

Die Bildwelt im „Buch des heiligen Hierotheos“ – ein philosophischer Mythos?

Karl Pinggéra

Das „Buch des heiligen Hierotheos“ findet in den letzten Jahren verstärkt Beachtung. Jüngstes Beispiel dafür ist Susanne Hausammanns Monographie zum V. Ökumenischen Konzil (553). Auf das „Buch des heiligen Hierotheos“ kommt Hausammann bei der Darstellung der 15 Anathematismen gegen den Origenismus zu sprechen. Die Anathematismen, die sich in einem Brief Justinians an die Synodalen finden, waren noch vor der Eröffnung des Konzils am 5. Mai 553 von einer *Synodos endemousa* beschlossen worden.¹ Seit den Forschungen von Antoine Guillaumont herrschte weithin Einigkeit darüber, dass diese Verurteilungen auf die Lehre des Evagrius Ponticus abzielten, namentlich auf seine *Kephalaia gnostika*.² Fest steht, dass die 10 Anathematismen, die Justinian 543 erlassen hatte, sich noch ausschließlich gegen Origenes selbst gerichtet hatten.³ Fest steht auch, dass beide Verurteilungen auf schwere Auseinandersetzungen im Mönchtum Palästinas

¹ Vgl. Susanne Hausammann, Von Gott reden, heißt in Bildern reden. Mythologien und begriffliche Spekulationen im frühchristlichen und byzantinischen Weltbild und die Botschaft des Fünften Ökumenischen Konzils von 553, Göttingen 2007, 102–114.

² Vgl. Antoine Guillaumont, *Évagre et les anathématismes de 553* (StPatr 3; TU 78), Berlin 1961, 219–226; ders., *Les „Képhalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (PatSor 5), Paris 1962, 140–170; ders., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Textes et traditions 8), Paris 2004, 82f.; zusammenfassend dazu Alois Grillmeier (unter Mitarbeit von Th. Ilainthaler), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, 426–428.

³ Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,2, 403–421.

reagierten, die sich am geistigen Erbe von Origenes und Evagrius entzündet hatten.

Gegenüber den 543 genannten Punkten beinhalten die Anathematismen von 553 vor allem eine präzisere Darstellung des origenistischen Schöpfungsmythos, wonach die geistigen Wesenheiten, also die im Anfang mit dem Gott-Logos existierenden Intellekte, durch Überdruß abgefallen waren und Körper angenommen hatten.⁴ Dadurch seien die Vielzahl der Geschöpfe und ihre Namen entstanden; je nach Schwere des Falles reicht die Gliederung der Geschöpfe von den Engeln über die Menschen bis hin zu den Dämonen. Hinzu kommt die Vorstellung, dass die ursprüngliche Henade am Ende der Zeiten in einer *Apokatastasis panton* wiederhergestellt werden wird. Alle Körper und damit alle Unterschiede zwischen den Intellekten werden dann vernichtet werden. Zudem wird die Anschauung verurteilt, dass der einzig ungefallene Christus-Intellekt mit den anderen Intellekten grundsätzlich gleich sei. Dabei unterscheiden die Anathematismen unter den Origenisten Palästinas zwischen zwei Gruppen: den Isochristen, für die Christus sich anfangs in nichts von den anderen Intellekten unterschieden hatte, und den Protoklāsten, für die der Christus-Intellekt schon vor dem Fall mit dem Logos Gottes vereint gewesen war und nach dem Fall den materiellen Kosmos geschaffen hat.

Susanne Hausammann stellt nun die Frage, woher diese Lehren im Einzelnen stammen. Guillaumonts Verweis auf die *Kephalaia gnostika* des Evagrius findet sie dabei in gewisser Weise unbefriedigend. Denn die Texte des Evagrius stellten keine systematische geordnete Lehre dar, sondern seien in der Form von Centurien für die Lektüre in den Versammlungen der Mönche aphorismenartig aneinandergefügt: „Es fragt sich, ob in dieser Gestalt das häretische Potential der geäußerten Gedanken den Hörern der Lektüre überhaupt zum Bewusstsein kommen konnte.“⁵ Hausammann greift damit auf neuere Arbeiten von István Perczel zurück, der die Sicht Guillaumonts zwar nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sie aber doch erheblich modifiziert hat.⁶ In Perczels Neuinterpretation der Vorgänge von 553, die Hausammann referiert (und zumindest als Möglichkeit gelten lässt), spielt das „Buch des heiligen Hierotheos“ eine gewichtige Rolle. Im Folgenden soll kurz dargestellt werden, welche Perspektiven sich aus diesem Neuansatz für das Verständnis des einigermaßen enigmatischen „Buches des heiligen Hierotheos“ ergeben. Dabei soll auch angedeutet werden, wo an Perczels Konzeption m.E. kritische Rückfragen zu stellen sind.

⁴ Vgl. Hausammann, Von Gott reden, 104f.

⁵ Hausammann, Von Gott reden, 107.

⁶ Ausgewertet werden von Hausammann die beiden Arbeiten: István Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, in: *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the fifth Century to the Present*, hg. von Joseph Patrick (OLA 98), Leuven 2001, 261–282; ders., A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century, in: *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, hg. von Yossef Schwartz und Volkhard Krech (Religion in Philosophy and Theology 10), Tübingen 2004, 205–236.

1 Haben die Anathematismen von 553 einen philosophischen Mythos verurteilt?

Nach Perczel ist zunächst auffällig, dass in den Anathematismen einige Züge begegnen, für die sich aus Evagrius keine genau übereinstimmenden Belege finden lassen.⁷ Zwar vertrat Evagrius zweifelsohne die Apokatastasis als einer Aufhebung der Individualität der einzelnen Intellekte. Fremd ist ihm aber die Fassung dieser Lehre in Anathema 2, wonach sich die Identität auf Substanz, Dynamis und Energeia erstreckt. Diese Trias begegnet aber in antiorigenistischen Texten des 6. Jahrhunderts. Sodann betont Evagrius nicht die streng parallel gesetzte Gleichheit aller Intellekte mit Christus im Ursprung und im Eschaton, von der Anathema 12 und 13 ausgehen. Das gilt auch für die Herabkunft Christi durch die Chöre der Engel, die von aufeinander folgenden Inkarnationen Christi begleitet wird (so Anathema 7). Und schließlich ist auf die Idealgestalt der Welt zu verweisen, wie sie vor der Schöpfung des materiellen Kosmos durch den Christus-Intellekt in Anathema 6 geschildert wird.

Für Perczel ist dieser Befund nicht überraschend. Im Gegenteil: Es sei schwer vorstellbar, dass die Origenisten, Mönche von hohem intellektuellem Anspruch, sich damit zufrieden gegeben haben sollten, die Lehren des Evagrius lediglich zu repetieren ohne jeden Versuch einer eigenständigen Deutung.⁸ Als Beispiele für solche selbständige Aneignungen des origenistischen Erbes nennt Perczel das „Buch des heiligen Hierotheos“, aber auch Leontius von Byzanz. Dabei wird die These von David Evans neu zu Ehren gebracht, wonach die Christologie des Leontius origenistischen Charakter trage.⁹ Die besondere Pointe in Perczels Hypothese besteht darin, dass auch die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita

⁷ Vgl. zum Folgenden (mit Belegen) István Perczel, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*, 263. Darin werden Beobachtungen aufgegriffen aus: István Perczel, *Notes sur la pensée systématique d'Évagre le Pontique*, in: *Origene e l'alexandrinismo cappadocce (III–IV secolo)*, hg. von Mario Girardi und Marcello Marin (QVetChr 28), Bari 2002, 277–297. Einige Unterschiede zwischen Evagrius und Pseudo-Dionysius hatte Perczel bereits notiert in: *Une théologie de la lumière. Denis l'Aréopagite et Évagre le Pontique*, in: *RI:Aug 45* (1999) 79–120 (hier: 116–118).

⁸ Perczel, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*, 262: Man könne fragen “whether the Origenists, those highly intellectual monks, would have been satisfied with simply repeating the views of Evagrius and whether they did not put into writing their own interpretation of their predecessor’s teachings.”

⁹ Vgl. besonders David B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology* (DOS 13), Washington D.C. 1970; ders., *Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite*, in: *ByS(P) 7* (1980) 1–34. Zur Kritik an Evans vgl. die Hinweise bei Perczel, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*, 263 Anm. 18. Modifiziert und ausgebaut wurde Evans’ These in: István Perczel, *Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium*, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hg. von Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer (Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Internationale. Rencontres de Philosophie Médiévale 9), Turnhout 2000, 41–85. Demnach soll Leontius ein Anhänger der Isochristen gewesen sein, der sich in *Contra Nestorianos et Eutybrianos* gegen die Protoktisten gewandt habe. Das Werk sei jedenfalls partiell als Zeugnis einer innerorigenistischen Auseinandersetzung zu lesen.

– zwar versteckt, aber doch deutlich genug – origenistische Lehren beinhalten sollen, ja *in toto* als Zeugnis für jenen Origenismus zu gelten hätten, der 553 verurteilt wurde. Perczel hatte die These, Dionysius sei ein heimlicher Origenist, zuvor schon in mehreren Anläufen ausgearbeitet.¹⁰

Nun nimmt Perczel an, dass den genannten Textcorpora eine gemeinsame, in mythischer Form gestaltete Darstellung des weiterentwickelten origenistischen Systems zugrunde gelegen haben muss. Die Einkleidung in eine mythische Erzählung lege sich schon aus der abgekürzten Darstellung der Anathematismen und den Referaten antiorigenistischer Schriftsteller nahe.¹¹ Hinzu kommt die Beobachtung, dass dort der Origenismus regelmäßig mit dem Manichäismus in Zusammenhang gebracht wird. Beispiele dafür sind – unter anderem – die Viten des Euthymius und des Saba, die Cyrill von Skythopolis kurz nach dem Konzil von Konstantinopel verfasste. Ausdrücklich spricht Theodor von Skythopolis von den manichäischen „Mythologien“, denen Origenes gefolgt sei.¹² Cyrill von Skythopolis stellt in der Vita des Euthymius die Häresien seiner Zeit in drei

¹⁰ Vgl. etwa István Perczel, *Denys l'Arcéopagite et Syméon le Nouveau Théologien*, in: *Denys l'Arcéopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, hg. von Ysabel de Andia (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris 1997, 339–355: Namentlich für den Gebrauch der Begriffe *Monade* und *Henade* in *De divinis nominibus* 1,4 und 11,5 wird „une forte saveur origéniste“ postuliert (S. 347). Zuvor hatte schon Alexander Golitzin versucht nachzuweisen, dass Pseudo-Dionysius Origenes gelesen und benutzt hat. Allerdings habe sich Pseudo-Dionysius des origenistischen Erbes allein deswegen bedient, um das orthodoxe Dogma *gegen* die Origenisten zu verteidigen; vgl. Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Abla 59), Thessaloniki 1994; ders., *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stetathos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, in: SVTQ 38 (1994) 131–180. Dagegen Perczel (S. 347): „Pour ma part, au contraire, je pense qu'il s'agit chez Denys purement et simplement de l'origénisme hérétique, condamné en 543 et 553 AD.“ – Die Argumentation wurde weitergeführt und leicht modifiziert in: István Perczel, *Le Pseudo-Denys. Lecteur d'Origène*, in: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hg. von Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg (BEThL 137), Leuven 1999, 673–710. Vgl. ferner István Perczel, *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study*, in: *Proclus et la Théologie Platonicienne*, hg. von Alain-Philippe Segonds und Carlos Steel (AMP I, 26), Leuven 2000, 491–531: Die Gestalt des Bartholomäus in *De mystica theologia* sei als Origenes zu dechiffrieren, analog zu Apollonios als Proclus in *Epistula* 7 (S. 516–519). Die Herkunft des Corpus aus den Kreisen der Protoktisten unter den Origenisten Palästinas erwägt Perczel in: *Once again on Dionysius the Areopagite*. – In der Besprechung ausgewählter Passagen in *De divinis nominibus* soll gezeigt werden, dass Pseudo-Dionysius mit den „Magiern“, den Gegnern der wahren Theologen, in Wirklichkeit antiorigenistische Autoren gemeint habe. Dabei sollen sich konkrete Anspielungen auf Hieronymus und Theophilus von Alexandria ausfindig machen lassen. Vgl. István Perczel, „Théologiens“ et „magiciens“ dans le Corpus dionysien, in: *Adamantius* 7 (2001) 54–75. – Eine Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen zum Corpus Dionysiacum verbindet Perczel mit grundsätzlichen methodologischen Überlegungen zum Nachweis von Zitaten bzw. Anspielungen bei Pseudo-Dionysius: István Perczel, *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon*, in: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, hg. von Lorenzo Perrone, Bd. 2 (BEThL 164), Leuven 2003, 1193–1209.

¹¹ Vgl. zum Folgenden Perczel, *A Philosophical Myth*, 206–224.

¹² Theodor von Skythopolis, *Libellus de erroribus Origenianis*; PG 86,1, 232B.

Zweiergruppen zusammen: Manichäismus/Origenismus, Arianismus/Sabellianismus, Nestorianismus/Monophysitismus.¹³ Aus den letzten beiden Zweiergruppen geht hervor, dass Cyrill hier Gegensatzpaare bildet: Häresien, die sich zwar diametral widersprechen, aber durch ein gemeinsames Thema zusammengehören (Trinitätslehre, Christologie). Was könnte das für das Paar Manichäismus/Origenismus bedeuten? Für Perczel ist es ein Hinweis darauf, dass trotz der fundamentalen Gegensätze in Kosmologie und Eschatologie eine Gemeinsamkeit in der Darstellungsweise bestand. Beide Gruppen besaßen eine mythische Erzählung von der Entstehung des Kosmos, vom Fall und der eschatologischen Rückkehr der Intellekte aus ihrem gefallenem Zustand.

Man muss sich in Erinnerung rufen, dass der Manichäismus im 6. Jahrhundert noch eine bedeutende religiöse Strömung im Reich darstellte. Der Regierungsantritt Justinians 527 war begleitet von einer scharfen antimanichäischen Gesetzgebung.¹⁴ Wenig früher belegt die 123. Kathedralhomilie des Severus von Antiochien, dass die theologische Auseinandersetzung mit den Manichäern noch immer geboten erschien.¹⁵ Auf heidnischer Seite wäre im 6. Jahrhundert der Neuplatoniker Simplicius zu nennen. Die Ausgestaltung des evagrianischen Gedankengutes zu einer mythischen Erzählung wäre dann – so Perczel weiter – der Absicht geschuldet, dem Manichäismus, der seine Lehren in populärer Erzählform weitergab, einen eigenen christlich-origenistischen Mythos entgegenzusetzen. Die diametralen Gegensätze der beiden Systeme liegen auf der Hand: hier ein radikaler Dualismus, dort ein nicht minder radikaler Monismus.

Perczel ist sich der Tatsache bewusst, dass keine der erhaltenen griechischen Quellen eine solche mythische Erzählung bietet. Hier gewinnt nun das „Buch des heiligen Hierotheos“ eine entscheidende Bedeutung, und zwar als „proof-text“ der bisher entwickelten Hypothese.¹⁶

Dieses „Buch des heiligen Hierotheos“ kann im vorliegenden Rahmen nur in einigen wesentlichen Zügen vorgestellt werden.¹⁷ Mit einiger Wahrscheinlichkeit

¹³ Cyrill von Skythopolis, *Vita Euthymii* 26; Eduard Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis* (TU 49,2), Leipzig 1939, 39f.

¹⁴ Vgl. Erich-Hans Kaden, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*, in: *Festschrift Hans Lewald*, Basel 1953 (Nachdr. Vaduz 1978), 55–68; Samuel N. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (WUNT 63), Tübingen 1992, 207–218; ders., *Manichaeism in Early Byzantium. Some Observations*, in: *Atti del terzo Congresso internazionale di studi „Manichaeismo e oriente cristiano antico“*, hg. von Luigi Cirillo und Alois van Tongerloo (Manichaeic Studies 3), Louvain 1997, 217–234.

¹⁵ PO 29/1, 125–189 Brière.

¹⁶ Siehe Perczel, *A Philosophical Myth*, 225–228.

¹⁷ Für Einzelheiten verweise ich auf meine Arbeit: *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 10), Wiesbaden 2002 (zum Folgenden besonders S. 7–26). Die Edition des Werkes liegt vor in: Fred Shipley Marsh, *The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaila (c500 A.D.) with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosius of Antioch and from the „Book of Excerpts“ and other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, London 1927 (Nachdr. Amsterdam 1979).

dürfte dieses Werk in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Als Autor dürfte der monophysitische Mönch Stefan Bar Sudaili in Anspruch genommen werden. Über ihn haben uns Jakob von Sarug und Philoxenus von Mabbug, beides Zeitgenossen, einige Informationen hinterlassen. Aus einem Brief des Philoxenus erfahren wir, dass sich Stefan zwischen 512 und 518 in Palästina aufhielt und die Lehre von der *Apokatastasis panton* vertrat. Nicht nur der Aufenthalt in Palästina lässt an einen Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten im dortigen Mönchtum denken. Auch die Form seiner Apokatastasislehre zeigt eine Nähe zu den radikalen Origenisten, die 553 verurteilt wurden. Nach dem Referat des Philoxenus lehrte auch Stefan die Apokatastasis als Erlöschen aller Individualität, als Eingehen der Intellekte in das unterschiedslos eine göttliche Wesen.

Diese eschatologische All-Einheit bildet auch den Zielpunkt jenes Buches, das unter dem Pseudonym des Hierotheos auf uns gekommen ist. Es verbindet eine bildreiche Schilderung vom mystischen Aufstieg des menschlichen Intellekts (νοος, entspricht *voûs*) mit einer klar von Evagrius inspirierten Kosmologie und Eschatologie. So beginnt das Werk (*memra* I) damit, wie die Intellekte aus der ursprünglichen Identität mit dem Guten herausgefallen seien, um nun verschiedene Seinsstufen einzunehmen je nach dem Grad ihres Abfalls. Die Rückkehr zum göttlichen Urgrund wird sodann in den *memre* II–IV geschildert.¹⁸

Ganz bildhaft wird der Kampf mit den Dämonen zwischen Himmel und Erde geschildert, ehe der Intellekt das Firmament überschreiten kann und von Engeln weiter nach oben geführt wird. An einer der himmlischen Stationen erleidet er die mystische Kreuzigung; gereinigt kann er nun die Auferstehung nachvollziehen. Nach diesen Schritten auf dem Weg zur Christusgleichheit nimmt der Intellekt nun den Kampf mit dem Bösen auf, das ihm in Gestalt eines großen Baumes entgegentritt. Er erkennt, dass er zur Ausrottung des Bösen wieder hinabsteigen muss, diesmal bis in die Regionen unter der Erde. Dabei wird er von den dort hausenden Dämonen niedergerungen. Nun eilt ihm Christus, der „große Intellekt“, zu Hilfe und zieht ihn zu der schon erreichten Höhe empor. Dort wird er mit Feuer und Wasser getauft. Er betritt das himmlische Heiligtum und zelebriert die himmlische Eucharistie. Damit ist er ganz Christusgleich geworden. Im Paradies wird er gestärkt und mit einem wundersamen Schwert ausgerüstet, um ein zweites Mal hinabzusteigen und das Böse zu vernichten. Diesmal vermag er die Dämonen zu besiegen. Die Unterwelt wird erleuchtet, die Wurzeln des Bösen werden ausgerissen. Bei seiner Auffahrt verkündet der Intellekt die Auferstehung der Toten. Doch gilt diese nur denjenigen Intellekten, die von derselben Wesenheit

¹⁸ Zur Inhaltsangabe vgl. All-Erlösung und All-Einheit, 45–69 sowie mein knappes Referat (das ich im Folgenden mit heranziehe) in: Das Descensus-ad-inferos-Motiv im ‚Buch des Heiligen Hierotheos‘, in: Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Herrmannsburg, hg. von Martin Tamcke und Andreas Heinz (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster 2000, 181–194 (hier: 184–186).

abstammen wie er, der christusförmige Intellekt. Die anderen Intellekte müssen weiter in der Scheol ausharren. Das gilt auch für die Dämonen. Die letzte Etappe erreicht der Christus-Intellekt, als er zu seinem Erstaunen unterhalb aller unterirdischen Welten jene Lichtessenz entdeckt, die er zuvor schon auf der höchsten Stufe seines Aufstieges gesehen hat. Es entgrenzen sich alle räumlichen Dimensionen der bisher in Stockwerken vorgestellten Wirklichkeit, das Obere entspricht dem Unteren. Nun legt der Intellekt den Namen Christus ab und geht in die ursprüngliche All-Einheit ein, die nicht mehr mit dem Ausdruck „Einigung“ (ܩܘܢܝܘܢܐ) sondern als „Vermischung“ (ܩܘܨܘܠܘܬܐ) beschrieben wird. Damit ist alle Dualität überwunden. Die Anbetung Gottes findet ein Ende, denn es gibt hinfort keinen, der anbeten, und keinen, der angebetet werden könnte. Die Liebe zu Gott findet ein Ende, denn es gibt hinfort keinen, der lieben, und keinen, der geliebt werden könnte.

Memra V verlässt die Schilderung des Aufstieges und entfaltet diese Absorption in einer allgemeinen eschatologischen Perspektive. „Alles kehrt wieder, alles wird geheiligt, alles wird eins, alles wird vermischt, und das Wort ist erfüllt, das sagt: Gott wird alles in allem sein (1 Kor 15,28)“.¹⁹ Nun werden auch die Dämonen in die All-Einheit einbezogen, auch die trinitarischen Personen lösen sich auf im namenlos „Einen“.

Schon der Herausgeber des Textes, Fred Shipley Marsh, hatte erwogen, einzelne Züge des Werkes auf manichäische Vorbilder zurückzuführen. Dabei dachte Marsh besonders an den Sieg der Dämonen über den Intellekt (III,3).²⁰ Im manichäischen Mythos wird der Urmensch zunächst von den Mächten der Finsternis besiegt, dann aber von einer Erlösergestalt (dem „Lebendigen Geist“) errettet. Danach gelingt es dem Urmenschen, seine Gegner selbst zu besiegen. Geo Widengren machte auf den Ausdruck *hawnâ rabbâ* („großer Intellekt“) für Christus aufmerksam, der sich im Buch des Hierotheos, bei Narsai und bei Jakob von Edessa findet. Für die Herkunft des Begriffes verwies Widengren auf manichäische Quellen, die letztlich auf indo-arische Vorstellungen zurückgehen sollen.²¹ Doch gehen solche Beobachtungen über mögliche Parallelen in einzelnen Motiven oder gar nur in einem einzelnen Terminus nicht hinaus.

Grundsätzlicher wandte sich David Bundy dem Thema zu, als er noch einmal die von Marsh erwogene Parallele aufgriff.²² Dabei machte Bundy auch auf strukturelle Gemeinsamkeiten aufmerksam, die trotz der „immensen“ Unterschiede zwischen Hierotheos und dem Manichäismus bestünden: Das Göttliche wird in beiden Systemen vom Bösen gefangen und muss befreit werden. Das

¹⁹ Marsh, *Holy Hierotheos*, 120*.

²⁰ Marsh, *Holy Hierotheos*, 212.

²¹ Geo Widengren, „Synkretismus“ in der syrischen Christenheit, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, hg. von Albert Dietrich (AAWG.PI 96), Göttingen 1975, 38–64 (hier: 58–60).

²² Vgl. David Bundy, *The Book of the Holy Hierotheos and Manichacism*, in: *AugR* 26 (1986) 273–279.

geschieht beide Male auf einem Weg der Rückkehr, der über mehrere Stationen verläuft. Jede dieser Stufen wird zugleich mit räumlichen und ontologischen Termini ausgedrückt. Beide Systeme entwickeln eine Art von Gnosis, in der die jeweils höheren Wesenheiten Wissen und Erkenntnis nach unten weitergeben. Beide Systeme seien in hohem Maße „rationalistisch“ („seeking to provide comprehensive analyses of the universe“).²³ Und schließlich liege beiden Systemen ein ausgeprägtes missionarisches Interesse zu Grunde, das zu persönlicher Askese und Heiligkeit aufrufe.

Perczel schenkt diesen Arbeiten keine übergroße Beachtung. Das mag damit zusammenhängen, dass Bundys Liste von Gemeinsamkeiten allzu sehr in Allgemeinplätzen verbleibt (die in gewisser Weise auf jede Art philosophischer oder religiöser Weltanschauung zutreffen würden). Vor allem ist sich Perczel dessen bewusst, dass die einzige Parallele, die bisher eingehender untersucht wurde, durchaus problematisch ist. Die Niederlage des Intellekts bei seinem ersten Abstieg stellt nämlich nur bedingt eine Übereinstimmung mit dem Manichäismus dar. In entsprechenden manichäischen Texten handelt es sich bei dem Sieg über den Urmenschen um ein *vorzeitliches* Ereignis. Das ist bei der Hierotheos-Stelle nicht der Fall.

Perczel wählt nun – als Einzelbeispiel, das seine These stützen soll – folgerichtig einen Text aus dem ersten *memra* des Hierotheos-Buches, in dem die kosmologische Grundlegung für alles weitere geschildert wird.²⁴ Der Fall des Urmenschen im Manichäismus wird in Beziehung gesetzt zu der Schilderung, wie die geistige Substanz in einem ersten vorzeitlichen Fall vom Guten getrennt wird. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ lässt die Intellekte, die in dieser geistigen Substanz eingeschlossen sind, zunächst in einem Zustand ohne Wahrnehmung und Erkenntnis ruhen (I,6–7).²⁵ Dann beginnt der Geist über ihnen zu schweben und bringt ihnen Erkenntnis und Leben. Hier nimmt der Verfasser des Buches eindeutig auf Gen 1 Bezug. Ein weiteres Motiv aus der biblischen Urgeschichte wird aufgegriffen, wenn es heißt, die Intellekte besäßen nun die Fähigkeit, Gutes und Böses zu erkennen. Nur ein einziger Intellekt verbleibe in jenem Zustand ohne Erkenntnis. All das erinnert nach Perczel an den manichäischen Mythos vom Hervortreten des Urmenschen, der gegen die Mächte der Finsternis unterliegt und solange in einem Zustand der Bewusstlosigkeit verharrt, bis ihn der „Lebendige Geist“ aufrichtet. Auch manichäische Texte kennen das Essen vom Baum der Erkenntnis mit der Einsicht in Gut und Böse. Schließlich weiß der manichäische Mythos davon zu berichten, dass Seelenteile in der Gefangenschaft der Finsternis verbleiben. Deswegen kommt es ja erst zu allen weiteren Anstrengungen der Lichtwelt um deren Befreiung. – An all dies hätte sich, so Perczel, ein mit dem Manichäismus vertrauter Leser an dieser Stelle des Buches des Hierotheos erinnern

²³ *Ibid.*, 279.

²⁴ Vgl. Perczel, *A Philosophical Myth*, 228–234.

²⁵ Marsh, *Holy Hierotheos* (wie Anm. 17), 10*–13*.

können und sollen. So sei es vom Autor jedenfalls beabsichtigt gewesen. Dies freilich nur, um die manichäischen Ansichten bei näherem Zusehen radikal umzudeuten. Denn der Zustand der „Bewusstlosigkeit“ meint im Kontext des Buches gerade nicht die Gefangenschaft in der bösen Materie, sondern stellt einen Zustand dar, in dem die Trennung vom ersten Guten nicht zu Bewusstsein kommt. Und genau dies sei die ursprüngliche Henade der Origenisten, in der die Intellekte noch nicht aus der Einheit mit dem Guten herausgefallen sind. Es sei derjenige Zustand, den Pseudo-Dionysius (den Perczel ja für einen Origenisten hält) in seiner negativen Theologie als das alles Bewusstsein übersteigende Nichtwissen beschreibt. Der einzige Intellekt, der in diesem Zustand verharrt, sei niemand anderes als Christus, der die Einheit mit dem Guten stets bewahrt.

Aus diesem Beispiel gewinnt Perczel die Perspektive, in der das gesamte Buch des heiligen Hierotheos gelesen werden müsse. An vielen Stellen würden manichäische Motive eingebaut, aber stets mit einer versteckten antimanichäischen Polemik. Ihr ursprünglicher Sinn werde in christlich-origenistischem Sinn radikal umgedeutet.²⁶

Leider konnte Perczel bislang keine weiteren Passagen aus dem Buch des Hierotheos besprechen, um seine These zu erhärten.²⁷ Auf alle Fälle gibt er eine bedenkenswerte Antwort auf die Frage, warum origenistische Lehren im „Buch des heiligen Hierotheos“ in einer bildhaften Dramatisierung, wenn man so will: in einem Mythos, erscheinen.

Freilich steht zu vermuten, dass man sich bei der Beantwortung dieser Frage vor jeder Monokausalität hüten sollte. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ will ja nicht nur einen Mythos schildern, sondern in erster Linie den mystischen Aufstiegsweg des Asketen nachzeichnen. Zahlreiche Motive, die dabei begegnen, lassen sich durchaus auf die reiche mystische Bildtradition des orientalischen Asketentums zurückführen. Bei der Schilderung der mystischen Kreuzigung fühlt man sich zum Beispiel an Isaias von Gaza erinnert.²⁸ Für den ersten Abstieg des Intellekts in die Unterwelt und sein Ringen gegen die Dämonen und seine Niederlage scheint mir Macarius die nächstliegende Parallele zu sein.²⁹ Für das Eindringen in die Tiefen der eigenen Seele und den Kampf gegen die dort hausenden Dämonen benutzt Macarius mehrmals das Bild vom Abstieg Christi in die Unterwelt.³⁰ Es scheint mir nicht unbedingt auf der Hand zu liegen, dass das „Buch des heiligen Hierotheos“ hier wirklich eine heimliche Auseinandersetzung

²⁶ Vgl. Perczel, *A Philosophical Myth*, 227: “Apparently, whenever Hierotheos adopts a Manichaeic mythic element, he does so with a hidden polemical purpose, giving it a radically different meaning from the one that it had in its original context and often reversing its meaning to the opposite.”

²⁷ Perczel selbst bezeichnet seine hier referierte Textanalyse als “certainly deficient and preliminary” (ebd., 234).

²⁸ Vgl. Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit*, 75–78.

²⁹ Ebd., 78–83.

³⁰ Vgl. besonders *Logos* 53,3,5f.; GCS Makarios/Symeon II, 148 Berthold (deutsche Übersetzung in: Pseudo-Makarios, *Reden und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Klaus Iitschen [BGTrF. 52], Stuttgart 2000, 424f.).

mit dem manichäischen Mythos führen will. Dennoch wird eine – noch ausstehende – Gesamtinterpretation des Buches den Manichäismus als möglichen (negativen) Bezugspunkt einzelner Aussagen in Rechnung zu stellen haben.

Perczel nannte das Buch des Hierotheos einen „proof-text“, weil das Buch eines syrisch schreibenden Monophysiten kaum als unmittelbare Quelle für die Verurteilungen von 553 betrachtet werden kann. Immerhin zeige das Buch (als einziger erhaltener Beleg), dass es in origenistischen Kreisen Texte gegeben habe, in denen ein antimanichäischer Mythos entwickelt worden sei. Und ein solcher Text sei die gemeinsame Basis, die den versteckt origenistischen Texten des Corpus Dionysiacum oder auch des Leontius von Byzanz zugrunde gelegen habe. Ein solcher Mythos spiegle sich in den Anathemata von 553 und in den übrigen antiorigenistischen Quellen wie bei Cyrill und Theodor von Skythopolis (6. Jahrhundert) oder Georgius Monachus (7. Jahrhundert). Vom „Buch des heiligen Hierotheos“ ausgehend kann Perczel schließen, dass es in den Kreisen der Origenisten eine mit den Manichäern geteilte mythische Theologie, eine (mit einem Ausdruck Michel Foucaults) eigenständige „diskursive Formation“ mythischer Denk- und Ausdrucksformen gegeben habe, die 553 zugunsten einer argumentativ verfahrenen systematischen Theologie aus der Kirche ausgestoßen worden sei. Diese Entscheidung habe die europäische Kultur bis auf den heutigen Tag verhängnisvoll geprägt.³¹

Es sind also weitreichende Schlüsse, die sich mit dem Postulat eines gemeinsamen mythischen Grundtextes für den Origenismus des 6. Jahrhunderts verbinden. Dieser weiträumigen Perspektive soll und kann hier nicht nachgegangen werden. Ich will mich im Folgenden nur der Einschätzung des Corpus Dionysiacum in diesem Gesamtbild zuwenden. Und auch dies kann nur exemplarisch geschehen.

2 Pseudo-Dionysius – Spiegel eines origenistischen Mythos?

Als wesentlicher Bestandteil des (hypothetisch erschlossenen) origenistischen Mythos muss die endzeitliche Erlösung der Dämonen gelten. Gerade in der Vorstellung vom Bösen liegt ja einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Origenismus und Manichäismus. Perczel findet die Erlösung der Dämonen im Corpus Dionysiacum kaum verhüllt wiedergegeben in *De divinis nominibus* 4,23.³² Die Stelle lohnt eine genauere Betrachtung. Pseudo-Dionysius entwickelt hier folgenden Gedankengang, um das Nicht-Sein des Bösen zu beweisen. Wenn die Dämonen von Natur aus böse wären, dann wären sie es für immer. Doch das kann man unmöglich annehmen, da das Böse keine Stabilität besitzt. Wenn die Dämonen immer gleich bleiben würden, dann könnten sie gar nicht böse sein. Ewige Selbst-Identität ist ausschließlich eine Eigenschaft des Guten. Sind die

³¹ Vgl. Perczel, *A Philosophical Myth*, 235f.

³² PTS 33, 171,8–11 Suchla. Vgl. dazu Perczel, *A Philosophical Myth*, 222.

Dämonen nun aber nicht ewig böse, so sind sie auch nicht von Natur aus böse. Folglich sind sie nur böse, insofern sie als gefallene Engel die Eigenschaften des Guten verloren haben. Für Perczel ergibt sich aus diesem Gedankengang mit logischer Folgerichtigkeit, dass die Dämonen einst ihre Bosheit verlieren und erlöst werden müssen.

In der Tat hatte auch Carlos Steel zu dieser Passage angemerkt, der Areopagit nähere sich „überraschend“ den „gefährlichen Thesen“ der Origenisten (S. 101f.).³³ Allerdings zeichnet Steel diese Stelle in einen größeren Kontext ein. Es zeigt sich, dass die Passage im Rahmen der Auseinandersetzung des Pseudo-Dionysius mit Proclus zu verstehen ist.³⁴ Dionysius übernimmt von seinem neuplatonischen Gewährsmann etwas vereinfachend, ja geradezu sklavisch dessen Lehre vom Bösen. Deswegen geht es Dionysius in dem ganzen Kapitel um den Nachweis, dass dem Bösen kein Sein zukommt. Bei den Dämonen stellt sich dabei das Problem, dass sie nach kirchlicher Lehre böse sind, für Proclus jedoch gute Wesen darstellen.³⁵ Zudem können für Proclus die Dämonen (wie alle Wesen der oberen Welt) ihre guten Eigenschaften nie verlieren. Die Vorstellung eines Falles von Engeln ist für ihn ein ganz unvernünftiger Mythos. Hier muss Dionysius dem Neuplatoniker widersprechen, will aber zugleich die Grundlage seiner Lehre vom Bösen nicht preisgeben. Also hält er daran fest, dass auch die Dämonen ihrer Natur nach gut sind und nur ihre guten Eigenschaften verloren haben. Aus *diesem* Grunde betont Dionysius, dass die Dämonen nicht ewig böse sind. Denn das wäre mit ihrer prinzipiell guten Natur nicht vereinbar. Darf man hier nicht die kirchliche Lehre unterstellen, dass die Dämonen zu Beginn ihrer Existenz nicht böse waren (und folglich nicht ewig – im Sinne von „immer schon“ – böse waren)? Die Folgerung scheint also keineswegs zwingend zu sein, Dionysius habe hier die endzeitliche Erlösung der Dämonen andeuten wollen.

Ich belasse es bei dieser einen Stelle, meine aber, man könnte auch für die anderen von Perczel beigebrachten Passagen, die eine Apokatastasislehre bei Dionysius belegen sollen, zu einer abweichenden Interpretation kommen.³⁶ Vor

³³ Carlos Steel, Proclus et Denys: De l'existence du mal, in: Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, hg. von Ysabel de Andia (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris 1997, 89–108 (hier: 102).

³⁴ Dass die Äußerungen des Pseudo-Dionysius über das Böse auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus gelesen werden müssen, zeigt eindrücklich Christian Schäfer, Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002 (zur vorliegenden Stelle S. 451) sowie ders., The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names* (PhAnt 99), Leiden-Boston 2006 (zur vorliegenden Stelle S. 151).

³⁵ Eine hilfreiche Übersicht über den proklischen Stufenbau der Wirklichkeit, aus der sich die Stellung der Dämonen (zwischen Engeln und Heroen) gut ablesen lässt, findet man in: Proclo, Teologia Platonica. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate, Presentazione di Werner Beierwaltes, Introduzione di Giovanni Reale, Mailand 2005, XXXIV.

³⁶ Vgl. auch Hausammann, Von Gott reden, 107f. Anm. 319: Die Belege Perczels aus dem Corpus Dionysiacum seien „allerdings verschieden interpretierbar“. Für die Situierung des Pseudo-Dionysius im Origenismus spreche allerdings *De divinis nominibus* 1,4, wo (möglicherweise) die Auferstehung des

allen Dingen darf der Kontext des gesamten Corpus nicht aus dem Blick geraten. An den wenigen Stellen, an denen Dionysius auf eschatologische Themen explizit zu sprechen kommt, lässt sich schwerlich von einer Erlösung aller sprechen. In *Epistula* 8,5 ist von den ewigen Höllenqualen die Rede.³⁷ In *De ecclesiastica hierarchia* 7 wird bei der Schilderung der Begräbnisliturgie ausdrücklich von den „Qualen ohne Ende“ für die Sünder gesprochen.³⁸

Man wird also zurückhaltend sein müssen, wenn Perczel von einer „deep community of thought“ von Pseudo-Dionysius und dem „Buch des heiligen Hierotheos“ ausgeht. Dasselbe gilt von der Annahme, sie entstammten demselben geistigen Milieu.³⁹

Andererseits ist nicht zu bestreiten, dass im „Buch des heiligen Hierotheos“ mannigfache Bezugnahmen auf Dionysius begegnen. Perczel will zeigen, dass „Hierotheos“ die syrische Übersetzung des Corpus Dionysiaca von Sergius von Reschaina († 536) voraussetzt. Da diese Übersetzung noch nicht ediert ist, lässt sich darüber kein abschließendes Urteil fällen. Das gilt auch für Perczels aufsehenerregende These, wonach diese Übersetzung einen ursprünglicheren Dionysius-Text bewahrt haben soll als die uns bekannte griechische Texttradition.⁴⁰ Der griechische Text, wie wir ihn kennen, wäre demnach von dem Versuch gekennzeichnet, die origenistischen Aussagen des Originals zurückzudrängen.

In unserem Zusammenhang soll nur festgehalten werden, dass Pseudo-Dionysius in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts im syrisch-palästinischen Raum bekannt war. Aus verschiedenen Gründen ist dort auch die Entstehung des „Buches des heiligen Hierotheos“ anzunehmen. Dieses Buch nimmt auf Pseudo-Dionysius allerdings in einer Weise Bezug, die nicht unbedingt von tiefer geistiger Gemeinsamkeit geprägt ist. In einem zentralen Punkt herrscht zwischen beiden Autoren ein gravierender Dissens.⁴¹ Denn Pseudo-Dionysius bewahrt überall, wo er von der Einigung des Menschen mit Gott spricht, eine letzte Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Eine Auflösung oder Absorbierung der menschlichen Intellekte in das namenlos Eine wird bei Dionysius nirgends anvisiert. Genau darin besteht jedoch das zentrale Anliegen des „Buches des heiligen Hierotheos“. Besonders eindrücklich kann man die Differenz zwischen beiden Autoren an der Terminologie für die „Vermischung“ des Menschen mit

Fleisches gezeugnet wird. Zu der Annahme einer verlorenen Lehrschrift, die den Origenismus in mythischer Form präsentiert habe, bemerkt Hausammann, dies sei nicht „die einzige Möglichkeit“, die Entstehung der erhaltenen schriftlichen Zeugnisse zu erklären (ebd., 108).

³⁷ PTS 36, 188,3f. Ritter.

³⁸ PTS 36, 125,1f. Heil.

³⁹ Vgl. Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, 279.

⁴⁰ Vgl. István Perczel, Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus. Some Preliminary Remarks, in: La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina, hg. von Carmela Baffioni (*L'eredità classica nel mondo orientale* 3), Alessandria 2000, 79–94. Siehe auch die verstreuten Hinweise in: Perczel, Le Pseudo-Denys. Lecteur d'Origène, 685–687; ders., Denys et l'évagre, 81 Anm. 3; 98; ders., Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology, 495.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden (mit Belegen) Pinggéra, All-Erlösung und All-Einheit, 107–117.

Gott in der *unio mystica* zeigen. Wie übrigens auch Perczel erwähnt, wählt Pseudo-Dionysius die Termini *ἀνάκρασις* oder *σύγκρασις*, die aus der stoischen Tradition stammen und eine Mischung bezeichnen, in der die vermischten Substanzen ihre Identität bewahren. Perczel hält Dionysius deswegen auch für den Vertreter eines moderaten Flügels unter den Origenisten.⁴² Das „Buch des heiligen Hierotheos“ betont dagegen mit allem Nachdruck, dass es im Eschaton zu einer universalen „Vermischung“ kommt (im Sinne einer *σύγχυσις/κλῆρασις*), d.h. einer Mischung, in der die Substanzen sich restlos auflösen. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ entfaltet dabei eine penibel genaue Begriffssystematik, die verschiedene Termini für bloße Vereinigung und darüber hinausgehende Vermischung definiert. Diese Begriffssystematik lässt sich m.E. als eine gezielte Auseinandersetzung mit dem Corpus Dionysiacum lesen. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ wollte sich als Überbietung des Dionysius empfehlen, der nicht vorgedrungen war zur letzten, alle Differenz hinter sich lassenden Einheit mit dem Göttlichen.

Das „Buch des Hierotheos“ hat seine Lehre in bildhafter Dramatisierung entworfen. Es ließe sich in der Tat als eine Art Kunstmythos bezeichnen, in dem die in Bildern gebündelten Erfahrungsschätze christlicher Mystik verknüpft sind mit einer radikal origenistischen Kosmologie und Eschatologie. Die weitere Forschung muss zeigen, ob sich das Buch einer uns bekannten theologischen oder monastischen Strömung unmittelbar zuordnen lässt. Drängt sich nicht der Eindruck auf, dass es von einem Einzelgänger verfasst wurde, der seinen Platz eher am Rande eines weit gefächerten Spektrums von origenistisch gesinnten Mönchen gefunden hatte? Der künftigen Forschung muss es auch vorbehalten bleiben, ob sich weitere Spuren eines philosophischen Mythos finden, der als Ausgangspunkt für den Origenismus im 6. Jahrhundert angenommen werden kann.

⁴² Perczel, Pseudo-Dionysius and Paestianian Origenism, 273 Anm. 53.