյ և է է, և ապա բարի և իմաստուն և այլն: Զի անդրանիկ է էն անուն [...] զի նախ էի և գոյացութեան հաղորդեաց զեղեալքս և ապա կենաց և իմաստութեան և այլն:

BF 111(r.) 25-36 Վասն էր կոչեմք զնա էր և է և եղիցի: [...] Վասն երից, նախ՝ զի միշտ է և ոչ երբեմն է և երբեմն ոչ է: Երկրորդ՝ զի նա է սկիզբն և մեջ և վախճան: Երրորդ՝ զի ի նմա է անցեալն, ներկայն և հանդերձեալն:

BF 112(lks.) 1-21 Զի՞նչ է յարացոյցն: Ոմանք ասացին զսկզբնապետագոյն տարերքն, ուստի եղեն ամենայն մարմնական էութիւնք, և այս ոչ է ուղիղ: [...] յարացոյցն ոչ թանձրանայ որպէս տարերք և ոչ որպէս նիւթ և տեսակ կերպանայ, և ոչ թէ յարացոյցն արար զմեզ: Այլ է յարացոյցն ի յաստուած, և ի տեսութիւն նորա և ի բարի կամս: Արդ՝ ոչ է ի յաստուած անձնաւոր էութիւն որպէս Երրորդական անձինքն և ոչ բաժանեալ ի նմանէ որպէս հրեշտակաց դասքն և ոչ որպէս սոսկ մտածութիւն ի տեսութիւն աստուծոյ:

BF 112(lks.)21-(r.)3 Զի առ աստուած ոչ է սոսկ տեսութիւն արտաքոյ այլ յինքն տեսանելով զյարացոյցն և զմեզ ի յարացոյցն մեր: Իբր լինիլ մեզ նախ ի յաստուած և ապա ի յեւթեան մերում: [...] Որպէս նախ քան զլինիլն մեր էր սկիզբն մեր և այժմ է նոյն սկիզբն և յետոյ ի կատարածի անփոփոխելի մնայ ի սկիզբն գոլոյ: Վասն որոյ երբեմն կոչի սկիզբն և մեք՝ սկսեալք ի նմանէ: Երբեմն յարացոյց իբր միշտ ի տեսութիւն աստուծոյ: Երբեմն նախագաղափար իբր նախօրինակ և մեք պատկեր և նմանութիւն նորին: Երբեմն նախասահմանութիւն, թէ՛ նախ սահմանեաց զմեզ աստուած ի կամս իւր իբր անփոփոխելի սահմանադրութիւն:

BF 112(r.)19-113(lks.)9 Յարացոյցն մի է և պարզ, ըստ այնմ որ մի է էութիւն աստուծոյ, և մի տեսութիւն, և մի ճշմարտութիւն: Այլ բազում է և զանազան ըստ պատկերի և նմանութեան յարացուցելոցս որք են բազումք, զի աստուած միով յարացուցի զբազումս տեսանէ, որպէս անմարմնութեամբն զմարմնաւորս տեսանէ և յաւիտենիւ զժամանակեայս: Այսպէս ի մի և ի նոյն սկիզբն որ է յարացոյցն զբազում սկսեալքս ըստ յարացուցին: Այսպէս մի է յարացոյցն ի մինն աստուած և բազում է ըստ բազում պատկերաց: Զորօրինակ՝ միակ թիւն ի բազումս բազմանայ և մի է ըստ ինքեան: Եվ դարձեալ որպէս ամենայն գիծ բոլորակին ի միջին կետն միաւորին առ միմեանս և հեռացեալք ի միջին կետէն բաժանին ի միմեանց, և զորօրինակ մի է սեռն և ի բազում տեսակս բազմանայ [...] և որպէս մի է ձայնն, բազմանայ ի բազում լսելիս, և որպէս մի է կնիք մատանոյն և բազմանայ ի կնքեալ մոմս: Այսպէս մի է յարացոյցն ըստ ինքեան և բազմանայ ըստ բազմացելոցն ի նմանէ:

BF 113(lks.) 31-38 ...անեղ է աստուած արձակապէս և գերազանց, զի անեղ է է, և միշտ գոյ և ինքնակատար: Զի անեղ է գոլով՝ տարորոշի յանեղ ոչընչէն, և միշտ գոյ ի հրեշտակաց, և ինքնակատարն յայնցանէ որ կարօտ են սկզբան և կատարման:

BF 115(r.) 1-16 Այսպէս մեկնեն, եթէ հինաւորց զնախնի ժամանակս նշանակէ և մանուկն զնախնի թիւս, զի միակն սկիզբն է ամենայն թրւոց և որ մերձ է միակին՝ սկզբնապետագոյն է քան զհեռագոյնն: Եվ զի ժամանակն ընդ թւոյն է շարագուգեալ. Եվ նշանակէ ձերն զժամանակաւ նախն և մանուկն ըստ թրւոյ: Ապա յայտ է զի հինաւորցն նշանակէ նախ քան զժամանակ և զյաւիտեան, և բարձրագոյն և արարիչ ժամանակի և յաւիտենի և պարունակօղ յաւիտենի, որպէս յաւիտեանն ժամանակի:

BF 116(lks.)11-41 Եվ գիտելի է, զի աստուած կոչի յաւիտեան անսկիզբն և անվախճան և է պատճառ պարունակողացն յաւիտենին որ ոչ սկիզբն ունի և ոչ կատարած: Այլ կոչի աստուած յաւիտեան և միշտ և ժամանակ, զի պատճառ է սոցա որպէս ասացաւ ի վերոյ: Իսկ հրեշտակք և հոգիք և աշխարհ կոչին յաւիտենականք զի հաղորդ են յաւիտենին, այնմ որ սկսեալ է և անվախճան: Եվ թէ որ ասիցէ, որովհետն աստուած յաւիտեան է անսկիզբն և անվախճան նույնպէս և յարաձգականն, ապա երևի երկու անսկիզբն և անվախճան: Ասեմք եթէ մի է յաւիտեան անսկիզբն և անվախճան, որ նոյն ինքն է աստուած բոլորն համանգամայն և կատարեալ և նախ քան զյաւիտեանս և ամենայն յաւիտենից արարիչ: [...] Այլ զայս ստեղծեալ յաւիտեանս ասեմք ոչ սկիզբն ունիլ և ոչ կատարած, զի պարունակող է այլ յաւիտենից որք ունին սկիզբն կամ կատարած, այլ ինքն պարունակի յանստեղծ յաւիտենէն որ է աստուած:

BF 116(lks.)42-(r.)27 Դարձեալ գիտելի է, զի յաւիտեանն և միշտն և ժամանակն վեցիւք զանազանին: Նախ զի յաւիտեանն ոչ ունի սկիզբն և ոչ վախճան: Եվ միշտն ունի սկիզբն այլ ոչ վախճան: Եվ ժամանակն ունի սկիզբն և վախճան: Երկրորդ յաւիտեանն պարունակէ զմիշտն և միշտն

զժամանակն և ժամանակն յերկուցն պարունակի: Երրորդ՝ յաւիտեանն ոչ ունի մասն այլ բոլորն համանգամայն և կատարեալ, այսպէս և միշտն: Իսկ ժամանակն երեք մասն ունի, այսինքն՝ անցեալ, ներկայ և ապագայ: Չորրորդ՝ յաւիտենական է աստուած և մշտնջենաւոր հրեշտակք և ժամանակեայ մարդիկ: Հինգերորդ՝ ժամանակն է զգալեաց, և միշտն իմանալեաց և յաւիտեանն անիմանալեաց: Վեցերորդ՝ ժամանակն է ի ներքոյ երկնից, և միշտն ի վերոյ երկնից, և յաւիտեանն ի վերոյ քան զամենայն երկինս:

BF 118(lks.)1-16 Վասն է՞ր է զի աստուած զանգործս և զոչէսն տեսանէ, իսկ մեք զեղեալն և զգործեալն: Իմաստութիւն աստուծոյ անեղ է, վասն որոյ զանեղսն որ ոչ են եղեալ չափէ: Իսկ մերս եղական է, վասն որոյ զեղեալսն չափէ: Զի ուր բնութիւն ոչ հասանի անդ և միտք մեր ոչ կարեն հասանիլ: Իսկ անեղն ի բ դէմս որոշի, որպէս անեղ էն աստուած և անեղ՝ որ դեռնս ոչ է եղեալ և գոյացեալ: Ապա և երկոքին անեղութիւնքս միայն աստուծոյ են գիտելիք: Զի ինքն միայն գիտէ զինքն և ինքն միայն գիտէ զոչէսն:

BF 118(lks.)18-(r.)11 Որպէ՞ս տեսանէ աստուած զէքս զի զգայութիւն ոչ ունի, որպէս մեք ներքին զգայութեամբ զիմանալիս և արտաքին զգայութեամբ զերևելիս տեսանեմք: Անմիտն և անզգայն զոր ասեմք աստուծոյ, ոչ ըստ պակասութեան այլ ըստ գերազանցութեան է դնելի: [...] Արդ աստուածայինն միտ չորիւք յատկութեամբ տեսանի այսպէս՝ համանգամայն, ներկայապէս, կատարեալ և անփոփոխ: Համանգամայն, այս է՝ զանցեալն և զհանդերձեալն իբր ներկայ տեսանէ և ներկայապէս, զի յինքն տեսանէ զամենայն և ինքն ներկայ է ինքեան: Կատարեալ, զի առանց աւելւածոյ և պակասութեան և անփոփոխ, զի տեսութիւն աստուծոյ նոյն է:

BF 118(r.)12-39 Եվ այս ամենայն ընդդէմ է տեսութեան մեր, զի մեք մասամբ տեսանեմք և մի զկնի միոյ և առաւել և պակաս գիտութեամբ և ըստ իրին փոփոխմամբ: Դարձեալ է յատկութիւն, զի նախ տեսութիւն է աստուծոյ և ապա էութիւն ամենայն իրի տեսութեան նորա հետևի: Իսկ մեր տեսութիւնս էութեան հետևի, զի նախ իրն լինի և ապա մեք տեսանեմք: [...] Դարձեալ տեսանէ աստուած ըստ պատճառի, զի ամենեցուն է պատճառ, և ըստ պարունակութեան, որ զամենայն առ ինքն ունի, և ըստ կատարման որ ամենեցուն է վաղճան և կատարումն: Դարձեալ զնիւթեղէնսն աննիւթապէս տեսանէ և զբաղադրեալսն պարզ և զժամանակեայսն յաւիտենական և զբազումս և զբաժանեալս միեղէն և անբաժան:

BF 118(r.)42-119(lks.)5 Աստուած ո՛չ արտաքոյ ինքեան ունի զտեսութիւն, այլ ի ներքս միայն, զի զինքն ի յինքն տեսանէ և զայլս ի յինքն, ապա զեղեալքս ի յարացոյցն որ է տեսութիւն աստուծոյ:

BF 119(lks.)24-(r.)11 Մեք որպէ՞ս տեսանեմք զաստուած, իմացմա՞ր թէ զգայութեամբ: Աստուածային էութիւն ըստ որում բնութիւն է, թէ զինչ է կամ որպիսի ինչ է անգիտելի է մեզ յայսմ աշխարհի և ի հանդերձելումն: Մակայն զի թէ էն ըստ որում է աստուած կրկին կերպիւ տեսանի, այսինքն՝ գիտութեամբ և անգիտութեամբ, դնելով և բաց բառնալով այսպէս: Նախ՝

հայելով ի կերպարանս և ի նմանութիւնս որ է կարգաւորութիւն արարածոց և սոքօք ի յարացոյցն սոցա ելանել և ի նմանէ դարձեալ ի նախատիպ յարացուցին ելանել, և այնպէս տեսանել թէ է աստուած պատճառ ամենայնի: Դարձեալ և այսպէս տեսանի աստուած, յորժամ միտք յամենայն եղելոց որոշեցցի, նաև յինքնէ՛ զի եղական է, թողեալ զինքն միաւորեցցի յաստուածային ճառագայթն որ անքննելի լոյսն է և իմաստութիւն: [...] Առաջին տեսութիւն է բնական: Իսկ երկրորդն՝ հաւատոյն պայծառ և լուսաւոր տեսութիւն:

BF 119(r.)14-29 Աստվածատեսակ է նոցա տեսութիւն, այսինքն՝ պարզ և միեղէն և գերամբարձ: [...] այս է նոցա առաւօտու և երեկոյի ճանաչումն:

BF 120(lks.)13-32 Որպէ՛ս է տեսութիւն մարդոյ: Կրկին է տեսութիւն մարդոյ, նախ բնական, երկրորդ՝ շնորհական: Արդ՝ բնականն ունի զ յատկութիւն: Նախ՝ զի իմացումն խոնարհի ի յիմացումն որ առաջի իւր: Երկրորդ խառնի ի նոսա: Երրորդ և բաժանի և զանազանի ի բազումս և այնպէս շրջագայութեամբ գտանէ զճշմարիտն և այսպէս է բնական քննութիւն իմաստասիրացն: Իսկ շնորհականն է ընդդէմ այսոցիկ, զի պարզ և միեղէն իմացմամբ բարձրանայ յաստուածային գիտութիւն և այնպէս ի զարմացման լինի տեսութեամբ նորին: Եվ այսպէս է հաւատոյն տեսութիւն:

BF 120(lks.)33-(r.)32 Որո՞վ զանազանի և հաւասարի տեսութիւն հրեշտակաց և մարդկան: Շնորհական տեսութեամբն հաւասարի այլ բնականան և զանազանի: Նախ՝ զի հրեշտակացն միահաղոյն է տեսութիւն, իսկ մարդկան բանական, նիւթական և մասն մասն ժողովելով, [...] զի բաժանեալ զգայարանօք զբաժանեալ իրս տեսանեմք, [...] նոցա անմոռանալի է տեսութիւն, իսկ մերս հանդերձ մոռացմամբ, որքան զգայութեամբս տեսանէ միտքն [...] յետ մահու և յարութեան անմոռանալի մնա իմացումն:

BF 120(r.)33-121(lks.)14 Որո՞վ զանազանի տեսութիւն մտաց և տեսութիւն զգայութեանց: Նախ՝ զի միտք զանմարմինն տեսանէ և զգայութիւն զմարմինն: Երկրորդ՝ միտք զգոյացութիւն իրին տեսանէ որ է ի ներքոյ եղեալ, և զգայութիւն զպատահմունքն ի վերայ եկեալ որպէս որակ, քանակ և այլն: Երրորդ՝ զգայութիւն զմասնաւորն տեսանէ որպէս այս ինչ մարդ որ է անհատ, և միտք զընդհանուրն իմանայ՝ որ է բնութիւն որպէս մարդկութիւն: [...] Հինգերորդ՝ միտքն տեսանէ որպէս ներգործական պատճառ և արհեստաւոր և զգայութիւնն որպէս գործիական պատճառ և միջնորդ:

BF 121(r.)11-34 Զի՞նչ է ճշմարտութիւնն: [...] Այսու զանազանի ճշմարիտն և ճշմարտութիւնն, այսինքն մասամբ և բոլորի որպէս մարդ և մարդկութիւն: Դարձեալ ճշմարիտն փոխի երբեմն ի սուտն որպէս իմաստասիրաց բանքն, իսկ ճշմարտութիւնն ոչ փոփոխի որպէս լոյս հաւատոյն: Զի յայս ճշմարտութենէս լոյս հաւատոյն ծագեալ ի միտս հաւատացելոց, անփոփոխ սերտութեամբ հաստատէ զհաւատացեալս ի

ճշմարտությունն և զճշմարտությունն ի նոսա: Որպես զհտություն միաւորէ զգիտացողն և զգիտելին: Նոյնպէս հաւատն միաւորէ զճշմարտությունն ընդ հաւատացողն:

BF 122(1ks.)21-(r.)31 Որքա՞ն է եղանակ աստուածաբանութեան: Չորս. տպաւորական, պատճառաբանական, նշանական, խորհրդական: Առաջինն, որ է տպաւորական աստուածաբանութիւն՝ է ի դէմս սուրբ Երրորդութեան և մի աստուածութեան, թէ որպէ՞ս է մի, որպէ՞ս է երբեակ, և ծնող և ծնունդ... Երկրորդն է պատճառաբանական, որ ի պատճառելեացս՝ այսինքն յարարածոցս զգեղեցիկն տեսեալ զպատճառն և զարարիչն վերակոչեմք և անւանեմք, ի պատճառէ ստեղծման էիցս աստուածաբանութիւնս այս յառաջագայի: ... Երրորդն է նշանական աստուածաբանութիւն, որ ի զգալի կերպարանաց փոխակցիմք յիմանալի տեսութիւն... Իսկ չորրորդն է խորհրդական աստուածաբանութիւն, յորժամ զամենայն զգալի և զիմանալի էութիւն արտաքոյ թողեալ ի խորս ընթանամք մտօք և մտանեմք յամպն և ի մեզն ըստ մովսէսի, և ապա տեսանեմք զնա արտաքս որոշեալ յամենայն էիցս: Եվ ապա ասեմք անհասանելի, անքննելի, անճառելի:

BF 123 (1ks.)1-18 Ա՛յս է ծայրագոյն զագաթն աստուածաբանութեան: Ա՛յս է երանութիւն իմանալեացն: Եվ այս է կարօտութիւն ամենայն ընտրելոց, այսինքն անհասին անհասապէս հասանիլ և զանտեսն անտեսութեամբ տեսանել: Սա կոչի խորհրդական աստուածաբանութիւն: Նախ՝ զի խորհրդով և հաւատով տեսանի և ոչ քննութեամբ մտաց: Երկրորդ զի խորհրդով և ծածուկ է և ոչ առակաւ և նշանակաւ որպէս այլ աստուածաբանութիւնքն որպէս ասացաւ ի վերոյ: Երրորդ զի խորհրդով և ծածուկ է պահելի ի հերձուածողաց և ի հեթանոսաց և յանվարժ մտաց տխմարաց:

BF 123(1ks.)20-(r.)8 Ծանիր և զայս ուշիմ մտօք, զի ամենայն աստուածաբանութիւն նախ յերկուս բաժանի, այսինքն դրութեամբ և բացբարձմամբ: Եվ իւրաքանչիւր սոցա երկատի որ լինին չորս ըստ աստուածաբանին գրիգորի այսպէս՝ Է և ասի, ոչ է և ասի, է և ոչ ասի, ոչ է և ոչ ասի: Նախ դրութեամբն՝ որ է և ասի, որպէս լոյս, կեանք և այլն: Այս է գոր ինչ է ի յաստուած՝ դնելով կոչեմք զնա: Եվ այսպէս է տպաւորականն և պատճառաբանականն: Երկրորդն՝ ոչ է և ասի, որպէս մարմին, կամ ննջել և զարթնուլ, որ ոչ է ի յաստուած, այլ դնելով ի վերայ ըստ ներգործութեան տարացուցի: Եվ այս է նշանակաւ աստուածաբանութիւն: Իսկ բացբարձականքն ի խորհրդական աստուածաբանութեանն է: Նախ որ է և ոչ ասի, որպէս անսկիզբն և անվախճան, ոչ է և այլն: Եվ այս ոչ ըստ պակասութեան այլ ըստ գերազանցութեան: Երկրորդն՝ ոչ է և ոչ ասի, որպէս ապականութիւն, չար ոչ է և ոչ ասի:

BF 123 (r.)13-41 Գիտելի է, զի առաջին աստուածաբանութիւն նեղագոյն է և սակաւաբան, որ է տպաւորականն: Եվ երկրորդն որ է պատճառաբանականն՝ առաւել է քան զառաջինն, զի յաղագս

աստուածային անուանցն է քննութիւն: Եվ երրորդն որ է նշանակաւ, այլ առաւել և ընդարձակ և բազմաբան է, վասն զի խառնի ի զգալիսս, որ բազում է և բաժանեալ: Զի որքան ի վերուստ ի վայր իջանէ ի բազումս բաժանի որպէս ի սեռէ ի տեսակս և յանհատս իջեալ բազմանայ: [...] Իսկ ի ներքուստ ի վեր ի բազմութենէ առ մինն ընթանայ, որպէս խորհրդական աստուածաբանութիւնն արտաքոյ թողեալ զբազմութիւն էից և ի մինն ընթացեալ, որ ամենին անբանութիւն է և անիմացութիւն, անճառելի, անիմանալի և լռութեամբ պատուի յամենայն արարածոց:

BF 124(lks.)1-(r.)10 Որպէ՞ս զանազանին և հաւասարին բացբարձականքն և ուրացականքն, զի մի և նոյն երևին: [...] Պատասխանեմ, թէպէտ մի և նոյն ուրացական մասնիկն որ է ոչն զորժէ ոչ են նոյն, որպէս անդ ուր ասէ արիստոտել ոչ մարդ որ է անորոշելի անուն և ոչ նստի որ է բացասութիւն, և այլ է անորիշ անունն և այլ բացասութիւն ստորասութեան:

BF 127 (r.) 10-33 Զարմանալ որպէ՞ս ասի աստուծոյ: [...] զարմացումն լինի ի սիրոյ առ սիրելին [...] այսպէս վասն գերազանց սիրոյն՝ զոր ունի աստուած առ էսս՝ զարմանալ ասի, այսինքն արտաքս ելանել՝ թափիլ և հեղուլ ի յէսս և միաւորիլ անփոխաբուն քնութեամբ:

BF 127 (r.) 38 - 128 (lks.) 31 Որպէ՞ս է նախանձն ի յաստուած, զի նախանձն ախտ է առ մեզ: [...] հոմանուն է նախանձն, սէրն և փափագն ասի նախանձ զաստուծոյ: Բնականապէս ամենայն նախանձ ունի սիրել զինքն և ատել զայլս, իսկ նախանձն աստուծոյ պարզապէս միայն ունի սիրել զայլս և ոչ ատել, զի նախանձն աստուծոյ սիրոյ առաւելութիւն է, որպէս բոցն հրոյ: [...] Դարձեալ՝ նախանձոտ է և նախանձելի, այսինքն նախանձոտ է իբր զսիրեցող և նախանձելի իբր զսիրելի, զի շարժէ զմեզ ի սէր իւր: Դարձեալ՝ ինքնանախանձ է, զի ոչ յայլմէ շարժի ի սէր որպէս մեք, այլ յինքենէ շարժի ի սիրել և ի սիրիլ:

BF 128 (r.) 1-19 Որպէ՞ս կոչի աստուած սիրող և սէր և սիրելի: Նախ՝ որպէս պատճառ, յառաջածու և ծնող: Զայս ոմանք ի վերա սուրբ Երրորդութեան մեկնեն այսպէս՝ սիրող է հայր, սիրելի որդի և սեր՝ հոգին սուրբ: Երկրորդ՝ զի էութիւն աստուծոյ սէր է և շարժի սիրել զմեզ և շարժէ զմեզ սիրել զինքն: Երրորդ՝ զի ինքն ինքեամբ է յառաջածու, վասն որոյ կոչի սիրող: Եվ է ինքն բարի և գեղեցիկ՝ կոչի սիրելի: Եվ կոչի սէր, զի շարժէ զմեզ, և յառաջածու զօրութիւն է և երևեցուցիչ և միաւորիչ, զի այսոքիք սիրոյ ներգործութիւնք, վասն այն կոչի սէր:

BF 128(r.)38-129(lks.)7 Ըստ մեր իմացմանս հասարակ է բարին քան զսէրն, զի ասեմք՝ սէրն բարի է, ազնիւն բարի է և այլն, որպէս ասեմք՝ մարդն կենդանի է, ձիւն կենդանի է և այլն: Այլ ի ստեղծումն էիցս՝ սէրն առաջին է քան զբարին, զի ի սիրոյ շարժեցաւ յառաջ բարեբարել և ինձամել:

BF 129(lks.)9-28 Զի՞նչ է լայնութիւն, երկայնութիւն, խորութիւն և բարձրութիւն աստուծոյ: Լայնութիւն իմաստութիւն է, երկայնութիւն՝ զօրութիւն, խորութիւն՝ անյայտութիւն, բարձրութիւն՝ անհասութիւն:

Սուրբն Դիոնէսիոս ասէ (եռակի է ձև ամենայն մարմնոց), այսինքն լայնութիւն, երկայնութիւն, խորութիւն: [...] Խորութիւն՝ զի ամենայն էից անպարունակելի է թաքնութիւն և անգիտութիւն: Այս է՝ ըստ խորութեան թաքուն և ըստ անգիտութեան բարձր:

BF 130(r.)17-131(lks.)19 Վասն է՞ր զանազանապէս տայ աստուած զպարզևս և ոչ հաւասար: [...] Նախ է գործ իմաստութեան աստուծոյ, որով զանազանեցին արարածք առաւել և նըւազ ընդունելով, և մի խառնափնդոր և անզանազանապէս: [...] Երրորդ՝ է գործ նախախանամութեան, զի ըստ ընտանի կարողութեան իւրեանց համեմատապէս զպարզևս ընկալցին, զի մի վնասեցին փոքունքն մեծամեծօք և թերի մնացին մեծամեծքն սակաւօք: Իսկ թէ որպէս ի մի և նոյն պարզ պարզևացն զանազանապէս ընկալցին, ասէ սուրբն Դիոնէսիոս՝ ըստ հնչման ձայնի: Զի մի է ձայնն յառաջ եկեալ յասողէն, իսկ լսօղք առաւել և նըւազ ընդունին: Եվ այսմ է կրկին պատճառ լսողին: Նախ մերձակայ և հեռաւորն գոլ: Երկրորդ՝ առողջ լսելեաց և տկար գոլ: Այսպէս և արարածքս ըստ կարգի: Ոմանք մերձ են էութեամբ արարչին և ոմանք հեռի, որպէս իմացականքն քան զբանականս և սա քան զկենդանիս և նոքա քան գտունկս և հուսկ յետոյ անշունչ գոյացութիւնքն ըստ մերձ և հեռաւոր բնութեանց զանազանապէս առնուն:

BF 133(r.)41-134(lks.)5 աստուած առնէ զբոքբոքումն ախորժակին որպէս հուր որ վառէ զփայտ: [...] Իսկ հրեշտակն զարթուցանէ զախորժակն որպէս այն որ դնէ զփայտ ի հուրն:

BF 134(lks.)21-23 Եւ են առաջինքն իմացականք, և վերջինքն իմանալիք, և միջինքն իմացականք և իմանալիք:

BF 134(r.)1,2 Ժ-երորդն է [թէ ոմանք գոլ ասեն] աստուածպէտտութիւն և կատարումն ի վերայ ամենեցուն:

BF 134(r.)28-42 Վասն է՞ր դիոնէսիոս ինն դասս հրեշտակաց ասէ, և իրինոս և սուրբն եպիփան է երկինք և է դասք ասեն: Համաձայնին միմեանց սուրբ վարդապետքն, զի դիոնէսիոս ինն դասս ասէ հրեշտակաց, այլ առաջին դասքն անընդմիջաբար են յաստուածային իմացումն, համապատիւք... Վասն այն իրինոս գնոսա ի մին դասակարգութիւն ասէ: Իսկ է երկինք զհրեշտակաց դասուցն ասէ, մի քան զմի բարձրագոյն յիւրաքանչիւր երկինս:

BF 135(lks.)8-(r.)19 Նախ՝ զաթոռքն..., այլ ոմանք զսերօքէն ասեն վերին... որն յայլ ուրեք՝ քերօքէս և սոցա տարաձայնութիւն զհամահավասարութիւն դասուցն նշանակեն... Ասեմք եթէ՝ նոքա երեքեան դասքն միակարգ, միապատիւ և գերազանց էութիւնք են, զի անընդմիջաբար յաստուծոյ...:

BF 135(lks.)33-(r.)9 Մերօքէն է հուր սիրոյ [...] Այլ ոմանք զսերօքէն ասեն վերին, զի սերօքէն բոքբոքէ ի սերն, որ է անմիջոց կապ, և քերօքէն՝ ի ճանաչումն ճշմարտութեան:

BF 138(łks.)30-36 Քահանայապետութիւն ըստ այնմ որ կարգ է՝ մի և նոյն է ի մարդիկ, ի հրեշտակս և յաստուածպետութիւն սուրբ: Այսպէս, նախ՝ զի մաքրել և լուսաւորել և կատարելագործել հասարակ է ի սոսա:

BF 138(r.)24-139(łks.)5 ...առաջին դասքն անզիջաբար առնուն յաստուծոյ, իսկ միջինքն և վերջինքն միջնորդութեամբ: [...] մարդիկ միջնորդութեամբ հրեշտակաց առնուն և ոչ անդրադարձեալ, թէ և մարդացեալ բանին, մարդկան քահանայութիւն նիւթական խորհրդով ներգործի որպէս հացի զինեալ և այլով, իսկ նոցայն աննիւթութեամբ կատարի:

BF 142(łks.)15-(r.)11 Ամենայն իր ունի կայումն և ունի շարժումն: Կայումն ըստ բնութեան և շարժումն ըստ իմացման և ներգործութեան: [...] Հոգին շարժի բոլոր, գնդակ և ուղիղ: Բոլոր է՝ յորժամ զիմացումն մտաց յամենայն եղելոց առ ինքն ժողովէ և այնպէս բոլորովիմք յաստուած հպի և միանայ: Գնդակ, որ է կողմնաւոր՝ շարժի հոգին յորժամ բնականապէս լուսավայլի յաստուածային գիտութիւնս տեսութեամբ և մտածութեամբ և այնպէս հոգեպէս ի յաստուած միաւորի: Իսկ ուղիղ շարժի՝ յորժամ ի ձեռն զգայութեանց յարացուցի և օրինակաւ հպիմք ի նախատիպն աստուած:

BF 142(r.)21-143(łks.)7 Եվ այլ իմն եղանակաւ զանազանի տեսութիւն մտաց: Նախ՝ զի ինքն ըստ ինքեան իմանայ և տեսանէ: Երկրորդ՝ որ ի ձեռն զգայարանաց: Եվ որ ըստ ինքեան է յերկուս բաժանի: Է որ իմացումն մտացն առ ինքն ժողովի ի յիշողականէ, ի տրամախոհութեանցն, ի կարծեաց և այնպէս ըստ ինքեան տեսութեան ի յաստուած հպի: Այս է գերագոյն իմացումն և կոչի իմացական տեսութիւն: Եվ է յորժամ իմացումն ի յիշողութիւն, ի տրամախոհութիւն և յայլս բաժանի և նոքօք իմանայ և տեսանէ զաստուած, և այս ևս է կատարեալ տեսութիւն, և կոչի սա բնական տեսութիւն: Իսկ որ զգայարանօքն տեսանէ, կոչի սա զգայական տեսութիւն: Եվ կարօտի սա բ իրաց, այսինքն զի զգայութիւնն առողջ իցէ և զգալի առաջի եղեալ իրն յստակ, ապա թափանցէ յինքն ի սոցանէ պարզ տեսութիւն, ապա թէ ոչ ոչ կարէ միտքն յստակապէս տեսանել սոքօք:

BF 143 (łks.) 26-37 Մէրն է միատեսակ և բազմատեսակ: Միատեսակ է՝ յորժամ ըստ ինքեան ժողովէ յամենայն զգայարանաց, և բոլոր և միեղեն սիրով հպի յաստուած, և է այս գերակատար սէր: Իսկ բազմատեսակ է՝ յորժամ ի զգայութիւնս եկեալ բազմանայ: Եվ այս լինի կրկնակի: Եթէ զգայութեամբ և մարմնով սիրեսցես զաստուած՝ լինի կատարեալ սէր: Եվ եթէ զգայութեամբ սիրեսցես զմարմնականս՝ լինի անկատար սէր:

BF 143 (r.) 10-42 Եւ որոշի դէմք սիրելութեան յերկուս, ի յինքն և ի յայլս: Ի յինքն՝ զի իւրաքանչիւր ոք սիրէ զինքն և կամի զգոլն իւր: Իսկ որ ի յայլս՝ որոշի յերիս, այսինքն ի վերնագոյնն, ի ներքնագոյնն և ի հաւասարս: Արդ՝ ներքնագոյն սիրովն խնամէ աստուած զարարածս և առաջին դասք հրեշտակաց զվերջինսն, և վարդապետք զաշակերտս և այս սիրովս շարունակին ընդ նոսա: Իսկ վերնագոյն սիրով սիրեն արարածք զարարիչն և վերջին հրեշտակք զառաջինսն և այս սիրովս միաւորին ընդ նոսա: Իսկ

հաւասար սիրով սիրէ մարդ գմարդ, այլև մարդ զհրեշտակս և հրեշտակք գմարդիկ, զի հաւասար արարածք են, և այս սիրովս շաղկապին առ իրեարս:

BF 144 (lks.) 1-13 Իսկ սեր և գութ այսպէս զանազանին: Նախ զի գութն բնական է և սերն ստացական: Երկրորդ՝ գութն անբան է և սերն բանական: Եւ զի գութն յատուկ տեսանի յանբան կենդանիսն, և սերն յատուկ է առ աստուած: Իսկ մարդս զի յերկուց է գոյացեալ՝ ունի զգութ բնական և զսերն աստուածական:

BF 146 (lks.) 1-14 Չամենայն հրեշտակս բարի արար Աստված, այլ ոչ ծայրագոյն բարիս, այլ միջակս, որ է ի մէջ անփոփոխ և փոփոխական բարւոյն: Այնպէս՝ զի թէ դառնային և սիրէին զայն՝ որ ի վեր քան զինքեանս, ելանէին յորպիսութիւն շնորհաց և փառաց, որպէս այժմ են հրեշտակք բարիք: Իսկ թէ դառնային ի ներքոյ ինքեանց առ փոփոխական բարին, անկանէին ի չար մեղացն և ի չար պատժոցն, որպէս այժմ դէք և ի կատարածի:

BF 148 (lks.) 8-14 Վասն որոյ ասի սատանայ՝ գտակ և հայր չարեաց: Ջի ինքնագիտ չարութեամբ նախ ինքն չարացավ՝ որ ասի գտակ, և ապա զայս չարացոյց որ ասի մայր. որպէս սկիզբն և սերմանող չարեաց ի յայս:

BF 149 (r.) 24-27 Վասն զարդու գործոց իւրոց, որպէս նկարիչ զթուխ գոյնն ի ներքոյ դնէ՝ զի սպիտակն և այլ պատուականքն երևեսցին:

BF 149 (r.) 33,34 Բարի ինչ ոչ կամին և ոչ ամեննին կարեն:

BF 150 (r.) 32-35 ...ոչ ումեք իւրատու մեղանչեաց, և ոչ ումեք օգնութեամբ նորոգեսցի:

BF 153 (r.) 33-39 Եվ աստ ասէ Իրինէոս՝ զի թէ յաւիտենական է հուրն, զիա՞րդ վախճան ամեն տանջանաց յաւիտենից ունայնախոհքն. թերևս կարծելով թէ ի հուրն մաքրեսցի: Չոր մի լիցի աշակերտացն ճշմարտութեան խորհիլ և ասել:

BF 227 (lks.) 9-11 Ի քթթել ական, որքան վաղվաղակի կարես բանալ զակն՝ զբոլորն համանգամայն ստեղծ:

BF 272 (r.) 15 - 273 (lks.) 9 Չանազանի պատկեր և նմանութիւն [...] ամենայն պատկեր ի հարկէ ասի նմանութիւն, այլ ոչ ամենայն նմանութիւն է պատկեր: Ջի ի վերայ նմանութեան իր ինչ յաւելու պատկերն՝ որ է նոյնութիւն և ապա է պատկեր, զի պատկերն հոմանուն է: Եվ է որ նոյնութեամբ է պատկեր և է որ նմանութեամբ: Արդ՝ նոյնութեամբ պատկեր ասի միածին բանն հօր, զի ոչ է ըստ նմանութեան պատկեր, այլ ըստ նոյնութեան բնութեան: [...] Իսկ մարդն ասի պատկեր աստուծոյ ըստ նմանութեան, վասն զի ոչ ունի զնոյն էութիւն, այլ զնմանութիւն աստուծոյ: Չորօրինակ՝ որդի թագաւորի պատկեր է թագաւորին, զի բնութենակից է նմա, իսկ դրամն և տախտակն ուր գրեալ է պատկեր թագաւորին՝ միայն նման է թագաւորին ըստ ձևոյն այլ ոչ ըստ բնութեան:

BF 273 (lks.) 26 - (r.) 21 Մարդն երրորդութեան է պատկեր, զի հոգին միտք և իմացումն և կամք ունի: [...] Այլք ասեն, թէ՛ պատկեր եմք աստուծոյ

և նման յարացոյց նախագաղափարին: Եվ այս չէ ընդունելի, զի ցուցաւ եթէ յարացոյցն նոյն ինքն աստուած է ամենեցուն: [...] Եվ այլք ասեն թէ մարդն ոչ է պատկեր աստուծոյ, այլ պատկեր պատկերի, զի որդի է հօր պատկեր և մարդն որդոյ: Եվ զայս սուտ առնէ սուրբն Կիւրեղ եթէ որդի է ճշմարիտ պատկեր հօր և մարդն եղեալ է ի պատկեր որդոյ: Ապա ուրեմն և մարդն եղեալ է ի պատկեր հօր:

DAVID QOBAYREZI UND JAKOB

Kommentar zu Dionysius von den weisen Archimandriten David und Jakob

(DQ, M₄₃₇, von Jesaja Ntchezi aufgeschrieben)

DQ 274a¹¹⁸⁹(lks.) 23-33 «Ձորօրինակ նշան ի մեջ բոլորակի» կարկնին նշան և բոլորն շուրջ, նշանն ամենեցուն որ ի ներս ի բոլորին է, ուղղություն և քանոն է ամենայն գծից որ ի նմանէ ի վեր ի բոլորն սկսանին և ինքն ոչ է ի նոցանէն: [...] Էութիւն մատանեհարին թէ ոսկի է թէ արծաթ, ոչ մնա ի մոմին [...] յամենայն յորոյ վերայ դնեն ոչ նոյնպէս ընդունին՝ քար և փայտ, ջուր և մոմ և այսպիսիք:

DQ 275b(r.) 17-37 Զագնիւն և զգեղեցիկն յաստուած ո՛չ է պարտ անջատել, այլ նոյն գեղեցիկն է ազնիւն և ազնիւն գեղեցիկն [...] ի վերայ էիցս անջատին, [...] զի էքս որ գեղեցիկն հաղորդին և ազնուանան, իսկ նա ոչ յայլմէ ունի այլ ինքեամբ զազնութիւն և հաղորդեցուցանէ որպէս գեղեցիկ:

DQ 276b(lks.)9-21 Յարացոյց և սկզբնատիպք և նախագաղափարքն մի են, զի ամենայն արարածոց յարացոյցն նախ քան զգոյանալն զոր այժմս են էր առ աստուած և ապա ի յետոյ յորժամ կամեցաւ կատարեաց այսպէս և ներգործեաց զանազան տեսակս և ետ յատկութիւնս իւրաքանչիւր տեսակի [...] զի երկրաչափականքն և աստուածաբանականքն և ամենայն արուեստաւոր նախ իմանա և տպաւորէ ի միտան, զոր ինչ և կամի խօսել կամ գործել:

DQ 276b(r.) 17-30; 277a(lks.) 38 Ի յոյնն տոփմանն անուն անախորժելի և գարշ էր լսողաց, ի վերայ մեղաց և չարութեան գործոց ասեին, որպէս ի մերս քունելն, անարժան համարեին ի վերայ ճշմարտութեան: Տոփումն առ մէզ չէ այնպէս որպէս ի յոյնն: [...] Տոփումն, ցանկութիւնն, սէրն և բաղձանքն թեպէտ այլևայլ բառք են, այլ մի զօրութիւն յայտնէն: [...] տոփումն սէրն է և սէրն տոփումն:

DQ 277a(lks.) 4-8 Յորժամ զգայարանօքս հպիմք բառից և բանից պետք են, իսկ յորժամ մտօք միայն յիմացմունս ելանեմք՝ արտաքոյ լինիմք զգայարանցս և չեն պետք սոքա:

DQ 277a(r.) 33-47 Ինքն աստուած վասն սաստիկ տոփմանն յէսս արտաքս ել յինքենէ, թափեցաւ, վայթեցաւ, հեղաւ սիրով ի յէսս [...] և

¹¹⁸⁹ Mit **a** und **b** wurden von uns dementsprechend die recto/verso in den Manuskripten gekennzeichnet, damit keine Verwechslungen mit den Abkürzungen für die rechten (r.) und linken (lks.) Textspalten auf einer handschriftlichen Seite entstehen.

նախանձոտ զնա ասեն, որ է առաւելութիւն սիրոյն, զի ի սաստիկ սիրոյն նախանձն վառեալ չկամի ի բաց մեկնիլ յինքենէ սիրելին և կամ այլում լինիլ:

DQ 277b(lks.) 25-43 Ի միոյն տոփմանէ յաստուածայնոյն ամենայն էիցս տոփումն ծնանի, պատճառ է ամենայն էիցս հանրական տոփմանն ի նա: [...] երկնայնոցն իմանալեաց տոփումն ասէ գերազանցագոյն քան զաշխարհականացս, իսկ աստուածայինն տոփումն առաւել է և քան զսոցայն:

DQ 278a(lks.) 15-17 Չարն ապականէ միայն և ո՛չ ծնունդ բերէ յառաջ, իսկ ծնունդ վասն բարո լինի և ի բարո, ո՛չ վասն չարին և ի չարէն:

DQ 278a(lks.) 37-42 Ունակութիւն որակութիւն է, և որակութիւն լինի և ի բաց բառնի առանց ենթակաին ապականութեան: Մարմին երբեմն ջերմանա և երբեմն փոխի և ցրտանա և էութիւն ոչ փոխի, ջուր՝ ջեռանա հրով ի ցրտութենէ, ցրտութիւն ջրոյն փոխի, բայց մարմին ջրոյն ոչ փոխի:

DQ 278a(r.) 19-22 Մարմնոյ ունակութիւն ողջութիւն է, ողջութեան նվագութիւն է հիւանդութիւն. ոչ ամենայն ողջութեան, զի թէ ամենայնին ապա և ոչ հինքն կարէր լինել, ինքնզինքն ապականէ:

DQ 278b(lks.) 5-16 Ոչ բարին անկումն առաքինութեան և ողջութեան մարտնչի ընդ բարին, բայց թեպէտ և մարտնչի բարեաւ իւրք մարտնչի, զի նոքա են պատճառ բնաւ կէլոյն սոցա և մարտնչելոյն: Զի որպէս ասացաք, թէ չէր ողջութիւն չէր և հիւանդութիւն, և թէ չէր առաքինութիւն չէր և ընդդիմակնիդ: [...] Թեպէտ չէ բոլորովին բարի մարտնչելն, բայց կեալ լինին, այսէ՛ զկեալն ունին սոքա բարոյն հաղորդութեամբն, զի բարին է որ զիւր նուագումն գոյացուցանէ, ողջութիւն գիւանդութիւն, և առաքինութիւն զիւր նուագումն, և կեանքն զիւր, և այլ ամենայն բարիքն զիւրեանցն:

DQ 279b(r.) 5-26 Ամենայն որ ինչ է՝ յԱստուծոյ է, երբ ինչ է՝ ի բարոյն է [...] նիւթն բարոյ արարողական իցէ՛ աշխարհիս, աշխարհ ամենայն կենդան և անկենդան, բանաւոր և անբան, որ ի նիւթոյ եղեն և բարիք են: Այս բարիս երբ ի նիւթոյ եղեն և նիւթն չար է, և սոքա որ ի չարէն եղեն՝ չար են: Թե՛ նիւթն չար է և բարին նովաւ արար եղեալքս. զիս ըդ բարին ի չար նիւթոյ յառաջ ածէ զոք ի լինել: Կամ թէ չար է նիւթն զիս ըդ տեսակի և գեղոյ կարաւտի, որ բարոյն է այս և ոչ իւր, զի բարին սիրէ զգեղեցկութիւն և յառաջ ածէ, գեղեցիկ է և փափագէ ամենայնից գեղեցկանալ և զարդարիլ գեղոյ նորա և տեսակի, և միշտ կարաւտի էիցս, իսկ չարին է զգեղեցկութիւն և զտեսակ ապականել կարաւտութիւն: Եվ թէ նիւթ չար գոլով է, զիս ըդ ծնանի և սնուցանէ զբնութիւն էիցս, զի չարն ոչ ծնանի ինչ և սնուցանէ այլ զծնեալսն ապականէ:

DQ 279b(r.) 27-30 Բայց քարշէ՛ զանձինս, զհոգիս մարդկան որ լծեալ են ի նիւթոյ. զիս ըդ է այս ճշմարիտ: Քանզի բագումք ի յանձանց ի բարին հային և ոչ քարշին ի նիւթ: Եթէ նիւթ քարշէ՛ զանձն՝ զամենեսեան քարշէր:

DQ 281b(lks.)32-42 «Որ և սկզբունք ամենայն էիցս»: Սկզբունք ամենայն էիցս զյարացոյցսն ասէ, որ նախ գոյացան յաստուծոյ, և սոքա պատկերք, ոչ թէ ի նոցանէ են էքս, որ թէ սոքա գոյացուցին զէքս կամ ինքեանք թանձրացան և եղեն երևելիք կամ հրեշտակք, այլ սոքա մնացին նոյնպէս և երևելիքս նոցա նման և պատկերք գոյացան, ոչ որպէս նիւթ ի տեսակ փոփոխեցան: Եվ են այժմ ասէ, և սկզբունք են, և յառաջագոյն են քան զէքս, և էք նման և պատկեր և ուրուական նոցա:

DQ 282b(r.)11-18 Զյարացոյցսն պարզ և անշարադրեալ և անկրկին յինքեան ունի, զկրկնումն ի բաց մերժէ, զի աստուած միակ է և ոչ կրկին, թէն ի նա նախագոյացեալ են յարացոյցքն, ի գիտութեան նորա, նոյն կա յիւրում պարզութեանն և միակութեանն, զկրկինն ի բաց մերժէ յինքենէ և յետ գոյացուցելոյ զյարացոյցսն:

DQ 283b(r.)8-15 «Եվ պատկերս ինչ և նմանութիւնս աստուածայնոցն նորա յարացուցից»: Էքս պատկերք և նմանութիւնք են յարացուցին որ յաստուածային գիտութիւն: Ճանապարհաւ և կարգաւ ի պատկերացս ի յարացոյցսն և նոքաւ որ անդրն է քան զամենայն ըստ կարողութեան հան ել յաստուած, առ որս սկզբնատիպքն են, ի պատճառն էիցս և յարացուցիցն ելանեմք:

DQ 287a(r.) 5-8 (JN M57:51b18-21) «Իսկ աստուածութիւն զամենատեսուչն»: Ըստ յունականին մեկնէ, զի ի յոյնն օթիոսն տեսող ասի, իսկ ի մերս աստուածն տեսալ ոչ ցուցանէ, այլ ստացոյ:

DQ 287a(r.) 32-41 Զբարի անունն որ կուսանեմք ի վերայ աստուծոյ, ոչ թէ այս է պատշաճ նմա կամ յայտնէ այս զնա, զի անունն իբր սահմանն յայտնիչ է բնութեան, այլ վասն զի փափագեմք իմանալ ինչ և ասել վասն անճանելոյ բնութեան, բարի մեզ գեղեցիկ և բարեպաշտագոյն անուն թուի բարի անուանեմք զնա և համաձայնիմք այսու աստուածաբանիցն:

DQ 287b Fn. Թէ կամիս գիտել թէ զինչ է անգիտութիւն զառաջին թղթոյն մեկնիչն կարդայ որ առ գայիոս:

DQ 288b(lks.) 17-20 Ի գերագոյն քան զմիտս մտեալ մեզն ամեննին անբանութեամբ փակիմք, իսկ երբ աստի որ ի վեր է քան զամենայն ի վայր իջանեմք բազմանա բանն և ճառն որչափ ի վայր իջանէ:

DQ 288b Fn. Աստուածային մեզն և խաւարն թէ զինչ է ընթեցիր զթուղթն որ առ դորոթէոս պաշտաւնեայն:

DQ 289a(lks.)26-(r.)15. Վիճեր. ա՛յս է ուղիղ գոր ես ունիմ յիմումս եկեղեցոյ; որպէս այժմ տեսանեմք... որպէս այլ սահման է այս աշխարհիս և այլ արևելիցն, այլ ի մեջ փռանգաց... չէ պարտ ջանալ խափանել թէ քեզ բարիոք չթիւն... ոչ թէ որ ի քո սահմանդ ոչ է նա չէ ճշմարիտ:

JESAJA NTCHEZI

Zusammengefasster Kommentar zu Dionysius (JN, M57; Wien151)

JN M57:2a5-8 Կատարողապետութիւնն ոչ վասն աստուծոյ ասէ և ոչ վասն քահանայապետին, այլ զնոյն ինքն զկատարողապետութիւնն որ յեկեղեցի է յաստուծոյ պարզնեալ, որ կատարէ զքահանայապետն և զամենայն կարգն:

JN M57:10b24-28 «միեղինաբար հաղորդութիւն անուանէ և ժողով» ...յայտ առնէ թէ զանազանութիւն բազմութեան ի միութիւն զան սովաւ:

JN M57:16b25-29 անկարգն, և անզարդն և ամբոխեալն արտաքսեալ է ի քահանայապետութենէս [...] ամենայն քահանայապետութիւն երրորդական որոշում ունի:

JN M57:24b14-21 Աստուածատեսակ իմացութիւն կոչէ զաստուածաբանսն, ասէ նման հրեշտակացն միաւորին յաստուծոյ գիտութիւն, [...] որ իմանալի միտքն դադարէ յամենայն զգալեացս ամբոխմանէ:

JN M57:25a14-20 ...զինչ անուն կայ յերկինս և յերկրի գնա ոչ յայտնէ [...] անանուն է, զի սքանչելի այն է որ մեզ անգիտելի է, այս է՝ ի վեր քան զամենայն անուն աստուած:

JN M57:28b23-29a15 «Միակ գոլով ամենայն մասամբ և բոլորի» այս է, թեպէտ բազմանայ ամենայն մասունս գոլով նախախնամութեամբ և բարեգործ արարչութեամբ, այլ ի միակ գոլոյն ոչ փոփոխի: [...] յամենայն մասունս և ի բոլորն ինքն մնայ միակ և ոչ բազում, և միոյ մասինն և բազում մասանցն, զի հաղորդեցուցեալ է այս զմիութիւն իւր և ինքն ոչ մասն է բազմութեան և բոլոր:

JN M57:30a19-22 անտեսակ անուանի նա որ տեսակագործող է, և անգոյ քան զգոյութիւն գերազանցեալն, և անկենդան գերագոյն կեանքն, և անմիտ կոչի գերագոյն իմաստութիւնն:

JN M57:31a8,9 ...զամենայն ինքն կոչէ և հաղորդեցուցանէ, յայսմանէ և գեղեցիկ ասէ:

JN M57:32b13,14 ...ամենայն չափ յազնու է և ի գեղեցկէն, չափն է գեղեցիկ, որպէս անչափն հոռի:

JN M57:34b9,10 Վասն ազնութեան և բարոյն նախագոյացաւ տոփումն և սէրն:

JN M57:36a7-9 Չարն ապականէ միայն և ոչ ծնունդ բերէ յառաջ, իսկ ծնունդ վասն բարոյն լինի, ի բարոյ, և ոչ վասն չարի և ի չարէ:

JN M57:36b11-20 Երկու յեղանակաւ որակութիւն լինին և ի բաց գնան և էութիւն ոչ ապականի, որպէս ասէ «զնացելոյն կամ ոչ եղելոյն». որպէս լոյս աչաց գնացեալ, բայց էութիւն մնայ, և մանուկ մինչդեռ տղայն է չունի զմակացութիւն և ոչ զբանաւորութիւն «ոչ եղելոյ», բայց ինքն է: [...] Ունակութիւն որակութիւն է և որակութիւն լինի, և բացեա լինի առանց ենթակային ապականութեան. որպէս մարմին երբեմն ջերմանա, և փոփոխի և ցրտանայ, և էութիւն ոչ փոփոխի:

JN M57:37a20-37b1 Հիվանդություն, ապականություն, մահն չարություն ինքեանք ըստ ինքեանց գոյություն ոչ ունին և ոչ կարեն լինել, այլ զգոյեն բուռն հարեալ են և նովաւ են: [...] թէ մարմին ոչ էր և ոչ ապականություն երևեր, և թէ ոչ է առաքինություն ոչ երևեր չարություն, զի բարություն երևեցուցանէ թէ չարն չար է:

JN M57:37b12-16 Յայնժամ երևի չարություն յորժամ ոմանցէ որք մարտնչին ընդ նմա, զի առաքինություն մարտնչի ընդ չարութեան, զի վավաշոտություն և անիրաւություն առաքինեացն թվի չար, իսկ վավաշոտացն և անիրավացն ոչ:

JN M57:40b7-9 Չյարացոյցն և զնախատիպն ի նախագոյէն աստուծոյ յաւիտենաբար գոյացեալ են:

JN M57:43a25-b26 Թէ ընդ երևելիս և ընդ սննդակից զգայութեանս շաղիմք և այսու ջանամք իմանալ զաստուած՝ խաբիմք, և տարակուսելին և անհասն այն մեզ զգալի իրք թուենայ, այս ուղղակի շարժումն է: Մեր միտքս ոչ ամենայնի զօրութիւն ունի իմանալ, իջանէ յիմացուածս և ճապաղի և բաժանի յայս ինչ կամ յայն ինչ և միաւորի իմանալովն ընդ իմացուածսն: Իսկ թէ բանաւորապէս խոկմամբ և մտածությամբ և քննողաբար հպիմք և ուսմամբ այս գնդաձև շարժումն է: Իսկ ուսումն միաւորութիւն ունի և այլ շարժումն միտք մեր յաստուած, որ մի է և ի վեր քան զմտացն բնութիւն, չտայ ճապաղիլ և բազմանալ, այլ յանհաս միութիւն ի վեր միեղինապէս քարշէ զմիտսն, և միտքն ի զարմացման եղեալ անհասութեան արտաքս ինքենէ ամբարձեալ: [...] Այս է որ շրջշրջի միտքն յայս կոյս և յայս, և յաստուած ի յիմացուածսն և որպէս ճանապարհաւ ըստ կարգի գայ յիմանալն, այս շրջագայաբար շարժումն է մտացն:

JN M57:52b4-9 «Յաստուածայնոյ իմաստութեանն»: Յայն իմաստութիւն որ ոչ նշանակ և օրինակաւք է, այլ միայն խորհրդով, և միզի և խաւարի, որ անհասութիւն ի մեզ երևի և գիտեմք թէ անգիտելի է: [...] թէ անհասանելի և անգիտելի է, զայս տա շաւշափել:

JN M57:53a7-16 Զտեղին միայն տեսանէ և ոչ զաստուած: Զայս համարիմ նշանակել, զի ամենայն ծայրագոյն երևմունք և իմացմունք աստուածաբանիցն ոչ յաստուած են այլ ի ներքոյ նորա, որպէս տեղին ի ներքոյ է: [...] Որպէս մովսէս ի ծայրագոյն իմացումն ելանէ:

JN Wien151:191a4-7 Աստված սէր և խաղաղութիւն է և խաղաղապարզն ըստ աստվածաբանիցն, վասն այն էակքս սիրով միացեալք են, և միոյ կենաց ծնունդք են և ի բարին միացեալք:

JN Wien151:192b1-3 Միշտ նոյն արիւնակն իւր է հատուկ բարոյն, իսկ չարին անհաստատն և ոչ միշտ նոյն արիւնակն:

JN Wien151:193a2-5 Զի անկանելոյ ի գոլոյ և ի կենաց և յիմացմանց ոչ փափաքէն, այլ գոլոյն և մնալոյն, ի գոյութիւն ի կենդանութիւն և յիմանալ, և այս էից փափաքումն է և ոչ ոչ էի:

JN Wien151:195a18-195b4 Յարացոյց ասէ որ ի յաստուած և ի գիտութիւն նորա և ի կաման է, և ոչ բաժանեալ յաստուծոյ անձամբ որպէս երևելիքս և

իմանալիքն, այլ միեդեն և էացուցիչ և սահման էիցս: Նախագոյացուցեալ գոր ինչ կամեր առնել գեղեալքս, յառաջ քան զլինելն գոյացոյց ի գիտութիւն իւր, ոչ ապականեցաւ, այլ էր և է, գոր աստուածաբանքն նախասահմանութիւն կոչեն:

JN Wien151:205a8-12 Յուդդէ և ի շրջաբերէ որպէս գնդաձև գնացք: Ուղիղ է և շրջագայական գնդակ որ յորթոյն է՝ ուղիղ շարժի հաճելն և պատաստի գուռովն շրջագայաբար, սոյնպէս և աւձից՝ ճանապարհաւ ուղիղ գնան և գալարելով շրջագայաբար շրջին:

JN Wien151:205a13-20 «Այլն շարժութիւն անշարժին աստուծոյ»: Չայսպիսի շարժութիւնս թէ թոյլ տան աստուածավայելչապէս պիտի ասել ի վերայ աստուծոյ [...] ոչ ըստ շրջաբերութեան, ոչ ուղղակի և ոչ այլն: Չուղղական շարժումն յաստուած զանխտորոթիւն է իմանալ:

JN Wien151:205b1-4 «Իսկ գնդատեսակութիւնն զհաստատութիւն»: Գնդատեսակ շարժութիւնքն հաստատունք են քան զուղղակին ասացին իմաստունքն, բոլորն հաստատուն է քան զամենայն ձև, վասն այն երկին բոլոր է և գնտաձև, զի հաստատուն մնայ ի շարժելն:

JN Wien151:207a21-207b3 Ինքնագորութիւն, ինքնակեանք, ինքնիմաստութիւն, ինքնակենացգոյացուցիչ այլ բառք այսպիսիք զայս բիրաբարեան կոչէ:

JOHANNES OROTNEZI
Über die göttlichen Namen (JO, M2121)

JO 331a(r.) 15-22 Բայց զիտելի է զի ըստ երից եղանակաց կոչի անուն ըստ իմաստնոցն. Հումանուն, Փաղանուն, Հարանուն: Իսկ ըստ քերթողացն դարձեալ ըստ երից ասի անունն. Յիրեն, ի ձայնէն և ի գործոյն:

JO 331a(r.)25-331b(r.)2 Բեր տեսցուք եթէ այս անուն տիրական ըստ որո՞ւմ եղանակի եղաւ: [...] Գիտելի է զի աստուած ոչ ունի անուն յայտնիչ բնութեան. զի ոչ ոք զիտէ զԱստուած, ոչ հրեշտակք և ոչ մարդիկք: [...] Արդ՝ եթէ ոք ասիցէ. եթէ աստուած զիա՞րդ ոչ ունի անուն, իսկ այն զի՞նչ է գոր ինքն Մովսէսի ասաց, թէ ես եմ որ Էն: Գիտացէ՛ զի այն ոչ է յայտնիչ բնութեան, այլ յայտնիչ ժամանակի և ցուցանէ մշտնջենաւորութիւն, թէ միշտ եմ: Իսկ զբնութիւն թէ զի՞նչ է՝ ոչ յայտնէ:

JO 331b(r.) 2-20 Ապա յայսմ ամենայնէ յայտ եղև թէ աստուած ոչ ունի անուն Յիրեն, այլ և ոչ ի ձայնէն, զի ոչ ունի մարմին, լեզու և մակալեզու յորմէ ձայն բացակատարի: Իսկ ապա այս անուանք՝ Աստուած, Արարիչ, Տէր, Դատաւոր և այլ սոյնպիսիք ըստ որո՞ւմ եղանակի են կոչեցեալ: Յայտ է թէ ըստ երրորդ յեղանակին՝ ըստ ներգործութեան, զի միշտ ներգործէ առ իւր արարածս: Որպէս թէ ստեղծանելոյն յոչնչէ՛ ստեղծօղ, ի տիրելոյն՝ տէր, ի դատելոյն՝ դատաւոր և այլ սոյնպիսիք անուանք ի բարերար ներգործութեանց կոչեցեալ եղեն:

JO 331b(r.)21-332a(lks.)24 Է իմն զանազանութիւն ի մէջ այսպիսի անուանց աստուածային ըստ երկոտասան եղանակի: Եվ են այսոքիկ՝ էական, անձնական, առնչական, իբր առնչական, դրական, գերադրական, փոխաբերական, բազմածական, արարչական, արքունական, հիացական, բացբարձական: Էական՝ ըստ այնմ որ առ մօսէսի թէ ես եմ որ Էն: Անձնական՝ ծնօղ, ծնունդ, բղխումն: Առնչական որպէս հայր-որդի, բղխօղ-բղխեալ: Իբր առնչական՝ ստեղծօղ-ապաւէն: Դրական որպէս արդար, իմաստուն, բարի: Գերադրական որպէս սուրբ սրբոց, իմաստուն իմաստոնց, բարի բարեաց: Փոխաբերական որպէս թէ առիւծ, գառն և այլ սոյնպիսիք: Բազմածական՝ երրորդութիւն երբեակ: Արարչական որպէս աստուած, արարիչ: Արքունական որպէս դատաւոր, թագաւոր, իշխան: Հիացական որպէս ո՛ հովետս իսրայէլի, ո՛ որ արարիչդ ես ջրոյ: Բացբարձական որպէս թէ անհաս, անորակ, անքանակ, անուր, աներբ:

JO 332a(lks.)25-(r.)8 Իսկ բացբարձականքն և հիացականքն պատուականք են քան զդրականն, զի ի գիտութիւն աստուծոյ առաւել մերձեցուցանեն բացբարձականքն քան զդրականն, զի ասելն թէ աստուած ոչ է յէիցս՝ յաւէտ հպեցուցանէ ի խորս աստուածային քան թէ ասելն գեղեցիկ կամ արդար և այլ սոյնպիսիս, զի սոքա արարածական և եղական կարծեցուցանեն, իսկ հիացականն և բացբարձականն հեռացուցանեն յարարածոց և արժանաւոր աստուածային խոկմանցն կացուցանեն զմիտս:

JO 332a(r.)10-15 Բեր տեսցուք եթէ անունս այս տեառն յումմէ՛ եղեալ եղև: Գիտելի է զի աստուած անուն և արարիչ աղամ կոչեաց [...] դատաւոր և յախտենական՝ Աբրահամ:

VAHRAM RABUNI

Kommentar zu Dionysius (Sieben Reden zur Himmlischen Hierarchie)

(VR, M1480)

VR 54b(lks.)1-4 Ձանձրութիւն և հանգչելն և նստելն ախտ է, իսկ սուրբ աթոռքն ոչ ինքեանք ախտանան և ոչ որ ի վերայ նոցա նստի աստուած:

VR 54b(lks.)18-25 Ինքնաշարժ՝ շարժութիւն առ նոսա զանդադար իմացութիւն որ առ աստուած է ասէ, զի ոչ միջնորդի որպէս այլքն այլ ինքեանք ինքեամբ շարժին յայս: Նոյնաշարժ՝ զի ոչ փոփոխին կամ շարժին յայլ իրք, այլ նոյնաբար և անվրէպ և անփոփոխ են յաստուածային իմացութեան շարժութիւն:

VR 55a(r.)6-10 անըմբոնապէս... զի աստուծոյ նախախնամութիւն առով իջանէ ոչ անդ փակի և արգելեալ և ըմբոնեալ լինի, այլ անցանէ և ի միւսն և ի նմանէ յայլ:

VR 55a(r.)24-27 բնութեամբ և տիրապէս... զի են և երիցագոյն դասքն սկիզբն լուսաւորելոյ այլոցն, բայց ոչ բնութեամբ և տիրապէս, զի յաստուծոյ են առեալ:

VR 55b(łks.)30-37 Թևովք ծածկելն գերեսան և գոտսն գահն ցուցանէ գորունին, զի մի վասն աստուծոյ բարձրագոյն և անհաս իրք քան զինքեանս խուզեսցեն և քննեսցեն..., այլ գոր ըստ իւրեանց չափոցն:

VR 56a(r.)32-56b(łks.)4 «Թաքնովն լուսով» զի ամպն վերին երեսն արեգականն յանդիման է, առնու զլոյսն առատ և հեղու ի վայր թաքուն, մութն և սակաւ: [...] ամպն ծնանի գանձրնն և հեղու ի վայր ի ծոց երկրի, այս է՝ յընդունող միտս ներքնոցն և ծնանին ի կատարելութիւն, ըստ այսմ ծնողք կոչին նոցա:

VR 56b(łks.)37-40 ագնուիցն տոփմամբ, այս է՝ հրեշտակաց, տոփիմբ և ցանկամբ, և վերադարձողապէս և համբարձմամբ ի նոսա շաղկապիմբ և կցորդիմբ և նոքօք առ աստուած:

VR 56b(r.)24-27 մարդիկ աստուածանմանութեան հաղորդին միատեսակ ընդ նոսա, բայց զի զգալիք են և նոքա իմանալիք, վասն այն ոչ նմանապէս այլ ըստ չափոյ:

VR 57a(łks.)20-32 Երկնային դասքն աննիւթաբար, առանց գրոյ և այլ նշանակի խորհրդագգած լինին յաստուծոյ: Մեր առաքեալքն ոչ միայն գրով աւանդեցին մեզ գոր ունիմբ այլ և բանիւ միայն առանց գրոյ աւանդեցին մեզ և արարին խորհրդագգած: Եվ այս որ բանիւ արարին զմեզ խորհրդագգած դրացի և մերձ է անմարմնոց խորհրդագգածութեան..., որպէս գերկնայնոց քահանայապետութեանցն զիտութիւն ոչ գրով այլ յաստուծոյ մտացն ազդեալ ի միտս նոցա:

VR 57b(łks.)21-31 որոշեալ և գատեալ են ի բազմութենեն, նոքա այլ բարձրագոյն իմացումն և խորհուրդ տեսանեն ի նշանակսն, զի չափեալ և սահմանեալ է մեր աւանդութիւնս իւրաքանչիւր մասին կարգի աստիճանի զիւր պատշաճ և յարմար համբարձումն ունել ի նշանակացն յիմանալիսն:

VR 59a(łks.)29-43 աստուածագործել զհացն և զբաժակն ըստ աստուածային աւանդութեանցն գոր ընկալաւ եկեղեցի: [...] յետ գաստուածագործութիւնսն քրիստոսի պատմաբանելոյ առաջի հօր, աղերսէ վասն գերագոյն քահանայապետութեան հոգւոյն սրբոյ գալ և գործել զնշանակսն աստուած, մարմին և արիւն աստուծոյ: [...] զի զմեր քահանայապետութիւնս ոչ յանձնէ շարժեալ առնէ մարմին քեզ և արիւն զհացս և զբաժակս:

VR 59a(r.)13-23 ապա սկսանի բաշխել գտուրք նշանակսն ի ձեռն իւր ժողովրդեանն..., այս զգալեօքս որպէս պատկերօք գայն տեսութիւն գծագրէ և յայտնէ թէ ծածուկ աստուածութիւնն և մին եկեալ առ բազումս... զմեզ կցորդս արար աստուածութեան իւրոյ:

VR 60a(łks.)1-8 Արդ ամենայն սրբագանի աստուածերնութեան և աստուածագործութեան: Թէ հաղորդութիւն, թէ մկրտութիւն, թէ մէռոն արիննէլն յորս աստուած երևի ի նշանակսն և աստուած գործէ զմերձեցեալսն: Եվ սոքա որ միեղենք են զանազան նշանակօք գործին ի մեջ մեր, հացիւ և բաժակով, և ձիթով և ջրով, բայց աստուած գործեն զմեզ, ի սոցա ներգործելն չէ ան:

VR 62a(lks.)14-37 Յորժամ հոգին իմանալի զօրութեամբ շարժի իմանալ զաստուած, այս է՝ քանաւորապէս խոկմամբ և մտածութեամբ և ուսանելով յայլոց այս գնդաձև է, աւելորդ են զգալիքն յայնժամ՝ զիրք և բառք և բայք, ձայնք և գոյնք: [...] Որպէս և նոյն իմացմունքս և խոկմունս և մտածութիւնքս աւելորդ են երբ անձն շրջագայաբար շարժի առ աստուած, այս է՝ միաւորի ընդ անհասութեան աստուծոյ առանց մարմնական աչաց կամ առանց գիտութեան մտաց աչաց: [...] Երբ միտքն կամենայ պատուական զգայութիւնքն առնու և ի միտքն տայ և զգալեօքս շարժի առ աստուած, այս ուղղակի շարժումն է:

VR 62a(r.) 6-16 Տոփումն միացուցիչ և շաղկապ է էիցս ընդ ազնիւն և ի բարուջն յաստուած [...] զի զհամակարգսն միահամուռ պահէ, և զառաջինսն ի նուաստսն նախախնամաբար և զնուաստսն յառաջինսն միաւորէ:

VR 62a(r.) 29,39-41 Էզ ծննդագործ և յառաջածու [...] ի դէմս հակառակորդացն ասէ զչարն ծննդագործ, չարն չէ չար, զի զայլս ծնանի, թեպէտ ինքեան չար է որ զինքն կորսնէ:

VR 62b(lks.) 2-8; 14-18 «Եթէ էքս ամենայն ի բարոյ» Էքս գտեսակն իմա և ոչ է զնիւթն, թէ ի բարին յԱստված որ անդր է քան զամենայն և ի կամս նորա: Էն էքս տեսակն և ոչ էքն նիւթն, և չարն չէ ի բարին որպէս յառաջ ասաց զատ է ի բարոյն, ապա յայտ է թէ չար էութիւն չէ որպէս տեսակ, այլև ոչ ոչ էություն իբրև զնիւթ [...] ոչ ի յէսս է և ոչ յոչ էս, ոչ ի տեսակս է, և ոչ ի նիւթս, այլ և յայն ոչ է էն որ բացբարձական անուանք են Աստուծոյ:

VR 62b(lks.) 19-21; 23-26 Ամենայն ինչ մասունք ախտից, թէ չար թէ բարի, միևնույն սեռի են [...] երբ ախտ մի չար որպէս զեղխութիւն մարտնչի ընդ լաւ մի որպէս պարկեշտութիւն, նա չէ չար, բայց տեսանեմք որ հակառակ են:

VR 62b(lks.)43-(r.)9; 11-19 Հիւանդութիւն զրկումն է ողջութեան, և ամեննին զրկումն որպէս բովանդակ հիւանդութիւն ի մարմինն առանց մասնաւոր ինչ ողջութեան բնաւին անկարէ լինել: Ջի երբեմն ամենայն ողջութիւն ելանէ ի մարմնոյն և ոչ նա կարէ լինել, իսկ մասնական հիւանդութիւն զօրութիւն զոր ունի և կայ ի մարմինն, ոչ ըստ այնմ մասնաւոր զրկմանն ունի որ զրկել է զողջութիւն, այլ վասն այն զէութիւն և զօրութիւն ունի ի մարմինն: [...] զի զողջութեան մնալն և ամեննին չզրկուիլն ի նմանէ զնա ի զօրութեան կուպահէ [...] և երբ այսպէս, ապա զրկումն հիւանդութիւն վասն մասնաւոր ողջութեան որ բարի է և կայ ի մարմինն և իւր պատճառ լինի կալոյ՝ չէ չար, այս է՝ ամեննիմբ չէ չար, այլ մասնավոր:

VR 62b(r.) 27-33 Թէ անձն չար էր, ապա յամենեսեան որ հպէր չարութեամբ լցուցանէր, սակայն են կէսն բարիք: «Այլև չարին որ լինին վայելչաբար հպի բարէ»: Ի չարն որպէս սով, սուր, մահ, դիւահարութիւն հպի նախախնամութիւն, կայ ի սոսա նախախնամութիւն, զի վասն խրատի և օգտի լինի:

VR 63a(lks.) 40-44 Ընդ զգայութիւնս շաղիմք և այսու ջանամք իմանալ զաստուած, իսաբիմք և տարակուսելին և անհասն այն մեզ զգալի իրք թուենայ, այս ուղղակի շարժումն է:

VR 63a(r.) 10-15 «Բան արինարանի աստուած» ...վասն այն ասի բան աստուած, զի ամենայն բանի բաշխօղ է ձայնիւ բանին, և այնմ որ ի միտսն և յիմաստութիւն լինի:

VR 63b(r.) 1-4 «զի ոչ միայն այսոցիկ» Թէ ումէք նման էր ապա ոչ էր ամենայնիցն հաղորդել, բայց զի ոչ հրեշտակաց միայն կամ մարդկան պարզնէ զնմանն զոլ այլ ամենայն էիցս յայտ է զի ոչ ումէք է նման:

VR 64a(r.) 2-22 Զանհաղորդելին և զանգիտելին աստուած ասեմք ինքնագոյ, ինքնակեանք, ինքնաստուածութիւն, ինքնաբարութիւն, սկիզբն և պատճառ այսոցիկ և ինքեամբ ունօղ զոսսա, յառաջ քան զլինելն էիցս անուաներ այսոքիւք մինչդեռ չէին հաղորդեալ արարածքս իւր իրօռոյն, ոչ յայլմէ զոյացեալ և էացեալ և աստուածացեալ [...] յորժամ կամեցաւ առնել զարարածս եհեղ յինքենէ զայսոսիկ անհաղորդն աստուած և ետ ի հաղորդութիւն էիցս զնախախնամական զօրութիւն:

VANAKAN VARDAPET

Glaubensbekenntnis, Über die himmlischen Ordnungen (VV, M2045)

VV 81b.25-29 աստուած մատանի և միտքն մոմ: [...] պորփիւր արինակէ աստուծոյ զմատանին, թէ մի է և ի վերա բազմաց բերի, և ի բազումս է, և ոչ ի բազմաց է:

VV 82b.7-11 ըստ Դիոնիսի, դամբար շարժեցելո ի նոցանէ լոյսն ոչ շարժի, և ոչ բաժանի, և ոչ հատանի, թեպէտ անջրպէտ ոչ կացէ ի միջի, և անդ ոչ է միջոց, և ոչ արինակս կարէ յայտնել որ ինչ է:

VV 85a.3-7 Աւրենադիրքն ի նմանութիւն քերթեիցն, դատաւորքն ի նմանութիւն սերրթեիցն [...] թագաւորք ի նմանութիւն զարութեանցն:

Zur Auseinandersetzung unter den Christen bezüglich des Heiligen Geistes, Das Schreiben des Vanakan Vardapets über den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn (M1850)

136a(lks.)5-(r.)14 Հռոմայեցոց ազգեն շարժեցաւ այս խնդիր ի մէջ քրիստոնէից քանզի գրեաց պապն հռոմայ առ կաթողիկոսն հայոց տէր կոստանդին [...] թէ որպէս խոստովանիք դուք զամենասուրբ հոգին աստուծոյ ի հօրէ միայն բղխեալ և երևեալ թէ ի հօրէ և յորդո քանզի հռոմայեցիք այսպէս խոստովանին [...] Իսկ հայոցն ժողով գրեցին ի կողմ

անս արևելից ի մեծ հայք և առ զիտնական վարդապետն վանական քանզի ի ժամանակին երևելի էր և առ վարդան վարդապետն և առ յովսէփ և առ այլս թէ նոքա զինչ ասէն և ապա պատասխանի արասցեն

հռոմայեցոցն: Եվ նոցա քննեալ զաստուածաշունչ զիրս [...] և ուղղակի [գտին] զհռոմայեցոց խոստովանութիւն:

140b(lks.)1-14 Այսպէս հոգի ի հօրէ և յորդո [...] Այս է խոստովանութիւն ուղղափառ եկեղեցո սուրբ դիոնէսիոս. զելլողական անունն ի վերա երրորդութեան հաւասար դնէ՝ հօր և յորդո և հոգոյ. այսպէս ասելով էլլողական անուն իմաստացոցիչ զօրացոցիչ կենդանացոցիչ և որ յայս ոճիս է:

STEPHAN AUS POLEN

Vorwort zur Übersetzung der dionysianischen Schriften (Ma XIII 92)

1a-1b(Zl.2) Նախ քան զձեռնարկել յիրողութիւնս արժան վարկանիմ պատճառ արտադրել՝ թէ վասնէր համարձակեցայ վերստին թարգմանութիւն առնել, մի գուցէ թուեսցի ումեք ասելոդո գոլ աշխատութիւնս մեր: Արդ՝ վասն զի թարգմանութիւն սրբոյն ստեփաննոսի սինեաց եպիսկոպոսի էր դժուարիմաց և բնաբանն ի բազում տեղիս փոփոխեալ, և մեկնութիւն առ ի սրբոյն մաքսիմոսէ արարեալ կիսակատար թարգմանեալ, քանզի ոչ թէ ինքն սուրբն ստեփաննոս մեկնեաց որպէս ոմանք կարծեն, այլ ի յունաց բարբառոյ ի մերս թարգմանեաց: Վասն որոյ ես Ստեփաննոս Իլովացի յետին ի բանասիրացն, ի ինդրոյ եղբարցն ուսումնասիրաց, ի դուռն սրբոյ Աթոռոյ Էջմիածնի համարձակեցայ միւսանգամ թարգմանել ի լատինացոց բարբառոյ ի հայոց լեզու, թէ զբնաբան, և թէ զմեկնութիւնն լիակատար: Եվ զիրաքանչիւր գլուխս բաժանեցի ի գլխաւոր մասունս, զորոց ցանկս ըստ իւրաքանչիւր մասանց ի սկիզբն գլխոց համառօտիւք եղի, զի այսպէս դիտաւորութիւն բանիցն դիրաւ իմացի: Եվ ապա զկնի իւրաքանչիւր մասին բնաբան մեկնութիւն շարագրեցի: Եվ արտաքոյ մեկնութենեն զոր արարեալ էր սրբոյն մաքսիմոսի յունաց վարդապետին այլուստ ևս բազում բանս մեկնողականս առ ի բացայայտութիւն նկարագրին դրոշմեցի:



Dionysius Areopagita: Bekehrung der heidnischen Philosophen

ANTOINE CARON (1570er-Jahre, J. Paul Getty Museum)

Das Gemälde stellt in Nachahmung von Raffaels Meisterwerk *Die Schule von Athen* das in der Pseudo-Autobiographie des Areopagiten beschriebene Himmelsereignis und das philosophische Leitmotiv dieser Erzählung dar.

7.2 Das Buch von den Ursachen (GREGORIOS DER ABASSOHN)

„Die Ursache der dionysianischen Schriften“

(altarmenischer Text mit deutscher Übersetzung)

M1879 [275a-281b], 13. Jhdt.

[275a] Einführung und Betrachtung des Wesensⁱ zu der Ursache der dionysianischen Schriften

Der selige Dionysius war eines der Oberhäupter [275b] der Athener, aus einer reichen und adligen [Familie]. Nach dem Gesetz der Athener saßen in den heidnischen Zeiten neun Richter den einundfünfzig Machthabern vor, beurteilten alles Geschehene und verurteilten die Schuldigen. Als Paulus nach Athen ging und Jesus predigte, glaubten Dionysius und noch viele andere [an Christus], wie Lukas in der Apostelgeschichte erzählt, und er wurde von Paulus zum Bischof von Athen geweiht. Er hat zehn Schriften verfasst: eine über die Hierarchie der Engel, eine zweite über das Bekenntnis des unbefleckten Glaubens, und eine dritte über die Kirche, die Apostel und seinen Lehrer namens Hierotheus, der an Christus glaubte; diese drei zusammen sind bei uns vorhanden. Die Hellenen haben aus Eifersucht Dionysius, den perfekten Märtyrer Christi, zusammen mit anderen seiner Schriften verbrannt, deshalb sind diese nicht zu finden. Als er noch ungläubig war, war er kompetent in allen außenstehenden Studienⁱⁱ und in der Astronomie, mithilfe derer Kunst er von der Bewegung und Verfinsterung der Sonne den Tag der Passion unseres Herrn wusste. Und so glaubte er danach an Christus und erreichte die Perfektion, wurde von den Hellenen mit dem Feuer verbrannt und von Christus bekränzt. Lasset uns nun von seiner Kindheit erzählen, und wie [276a] er den athenischen Göttern dargebracht wurde.

[Das Leben] des heiligen Bischofs Dionysius, der der Sohn des Sokrates war, des Oberhaupts von Athen, welche Stadt der Philosophenⁱⁱⁱ heißt

Der selige Dionysius hat uns über sich selbst Folgendes erzählt: Ich - sagt er - Brüder der Weisheit,^{iv} Dionysius, der Sohn des Sokrates, der das Oberhaupt und eine berühmte [Person] unter den Athenern war, wurde aus dem Mutterleib von meinen Eltern zum Opfer und zur Dahingabe dem Fürsten der Dämonen^v versprochen. Als ich sieben wurde, brachten mich meine Eltern im Tempel des Fürsten der Götter dar, um ihre Dahingabe mit meiner Opferung zu erfüllen. Die Priester jedoch, die dem Fürsten der Götter dienten, hatten ein großes Erbarmen mit mir, als sie die Ausstrahlung meiner Schönheit und

ԳՐԻԳՈՐ ՈՐԴԻ ԱԲԱՍՍ

Գիրք պատճառաց

«Պատճառ Դիոնէսիոսի գրոցն»

[275ա] *Սկիզբն և տեսութիւն պատճառի դիոնէսիոսին ասացեալ:*

Երանելին դիոնէսիոս մի էր ի նախարարացն [275բ] արթնացուց, մեծատուն և առաջին: Եւ արէն էր արթնացուցն ի կոսմոլութիւնն, զի ինն դատաւորք նստեին և քննեին զամենայն բան և զվնասակարսն առաջի յիսուն և մի իշխանաց դատեին: Եւ յորժամ պաւղոս գնաց յաթենս և քարոզեաց զքրիստոս հաւատաց դիոնէսիոս և այլք բազումք որպէս պատմէ դուկաս ի գործս առաքելոցն, և ձեռնադրեցաւ ի պաւղոսէ եպիսկոպոս արթնացուցն: Գրեաց նա ժ գիրս: Զմինն գրեաց վասն հրեշտակացն դասապետութեանն, և զերկրորդն վասն դաւանութեան ամբիժ հաւատոյ, և զերրորդն վասն եկեղեցւոյ և առաքելոցն և իւրոյ վարդապետին որ յաւատաց ի քրիստոս, յեռթէոս անուն, և երեքեան ի միասին եղեալ են առ մեզ: Իսկ հեղղենացիքն նախանձեալ ընդ դիոնէսիոս հրով այրեցին զնա կատարեալ պսակաւոր ի քրիստոս, և զայլ գրեանսն նորա այրեցին ընդ նմա, զայտոսիկ ոչ գտեալ: Եւ մինչ յանհաւատութեանն էր, հմուտ էր ամենայն արտաքին ուսմանցն և աստեղաբաշխութեան, որ և արուեստի գիտաց զաւր չարչարանաց տեսոն մերոյ, ի շարժմանն և ի խաւարմանէ արեգականն: Եւ այսպէս յետոյ հաւատաց ի քրիստոս և եղև կատարեալ յամենայնի հրով նահատակեալ ի յեղղենացուցն պսակեցաւ ի քրիստոսէ: Յետ այտորիկ պատմեցուք և վասն մանկութեան նորա, և թէ զիարդ [276ա] նուիրեալ էր աստուածոցն արթնացուց:

*Սրբոյն դիոնէսիոսի եպիսկոպոսի,
որ էր որդի Սոկրատայ, գլխաւոր արթնացոց,
որ կոչի իմաստասիրաց քաղաք:*

Պատմեաց մեզ յաղագս անձին իւրոյ երանելին դիոնէսիոս այսպէս: Ես եղբարք ասէ իմաստութեան, դիոնէսիոս որդի սոկրատայ որ և գլխաւոր և փառաւոր արթնացուց, յորովայնէ մաւր իմոյ նուիրեալ ի ծնողացն զենումն և զոհ իշխանին դիւաց և իբրև եղէ եւթնամեա, մատուցին զիս ծնողքն իմ ի տաճարն յայն որ էր իշխանի աստուածոցն, որպէսզի կատարեցեն զնուերսն իւրեանց զենմամբն իմով, բայց քահանայքն որ պաշտեին զիշխան աստուածոցն իբրև տեսին զվայելչութիւն գեղոյ իմոյ և զտղայութիւն

mein geringes Alter sahen, und sagten flehentlich zu meinen Eltern: „Es wäre besser für euch, dass dieses Kind nicht stirbt, sondern am Leben bleibt und den Göttern alle Tage seines Lebens dient. Nun nehmt unser Rat an und lasset das Kind leben, weil die Götter und ihre Hohepriester wollen, dass dieses ihnen dient, statt geopfert zu werden.“ Als meine Eltern dies hörten, freuten sie sich sehr darüber und gingen mit großer Freude, mich im Götzentempel zurücklassend. Die Priester ihrerseits verlangten sehr danach, mich auszubilden [276b] und pflegten mich wegen der Vorrangigkeit und Berühmtheit meiner Eltern.

Nach einigen Tagen kam der Festtag des Fürsten der Dämonen und der Areopagus^{vi} trat mit seinem Gefolge in den Tempel ein. Als er mich im Tempel sah, sagte er: „Wessen Kind ist es und woher kommt es?“ Dann antwortete ich und sagte: „Der Sohn des Sokrates bin ich, des Oberhauptes der Athener, ich wurde von meinen Eltern zum Dienst der Götter dargebracht.“ Als der Areopagus dies hörte, freute er sich viel mehr und befahl den Priestern und Philosophen, dass sie möglichst schnell mein Studium und meine philosophische Ausbildung fortsetzten. Zu selbiger Stunde wurde ich zum Haupt aller Philosophen, Dimokrates,^{vii} geschickt. Ihm wurde befohlen, mein Studium zu betreuen, was er mit Bereitschaft übernahm und mich unaufhörlich Tag und Nacht lehrte. Er hat mir die gesamte Weisheit beigebracht, [nämlich] den Eingang und Ausgang aller Wissenschaft, die Finsternis der Sonne, des Mondes und der Sterne, die Wendung des Himmelsgewölbes, die Ebenen des Äthers, die Ordnung des Orions, den Ursprung der Winde, die Zeit, wenn die Sonne und der Mond einander treffen und wenn diese Finsternis Schaden verursacht, die Trennung der himmlischen [und niederen] Gewässer, die Zeit [277a] des Erdbebens, die Zeit, wenn die Pforten des Orions sich öffnen, sowie, welche Funktion die Sterne, die sich im Himmel bewegen,^{viii} haben. Als ich dies alles erlernt hatte, brachte er mir die Konstellationen bei und in kurzer Zeit eignete ich mir auch das an. Außerdem begriff ich alle Lehren ihrer [d.h. der Griechen] Philosophen und danach saß ich mit den Richtern, um zu richten und zu befehlen.

An diesen Tagen befahl der Fürst der Dämonen, dass die Athener unterhalb von Athen einen geschmückten und glänzenden neuen Gerichtshof bauten,^{ix} und so machten sie es, bildeten hastig einen Gerichtshof und riefen den Archonten des Areopags; zu dieser Zeit opferten die Heiden ihre Söhne und Töchter den Dämonen. Und zwar sammelte sich die ganze Stadt in diesem neuen Gerichtshof und allein der Areopagus trat in den Altar ein, auf den „Unbekannter Gott, Gott der Götter“ geschrieben wurde, hinter ihm traten einige Priester ein. Der Areopagus sagte zu den Priestern: „Geht aus und sagt dem ganzen Volk was ihr Oberhaupt und der Allmächtige, der über die ganze Welt Macht hat, befehlen.“ So sagte er: „Wählt mir vier Richter, die richten und [277b] von mir beauftragt die Macht übernehmen werden. Deren

անձին իմոյ ողորմեցան ինձ յաւեժ և ասէն ցծնողսն իմ համբերութեամբ, լաւագոյն է ձեզ որպէս զի մի մեռցի մանուկս այս, այլ եղիցի դա կենդանի և պաշտեսցե զաստուածսն զամենայն աւուրս կենաց իւրոց: Արդ լուարուք մեզ և փորձեցեք զմանուկս, զի այսպէս հաճոյ է աստուածոցն և իշխանացն նոցա, որպէսզի եղիցի դա ի պաշտաման նոցա քան զինմանէ: Իսկ ծնաւորքն իմ յորժամ լուան զայն, յոյժ ուրախ եղեն և թողեալ զիս ի տաճար կոցն գնացին ուրախութեամբ մեծաւ, իսկ քահանայքն այնք յոյժ կամեին զուսումն իմ [276բ] և զքնքշանս վասն ծնողացն իմոց պատուականութեան և մեծութեան:

Եւ յետ աւուրց ինչ եկն ար տանի իշխանին դիւաց և եմուտ ի տաճարն արիսպագոսն գնդան իւրով և յորժամ ետես զիս ի տաճարին յայնմիկ ասէ, ո յր արեաւք է մանուկս այս և կամ ուստի՞ է սա: Պատասխանի ետու և ասեմ ես, որդի եմ ես սոկրատա, իշխանին արեւացոց և պաշտանեա աստուածոցն ի ծնողացն իմոց նուիրեցա լինել, իսկ յորժամ լուաւ զայս արիսպագոսն, առաւել ուրախացաւ և հրամայեաց քահանայիցն և իմաստասիրացն, որպէսզի փութացեն յուսումն իմ և ի կատարումն ամենայն իմաստասիրացն, և նոյն ժամ այն ետուն զիս ի դիմոկրատես, որ էր զլուխ ամենայն իմաստասիրացն: Եւ հրամայեցին նմա ուսման իմոյ ամենայն յաւժարութեամբ, և նա անդադար գտիւ և զգիշեր ուսուցանէր զիս, և առաւել ուսոյց ինձ զամենայն իմաստութիւն, զմուտ և զել ամենայն գիտութեանց, զխաւարումն արեգական, և լուսնի, և աստեղաց, և զըջումն փիլաքին, և զըշտեմարանս աւոդոց, և զկարգաւորութիւն Հայկինն, և զյառաջ յարուցումն հողմոց, և զժամն զայն յորում արեգակն և լուսին հանդիպին միմեանց, և զխաւարումն վնասմանցն, և զբաժանումն ջուրց վերնոց, և զժամն զայն [277ա] յորում երկիր շարժի, և զժամն յորում բանին դրունք Հայկինն, և թէ զինչ գործ ունին աստեղքն այնք որ ընթանան յերկինս: Եւ յորժամ ուսա ես զայս ամենայն, ապա եմոյժ զիս ի համար աստեղացն լրմանց, և յետ ոչ բագում ժամանակաց ուսա և զայն նս, և խելամուտ եղէ ամենայն յուզմանց նոցին փիլիսոփեիցն գիտութեանց, և յայնմ հետէ նստա ես առ դատաւորսն առնել դատաստանս և տալ հրաման:

Եւ յաւուրսն յայնոսիկ ել հրաման յիշխանէն դիւաց, որպէսզի արեւացիքն շինեսցեն ի ներքս յարեւս նոր դատաստանի տեղի զարդարուն և պայծառ յոյժ, և արարին այնպէս, և շինեցին տեղի դատաստանի մեծաւ փութով և կոչեցին իշխանին նոցա արիսպագեա և յաւուրսն յայնոսիկ կարգ էր հեթանոսաց զուստերս և զդստերս զոհել դիւաց: Եւ ահա ժողովեցան ամենայն քաղաքն յայն նոր տեղի դատաստանին, և եմուտ միայն արիսպագոսն ի սեղանն ի տեղին յորում գրեալ կայր աստուած անձանաւթ և աստուած աստուծոց, և յետ նորա մտին և այլ քահանայք առ նա: Եւ ասէ արիսպագոսն զքահանայսն, ելէք ասացեք ամենայն ժողովրդեանդ թէ զինչ հրամայէ իշխան ժողովրդեան աշխարհիս և ամենակալն որ ունի իշխանութիւն ի վերայ ամենայն աշխարհի: Ասէ ընտրեցեք ինձ չորս դատաւորս

Oberhaupt sollte Dionysius der Sokratessohn werden, damit die Priester alle nötige Unterstützung bekommen und ihnen nichts fehlen werde.“ Als alle Athener dies hörten, dass die Macht und Führung in der Stadt nun ihnen gegeben war,^x wurden sie hoch erfreut und taten es so.

Als ich zum Oberhaupt über das Gericht der Heiden wurde, war nach nicht so langer Zeit, im ersten Jahr nach Zeitrechnung der Athener,^{xi} ein großer Tag in der *Areg*-Stadt - übersetzt von *Sonnenstadt* oder in ihrer Sprache *Balbak'ea*^{xii}. Am Festtag sammelten sich unzählbar viele Menschen in dieser Stadt, so lehnte sich ein Priester wegen der Menschenmenge und des Auflaufs an den Götzen, der Sarphor hieß, der Götze fiel herab und brach sich das Genick. Es ergaben sich eine große Unruhe, viele Unfälle und Opfer an diesem Tag. [Die Bürger] wollten aus Angst vor einem Unglück von den Göttern den Priester töten, nannten ihn Herrentöter, sperrten ihn im Gefängnis ein, schrieben seinetwegen an den Archonten Athens und erzählten ihm das ganze Geschehene. Dann schlachtete der Archont [278a] das Opfer und rief den Fürsten der Dämonen, der sofort erschien. Der Areopagus erzählte dem Fürsten der Dämonen, was in Balbak' geschah und Letzterer befahl ihm, dass er mich, Dionysius, nach Balbak' schickte, um dort zu richten und diese Verworrenheit aufzulösen. Als ein gehorsamer und fleißiger Beamter machte ich mich unmittelbar bereit, nahm mit mir meinen ehrwürdigen Schüler Alkhipos^{xiii} und ging los. Und als alle in Balbak' über meine Ankunft erfuhren, kamen sie heraus, mich zu grüßen, schmückten die ganze Stadt ganz feierlich und sammelten sich in einer großen Menge von tausenden Menschen, was eine Vorsehung Gottes war. Als ich in die Stadt kam, befahl ich, den goldenen Sitz vorzubereiten und saß darauf in der Mitte der Arena. Weder den Priestern noch den Archonten habe ich erlaubt, Platz zu nehmen, sondern alle blieben stehen und hörten zu, wie ich den Fall mit dem Priester, dem Herrentöter, der das Genick des Götzen von Sarphor gebrochen hatte, verfahren würde.

Es war am Freitag gegen die sechste Stunde und die Sonne war im Zenit. Dann schüttelte sich die Erde seltsamerweise, die Götzenbilder wurden mit großer [278b] Gewalt herabgerissen und zerbrachen, die Sonne und der Mond verfinsterten sich und die Sterne wurden unsichtbar, ein dichter Nebel bedeckte die Menschenmenge, sodass niemand seinen Nebenmann sehen konnte, und alle fielen auf ihr Angesicht. Die Berge bebten, die Felsen fielen, die Tempel der Götzen stürzten ein und eine schreckliche, bekümmerte Stimme war zu hören, ähnlich dem Jammern der Witwe, die über ihren Sohn weint. Diese Dunkelheit blieb so von der sechsten bis zur neunten Stunde und danach wurde es wieder hell. Wir alle waren auf unser Angesicht gefallen, die Gesichtsfarbe von jedermann war wie die des Grabwurms und es dauerte noch lange Zeit, bis wir wieder zur Vernunft kamen. Dann warfen sich die Priester und Archonten vor mir nieder und fragten mich nach der Ursache dieses furchtbaren Geschehens, welches bisher nie aufgetreten war, und woher diese

որ առնեն դատաստան և [277բ] նստին յամենայն իշխանութեան իմում, և առաջնորդ նոցա լիցի դիոնէսիոս որդի սոկրատա, որպէս զի լինել նոցա մխիթարիչ քահանայիցն առաւել, զի մի ինչ պակասեցէ նոցա յամենայն և ոչ ինչ: Եւ յորժամ լուան զայս ամենայն արթնացիքն եթէ զիշխանութիւն և զհրամանատարութիւն քաղաքին նոցա տուեալ է, ուրախ եղեն յուրախութիւն մեծ, և արարին այնպէս:

Եւ յորժամ եղէ ես իշխան ի վերայ ամենայն դատաստանին հեթանոսաց յետ ոչ բազում ինչ աւուրց, յառաջին ամի արթնացուց թուականութեանն, նման էր ար մի մեծ յարեգ քաղաքի, որ թարգմանի արեգական քաղաք և ի նոցին բարբառ՝ բալբաքեա, և ժողովեցան յայն քաղաք վասն տաւնին բազմութեան անհամար բիրուց և հազարաւորաց մարդկան, և վասն բազմութեանն այնորիկ և կուտելոյն մի ոմն ի քահանայիցն յեցաւ ի կուոսն որում անուն էր սարփոդ, անկաւ կուոքն և փշրեցաւ ուլն նորա, և եղեն շփոթ մեծ յաւուր յայնմիկ և չար բազում որ և կորեան իսկ բազումք, կամեցան սպանանել զքահանայն զի երկեան լինել պատուհաս յաստուածոցն, և կոչեցին զանուն քահանային տեառն սպանող, կալան գնա և եղին յարգելանի, և գրեցին առ քահանայ իշխան արթնացոցն և պատմեցին նմա զամենայն եղեալսն: Յայնժամ իշխանն [278ա] եզեն զենումն և կոչեաց զիշխան դիւացն և նոյն ժամ այն երևեցաւ նմա և պատմեաց արիսպագեա իշխանին դիւաց զայն որ եղև ի բալբաք, և իշխանն դիւաց հրամայեաց նմա, որպէսզի զիս զդիոնէսիոս առաքեցէ ի բալբաք, որպէսզի երթեալ արարից անդ դատաստանս և իրաւունս և ելս շփոթոյն այնորիկ: Իսկ ես նոյն ժամ այն իբրև զծառա հնազանդ և անձանձիր պատրաստեցա գնալ, տարա ընդ իս և զպատուական աշակերտն իմ աղիսիփոս և զնացից զճանապարհն իմ: Եւ յորժամ պատմեցաւ ի բալբաք երթալն իմ ելին ամենեքեան հանդիպիլ ինձ և զարդարեցին զքաղաքն զայն ամենայն զարդուք, և ժողովեցան ամենայն ժողովուրդքն մեծ զաւրութեամբ բիրաւոր և հազարաւորք մարդկան և այս եղև ի նախախնամութենէն աստուծոյ: Եւ յորժամ մտի ես ի քաղաքն ետու դնել զսայլին ոսկի և նստա ի վերայ նորա ի մէջ տեղուջն ասպարիզախաղացին: Եւ ոչ քահանայիցն և ոչ իշխանացն հրամայեցի նստել, այլ կային յոտն և լսէին բանից իմոց թէ զինչ արարից իրավունս քահանային այնմիկ սպանողին աստուծոյ իւրոյ, այն որ փշրեաց զուլնափոդ կոռցն սարփոդայ:

Իսկ արն այն էր ուրբաթ և ժամ էր իբրև վեցերորդ և արեգակն իբրև ի միջաւրեի ժամ հասեալ էր: Յայնժամ զարմանալի շարժեցաւ երկիր և ահաւոր [278բ] զաւրութեամբք անկան կուոքն և փշրեցան և խաւարեցաւ արեգակն և մթացաւ լուսինն և ամենայն աստեղքն աներևոյթք եղէն, և թանձրութիւն միգի սփռեցաւ ի վերայ մարդկան այնպէս որպէս ոչ որ կարեր տեսանել զընկեր իւր, և ամենեքեան անկան ի վերայ երեսաց իւրեանց: Լերինք սարսեին, վեմք պատառեին և տաճարք կոռցն անկանեին,

fremde und schwermütige Vision kam. Dann fing ich zusammen mit meinem ehrwürdigen Schüler Askhipos mit den Berechnungen an: prüfte die inneren Bewegungen und die Orbits, das Licht der Sonne und des Mondes, die Sternordnung, den Wechsel zwischen Licht und Dunkelheit, die Scheune der Winde, die Position der Höllen; das tiefe Meer, worin die Erde jedes sechste Jahr bebt, fand ich reglos, [279a] bei den Sternbildern fand ich ebenfalls nichts Ordnungswidriges, der Orion war vollständig, der Große Wagen und die Ochsen^{xiv} waren in Übereinstimmung, die Scheune der Winde fand ich gesperrt, der Mond war voll und der Fürst der Dämonen hatte keinen Krieg oder kein Massaker vorhergesagt. Als ich alle Ursachen, die Schaden oder Bewegung der Wolken verursachen können, in Ordnung fand, wurde ich wegen des Geschehenen von einem Schrecken und Entzücken ergriffen, weil es nach der Naturordnung zu dieser Zeit keinen Grund für Schaden gab. Dann beauftragte ich meinen Schüler Askhipos, mir die [Karte der] Sternbewegung herbeizubringen, und prüfte diese durch Berechnungen, warf einen Blick auf die Welt[karte], um die Ursache der Finsternis und des Bebens herauszufinden. Dann öffneten sich die Augen meines Geistes und ich sah den unbekanntem Gott, der für die Erlösung der Menschen mit seiner verborgenen Barmherzigkeit vom Himmel herabstieg und Mensch wurde, und dass einige böse Menschen nun an diesem Tag ihn in irgendeinem Land ans Kreuz hängten, ihn tadelten und schwer schmähten. Als ich das sah, legte ich meine Hand an mein Gewand und zerriss es. Als die Archonten und Priester dieses mein Tun sahen, zitterten sie vor Angst und fielen vor mir auf ihr Angesicht nieder. Und ich sagte ihnen: „Ihr solltet wissen, dass eine große und schreckliche Tat heute auf der Erde geschehen ist, der unbekanntem Gott, der in die Welt herabstieg und sich wie ein Mensch verkörperte, wurde nämlich genau heute [279b] von einigen Menschen festgenommen und in einem Land ans Kreuz gehängt, die ihn nun wegen ihrer Ignoranz beleidigen. Sowohl das Beben als auch die Finsternis sind deswegen geschehen.“ Zur selben Stunde befahl ich, ein Pergament zu bringen und verzeichnete den Freitag und die sechste Stunde der Sonnenfinsternis, den Monat, das Jahr sowie die Mondphase. Danach kehrte ich nach meiner Stadt Athen zurück und hatte dieses Schreiben bei mir als Erinnerung aufbewahrt, auch für den Fall, dass jemand nach meinem Tod diese Daten brauchen würde.

Nach zwölf Jahren kam Paulus,^{xv} der Apostel unseres Herrn Jesus Christus, nach Athen und fand die Stadt voll von Götzenbildern. Dann fing er an, das Herabsteigen, die Menschwerdung und die Wunder Christi zu predigen, sowie über seine Folter am Kreuz, den Tod, das Begräbnis, die Himmelfahrt mit seinem Leichnam zum Vater, während die Athener ihn belachten und sagten: „Was spricht dieser fremde Schwätzer?“ Viele von den Zuhörern erzählten mir über diesen Paulus: „Ein fremder Mann - sagten sie - ist in unsere Stadt gekommen, er ist nett in der Unterhaltung, respektabel aussehend, mit einem

և ահաւոր ձայն սրտմտութեան լսիւր որպէս ողբումն այրո որ լայ գորդի իւր, և եկաց խաւարն այնպէս ի վեց ժամէ մինչև ցինն ժամն և ապա դարձեալ պայծառացաւ և մեք ամենեքեան յերեսս անկեալ կայաք և եղև գոյն ամենայն մարդոյ որպէս որդնի ի գերեզմանի և այնպէս յերկար դարձուցաք զոգիս մեր: Յայնժամ քահանայքն և իշխանքն անկան առաջի իմ և հարցանեին զիս զի պատմեցից նոցա զպատճառս գործոյն ահաւորի որ ի սկզբանէ չէր լեալ այնպիսի, այլ թէ որպէ՛ս եղև աւտար տեսիլդ և լուրդ ահաւոր: Յայնժամ իմ սկսեալ ի թիւս և պատուական աշակերտն իմ ասիսիփոս ընդ իս, և մտի ի տնակողմն ընթացիցն և ի վերջոյ շրջանսն, և ի հուրն յայն արեգական և լուսնի, և ի կարգաւորութիւն աստեղացն, և ի մուտ յայն լուսո և խաւարի, և ի յըշտեմարանս հողմոց, և ի գնացս անդնդոց, և գտի զծովն զայն անդնդային ի կայի իւրում յորժամ շարժի ամենայն երկիր ի վեց ամի, և [279ա] զկերպարանս աստեղացն չգտի մաւտի բակն յայն և Հայկն լումամբ էր, և սայլ ի եզինքն ոչ էին նուազ ի լծոյն, և զըշտեմարանս հողմոց փակեալ գտի, և լուսինն լի էր, և իշխանն դիւաց ոչ ուներ կարգեալ պատերազմ, և ոչ արեանց հեղումն, և յորժամ գտի էս զամենայն զայս կարգաւորեալ յորմէ շարժումն և վնասումն ամպոց լինի, յայնժամ կալաւ զիս ահ և սքանչումն վասն գործոյն որ եղևն, վասնզի չէր բնութեամբ վնաս ժամուն այնմիկ: Եւ ասեմ ցաշակերտն իմ ցաղսիփոս, և եբեր առ իս զշրջումն աստեղացն, և շրջեցուցի զնա ի ներքոյ թուոց, և սփռեցի զերկիր առաջի իմ թէ հասու եղեց, թէ յումէ՛ եղև պատճառ խաւարմանն և շարժմանն, յայնժամ բացան աչք սրտի իմոյ, և տեսի զանձանաւթն աստուած զծածկեալն ողորմութեամբ իւրով իջեալ յերկնից և մարմին զգեցեալ վասն փրկութեան մարդկան, և զնա այս աւր մարդիկ ոմանք անբարիք զփայտէ կախեցին յաշխարհի միոջ, կանի նախատեն զնա և անարգեն: Յայնժամ արձակեցաւ ձեռաւք իմաւք և պատառեցի զհանդերձս իմ: Իշխանքն և քահանայքն իբրև տեսին զոր արարի էս, դողումն կալաւ զնոսս և անկան առաջի իմ ի վերայ երեսաց իւրեանց: Իսկ էս ասեմ ցնոսս, զիտութիւն լիցի ձեզ, զի մեծ և ահաւոր գործ եղև ի վերայ երկրի այսաւր, զի աստուածն անձանաւթ էջ յերկիր և մարմին զգեցաւ մարդկապէս, և ահա այսաւր կալան [279բ] զնա մարդիկք ոմանք և զփայտէ կախեցին յաշխարհի ուրումն, և բասրեն զնա տգիտութեամբ, և շարժումնս այս, և խաւարումնս յայնմանէ եղև: Եւ նոյն ժամ այն ետու բերեալ քարտես և գրեցի զաւրն ուրբաթի և զժամն վեցերորդ զխաւարման արեգականն և զամիսն և թէ քանի էր լուսինն և զտարին: Իսկ յետ այնորիկ դարձաւ ի քաղաքն իմ յաթենս, և ի պահու ունեի զգիրն առ իս ի յիշատակ ինձ, զի թէ յետ մահուան իմոյ ոք յուզեսցէ գոցէ զիրն:

Իսկ յետ երկուտասան ամի եկն պաւղոս առաքեալ տեառն մերոյ յիսուսի քրիստոսի յաթենս և ետես ի ներքոյ և արտաքոյ զքաղաքն լի կռաւք: Սկսաւ քարոզել վասն յիսուսի քրիստոսի իջանելոյն և մարդանալոյն և սքանչելեացն նորա, յետ այնորիկ և վասն խաչին չարչարանաց, և վասն

intelligenten Gesicht, spricht ordentlich wie ein Gelehrter und scheint uns nach seiner Rede weisheitsvoll und höchst gebildet zu sein, aber er bringt uns eine befremdliche Lehre zu Gehör, die unähnlich unserem Glauben ist. Er sagt, dass Gott vom Himmel auf die Erde herabgestiegen [280a] ist, einen menschlichen Leib angenommen und viele Zeichen und Wunder vollbracht hat, danach geißelt, gekreuzigt und begraben wurde. Nun ist er auferstanden und mit großer Ehre zu seinem Vater in den Himmel gefahren und wird noch in all seiner Pracht kommen, die Lebenden und die Toten zu richten. Dies predigt er - sagten sie - und verbietet den Menschen, unsere Götter zu verehren.“ Als ich das hörte, befahl ich, dass die Stadtausrufer am nächsten Morgen bei Sonnenaufgang dem ganzen Volk Folgendes verkündeten: „Dionysius, das Oberhaupt aller Weisen und Richter, befiehlt euch, sich im Gerichtshof auf dem Areopag zu sammeln, und wer nicht kommt, wird bestraft“; denn die Hauptbeschäftigung und Gewohnheit der Athener war, gerne die letzten Neuigkeiten zu erzählen oder zu hören. Als es Morgen wurde, sammelte sich eine große Menschenmenge, dann kam ich, saß auf meinem Stuhl in all meiner Pracht, befahl den Priestern, Archonten und den Weisen des Volkes, Platz zu nehmen, schickte die Leute nach dem Paulus und so kam er. Der ganze Volksauflauf war still stehend und niemand wagte, etwas zu sprechen. Dann befahl ich dem Paulus, zu predigen, was er als Botschaft von Gott für uns hatte. Der Gott angezogene [Paulus, vgl. Gal. 3:27], das auserwählte Gefäß und Behältnis des Heiligen Geistes fing dann an, die gute Botschaft Christi ohne [280b] Angst und Schrecken, jedoch mit lauter Stimme aus Angst vor den Götzenpriestern, zu predigen und sagte: „Ich fand sie, Athener, leichtsinnig, in der Irre des Götzendienstes und froh mit dem Verlust ihrer Seelen.“ Dies sagte der glückselige [Paulus] ohne Zorn oder Verwirrung, sondern ganz friedlich gesinnt. Weil er nicht sagte „ich fand sie weisheitsvoll, ehren- oder prachtvoll“, sondern „leichtsinnig und in der Irre des Götzendienstes“, wurden sie [die Athener] sogleich voll von großem Zorn und Hass, und wenn sie nicht Angst vor mir gehabt hätten, hätten sie Paulus vor Ende seiner Rede mit Steinen beworfen und ihn getötet. Paulus fuhr fort: „Als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: ‚Unbekannter Gott, unerreichbar, unsagbar‘. Diesen unbekanntem und unerreichbarem Gott, über den auch eure Weisen gesprochen haben, dessen Volk wir sind, verkünde und predige ich euch. Ich verehere das verborgene, große und mächtige Sein, den Gott, der zu uns unbeschreiblich herabstieg und einen perfekten schuldlosen Leib angenommen hat.“ Anschließend erzählte er von den Wundern und Taten Christi, seiner Kreuzigung, dem Tod und der Auferstehung, sowie der Sonnenfinsternis, dem Erdbeben, [281a] dem Fallen der Felsen, dem Herabfallen und Zerschellen der Götzenbilder während der Passion Christi, mit genauer Angabe des Tages, der Stunde und der Mondphase, wann dies

թաղմանն, և յարութեանն, և վասն համբարձմանն առ հայր մարմնովն, իսկ արթնացիքն ավստսեին գնա և ասեին, զի՞նչ ասէ այրն այն անմիտ և աւտար, և բազումք պատմեցին ինձ ի լտղացն պաղոսէ զայն, այր ոմն ասեն աւտար եկեալ է ի քաղաքս մեր և է նա բարի խաւսիւք, հասակաւ վայելուչ և երեսաւք պայծառ, և ուսեալ է կարգաւորապէս խաւսիլ և ի բանիցն իւրոց համարեցաւ նա մեզ, լի իմաստութեամբ և գիտութեամբ, բայց լսեցուցանէ յականջս մեր ուսումն իմն, որ ոչ է նման հաւատոյս մերոյ, զի ասէ թէ աստուած խոնարհեցաւ յերկնից ի [280ա] յերկիր, զգեցաւ մարմին մարդկապէս, և արար նշանս և սքանչելիս ի վերայ երկրի, և ապա խաչեցաւ և ձաղեցաւ, թաղեցաւ, և յարեաւ, և համբարձաւ յերկինս առ հայր իւր պատուով մեծաւ, և թէ գալոց է դարձեալ ահաւոր փառաւք դատել զկենդանիս և զմեռեալս: Չայս քարոզէ ասեն, և արգելու զմարդիկ ասեն, ի պաշտելոյ զաստուածսն մեր: Իսկ յորժամ լուս ես զայն, հրամանեցի զի ելցեն քարոզք և քարոզեցեն ընդ առաւաւտն ի ծագել արեգականն ասել ամենայն ժողովրդեանն այսպէս, թէ դիոնէսիոս իմաստնոցն զլուխ և դատաւոր հրամայէ ամենեցուն ձեզ ժողովել ի տեղին յայն դատաստանի որ է արիսպագոսն, և որ ոչ զայ պատիժս կրեսցէ, վասնզի արթնացոց գործ և կարգ էր յաւժարութեամբ ասել նորագոյնս և լսել: Եւ իբրև առաւաւտ եղև ժողովեցան բազմութիւնք անհամարք, ապա եկի ես և նստա յաթոռն իմ պատուով և փառաւք մեծաւ և հրամանեցա քահանայիցն, և իշխանացն, և իմաստնոց ժողովրդեանն նստել, և առաքեցի կոչել զպաղոսս, և եկն և կախն ամենայն բազմութիւնն անշշունջ, և ոչ ոք իշխեր խաւսել, և ապա հրամայեցի պաղոսի քարոզել զայն որ ուներ առ մեզ պատգամ ի տեառնէ: Իսկ աստուածագեատսն, անաւթն ընտրութեան և հոգւոյն սրբոյ բնակարանն, սկսաւ աւետարանել զքրիստոս բանիւք առանց [280բ] երկեղի և պատկառանաց, բայց յահէ և յերկիրդէ քահանայից կոռցն ասաց ձայնիւ մեծաւ: - Գտի զձեզ արթնացիք խրատեալք և փոյթք ի պաշտաւն կոռցն, ուրախք ի գովութիւն կորստեան անձանց ձերոց, և յորժամ ասեր զայս երանելին ոչ տրտմութեամբ և ոչ շփոթով, այլ հանդարտ սրտիւ: Այլ զի ոչ ասաց եթէ գտի ես զձեզ իմաստունս և պատուեալս և փառաւորեալս այլ փոյթս և պատրաստ ի պաշտաւն կոռցն, նոյն ժամ այն լի եղեն սրտմտութեամբ մեծաւ և նախանձու, և եթէ ոչ երկիրդն իմ արգելեալ էր զնոսա, նոյն ժամ այն քարկոծել կամեին և սպանանել զպաղոսս մինչ ի սպառումն բանիցն: Դարձեալ ասաց պաղոսս, շրջեցա ես ընդ որ պաշտեքդ, և գտի անդ բազին մի յորում գրեալ էր անձանաւթ աստուած, անհասանելի, անպատմելի, զայն աստուած զանձանաւթն, զանհասանելին, վասն որոյ ասացին և իմաստունքն ձեր, և թէ նորա ազգ իսկ եմք, զնա քարոզեմ և աւետարանեմ ձեզ, և պաշտեմ զաստուած, զէն, զծածկեալն, զմեծն և զհզաւրն, որ էջն ի մեզ անճառաբար և զգեցաւ մարմին կատարեալ անմեղ, յետ այնորիկ ասաց զքանչելիսն քրիստոսի և զգործս նորին, ապա և զխաչելութիւնն, և զմահն, և զյարութիւնն, զխաւարումն արեգականն ի չարչարանսն նորա, զշարժումն երկրի [281ա] և զպատառումն վիմաց, զանկումն

passiert ist. Dann befahl ich Paulus, zu schweigen, und schickte meinen ehrwürdigen Schüler Askhipos, der in dieser Stunde mit mir in Balbak' war, das Schreiben, welches wir am Tag des Bebens in Balbak' geschrieben hatten, zu bringen. Ich befahl Askhipos mit lauter Stimme, für alle im Beisein des Paulus vorzulesen. Und in derselben Stunde glaubte ich an Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, weil er der verborgene und unerreichbare Gott ist. Dann befahl ich Paulus, alles Nötige für die Taufe vorzubereiten, und als er dies tat, wurden ich, meine Frau Damaris, mein Schüler Askhipos, mein Lehrer der außenstehenden Studien Hierotheus, sowie viele Athener Männer und Frauen getauft. Von dieser Stunde an folgten ich und meine Frau Damaris Paulus und verließen ihn nicht bis zu seinem Lebensende. Er selbst hat mich zum Bischof Athens geweiht.

Ich, meine geliebten Brüder, wurde nicht mithilfe der Menschen von der Götzenverehrung befreit, sondern die Weisheit Gottes schenkte mir das Genie und rettete mich vor der Nichtigkeit. Er gab mir Macht und Majestät in der heidnischen Weisheit, weil es nichts Größeres als die Weisheit und nichts Höheres als die Erkenntnis gibt. Sie [die Weisheit] ist [281b] die Scheune des exakten Wissens und gewinnbringend für die Seele. Durch sie wird alles Verborgene und Offenbare erkannt, durch sie werden die unbekanntenen Geheimnisse aufgedeckt und durch sie wird bekannt, auf welche Weise unser Herr Jesus Christus gepriesen werden sollte, dem Kraft und Herrlichkeit in Ewigkeit gehören. Amen.

ⁱ Eine typisch dionysianische Titelformulierung, die in EH häufig vorkommt.

ⁱⁱ Wie auch Apostel Paulus und andere Kirchenväter die heidnischen Werke oder Autoren nannten (*οἱ ἑξωθεν* - 1 Tim. 3:7).

ⁱⁱⁱ „Stadt der Weisheit“ in der Wiener Handschrift (Wien47).

^{iv} „Meine Brüder, Liebhaber der Weisheit“ (*fratres mei sapientiae amantes*) in Wien47.

^v Es ist wahrscheinlich das Kinderopfer für Zeus gemeint, welches im antiken Griechenland praktiziert wurde.

^{vi} Es ist der vorsitzende Richter des Areopags oder der römische Landpfleger gemeint.

^{vii} Nachbildung nach dem Vorsokratiker Demokrit oder dem Pythagoreer Demokrates (1. Jahrhundert).

^{viii} D.h. diejenigen Sterne, die nicht Fixsterne sind.

^{ix} Ein Anachronismus, sollte die Römische Agora gemeint sein, die unter dem Kaiser Augustus zwischen 19 und 11 v. Chr. erbaut wurde und wo der Apostel Paulus während seines Aufenthaltes in Athen oft predigte.

^x In der Zeit der römischen Herrschaft wurde Athen zur Freistadt erklärt, die eine Art Autonomie besaß, wobei der Rat des Areopags mit seinen vier Richtern eine große Rolle spielte.

^{xi} Die Verleihung der Autonomie wird hier als neuer Anfangspunkt der Zeitrechnung in Athen genommen.

^{xii} *Ἡλιοπολις* oder *Baalbek* im heutigen Libanon, eine Stadt der Antike mit ihrem berühmten Jupiterheiligtum und Bacchustempel aus der römischen Epoche, nicht zu verwechseln mit Heliopolis in Ägypten (s.a. *Oriens Christianus* 1907, 342). Macrobius erwähnt aber in seinen *Saturnalia* (I, 23:10f), dass die Priester aus dem ägyptischen Heliopolis den Sonnenkult ins syrische Baalbek brachten.

^{xiii} Auch Askhipos oder *Asklepios* (Anspielung auf die Gottheit der Heilkunst) in Wien47.

^{xiv} Diese zwei bilden in den altarmenischen astronomischen Vorstellungen zusammen das Sternbild *Ursa major* (Großer Bär).

^{xv} Ein weiterer Anachronismus im Text. Paulus kam im Jahr 49 nach Athen, also etwa 16 Jahre nach der Finsternis am Tag der Passion Christi.

և զկործանումն կռոցն, զաւրն և զժամ աւուրն, և թէ քանի երթիւ լուսնին: Յայնժամ հրամայեցի պաւղոսի լռել: Եւ առաքեցի զպատուական աշակերտն իմ ասղիփոս, որ էր յայն ժամ ընդ իս ի բալբաք, և եբեր զգիրն գոր գրեցաք յայնմ աւուր շարժմանն ի բալբաք, և հրամայեցի ասղիփոսի, զի ընթերցցի բարձր ձայնիւ ի լսելիս ամենեցուն, որ անդէն առ պաւղոսի էին: Եւ նոյն ժամ այն հաւատացի ես ի քրիստոս յորդին աստուծոյ կենդանոյ զի նա է աստուած ծածկեալ և անհասանելի: Եւ հրամայեցի պաւղոսի պատրաստել զմկրտութեան իրս, և իբրև արար, նոյն ժամ այն մկրտեցա ես, և կին իմ դամարիս, և աշակերտն իմ ասղիփոս, և վարդապետն իմ արտաքին ուսմանն յեռոթէոս, և այլք բազումք յարանց և ի կանանցն աթենացոց: Իսկ ես և դամարիս կինն իմ յայն ժամէ հետևեցաք պաւղոսի և ոչ մեկնեցաք ի նմանէ, մինչ յելանելն նորա յաշխարհէ: Եւ նա իւրովք ձեռաւրն եղ զիս եպիսկոպոս աթենայ:

Ես եղբարք իմ սիրելիք, ոչ եթէ ի մարդկանէ եղև ինձ հեռանալ ի պաշտելոյ զդէսն, այլ իմաստութիւնն աստուծոյ որ ետ ինձ հանճար, և զերծոյց զիս յունայնութենէ: Եւ ի հեթանոսական իմաստութիւնն ետ ինձ իշխանութիւն և մեծութիւն, զի ոչ ինչ է մեծ քան զիմաստութիւն, և ոչ ինչ ի վեր քան զգիտութիւն, զի նա է [281բ] շտեմարան ամենայն հաւատարմութեան և շահ հոգւոց, նովաւ ճանաչի ամենայն գործք ծածկեալք և յայտնիք և նովաւ յայտնին զաղտնիք անձանաւթք, և սովաւ իմանի որպէս պարտ է պատուել զտեր մեր յիսուս քրիստոս, որում զաւրութիւն և փառք յաւիտեանս, ամէն:

7.3 Abbildungen und Karten



Abbildung 1: M437, fol. p8 - Diese Seite zeigt einen Ausschnitt aus der selbstgeschriebenen Handschrift von Jesaja Ntchezi, nämlich das Nachsatzblatt, welches später, im 15. Jahrhundert, aus einem in Germania erstellten lateinischen Missale entnommen wurde (Introitus-Passage). ©

Matenadaran

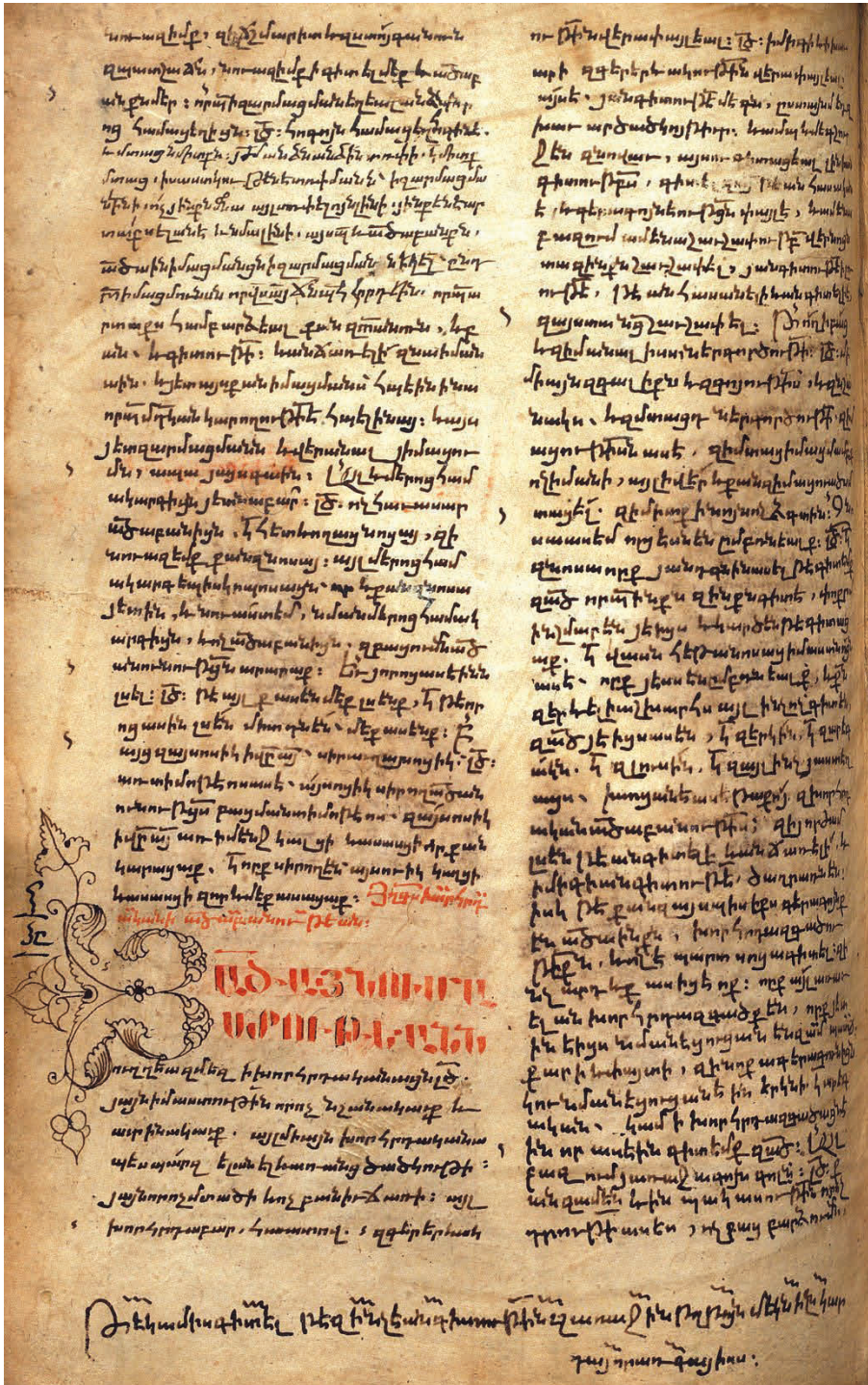


Abbildung 2: M437, fol. 287b (DQ - Anfang des 13. Jahrhunderts) - Erste Seite des Kommentars zu *Mystische Theologie* (von Jesaja Ntchezi aufgeschrieben). © Matenadaran

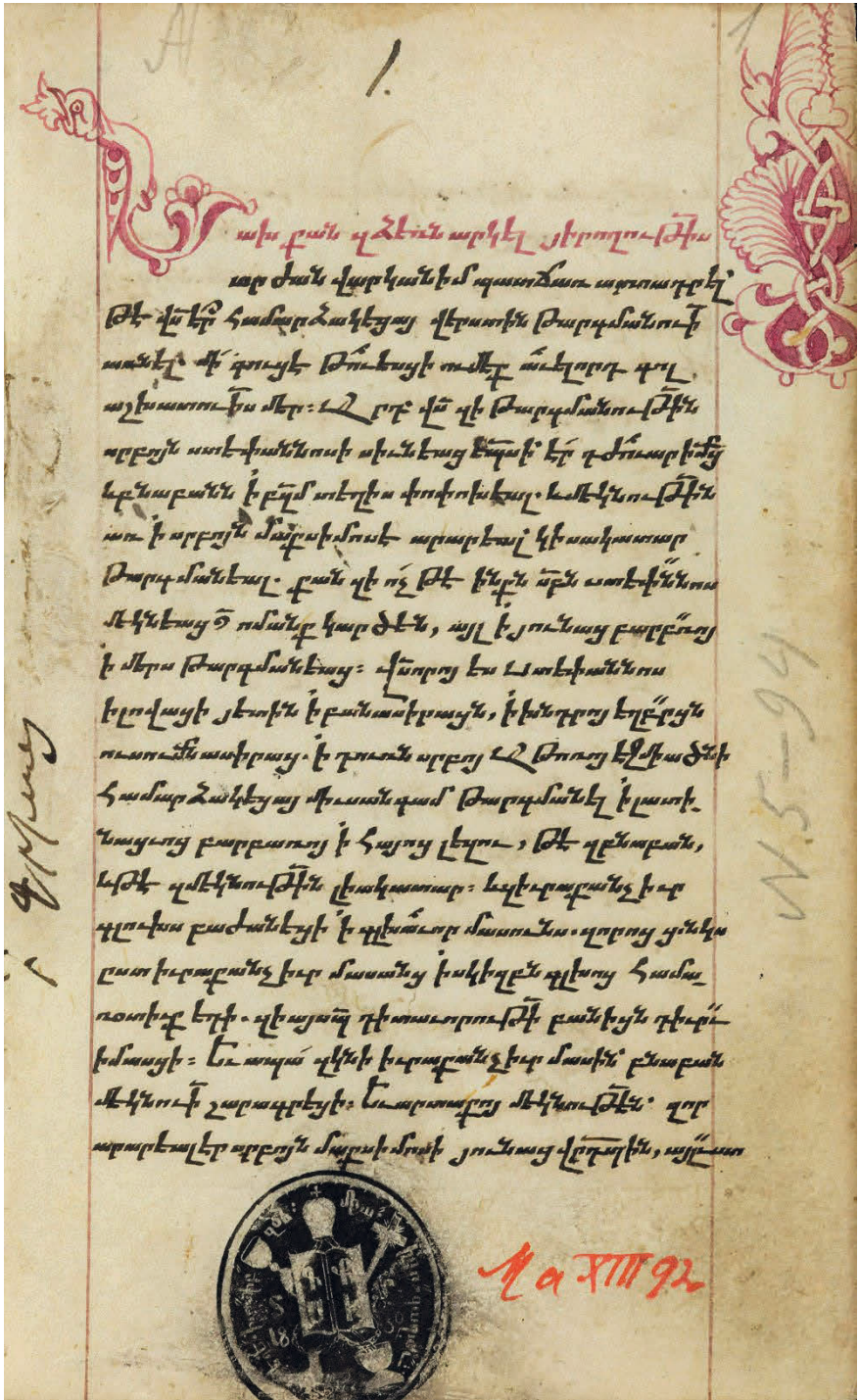


Abbildung 3: Ma XIII 92, fol. 1a (17.-18. Jahrhundert) - Das Vorwort der Übersetzung und Erklärung des CA von Stephan aus Polen. © Universitätsbibliothek Tübingen



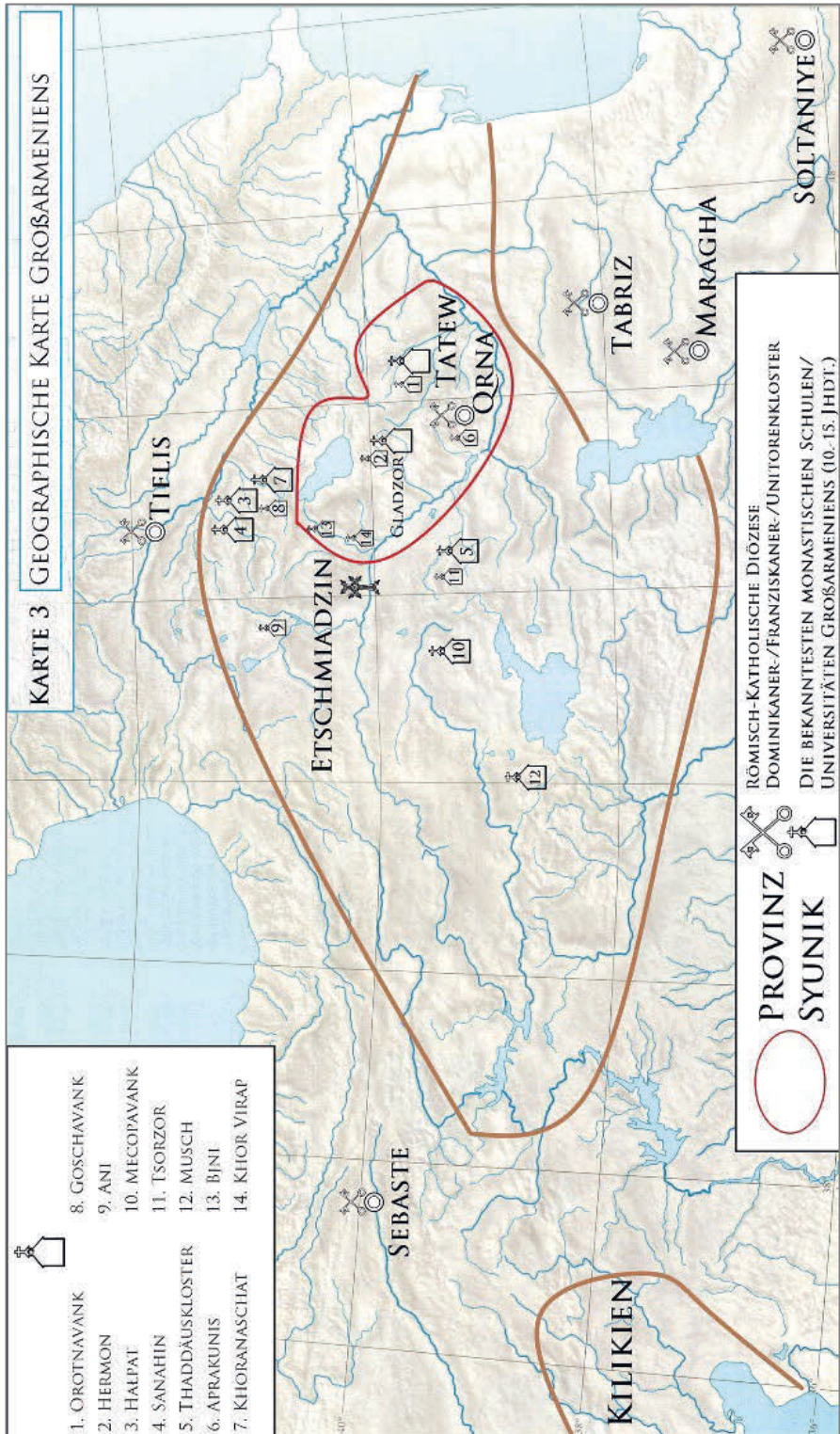
Abbildung 4: *Borgiani armeni 45, fol. 11a* (Kloster Qrna, 1415) - Ein Ausschnitt aus *Summa Theologica* von Thomas von Aquin (*Tertia Pars, QQ 60-90, supplementi QQ 1-68*) unter dem Titel *De Sacramentis*. © Biblioteca Apostolica Vaticana



Karte 1: Kilikisches (Klein-) Armenien mit den Kreuzfahrer- und muslimischen Staaten



Karte 2: Geographische Karte des Kilikischen Armeniens © Google Earth



Literaturverzeichnis

PRIMÄRLITERATUR

Handschriften

MATENADARAN-SAMMLUNG (Jerewan)

M57 (15. Jhdt.): [1a-56a] „Zusammengefasster Kommentar zu Dionysius vom Lehrmeister Jesaja Ntchezi“.

M166 (13. Jhdt.): [3a-323b] „Die Schriften des Dionysius Areopagita: von Stephanus Syunezi und David übersetzt“.

M167 (13.-14. Jhdt.): [1a-337a] „Die Schriften des Dionysius Areopagita: von Stephanus Syunezi und David übersetzt“. ([2a-335a am Rande] *Zusammengefasster Kommentar zu Dionysius von Jesaja Ntchezi*).

M437 (13. Jhdt.): [255a-299a] „Kommentar zu Dionysius von den weisen Archimandriten David und Jakob“ (von Jesaja Ntchezi aufgeschrieben).

_____ [a,b+c,d - Deckblätter] - Messbuch (15. Jhdt. Germania, *lat.*).

M1480 (AD1615): [12a-53b] „Vahram Rabuni. Kommentare zu Porphyrios, die *Kategorien* und *Peri Hermeneias* Aristoteles.“

_____, [54a-64b] „Kommentar zu Dionysius: Sieben Reden zur *Himmlichen Hierarchie* von Vahram verfasst.“

_____, [64b-65a] „Die Ursache der dionysianischen Schriften.“

M1850 (17. Jhdt.): [136a-140b] „Zur Auseinandersetzung unter den Christen bezüglich des Heiligen Geistes“, „Glaubensbekenntnis“, „Das Schreiben des Vanakan Vardapets über den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn“.

M1879 (13. Jhdt.): Gregorios der Abassohn „*Buch von den Ursachen*“ (Liber de causis). [275a-281b] „Die Ursache der dionysianischen Schriften.“

M2045 (14. Jhdt.): [81b-83b] „Vanakan Vardapet: Glaubensbekenntnis“.

M2121 (AD1726): [331a-334a] „Johannes Orotnezi: Über die göttlichen Namen, Über den Begriff *Person*.“

TÜBINGER SAMMLUNG (Universitätsbibliothek)

Ma XIII 34: Ritual für die Ordination eines Vardapets, Einteilung in Abschnitte für die 4 bzw. 14 Stufen.

Ma XIII 52: [251b-255b] Eine anonyme Verteidigung des Miaphysitismus mit Zitaten aus Dionysius, Kyrill, Basilius, Gregor Theologus, Gregor von Nyssa usw.

Ma XIII 56 (AD1749): [169b] Die Namen der 12 Kirchenväter der armenischen Kirche.

Ma XIII 57 (AD1640): [2a-72b] *Über die Seele und ihre Kräfte*, vom Dominikaner John aus Swindeforth in England im Jahr 1337 verfasst (übers. von Jakob Ornezi).

_____, [73a-130b] *Über die Tugenden der Seele* von demselben Verfasser und Übersetzer.

_____, [132a-223a] *Über die Natur der Engel* von demselben Verfasser und Übersetzer.

_____, [274a-333a] *Lehrbuch der Dialektik* in der Übersetzung und Bearbeitung des Bischofs Bartholomäus von Maragha.

_____, [338a-398b] *Über die Seele* von Johannes Orotnezi.

Ma XIII 58: [1a-209] Bruchstück eines aus 7 Abhandlungen zusammengesetzten theologischen Werkes (von Oudenrijn mit dem *Compendium theologiae veritatis* von Hugo Ripelin von Straßburg identifiziert).

Ma XIII 92: [1a-62a] Bruchstück der Übersetzung und Erklärung der Schriften des Dionysius Areopagita von Stephan aus Polen.

Ma XIII 97: [100a-107a, 123a-129a] Bruchstücke des philosophisch-theologischen Inhalts (Aristoteles, Johannes von Damaskus, Augustinus etc.).

_____, [110a] *Über die Liebe* von Thomas von Kempen.

_____, [123a-129a] Ein unvollständiges Stück über die Natur Christi im Anschluss an Dionysius, Clemens, Kyrill, Athanasius, Augustinus usw.

Ma XIII 101 (AD1775): [94a-99a] Dionysius Areopagita *Brief an Timotheus über den Tod der Apostel Petrus und Paulus*.

SAMMLUNG DER MECHITARISTEN-KONGREGATION IN WIEN

Wien151 (AD1444): [134a-215b] „Zusammengefasster Kommentar zu Dionysius vom Lehrmeister Jesaja Ntchezi“.

Alle Bibelstellen sind nach der *Einheitsübersetzung* Stuttgart 2016 zitiert.

ALBERT DER GROßE: *Super Dionysium de caelesti hierarchia*. [Hrsg. Simon P., lat.] S. Alberti Magni Operum omnium, XXXVI.1, Münster 1993.

_____, *Super Dionysium de divinis nominibus*. [Hrsg. Simon P., lat.] S. Alberti Magni Operum omnium, XXXVII.1, Münster 1972.

_____, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*. [Hrsg. Burger M., lat./deutsch] Fontes Christiani 59. Freiburg i.B. 2014.

ALEXANDER VON HALES: *Summa theologica Halensis: De legibus et praeceptis*. [Hrsg. Basse M., lat./deutsch] De Gruyter 2018.

- ANONYMUS (AS):** *Two anonymous sets of scholia on Dionysius the Areopagite's Heavenly Hierarchy*. [Hrsg. La Porta S. van A.] CSCO 623 (*altarm.*), 624 (*engl.*). Lovanii 2008.
- ANSELM VON CANTERBURY:** *S. Anselmi Opera*. [Hrsg. Billaine L., du Puis J., *lat.*] Paris 1675.
- _____, *Basic Writings*. [Hrsg. Williams T., *engl.*] Cambridge University Press 2007.
- _____, *Monologion*. [Hrsg. Schmitt F.S., *lat.*] S. Anselmi Opera Omnia I. Edinburgh 1942.
- ARISTOTELES:** *Metaphysik*. [Hrsg. Lasson A., *deutsch*] Berlin 2014.
- _____, *Organon*. [Hrsg. von Kirchmann J.H., *deutsch*] Berlin 2013.
- _____, *Physik*. [Hrsg. Weiße C.H., *deutsch*] Berlin 2013.
- AUGUSTINUS:** *Confessiones*. [Hrsg. Hoffmann A., *deutsch*] Bibliothek der Kirchenväter I.7. München 1914.
- _____, *Enchiridion* oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe. *De doctrina christiana*. [Hrsg. Kösel J., Pustet F., *deutsch*] Bibliothek der Kirchenväter I.49. München 1925.
- _____, *De civitate Dei*. [Hrsg. Schröder A., *deutsch*] Bibliothek der Kirchenväter I.16. München 1911.
- _____, *De Genesi ad litteram*. [„Über den Wortlaut der Genesis“, Hrsg. Perl C.J., *deutsch*], Paderborn 1961.
- _____, *De libero arbitrio*. [Hrsg. Brachtendorf J., *lat./deutsch*] Augustinus Opera-Werke 9, Paderborn 2006.
- _____, *De ordine*. [Hrsg. Perl C.J., *deutsch*], Paderborn 1966.
- _____, *De trinitate*. [Hrsg. Kösel J., Pustet F., *deutsch*] Bibliothek der Kirchenväter II.13-14. München 1935.
- _____, *De vera religione*. [Hrsg. Lössl J., *lat./deutsch*] Augustinus Opera-Werke 68, Paderborn 2007.
- _____, *Dreiundachtzig verschiedene Fragen*. [Hrsg. Perl C.J., *lat./deutsch*] Augustinus Opera-Werke 6, Paderborn 1972.
- _____, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*. [Hrsg. Migne J.P., *lat.*] Patrologia Latina 35. Paris 1841.
- BONAVENTURA:** *De triplici via* (Über den dreifachen Weg). [Hrsg. Schlosser M., *lat./deutsch*] Fontes Christiani 14, Freiburg i.B. 1993.
- CLEMENS GALANUS:** *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*. [hrsg. von Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, *lat./altarm.*] 3 Bände. Rom 1658-1690.
- DAMASKIOS:** *De principiis*. [Hrsg. Westerlink L.G., Combès J., *griech./franz.*] 3 Bände. Paris 1986-1991.
- DER ANTWORTBRIEF DES BISCHOFS JOHANNES UND ANDERER BISCHÖFE UND ARCHIMANDRITEN DER PROVINZ SYUNIK AN KATHOLIKOS KONSTANTIN III.**
[*altarm.* Նամակ Յովհաննոս Օրսլէի և այլոց եպիսկոպոսաց և

- վարդապետաց Սիւնեաց ի պատասխանի թղթոյ Կոստանդնի Բ. կաթողիկոսի հայոց]. *Črak'at* [ճռաբաղ] 2 (3. 1860) Moskau, 39-43.
- DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER:** [Hrsg. Diels H., Kranz W., *griech./deutsch*] 3 Bände. Berlin 1960.
- DIONYSIOS PSEUDO-AREOPAGITA:** *Corpus Areopagiticum*. [Hrsg. Thomson R.W.] The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite. CSCO 488 (*altarm.*), 489 (*engl.*). Louvain 1987.
- _____, *Die Namen Gottes*. [Hrsg. Suchla B.R., *deutsch*] Bibliothek der griechischen Literatur 26. Stuttgart 1988.
- _____, *Corpus Dionysiicum I. De divinis nominibus*. Patristische Texte und Studien 33 [Hrsg. Suchla B.R., *griech.*]. Berlin 1990.
- _____, *Über die mystische Theologie, Briefe*. [Hrsg. Ritter A.M., *deutsch*] Bibliothek der griechischen Literatur 40. Stuttgart 1994.
- _____, *Corpus Dionysiicum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. [Hrsg. Heil G., Ritter A.M., *griech.*] Patristische Texte und Studien 67. Berlin 2012.
- _____, *Über die Himmlische Hierarchie, Über die Kirchliche Hierarchie*. [Hrsg. Heil G., *deutsch*] Bibliothek der griechischen Literatur 3. Stuttgart 2019.
- _____, *Corpus Dionysiicum III/1. Epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli*. [Hrsg. Macé C., Mühlenberg E., Muthreich M., Wulf C.] Patristische Texte und Studien 79. De Gruyter 2021.
- DIONYSIOS THRAX:** Die Lehre des Grammatikers Dionysios [Übers. Kürschner W., *griech./deutsch*]. In *Ancient Grammar: Contents and Contexts* [Orbis/Supplementa 7, Hrsg. Swiggers P., Wouters A.] Paris 1996, 177-215.
- _____, *Ars Dionysii Grammatici et Armeniaca in eam Scholia*. [„Das Werk „Τέχνη Γραμματική“ und dessen armenischen Scholien“, Hrsg. Nicholas Adontz, *griech./altarm.*] Jerewan 2008.
- EPHRAEM DER SYRER:** *Hymnen de fide*. [Hrsg. Beck E.] CSCO 155 (*deutsch*). Louvain 1955.
- GABRIEL BIEL:** *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. [Hrsg. Werbeck W., Hofmann U., *lat.*] Tübingen 1973.
- GREGOR VON NAZYANZ:** *Theologische Reden*. [Hrsg. Sieben H.J. *griech./deutsch*] Herder 1996.
- GREGOR VON NYSSA:** *De vita Moysis*. [Hrsg. Musurillo H.A. *griech.*] Gregorii Nysseni Opera VII.1. Brill 1964.
- _____, *Homilien zum Hohenlied*. [Hrsg. Dünzl F.] 3 Bände, Herder 1994.
- GREGORIOS VON TATEW:** *Buch der Fragen* [Hrsg. Astvacatur von Konstantinopel, *altarm.* Գիրք հարցմանց]. Konstantinopel 1729.
- _____, *Predigtbuch. Band des Winter-Halbjahres* [*altarm.* Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հասոր]. Konstantinopel 1740.

- _____, *Predigtbuch. Band des Sommer-Halbjahres* [altarm. Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հասորը]. Konstantinopel 1741.
- _____, *Spicilegium* [altarm. Ոսկեփորիկ]. Konstantinopel 1746.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Elucidarium*. [Hrsg. Lefèvre Y., lat.] Paris 1954.
- HUGO RIPELIN VON STRAßBURG: *Compendium theologicae veritatis*. [Hrsg. Borde/ Arnaud, lat.] S. Bonaventurae Operum VII. Lyon 1668.
- IRENÄUS: *Gegen die Häresien*. [Hrsg. Klebba E., deutsch] Bibliothek der Kirchenväter I.3. München 1912.
- JAMBlich: *De mysteriis*. [Hrsg. Clarke E.C., Dillon J.M., Hershbell J.P., griech./engl.] Atlanta 2003.
- JESAJA NTCHEZI: *Brief an Herrn [Bischof] Matthäus* [altarm. Թուղթ Եսայեայ վարդապետի առ Տէր Մատթէոս]. *Շրակ'at* [ճոռաքաղ] 2, (10. 1860) 157-164, (13. 1861) 205-211, Moskau.
- _____, *Untersuchung zur Grammatischen Wissenschaft* [Hrsg. Khacheryan L., altarm. Վերլուծութիւն քերականութեան]. Jerewan 1966.
- JOHANNES DAMASCENUS: *De fide orthodoxa*. [Hrsg. Buytaert E.M., lat.] Paderborn 1955.
- _____, *Philosophische Kapitel*. [Hrsg. Richter G., deutsch] Bibliothek der griechischen Literatur 15. Stuttgart 1982.
- JOHANNES OROTNEZI: Glaubensbekenntnis von Johannes Orotnezi an Katholikos Konstantin V. [altarm., Հաւատոյ դաւանութիւնք, զոր գրեաց մեծ վարդապետն Յոհանէս Որոտնեցի առ կաթողիկոսն տէր Կոստանդին, M557 1a-15b]. „Etschmiadzin“-*Monatsschrift* (2.1973) 22-28.
- JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA: *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*. [Hrsg. Barbet J.] CCCM 31 (lat.). Brepols 1975.
- _____, *De divina praedestinatione*. [Hrsg. Madec G.] CCCM 50 (lat.). Brepols 1978.
- _____, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. [Hrsg. Jeaneau E.] CCCM 161-165 (lat.). Brepols 1996-2003.
- JOHANNES VON SKYTHOPOLIS: *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum de Divinus Nominibus*. [Hrsg. Suchla B.R., griech.] Patristische Texte und Studien, Band 62. Corpus Dionysiacum IV/1. De Gruyter 2011.
- MARINOS VON NEAPOLIS: *Vita Procli*. In *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. [Hrsg. Edwards M., engl.] Liverpool University Press, 2000.
- MARIUS VICTORINUS: *Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*. [Hrsg. Hadot P., Brenke U., deutsch] Winterthur 1967.
- MARSILIO FICINO: *Opera omnia*. [Hrsg. Henricpetri A., lat.] Marseille 1576.
- MARTIN LUTHER: *Werke*. [Hrsg. Köpf U., deutsch] Weimar 1883-2009.
- MAXIMUS DER BEKENNER: *Ambigua*. On Difficulties in the Church Fathers. [Hrsg. Constan N., griech./engl.] 2 Bände. Harvard University Press 2014.

- _____, *Quaestiones et dubia*. [Hrsg. Declerck J.H., *griech.*] Leuven-Brepols 1982.
- _____, *Scholien zu Dionysius*. [Hrsg. Proxorov G., *griech./russ.*] Sankt Petersburg 2002.
- MECHITHAR GOSCH**: *Rechtsbuch* [*arm.* Դասաստանազիրք հայոց. Hrsg. Bastamyantz V.]. Etschmiadzin 1880.
- MECHITHAR SASNEZI**: *Theological discourses*. [Hrsg. Cowe S.P.] CSCO 542 (*altarm.*), 543 (*engl.*). Lovanii 1993.
- ORIGENES**: *De principiis*. [Hrsg. Koetschau P., *griech./lat.*]. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes, Band 5. Leipzig 1913.
- _____, *Der Kommentar zum Hohelied*. [Hrsg. Fürst A., Strutwolf H., *lat./deutsch*] Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung. Band 9/1, De Gruyter 2016.
- _____, *Johanneskommentar, Buch I-V*. [Hrsg. Thümmel H.G., *griech./deutsch*] Studien und Texte zu Antike und Christentum 63. Tübingen 2011.
- PETRUS LOMBARDUS**: *Sententiae in IV libris distinctae*. [*lat.*] Spicilegium Bonaventurianum 4,5. Rom 1971-1981.
- PETRUS VON ARAGON**: *De virtute* [*altarm.* Գիրք առաքինութեանց]. Venedig 1772.
- PHILIPP DER KANZLER**: *Summa de bono*. [Hrsg. Wicki N., *lat.*] Philippi Cancellarii Parisiensis, Pars Prior, Bern 1985.
- PLATON**: *Sämtliche Werke*. [Hrsg. Schleiermacher F., Susemihl F., Hülser K., *griech./deutsch*] 10 Bände, Frankfurt a.M. 1991.
- PLOTIN**: *Enneaden*. [Hrsg. Henry P., Schwyzer H.-R., *griech.*] 3 Bände, Leiden 1951; [Hrsg. Müller H.F., *deutsch*] Berlin 2013.
- PORPHYRIOS**: *Vita Plotini*. In *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. [Hrsg. Edwards M., *engl.*] Liverpool University Press, 2000.
- PROKLOS DIADOCHOS**: *Über die Existenz des Bösen*. [Hrsg. Erler M., *deutsch*]. *Beiträge zur klassischen Philologie* 102, Meisenheim am Glan 1978.
- _____, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. [Hrsg. O'Neill W., *engl.*] Den Haag 1971.
- _____, *Commentary on Plato's Republic*. Vol. 1, Essays 1-6. [Hrsg. Baltzly D., Finamore J.F., *engl.*] Cambridge University Press 2018.
- _____, *Commentary on Plato's Timaeus*. [Hrsg. Tarrant H., *engl.*] 6 Bände, Cambridge University Press 2007-2017.
- _____, *On Plato Cratylus*. [Hrsg. Duvick B., *engl.*] Bloomsbury Publishing 2014.
- _____, *Kommentar zum platonischen Parmenides*. [Hrsg. Zekl H.G., *deutsch*] Würzburg 2010.

- _____, *Noch nicht herausgegebene Werke*. [Hrsg. Cousin V., *griech./lat.*] Procli philosophi Platonici Opera inedita. Paris-Frankfurt a.M. 1962.
- _____, *Hymns*. [Hrsg. van den Berg R.M., *engl.*, Essays, Translations, Commentary] Brill 2001.
- _____, *Treatise on Chaldean Philosophy*. [Hrsg. Spanu N., *engl.*, Proclus and the Chaldean Oracles. Study, Translation, Commentary] Routledge 2021.
- _____, *Commentarium in Parmenidem. Plato Latinus*. [Hrsg. Klibansky R., Labowsky C., *lat./engl.*] 3 Bände, London 1953.
- _____, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. [Hrsg. Friedlein G., *griech.*] Leipzig 1873.
- _____, *Theology of Plato*. [Hrsg. Taylor T., *engl.*] London 1816.
- _____, *Theologische Grundlegung: Stoicheiôsis theologikê*. [Hrsg. Onnasch E.-O., Schomakers B., *griech./deutsch*] Meiner. *Philosophische Bibliothek* 562. 2015.
- SEMPAD KONSTABLER**: *Rechtsbuch*. [Hrsg. Karst J., *altarm./deutsch*]. *Sempadscher Kodex* aus dem 13. Jahrhundert oder *Mittelarmenisches Rechtsbuch* nach der Venediger und der Etschmiadziner Version unter Zurückführung auf seine Quellen. Band I, Straßburg 1905.
- SIEGEL DES GLAUBENS**: *Siegel des Glaubens* der heiligen universellen Kirche in Zeiten von Katholikos Komitas (613-627) zusammengestellt [Hrsg. Bischof Karapet Ter-Mkertchian, *altarm.* Վնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցոյ յաւուրս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւարքեալ]. Antelias 1998.
- SIMPLIKIOS**: *On Aristotle Physics*. [Hrsg. Sorabji R., *engl.*], 11 Bände, London 1992-2012.
- STEPHANUS ORBELYAN**: *Widerlegung gegen die Dyophysiten* [*altarm.* Հակահառութիւն ընդդէմ երկարնակաց]. Konstantinopel 1756.
- _____, *Geschichte der Provinz Syunik* [*altarm.* Պատմութիւն նահանգին Սիսական]. 2 Bände. Moskau 1861.
- THE CHALDEAN ORACLES**: [Hrsg. Majercik R., *griech./engl.*] Brill 1989.
- THEON VON SMYRNA**: *Philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. [Hrsg. Hiller E., *griech.*] Leipzig 1878.
- THOMAS VON AQUIN**: *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. [Hrsg. Pera C., *lat.*] Rom 1950.
- _____, *Summe der Theologie*. [Hrsg. Schneider C.M., *deutsch*] 12 Bände, Regensburg 1886-1892.
- _____, *Untersuchungen über die Wahrheit*. [Hrsg. Stein E., *deutsch*] 3 Bände, Breslau 1931.
- VAHRAM RABUNI**: Die Geschichte des Hauses der Rubeniden in Gedichtform [Hrsg. Karapet Archimandrit Schahnazaryanc, *altarm.* Ոսանաւոր պատմութիւն Ռուբենեանց]. Paris 1859.

_____, Rede am Tag der Königsweihe und Krönung Lewons des Dritten zum König Armeniens [altarm., Վահրամ վարդապետի, յորում անուր անձեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լեւոն, in 7 Teilen]. „Ararat“-*Monatsschrift*, Etschmiadzin, (1868) 10.137-141; 12.165-169; (1869) 1.8,9; 2.36-39; 3.49-52; 4.73-78; 5.97-101.

SEKUNDÄRLITERATUR

- ADDEY, C.: *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. Routledge 2016.
- AERTSEN, J.A.: 'Eros und Agape. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe.' In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. [Hrsg. Boiadjiev T., Kapriev G., Speer A.] Brepols 2000, 373-391.
- AKINIAN, N.: Simeon von Płnžahank' (1188-1255) und seine Übersetzungen aus dem Georgischen ins Armenische - 1. Proklos Diadochos *Institutio theologica*. *Handes Amsorya* 61 (3. 1947), 129-159.
- _____, Der Philosoph David Hark'aci der Unbesiegbare. Leben und Werke. [arm. Դավիթ Հարքացի Անյաղթ Փիլիսոփայ. Կեանքն և գործերը]. Nationalbibliothek Band 186, Wien 1959.
- _____, /TER-POGHOSSIAN, P.: Untersuchungen zur Geschichte der armenischen Literatur: Die Graecophile Schule [arm. Մատենագրական հետազոտություններ. Հունարան դպրոցը]. *Handes Amsorya* 91 (1977), 1-72.
- ALEXIDSE, L.: 'Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur *Elementatio theologica* des Proklos.' In *Selbst-Singularität-Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. [Hrsg. Kobusch T., Mojsisch B., Summerell O.F.] Amsterdam 2002, 111-130.
- ALEXOPOULOS, T.: Inwieweit ist die Synthese zwischen Neuplatonismus und Christentum der philosophisch-theologischen Position des Dionysius Areopagita gelungen? *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 8 (2009), 119-138.
- ALISCHAN, X.: Sisakan: Geographische Orte der Provinz Syunik [arm. Սիսական. Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի]. Venedig 1893.
- ANDRUS, G.D.: Anselm of Canterbury and Dionysius the Areopagite's reflections on the incomprehensibility of God. *The Heythrop Journal* 57 (2016), 269-281.
- AREVSHATYAN, S.: Die Zeit der Übersetzung Platons ins Armenische [arm. Պլատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը]. *Banber Matenadarani* 10 (1971), 7-20.
- _____, Die Gladzor-Universität als Bildungszentrum des mittelalterlichen Armeniens [arm. Գլաձորի համալսարանը միջնադարյան Հայաստանի լուսավորության կենտրոն]. Jerewan 1984.

- _____, 'David the Invincible in Armenia and other Countries: The Fate of his Legacy.' In *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. Band I. Brill 2009, 175-180.
- ARMSTRONG, A.H.: On not knowing too much about God. *Royal Institute of Philosophy Lectures* 25 (1989), 129-145.
- ARPEE, L.: A History of Armenian Christianity. New York 1946.
- ASHJIAN, Erzb. M.: Armenian Church Patristic and other Essays. New York 1994.
- AVETIKIAN, G., AVGERIAN, M., SYURMELIAN, K. [Hrsg.]: NBHL, Venedig 1836 (Nachdruck Jerewan 1979).
- BADER, G.: Gott nennen: Von Götternamen zu göttlichen Namen. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 306-354.
- BALTHASAR, H.U. von: 'Dionysius'. In *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band II.1. Fächer der Stile: Klerikale Stile. Einsiedeln 1969.
- BALTZER, O.: Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig 1902.
- BARKHUDARYAN, V.: Armenische Bildung im Mittelalter (10.-14. Jhdt.) [arm. Կրթությունը միջնադարյան Հայաստանում. X-XIV դարեր]. *Patma-Banasirakan handes* 3 (2013), 3-21.
- BARNES, J.: 'David and the Greek Tradition.' In *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. Band I. Brill 2009, 3-14.
- BAUER, J.: Können die Namen Gottes Synonyme sein? Mit besonderer Bezugnahme auf Thomas von Aquin. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 19 (1974), 83-91.
- BAUMGARTNER, A.: Über das Buch „Die Chries“ [von Moses Chorenazi]. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 40 (1886), 457-515.
- BEGGIANI, S.J.: Theology at the service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius. *Theological Studies* 57 (1996), 201-223.
- BEIERWALTES, W.: 'Der Begriff des „Unum in nobis“ bei Proklos'. In *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. *Miscellanea mediaevalia* 2. [Hrsg. Wilpert P.] Köln 1963, 255-266.
- _____, Sophia und Logos in der philosophischen Theologie des Dionysius Areopagita. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 103 (2. 2011), 217-234.
- _____, Platonismus im Christentum. Frankfurt a.M. 2014.
- BERG, R.M. van den: 'Theurgy in the Context of Proclus' Philosophy'. In *All from One: A Guide to Proclus*. [Hrsg. d'Hoine P., Martijn M.] Oxford 2017, 223-239.
- BERGER, D.: „Instrumentum nostrae salutis“: Die Rolle der Instrumentalursächlichkeit im Denken des hl. Thomas von Aquin. *Angelicum* 82 (3. 2005), 553-573.

- BIRIUKOV, D.:** 'Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite'. In *The Ways of Byzantine Philosophy*. [Hrsg. Knežević M.] Kosovska Mitrovica 2015, 71-88.
- BLANKENHORN, B.:** *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press 2015.
- BUENO, I.:** Avignon, the Armenians, and the Primacy of the Pope. *Archa Verbi* 12 (2015), 108-129.
- BUNDY, D.D.:** Armenian Relations with the Papacy after the Mongol Invasions. *The Patristic and Byzantine review* 5 (1986), 19-32.
- BURGER, M.:** 'Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita'. In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. [Hrsg. Boiadjiev T., Kapriev G., Speer A.] Brepols 2000, 297-316.
- _____, 'Hierarchische Strukturen. Die Rezeption der dionysischen Terminologie bei Albertus Magnus'. In *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Brepols 2000, 397-420.
- BURNS, D.:** Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius. *Dionysius* 22 (2004), 111-132.
- CALZOLARI, V.:** The ancient Armenian translations of Greek philosophical texts: the works of David the Invincible. *Scripta & e-Scripta* 10-11 (2012), 131-147.
- _____, 'Philosophical Literature in Ancient and Medieval Armenia.' In *Armenian Philology in the Modern Era*. Brill 2014, 349-376.
- _____, 'The Transmission and Reception of the Greek Cultural Heritage in Late Antique Armenia: The Armenian Translations of the Greek Neoplatonic Works.' In *Greek Texts and Armenian Traditions*. [Hrsg. Gazzano F., Pagani L., Traina G.] De Gruyter 2016, 47-70.
- CARABINE, D.:** *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain 1995.
- CARROLL, W.J.:** Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite. *Patristic and Byzantine Review* 2 (1983), 54-64.
- _____, Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius The Areopagite's The Divine Names. *The New Scholasticism* 57 (1983), 253-262.
- CATANIA, F.J.:** '„Knowable“ and „Namable“ in Albert the Great's Commentary on the Divine Names'. In *Albert the Great. Commemorative Essays*. [Hrsg. Kovach F.J., Shahan R.W.] Norman 1980, 97-128.
- CHERNISS, H.:** The Sources of Evil According to Plato. *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1954), 23-30.
- CHLUP, R.:** *Proclus: An Introduction*. Cambridge University Press 2012.
- CONWAY-JONES, A.:** Exegetical Puzzles and the Mystical Theologies of Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite. *Vigiliae Christianae* 75 (2021), 1-21.

- CONYBEARE, F.C.: On the Ancient Armenian Version of Plato. *The American Journal of Philology* 12 (2. 1891), 193-210.
- COOLMAN, B.T.: The Medieval Affective Dionysian Tradition. *Modern Theology* 24 (4. 2008), 615-632.
- COUGHLIN, R.: 'Spiritual Motion and the Incarnation in the *Divine Names* of Dionysius the Areopagite.' In *Proclus and His Legacy*. [Hrsg. Butorac D., Layne D.] de Gruyter 2017, 161-173.
- _____, Theurgy, Prayer, Participation, and Divinization in Dionysius the Areopagite. *Dionysius* 24 (2006), 149-174.
- DASHIAN, J.: 'Theologische Grundlegung von Proklos der Nachfolger.' In *Kleine Studien*. Nationalbibliothek Band 16.1, Wien 1895, 23-48.
- DEMPF, A.: Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. München 1962.
- DILLON, J.: 'Dionysius the Areopagite.' In *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*. [Hrsg. Gersh S.] Cambridge University Press 2014.
- _____, /WEAR S.K.: Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellens. Cornwall 2007.
- DODDS, E.R.: Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt, 1970.
- DRECOLL, V.H./BERGHAUS, M. [Hrsg.]: Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Brill 2011.
- EPSEN, E.: From Laws to Liturgy: An Idealist Theology of Creation. Brill 2020.
- EVANS, M.R.: 'Marriage as a Means of Conversion in Pierre Dubois's *De recuperatione Terre Sancte*.' In *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. [Hrsg. Armstrong G., Wood I.N.] Brepols 2000, 195-202.
- FINK, F.N./GJANDSCHEZIAN, L.: Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek (Ma XIII). Tübingen 1907.
- FOKIN, A.: The Doctrine of Divine Simplicity: Historical Forms and Contemporary Discussions [russ.]. *Werke des theologischen Lehrstuhls 1* (2018) Sankt Petersburg, 60-96.
- _____, The Doctrine of the *Intelligible Triad* in Neoplatonism and Patristics. *Studia Patristica* 58 (2013) Peeters, 45-71.
- GAVRILYUK, P.L.: 'Pseudo-Dionysius the Areopagite: Noetic Vision and Eros.' In *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. [Hrsg. Coakley S., Gavrilyuk P.L.] Cambridge University Press 2012, 86-103.
- GERSH, S.: Kinēsis akinētos: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus. Leiden-Brill 1973.
- _____, From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden-Brill 1978.
- GIANNANTONI, G. [Hrsg.]: Socratis et Socraticorum reliquiae. (griech./lat.), 4 Bände, Neapel 1990.
- GOLITZIN, A.: On the other hand. *St. Vladimir's theological quarterly* 34 (4. 1990), 305-323.

- _____, Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition. *Analecta Vlatadon* 59. Thessaloniki 1994.
- _____, Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common Roots in Ascetical Tradition. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (2. 1994), 131-179.
- _____, The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian? *Mystics Quarterly* 19 (3. 1993), 98-114.
- GRIGORYAN, G.:** Die philosophische Lehre des Johannes Orotnezi [arm. Հովհանն Ռորոնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը]. Jerewan 1980.
- HADOT, I.:** 'The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy According to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*.' In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1991), 175-189.
- _____, Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité. *Antiquité Tardive* 5 (1997), 169-176.
- HALFTER, P.:** Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter: von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198. Köln 1996.
- HALFWASSEN, J.:** Das Eine als Einheit und Dreiheit: zur Prinzipienlehre Jamblichs. *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1. 1996), 52-83.
- _____, Die Idee der Schönheit im Platonismus. *Méthexis* 16 (2003), 83-96.
- _____, 'Die Idee der Schönheit im Neuplatonismus und ihre christliche Rezeption in Spätantike und Mittelalter.' In *Platonismus im Orient und Okzident*. [Hrsg. Houry R.G., Halfwassen J.] Heidelberg 2005, 161-173.
- HAMILTON, B.:** 'The Armenian Church and the Papacy at the Time of the Crusades.' In *Monastic Reform, Catharism and the Crusades*. [Hrsg. Hamilton B.], London 1979, 61-87.
- HARRINGTON, L.M.:** Recent Attempts to Define a Dionysian Political Theory. *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (4. 2008), 639-660.
- HATHAWAY, R.F.:** Hierarchy and the Definition of Order in the *Letters* of Pseudo-Dionysius. The Hague 1969.
- HATITYAN, A.:** Heiliger Hierotheus von Athen, Heiliger Dionysius von Areopag, Heiliger Papst Silvester [arm., Սուրբ Ռեթեոս Աթենացի, Սուրբ Դիոնիսիոս Արիստապագի և Սուրբ Սեդեքստրոս Հայրապետ Հռոմի]. „Etschmiadzin“-*Monatsschrift* (5. 1979) 15-24.
- HAUCK, J.:** Gebet und Einung mit Gott nach dem Traktat *Über die Mystische Theologie* des Dionysius Areopagites. *Una Sancta* (4. 2012), 286-307.
- HELMIG, C.:** 'Proclus on Epistemology, Language, and Logic'. In *All from One: A Guide to Proclus*. [Hrsg. d'Hoine P., Martijn M.] Oxford 2017, 183-206.
- _____, 'Elias und David'. In *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. [Hrsg. Riedweg C., Horn C., Wyrwa D.] Band V.3. Schwabe Verlag 2018, 2084-2096.

- HOFFMANN, P.: 'What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators.' In *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*. [Hrsg. Gill M.L., Pellegrin P.] Blackwell 2012, 597-622.
- D'HOINE, P.: Les arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux. *Études platoniciennes* 8 (2011), 75-103.
- _____, 'Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect'. In *All from One: A Guide to Proclus*. [Hrsg. d'Hoine P., Martijn M.] Oxford 2017, 98-121.
- HORN, C.: Plotin über Sein, Zahl und Einheit: Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden. Stuttgart 1995.
- HOVSEPYAN, G.: Das Leben des Tovma Mecopezi [arm. Թովմա Մեծոփեցու կյանքը]. Vagharshapat 1914.
- HUGONNARD-ROCHE, H.: 'La Tradition Gréco-Syriaque Des Commentaires D'Aristote.' In *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. Band I. Brill 2009, 153-173.
- HÄGG, T. [Hrsg.]: Greek biography and panegyric in late antiquity. University of California Press 2001.
- IVÁNKA, E. von: '„Teilhaben“, „Hervorgang“ und „Hierarchie“ bei Pseudo-Dionysius und bei Proklos.' In *Histoire de la Philosophie. Méthodologie. Antiquité et Moyen Âge*. Band XII. Louvain 1953, 153-158.
- _____, Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964.
- IVANOVIC, F.: Desiring the Beautiful. Catholic University of America Press 2019.
- _____, 'Eros as a Divine Name According to Dionysius the Areopagite.' In *The Ways of Byzantine Philosophy*. [Hrsg. Knežević M.] Kosovska Mitrovica 2015, 123-141.
- _____, 'Union with and Likeness to God: Deification According to Dionysius the Areopagite'. In *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought*. [Hrsg. Edwards M., D-Vasilescu E.E.] Routledge 2017, 118-157.
- IVERITES, E.: 'The Relation of Monks to Clergy in the Dionysian Hierarchy and Its Byzantine Reception.' In *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*. [Hrsg. Dell'Acqua F., Mainoldi E.S.] Macmillan 2020, 89-131.
- IZMIRLIEVA, V.: All the Names of the Lord: Lists, Mysticism, and Magic. University of Chicago Press 2008.
- JAEGER, W.: Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1955.
- JANOWITZ, N.: Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius. *History of Religions* 30 (4. 1991), 359-372.
- JECK, U.R.: 'David Armenius Philosophus': Carl Friedrich Neumanns Verdienste um die Entdeckung der spätantiken Philosophie Armeniens.

- Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 21 (2018), 49-84.
- JORDAN, M.D.: The Names of God and the Being of Names. In *The Existence and Nature of God*. [Hrsg. Freddoso A.J.] University of Notre Dame Press 1983, 161-190.
- JUGRIN, D.: Agnōsia: The Apophatic Experience of God in Dionysius the Areopagite. *Teologia* 67 (2. 2016), 102-115.
- KARFÍKOVÁ, L.: „Der Alte der Tage“. Gott als Zeit nach *De divinis nominibus* 10,2-3, vor dem Hintergrund des platonischen *Parmenides*. In *Nomina Divina. Colloquium Dionysiacum Pragense*. [Hrsg. Karfiková L., Havrda M.] Fribourg 2011, 50-70.
- KARST, J.: Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert in Verbindung mit dem Großarmenischen Rechtsbuch des Mechithar Gosch. Band II, Straßburg 1905.
- KAVVADAS, N.C.: Die Natur des Schlechten bei Proklos: eine Platoninterpretation und ihre Rezeption durch Dionysios Areopagites. Berlin 2009.
- KECK, D.: Angels and Angelology in the Middle Ages. Oxford University Press 1998.
- KHACHERYAN, L.: Die Rolle der Gladzor-Universität in der Entwicklung des armenischen pädagogischen Denkens [*arm.* Գլաձորի համալսարանը հայ մանկավարժական մտքի զարգացման մեջ]. Jerewan 1973.
- _____, Jesaja Ntchezi und die Gladzor-Universität (1280-1340) [*arm.* Եսայի Նչեցին և Գլաձորի համալսարանը (1280-1340 թթ.)]. Los Angeles 1988.
- _____, Die armenischen Bildungszentren - Schulen, Priesterseminare, Akademien und Universitäten im mittelalterlichen Armenien und Kilikien (5.-16. Jhdt.) [*arm.* Հայագիր դպրության ուսումնագիտական կենտրոնները. դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ճեմարանները, ակադեմիաները և համալսարանները միջնադարյան Հայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI դդ.)]. Lissabon 1998.
- KHACHIKYAN, L.: Die Gladzor-Universität und die Dissertationen ihrer Absolventen [*arm.* Գլաձորի համալսարանը և նրա սաների ատենախոսությունները]. Sammlung von wissenschaftlichen Arbeiten der Staatlichen Univ. Jerewan, Band 23., 1946.
- _____, Werke [*arm.* Աշխատություններ]. Band 2, Jerewan 2017.
- KHARLAMOV, V.: The Authorship of the Pseudo-Dionysian Corpus: A Deliberate Forgery or Clever Literary Ploy? *Routledge Focus* 2020.
- KHOSTIKIAN, M.: David der Philosoph. *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*. [Hrsg. Stein L.] Band 58. Bern 1907.
- KNEPPER, T.D.: Negating Negation: Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus. Lutterworth Press 2014.

- KOBUSCH, T.: 'Dionysius Areopagita'. In *Klassiker der Religionsphilosophie von Platon bis Kierkegaard*. [Hrsg. Niewöhner F.] München 1995, 84-98.
- KOCH, H.: Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. *Philologus* 54 (1895), 438-454.
- _____, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* I.2,3. Mainz 1900.
- KOCH, J.: Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. *Kant-Studien* 48 (1957), 117-133.
- KOCIJANČIČ, G.: 'The Identity of Dionysius the Areopagite: A Philosophical Approach.' In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*. [Hrsg. Ivanovic F.] Cambridge University Press 2011, 3-11.
- KOVACH, F.J.: Der Einfluß der Schrift des Pseudo-Dionysius „De divinis nominibus“ auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (2. 1981), 150-166.
- KREMER, K.: Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: *Bonum est diffusivum sui*. *Theologie und Philosophie* 63 (4. 1988), 579-585.
- KUGENER, M.A.: Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite. *Oriens Christianus* 7 (1907), 292-348.
- KURDYBAYLO, D.S./I.P.: On the Proclean influence on Names and Naming Dialectics in the Areopagitic Treatise „On the Divine Names“ (russ.). *Solovyov Studies* 60 (4. 2018), 90-108.
- KYULESERYAN, B.: Die Stufen des *Vardapets* in der armenischen Kirche [arm. Վարդապետության աստիճանները հայ եկեղեցվո մեջ]. Antelias 1980.
- LA PORTA, S. van A.: „The Theology of the Holy Dionysius“ Volume III of Grigor Tat'ewac'i's *Book of Questions*: Introduction, Translation and Commentary. (Diss.) Harvard University 2001.
- _____, Additional Remarks Concerning „Man as the Image of God“ in Grigor Tat'ewac'i's *Book of Questions*. *St. Nersess Theological Review* 7 (2002), 67-84.
- _____, The *Filioque* Controversy in Armenia. *St. Nersess Theological Review* 8 (2004), 85-116.
- _____, A Theology of Mysticism: The Vision of God and the Trinity in the Thought of Grigor Narekac'i. *Orientalia Christiana Analecta* 275 (2006), 83-97.
- _____, The Reception and Influence of the Corpus of Works Attributed to Dionysius the Areopagite in the Medieval Armenian Spiritual Tradition. *ARC, The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University* 35 (2007), 211-226.

- _____, The Armenian Scholia on Dionysius the Areopagite. Studies on their Literary and Philological Traditions. CSCO 625 (*altarm./eng.*). Lovanii 2008.
- _____, Two Visions of Mysticism: The Corpus Dionysiacum and the Book of Lamentation. *Revue Théologique de Kasilik* 3-4 (2009/10), 243-257.
- _____, Purging John of Scythopolis: A Miaphysite Redaction of the Scholia on the Corpus Dionysiacum and its Armenian Version. *Le Muséon* 126 (2013), 45-82.
- _____, Armeno-Latin Intellectual Exchange in the Fourteenth Century. *Medieval Encounters* 21 (2015), 269-294.
- LAMPE, G.W.H. [Hrsg.]: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford University Press 1961.
- LANKILA, T.: The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project. *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5 (2011), 14-40.
- _____, 'The Corpus Areopagiticum and Proclus' Divine Interface'. In *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context*. Texts and Studies in Eastern Christianity 2. Brill 2014, 69-80.
- LAUTNER, P.: 'Epistemologies in Neoplatonism'. In *The Philosophy of Knowledge: A History*. Vol. I: Ancient Philosophy [Hrsg. Smith N.D.] Bloomsbury Publishing 2019, 223-240.
- LEWY, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris 2011.
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R. [Hrsg.]: *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press 1996.
- LOSSKY, V.: Die apophatische Theologie in der Lehre des Dionysius Areopagita. [russ.] *Seminarium Kondakovianum* 3 (1929), 133-144.
- _____, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz 1961.
- LOUTH, A.: *Denys the Areopagite*. London 1989.
- _____, Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite. *The Journal of Theological Studies* 37 (2. 1986), 432-438.
- _____, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford 2007.
- _____, 'The Liturgical Mystery'. In *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. [Hrsg. Howells E., McIntosh M.A.]. Oxford University Press 2020, 129-143.
- MACÉ, C.: 'Die armenische Überlieferung.', 'Edition und Übersetzung der armenischen Fassung.' In *Corpus Dionysiacum III/1. Epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli*. [Hrsg. Macé C., Mühlenberg E., Muthreich M., Wulf C.] Patristische Texte und Studien 79. De Gruyter 2021, 109-153, 337-381.
- MACHARADSE, M.: 'Die mystische Erkenntnis Gottes bei Plotin und Pseudo-Dionysius Areopagita.' In *Selbst, Singularität, Subjektivität. Vom*

- Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. [Hrsg. Kobusch T., Mojsisch B., Summerell O.] Amsterdam 2002, 77-88.
- MAINOLDI, E.S.: 'Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory.' In *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*. [Hrsg. Dell'Acqua F., Mainoldi E.S.] Macmillan 2020, 1-39.
- _____, 'The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens.' In *Proclus and His Legacy*. [Hrsg. Butorac D., Layne D.] de Gruyter 2017, 199-217.
- MALKHASYAN, S.: *Das Bedeutungswörterbuch der armenischen Sprache*. [arm. Հայերէն բացատրական բառարան] Jerewan 1944.
- MALT, J.: On Not Saying, Not Knowing and Thinking about Nothing: Adorno, Dionysius, Derrida and the Negation of Art. *Paragraph* 41 (2. 2018), 196-217.
- MARSH-EDWARDS, J.C.: Dominicans in the Mongol Empire. *Blackfriars* 18 (1937), 599-605.
- MATHEVOSYAN, A.: Gregorios von Tatew und die Gründung der Schule von Mecopavank' [arm. Գրիգոր Տաթևացիին և Մեծոփականքի դպրոցի հիմնադրումը]. *Patma-Banasirakan handes* 2 (1969), 146-154.
- MCEVOY, J.: Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996), 287-303.
- MEIJERING, E.P.: Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie. *Vigiliae Christianae* 28 (1. 1974), 15-28.
- MONROE, P.: *A Brief Course in the History of Education*. Macmillan 1907.
- MORANI, M.: 'Ancient Armenian Translation from Greek Texts: Questions of Method.' In *Greek Texts and Armenian Traditions*. [Hrsg. Gazzano F., Pagani L., Traina G.] De Gruyter 2016, 3-21.
- MURADYAN, G.: 'The Hellenizing School.' In *Armenian Philology in the Modern Era*. Brill 2014, 321-348.
- MUTHREICH, M.: Die Autobiographie des Dionysius Areopagita – eine allegorische Werbung für philosophisches Denken im Christentum?! *Oriens Christianus* 97 (2013/4), 45-66.
- MÜHLENBERG, E.: Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht. *Kerygma und Dogma* 15 (1969), 226-238.
- _____, 'Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita.' In *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. [Hrsg. Wickham L.R.] Brill 1993, 129-147.
- NEUMANN, C.F.: *Mémoire sur la Vie et les Ouvrages de David, Philosophe Arménien du V.^e Siècle de notre Ère*. Paris 1829.
- NÉMEC, V.: 'Übernahme und Umdeutung der neuplatonischen Metaphysik der „gestuften Transzendenz“ bei Dionysius.' In *Nomina Divina. Colloquium*

- Dionysiacum Pragense*. [Hrsg. Karfíková L., Havrda M.] Fribourg 2011, 28-41.
- NIEVA, J.M.: 'The Semantics of *Eikon* and Participation in Dionysius'. In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*. [Hrsg. Ivanovic F.] Cambridge University Press 2011, 79-92.
- NYGREN, A.: *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh 1954.
- O'CARROLL, M.: The Educational Organisation of the Dominicans in England and Wales 1221-1348: A Multidisciplinary Approach. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 50 (1980), 23-62.
- O'MEARA, D.J.: *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 2003.
- OPSOMER, J./STEEL, C.: 'Evil without a cause: Proclus' doctrine on the origin of evil and its antecedents in hellenistic philosophy.' In *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart 1999, 229-260.
- ORMANYAN, M. Erzbf.: *Nationalgeschichte [arm. Մզգայնագրություն]*. 3 Bände. Etschmiadzin 2001.
- O'ROURKE, F.: *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Brill 1992.
- OSBORNE, C.: *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Clarendon Press-Oxford 2002.
- OUDENRIJN, M.A. van den: *Annotationes Bibliographicae Armeno-Dominicanae*. Rom 1921.
- _____, Eine armenische Übersetzung der Summa Theologica des hl. Thomas im 14. Jahrhundert. *Divus Thomas* 8 (1930), 245-278.
- _____, Die *Miabanoghq* von Qrhny und ihre literarische Tätigkeit. *Studia Catholica* 8 (1932), 241-263.
- _____, Fr. John of Swineford O.P.: An Irish-Armenian author of the 14th century. *Irisleabar Hibernia* 2 (1937, Fribourg), 65-73.
- _____, Das *Buch Albert* in der armenischen Literatur. *Divus Thomas* 18 (1940), 428-448.
- _____, Der Traktat *Von den Tugenden der Seele*: Ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae der Summa Theologica des Hl. Thomas von Aquin. *Collectanea Friburgensia* XXIX. Fribourg 1942.
- _____, Die Vorlage der alten armenischen Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. *Divus Thomas* 24 (1946), 201-213.
- _____, Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der Theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Bern 1955.
- _____, *Linguae Haicanae Scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum*. Bern 1960.
- PAVLOS, P.G.: Aptitude (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite. *Studia Patristica* 22 (2015), Peeters 377-396.

- _____, 'Theurgy in Dionysius the Areopagite'. In *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. [Hrsg. Pavlos P.G., Janby L.F., Emilsson E.K., Tollefsen T.T.] Routledge 2019, 151-180.
- PEETERS, P.: La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Areopagite. *Analecta Bollandiana* 39, Brüssel-Paris 1921.
- PERCZEL, I.: 'Pseudo-Dionysius and the *Platonic Theology*.' In *Proclus et la Théologie Platonicienne* [Hrsg. Segonds A., Steel C.] Leuven 2000, 491-530.
- _____, Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin. *Le Muséon* 125 (2012), 55-97.
- _____, 'Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius.' In *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*. Brill 2020, 267-307.
- PERKAMS, M.: Die Ursprünge des spätantiken philosophischen Curriculums im kaiserzeitlichen Aristotelismus. *Elenchos* 36 (1. 2015), 149-163.
- PERL, E.D.: Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism. *American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1. 1994), 15-30.
- _____, Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite. *Greek Orthodox Theological Review* 39 (3/4, 1994), 311-356.
- _____, Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. New York 2007.
- PÉTREMENT, S.: A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism. New York 1990.
- PETROFF, V.V. [Hrsg.]: ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Studies in the History of Platonism. [russ.] Moscow 2013.
- PETROWICZ, G.: Die Unitoren und die armenische Kirche (1330-1360) [*arm.* Միաբանող եղբայրները և հայ եկեղեցին (1330-1360)]. Nationalbibliothek Band 213, Wien 1971.
- PITRA, J.-B. (Kard.): *Spicilegium Solesmense*. Paris 1858.
- PODOLAK, P.: 'Positive and Negative Theologies: Theories of Language and Ideas in Dionysius'. In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*. [Hrsg. Ivanovic F.] Cambridge University Press 2011, 13-42.
- PURPURA, A.M.: God, Hierarchy, and Power: Orthodox Theologies of Authority from Byzantium. New York 2018.
- QYOSEYAN, H.: Die Kirchenväter über das heilige Myron [*altarm.* Եկեղեցու հայրերը՝ սուրբ Մյուռոնի մասին]. „*Etschmiadzin*“-*Monatsschrift* (9. 2008), 120-155.
- RAPP, C.: 'Urbild. Platonische Ideen als Urbilder.' In *Urworte: Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*. [Hrsg. Ott M., Döring T.] München 2012, 95-119.
- RASHDALL, H.: The Universities of Europe in the Middle Ages. Salerno-Bologna-Paris (Band 1.). Oxford 1987.

- RIGGS, T.:** *Eros as Hierarchical Principle: A Re-evaluation of Dionysius' Neoplatonism.* *Dionysius* 27 (2009), 71-96.
- RIST, J.M.:** A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigiliae Christianae* 20 (4. 1966), 235-243.
- _____, 'Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul.' In *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought.* [Hrsg. Westra H.J.] Brill 1992, 135-161.
- RITACCO, G.:** 'Theurgy: Unity and Plurality in The Divine Names'. In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy.* [Hrsg. Ivanovic F.] Cambridge University Press 2011, 57-78.
- RITTER, A.M.:** 'Die Absicht des Corpus Areopagiticum.' In *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity.* Brill 1993, 171-189.
- _____, 'Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus.' In *Platonismus im Orient und Okzident.* [Hrsg. Khoury R.G., Halfwassen J.] Heidelberg 2005, 87-101.
- _____, *Dionys vom Areopag: Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike.* Tübingen 2018.
- RITTER, J./KARLFRIED, G.** [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* 13 Bände. Basel-Stuttgart 1974-2007.
- ROREM, P.:** *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Pontifical Institute of Mediaeval Studies 71. Wetteren 1984.
- _____, 'The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius'. In *Christian Spirituality: origins to the twelfth century.* [Hrsg. McGinn B., Meyendorff J., Leclercq J.] New York 1985, 132-151.
- _____, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence.* Oxford 1993.
- _____, / **LAMOREAUX J.C.:** *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite.* Oxford 1998.
- _____, 'The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor.' *Modern Theology* 24 (4. 2008), 601-614.
- _____, *The Dionysian Mystical Theology.* Minneapolis 2015.
- RUH, K.:** *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita.* München 1987.
- _____, 'Die *Mystica theologia* des Dionysius Pseudo-Areopagita im Lichte mittelalterlicher Kommentatoren.' *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (2. 1993), 127-145.
- RYAN, J.D.:** 'To Baptize Khans or to Convert Peoples? Missionary Aims in Central Asia in the Fourteenth Century.' In *Christianizing Peoples and Converting Individuals.* [Hrsg. Armstrong G., Wood I.N.] Brepols 2000, 247-257.
- SABO, T.:** *Origins of Eastern Christian Mysticism: AD 330-1022.* Peter Lang 2019.

- SAKVARELIDZE, N.: Liturgie als Symbol und Mysterium: Die Himmelsliturgie des Dionysios Areopagites und ihre altgeorgische Rezeption. Wiesbaden 2014.
- SAMMON, B.T.: The God who is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Cambridge University Press 2014.
- SCHÄFER, C.: Unde malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius. Würzburg 2002.
- _____, Philosophy of Dionysius the Areopagite. Leiden 2006.
- _____, Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift *De malo*. Berlin 2013.
- SCHÖNBERGER, R.: Der Gegensatz von Gut und Böse und die eine Wirklichkeit: Albertus Magnus zum Problem des Dualismus. *Lectio Albertina* 14, Münster 2013.
- SEIBT, W.: Κηνάριος - ein neuer Würdenträger am Hof des byzantinischen Kaisers. *Handes Amsorya* 88 (1974), 369-380.
- SEMMELOTH, O.: Gottes überwesentliche Einheit: zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita. *Theologie und Philosophie* 25 (2. 1950), 209-234.
- _____, Gottes geeinte Vielheit: zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita. *Theologie und Philosophie* 25 (3. 1950), 389-403.
- _____, Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita. *Scholastik* 27 (1952), 1-11.
- _____, Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht. *Theologie und Philosophie* 29 (1. 1954), 24-52.
- SHAW, G.: Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite. *Journal of Early Christian Studies* 7 (4. 1999), 573-599.
- SHELDON-WILLIAMS, I.P.: Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius. *Studia Patristica* 11 (1972), 65-71.
- SHIRINIAN, M.E.: 'The Armenian Version of David the Invincible's Commentary on Aristotle's Categories.' In *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. Band I. Brill 2009, 89-102.
- SHOEMAKER, S.J.: 'Ps.-Ps.-Dionysius on the Dormition of the Virgin Mary: The Armenian Letter of Dionysius to Titus.' In *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*. Brill 2020, 325-336.
- SIMMEL, G.: Fragment über die Liebe. *Logos* 10 (1921/22), 1-54.
- SIORVANES, L.: Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science. Edinburgh University Press 1996.
- SORABJI, R.: 'The Alexandrian classrooms excavated and sixth-century Philosophy teaching.' In *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. [Hrsg. Remes P., Slaveva-Griffin S.] Routledge 2014, 30-39.
- SPEARRITT, D.P.: The Soul's participation in God according to Pseudo-Dionysius. *The Downside Review* 88 (1970), 378-392.

- SRVANJTYANC', G.:** „Geschichte Davids und des Moses von Choren“, „Brief des Dionysius an Titus über die Entschlafung der Gottesmutter“. Konstantinopel 1874.
- STANG, C.M.:** 'Dionysius, Paul, and the Significance of the Pseudonym.' In *Rethinking Dionysius the Areopagite*. [Hrsg. Coakley S., Stang C.M.] Wiley-Blackwell 2009, 11-26.
- STEEL, C.:** 'Providence and Evil'. In *All from One: A Guide to Proclus*. [Hrsg. D'Hoine P., Martijn M.] Oxford 2017, 240-257.
- STIGLMAYR, J.:** Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), 253-273, 721-748.
- _____, 'Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649.' In *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch*. Feldkirch 1895, 3-96.
- _____, 'Über die Termini Hierarch und Hierarchie.' *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1. 1898), 180-187.
- STOCK, W.-M.:** Theurgisches Denken: Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita. de Gruyter 2008.
- _____, 'Theurgy and Aesthetics in Dionysius the Areopagite'. In *Aesthetics and Theurgy in Byzantium*. [Hrsg. Mariev S., Stock W.-M.] de Gruyter 2013, 13-30.
- STROTHMANN, W.:** Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift *De ecclesiastica hierarchia* des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren. *Göttinger Orientforschungen. Syriaca*. Band 15.2. Wiesbaden 1978.
- SUCHLA, B.R.:** Textprobleme in der Schrift *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* des Ps. Dionysius Areopagita. *Augustinianum* 32 (1992), 387-422.
- _____, 'Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt.' Göttingen 1995.
- _____, 'Wahrheit über jeder Wahrheit.' *Theologische Quartalschrift* 176 (3. 1996), 205-217.
- _____, *Dionysius Areopagita: Leben, Werk, Wirkung*. Freiburg i.B. 2008.
- SUDBRACK, J.:** Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten: Dionysius der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung. Stuttgart 2001.
- TAMRASYAN, H.:** Dionysius Areopagita und Gregor von Narek [arm., Դիոնիսիոս Արեոպագոսի և Գրիգոր Նարեկացի]. „*Etschmiadzin*“-*Monatsschrift* (11. 2010) 50-73.
- TARRANT, H.:** 'Platonist curricula and their influence.' In *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. [Hrsg. Remes P., Slaveva-Griffin S.] Routledge 2014, 15-29.
- TAUTU, A.L.:** Acta Honorii III et Gregorii IX. *Fontes* Band III.3. Vatikan 1950.

- TAVOLARO, A.: 'Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories.' In *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*. [Hrsg. Dell'Acqua F., Mainoldi E.S.] Macmillan 2020, 41-75.
- TERIAN, A.: The Hellenizing School: Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered. *St. Nersess Theological Review* 13 (2008), 25-44.
- THEILL-WUNDER, H.: Die Archaische Verborgenheit: Die philosophischen Wurzeln der Negativen Theologie. München 1970.
- THOMSON, R.W.: The Armenian Version of Ps.-Dionysius Areopagita. *Aarhus Armeniaca. Acta Jutlandica* 56 (1982), 115-123.
- _____, Indices to the Armenian Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite: Greek-Armenian and Armenian-Greek. Amsterdam 1997.
- TINTI, I.: On the Chronology and Attribution of the Old Armenian Timaeus: A Status Quaestionis and New Perspectives. *Egitto e Vicino Oriente* 35 (2012), 219-282.
- TOLLEFSEN, T.T.: Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford 2012.
- TOPCHYAN, A.: 'Remarks on David the Invincible's *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*.' In *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*. Band I. Brill 2009, 119-135.
- TURNER, D.: The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism. Cambridge University Press 1995.
- URBAŃCZYK, P.: The logical challenge of Negative Theology. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 54 (2018), 149-174.
- VASILAKIS, D.A.: Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius. (Diss.) King's College London 2014.
- _____, 'On the meaning of hierarchy in Dionysius the Areopagite'. In *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. [Hrsg. Pavlos P.G., Janby L.F., Emilsson E.K., Tollefsen T.T.] Routledge 2019, 181-200.
- VETTER, P.: Das apokryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä (aus dem Armenischen übersetzt). *Theologische Quartalschrift* 69 (1. 1887), 133-138.
- VLAD, M.: 'Dionysius the Areopagite on Angels.' In *Neoplatonic Demons and Angels*. Brill 2018, 269-290.
- VLASTOS, G.: The Disorderly Motion in the *Timaios*. *The Classical Quarterly* 33 (2. 1939), 71-83.
- DE VOGEL, C.J.: Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel. *Vigiliae Christianae* 35 (1. 1981), 57-81.

- WEAR, S.K.: 'Pseudo-Dionysius and Proclus on Parmenides 137d: On Parts and Wholes.' In *Proclus and His Legacy*. [Hrsg. Butorac D., Layne D.] de Gruyter 2017, 219-231.
- WEISCHEDEL, W.: 'Dionysius Areopagita als philosophischer Theologe.' In *Festschrift für Joseph Klein*. Göttingen 1967, 105-113.
- WEISMANTEL, T.: *Ars nominandi Deum: Die Ontosemantik der Gottesprädikate in den Dionysiuskommentaren des Albertus Magnus*. (Diss.) *Regensburger Studien zur Theologie* 69. Frankfurt a.M. 2010.
- WENRICH, J.G.: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniaticis persicisque*. Leipzig 1842.
- WESCHE, K.P.: Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1. 1989), 53-73.
- WICKI, N.: *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Fribourg 2005.
- WILDBERG, C.: Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias. *Hermathena* 149 (1990), 33-51.
- WILLIAMS, J.P.: *Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*. Oxford 2000.
- WINKLER, G.: 'Armenia and the gradual decline of its own liturgical practices through the expanding influence of Holy See from the XI-th to XIV-th century.' In *Liturgie de l'Église particulière et Liturgie de l'Église universelle*. Rom 1976, 329-368.
- ZAKARYAN, S.: Die historisch-philosophischen und politischen Ansichten des Vahram Rabuni [arm. Վահրամ Բարունու պատմափիլիսոփայական ու քաղաքագիտական հայացքները]. *Vem* 4 (2016), 130-146.
- _____, War die armenische Philosophie des 14. Jahrhunderts eigentlich scholastisch? [arm. Արդյո՞ք սքոլաստիկական էր XIV դարի հայ փիլիսոփայությունը]. *Hayagitutyán harc'er* 10 (1. 2017), 162-174.
- ZUCKERMAN, C.: *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*. Jerusalem 1995.



Das Buch beschäftigt sich grundsätzlich mit den hoch- und spätmittelalterlichen armenischen Quellen (Kommentare, Abhandlungen, Reden, Briefe usw.) zu Pseudo-Dionysius mit Fokus auf ihrem philosophischen Inhalt und auf ihrer unzertrennlichen Verbundenheit mit dem westlichen Denken. Diese Studie könnte nicht nur bei Dionysius-Forschern, sondern auch bei denjenigen Lesern Interesse wecken, die sich allgemein für Neuplatonismus, Patristik, Orientalistik/Armenistik, christliche Mystik, Liturgik und Kirchengeschichte interessieren.