

# Der Begriff der *epistrophé* bei Proklos, Damaskios und Dionysios Pseudo-Areopagita: Eine vergleichende Untersuchung



Ana Kiria

Tbilisi State University, Georgia  
ORCID: 0000-0002-5823-5801

Recibido: 13 de marzo de 2024, aceptado: 14 de abril de 2024

## Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel untersucht den philosophischen Begriff der *epistrophé* im ursächlich-metaphysischen Kontext. Die *epistrophé* bildet das letzte Element der berühmten neuplatonischen Trias von *moné*, *próodos* und *epistrophé* (Verharren, Hervorgang und Rückwendung). Das zentrale Ziel dieser Arbeit ist es, den Begriff der *epistrophé* bei Proklos, seinem paganen Nachfolger Damaskios und Dionysios Pseudo-Areopagita, dem wirkungsmächtigsten christlichen Rezipienten von Proklos, vergleichend zu untersuchen. Beide Denker bewegen sich in unterschiedlicher Abhängigkeit von der Philosophie des Proklos, die ihre Grundlage darstellt, und entwickeln gleichzeitig ihre eigene Autonomie. Die vergleichende Analyse des Begriffs der *epistrophé* dient auch dazu, die Eigenheiten dieser drei Denker herauszuarbeiten und die komplexen Beziehungen zwischen ihnen aufzuzeigen. Der Artikel beginnt mit einer Darstellung des Proklosischen Begriffs der *epistrophé*, wobei besonders auf seine *Theologische Grundlegung* Bezug genommen wird. Anschließend wird auf die Kapitel 75-77 von Damaskios' *Aporien und Lösungen bezüglich der ersten Prinzipien* eingegangen. Damaskios thematisiert hier einige Probleme und Schwierigkeiten, die den neuplatonischen Begriff der *epistrophé* betreffen und sich aus Proklos' Formulierungen ergeben. Durch seine Problemstellungen klärt und vertieft er den von Proklos geprägten Begriff der *epistrophé*, wobei seine Grundanschauung im Wesentlichen mit der des Proklos übereinstimmt. Im Gegensatz dazu erfolgt bei Dionysios eine Neuinterpretation des Begriffs der *epistrophé*. Um Dionysios' Transformation des Begriffs zu verdeutlichen, werden drei Schlüsselstellen aus dem Werk *Über göttliche Namen* ausführlich analysiert. Dabei werden auch relevante Passagen aus dem späten Neuplatonismus und der Patristik herangezogen. Hierdurch wird gezeigt, dass Dionysios den Begriff der *epistrophé* vom Ontologischen ins Christlich-Soteriologische umdeutet. Auf diese Weise überschreitet er die neuplatonische triadische Kausalstruktur und entwickelt eher eine Tetrade, in der die *epistrophé* bereits als *apokatástasis* verwendet und mit der Totenauferstehung verbunden wird. In diesem Zusammenhang wird auch der fundamentale Unterschied zwischen den Begriffen der *epistrophé* und der *apokatástasis* in Proklos' Philosophie beleuchtet.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** EPISTROPHÉ, PROKLOS, DAMASKIOS, DIONYSIOS PSEUDO-AREOPAGITA, APOKATÁSTASIS



## The Concept of *epistrophé* in Proclus, Damascius, and Dionysius the Pseudo-Areopagite: A Comparative Study

### Abstract

This article explores the philosophical concept of *epistrophé* in a causal-metaphysical context. *Epistrophé* represents the final element of the famous Neoplatonic triad of *moné*, *próodos*, and *epistrophé* (remaining, procession, and reversion). The central aim of this article is to analyze the concept of *epistrophé* in Proclus, his pagan successor Damascius, and Dionysius the Pseudo-Areopagite, the most influential Christian recipient of Proclus. Both thinkers operate with different dependencies on the philosophy of Proclus, which forms their basis, and in so doing, develop their own autonomy. The comparative analysis of the concept of *epistrophé* serves, among other things, to crystallize the unique characteristics of these three thinkers and to demonstrate the complex relationships between them. Starting with a discussion of the concept of *epistrophé* in Proclus, particularly based on his *Elements of Theology*, the article then focuses on chapters 75-77 of Damascius' *Problems and Solutions Concerning First Principles*. Here Damascius addresses some of the problems and difficulties inherent in the Neoplatonic concept of *epistrophé* that arise from Proclus' formulations. Damascius' discussion serves to clarify and deepen Proclus' understanding of *epistrophé*, maintaining substantial alignment with Proclus' views. In contrast, Dionysius reinterprets the concept of *epistrophé*. To illustrate this Dionysian transformation, the article provides detailed explanations of three key passages from *The Divine Names*, supplemented by relevant excerpts from both late Neoplatonism and Patristics. These analyses demonstrate Dionysius' shift from an ontological to a Christian soteriological understanding of *epistrophé*. Moreover, Dionysius expands upon the Neoplatonic triadic causal structure by adopting a tetrad, where *epistrophé* already serves as *apokatástasis* and is linked to the resurrection of the body. In this context, the article elucidates the fundamental distinction between the concepts of *epistrophé* and *apokatástasis* within Proclus' philosophical framework.

**KEYWORDS:** EPISTROPHÉ, PROCLUS, DAMASCIUS, DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, APOKATÁSTASIS

### 1. Einleitung

Folgt man den Ausführungen von Pierre Hadot, durchzieht der Begriff der "Rückwendung"<sup>1</sup> die gesamte Philosophiegeschichte, von Platon über Hegel bis hin zu den ökonomisch-philosophischen Manuskripten des jungen Marx und den *Cartesianischen Meditationen* von Husserl (Paşcalău, 2018: 220). In seinem berühmten Werk *Exercices spirituels et philosophie antique* (in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*) spricht Hadot sogar von einer ganzen "métaphysique de la conversion" im Abendland (2002: 239).

Als philosophischer *terminus technicus* ist der Begriff der *epistrophé* durch zwei grundlegende Sinngebungen geprägt:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Das Wort *epistrophé* hat folgende Bedeutungen im Griechischen: 1. das Sich-wohin-Wenden oder -Kehren, Zukehr; insb. Einkehr, Ort zur Einkehr; 2. das Herumdrehen, Drehung, Umkehr, das Sich-Umkehren oder -Umwenden, Wendung, veränderte Richtung, Seitendrehung. Im übertragenen Sinne können ihm auch folgende Bedeutungen zukommen: 1. a) Aufenthalt; b) Warnung; c) Ahndung, Züchtigung, Bestrafung; d) Beachtung, Berücksichtigung, Aufmerksamkeit, Sorge, Sorgfalt, Rücksicht; e) Verkehr, Umgang; 2. f) Wirbel, Strudel (im Wasser); g) (milit.) Schwenkung, Diversion, Angriff; h) Wiederkehr, erneuter Andrang, Rückfall, Wechsel; i) (relig.) Bekehrung. Siehe Güthling - Menge, 1994, s.v. "ἐπιστροφή, ἦρ".

<sup>2</sup> Auch Proklos scheint diese Unterscheidung gekannt zu haben. Siehe Proclus, *Theol. Plat.* V.37: 137.15-19; VI.21: 95.1-8.

i. Im individuell-ethischen Sinne bezeichnet die *epistrophé* den Rückgang auf das eigentliche Selbst des Menschen in der Selbsterkenntnis. Hier wird der Begriff insbesondere im Sinne der platonischen *periagogé* (“Umschwung”) (Platon, *Resp.* 521c) verstanden, die die Abwendung des Menschen vom Sinnenfälligen und die freie Hinwendung zum Geistigen und wahren Sein beschreibt (Beierwaltes, 2014: 161). In dieser Perspektive ist die *epistrophé* unzertrennlich mit der Selbstreflexion des denkenden Geistes (*noûs*) verbunden, dessen Denken im Denken seiner selbst sowie im Denken des immer-schon-Seienden besteht.

ii. Im ursächlich-metaphysischen Sinne bezeichnet die *epistrophé* die Rückkehr oder -wendung des Verursachten zur Ursache im Rahmen der Kausalitätsmetaphysik. Diese Sinngebung bezieht sich auf die metaphysische Struktur, in der alles Verursachte zu seiner ursprünglichen Ursache zurückkehrt, als Ausdruck eines dynamischen Weltprozesses, der die Trias von *moné* (“Verharren”), *próodos* (“Hervorgang”) und *epistrophé* (“Rückwendung”) umfasst.

Dieser Artikel untersucht den Begriff der *epistrophé* aus einer ursächlich-metaphysischen Perspektive innerhalb der neuplatonischen Philosophie. Im Rahmen dieser Betrachtung wird die *epistrophé* als das abschließende Element der berühmten Trias von *moné*, *próodos* und *epistrophé*, also Verharren, Hervorgang und Rückwendung, verstanden. Die von Proklos systematisch ausgearbeitete dynamische Trias beschreibt eine dreischrittige Struktur des Weltprozesses: “Alles Verursachte bleibt in seiner Ursache, tritt von dieser aus hervor und wendet sich auf dieselbe hin” [Πάν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν] (*Elem. theol.* 35: 38.9-10: 47)<sup>3</sup>. Proklos’ Triadenkonzeption übte einen tiefgreifenden Einfluss auf die Philosophen der Spätantike aus und prägte die christlichen Denker des Mittelalters, insbesondere durch Dionysios Pseudo-Areopagita. In der Neuzeit betrachtete Hegel die Herausarbeitung der triadischen Struktur als die Hauptleistung des Proklos, die er übernahm und weiter etablierte. Wie Proklos und Plotin vor ihm nahm Hegel eine Rückwendung des Hervorgegangenen, d. h. der Welt, zum Ursprung bzw. zum Absoluten an. Der fundamentale Unterschied zwischen den Auffassungen der Philosophen verschiedener Epochen liegt darin, dass Hegel das Absolute erst durch einen in der Zeit sich vollziehenden dialektischen Prozess zu sich selbst kommen lässt. Als Ergebnis überwindet das Absolute die ursprüngliche unbestimmte und daher auch mangelhafte Einheit und wird durch Selbstbewusstsein bereichert. Nach neuplatonischer Lehre hingegen gewinnt das Absolute durch den zeitfreien triadischen kausalen Prozess nichts hinzu, da das Eine bereits alle aus ihm hervorgegangenen Entitäten in der Form einer “*einfallenden* Einheit und darum in höherer Intensität in sich hat” (Halfwassen, 1999: 438-439) und als das schlechthin Vollkommene dementsprechend nichts bedarf. Wie Jens Halfwassen treffend feststellt, wird dieser Prozess von Proklos und im gesamten Platonismus als *Degradation* und nicht als *Höherentwicklung* angesehen (1999: 438).

Das zentrale Ziel dieser Arbeit ist die vergleichende Untersuchung des Begriffs der *epistrophé* bei Proklos, seinem paganen Nachfolger Damaskios, der als letzter paganer Neuplatoniker gilt, und Dionysios Pseudo-Areopagita, dem wirkungsmächtigsten christlichen Rezipienten Proklos’. Beide Denker bewegen sich in unterschiedlicher Abhängigkeit von der Philosophie des Proklos, die ihre Grundlage darstellt, und bilden dabei ihre eigene Autonomie aus. Die vergleichende Analyse des Begriffs der *epistrophé* dient unter anderem dazu, die Eigenart dieser drei Denker herauszuarbeiten. Ein weiteres Ziel besteht darin, die komplexe Dynamik der

<sup>3</sup> Für die *Elementatio theologica* folge ich der Übersetzung von Onnasch und Schomakers (2015). Für alle verwendeten Übersetzungen wird die Seite nach dem Doppelpunkt angegeben. In einigen Fällen können eigene Korrekturen eingefügt sein. Wenn bei einer Übersetzung keine Seitenzahl angegeben ist, bedeutet dies, dass es sich um eine eigene Übersetzung handelt.

Beziehungen zwischen ihnen aufzuzeigen. Von besonderem Interesse ist die Frage, ob sich ein direkter Einfluss von Damaskios auf Dionysios nachweisen lässt, sei es inhaltlich-philosophischer oder textueller Natur. Hierzu gibt es eine ausführliche und materialreiche Untersuchung von Salvatore Lilla (1997: 135-152). Allerdings behandelt Lilla nicht die Lehre von der Rückwendung, die in dieser Arbeit im Besonderen beleuchtet wird.

## 2. Forschungsstand

Einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der Proklischen Triadologie, einschließlich der grundlegendsten Trias von *moné*, *próodos* und *epistrophé*, leistet Werner Beierwaltet' erstmals 1965 publiziertes Standardwerk *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Im Gegensatz dazu ist die Triadenlehre des Damaskios bisher nicht zum speziellen Gegenstand der Forschung geworden. In diesem Zusammenhang ist die Untersuchung von Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (1978), besonders bemerkenswert. Gersh behandelt hier unter anderem die Damaskenische Auslegung des triadischen Schemas von *moné*, *próodos* und *epistrophé* (1978: 76-81), ohne diese jedoch mit der Proklischen Auffassung zu vergleichen. Ähnlich verhält es sich bei John Dillon. In seinem kurzen Artikel "Damascius on Procession and Return" konzentriert er sich auf die Probleme, die Damaskios hinsichtlich der Grundbegriffe von *próodos* und *epistrophé* aufwirft (1997: 369-379).

Speziell mit dem Problem der Triade von *moné*, *próodos* und *epistrophé* in der Philosophie von Proklos und Dionysios befasst sich Christian Schäfer in seinem 2006 veröffentlichten Artikel "Μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysios". Schäfers Bestreben liegt jedoch nicht darin, Dionysische Innovationen darzustellen (ebd.: 355), sondern Dionysios als "adäquaten Spiegel für die Reflexion der Proklischen Trias" zu verwenden (ebd.: 361), um auf diese Weise die komplizierte Proklische Trias einem besseren Verständnis näherzubringen. Im selben Jahr legte Schäfer eine umfassende Monographie über die Philosophie des Dionysios vor, in der er die Strukturanalyse von *De divinis nominibus* unter Berücksichtigung der Analysen von Ivánka (vgl. Diagramm 1 in Schäfer, 2006b: 177) und insbesondere von Balthazar (vgl. Diagramm 2 in Schäfer, 2006b: 178) darlegt. Schäfer zufolge weist das Werk eine triadische epistrophische Struktur auf (ebd.: 111). Als grundlegendes triadisches Schema, nach dem sich die verschiedenen Theonymen Gottes ordnen, enthüllt er dabei die Trias von *próodos*, *moné* und *epistrophé*, was weitgehend unserer Sichtweise entspricht. Kapitel 4 bis 7 behandeln die *próodos*, während Schäfer zudem postuliert, dass die Kapitel 8 bis 11 das bestimmende "Stillstehen" oder die *moné* der *próodos* darstellen, was durch die nachfolgende Untersuchung weiter untermauert wird. Schließlich werden in den Kapiteln 12 bis 13 nach seiner Auslegung die Theonymen der *epistrophé*, der totalen Versöhnung und Vereinigung mit dem Einen, präsentiert (vgl. Diagramm 3 in Schäfer, 2006b: 179). Schäfer weist darauf hin, dass Dionysios die Herausforderung bewältigte, die christliche Theologie mit der platonischen Philosophie zu verbinden, was sowohl für einige seiner Zeitgenossen als auch für viele heutige Theologen eine schmerzhaft Aufgabe darstellt (2006b: 125). Trotz dieser Einsicht zeigt sich jedoch ein auffälliger Mangel in seiner Analyse: Er lässt die christlichen bzw. patristischen Quellen des Dionysios weitgehend unbeachtet, wobei Origenes beispielsweise lediglich einmal erwähnt wird (vgl. *index nominum* in Schäfer, 2006b: 206). Diese mangelnde Berücksichtigung führt letztendlich zu einem unvollständigen Bild der Thematik. Die Lehre des Dionysios wird nahezu ausschließlich in ihrer (neu)platonisch-philosophischen Dimension wahrgenommen, wobei die theologische Perspektive unter die philosophische subsumiert wird (Schäfer, 2006b: 127). Nach Schäfers Auffassung ist auch die *epistrophé* nicht in einem christologischen oder

soteriologischen Sinn, sondern in einem ontologischen Sinn zu verstehen (übrigens wird auf Seite 112 die *apokatástasis* lediglich in Anführungszeichen erwähnt). Aus dieser Perspektive verkennt Schäfer die Dionysische *epistrophé* im vollen Kontext als tiefgreifende Transformation der neuplatonischen Lehre, die sowohl philosophische als auch christliche Aspekte integriert.

In Bezug auf das Verhältnis von Damaskios und Dionysios ist Mainoldis Artikel "The Transfiguration of Proclus Legacy. Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens" von Bedeutung. Ein wesentlicher Vergleichspunkt zwischen den Spekulationen des Dionysios und den spätneuplatonischen Entwicklungen ist für Mainoldi die Damaskenische Triadologie (2017: 210-214). Allerdings geht er nicht auf die Trias von *moné*, *próodos* und *epistrophé* ein, sondern konzentriert sich darauf, Damaskios' antichristliche Apologetik bezüglich der Unmöglichkeit der christlichen Trinität zu erläutern.

### 3. Der Begriff der *epistrophé* bei Proklos, Damaskios und Dionysios Pseudo-Areopagita

#### 3.1 Der Begriff der *epistrophé* bei Proklos

Proklos, der fast ein halbes Jahrhundert lang die neuplatonische Schule von Athen leitete, wird als einer der größten Systematiker seiner Zeit angesehen. Sein Bestreben, die gesamte Realität logisch und konsequent darzustellen, führte zur Entwicklung eines umfassenden philosophischen Systems, das die Realität in ihrer Ganzheit und Struktur widerspiegelt (Kiria, 2022: 19). Proklos betrachtete sein System als eine präzise Reflexion der logisch zwingenden und kosmisch geprägten "Textur" der Realität, die nicht beliebig verändert oder willkürlich konstruiert werden kann.

Laut Beierwaltes ist das σχῆμα τριαδικόν, die triadische Gestalt, "nicht ein dem Sein oder dem Denken äußerliches Klassifikations-Schema, das nur formelle Bedeutung hätte, sondern konstitutives Element der Denkbewegung und jedweden Seienden, das in je anderer Dimension von Seiendem je anders als immer mit sich selbst seiende Sinnstruktur erscheint" (2014: 24). Die Bewegung des Denkens vollzieht sich demnach triadisch, indem es dem triadischen Weg der Sache nachgeht. In Proklos' Philosophie stellt die Trias von Verharren (*moné*), Hervorgang (*próodos*) und Rückwendung (*epistrophé*) das grundlegende dynamische Strukturprinzip der Wirklichkeit dar. Sie beschreibt die Beziehung zwischen Ursache und Verursachtem sowie die Kausalordnung, in der eine erste Ursache wie eine Wurzel alles hervorbringt und alle weiteren Seienden in einer hierarchischen Struktur verbindet (*Elem. theol.* 11: 12.30-32). Die Leugnung dieser Kausalität würde die Leugnung einer wohlgeordneten Wirklichkeit bedeuten, also eine Ungereimtheit darstellen (Onnasch-Schomakers, 2015: 238). Denn es ist das erste Prinzip, das Eine und das Gute, welches Ordnung, Struktur und Einheit in der Realität verursacht und gewährt.

Die folgende Interpretation der Proklischen *epistrophé* basiert hauptsächlich auf der *Theologischen Grundlegung*, in der die Trias *moné*, *próodos* und *epistrophé* systematisch dargelegt wird. Es werden ebenfalls andere Werke von Proklos wie die *Platonische Theologie*, der *Parmenides-Kommentar* oder der *Timaios-Kommentar* berücksichtigt. Hierzu sei angemerkt, dass die *Platonische Theologie*, ein weiteres systematisches Werk von Proklos neben der *Theologischen Grundlegung*, das als *summa* seiner Theologie bzw. Metaphysik gilt, eine detaillierte Ausarbeitung der Proklischen Triadik bietet, wie etwa der Triaden *agathón - sophón - kalón* (*Theol. Plat.* I.25), *pístis - alétheia - éros* (ebd.), *péras - ápeiron - miktón* (ebd. III.8-9), *patér - dýnamis - noús* (ebd. III.21), *ousía - zoé - noús* (ebd. III-V), oder *noetón - noetón kai noerón - noerón* (ebd.). Allerdings gibt es kein einzelnes Kapitel in diesem Werk, das sich explizit der zu behandelnden Trias

und insbesondere der *epistrophé* innerhalb dieser Trias widmet. Die Einzelstellen, in denen die Trias *moné*, *próodos* und *epistrophé* erwähnt wird, sind inhaltlich weitestgehend mit der *Theologischen Grundlegung* übereinstimmend.

Im 35. Paragraphen seiner *Theologischen Grundlegung* entwickelt Proklos das Grundgesetz der triadischen Struktur der metaphysischen Kausalität, das in der Aussage zusammengefasst ist: “Alles Verursachte bleibt in seiner Ursache, tritt von dieser aus hervor und wendet sich auf dieselbe hin” [Πάν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν] (*Elem. theol.* 35: 38.9-10: 47).<sup>4</sup> Die drei konstitutiven Momente der Bewegung des Verursachten sind demnach *moné* (Verharren), *próodos* (Hervorgang) und *epistrophé* (Rückwendung). Der Hervorgang beinhaltet dabei eine Unterscheidung [διακρίνειν, διάκρισις] (*Elem. theol.* 35: 38.12; 36: 38.33) und bewirkt eine Vervielfältigung [πολλαπλασιάζειν, πληθύνειν] (ebd. 27: 32.8; 36: 38.30) des ursprünglichen einfachen Seins, das in der Ursache verharret. Im Verharren fällt das Verursachte mit seiner Ursache zusammen und ist in diesem Zustand absolut unterschiedslos [ἀδιάκριτον] (ebd. 35: 38.11), ohne eine selbstständige Existenz oder Hypostase zu bilden. Proklos erklärt, dass das Verursachte nur “in irgendeiner Weise”, nämlich “in der Weise der Ursache” [κατ’ αἰτίαν] (ebd. 65: 62.13) oder in der einheitlichen Weise, in der Ursache bleibt. Wäre es lediglich in diesem Zustand des Verharrens, könnte es von seiner Ursache nicht verschieden sein. Wenn es nur hervorzugehen vermöchte, könnte es weder mit seiner Ursache verknüpft [ἀσύναπτον] (ebd. 35: 38.12) noch gleichgestimmt [ἀσυμπαθές] (ebd. 13) sein und hätte in keiner Hinsicht etwas mit der Ursache gemeinsam [κοινωνοῦν] (ebd.). Das Verursachte geht also nicht nur aus seiner Ursache hervor, sondern kehrt auch zu ihr zurück. Diese Rückwendung ist der Versuch des Verursachten, sich mit dem Ursprung zu verbinden, wobei eine Ähnlichkeit vorausgesetzt wird. Das Verursachte kann sich nicht auf etwas beziehen, das ihm wesensfremd [ἀλλότριον] (ebd. 15) ist. Die Rückwendung ist von einer natürlichen Sehnsucht [ἡ κατὰ φύσιν ὄρεξις] (ebd. 16-17) nach dem Guten geprägt, die eine Grundlage für die Reorientierung an der Ursache bildet. In diesem Prozess bildet das Verursachte die Wesenheit seiner Ursache in sich selbst ab und hypostasiert sich somit als selbstständige Einheit zweiten Ranges. Am Ende des 35. Paragraphen der *Elementatio theologica* wird jedoch betont, dass alles sich Rückwendende scheinbar in das Ursprüngliche aufgelöst wird, von dem es wesensmäßig getrennt worden ist. Proklos’ Begriff der Auflösung [ἀναλύοντι] (35: 38.23) wird später von Damaskios kritisch hinterfragt und als nicht ausreichend präzise offenbart.

Das Verursachte ähnelt zwar der Ursache, ist jedoch nicht identisch mit ihr. Es handelt sich dabei um das “Geeinte” und nicht um das “Eine”. In diesem Zusammenhang fragt Proklos im 34. Paragraphen seiner *Elementatio theologica*: “Wäre allerdings das Sein beider [d. h. der Ursache und des Verursachten] identisch, wie könnte dann das eine naturgemäß auf das andere hingewendet sein?” [ἀλλ’ εἰ μὲν ταῦτὸν τὸ εἶναι ἀμφοτέρων, πῶς κατὰ φύσιν θάτερον πρὸς θάτερον ἐπέστραπται;] (34: 36.31-32: 45). Im 32. Paragraphen des gleichen Werkes stellt Proklos fest: “jede Rückwendung kommt durch Ähnlichkeit des Sich-Zurückwendenden gegenüber dem zustande, worauf es sich zurückwendet” [εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι’ ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι’ ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν] (32: 36.8-10: 45). Daraus folgt, dass die Rückwendung durch Ähnlichkeit zum Ursprung gekennzeichnet ist. Sie schafft eine Beziehung zwischen dem Verharrenden und dem Hervorgegangenen, wobei Letzteres an Ersteres zurückgebunden wird, ohne die Differenz zwischen beiden in der Identität aufzuheben. Diese Rückwendung basiert auf Gemeinschaft [κοινωνία] (32: 36.6), Verbindung [σύνδεσις] (ebd.) und Verknüpfung [συναφή] (ebd. 9).

<sup>4</sup> Eine prägnante Formulierung dieses Grundgesetzes findet sich ebenfalls in *Theol. Plat.* II.6: 41.17-26.

In der Rückwendung strebt [ὀρέγεται] (ebd. 6) das Sich-Zurückwendende nach Gemeinschaft und Verbindung mit seinem Ziel [τέλος], das zugleich Ursprung und erzeugende Ursache ist.<sup>5</sup> Da jede Gemeinschaft und Verbindung durch Ähnlichkeit [ὁμοιότης] entsteht, erfolgt jede Rückwendung folglich durch Ähnlichkeit. Proklos erklärt dies im 32. Abschnitt seiner *Elementatio theologica*: “εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωμία τις ἐστὶ καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωμία καὶ συναφή πᾶσα δι’ ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι’ ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν” (32: 36.8-10). Im 108. Paragraphen wird zudem betont, dass die Rückwendung für alles durch Ähnlichkeit vollzogen wird [δι’ ὁμοιότητος ἡ ἐπιστροφή πᾶσι] (108: 96.13). In seinen Kommentaren zur *Politeia* und zum *Timaios* hebt Proklos weiterhin hervor, dass alle Rückwendungen durch Ähnlichkeit zu den Ursprüngen erfolgen, die von einem Verlangen nach dem Einen erfüllt sind [πάντα τὰ ἐπιστρέφοντα πρὸς τὰς ἀρχὰς δι’ ὁμοιότητος ἐπιστρέφει πόθῳ τοῦ ἑνός] (*In Remp.* II.80.8-14). Es wird sogar gesagt, dass die *epistrophé* der Urheber der Ähnlichkeit ist [ἡ ἐπιστροφή πάλιν ὁμοιότητος ἄλλης ἐστὶν ἀρχηγός] (*In Tim.* III: II.79.1-2).<sup>6</sup>

Wie im 35. Paragraphen der *Elementatio theologica* spielt auch in den Paragraphen 31 (36.1), 32 (36.6) und 34 (36.23) der Begriff der *orexis* (Streben) eine zentrale Rolle in Verbindung mit der *epistrophé*. Im 31. Paragraphen heißt es: “Worauf das Streben zuerst gerichtet ist, darauf ist die Rückwendung gerichtet” [πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἡ ὄρεξις, πρὸς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή] (31: 36.1-2: 43). Daraus folgt, dass das Sich-Zurückwendende zugleich das Strebende ist, während seine Ursache, das Verharrende, in diesem Prozess als das Objekt seines Strebens [ὀρεκτόν] (ebd. 34: 38.3) erscheint. Das Verharrende verleiht dem Strebenden nicht nur das Sein, sondern auch das Wohlsein [δι’ οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ] (ebd. 31: 34.34-35), welches in nichts anderem als der Einheit besteht. Das Eine ist daher identisch mit dem Guten. Nach Proklos begehrt alles das Gute, das Eine, von dem alles zusammengehalten und vollendet wird [συνέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι] (ebd. 44: 46.11). Die Rückwendung verdeutlicht diesen grundlegenden metaphysischen Sachverhalt.

Die Verbindungen von *epistrophé* und *orexis* sowie *epistrophé* und *epheis* sind bei Proklos gängig.<sup>7</sup> Ihnen allen kommt eine entscheidende konstitutive Funktion bei der Genese des Seienden zu. In Paragraph 8 der *Elementatio theologica* wird dies präzise erklärt. Der Paragraph eröffnet mit einem zentralen Axiom der antiken Philosophie, nach dem alle Seienden das Gute begehren [πάντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται] (8: 8.31; vgl. Aristoteles, *EN* I.1, 1094a1-3). Dabei werden *orexis* und *epheis* als weitgehend austauschbare Begriffe betrachtet. Jedes Seiende im Realitätsaufbau erlangt sein Dasein, indem es jeweils nach der höheren, in sich unveränderlich verharrenden Ursache seines Seins strebt. Die Ursache erscheint somit nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als Ziel des Strebens sowie als Zentrum, um das sich das jeweilige Seiende kreist. Proklos argumentiert, dass für alle Seienden das jenseits des Seins liegende Gute [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας] (Platon, *Resp.* VI, 509b9), das schlechthin Gute, der gemeinsame Gegenstand des Strebens sein muss [τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται. τοῦτο μὲν γὰρ κοινὸν πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων ἐφετόν] (Proclus, *Elem. theol.* 8: 10.5-7). Alles, was ist und sich in einem Prozess der Selbstentwicklung und -bildung befindet, weist also ein natürliches Streben nach dem Guten und Einem auf [τὴν αὐτοφυῆ τῶν πάντων ἔφεσιν περὶ τὸ ἕν] (Proclus, *In Parm.* VII: 1199.15). Christian Tornau formuliert in seinem Artikel “Das Eros und das Gute bei Plotin und Proklos”, in dem eine tiefgreifende Analyse der sich nach dem ontologischen Grundmuster von *moné*, *próodos* und *epistrophé* ordnenden Triaden wie *epheion* - *ikanón* - *teleion* - *agathón* - *sophón* - *kalón*

<sup>5</sup> Vgl. Proclus, *In Parm.* VI: 1115.24-25: “τέλος δέ, ὅτι ἐπ’ αὐτὸ πάντα· πᾶσα γὰρ ὡδὶς καὶ πᾶσα κατὰ φύσιν ὄρεξις πρὸς τὸ ἕν, ὡς μόνως ἀγαθόν, ἀνατείνεται”.

<sup>6</sup> Zur Ähnlichkeit vgl. ebenfalls Proclus, *Theol. Plat.* II.5: 38.7-9; III.2: 7.19-25; VI.3: 17.1-4; VI.3: 19.5-8; VI.3: 20.11-12; VI.4: 21.10-12.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Proclus, *In Parm.* IV: 845.24-25: “καὶ γὰρ ἡ ἐπιτηδειότης καὶ ἡ ὄρεξις τούτοις ἄνωθεν αἰτία γιγνομένη τῆς πρὸς ἐκεῖνα πάλιν αὐτοῖς ἐπιστροφῆς”.

sowie *pístis* - *alétheia* - *éros* vorgenommen wird (2006: 216-228), prägnant, dass die *epheis* damit zu einem Grundzug des Seins insgesamt wird, “das als solches über sich hinaus auf ein seinstranszendentes und in diesem Sinne selbst nicht mehr seiendes Prinzip verweist” (ebd.: 202).

Eine wesentliche Triebkraft der *épheis* und der *epistrophé* ist der Eros (Tornau, 2006: 208). Im Gegensatz zur *Theologischen Grundlegung* behandelt Proklos die *epistrophé* in anderen Schriften in einem erotischen Kontext (*In Alc.* 27: I.22.1-3) und folgt somit der platonisch-aristotelischen Tradition. Nach Platon und Aristoteles ist es die Liebe zum Absoluten, die alles bewegt und in seiner Kontinuität sichert (Platon, *Symp.* 209e-212a). Die Welt übernimmt dabei die Rolle der Liebenden, während das Absolute als das ferne, unbewegliche Geliebte dargestellt wird [κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον] (Aristoteles, *Metaph.* XII.7, 1072b), das niemals endgültig erreicht werden kann. Würde es erreicht, so wären der Weltprozess und die Welt, so wie sie ist, zu Ende. Proklos beschreibt, dass das Gespanntsein und das Streben der Seienden nach ihm unauslöschlich [Καὶ ἡ πρὸς τοῦτο τάσις καὶ ἡ ἔφεσις τῶν ὄντων ἄσβεστός ἐστιν] (*Theol. Plat.* I.22: 102.15-16),<sup>8</sup> unablässig [ἀκατάληκτον] (ebd. 19) und unaufhörlich [ἄπαυστον] (ebd. 20) ist und dass die Seienden in ständigen Wehen mit ihm liegen [ὠδίνει μὲν αὐτὸ] (ebd. 18).<sup>9</sup> Es ist anzunehmen, dass diese Wehen einerseits mit der Geburt des Selbst und des Seins im Angesicht des Absoluten verbunden sind, andererseits aber auch die Unfähigkeit des Seienden widerspiegeln, dem Einen gleichzukommen. Um das Eine tatsächlich erreichen zu können, muss man sich von dem Prozesshaften und Dualen ablösen und sich in sein unteilbares wahres Selbst zurückversetzen.<sup>10</sup> Ähnlich wie Plotin entwickelt auch Proklos eine sogenannte Soteriologie, in der unserem bewussten Zurückwenden zum Absoluten und der dadurch erzielten *hénosis* eine zentrale Bedeutung zukommt.<sup>11</sup> Soweit bekannt, ist diese *hénosis* jedoch nicht im gesamten universellen Kontext gültig.

Der Kreis dient als geometrisches Modell für die Trias von Verharren, Hervorgang und Rückwendung. Bereits Plotin äußert in seiner letzten Enneade *Über das erste Gute*: “So muss es [das Gute] also beharren, alle übrigen Dinge aber müssen sich zu ihm hinkehren, so wie die Kreislinie zu ihrem Mittelpunkt, aus welchem alle Radii kommen” [δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὡς περ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ’ οὗ ὅσσαι γραμμαί] (I.7 [54], 1: 23-24: 299-301). Proklos konstatiert in Paragraph 33 seiner *Elementatio theologica* wie folgt: “Alles von irgendeinem aus Hervortretende und Sichhinwendende hat eine kreisförmige Tätigkeit” [Πᾶν τὸ προῖόν ἀπὸ τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν] (33: 36.11-12: 45; vgl. *Theol. Plat.* II.3: 28.1). Dies verdeutlicht, dass kausale Prozesse sich in einem geschlossenen Kreis vollziehen, der von den Ursachen ausgeht und zu ihnen zurückkehrt [πάντα κύκλω πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἴτια] (33: 36.15-16). Die kausale Bewegung beginnt dabei mit dem Hervorgang und erreicht ihre Vollendung in der Rückwendung. Geht man davon aus, dass jede Dimension des Seins nach diesem Bewegungsprinzip funktioniert, so lassen sich kleinere und größere Kreise konzipieren, die als allgemeinere Strukturen die kleineren in sich einschließen.

Im Kommentar zum ersten Buch von Euklids *Elementen* wird das Kreisbild triadisch interpretiert, wobei das Verharren als Zentrum, der Hervorgang als Radien und die Rückwendung als Peripherie dargestellt wird. Auf der Ebene der Peripherie haben alle Punkte denselben Abstand zum Mittelpunkt, und die Peripherie umkreist das Zentrum,

<sup>8</sup> Vgl. Proclus, *In Parm.* VII: 54.21: “amor unius inextinguibilis”.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. VII: 58.12: “unius desiderium et indeficiens ὠδὶς”.

<sup>10</sup> Vgl. Proclus, *Theol. Plat.* II.8: 57.1-3: “καὶ μέχρι ταύτης ἀναδραμόντα τῆς αἰτίας ἐν γαλήνῃ γίνεται καὶ τῶν ὠδίνων λήγει καὶ τοῦ ἔρωτος, ὃν ἔχει τὰ πάντα κατὰ φύσιν”; *In Parm.* VII: 74.10-12: “sed omniuaque claudentem et omnem operationem contrahentem et contentam unione solum”.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Plotin, *Enn.* VI.9 [9], 11: 1-61; Proclus, *Theol. Plat.* II.11: 64.10-65.27; *In Parm.* VII: 44.32-46.3; VII: 54-60.

wodurch sie vom Zentrum sowohl begrenzt als auch bestimmt wird. Sie stellt somit auch die Rückwendung zum Zentrum dar. Zudem markiert die Peripherie das Ende des Hervorgangs sowie das Stehenbleiben und die Fixierung des Hervorgegangenen. Die Radien sind daher endlich und gleich, ohne in mannigfaltige Differenzierungen auseinanderzugehen. Andererseits bildet die Peripherie selbst eine entfaltete Form des Mittelpunktes [τὸ περιφερὲς οἶον κέντρον ἐστὶ διαστάν] (*In Eucl. Def. XV.XVI: 154.20-21*).

Der gesamte Prozess ist zeitlos, was bedeutet, dass das Hervortreten und die Rückwendung immer zugleich stattfinden. In Proklos' aeternistischem Denken haben die Begriffe "früher" und "später" keine chronologische Bedeutung, sondern repräsentieren eine metaphysische Hierarchie, die die immerwährende und unauflöbliche Weltordnung beschreibt (Onnasch-Schomakers, 2015: 257). Es geschah so, es geschieht so und es wird immer so geschehen: Alle drei Zeitmomente, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, verschmelzen in der Präsenzmetaphysik Proklos' im ewigen Jetzt. In diesem Kontext geschieht nichts im herkömmlichen Sinne; vielmehr ist alles in seiner zeitlosen Existenz verankert und verwirklicht im ewigen Kreis des Seins.

### 3.2 Der Begriff der epistrophé bei Damaskios

Damaskios war der letzte Scholarch der neuplatonischen Schule von Athen bis zu deren Schließung durch Kaiser Justinian im Jahr 529. Seine Philosophie zeichnet sich durch eine originelle und äußerst kritische Haltung aus (Combès, 1986: xxv; van Riel, 2010: 671; Paşcalău, 2018: 10, 18). Dies liegt hauptsächlich am systematischen Einsatz der Aporetik als zentraler philosophisch-dialektischer Methode. In seinem Hauptwerk *Aporien und Lösungen bezüglich der ersten Prinzipien* setzt sich Damaskios mit den Grundbegriffen des spätereuplatonischen metaphysischen Systems auseinander und deckt systemimmanente Probleme auf, wodurch er das System einer gründlichen Überprüfung unterzieht (Kiria, 2022: 25).

Bevor die Aporetik der Rückwendung bei Damaskios näher untersucht wird, sollen zwei bedeutende deutschsprachige Studien zur Metaphysik des Damaskios sowie deren Relevanz für die vorliegende Thematik vorgestellt werden: Dirk Cürsgens *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus* (2007) und Gheorghe Paşcalău *Die "unartikulierbaren Begriffe" des Neuplatonikers Damaskios* (2018).

Cürsgens Werk bietet die erste umfassende Darstellung von "Damaskios' Metaphysik des Absoluten und der Einheit" (2007: 315-459). Zunächst behandelt Cürsgen "Damaskios' skeptische Metaphysik in *peri archon*" (ebd.: 317-379), bevor er in die eingehende Erörterung des Systems von Henologie und Ontologie in Damaskios' *Parmenides-Kommentar* übergeht (ebd.: 380-458). Im Gegensatz dazu beleuchtet Paşcalău monographische Arbeit die Metaphysik des Damaskios aus einem spezifischen Blickwinkel (Kiria, 2022: 24) und versucht, "die Frage nach dem Absoluten in der Metaphysik des letzten Diadochen neu aufzurollen" (Paşcalău, 2018: 15). "Damaskios' Philosophie des Absoluten gestaltet sich", so die Hauptthese von Paşcalău, "zu einer Transzendentalanalyse der metaphysischen ἔννοια, allen voran des Transzendenz-Begriffes selbst, in der Absicht, ein apophatisches Bewußtsein [ἄρητος συναίσθησις] des absolut Transzendenten wachzurufen" (ebd.). Paşcalău untersucht auch das Problem des Hervorgangs in Damaskios' Metaphysik, um die Relation zwischen Einem und Vielem besser zu verstehen (ebd.: 165). Er argumentiert, dass Damaskios durch seine Auseinandersetzung mit der Frage, ob ein Hervorgang aus dem Einen überhaupt denkbar sei, einen grundlegenden Pfeiler der neuplatonischen Philosophie infrage stellt. In dieser Auseinandersetzung zeigt sich nach seiner Interpretation auch Damaskios' Neubestimmung der Relation zwischen Einem und Vielem. Er erkennt zugleich an, dass die augenscheinliche Gleichordnung von Einem und Vielem bei Damaskios sich trotzdem allmählich zugunsten eines Vorranges des Einen auflöst, da das Viele als Nicht-Eines vom Einen abzugrenzen und daher von diesem abhängig ist (ebd.: 166).

Diese Erkenntnis relativiert jedoch letztlich Paşcalăus Vorstellung einer “Neubestimmung” der Relation zwischen Einem und Vielem und legt nahe, dass Damaskios vielmehr darauf abzielt, die menschliche Denkweise über Urprinzipien und -akte zu verfeinern und zu klären, ohne bestehende Konzepte grundlegend zu verändern.

Zur vollständigen Erhellung des *hén* in Damaskios’ Denken erachtet Paşcalău es als notwendig, die Aporetik der Rückwendung sowie die damit eng verknüpfte Teilhabe [μετοχή], die als Gegenstück zur Aporetik des Heraustretens verstanden wird, zu thematisieren (2018: 219). Obwohl er die Denkfigur der *epistrophé* in einem umfassenden historischen Kontext behandelt, zeigt sich, dass sein Verständnis des Damaskenischen Begriffs der *epistrophé* Schwächen aufweist. Dies wird insbesondere daran deutlich, dass Paşcalău die *epistrophé* unter Bezugnahme auf den seinsphilosophischen Abschnitt von *De principiis* als “Korrektur des Heraustretens” [τῆς ἐκστάσεως ἐπανόρθωσις] definiert, obwohl Damaskios in seiner Aporetik der *epistrophé* gerade darauf abzielt, diese unzutreffende Bestimmung der *epistrophé* zu korrigieren.

Bedauerlicherweise vernachlässigt auch Cürsgen das Thema der *epistrophé* und konzentriert sich stattdessen auf die Problematik des Begriffs der *próodos*, die er anhand von sieben Aporien erörtert. Er weist darauf hin, dass Damaskios die Aporien zwar gründlich analysiert, aber nicht restlos auflösen kann (2007: 375). Auch in der jüngst erschienenen monographischen Untersuchung von Greig über das erste Prinzip im späten Neuplatonismus bleibt die Damaskenische Aporetik der *epistrophé* unberücksichtigt. Greig erläutert stattdessen ausführlich das Damaskenische Verständnis von *authupostatón*, das in Damaskios’ System eine weniger zentrale Rolle spielt (2021: 138-145).

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf die Kapitel 75-77 von *De Principiis*. Dort erörtert Damaskios die Probleme und Schwierigkeiten des neuplatonischen Begriffs der *epistrophé* und legt nahe, dass diese in den Formulierungen von Proklos ihren Ursprung haben. Drei dieser Probleme und die entsprechenden Lösungsansätze werden dabei näher betrachtet.

Erstes Problem: Entgegengesetzt dem Hervorgang stellt die Rückwendung gleichsam eine Korrektur sowie eine Auflösung des Hervorgangs dar [Ἀντίθετος γὰρ τῇ προόδῳ καὶ οἶον ἐκείνης ἐπανόρθωσις τίς ἐστι καὶ ἀνάλυσις] (*Pr.* 75: II.123.25-26).

Das betreffende Problem wird von Damaskios an der folgenden Stelle thematisiert:

Τοῦ μὲν δὴ προελθόντος ἐστὶ, τί δὲ ἐστὶν ἡ ἐπιστροφή; Τί δὲ ἄλλο, φαίη τις ἄν, ἢ τοῦ προελθόντος ἐπάνοδος εἰς τὸ γεννήσαν; Ἀντίθετος γὰρ τῇ προόδῳ καὶ οἶον ἐκείνης ἐπανόρθωσις τίς ἐστι καὶ ἀνάλυσις· τοιγαροῦν ἡ ψυχὴ τὴν ἑαυτῆς πρόοδον ἀναλύει διὰ τῆς ἐπιστροφῆς· Ἄλλ’ εἰ τοῦτο, οὐκ ἔτι ἐστὶ προεληλυθός, ἀπολεῖ γὰρ τοῦτο, εἰ ἐπιστρέψειεν. Ἡ ἐπὶ μὲν ψυχῆς ποτὲ μὲν τοῦτο, ποτὲ δὲ ἐκείνο συμβαίνει, ἐπὶ δὲ τῶν αἰδίων ἐκάτερον ὁμοῦ καὶ κατὰ ταῦτόν. Ἄρα οὖν οὐ πάσης ἐπιστροφῆς ἴδιον τὸ ἀφομοιοῦν τῷ γεννῶντι τὸ γεννώμενον, ὡς τῆς προόδου τὸ ἑτεροιοῦν; διακριτικὴ μὲν γὰρ ἡ πρόοδος, συναυρετικὴ δὲ ἡ ἐπιστροφή καὶ ἀναγωγὸς τοῦ τρίτου εἰς τὸ πρῶτον, ὡς ἐκείνη προαγωγὸς τοῦ πρώτου εἰς τὸ τρίτον. (*Pr.* 75: II.123.25-124.9)<sup>12</sup>

Damaskios verweist auf eine Passage aus dem 35. Paragraphen der *Elementatio theologica* von Proklos, in der es heißt: “Alles sich Hinwendende scheint etwas zu sein, das sich in dasjenige auflöst, von dem es seinem Wesen nach getrennt geworden ist” [τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκείνο, ἀφ’ οὗ οὐ διήρηται κατ’ οὐσίαν] (35: 38.22-24: 47). Nach Damaskios kann die Rückwendung jedoch keine

<sup>12</sup> Eine deutsche Übersetzung von *De Principiis* liegt noch nicht vor.

Auflösung des Hervortretenden darstellen, da dies das Hervortretende selbst zerstören würde [ἀπολεῖ] (*Pr.* 75: II.124.2). Durch seine kritische Auseinandersetzung entkräftet Damaskios zwar den Fehlschluss von Proklos, bleibt jedoch im Rahmen des Proklischen Verständnisses von Hervorgang und Rückwendung. Er betont in orthodox neuplatonischer Weise, dass jede Rückwendung durch die Anähnlichung [ἀφομοιοῦν] (*Pr.* 75: II.124.6) des Erzeugten an das Erzeugende sowie jeder Hervorgang durch die Differenzierung [ἐτεροιοῦν] (ebd. 7) gekennzeichnet ist. Anschließend beschreibt er die Rückwendung als “synthetisierend” [συναίρειτική] (ebd. 7-8) und “vom Dritten zum Ersten heraufführend” [ἀναγωγός] (ebd. 8).

Zweites Problem: Die Rückwendung ist der Prozess, durch den das Verharren im Ursprung wiedererlangt wird [ἀνάκτησις ἐστὶ τῆς μονῆς ἢ ἐπιστροφῆ] (*Pr.* 75: II.124.20-21).

Die nachstehende Passage aus *De Principiis* stellt die Grundlage für die Behandlung dieses Problems dar und wird hier in voller Länge zitiert:

Εἰ δὲ καὶ μένει τὸ προεληλυθός, ὡς δέδεικται, τί δεῖται τῆς ἐπιστροφῆς, ἤδη κατὰ τὸ μένειν ἀφομοιωμένον; Εἰ δὲ ἀνάκτησις ἐστὶ τῆς μονῆς ἢ ἐπιστροφῆ, μονὴ ἂν εἴη καὶ αὕτη, ἀλλὰ μετὰ τὴν πρόοδον, καὶ οὐκ ἄλλο τι σημαίνει τρίτον ἢ ἐπιστροφή, εἰ μὴδὲν ἄλλο παρὰ τὸ μένειν ἐργάζεται. Καίτοι ἄλλο κατὰ τὴν ἔννοιαν τὸ ἐπιστρέφειν παρὰ τὸ μένειν· κατὰ μὲν γὰρ τὸ μένειν αὐτὸ βούλεται εἶναι τὸ γεννηθὲν ὅπερ τὸ γεννησάν, ὡς περὶ κατὰ τὴν πρόοδον αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τὸ γεννηθὲν μετὰ τὸ γεννησάν· κατὰ μὲντοι τὴν ἐπιστροφήν ὀρέγεται τὸ γεννηθὲν τοῦ γεννησαντος, μένον αὐτὸ καὶ μένοντος ἐκείνου ἐν οἰκείοις ὅροις. Τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ τοῦ ὀρεκτοῦ ἀντέχεται, ὡς ἄλλο ἄλλου, αἰεὶ δὲ τὸ ἄλλο μετὰ τὸ προελθεῖν. Τὰχα οὖν ἢ ἐπιστροφή ὀρεξις ἐστὶ τοῦ τρίτου ἐπιποθοῦντος· ἐν γὰρ τῷ μένειν οὕτω ὀρεξις, οὕτω γὰρ διέστη τὸ ὀρεκτικὸν τοῦ ὀρεκτοῦ· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν τῷ προεληλυθέναι, διάστασις γὰρ αὕτη καὶ διάκρισις ἐστὶ τοῖν δυνεῖν, ἵνα τὸ μὲν ἢ ὀρεκτικόν, τὸ δὲ ὀρεκτόν, μᾶλλον δὲ ἵνα τὸ τρίτον ἀποστᾶν τοῦ πρώτου ὑστερον ὀρεχθῆ ἐκείνου πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως. Διόπερ οὐ τὸ μένειν ἐργάζεται ἢ ἐπιστροφή, ἀλλὰ τὸ πόρρωθεν ἀπολαβεῖν τοῦ γεννησαντος ὀρεκτοῦ φανέντος. (*Pr.* 75: II.124.18-125.14)

Wäre die Rückwendung lediglich die Wiederherstellung des Verharrens nach dem Hervorgang, so würde sie tatsächlich nur das Verharren selbst repräsentieren und kein drittes Glied in der kausalen triadischen Dynamik als *etwas anderes* [ἄλλο τι] (*Pr.* 75: II.124.22) benennen. Damaskios adressiert dieses Problem, indem er Folgendes verdeutlicht: Im Zustand des Verharrens, falls er wiederhergestellt wird, will das Erzeugte so sein wie das Erzeugende, während es in Bezug auf den Hervorgang wie “das Erzeugte nach dem Erzeugenden” [τὸ γεννηθὲν μετὰ τὸ γεννησάν] (*Pr.* 75: II.125.1) sein will. Das Hervortretende strebt somit nach einer eigenständigen Existenz und will als eine neue Realität [τὸ ἄλλο] (ebd. 4-5) konstituiert werden, die sich von ihrem Ursprung und Erzeuger unterscheidet. Im Prozess der Rückwendung “begehrt” [ὀρέγεται] (ebd. 2) es zwar seinen Erzeuger, aber beide verbleiben dennoch innerhalb ihrer eigenen Grenzen. Dementsprechend bewirkt die Rückwendung nicht das Verharren, sondern vielmehr das strebende Verlangen nach dem Genuss des Erzeugenden, der als erstrebenswert erscheint [τὸ πόρρωθεν ἀπολαβεῖν τοῦ γεννησαντος ὀρεκτοῦ φανέντος] (ebd. 13-14). Das Sich-Zurückwendende oder das Dritte begibt sich auf die Suche nach dem Ersten, getrieben von einer Sehnsucht nach der ursprünglichen Natur [ὀρεχθῆ ἐκείνου πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως] (ebd. 11-12),<sup>13</sup> ohne paradoxerweise bereit zu sein, das Begehrte in seiner vollen Fülle zu empfangen (Kiria 2021: 105-106). Somit rekapituliert Damaskios am Ende seiner aporetischen Betrachtung schließlich den Proklischen Begriff der *epistrophé* als Streben und Begehren [ὀρεξις, ἔφεσις].

13 Vgl. Proclus, *In Parm.* VII: 1199.16-18: “πάντα γὰρ ἐστὶν ἃ ἐστὶ πόθῳ τοῦ ἐνὸς διὰ τὸ ἕν, καὶ κατὰ τὴν ὥδινα ταύτην ἕκαστον τῆς ἐνώσεως τῆς αὐτῆς προσήκουσας πληροῦμενον ὁμοιοῦται πρὸς τὴν μίαν τῶν πάντων αἰτίαν”.

Drittes Problem: Es existieren zwei Arten des Verharrens [διττὴν τὴν μονήν] (*Pr.* 75: II.126.10).

Die Identifizierung dieses Problems findet sich in der folgenden Passage:

Ἐμφύεται δὲ ταῖσδε ταῖς ἀπορίαις καὶ ἐκείνη ᾗ ζήτησις εἰκότως, διττὴν ὑποτιθεμένη τὴν μονήν· οὐ γὰρ τὸ προϊὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπιστροφόμενον διὰ μονῆς ποιεῖται, τοῦτο μὲν τὴν ἐπιστροφήν, ἐκείνο δὲ τὴν πρόοδον. Δύο γὰρ κινήσεις, ἢ τε ἄνωθεν κάτω, καὶ ἢ κάτωθεν ἄνω· μεταξὺ δὲ δύο κινήσεων τῶν ἀντικειμένων δύο στάσεις εἶναι λέγουσιν παῖδες φυσιολόγων. Καὶ γὰρ νῦν δὴ ἔφαμεν οὐκ εἶναι τὴν ἐπιστροφήν ἀνάλυσιν τῆς προόδου καὶ ἀπώλειαν, ἀλλὰ μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν. Ἡ οὖν δύο μόνα τῷ γένει ποιητέον, στάσιν καὶ κίνησιν, ἢ, εἰ βούλει λέγω, μονὴν καὶ ὁδόν· ἢ τέτταρα τῷ εἶδει, πρόοδόν τε καὶ ἐπάνοδον καὶ μονὴν αὐτὴν διττὴν, τὴν ἄνω καὶ κάτω, κατέχουσιν ταύτην μὲν τὸ μέλλον ἐπιστρέφειν, ἐκείνην δὲ τὸ μέλλον προϊέναι. (*Pr.* 75: II.126.9-127.11)

Damaskios greift hier das zuvor diskutierte Problem auf und versucht, den Gedanken zu verdeutlichen, dass die Rückwendung ein Wiedergewinnen des Verharrens darstellt. Dabei offenbart sich eine neue Aporie: Sowohl der Hervorgang als auch die Rückwendung erfolgen durch das Verharren [διὰ μονῆς] (*Pr.* 75: II.126.11). Dies bedeutet, dass das Hervorgehende ins Sein tritt, indem es aus seiner stetig verharrenden Ursache heraustritt, während das Sich-Zurückwendende in der Rückwendung die Verbindung zum Verharrenden herstellt und so das Verharren neu etabliert. Das Verharren, das dem Hervorgang zugrunde liegt und diesen ermöglicht, unterscheidet sich jedoch wesentlich von dem Verharren, das in der Rückwendung wiederhergestellt und reproduziert wird. Daher sind zwei Arten des Stehens [στάσις] und des Verharrens zu unterscheiden: das Obere [τὸ ἄνω] und das Untere [τὸ κάτω], analog zu den zwei Bewegungsarten [κίνησις] im Falle von Hervorgang und Rückwendung, von denen die eine von oben nach unten und die andere in die entgegengesetzte Richtung (von unten nach oben) verläuft. Diese Unterscheidung zwischen den zwei Verharrensweisen ermöglicht es Damaskios, die folgende Definition der Rückwendung in die Diskussion einzuführen: Die Rückwendung ist weder eine Auflösung [ἀνάλυσις] noch eine Vernichtung [ἀπώλεια] des Hervorgangs, vielmehr besteht ihre Wesenseigentümlichkeit darin, *das Verharrende im Hervorgegangen-Sein* [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν] (ebd. 17-18) zu sein.

Dieses Verharren, *das Verharren im Hervorgegangen-Sein* [ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν] (*Pr.* 77: II.133.16), beschreibt Damaskios als eine Art Festigung des Hervorgegangen-Seins [οἶον βεβαίωσιν τοῦ προεληλυθέναι τὴν τοιαύτην μονήν] (ebd. 17-18). In der Rückwendung kommt das Hervortretende zum Stillstand und wird umgrenzt [τὸ προελθὸν ἔσθη καὶ περιεγράφη] (*Pr.* 77: II.134.14). Genauer gesagt definiert es seine eigene Hypostase in Relation zum Verharrenden [τὸ δὲ ἐπιστρέφειν ἐστὶ τὸ τὴν ἑαυτοῦ περιγράφειν ὑπόστασιν ἐν τῷ προεληλυθέναι μετὰ τοῦ μένειν] (ebd. 132.23-133.1). Die Rückwendung bzw. das Sich-Zurückwendende verharret somit weder, noch tritt sie bzw. es aus sich heraus. Stattdessen stellt sie die Einheit [ἔνωσις] (*Pr.* 76: II.128.18), die Mischung [κρᾶσις] (ebd. 20) und die Synthese [σύστασις] (ebd. 16) der beiden Elemente von Verharren und Hervorgang dar. Daher ist sie in ihrem Wesen triadisch und nicht monadisch [τὸ μὲν τριαδικὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιστροφῆς αἴτιον, τρίτη γὰρ καὶ ἡ ἐπιστροφή] (*Pr.* 76: II.129.23-25).

Am Ende des 77. Kapitels von *De Principiis* findet die vorliegende Aporie ihre Lösung. Damaskios stellt fest, dass die Aporie bezüglich der zwei Arten von Verharren tatsächlich nicht besteht [ἢ δὲ ἀπορία οὐχ ἔξει χώραν] (*Pr.* 77: II.134.5-6), da das Verharren, das die Rückwendung kennzeichnet, nicht getrennt von der Trias Verharren - Hervorgang - Rückwendung existieren kann. Es ist im Gegensatz zu Hervorgang und Rückwendung nicht unterscheidbar [οὐχὶ τὴν ἀντιδιηρημένην τῇ προόδῳ τε καὶ ἐπιστροφῇ]

(ebd. 133.18-19). Das bedeutet: Es ist im Verhältnis zu ihnen nicht als eine eigenständige Entität zu betrachten. Die Elemente dieser Trias befinden sich vielmehr in einem interdependenten Verhältnis und weisen gegenseitige Teilhabe auf [ἀντιμεθέξει ἀλλήλων] (ebd. 134.5). Dies erklärt auch, warum das mit der Rückwendung assoziierte untere Verharren lediglich eine Teilhabe am höheren, ursprünglichen Verharren ist [ἢ ἄρα κάτω μονὴ μέθεξις ἐστὶ τῆς ἄνω ῥηθείσης] (ebd. 7-8). Dadurch bleibt die neuplatonische triadische kausale Grundstruktur bei Damaskios intakt.

### 3.3 Der Begriff der epistrophé bei Dionysios Pseudo-Areopagita

Die neuplatonische Herkunft der Grundmotive, Termini und Formeln im *Corpus Areopagiticum* ist seit langem nachgewiesen und weitgehend anerkannt.<sup>14</sup> Trotz dieser Erkenntnis bleiben jedoch viele Aspekte unklar. Unter den Dionysios-Forscher:innen herrscht große Uneinigkeit darüber, inwieweit der Kern seiner Lehre als neuplatonisch betrachtet werden kann und welches Weltbild – neuplatonisches oder christliches – seiner Lehre zugrunde liegt. Eine eindeutige Klärung dieser Frage stellt eine anspruchsvolle Aufgabe dar. Joseph Stiglmayr, bekannt für seine bahnbrechenden Forschungsergebnisse zur direkten Abhängigkeit des Verfassers des *Corpus Areopagiticum*, des geheimnisvollen Dionysios, von den Werken des Proklos, bezeichnete Dionysios als “Christen im neuplatonischen Philosophenmantel” (1933: 10). Nach ihm dient die neuplatonische Begriffssystematik bei Dionysios lediglich als äußeres Gewand. Andere Forscher:innen hingegen sahen im *Corpus* eine vollständige Assimilation des christlichen Inhalts. So gelangte Brons in seinem Buch *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita* zu folgendem Schluss: “Der Areopagite gleicht in seinem Unternehmen einem Sisyphus, der den Stein der christlichen Tradition vom Grunde des Neuplatonismus in immer neuen Anstrengungen zu lösen versucht, doch immer aufs neue zieht ihn die Gravitation des Bodens, auf den er sich einmal begeben hat, wieder hinunter” (1976: 327). Eine ähnliche Richtung verfolgt die neuerdings aufgestellte sogenannte krypto-pagane Hypothese. Diese wird hauptsächlich von Mazzucchi (2006: 299-334; 2013: 249-265) und Lankila (2011: 11-44; 2014: 69-80) vertreten. Sie behaupten, dass das *Corpus Areopagiticum* eine heidnische Verschwörung darstellt und sein Autor bewusst das eigentliche Wesen der christlichen Lehre ausgelöscht hat.

Meines Erachtens stand Dionysios, den Werner Beierwaltes als *Christianus simulque vere Platonicus* bezeichnet (2001: 84), vor einer der größten Herausforderungen seiner Zeit. Er war gefordert, seine intellektuellen Bestrebungen simultan auf zwei wesentliche Bereiche zu lenken. Erstens galt es, christliche Wahrheiten in die philosophischen Konzepte seiner Zeit einzubetten und den Christen die wertvollsten Elemente der griechischen Philosophie zugänglich zu machen. Diese Aufgabe war bereits für viele christliche Väter, die berufen waren, die neue, christliche Theologie zu formulieren, von zentraler Bedeutung. Bei Dionysios war sie jedoch besonders dringlich. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, der vermutlichen Entstehungszeit des *Corpus Areopagiticum*, war die christliche Gotteslehre im Sinne der trinitarischen Theologie und des kirchlichen Trinitätsdogmas bereits vollständig entwickelt. Es fehlte jedoch weitgehend an einer umfassenden christlichen Metaphysik, die “die Lehre von den allgemeinsten Strukturen, Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien sowie von Sinn und Zweck allen Seins” (Meixner, 2021: 13) abbildet und die christlichen Mysterien wie Schöpfung und Auferstehung in einen logisch-deduktiven Prozess überführt. Hinzu kommt, dass Proklos, ein Platoniker, zu dieser Zeit seine *Platonische Theologie* verfasste, in der die Götter und die göttlichen *próodoi* auf wissenschaftlich nachvollziehbare Weise [κατ’ ἐπιστήμην] (*Theol. Plat.* I.4: 20.4) beschrieben wurden. Dionysios nahm sich dieser Aufgabe an, wobei Origenes als sein christliches Vorbild diente. Hier galt es, zu

14 Siehe Koch, 1895a: 438-454; Koch, 1895b: 353-420; Stiglmayr, 1895: 253-273. 721-748; Corsini, 1962; Saffrey, 1982: 74-84; Brons, 1976; Beierwaltes, 2001: 44-84; Perczel, 2001: 491-532; Lankila, 2014: 69-80.

beweisen, dass er in der Lage war, den metaphysischen Apparat sowie dessen philosophische Tiefe und Gedankenreichtum zu beherrschen. Origenes hatte in diesem Bereich versagt, da einige seiner Lehren im Umfeld des 2. Konzils von Konstantinopel verworfen wurden (der sogenannte erste origenistische Streit brach bereits Ende des 4. Jahrhunderts unter den Mönchen Ägyptens aus). Dionysios sollte die Metaphysik der Platoniker daher nicht einfach übernehmen, sondern sie im Geiste des Christentums neu interpretieren und transformieren. Meiner Einschätzung nach könnten sein Pseudonym als Dionysios Areopagita und die damit verbundene "Fälschung" als Schutzschild gedient haben, um ihn durch die Autorität des Pseudonyms vor einem "Versagen" *à la Origenes* zu bewahren.

Zur Verdeutlichung der Dionysischen Transformation des Begriffs der *epistrophé* behandelt dieser Text drei Hauptstellen aus *De divinis nominibus*: IX.9: 213.15-20; IV.14: 160.5-15 und VI.2: 191.15-192.3. Weitere relevante Stellen werden ebenfalls berücksichtigt und im Lauf der Untersuchung in die Überlegungen einbezogen.

Zunächst wird die Passage IX.9: 213.15-20 aus *De divinis nominibus* analysiert. Hier werden die folgenden göttlichen Namen behandelt: "der Große" und "der Kleine", "ebenderselbe" und "der andere", der "Ähnliche" und "der Unähnliche", "der feste Stand" und "die Bewegung" sowie "der Gleiche". Nachdem Dionysios in Abschnitt 8 dieses Kapitels Gott als "Ruhe" und "festen Stand" thematisiert und erläutert hat, setzt er im nächsten Abschnitt seinen Gedankengang in entgegengesetzter Richtung fort und beginnt, über die Bewegungen Gottes zu sprechen:

... ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπροπέως τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμῆσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτόν καὶ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφὴν. (DN IX.9: 213.15-20)

Man muß aber auch gestatten, daß die Bewegungen Gottes, des Unbewegten, in der Darstellung auf Gott gemäße Weise gepriesen werden. Man muss die gerade [Bewegung, sc.] als Unbeugsamkeit, als unwandelbaren Hervorgang der Wirksamkeiten sowie als Entstehen des Ganzen aus ihm selbst begreifen, die spiralförmige hingegen als feststehenden Hervorgang sowie als zeugungskräftigen festen Stand, die kreisförmige letztendlich als Identität, als Zusammenhalt von Mitte und äußerstem Ende, von Umfassendem und Umfasstem sowie als Rückwendung der aus ihm Hervorgegangenen zu ihm. (DN IX.9: 213.15-20: 91)<sup>15</sup>

Die Auslegung dieser Passage erfolgt in einzelnen Phasen, Schritten und Punkten:

1. Phase: Unterscheidung der drei Arten göttlicher Bewegung: die geradlinige, die spiralförmige und die kreisförmige Bewegung.

Schritt a: Zunächst sei angemerkt, dass das Konzept der dreifachen Bewegung auf Aristoteles zurückgeht. In seinem Werk *Über den Himmel* beschreibt er, dass jede Bewegung entweder gerade oder kreisförmige oder aus diesen beiden gemischte ist [πᾶσα δὲ κίνησις [...] ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλω ἢ ἐκ τούτων μικτή] (*De Cael.* I.2.268b 17-18; vgl. *Phys.* VIII.8.261b 28-29).

Schritt b: Anschließend ist zu verdeutlichen, dass Dionysios die erwähnte dreifache Bewegungsunterscheidung auch auf seine Seelenlehre anwendet. Diese Unterscheidung erweist sich als Grundstruktur des Denkens und wird in *De divinis nominibus*

<sup>15</sup> Für diese Arbeit folge ich der Übersetzung von Suchla (1988).

explizit thematisiert.<sup>16</sup> In Abschnitt 9 des 4. Kapitels (*DN IV.9*: 153.10-154.6 ist die genaue Stellenangabe) beschreibt Dionysios die Bewegung der Seele auf drei Weisen: Die Seele bewegt sich “kreisförmig”, wenn sie in sich selbst einkehrt [ἡ εἰς ἑαυτὴν εἰσοδος] (ebd.: 153.10), indem sie “sich von dem vielen Äußeren rückwendet und sich zuerst in sich selbst sammelt” [ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα πρῶτον εἰς ἑαυτήν] (ebd. 12-13). Weiterhin wird die Seele spiralförmig bewegt, wenn sie von göttlicher Erkenntnis erleuchtet wird. Diese Bewegung vollzieht sich jedoch nicht auf eine rein geistige und einheitliche Weise [οὐ νοεῶς καὶ ἐνιαίως] (ebd. 18), sondern als ein fortschreitendes, logisch-diskursives Denken [λογικῶς καὶ διεξοδικῶς] (ebd.), das im Hinblick auf die heiligen Erkenntnisse durch “vermischte und zum Übergehen geneigte Vorgehensweisen” [οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις] (ebd.: 153.18-154.1) gekennzeichnet ist. Hierbei stehen die Begriffe “ἐνιαίως” und “συμμίκτοις” sowie “νοεῶς” und “λογικῶς καὶ διεξοδικῶς” klar in einem Gegensatz zueinander. Schließlich bewegt sich die Seele geradlinig, wenn sie sich im Sinnenfälligen bewegt, was die unmittelbare Beziehung zur physischen Welt beschreibt.

Schritt c: In seinem Werk *De veritate* untersucht Thomas von Aquin, durch dessen Interpretation Dionysios’ Theorie sich dem Mittelalter überliefert hat, unter anderem die Frage, ob die Erkenntnisweise der Engel diskursiv verläuft [*Decimoquinto quaeritur utrum angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud*]. Er erklärt dabei, dass die Seele in der Kreisbewegung den Engeln ähnelt. Die Gotteserkenntnis der Engel ist demnach ein Kreis, der die Einheit des Mittelpunktes nachahmt, während die Gotteserkenntnis, die Gott von sich selbst hat, einem Zentrum entspricht, in dem die Engel verankert sind: “ut sic cognitio Dei quam de seipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea” (*De verit. q. 8, a. 15, ad 3*: 270.195-199). Daraus lässt sich auch klar ableiten, dass bei Thomas ebenso wie bei Dionysios Gott durch das geometrische Bild eines Punktes oder Zentrums veranschaulicht wird.

Schritt d: Die kreisförmige Bewegung leitet die Seele zu einer engelhaften Erkenntnis Gottes. Durch das Eintreten der Seele in sich selbst und ihre Rückkehr zu sich selbst erfährt sie gemäß Dionysios “das einfache Zusammenwirken ihrer intelligiblen Kräfte, das ihr wie in einem Kreis die unfehlbare Stetigkeit, die frei von Irrtum ist, schenkt” [τῶν νοεῶν αὐτῆς δυνάμεων ἢ ἐνοειδῆς συνέλιξις ὡσπερ ἐν τινὶ κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῆ ὄρωρμένη] (*DN IV.9*: 153.11-12). In der Kreisbewegung wird sie eingestaltig und vereint sich “als eingestaltig Gewordene mit den einheitlich geeinten Kräften” [ὡς ἐνοειδῆ γενομένην ἐνοῦσα ταῖς ἐνιαίως ἠνωμέναις δυνάμεσι] (ebd. 13-14). Auf diese Weise kreist sie um das Eine und das Gute selbst, das Anfangs- und Endlose ist und über allen Seienden steht (ebd. 15-16). Etwas später identifiziert Dionysios das in-sich-selbst-Eintreten der Seele mit der Bewegung in “einfaltiger Geistigkeit” [ἐνικῆ νοερότητι κινουμένη] (ebd. 154.2-3), die mit der kreisförmigen Bewegung [τὸ κατὰ κύκλον] (ebd. 3) zusammenfällt. Die “einartig geeinten Mächte”, die sich in “einfaltiger Geistigkeit” bewegen, sind mit ziemlicher Sicherheit die Engel. Trotz ihrer Immaterialität, Unsterblichkeit, Sündenlosigkeit, untrennbarer Nähe zu Gott und unausweichlichen [ἀνεκφοιτήτως] Verharrens in der Selbigkeit ihres Ursprungs bleibt jedoch die substanzielle Differenz zwischen Gott und den Engeln weiterhin bestehen.

Schritt e: Weiterhin ist bemerkenswert, dass Dionysios die Engel als “Henaden” bezeichnet. Zu Beginn von *De divinis nominibus* wird Gott als “Henade, die jede Henade eins macht” [ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος] (*DN I.1*: 109.13)<sup>17</sup> vorgestellt.

<sup>16</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* VI.6 [34], 1: 13-20; Proclus, *In Tim.* II: I.247.29-248.6.

<sup>17</sup> Vgl. ebenfalls Pseudo-Dionysius Areopagita, *DN I.4*: 112.11; I.5: 116.9; II.1: 122.13; *CH VII.4*: 32.9; Proclus, *Theol. Plat.* III.7: 29.19-20; ebd. 30.5.

Im 5. Abschnitt des 8. Kapitels, das die Namen “Kraft”, “Gerechtigkeit”, “Heil” und “Erlösung” behandelt, findet sich später folgende Formulierung: “[Gott als Kraft, sc.] bewahrt das unsterbliche Leben der engelhaften Henaden unverletzt” [τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει] (VIII.5: 202.11). Dies ist der einzige Fall im gesamten *Corpus*, in dem die Engel explizit mit den Henaden in Verbindung gebracht werden. In der *Himmlichen Hierarchie*, die speziell den Engeln gewidmet ist, werden die Engel hingegen systematisch als *noes* [νόες] identifiziert.<sup>18</sup> John Dillon hält es für plausibel, dass Dionysios die Bereiche des Einen und des Intellekts im neuplatonischen System verschmolzen hat, wodurch er die verschiedenen Klassen von engelhaften Wesen, die nach neuplatonischen Begriffskategorien Bewohner des Reiches des Intellekts wären, als göttliche Henaden des syrianisch-proklynischen Systems in das Reich des Einen einordnen konnte (Wear - Dillon, 2007: 73). Die Verwendung der Formulierung “ἐνικῆ νοερότητι” durch Dionysios in der oben behandelten Passage kann als weiterer Beleg für Dillons Annahme dienen, dass das Verhältnis zwischen Gott und den Engeln bei Dionysios dem Verhältnis zwischen dem Einen und den Henaden in der Metaphysik des Proklos analog sein könnte. Bei Proklos sind die Henaden zwar Götter aufgrund ihrer Ungetrenntheit vom Einen, doch ist nur das Eine als Selbst-Gott [αὐτόθεος] (*In Tim.* V: III.207.8; *In Parm.* VI: 1096.29) zu verstehen. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass kürzlich eine alternative Deutung der Dionysischen Rezeption der Proklynischen Henadenlehre von Max Rohstock vorgestellt wurde (Rohstock, 2023: 181-196). Rohstock erachtet die Auffassung, dass lediglich die Engellehre ihre Entstehung der Henadenrezeption verdanke, als zu reduktionistisch und in der Forschung zu Unrecht verbreitet (2023: 191, Anm. 523). Stattdessen argumentiert er, dass Dionysios bestimmte Aspekte der Proklynischen Henadenlehre modifiziert und diese neben seiner Angelologie auf sein Absolutheitskonzept übertragen hat (2023: 191, 195). In Bezug auf meine eigene Sichtweise erkenne ich zwar die inhaltliche Übereinstimmung zwischen der Proklynischen Henadenlehre und Dionysios’ Absolutheitspekulation an, halte es jedoch für notwendig, diese Verbindungen differenzierter zu betrachten. Meine Beurteilung der Sachlage lautet daher wie folgt: Im Hinblick auf ihre göttliche und ursächlich-schöpferische Funktionalität (kausal-funktionell), die insbesondere die Hervorbringung von Seienden umfasst, musste der Henadenhorizont innerhalb des monotheistischen und monokausalen Systems des Dionysios als das Absolute selbst betrachtet werden (dazu vgl. *DN XI.6: 222.6-223.1*). Hinsichtlich ihrer Subsistenz (subsistenzuell) konnten die Henaden hingegen als dem Absoluten am nächsten stehende Hypostasen in engelhaft Entitäten umgewandelt werden.

Schritt f: In seinem Kommentar zum *Timaios* beschreibt Proklos an einer Stelle das höchste Einswerden:

... τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῶ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρῶνσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιοῦσα καὶ τῶν θεῶν, καθ’ ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῖῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ’ αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῆς μονῆς καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνὸς αὐθις ἐνιδρῶνση τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. (*In Tim.* II: I.211.24-212.1)<sup>19</sup>

In der *hénosis*, so Proklos, wird “das Eine der Seele”<sup>20</sup> in das Eine der Götter bzw. Henaden integriert, wodurch unsere Tätigkeit mit der der Götter vereint wird. Somit

<sup>18</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *CHI.2: 8.1; I.3: 9.12; II.1: 10.2; V.1: 25.14; XI.2: 42.1; XV.2: 52.8* usw.

<sup>19</sup> Vgl. ebenfalls Proclus, *Theol. Plat.* I.3: 16.14-15.

<sup>20</sup> Das ist “das Eine in uns” [τὸ ἐν ἡμῖν ἓν], “die äußerste Existenz der Seele” [ἡ ἄκρα ὑπαρξὶς τῆς ψυχῆς], “die Henade in jedem” [ἡ ἐνὰς ἡ ἐν ἐκάστῃ], “die Blume unseres Wesens” [τὸ ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν], “die Blume der Seele” [τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς] oder “die Blume des Geistes” [τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ]. Siehe z. B. Proclus, *In Tim.* III: II.47.31; III: II.287.31; IV: III.14.6; IV: III.150.7; *In Parm.* VI: 1046.6; 1071.26; 1071.30.

besteht das Einswerden in der gemeinsamen Tätigkeit von uns und den Henaden. Wir gehören dann nicht mehr uns selbst, sondern den Göttern. Proklos' Beschreibung dieser Vereinigung wird durch folgende Formulierung ergänzt: "im göttlichen Licht Verharrende und von seinem Kreis Umgebene" [ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι] (*In Tim.* II: I.211.27-28). Dies ist besonders bedeutsam, da hier der Kreisgedanke eine zentrale Rolle für das Einswerden der Seele spielt. Auch im *Parmenides-Kommentar* hebt Proklos hervor, dass wir alle auf sekundäre Dinge gerichtete Aktivitäten der Seele hinter uns lassen sollen, um allein mit Jenem (d. h. dem Selbst-Einen) zu sein und einen Tanz um Jenes herum aufführen zu können [καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκείνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκείνο περιχορεύσωμεν] (*In Parm.* VI: 1072.11-13).<sup>21</sup>

Proklos führt diesen Gedankengang im *Timaios-Kommentar* weiter aus. Für ihn ermöglicht das wahre Gebet, dass die Rückwendung sich mit dem ursprünglichen Verharren verbindet, dass alles, was aus dem Einen der Götter hervorgegangen ist, sich wieder in dem Einen niederlässt und dass das Licht in uns von dem Licht der Götter umfungen wird. Dies führt zu folgender Situation: Die eingewordene Seele, die zur Rückkehr zu sich bzw. zu ihrem wahren Selbst gelangt, tritt in die Sphäre der Henaden ein und wird so in die oberste Kreisbewegung miteinbezogen. Genauer betrachtet, beginnt die Seele selbst, diese Kreisbewegung auszuführen. Dadurch wird ihre Rückwendung aufs Engste mit dem ursprünglichen Verharren des Einen (Gott selbst) verknüpft. Die Seele erkennt dann ausschließlich so, wie die Henaden alles erkennen, nämlich gemäß dem Einen (*Prov.* VIII.32: 140.1-5). Für Proklos sollte dies am Ende maximale Nähe zwischen Gott und den Hervorgegangenen bewirken. Dies gilt auch für Dionysios, wie bereits in "Schritt d" erläutert.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass bei Proklos – im Gegensatz zu Plotin – das Eintreten der Seele in die Vereinigung der Henaden nicht zur Entindividualisierung führt. Die Henaden durchdringen sich zwar gegenseitig vollständig, bewahren dabei aber stets die Integrität ihrer Individualitäten. Proklos erklärt, dass die Individualität bzw. der einzigartige Charakter [ιδιότης] jedes einzelnen von ihnen viel vollkommener ist als die Andersheit [ἐτερότης] der Ideen (*In Parm.* VI: 1048.16-20). Dementsprechend findet in diesem Bereich der Realität eine nicht mehr rational einholbare Vereinigung mehrerer Individuen statt (Perkams, 2018: 1962-1963). Es wird vermutet, dass Proklos durch das Christentum zur Ausbildung seiner Henadenlehre angeregt worden sein könnte, insbesondere im Hinblick auf die Individualität der Henaden.

2. Phase: Kehren wir nun zu *DN IX.9: 213.15-20* zurück, wo es um die Bewegungen Gottes geht. Dort wird die gerade Bewegung als Hervorgang beschrieben,<sup>22</sup> die spiralförmige als "feststehender Hervorgang und zeugungskräftiger fester Stand" [τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν]. Die kreisförmige Bewegung hingegen wird mit der Identität assoziiert, nämlich mit dem "Zusammenhalt von Mitte und äußerstem Ende, von Umfassendem und Umfasstem" sowie mit der Rückkehr der aus Gott Hervorgegangenen zu Gott. Dabei sind vier wesentliche Aspekte zu beachten:

Punkt 1: Bei Dionysios werden nicht nur die Rückwendung [ἐπιστροφήν] (ebd. 17) und der feststehende Hervorgang zusammen mit dem zeugungskräftigen festen Stand [τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν] (ebd. 18), sondern auch der Hervorgang [πρόοδον] (ebd. 20) und der feststehende Hervorgang zusammen mit dem zeugungskräftigen festen Stand als zwei voneinander getrennte Momente betrachtet. Der Ausdruck "προιοῦσα σταθερῶς" findet sich bei Proklos. In *Theol.*

21 Vgl. Proclus, *In Parm.* VI: 1080.18; *Theol. Plat.* I.3: 16.20-23; IV.5: 21.2; Plotin, VI.6 [34], 8: 44-45; VI.9 [9], 8: 44.

22 Vgl. Proclus, *Theol. Plat.* VI.8: 41.9: "προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σὺμβολον".

*Plat.* III.18: 61.24-25 heißt es: “καὶ γὰρ ὁ αἰὼν δύναμις ἦν ἄπειρος ἐν ἐνὶ μένουσα καὶ προϊούσα σταθερῶς”. Hier wird die Ewigkeit als unendlich Kraft beschrieben, die im Einen verharrt und gleichzeitig stehend bzw. feststehend hervorgeht. Proklos bezieht sich auf ein Grundgesetz der neuplatonischen Metaphysik, wonach der Hervorgang des Verursachten aus seiner Ursache nicht zur Entleerung der Ursache führt. Das Verursachte verharrt in seiner Ursache und tritt aus ihr heraus, ohne die Einheit der Ursache zu beeinträchtigen. Daher kann der Hervorgang als feststehend und der feste Stand als zeugungskräftig gelten. In *Theol. Plat.* IV.3: 13.14-16 steht: “ἀεὶ τὸ προῖον συνεχῆς ἐστὶ τῷ παράγοντι καὶ μετὰ τῆς σταθερᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις ἰδρύσεως ποιεῖται τὰ δεύτερα τὴν ἀπ’ αὐτῶν πρόοδον”. Angesichts dessen könnte man annehmen, dass Dionysios zumindest den Hervorgang [πρόοδον] (ebd. 20) und den feststehenden Hervorgang nicht getrennt darstellt, da jeder Hervorgang in der kausalen Trias zugleich feststehend ist. Daher findet auch die Rückwendung statt. Wenn in der Ursache keine Spur des Hervorgegangenen verbliebe, könnte das Hervorgegangene nicht zurückkehren und würde somit vernichtet. Die Rückwendung stellt die Synthese von Hervorgang und Ruhe bzw. festem Stand dar. Damaskios bezeichnet diese als “das Verharrende im Hervorgegangen-Sein” [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφὴν] (*Pr.* 75: II.126.17-18) oder als “Verharren im Hervorgegangen-Sein” [ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν] (*Pr.* 77: II.133.16). Dionysios jedoch identifiziert den feststehenden Hervorgang (sowie den zeugungskräftigen festen Stand), der die Stabilität des Hervorgangs ausdrückt (also “Verharren im Hervorgegangen-Sein” nach Damaskenischem Sprachgebrauch), nicht mit der Rückwendung.

Punkt 2: Statt “Ähnlichkeit” wird die Rückwendung in *DN IX.9: 213.15-20* mit “Identität” assoziiert. Dies ist ein weiterer Punkt, in dem Dionysios von der neuplatonischen bzw. Proklischen Metaphysik abweicht. Obwohl bei Dionysios – sogar im selben Kapitel – die typisch neuplatonisch-Proklische Formel nachgewiesen werden kann, wonach es letztlich die Kraft der göttlichen Ähnlichkeit ist, die alles Erschaffene zu seiner Ursache hinwendet [καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα] (*DN IX 6: 211.18-19*), erscheint die zu behandelnde Passage bemerkenswert. Denn weder bei Proklos noch bei Damaskios gibt es eine einzige Stelle, an der die Rückwendung ausschließlich mit “Selbigkeit” [ταυτότης] assoziiert wird.<sup>23</sup>

Punkt 3: Dionysios veranschaulicht die Rückwendung geometrisch durch den Kreis und den feststehenden Hervorgang durch die Spirale. In seinem *Timaios-Kommentar* bezeichnet Proklos die Spirale als Synthese von Gerade und Kreis, da sie beide geometrischen Formen in sich vereint (*In Tim.* IV: III.21.4-5). Wenn man ferner berücksichtigt, dass der feststehende Hervorgang ebenfalls die Synthese oder Vermischung von *moné* und *próodos* darstellt – also einen Zustand des “Verharrens im Hervorgegangen-Sein” – wird nachvollziehbar, weshalb Dionysios die geometrische Figur der Spirale gewählt hat, um diesen Gedanken zu veranschaulichen.

Punkt 4: Wie Dionysios in *DN IX.9: 213.15-20* darlegt, lassen sich in dieser Passage letztendlich vier zentrale Elemente identifizieren: Das erste Element ist das ursprüngliche Verharren in der Ursache, das sich im geometrischen Bild des Mittelpunkts manifestiert. Das zweite Element ist der Hervorgang, der durch die Gerade dargestellt wird. Das dritte Element ist der feststehende Hervorgang, das “Verharren im Hervorgegangen-Sein”, welches durch die Spirale veranschaulicht wird. Schließlich stellt der vierte und letzte Schritt im Prozess die Rückwendung dar, die zu einem kreisförmigen Zustand führt, der als Vollendung des Weltprozesses interpretiert werden kann. Bei Dionysios scheinen der feststehende Hervorgang und der zeugungskräftige

<sup>23</sup> Vgl. Proclus, *In Tim.* II: I.359.15; III: II.223.32-224.1.

festen Stand eine rein ontologische Dimension zu haben. Genauer gesagt sind sie mit der neuplatonischen *epistrophé* in ihrer ontologischen, jedoch nicht in einer individuell-ethischen oder mystischen Dimension identisch. Im Gegensatz dazu ist die Dionysische *epistrophé* exklusiv soteriologisch aufgeladen, was bedeutet, dass sie als Weg zur Erlösung und zur Rückkehr zu Gott interpretiert wird. Diese soteriologische *epistrophé* führt zu einem maximalen Rückgang und kann sogar zur Aufhebung des Hervorgangs führen. Die folgende Passage wird diese Annahme weiter untermauern.

Im Folgenden wird der vierzehnte Abschnitt des vierten und umfangreichsten Kapitels von *De divinis nominibus* behandelt. In diesem Kapitel untersucht Dionysios die Namen „das Gute“, „das Licht“, „das Schöne“, „die Liebe“, „die Ekstase“ und „der Eifer“, bevor er im zweiten Teil die Problematik des Bösen thematisiert. Der hier teilweise zitierte Abschnitt des Kapitels beschäftigt sich mit der Liebe, wobei Gott als „der Liebenswürdige“ und „der Liebenswerte“ dargestellt wird:

Ταύτη δὲ ἀγαπήτων μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἔρωτα δὲ αὐθις καὶ ἀγάπην ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δυνάμιν ὄντα ἐφ' ἑαυτὸν, τὸ μόνον αὐτὸ δι' ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν καὶ ὡσπερ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἐξηρημένης ἐνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἀπλήν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ἐν τὰγαθῷ καὶ ἐκ τὰγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὐθις εἰς τὰγαθὸν ἐπιστρεφομένην. ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεῦτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρωτος ἐνδείκνυται διαφερόντως ὡσπερ τις αἰδιος κύκλος διὰ τὰγαθόν, ἐκ τὰγαθοῦ καὶ ἐν τὰγαθῷ καὶ εἰς τὰγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταῦτῳ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προῖων αἰεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. (DN IV.14: 160.5-15)

Daher nennt man ihn liebenswürdig und liebenswert, weil er anmutig und gut ist, Eros hinwieder und Agape, weil er zugleich bewegende und zu sich emporführende Kraft ist, das einzig Anmutige und Gute selbst durch sich selbst, das gleichsam Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der enthobenen Einung, ferner einfache, selbstbewegte, selbstwirksame Bewegung aus Liebe, die im Guten präexistiert und aus dem Guten auf das Seiende ausströmt und sich wiederum zum Guten zurückkehrt. Auch darin zeigt der göttliche Eros auf ausgezeichnete Weise das Endlose und Anfangslose seiner selbst gleichsam wie ein ewiger Kreis, der sich wegen des Guten, aus dem Guten, in dem Guten und zu dem Guten hin in stetiger Umdrehung befindet und wegen demselben und infolge desselben immer hervorgeht, verharrt und sich wiederherstellt. (DN IV.14: 160.5-15: 52-53)

Es zeigt sich, dass die neuplatonische Trias „Verharren, Hervorgang und Rückwendung“ einer Transformation unterzogen wird. Im letzten Satz der zitierten Textstelle wird die Reihenfolge der triadischen Glieder verändert, indem „Hervorgang“ von Position II auf Position I verschoben wird und „Verharren“ die mittlere Stellung einnimmt. Zusätzlich wird das Verb *epistrépho* durch *apokathístemi* ersetzt, ein Aspekt, der im Folgenden näher untersucht wird.

Das Verb *apokathístemi* hat die Grundbedeutung, etwas „in den früheren Zustand zurückzusetzen“ oder „wieder in seine ursprüngliche Lage zu versetzen“. Diese Grundbedeutung gabelt sich, wie folgt: 1. „wiederzustellen“, „zurückgeben“; 2. „wiederherstellen“. Besonders die zweite Bedeutung erhält zunehmend eine messianisch-eschatologische Interpretation (Delling, 1957: 386). Aus dem Verb *apokathístemi* leitet sich der Begriff *apokatástasis* ab, der die theologische Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten bezeichnet. Die einzige Stelle im Neuen Testament, in der der Begriff vorkommt, ist in der Apostelgeschichte 3: 21 zu finden, wo es heißt: „Ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten, in denen alles wiederhergestellt wird, wovon Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Anbeginn“ [ὄν δεῖ οὐρανὸν μὲν δεξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων

ᾧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν]. Diese Aussage bildet die Grundlage für den theologischen Gebrauch des Begriffs seit Origenes (Delling, 1957: 388). Origenes interpretiert *apokatástasis panton* in der Apostelgeschichte 3: 21 als das “vollkommene *telos*” [*ad perfectum finem*] (Origenes, *Princ.* II.3.5: 120.20). Seiner Auffassung nach ist die Lehre von der Apokatástasis tief in der Bibel verwurzelt (Ramelli, 2013: 209). Exegetisch stützt er seine Interpretation vor allem auf I Korinther 15: 24-28, wo es heißt:

... εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆῃ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. (I Cor. 15: 24-28)

... danach das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er vernichtet hat alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt. Denn er muss herrschen, bis Gott ‚alle Feinde unter seine Füße gelegt hat‘. Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod. Denn ‚alles hat er unter seine Füße getan‘. Wenn es aber heißt, alles sei ihm unterworfen, so ist offenbar, dass der ausgenommen ist, der ihm alles unterworfen hat. Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, auf dass Gott sei alles in allem. (I Cor. 15: 24-28)

Auch für Origenes ist das Ende des Weltprozesses so denkbar, dass der letzte Feind, der Tod, vernichtet wird und “Gott alles in allem” [ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν] (I Cor. 15: 28) ist. Dann wird alles, was der “von aller Hefe der Sünde gereinigte” Mensch empfinden, erkennen und denken kann, Gott sein. Origenes beschreibt diesen Zustand so: “Er wird nichts anderes mehr denn Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben; Gott wird das Maß all seiner Bewegungen sein; und so wird Gott für ihn alles sein” [nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensurasit; et ita erit ei ‘omnia’ deus] (*Princ.* III.6.3: 283.18-20: 649-651).<sup>24</sup> Das Ende des Weltprozesses führt zurück zum Anfang bzw. zu Gott, sodass der Ausgang der Dinge mit dem Ursprung vereint wird und alles Geschaffene Harmonie und Einheit in Gott erfährt. Beachtenswert ist, dass Origenes die vollkommenen Seelen in die Schar der Engel einreihet und ihnen das direkte Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht ermöglicht (Origenes, *In Joh.* I.XVI.91-93: I.106-108; vgl. I Cor. 13: 12). Zusätzliche bemerkenswerte Ausführungen finden sich in *Princ.* III.6.1: 281.3-5, in dem Origenes neben I Cor. 15: 28 auch Joh. 10: 30 und 17:21 zitiert:

“Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint”; et “Sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint”. In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili “unum” iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine “omnia et in omnibus deus” est. (Origenes, *Princ.* III.6.1: 281.3-5)

“Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch diese mit mir seien” und: “Wie ich und du eins sind, so sollen auch diese in uns eins sein”. Hier scheint die “Ähnlichkeit”, wenn man so sagen darf, schon über sich hinauszugehen und aus der “Ähnlichkeit” eine “Einheit” zu werden, offenbar deshalb, weil in der Vollendung und dem Ende “Gott alles und in allem” ist. (Origenes, *Princ.* III.6.1: 281.3-5: 645)

<sup>24</sup> Vgl. Origenes, *In Matt.* XVII.19: I.638.12-640.27. Die Idee der *apokatástasis* wurde von Gregor von Nyssa übernommen. Beide Denker, d. h. sowohl Origenes als auch er, bezogen sich vor allem auf I Cor. 15: 24-28. S. Gregorius Nyssenus, *In illud [GNO]* III.2.17.13-18: “Σαφῶς γὰρ ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν εἰρημένων τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον τῷ λόγῳ παρίστησιν ἐν τῷ εἰπεῖν ἐν πᾶσιν γίνεσθαι τὸν θεὸν πάντα ἐκάστῳ γινόμενον. Δῆλον γὰρ ὅτι τότε ἀληθές ἐστὶ τὸ ἐν πᾶσι τὸν θεὸν εἶναι, ὅταν μηδὲν κακὸν ἐνθεωρήται τοῖς οὐσιν. Οὐ γὰρ δὴ καὶ ἐν κακῷ τὸν θεὸν εἰκός ἐστι γίνεσθαι”.

Im Endzustand wird die menschliche “Ähnlichkeit” mit Gott (vgl. Gen. 1: 26) zur “Einheit” mit Gott vervollkommen. Dieser eschatologische Text des Origenes erklärt, warum Dionysios die *epistrophé* – die er in Anlehnung an Origenes bereits als *apokatástasis* versteht –<sup>25</sup> nicht mehr mit “Ähnlichkeit” verbindet, wie es die Neuplatoniker tun würden, sondern stattdessen in *DN IX.9: 213.15-20* mit “Identität” und “Einheit” assoziiert. Denn im Lichte von Origenes’ Lehre erkennt er, dass die “Ähnlichkeit”, die sowohl seine als auch Origenes’ *epistrophé* charakterisiert, letztlich, “über sich hinausgehend”, zur Einheit und zum “Zusammenhalt von Mitte und äußerstem Ende, von Umfassendem und Umfasstem” (*DN IX.9: 213.19-20: 91*) führt.

Um auf *DN IV.14: 160.5-15* zurückzukommen und eine Zusammenfassung zu geben: Dionysios unterscheidet, wie in *DN IX.9: 213.15-20* dargelegt, zwischen der Rückwendung und dem feststehenden Hervorgang sowie dem zeugungskräftigen festen Stand. In *DN IV.14: 160.5-15* betrachtet er die Rückwendung als ein neues Stadium im Weltprozess, das die *apokatástasis* darstellt. Diese Auffassung zeigt, dass Dionysios über die neuplatonische triadische Grundstruktur hinausgeht. Dennoch scheint Dionysios hier nicht bereit zu sein, die neuplatonischen triadischen Formeln vollständig aufzugeben. Stattdessen lässt er in der von ihm angenommenen Tetrade ein Element weg, wodurch zwei mögliche Varianten der Triade entstehen:

i. Im ersten Fall ist das weggelassene Element “das ursprüngliche Verharren”. Dem entsprechend erhält die Triade die folgende Gestalt: *próodos - moné - epistrophé* [προϊὼν αἰὲ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος] (*DN IV.14: 160.15*).

ii. Im zweiten Fall, wenn “der feststehende Hervorgang”, also “das Verharren des Hervorgangs”, weggelassen wird, sieht die Triade bereits orthodox neuplatonisch aus: *moné - próodos - epistrophé*. Zu Beginn der oben zitierten Stelle steht: “προοῦσαν ἐν τάγαθῷ καὶ ἐκ τάγαθῷ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὐθις εἰς τάγαθὸν ἐπιστρεφομένην” (*DN IV.14: 160.10-11*).

Zur Klarstellung sei erwähnt, dass *DN IV.14: 160.5-15* zwei verschiedene Ausprägungen von *moné* unterscheidet. Die erste ist das ursprüngliche Verharren, während die zweite das “Verharren des Hervorgangs” [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι] oder “Verharren im Hervorgegangen-Sein” [μένειν ἐν τῷ προεληλυθέναι] gemäß dem Damaskenischen Sprachgebrauch darstellt. Bei Dionysios finden sich diese Konzepte in *DN IX.9: 213.15-20* als “feststehender Hervorgang” [σταθερὰ πρόοδος] sowie “zeugungskräftiger fester Stand” [γόνιμος στάσις]. Dionysios scheint das Konzept der zweifachen *moné* zu kennen und nutzt es für seine theologischen Zwecke. Um die Integrität des orthodoxen neuplatonischen Triadenschemas aufrechtzuerhalten, das durch seine Transformation des Konzepts der *epistrophé* beeinträchtigt wurde, greift er auf Damaskios’ Verständnis von zwei Arten von *moné* zurück. Während Damaskios in *De Principiis* strikt darauf besteht, dass es neben der *próodos* und der *epistrophé* keine zusätzliche *moné* geben darf [μονὴν ἄλλην πρὸς τήνδε τὴν ἐπιστροφὴν, ἢ τήνδε τὴν πρόοδον] (*Pr. 77: II.133.5*), entwickelt Dionysios ein Modell, in dem die *epistrophé* als *apokatástasis*<sup>26</sup> fungiert und sich die zweite Form der *moné* infolge ihrer Abtrennung von der *epistrophé* verselbständigt.

<sup>25</sup> Ilaria Ramelli betont, dass der Einfluss des Origenes, insbesondere seiner vier Bücher über die Prinzipien, auf Dionysios signifikant ist und dass Dionysios möglicherweise Proklos durch Origenes gelesen hat. Darüber hinaus deutet Ramelli darauf hin, dass die “Verzahnung” von *epistrophé* und *apokatástasis* in *DN IV.14: 160.5-15* wahrscheinlich auf Origenes zurückgeht (2022: 432; vgl. 2021: 92-112).

<sup>26</sup> Als weiteren Nachweis für die Identifizierung von *epistrophé* und *apokatástasis* bei Dionysios siehe ebenfalls Pseudo-Dionysius Areopagita, *EH III.3: 83.3-10*: “Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεὸς ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας καταγεῖ τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πλήθει χρώμενος, ἀλλ’ αὐθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἡττοῖσι ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκίαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἐν αὐτοῦ νοεράν ποιησάμενος εἴσδον ὁρᾷ καθαρῶς τοὺς τῶν τελομένων ἐνοειδεῖς λόγους τῆς ἐπὶ τὰ δευτέρα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρασ τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος”.

Fiori bezweifelt die Möglichkeit der Apokatástasis bei Dionysios (2011: 831-843). Ramelli hingegen zeigt in neueren Arbeiten, dass die Theorie der Apokatástasis nicht nur bei Origenes und Dionysios, sondern auch bei Proklos eine zentrale Rolle spielt. In ihrem kürzlich veröffentlichten umfangreichen Artikel "Some Overlooked Sources of the Elements of Theology: The Noetic Triad, Apokatástasis, Bodies, God 'All in All' and the Possible Reception of Origenian Themes" argumentiert sie, dass Proklos *apokatástasis* ebenso wie Dionysios als *epistrophé* darstellt (Ramelli, 2022: 424; vgl. auch 2017: 95-122). Sie vermutet, dass Proklos dabei von Origenes beeinflusst wurde (Ramelli, 2022: 417). Hierzu sind zwei Bemerkungen zu machen:

i. Bei Proklos besitzt die *epistrophé* primär eine ontologische Dimension. Als Bestandteil der Trias *moné - próodos - epistrophé* drückt sie einen überzeitlichen Prozess der Ontogenese sowie die diesem zugrunde liegende unveränderliche Logik aus. Dementsprechend vollzieht sich die *epistrophé* in ewiger Präsenz und bleibt zeitlich unbeeinflusst, ebenso wie *moné* und *próodos*. Auf diese Weise ist sie unabhängig von Zeit und Raum. Im Gegensatz zur *epistrophé* ist der Begriff der *apokatástasis* eindeutig raumzeitlich geprägt. Er beschreibt die in Raum und Zeit ablaufende zyklische Wiederherstellung der Dinge, sowohl auf planetarer als auch auf seelischer Ebene. Aufgrund ihrer zeitlichen Erstreckung und räumlichen Ausdehnung kann die *apokatástasis* nach griechischen Begriffskategorien grundsätzlich kein Thema der Ontologie sein. Dies könnte erklären, warum der Begriff der *apokatástasis* bei Proklos überwiegend im Kommentar zum *Timaios*, einem Dialog über Physik und Kosmologie, und nicht in der *Theologischen Grundlegung* oder *Platonischen Theologie*, vorkommt.

ii. Bei Proklos hat die *apokatástasis* konkret zwei grundlegende Bedeutungen. Zum einen bezeichnet der Begriff gemäß dem profanen astronomischen Sprachgebrauch die Rückkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Position.<sup>27</sup> Zum anderen wird die *apokatástasis* auf die Einzelseele angewendet. Sie bezeichnet den erneuten Eintritt der noch nicht erlösten Seele in den Kreislauf der Geburten (Delling, 1957: 389) und kann auch die Loslösung der Seele von der Materie bezeichnen, indem die Seele nach bestimmten Zeitabständen aus dem Werden wieder in das Intelligible zurückversetzt wird [δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν Φαίδρω διὰ μυρίων ἐτῶν ἀποκαθιστὰς τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ νοητόν] (*In Remp.* II.52.18-20). Diese Wiederherstellung ist sowohl kosmologisch als auch psychologisch gesehen nie endgültig, sondern wiederholt sich periodisch unendlich oft [ψυχὰς τε καὶ φύσεις καὶ σώματα κύκλω περιάγει καὶ περιοδικῶς ἀποκαθίστησιν] (*In Tim.* IV: III.28.19-20; vgl. ebd. 29.7-8; *Elem. theol.* 206: 180.15-29). In einem der letzten Abschnitte der *Theologischen Grundlegung* heißt es: "Folglich kehrt das, was immer in Bewegung ist, von denselben zu denselben wieder, woraus sich ergibt, dass es einen periodischen Umlauf beschreibt" [ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἦξει τὸ αἰετινόν, ὥστε ποιῆσαι περίοδον] (*Elem. theol.* 198: 172.32-33: 215). Innerweltliche Seelen, Himmelskörper und die gesamte Welt befinden sich immer in Bewegung. Die Bewegung stellt einen Wechsel, eine Veränderung [μεταβολή], dar und ist somit an die Zeit gebunden [τὸ χρόνου μετέχον]. Daher ist "immer" in diesem Kontext, wie Proklos erklärt, nicht ewig, sondern zeitlich [τὸ αἰετινόν οὐκ αἰώνιον ἐστίν, ἀλλὰ χρονικόν] (*Elem. theol.* 198: 172.27). Das, was die zyklische *apokatástasis* bei Proklos bedeutet, ist letztlich ein "zeitliches immerwährend-Sein" [χρονικῆς αἰδιότητος [...] κυκλικῆς ἀποκαταστάσεως] (*In Tim.* IV: III.18.15-16; vgl. *In Parm.* VII: 1218.20).

Vor dem Hintergrund des Gesagten wird durch die Gleichsetzung von *epistrophé* und *apokatástasis* bei Dionysios der *epistrophé* eine zeitliche Dimension verliehen. Außerdem erfährt die *apokatástasis* bzw. *epistrophé* im christlichen Kontext eine

<sup>27</sup> Diese Wortbedeutung ist auch Dionysios bekannt. Siehe Pseudo-Dionysius Areopagita, *DNIV.4*: 146.13-147.1. Insgesamt kommen bei Dionysios die Vokabeln *apokathistemi* und *apokatástasis* fünfmal vor, davon *apokatástasis* nur einmal.

theologisch-soteriologische Neuinterpretation. Dies impliziert die Erlösung sowohl der Seelen als auch der mit ihnen verbundenen Körper.

Das sechste Kapitel von *De divinis nominibus*, aus dem die nachfolgend zitierte Stelle stammt, widmet sich dem Namen "das Leben". Nach Dionysios wird Gott als "das ewige Leben" und Schöpfer allen Lebens dem ganzen Menschen die Unsterblichkeit schenken:

... δωρουμένη δὲ καὶ ἀνδράσι τὴν ὡς συμμίκτοις ἐνδεχομένην ἀγγελοειδῆ ζῶην καὶ ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας καὶ ἀποφοιτῶντας ἡμᾶς εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὲ θεϊότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχὰς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζῶην καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν. πράγμα τῆ παλαιότητι μὲν ἴσως παρὰ φύσιν δοκοῦν, ἐμοὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ τῆ ἀληθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φύσιν. (DN VI.2: 191.15-192.5)<sup>28</sup>

... uns Menschen hingegen teilt es das engelähnliche Leben, soweit es uns als gleichsam zusammengesetzten Wesen verstattet ist, zu und wendet uns aufgrund des Überwallens seiner menschenfreundlichen Nachsicht trotz unserer Abkehr zu sich hin und ruft uns zu sich zurück und hat uns sodann das in Tat Göttlichere versprochen: Uns ganz, ich sage unsere Seelen und unsere mit ihnen verbundenen Körper, in ein vollkommenes Leben und in Unsterblichkeit zu entrücken; dieser Vorgang scheint den Alten offenbar wider die Natur zu sein, mir hingegen und Dir sowie der wahren Lehre erscheint er göttlich und die Natur übersteigend. (DN VI.2: 191.15-192.5: 75)

Es wird also klar, dass Dionysios' Verständnis der *epistrophé* die Auferstehung des Körpers einschließt. Dionysios betont, dass diese Vorstellung den Alten, denen er offensichtlich antike pagane Denker zurechnet, als gegen die Natur gerichtet erscheint. Im Gegensatz dazu interpretiert er sie, im Einklang mit der wahren christlichen Lehre, als "göttlich und die Natur übersteigend". Während bei Proklos die Hierarchie zwischen Geistigem und Körperlichem mit dem Primat des Ersten gemäß den klassischen platonischen Denkschemata auf ewig unzerstörbar bleibt, führt bei Dionysios letztlich die Erkenntnis der Auferstehung des Körpers zum Durchbrechen dieser Hierarchie. Das bedeutet, dass für Dionysios das Körperliche nicht einfach als niedriges, von der geistigen Welt getrenntes Element angesehen wird. Vielmehr kann es ins Geistige verwandelt und Gott nahegebracht werden, um ihn ungetrübt und "von Angesicht zu Angesicht" (I Cor. 13: 12) zu schauen.

In seinem ersten Korintherbrief erklärt der Apostel Paulus, dass der Leib, der unverweslich in Herrlichkeit auferstehen wird, kein natürlicher [σῶμα ψυχικόν], sondern ein geistlicher Leib [σῶμα πνευματικόν] sein wird (I Cor. 15: 42-44). Diese Vorstellung baut Dionysios vermutlich in seine Lehre ein, indem er die Bedeutung der körperlichen Auferstehung hervorhebt und damit die transformative Dimension der *epistrophé* unterstreicht. Anknüpfend an Paulus schreibt auch Origenes bezüglich der *apokatástasis* Folgendes: "Wenn dann alle vernünftigen Seelen zurückgeführt sind in einen solchen Zustand, dann wird auch die Natur dieses unseres Körpers in die Herrlichkeit des ‚geistigen Körpers‘ übergeführt" [Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in ‚spiritalis corporis‘ gloriam perducetur] (*Princ.* III.6.6: 288.5-7: 659). Diese Gedanken verdeutlichen, dass die *epistrophé* für die Christen nicht nur eine Rückkehr zum Ursprung ist, sondern auch eine transformative Vereinigung, die Körper und Geist gleichermaßen umfasst.

<sup>28</sup> Vgl. DN IV.20: 167-7; VI.1: 191.7-9; IX. 5: 210.7-11.

Abschließend wird eine Passage aus dem ersten Kapitel von *De divinis nominibus* betrachtet, die in der Forschung als die einzige tatsächlich soteriologische Stelle bei Dionysios angesehen wird:

Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, “πάντοτε σὺν κυρίῳ” κατὰ τὸ λόγιον “ἐσόμεθα” τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίας ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιουαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ ἄλλῳ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίας ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρῳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν “ισάγγελοι γάρ”, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα “καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες”. (DN I.4: 114.7-115.5)

Dereinst aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden und zum christusähnlichen und allerseligsten Ende gelangt sind, “werden wir”, wie die Schrift sagt, “immerdar mit dem Herrn sein”, indem wir mit den ganz heiligen geistigen Schauungen seiner sichtbaren Gotteserscheinung, die uns mit den hellsten Strahlen umglänzen wird wie die Jünger in jener göttlichsten Umgestaltung, erfüllt werden und mit unserem leidenschaftslosen und immateriellen Geist an seiner intelligiblen Lichtspendung und in den unerkennbaren und seligen Berührungen mit den überhellen Strahlen an der den Geist übersteigenden Einung Anteil nehmen. Im göttlichen Nachvollzug der überhimmlischen geistigen Wesen werden wir “nämlich engelgleich sein”, wie die Wahrheit der Schrift sagt, “und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung”. (DN I.4: 114.7-115.5: 24)

Es wird eine Zukunft beschrieben, in der der Mensch ein christusähnliches und allerseligstes Ende erreichen wird. Dieser zukünftige Zustand wird durch folgende Merkmale charakterisiert, wobei Dionysios sich auf neutestamentliche Aussagen stützt:

- i. Der Mensch wird unvergänglich und unsterblich sein.
- ii. Er wird “immerdar mit dem Herrn sein“ (I Thess. 4: 17), was die engste Verbundenheit mit Gott voraussetzt.
- iii. Er wird mit den “ganz heiligen geistigen Schauungen seiner sichtbaren Theophanie erfüllt“ sein, ähnlich wie die Jünger bei der Verklärung.
- iv. Der menschliche Geist wird leidenschaftslos und immateriell sein, möglicherweise aber auch materiell, jedoch in anderer Form.
- v. Der Mensch wird an der Einung teilnehmen, die den Geist übersteigt.
- vi. Die Menschen werden “engelgleich sein und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung“ (Luc. 20: 36).<sup>29</sup>

In ihrer *epistrophé* zu Gott wird die Menschheit demnach den Engelzustand, das Stadium des *isángelos* [ισάγγελος], erreichen. Die Menschen werden zu engelgleichen,

<sup>29</sup> In Anlehnung an Lukas 20:36 und Römer 8:14 beschreibt Origenes folgendes: “Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet, qui ‘filii dei’ facti fuerint vel ‘filii resurrectionis’” (Princ. I.8.4: 101.30-102.2). [“Die dritte Ordnung der Vernunftwesen machen jene Geister aus, die von Gott als geeignet befunden werden, das Menschengeschlecht zu bilden, d. h. die Menschenseelen. Aus ihnen werden, wie wir sehen, manche kraft ihrer Fortschritte in die Ordnung der Engel erhoben, nämlich jene, die zu ‚Kindern Gottes‘ werden und zu ‚Kindern der Auferstehung‘”] (Princ. I.8.4: 101.30-102.2: 261). Nach Basilius von Caesarea zeichnet sich die Erkenntnisweise der Engel dadurch vor jeder menschlichen aus, dass sie Gott direkt, von Angesicht zu Angesicht, schauen darf. Vgl. Hex. I.1: 90.11-12: “οὗτος [sc. Moses] τοῖνον ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θεᾶς τοῦ θεοῦ ἐξίσου τοῖς ἀγγέλοις ἀξιώθει”. Auch Gregor von Nyssa betont in seiner Schilderung der Ekstase, dass dieser mystische Zustand eine Transformation zum Engelhaften beinhaltet: “πρὸς τὴν ἀγγελικὴν μεταποιηθεὶς χάριν” (Stephanus I: [GNO] X.1.87.10-11) Vgl. Völker, 1955: 205).

ja zu henadischen Wesen – was im Proklischen System als ein Zustand der höchsten göttlichen Vollkommenheit beschrieben wird – und zu “Söhnen Gottes”. Diese Verwandlung des Menschengeschlechts von “Skaven Gottes” (Gal. 4: 7) zu “Kindern Gottes” (Rom. 8: 14) und die damit einhergehende Gemeinschaft mit engelhaften oder henadischen Entitäten soll die Menschen auf eine höhere Existenzstufe heben und ihnen bislang verborgene Einsichten erschließen. Der Glaube an diese Verwandlung ist sowohl im Neuen Testament als auch in der patristischen Literatur tief verwurzelt. In einem aufschlussreichen Abschnitt von *De anima et resurrectione* fasst Gregor von Nyssa seine Ansichten bezüglich des Zustands nach der Auferstehung und der Überwindung des Todes sowie des Bösen wirkungsvoll zusammen (Völker, 1955: 218). Dabei wird er von der Vorstellung des großen himmlischen Festes [πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή] (*An. et res.* 16.2: III.3.103.7) getragen, bei dem eine Vereinigung mit den höchsten Geistwesen erfolgt und alle von der *euphrosýne* beseelt sind:

... τότε κοινή συστήσεται ἡ περὶ τὸν θεὸν ἑορτὴ τοῖς διὰ τῆς ἀναστάσεως πυκασθεῖσιν, ὡς μίαν τε καὶ τὴν αὐτὴν προκειῖσθαι πᾶσι τὴν εὐφροσύνην μηκέτι διαφορᾶς τινος τῆς τῶν ἴσων μετουσίας τὴν λογικὴν φύσιν διατεμουούσης, ἀλλὰ τῶν νῦν ἕξω διὰ τὴν κακίαν ὄντων ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θείας μακαριότητος ποτε γενησομένων καὶ τοῖς κέρασι τοῦ θυσιαστηρίου, τουτέστι ταῖς ἐξεχούσαις τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεσιν, ἑαυτοὺς συναπτόντων. (*An. et res.* 16.2: III.3.102.18-103.1)

... so wird, sobald unsere Natur wie ein Gezelt bei der Auferstehung wieder hergestellt und das gesamte durch die Sünde über uns gekommene Verderben beseitigt ist, alsdann ein gemeinsames Fest mit Gott als Mittelpunkt für alle veranstaltet, welche durch die Auferstehung “bedeckt” wurden, damit allen ein und dieselbe Wonne zuteil werde und keine Verschiedenheit mehr die vernünftigen Geschöpfe bei dem Genuß des nämlichen Glückes trenne, sondern auch die der Sünde wegen jetzt noch Außenstehenden in das Allerheiligste der göttlichen Seligkeit eintreten dürfen und mit den Hörnern des Altars d. h. mit den hohen überirdischen Mächten vereinigt werden. (*An. et res.* 16.2: III.3.102.18-103.1: 318)

Letztendlich bleibt die Frage offen, ob Dionysios die *epistrophé* bzw. *apokatástasis* als endgültig betrachtet oder ob er von unendlichen Zyklen der Wiederherstellung ausgeht. Dionysios erwähnt in *DN IV.14*: 160.5-15 einen “ewigen Kreis” [ἄϊδιος κύκλος], in dem “das Endlose und Anfangslose” [τὸ ἀτελεύτητον [...] καὶ ἀναρχόν] des göttlichen Eros “immer hervorgeht, verharrt und sich wiederherstellt” [καὶ προϊὼν ἄει καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος]. Diese Annahme könnte auf den 146. Paragraphen der *Theologischen Grundlegung* des Proklos zurückgehen (Ramelli, 2022: 432). Bei Proklos ist die Vorstellung der *apokatástasis* bekanntermaßen von Notwendigkeit und unendlicher Wiederholung geprägt, da für ihn und die antike Philosophie die Zeit unendlich ist.<sup>30</sup> Dies wirft jedoch die Frage nach der Endlichkeit der Zeit auf. Die Beantwortung dieser Frage und die nach dem Anfang des Universums – insbesondere im Kontext der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie – war für christliche Denker, einschließlich Dionysios, stets eine erhebliche Herausforderung.<sup>31</sup> An dieser Stelle kann auf diese Frage nicht weiter eingegangen werden.

30 Vgl. *Stoicorum veterum fragmenta* 625: II.190.19-20: “γίνεσθαι τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντός οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις· μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι”.

31 Siehe z. B. Origenes, *Princ.* III.5.3: 272.22-273.4. Hierzu ist anzumerken, dass Origenes an zahlreichen Stellen die stoische Apokatástasis-Lehre, welche eine Wiederholung identischer Welten postuliert, scharf kritisiert. Ein Beispiel hierfür findet sich in *Princ.* II.3.4-5: 119.4-120.29. Origenes vertritt die Auffassung, dass in jedem möglichen Weltzyklus, sollten viele Welten existieren, die Ereignisse jeweils auf unterschiedliche Weise ablaufen müssen. Dazu Meijering 1974: 15-28. Meijering untersucht in seiner Arbeit die Schwierigkeiten der Kirchenväter, ihren Platonismus zu überwinden, insbesondere durch ihre theologischen Erörterungen zur Schöpfung und Menschwerdung. Anders positioniert sich Theo Kobusch. In seinem inzwischen als Standard geltenden Werk *Selbstwerdung und Personalität: Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne* betont er, dass Neuplatonismus und Christentum in der Schöpfungslehre “Hand in Hand gehen” (2018: 278). Selbst bei gravierenden Differenzen, wie etwa bei der Ewigkeit der Welt oder der Schöpfung aus dem Wesen Gottes im Neuplatonismus, scheint es seiner Einschätzung nach “Brücken und gleitende Übergänge” zu geben (ebd.: 276).

#### 4. Schluss

Aus alldem lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

i. Damaskios' Klärung des Begriffs der *epistrophé*

Durch seine Problemstellungen klärt und vertieft Damaskios den von Proklos definierten Begriff der *epistrophé*. Im Wesentlichen bleibt seine Anschauung jedoch dieselbe wie die des Proklos. Beide Philosophen betrachten die *epistrophé* im Rahmen des triadischen Schemas von *moné*, *próodos* und *epistrophé* als eine Verfestigung des Hervorgangs und sehen ihre Eigentümlichkeit in der Synthese von Verharren und Hervorgang, wobei Damaskios neue Nuancen in die Erklärung des Begriffs einführt.

ii. Damaskios' Kritik am Proklischen Verständnis der *epistrophé*

Damaskios kritisiert die angebliche Auflösung [ἀναλύοντι] (*Elem. theol.* 35: 38.23) des Hervortretens in der *epistrophé* bei Proklos. Trotz seiner Kritik stellt er am Ende jedoch das Proklische Verständnis vom Wesen der *epistrophé* wieder her. In dieser Sichtweise beruht die *epistrophé* auf der Ähnlichkeit und nicht auf der Selbigkeit des Verursachten mit seiner Ursache.

iii. Damaskios' Konzept der zweifachen *moné* und dessen spätere Rezeption bei Dionysios

Damaskios nimmt in seiner Aporetik der Rückwendung zweierlei *moné* [διττὴν τὴν μονήν] an, um dieses Konzept schließlich zu negieren. Dieses Konzept der zweifachen *moné* wird später bei Dionysios eine Rolle spielen, wo es in eine erweiterte metaphysische Struktur eingebunden wird. Hier kann auch gezeigt werden, wie Damaskios' Ideen als Vorläufer für die Entwicklungen bei Dionysios fungieren und die philosophische Diskussion weiter beeinflussen.

iv. Dionysios' Neukonzeption der *epistrophé* im Vergleich zu Proklos und Damaskios

Bei Dionysios wird die *epistrophé* im Gegensatz zu Proklos und Damaskios fast ausschließlich als Rückkehr in den Anfang gedacht und nicht als "Verharren im Hervorgegangen-Sein". Dies impliziert quasi die Aufhebung des Hervorgangs sowie die maximale Einheit des Verursachten mit seiner Ursache.

v. Die christlich-soteriologische Umdeutung des neuplatonischen Begriffs der *epistrophé* bei Dionysios

Darüber hinaus biegt und deutet Dionysios den neuplatonischen Begriff der *epistrophé* vom Ontologischen ins Christlich-Soteriologische um, wahrscheinlich beeinflusst von Origenes. Die Dionysische *epistrophé* ist identisch mit der *apokatastasis*, die mit der Auferstehung des Körpers und somit mit der Vernichtung des Bösen und des Todes einhergeht.

vi. Dionysios' Erweiterung der neuplatonischen triadischen Kausalstruktur zur Tetrade

Dionysios geht über die neuplatonische triadische Kausalstruktur hinaus und nimmt vielmehr die Tetrade an. Diese Tetrade sieht folgendermaßen aus: Verharren [μονή] - Hervorgang [πρόοδος] - feststehender Hervorgang [σταθερὰ πρόοδος] oder auch Verharren im Hervorgegangen-Sein [μένειν ἐν τῷ προεληλυθέναι] -

Rückwendung [ἐπιστροφή]. Letztere fungiert als *apokatástasis* und impliziert, dass der kausale Prozess historisch ist und sich in der Zeit vollzieht. Durch seine integrative Herangehensweise zeigt Dionysios schließlich, dass die platonische Philosophie und das christliche Denken keine unvereinbaren Gegensätze darstellen, sondern sich gegenseitig bereichern und ergänzen können.

## Bibliographie

### Quellen

#### *Ausgaben und Übersetzungen*

- » Aland, K. et al. (2014). *Greek New Testament*. Institut für Neutestamentliche Textforschung.
- » Aristoteles (1936a). *De Caelo. Libri Quattuor*. Hrsg. Allan, D. J. Clarendon Press. (Oxford Classical Texts).
- » Aristoteles (1936b). *Physica*. Hrsg. und komm. Ross, W. D. Clarendon Press.
- » Aristoteles (1954). *Ethica Nicomachea*. Hrsg. Bywater, I. Clarendon Press.
- » Aristoteles (1975). *Metaphysica* (2 Bd.). Hrsg. und komm. Ross, W. D. Clarendon Press.
- » Basile de Césarée (1949). *Homélie sur l'hexaéméron*. Hrsg. und übers. Giet, S. Les Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 26).
- » Damascius (1986-1991). *Traité des Premiers Principes* (3 Bde.). Hrsg. Westerink, L. G. und übers. Combès, J. Les Belles Lettres.
- » Gregor von Nyssa (1927). *Gespräch mit Makrina über Seele und Auferstehung (Dialogus de anima et resurrectione)*. Übers. Kempten. J. Kösel und F. Pustet. (Bibliothek der Kirchenväter 56).
- » Gregorius Nyssenus (1987). *In illud: Tunc et ipse Filius*. Hrsg. Downing, J. K., McDonough, J. A. und Hörner, S. J. H. In: Downing, J. K., McDonough, J. A. und Hörner, S. J. H. (hrsg.). *Gregorii Nysseni Opera (=GNO) III.2. Opera dogmatica minora. Pars II*. Brill, 1-28.
- » Gregorius Nyssenus (1990). *In Sanctum Stephanum I*. Hrsg. Lendle, O. In: Heil, G., Cavarinos, J. und Lendle, O. (hrsg.). *Gregorii Nysseni Opera (=GNO) X.1. Sermones. Pars II*. Brill, 73-94.
- » Gregorius Nyssenus (2014). *De anima et resurrectione. Gregorii Nysseni Opera (=GNO) III.3. Opera dogmatica minora. Pars III*. Hrsg. Spira, A Brill.
- » Luther, M. (2016). *Lutherbibel revidiert 2017*. Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Die Standardausgabe. Deutsche Bibelgesellschaft.
- » Origenes (1935). *Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Werke. Band 10*. Hrsg. Benz, E. und Klostermann, E. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 40).
- » Origène (1966-1992). *Commentaire sur saint Jean* (5 Bde.). Hrsg. und übers. Blanc, C. Les Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes).
- » Origenes (1976). *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg., übers., mit krit. und erläut. Anm. vers. Karpp, H. und Görgemanns, H. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Texte zur Forschung 24).
- » Platon (1990). *Werke* (8 Bde.). Griechisch und Deutsch. Hrsg. Eigler, G.; Übers. Schleiermacher, F. und Kurz, D. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- » Plotin (1956-1971). *Schriften* (6 Bde.). Übers. Harder, R. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Felix Meiner Verlag.
- » Proclus (1873). *In primum Euclidis elementorum librum Commentarii*. Hrsg. Friedlein, G. Teubner.
- » Proclus (1899-1901). *In Platonis Rem Publicam Commentarii* (2 Bde.). Hrsg. Kroll, W. Teubner.
- » Proclus (1903-06). *In Platonis Timaeum Commentaria* (3 Bde.). Hrsg. Diehl, E. Teubner.
- » Proclus (1953). *In Parmenidem VII. Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka*. Hrsg. Klibansky, R. und Labowsky, C. In aedibus Instituti Warburgiani. (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus 3).
- » Proclus (1960). *Tria Opuscula (de providentia, de libertate, de malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Hrsg. Boese, H. De Gruyter.
- » Proclus (1961). *Commentarium in Platonis Parmenidem*. Hrsg. Cousin, V. Olms.
- » Proclus (1963). *The Elements of Theology*. Hrsg. und übers. Dodds, E. R. Clarendon Press.
- » Proclus (1968-1997). *Théologie Platonicienne* (6 Bde.). Hrsg. und übers. Saffrey, H. D. und Westerink, L. G. Les Belles Lettres.
- » Proclus (1985-1986). *Sur le premier Alcibiade de Platon* (2 Bde.). Hrsg. und übers. Segonds, A.-Ph. Les Belles Lettres.
- » Proklos (2015). *Theologische Grundlegung*. Griechisch-Deutsch. Übers. Onnasch, E.-O. und Schomakers, B. Felix Meiner Verlag.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1988). *Die Namen Gottes*. Übers. Suchla, B. R. Hiersemann. (Bibliothek der griechischen Literatur, Abt. Patristik 26).
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *De divinis nominibus. Corpus Dionysiicum I*. Hrsg. Suchla, B. R. De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 33).
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (2012). *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae. Corpus Dionysiicum II*. Hrsg. Heil, G. und Ritter, A. M. De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 67).
- » Sanctus Thomas de Aquino (1972). *Opera Omnia. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de veritate (QQ. 8-12)*. Hrsg. Dondaine, A. Editio Leonina.
- » *Stoicorum veterum fragmenta* (2004). (4 Bde.). (repr. 1901-1924). Hrsg. von Arnim, H. K. G. Saur München. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).

## Ergänzende Bibliographie

- » Beierwaltes, W. (2001). *Platonismus im Christentum*. Vittorio Klostermann.
- » Beierwaltes, W. (2014). *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- » Brons, B. (1976). *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Vandenhoeck und Ruprecht.

- » Corsini, E. (1962). *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Giappichelli.
- » Cürsgen, D. (2007). *Henologie und Ontologie: Die methaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Königshausen und Neumann.
- » Delling, G. (1957). "Apokatástasis". In: Kittel, G. (hrsg.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Band 1). Kohlhammer, 386-392.
- » Dillon, J. (1997). "Damascius on Procession and Return". In: Cleary, J. J. (hrsg.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. University Press, 369-379.
- » GÜthling, O. und Menge, H. (1994). *Langenscheidts Großwörterbuch. Altgriechisch-Deutsch*. Langenscheidt.
- » Fiori, E. (2011). "The Impossibility of the Apokatástasis in Dionysius the Areopagite". In: Kaczmarek, S. und Pietras, H. (hrsg.). *Origeniana decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009*. Peeters, 831-843.
- » Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Brill.
- » Greig, J. (2020). *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Brill.
- » Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- » Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Noûs in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bouvier.
- » Kiria, A. (2021). "The Theory of the Genesis of Noûs in Plotinus". In: Suarez-Nani, T. und Tsopurashvili, T. (hrsg.). *Héritages platoniciens et aristotéliens dans l'Orient et l'Occident (Ile-XVIe siècles)*. Reichert Verlag, 91-106.
- » Kiria, A. (2022). "Damaskios' triadische Theorie des Einen im Hinblick auf ihre Divergenz gegenüber Iamblichos' und Proklos' Prinzipientheorien", *Phasis. Greek and Roman Studies* 25, 4-48. DOI: 10.60131/phasis.25.2022.7009.
- » Kobusch, Th. (2018). *Selbstwerdung und Personalität: Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*. Mohr Siebeck.
- » Koch, H. (1895a). "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 54, 438-454.
- » Koch, H. (1895b). "Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften", *Theologische Quartalschrift* 77, 353-420.
- » Lankila, T. (2011). "The *Corpus Areopagiticum* as a Crypto-Pagan Project", *The Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 14-40.
- » Lankila, T. (2014). "The *Corpus Areopagiticum* and Proclus' Divine Interface". In: Nutschidze, T., Horn, C. B., und Lourié, B. (hrsg.). *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context*. Brill, 69-80.
- » Lilla, S. (1997). "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius". In: de Andia, Y. (hrsg.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*. Institut d'Études Augustiniennes, 117-152.

- » Mainoldi, E. (2017). "The Transfiguration of Proclus Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens". In: Butorac, D. D. und Layne, D. A. (hrsg.). *Proclus and his Legacy*. De Gruyter, 199-217.
- » Mazzucchi, C. M. (2006). "Damascio, autore del 'Corpus Dionysiacum' e il dialogo *Περὶ Πολιτικῆς Επιστημῆς*", *Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche* 80, 299-334.
- » Mazzucchi, C. M. (2013). "Iterum de Damascio Areopagita", *Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 87.1, 249-265.
- » Meijering, E. P. (1974). "Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie", *Vigiliae Christianae* 28.1, 15-28.
- » Meixner, U. (2021). *Metaphysik ohne Vorurteile*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Onnasch, E.-O. und Schomakers, B. (2015). "Anmerkungen". In: Onnasch, E.-O. und Schomakers, B. (übers. und hrsg. mit Komm.). *Proklos. "Theologische Grundlegung"*. Felix Meiner Verlag, 231-356.
- » Paşcalău, G. (2018). *Die "unartikulierbaren Begriffe" des Neuplatonikers Damaskios: Transzendenz und All-Einheit in den 'Aporien und Lösungen bezüglich der ersten Prinzipien'*. De Gruyter.
- » Perczel, I. (2000). "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology". In: Segonds, A. Ph. und Steel, C. (hrsg.). *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Leuven University Press - Les Belles Lettres, 491-532.
- » Perkams, M. (2018). "Proklos". In: Riedweg, Ch., Horn, Ch. und Wyrwa, D. (hrsg.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5/1-3. Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Schwabe, 54-116.
- » Ramelli, I. (2017). "Proclus and Apokatástasis". In: Butorac, D. und Layne, D. (hrsg.). *Proclus and His Legacy*. De Gruyter, 95-122.
- » Ramelli, I. (2021). "'Pagan' and Christian Platonism in Dionysius: The Double-Reference Scheme and Its Meaning". In: Lauritzen, F. und Wear, S. K. (hrsg.). *Byzantine Platonists 284-1453*. The Catholic University of America Press, 92-112.
- » Ramelli, I. (2022). "Some Overlooked Sources of the Elements of Theology: The Noetic Triad, Apokatástasis, Bodies, God 'All in All' and the Possible Reception of Origenian Themes". In: Calma, D. (hrsg.). *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 3. On Causes and the Noetic Triad*. Brill, 406-475. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 28).
- » Rohstock, M. (2023). *Das Absolute in uns: Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Karl Alber.
- » Saffrey, H.-D. (1982). "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus". In: O'Meara, D. (hrsg.). *Neoplatonism and Christian Thought*. State University of New York Press, 64-74. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 3).
- » Schäfer, Ch. (2006a). "Μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius". In: Perkams, M. und Piccione, R. M. (hrsg.). *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Brill, 340-362.
- » Schäfer, Ch. (2006b). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise 'On the Divine Names'*. Brill.

- » Stiglmayr, J. (1895). "Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch* 16, 253-273; 721-748.
- » Stiglmayr, J. (1933). "Vorrede und Einleitung". In: Stiglmayr, J. (übers.). *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über ‚Göttliche Namen‘. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos*. Joseph Kösel und Friedrich Pustet, 3-17.
- » Tornau, Ch. (2006). "Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos". In: Perkams, M. und Piccione, R. M. (hrsg.). *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Brill, 200-229.
- » van Riel, G. (2010). "Damascius". In: Gerson, L. (hrsg.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (vol. II). Cambridge University Press, 667-696.
- » von Ivánka, E. (1964). *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Johannes Verlag.
- » Völker, W. (1955). *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Franz Steiner Verlag.
- » Wear, S. K. und Dillon, J. (2007). *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate. (Ashgate studies in philosophy and theology in late antiquity).