

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Burger, Maria

Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita
in: T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, pp. 297–316
Turnhout: Brepols Publishers 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale 9)
URL: <https://doi.org/10.1484/M.RPM-EB.3.1062>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brepols Publishers: <https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Burger, Maria

Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita
in: T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, S. 297–316
Turnhout: Brepols Publishers 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale 9)
URL: <https://doi.org/10.1484/M.RPM-EB.3.1062>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brepols Publishers publiziert: <https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Ihr IxTheo-Team

Maria Burger, Albertus-Magnus-Institut (Bonn)

Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita

Einen nicht zu unterschätzenden Stellenwert nimmt im Denken des Albertus Magnus die Rezeption der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ein. Schon in dem frühesten uns bekannten Werk Alberts, *De natura boni*, wie auch in den Werken seiner Pariser Lehrtätigkeit, in der *Summa de sacramentis*, in der *Summa de creaturis* und im *Sentenzenkommentar*, war dem Doctor universalis das Werk des Areopagiten vertraut, wie zahlreiche ausdrückliche Verweise belegen.¹ Nach dieser systematischen Aneignung der Dionysischen Texte fiel die Kommentierung des gesamten Corpus Dionysiacum² in die Zeit der Gründung und Leitung des Dominikanerstudiums zu Köln ab 1248.³ Damit setzte Albert in dem neuen Studienhaus einen sehr deutlichen Akzent, der seine Auswirkung in die weitere Tradition der Dominikanerschule wohl nicht verfehlte. Von besonderer Bedeutung ist es dabei, daß genau zu dieser Zeit Thomas von Aquin Alberts Schüler war und ihm von Paris nach Köln folgte. Er schrieb das gesamte Kommentarwerk Alberts eigenhändig ab, und diesen Codex⁴ bewahrte Thomas sein Leben lang bei sich. Dieser Umstand dürfte seinen Niederschlag auch im Werk des Aquinaten gefunden haben, der so in aller Gründlichkeit den von ihm später so geschätzten Areopagiten studierte. Zum anderen ist dieser Codex Ursprung der gesamten handschriftlichen Überlieferung, die die weitere Rezeption des Kommentars ermöglichte.

Die Kommentierung des Gesamtcorpus durch Albertus Magnus stellt ein Unterfangen dar, das in diesem Umfang (sehen wir vom Scholienkommentar einmal ab) keiner vor ihm geleistet hatte. Er legte seinerseits die Tradition zugrunde, die über Jahrhunderte hin aus der Übersetzungs- und Kommentierungstätigkeit zu einem Corpus Dionysiacum geführt hatte, wie er es an der Universität Paris kennengelernt hatte: Er benutzte die lateinischen Übersetzungen des Johannes Scotus Eriugena und Johannes Sarracenus, und wohl auch die des Robert Grosseteste. Ferner machte er reichlich Gebrauch sowohl vom Scholienkommentar des Johannes von Scythopolis und Maximus Confessor wie auch von den auf Anastasius Bibliothecarius zurückgehenden Interlinearglossen. Ihm waren aber auch die Kommentare des Johannes Scotus Eriugena und Hugo von St. Viktor zu *De caelesti*

¹ Angaben zur Anzahl der Zitation, wenngleich weitgehend noch basierend auf den unkritischen Werkausgaben von P. Jammy und A. Borgnet, liegen bereits vor bei J. TURBESSI, «Denys l'Aréopagite: en occident. 2. Saint Albert le Grand», in *Dictionnaire de la Spiritualité t.3* (1957), 346sq. Ein besonders nachdrücklicher Verweis findet sich IV Sent. d.6 a.4, Ed. Paris. t.29, p.123a.

² Inzwischen liegt das gesamte Kommentarwerk in kritischer Edition vor: cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. SIMON (Editio Coloniensis t.37/1). Münster, Aschendorff, 1972; *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. SIMON (Ed. Colon. t.37/2). Münster 1978; *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. P. SIMON † et W. KÜBEL (Ed. Colon. t.36/1). Münster 1993; *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, ed. P. SIMON †, W. KÜBEL † et M. BURGER. (Ed. Colon. t.36/2) Münster 1999.

³ Ein abschließendes Urteil darüber, ob die Kommentierung von *De caelesti hierachia* noch in die Pariser Zeit fiel, ist an dieser Stelle nicht möglich. Paul Simon ging bei der Vorbereitung der kritischen Edition davon aus, cf. P. SIMON, *Prolegomena ad Super Dionysium De divinis nominibus*, Ed. Colon. 37/1, §2, p.V; *Prolegomena ad Super Dionysium De caelesti hierachia*, Ed. Colon. 36/1, §1, p.V. W. Senner hat dagegen wichtige Argumente angeführt, die dafür sprechen, das gesamte Kommentierungswerk in Köln anzusetzen, cf. W. SENNER, «Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner», in *Geistesleben im 13. Jahrhundert. Neue Perspektiven*, hg. v. J. AERTSEN u.a., Berlin – New York, De Gruyter, 1999 (im Druck).

⁴ Er befindet sich heute unter der Signatur I B 54 in der Nationalbibliothek in Neapel.

hierarchia bekannt. Albert erarbeitete somit einen ersten Zugang zu dem umfangreichen Werk auf der Basis des ihm im Corpus bereits vorliegenden Materials, das auf vielfältige Weise in seinen paraphrasierenden Expositionscommentar einging.⁵ Darüber hinaus befaßte er sich aber auch in Form von Quaestionen und Dubitationen mit speziellen Problemstellungen: Zum einen werden wissenschaftstheoretische Ansprüche des 13. Jahrhunderts an die von Dionysius vorgelegten Schriften gestellt, und Albert bedient sich dabei einer aus platonisch-aristotelischer Philosophie gewonnenen Argumentation. Zum anderen werden die Aussagen vor dem Hintergrund einer inzwischen weit entfalteten systematischen Theologie geprüft. Albert sah sich konfrontiert mit dem Kirchen- und Hierarchiemodell wie auch dem Sakramentenverständnis der frühen Kirche, dem er aufgrund der hohen Autorität des Dionysius Gerechtigkeit widerfahren ließ. Dabei wird aber doch immer wieder deutlich, wie das mystagogische Konzept des Dionysius hinterfragt wird vom stärker legalistischen Denken der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Diese fruchtbare Konfrontation zweier disparater theologischer Konzepte soll im folgenden anhand einiger Beispiele erläutert werden.

I

Albert begann sein Kommentarwerk mit der Auslegung des Dionysischen Doppelwerkes über die Hierarchien, über die himmlische und die kirchliche Hierarchie. In diesen Werken entfaltet Dionysius eine reiche Symbolik des Abstiegs und Aufstiegs, des Hervorgangs und der Rückkehr, die für sein Gesamtkonzept charakteristisch ist. Er legt dar, wie die ganze geschöpfliche Vielheit aus der göttlichen Einheit hervorgeht und sich dabei als hierarchische Ordnung entfaltet. Auch die von Gott ausgehenden Gnadengaben werden über die triadisch gegliederten Stufen der Hierarchie herabgeleitet bis zu den Menschen. Durch Aufnahme der Gaben auf der je einem Geschöpf zukommenden Stufe erfolgt in Angleichung an Gott die Rückkehr. Die hierarchischen Stufen sind wiederum aufeinander bezogen, woraus Albert in seinem Prolog als Gesetzmäßigkeit ableitet: „Dies ist nämlich das Gesetz der Göttlichkeit, daß durch die ersten die mittleren, durch jene aber die letzten zurückgeführt würden.“⁶

Schon in der Konzeption von *De caelesti hierarchia* wird deutlich, daß Dionysius jeweils auch die Menschen im Blick hat, denn seine Definition der Hierarchie wie auch die einleitenden Überlegungen sind ebenso auf 'unsere' Hierarchie anwendbar, die als Abbild der himmlischen interpretiert wird. Bezogen auf die Menschen bedarf der Rückführungsprozeß einer eigenen Behandlung, wie sie dann in *De ecclesiastica hierarchia* vorgelegt wird. Hier geht es um die praktische Umsetzung des philosophisch-neuplatonischen Konzeptes in 'unserer' Hierarchie. Dieser Prozeß läßt sich nicht allein im ontologischen Verständnis der Rückkehr des Vielen zum Einen fassen, sondern erfolgt als *anagoge* in symbolischen, sakramental-liturgischen Vollzügen⁷.

⁵ Zur genauen Überlieferung des Corpus Dionysiacum und dessen Benutzung durch Albert cf. H.F. DONDAINE OP, *Le corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953. Die Scholienkommentierung wie auch die Rezeption des Corpus Dionysiacum wird untersucht von E. JEAUNEAU, «Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident», in *Néoplatonisme et Philosophie médiévale* (Actes du Colloque international de Corfu, 6-8 octobre 1995, organisé par la S.I.E.P.M.), ed. par L.G. BENAKIS, Tournhout, Brepols, 1997, pp.1-23.

⁶ „Haec enim est lex divinitatis, ut per prima media et ultima per media reducantur.“ *De cael. hier. prolog.*, Ed. Colon. 36/1, p.2 v.19sq.

⁷ Das neuplatonische Abstiegs-, Aufstiegsschema wie auch die hierarchische Ordnung als Grundlage des Dionysischen Werkes werden in der Forschungsliteratur vielfach dargestellt. Auf die besondere Bedeutung von *anagoge* (uplifting) hat Paul Rorem aufmerksam gemacht. P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, Pontifical Institute, 1984, pp.64, 99-116. Er zeigt dabei,

Dionysius macht wiederholt deutlich, daß es für das Sinnenwesen Mensch unumgänglich ist, daß ihm die spirituelle Wahrheit göttlichen Seins durch der menschlichen Aufnahme-fähigkeit angemessene Methoden vermittelt wird. Im Symbol wird ihm die göttliche Wirklichkeit im Maß der Abbildhaftigkeit sinnhaft vor Augen geführt; durch die Symbolik hindurch soll der Mensch jedoch zur wahren Erkenntnis fortschreiten. Dabei ist das Symbol keineswegs nur ein Anschauungsgegenstand, sondern birgt auch eine Vollzugsform. Die Theo-Logia, hier noch streng als Wort Gottes verstanden, findet ihre Erfüllung in der Theo-Urgia, dem Handeln.⁸ Dieses göttliche Handeln wird, wie Dionysius in *De ecclesiastica hierarchia* darlegt, von den Menschen in den Sakramenten mit vollzogen.

Das Sakramentenverständnis des Dionysius entspricht einerseits durchaus dem der alten Kirche: Bei der mystagogischen Einführung durch die Initiationsriten der Kirche steht der Mensch im Mittelpunkt. Er wird über verschiedene Stufen der Unterweisung mit der Lebensform des Christentums vertraut gemacht, er wendet sich ab vom Bösen und wird schrittweise in die Geheimnisse des Christentums eingeweiht, bis er als Getaufter schließlich am höchsten Geheimnis, der Eucharistie, teilnehmen kann. Zugleich nimmt Dionysius die Sakramente aber auch für sein anagogisches System in Dienst. Er greift die zentralen Riten der christlichen Praxis auf, um sie einer tiefgreifenden symbolischen Ausdeutung zu unterziehen, der *theoria*. Diese *contemplatio* des liturgischen Vollzugs gehört essentiell zum theologischen Verstehen, so daß hier wiederum Praxis und Theorie in engem Verweisungszusammenhang stehen. Das stufenweise Hinaufgeführtwerden durch *purgatio* und *illuminatio* zur *perfectio* vermag diesen doppelten Aspekt ebenfalls zu verdeutlichen, denn die liturgische Handlung ist auf jeder Stufe mit einer Form von Erkenntnis verbunden. Wird in der *purgatio* das anfängliche Nicht-Wissen überwunden, so verleiht die *illuminatio* die eigentliche Kenntnis, die in der *perfectio* wiederum überstiegen wird. Wenn Dionysius wiederholt in seinen Schriften darauf verweist, daß die heiligen Geheimnisse nicht Uneingeweihten preisgegeben werden dürfen, so wird hier deutlich, daß der Blick auf den rein äußerlichen Ablauf der Riten zu Unverständnis führen kann. Ein bewußter Mitvollzug setzt die *theoria* voraus; die sinnhaften Symbole müssen in ihrem geistigen Gehalt erfaßt werden.

Dionysius kennt drei Sakramente, die von ihm als ‘teleta’ oder ‘mysteria’ bezeichnet werden: Taufe, Eucharistie und Myronweihe. Die von Dionysius ebenfalls behandelten Riten des Ordo, der Mönchsweihe und des Begräbnisses werden von ihm nicht ‘teleta’ genannt. Ihnen kommt gleichwohl Bedeutung für die persönliche Heiligung wie auch innerhalb der Gemeinschaft zu, doch sind sie den eigentlichen Initiations- und Heiligungsriten nachgeordnet. Die Taufe ist für alle weiteren rituellen Vollzüge die Voraussetzung, die Ordinations-Riten schließen mit der Eucharistiefeier, und die heiligen Öle der Myronweihe finden in allen Riten Anwendung. Die Taufe wird unter den Sakramenten in besonderer Weise als das Sakrament der *illuminatio* verstanden. Dionysius gibt in der *theoria* eine reiche Ausdeutung des Symbolgehaltes der Taufe, wobei deutlich wird, daß er letztlich nicht einfach die Typologie der Kirchenväter und auch nicht neuplatonische Aufstiegs-schemata wiedergibt, sondern eine eigene Erkenntnis-Symbolik entfaltet. Dennoch

daß bei Dionysius, anders als im Neuplatonismus, die Rückführung grundsätzlich das Hinaufführen zu Gott ist. „In summary, the concept ‘uplifting’ is at the heart of the Pseudo-Dionysian enterprise. Whether expressed in the standard Neoplatonic language of ‘return’ or in the patristic terminology of ‘anagogy’ the ‘upward’ movement so omnipresent in the Areopagite’s corpus has a single, ultimate goal in God.“ (p.115).

⁸ Zum neuplatonischen Hintergrund von theologia und theourgia bei Dionysius cf. P. ROREM, (Anm. 7) pp.14sq., 106-110.

wird in der Terminologie (*eikon, typos, symbolon*) deutlich, daß es um reale Heilsvermittlung nach dem Schema Urbild – Abbild geht.⁹

Wenngleich hier die hierarchischen Stände angeführt werden, von denen die höheren die jeweils niederen führen, so ist nach Dionysischem Verständnis doch letztlich Gott derjenige, der den Prozeß der *anagoge* wirkt¹⁰. Die hierarchische Ordnung erweist sich so als Theokratie. Innerhalb der Hierarchie repräsentiert der mit Vollmacht ausgestattete Hierarch das göttliche Wirken; durch ihn gelangt die Hierarchie zu ihrem Ziel. Er ist gegenüber Presbyter und Diakon erster der lehrenden Triade. Das Dionysische Ordnungsdenken duldet keinerlei Verkehrung in der Rangfolge, wie insbesondere der in Brief VIII geschilderte Konflikt um den Mönch Demophilus deutlich macht. Ihrerseits allgemein der himmlischen Hierarchie untergeordnet, kommt den Hierarchen innerhalb ‘unserer’ Hierarchie eine gottunmittelbare Stellung zu.¹¹ Der Hierarch nimmt aber auch im Vermittlungsprozeß eine einzigartige Stellung ein. Es ist keineswegs so, daß er nur die ihm unmittelbar untergeordneten Stände heiligen würde. Er ist vorrangig der Spender der Sakramente; er tauft, er nimmt die Myronweihe vor; er weiht Priester und Diakone, aber auch die Mönche; er steht den Beerdigungsriten vor.¹² Nach ihm ist schließlich sogar die Hierarchie benannt.¹³

II

Albertus Magnus ist sich des zeitlichen Abstandes seiner Kommentierung gegenüber dem Dionysischen Umfeld durchaus bewußt, wenn er mehrfach darauf verweist, daß Dionysius die Riten so beschreibt, wie sie in der frühen Kirche in Gebrauch waren.¹⁴ Neben den konkreten praktischen Vollzügen hat sich aber auch das eigentliche Verständnis der Sakramente in mancher Hinsicht verändert.

Der sakramentale Ritus erfuhr schon bis zum Ausgang der Antike eine reiche Ausgestaltung, doch blieb der Sakramentsbegriff bis ins hohe Mittelalter noch sehr weit und unbestimmt. Auch die Zahl der Sakramente wurde sehr unterschiedlich bestimmt, zumal keine genaue Abgrenzung zwischen Sakrament und Sakramentalien bestand. In Auseinandersetzung mit der Augustinischen Formulierung: „*sacramentum est sacrae rei signum*“ kam es erst im 12. Jahrhundert zu einer genaueren Begriffsbestimmung, insbesondere durch Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus. Die zunehmende Ritualisierung und Materialisierung der Sakramente im frühen Mittelalter bedurfte einer theoretischen Absicherung. Die Unterscheidung von *res* und *signum* wie auch die Frage nach der *causa* der Sakramente bestimmten die Diskussion. Grundlegend für die Scholastik wurde die Bestimmung des äußeren, aus Materie und Form bestehenden Zeichens als *sacramentum*

⁹ Cf. R. ROQUES, «Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys», in *Irenikon*, 31 (1958), pp.427-449.

¹⁰ Cf. P. ROEM, (Anm. 7) p.103.

¹¹ Zum Status der Hierarchen cf. R. ROQUES, *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954, pp.176sq.

¹² Cf. R. ROQUES, (Anm. 11) p.197.

¹³ Cf. J. STIGLMAYR, «Über die Termini Hierarch und Hierarchie», in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 22 (1898), pp.180-187. R. ROQUES, (Anm. 11) p.176.

¹⁴ „Et sciendum quod ponit ritum, qui tunc temporis observabatur, licet in aliquibus modo aliter observetur.“ *De eccl. hier.* c.3, Ed. Colon. 36/2, p.58 v.69 - p.59 v.2; „... ante tamen quam hoc fiat, confessa catholica hymnologia, idest hymno fidei catholicae, scilicet symbolo apostolorum, quod tunc erat tantum, ab omni plenitudine ecclesiae.“ *ibid.* p.60 v.34sq.; „[Apostates excluduntur ab eucharistia per vocem diaconi] ... quod erat in primitiva ecclesia.“ *ibid.* p.73 v.45sq.; „Et hic erat ritus consecrationis in primitiva ecclesia; unus enim episcopus poterat episcopum consecrare.“ *ibid.* c.5 p.129 v.2sq.; „Erat autem ritus iste in primitiva ecclesia: [sequitur mysterium monachiae consummationis]“, *ibid.* c.6 p.139 v.61sq.

tantum, des Inhaltes, nämlich der Gnade Gottes, als *res sacramenti*, und des Zusammenwirkens beider, wodurch die Gnade im Zeichen bewirkt wird, als *res et sacramentum*. Auf seiten des Sakramentenspenders werden *potestas* und die rechte Intention, auf seiten des Empfängers die rechte Disposition gefordert. Jenes Zusammenspiel von Spender und Empfänger brachte die Lehre vom *opus operatum* hervor, die im korrekten Vollzug des Sakraments dessen Wirksamkeit begründet sieht. Nicht die persönliche Heiligkeit des Spenders und auch nicht erst die glaubende Annahme des Empfängers sind entscheidend, sondern das göttliche Gnadenwirken, worin zugleich ein Abgrenzungskriterium gegenüber anderen Sakramentalien gefunden war. Nicht zu unterschätzen ist in diesem Zusammenhang schließlich das veränderte Verständnis von *potestas* in Zusammenhang mit dem *ordo*. Im Zuge einer zunehmenden Verrechtlichung des Sakramentenverständnisses durch die kanonistischen Glossatoren kommt es seit dem 12. Jahrhundert zur Unterscheidung von *potestas ordinis* (Weihegewalt) und *potestas iurisdictionis* (Leitungsgewalt), die zunehmend auch unabhängig voneinander betrachtet werden können.¹⁵

III

Albertus Magnus greift diese Spannung nun in seinen den kommentierten Text erläuternden Fragen auf. Gleich zu Beginn seines Kommentars zu *De ecclesiastica hierachia* befaßt er sich in vier einleitenden Fragen mit dem Wissenschaftscharakter, dem Gegenstand, der Einheit und der Methode und dem Ziel dieses Werkes. Dabei billigt Albert dieser Wissenschaft von den Hierarchien unter Anwendung gängiger Wissenschaftseinteilungen¹⁶ einen eigenen Status zu. Sie ist als Wissenschaft Teil der *scientia divina*, die die Sicherheit ihrer Beweismittel durch Inspiration erhält; ihre Prinzipien sind unmittelbar im göttlichen Licht bestätigt. Diese Wissenschaftsbestimmung entspricht der, die auch im Prolog des Sentenzenkommentars und der *Summa de mirabili scientia dei* für die Theologie allgemein gilt. Immerhin bezeichnet aber Dionysius selbst die Hierarchie als solche als Wissenschaft, womit sich Albert im Kommentar der entsprechenden Stelle in *De caelesti hierarchia* auseinandersetzt.¹⁷ So scheint es naheliegend, die beiden Traktate, in denen die hierarchischen Strukturen erläutert werden, als Wissenschaft zu behandeln.

Bei der Frage nach dem Gegenstand dieser Wissenschaft wird es schwieriger: Es scheint naheliegend, hier auf die Sakramente zu verweisen. Doch in den Argumenten zeigt Albert, daß Dionysius tatsächlich ja keine (dem hochmittelalterlichen Verständnis entsprechende) allgemeine Sakramentenlehre vorlegt. Darüber hinaus behandelt er nicht einmal alle (inzwischen verbindlich festgelegten) sieben Sakramente. Statt dessen wird über Berdigungsriten und die Vervollkommnung im Ordensstand gehandelt, was wiederum nicht in die Sakramentenlehre gehört. Albert hat in seiner Antwort sehr klar das Dionysische Anliegen dieses Werkes erfaßt: „Wir sagen, daß das Subjekt dieses Werkes die kirchliche Hierarchie ist, insofern sie in den vom höchsten Hierarchen durch die Mittler bis zu den letzten, die nur untergeordnet sind, herabsteigenden Heiligungen ist. Die Sakramente sind hier aber nur intendiert, insofern sie zum Verwaltungsbereich der Hierarchen gehören; daher bestimmt Dionysius nicht die Sakramente, insofern sie Sakramente

¹⁵ Es geht in diesem Beitrag nicht um die genaue Darstellung der zum Teil sehr komplexen Entwicklung; sie ist in dogmengeschichtlichen Überblickswerken und Einzeluntersuchungen hinreichend dargelegt. Daher werden hier nur die wichtigsten Begriffe als Hintergrund für Alberts Interpretation angeführt. Aus der Fülle der Literatur sei hier nur verwiesen auf: B. GEYER, «Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung», in *Theologie und Glaube*, 19 (1918), pp.325-348.

¹⁶ Albert adaptiert hier sowohl das platonisch-stoische Modell einer Einteilung in *philosophia rationalis*, *naturalis* und *moralis* wie auch die Aristotelische in Physik, Mathematik und Metaphysik (hier *philosophia divina*), cf. *De eccl. hier. c.1*, Ed. Colon. 36/2, p.1 v.26-31.

¹⁷ Cf. *De cael. hier. c.3*, Ed. Colon. 36/1, pp.46sqq.

sind, indem er zeigt, was die *res* in jedwedem Sakrament ist, sondern indem er gewisse Handlungen zeigt, durch welche die Sakramente von den Hierarchen gespendet werden.“¹⁸ Auf dieser Basis kann Albert auch dem Einwand begegnen, daß nicht alle Sakramente behandelt würden: In der Buße geht es nicht primär um die Tätigkeit eines Vertreters der Hierarchie, sondern um die Reue des Poenitenten. Die Ehe wird durch den Konsens der Partner bewirkt. Die Letzte Ölung wirkt durch die Frömmigkeit des sie Empfangenden.¹⁹ Es ist bemerkenswert, daß Albert für alle drei in *De ecclesiastica hierarchia* nicht behandelten Sakramente eine genaue Begründung für deren Fehlen gibt. Er gesteht dabei in erstaunlichem Ausmaß dem Empfänger dieser Sakramente eine Mitwirkung am Zustandekommen zu, die deutlich an die Wirkweise *ex opere operante* gemahnt. Tatsächlich wird hier eine Diskrepanz deutlich, die Albert auch in der Sakramentenlehre des Sentenzenkommentars behandelt, wenn er die Sakramente in zwei Gruppen unterteilt, nämlich in die, die allein *ex opere operato* wirken, und jene, die das *opus operatum* und das *opus operans* erfordern.²⁰ Allerdings muß er entgegen der Darstellung im Sentenzenkommentar in *De ecclesiastica hierarchia* auch die Letzte Ölung in diese Gruppe zählen, soll seine Begründung stimmig sein; tatsächlich handelt es sich hierbei aber auch um ein Sakrament, das Albert durchaus in diesem doppelten Aspekt sieht.²¹

Grundsätzlich geht Albert jedoch von der Wirkung der Sakramente *ex opere operato* aus, wie er kurz darauf bestätigt: „Wir sagen, daß in der Heiligkeit, die aus unserer Tätigkeit erwächst, der Wille vorrangiger als das Wissen ist; solcherart ist die Heiligkeit, die aus Tugenden entspringt. Die hierarchische Heiligung entspringt aber nicht unserer Tätigkeit, sondern aus gewissen gewirkten Werken, in welchen die göttliche Kraft wirkt, und folglich ist in dieser Heiligung der Wille nicht vorrangig.“²² Die Sakramente werden als geistliche Heilmittel verstanden, für deren Wirksamkeit immerhin soviel auf seiten der Empfänger erwartet wird, daß er der Gnade nicht willentlich Widerstand leistet.²³

¹⁸ „Dicimus quod subiectum huius operis est ecclesiastica hierarchia, secundum quod est in sanctificationibus descendentibus a summo hierarcha per medios usque ad ultimos, qui sunt tantum subditi. Sacramenta autem hic non intenduntur nisi secundum quod ad dispensationem hierarcharum pertinent. Unde non determinat de sacramentis in quantum sacramenta sunt, ostendens, quid sit res in quolibet sacramento, sed quasdam operationes, quibus dispensantur sacramenta per hierarchas.“ De eccl. hier. c.1, Ed. Colon. 36/2, p.3 v.12-21.

¹⁹ Cf. *ibid.* v.29-38.

²⁰ Cf. IV Sent. d.26 a.14 ad 2, Ed. Paris. 30, p.121b. Ausführlich wird dieses Thema behandelt bei F.-J. NOCKE, *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus*, (BGPhMA 41/4), Münster, Aschendorff, 1967, pp.42sqq.

²¹ Während Albert in der *Summa de sacramentis* gerade die Passivität des Kranken bei der Letzten Ölung betont, verschiebt sich im Sentenzenkommentar der Akzent hin zur Mitwirkung. Cf. F.-J. NOCKE, (Anm. 20) pp.215-218. Cf. De sacram. tr.7 q.2 sol., Ed. Colon. 26, p.131 v.39sqq.; IV Sent. d.23 a.12 sol., Ed. Paris. 30, p.18b. Interessanterweise spricht Albert sowohl in *De ecclesiastica hierarchia* wie im Sentenzenkommentar von der *devotio* als Form der Mitwirkung des Kranken.

²² „Dicimus quod in sanctitate, quae est ex operatione nostra, principalior est voluntas quam scientia, cuiusmodi est sanctitas, quae est per virtutes; sed sanctificatio hierarchica non est ex operatione nostra, sed ex quibusdam operatis, in quibus operatur virtus divina, et ideo in hac sanctificatione non est principalior voluntas.“ De eccl. hier. c.1, Ed. Colon. 36/2, p.5 v.62-68. Albert begründet auf diese Weise, warum für Dionysius der Wille nicht zur Definition der Hierarchie gehört.

²³ „Dicimus quod sunt quidam imperfecti voluntate et actu, quorum scilicet voluntas repugnat gratiae, et talibus non sunt conferenda sacramenta, quia et contemnerent ea et effectum sacramentorum non potirentur. Sunt enim sacramenta quaedam medicamenta spiritualia; unde sicut corporalis medicina non habet effectum suum in corpore nisi per actionem naturae, ita etiam ubi voluntas repugnat gratiae, non possunt habere effectum sacramenta. Sunt iterum quidam imperfecti, qui tamen faciunt, quod in se est, praeparantes se ad gratiam, et talibus sunt conferenda sacramenta.“ De eccl. hier. c.1, Ed. Colon. 36/2, p.6 v.20-31.

Bei der konkreten Darlegung der einzelnen Sakramente fließen in noch stärkerem Maße die inzwischen formulierten dogmatischen Grundsätze ein. So führt Albert zu den Eigenschaften der Taufe aus: „Es ist nämlich in der Taufe das zu finden, was nur die *res* ist, nämlich die Gnade, und demgemäß wird sie ‘Ursprung der heiligsten Weisungen’ genannt. Es ist dort auch das zu finden, was *res* und *sacramentum* ist, nämlich der Charakter, der gewissermaßen ein göttliches Licht ist, das uns der Trinität verähnlicht, in deren Anrufung die Taufe geheiligt ist und zugleich die Fähigkeit gibt, Geistiges aufzunehmen: und dadurch, in bezug auf den Ausgangspunkt oder auf unseren Anteil, kommt es ihr zu, unsere sinnenhafte Disposition zu formen; bezogen auf das Ziel kommt es ihr zu, den Weg zu bereiten zum Aufstieg zur himmlischen Ruhe.“²⁴ Albert referiert hier die inzwischen klassische Unterscheidung von *res* und *sacramentum*, in der sinnhaftes Zeichen und göttliche Gnade aufeinander bezogen werden. Zugleich aber interpretiert er diese Sachverhalte aus dem Geist des Dionysischen Textes: Der vom Begriff her auf Augustinus zurückgehende Charakter (von Albert an anderer Stelle als *divinum signaculum* bezeichnet²⁵), der bei der Taufe unauslöschlich eingepägt wird, wird hier mit dem göttlichen Licht identifiziert. Dionysius versteht die Taufe als *illuminatio*, die den Weg zur Vergöttlichung bereitet. Genau in diesem Sinne interpretiert Albert die Wirkung der Taufe, wenn er die zentralen Termini *lumen*, *assimilare*, *anagoge* anführt. Die *res sacramenti* entspricht dem Dionysischen Symbolverständnis.

Eine genauere Durchsicht von *De ecclesiastica hierarchia* zeigt, daß die *assimilatio* an den meisten Stellen auf den dreifaltigen Gott bezogen ist, so wie es die Dionysische Vorgabe nahelegt.²⁶ Es konnte nur eine Stelle gefunden werden (und zwar im Kapitel über die Eucharistie), an der die *assimilatio* die *imitatio Christi* bedeutet.²⁷ Dennoch finden sich auch mehrere Belege, in denen Albert die Wirksamkeit der Sakramente in der *passio Christi* verankert²⁸, womit er einen gegenüber Dionysius scheinbar neuen Akzent setzt.²⁹ Einen Anknüpfungspunkt hierfür findet er jedoch im Kapitel über die Chrisam-Weihe; denn hier wird das ganze Geschehen von Dionysius selbst auf Jesus hin interpretiert: die Zusammensetzung des heiligen Öls ist Bild Jesu, die Seraphin stehen um ihn, er ist der Altar. Entsprechend interpretiert Albert hier: „Zum ersten Argument ist zu sagen, daß es hier nicht die Absicht des Dionysius ist, eine moralische Auslegung zu geben, sondern eine anagogische, und daher führt er zum Höchstmöglichen zurück, das der Herr Jesus Christus ist, dem der Balsam wegen seiner göttlichen Natur entspricht, die Ursprung der Unvergänglichkeit und jedes geistlichen Wohlgeruchs ist, und dem das Öl gemäß seiner menschlichen Natur entspricht, durch die wir gesalbt sind mit den Sakramenten, die aus

²⁴ „Est etiam invenire in ipso id quod est tantum res, scilicet gratia, et secundum hoc dicitur ‘principium sanctissimorum mandatorum’. Est etiam ibi id quod est res et sacramentum, scilicet character, quod est lumen quoddam divinum assimilans nos trinitati, in cuius invocatione sanctificatur baptismus et etiam dat facultatem capiendi spiritualia: et secundum hoc, quantum ad terminum a quo sive ex parte nostra, convenit sibi formare animales habitus nostros, quantum vero ad terminum ad quem convenit sibi ‘iter facere ad anagogen’ caelestis quietis.“ De eccl. hier. c.2, Ed. Colon. 36/2, p.26 v.8-18.

²⁵ Cf. De eccl. hier. c.3, Ed. Colon. 36/2, p.54 v.20sq.

²⁶ Cf. z.B. De eccl. hier., Ed. Colon. 36/2, p.9 v.42: „deificatio idest assimilatio ad deum“; pp.17-20; p.80 v.28.

²⁷ „... per hoc vero quod distribuit [panem], significat quod Christus nos fecit participes sui et suorum donorum, quia et assimilamur vitae suae, secundum quod possumus per imitationem, et per hoc communicamus perfectiones deitatis ipsius.“ De eccl. hier. c.3, Ed. Colon. 36/2, p.86 v.56-60.

²⁸ Cf. De eccl. hier., Ed. Colon. 36/2, p.26 v.49sq.; p.34 v.70sq.; p.35 v.10sq.

²⁹ Daß dieses Motiv bei Hugo von St. Viktor seinen Ursprung hat, wurde dargelegt bei H. WEISWEILER, «Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen», in *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, hg. von H. OSTLENDER (BGPhMA Suppl. 4), Münster, Aschendorff, 1952, pp.400-419, pp.417sq.

der Passion Christi ihre Kraft haben.“³⁰ Wenngleich für Albert die Chrisam-Weihe als solche entgegen der Zuordnung bei Dionysius kein Sakrament ist, so ist die Interpretation doch insofern bedeutsam, als das heilige Öl in zentralen sakramentalen Handlungen Anwendung findet.³¹

Ein spezielles Problem ergibt sich bei der Behandlung des *ordo*. Dionysius kennt – der Struktur der alten Kirche entsprechend – die Weihe von Bischof, Presbyter und Diakon.³² Diese sind eindeutig in der Rangfolge gestuft; der Hierarch ist der vorrangige Spender der Heiligungen, von ihm nimmt die Hierarchie ihren Ausgang. Das Hochmittelalter kennt dagegen sieben Stufen des *ordo*. Der Episcopat gehört jedoch nicht zu diesen; da der *ordo* durch die *potestas* der Sakramentspendung (*potestas in corpus eucharisticum*) bestimmt wurde, konnte die Priesterweihe als höchste Stufe angesehen werden – wie es dann seit Petrus Lombardus auch festgelegt war. Genau dieses Argument führt Albert zu Beginn des 5. Kapitels an. In seiner Antwort unterscheidet er daher zwischen Heiligungsgewalt (*potestas ordinis*) und Jurisdiktionsgewalt (*potestas iurisdictionis*). Im Blick auf die geistliche Gewalt zum Vollzug der Sakramente ist der Priester dem Bischof gleichgestellt (und genau diese *potestas* wird im Sakrament des *ordo* verliehen); in der Jurisdiktionsgewalt steht der Bischof jedoch höher. Albert geht somit davon aus, daß es Dionysius hier um die Einsetzung in die Jurisdiktionsgewalt geht.³³

Dieses Thema wird auch angeschnitten bei dem Problem, daß der Täufling durch Predigt in den Glauben eingeführt wird. Das Mittelalter unterscheidet streng zwischen Heiligungs- und Verkündigungsdienst. Albert hält hier entgegen, daß Predigt und Taufe letztlich dem gleichen Ursprung entstammen und durch die Jurisdiktionsgewalt des Bischofs weitergegeben werden. Die Predigt bleibt damit eine immerhin mögliche Hinführung zur Taufe.³⁴ Wiederum wird bei aller Anpassung an die Sakramentenlehre dem Dionysischen Anliegen doch Rechnung getragen.

Die Frage nach der Siebenzahl des *ordo* klärt Albert wiederum mit dem Verweis auf die Strukturen der frühen Kirche. Er macht deutlich, daß die Dreistufigkeit des Amtes damals noch ausreichend war, da ohnehin jede höhere Weihestufe die Vollmacht der niederen in

³⁰ „Dicendum ad primum quod ipse non intendit hic exponere moraliter, sed anagogice, et ideo reducit in summum, in quod reduci potest, quod est dominus Iesus Christus, cui competit balsamus propter naturam divinam, quae est principium incorruptionis et totius spiritualis odoris, et oleum secundum humanam naturam, per quam liniti sumus sacramentis ex passione Christi virtutem habentibus.“ De eccl. hier. c.4, Ed. Colon. 36/2, p.104 v.18-25.

³¹ „Usus chrismatis est et in ordine et in confirmatione et baptismo.“ De eccl. hier. c.4, Ed. Colon. 36/2, p.90 v.33; „Usus chrismatis non est tantum in una operatione hierarchica sed in pluribus.“ ibid. p.91 v.33; „Usus chrismatis est in omnibus divinis perfectionibus, in quo ostenditur ipse Christus, qui sanctificat sanctificatos, esse per seipsum in omni divina perfectione.“ ibid. p.111 v.22sq. Es verwundert, daß die naheliegende Interpretation des Sakraments als Heilmittel in diesem Zusammenhang nur sehr beiläufig erfolgt, obgleich sie sonst für Alberts Sakramentenverständnis wichtig ist; cf. F.-J. NOCKE, (Anm. 20) pp.18sq.

³² Es wurde oben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß diese Weihen jedoch nicht als *teleta* verstanden werden.

³³ „Et dicendum quod, si ordo dicatur, sicut proprie dicitur potestas spiritualis ad actus sacramentales, sic episcopatus non est ordo distinctus a sacerdotio, quia non potest in aliquem actum superiorem quam sacerdos. Si autem dicatur ordo potestas spiritualis ad actus, qui pertinent ad iurisdictionem, sic episcopatus dicitur ordo supra sacerdotium, et secundum hoc loquitur hic Dionysius.“ De eccl. hier. c.5, Ed. Colon. 36/2, p.121 v.41-48.

³⁴ „Dicendum ad primum quod baptismus et praedicatio conveniunt in relatione ad unum principium, a quo descendunt. Sicut enim iurisdicatio baptizandi devenit a pontifice in alios, ita etiam praedicatio.“ De eccl. hier. c.2, Ed. Colon. 36/2, p.30 v.36-40.

sich vereinigt. Die Weiterentwicklung und Vergrößerung der Kirche erforderte jedoch eine stärkere Ausdifferenzierung des Amtes.³⁵

Schließlich sei noch auf die Schwierigkeit verwiesen, mit der Albert bei der Frage nach der Vollkommenheit des Hierarchen konfrontiert wird; Dionysius beschreibt diesen als göttlichen und bewunderungswürdigen Mann. Auch hier verweist Albert zunächst wieder auf die *potestas*, um schließlich zu ergänzen: „Daß Dionysius aber sagt, der Hierarch sei ein bewunderungswürdiger Mann etc., ist zu verstehen in Bezug auf das, was sein soll, wenngleich es in vielem daran mangeln mag.“³⁶ Das hierarchische Vermittlungskonzept bei Dionysius sieht aber eindeutig vor, daß jeder sich auf einer ganz bestimmten Stufe der *purgatio*, *illuminatio* oder *perfectio* befindet; nur in dem Maße, in dem er selbst erleuchtet ist, vermag er andere zu erleuchten. Eine Gottunmittelbarkeit ist in diesem Zusammenhang allenfalls den Hierarchen zuzugestehen, alle anderen bedürfen der Vermittlung. Nicht zuletzt aufgrund der realen Gegebenheiten – wie Albert sie ja in seiner Antwort voraussetzt – war in diesem Zusammenhang die Lehre vom *opus operatum* entwickelt worden, die auch die Unabhängigkeit von der persönlichen Heiligkeit des Spenders garantierte.³⁷ Wenngleich Albert also eine sehr realistische Einschätzung der Situation hat und diese zu seiner Zeit auch dogmatisch gelöst ist, so neigt er wohl letztlich doch der Dionysischen Sichtweise zu. Im 3. Kapitel greift er das Problem anlässlich der Frage auf, warum der Priester zuerst selbst kommuniziert, bevor er den anderen die Kommunion austeilt. Albert antwortet: „Dies ist nämlich die rechte hierarchische Ordnung, daß jener, der der Führer zum Göttlichen für andere ist, zuerst und am meisten teilhabe an dem, was er an andere verteilen soll. Und daher sind jene, die zuerst die göttlichen Dinge lehren, bevor sie ihnen gemäß leben, dem heiligen Gesetz fern; wie nämlich die feineren Körper zuerst durch das Licht der Sonne erfüllt werden, bevor sie dieses Licht in andere übertragen, so darf niemand Führer anderer zum Göttlichen sein, der nicht der Haltung seines Geistes nach Gott ähnlich wurde und zum Dienst des geistlichen Amtes durch göttliches Urteil bestätigt wurde.“³⁸ Auf den Häresieverdacht gegenüber einer solchen Theorie entgegnet Albert, daß es hier nicht um die Sakramente ginge, bei denen die göttliche Kraft tätig sei und bei denen gute wie schlechte Spender gleichermaßen die sakramentale Gabe spendeten.³⁹

IV

Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita ist geprägt durch den Vollzug der heiligen Liturgie. Autorität hierfür ist ihm neben den biblischen Texten nur sein heiligmäßiger Lehrer Hierotheus, dem wohl genau jener Vollzug der *perfectio* zugestanden werden kann. Macht Dionysius schon in *De divinis nominibus* deutlich, wie die unfassbare göttliche Einheit mit sinnhaften Prädikaten belegt wird, so wird diese Metaphorik in den hierarchischen Vollzügen weitergeführt zu sinnhaften Zeichen. Wird in der *Mystica*

³⁵ Cf. De eccl. hier. c.4, Ed. Colon. 36/2, p.115 v.29-38.

³⁶ „Hoc autem quod dicit hierarcham esse virum mirabilem etc., intelligendum est quantum ad id quod debet esse, licet in multis deficiat.“ De eccl. hier. c.1, Ed. Colon. 36/2, p.13 v.16-18.

³⁷ Thema war dieses Problem schon im 3. Jahrhundert beim Ketzertaufstreit sowie im 4. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit den Donatisten.

³⁸ „Hic enim est rectus ordo hierarchicus quod ille qui est dux aliis in divinis, primo et maxime participet ea quae aliis debet distribuere. Et ideo illi qui prius docent divina quam secundum ea vivant, sunt alieni a sacra lege; sicut enim corpora subtiliora prius replentur lumine solis, quam idem lumen transfundant in alia, ita non debet esse dux aliorum in divinis, nisi per habitum mentis sit deo similis factus et ad officium praelationis iudicio divino approbatus.“ De eccl. hier. c.3, Ed. Colon. 36/2, p.87 v.50-59.

³⁹ „Et dicendum quod hoc non intelligitur de actionibus sacramentalibus, quia in talibus operatur virtus divina, homo autem est tantum minister exterius, et ideo aequaliter confertur gratia sacramentalis per bonos et malos.“ *ibid.* v.63-67.

theologia der apophatische Weg jenseits von Namen und Bildern gewählt, so bedient sich die Mystik als *geschriebene* der symbolischen Theologie der Hierarchien. Dieses Gesamtkonzept aus Prädikation und Apophasis, Mystik und Symbolik hat sein Ziel im anagogischen Prozeß der *communio*.

So sehr Albertus Magnus dem dogmatischen und jurisdiktionellen Denken des Hochmittelalters verpflichtet ist, wodurch er sich veranlaßt sieht, die Dionysische Lehre entweder als der *primitiva ecclesia* zugehörig einzustufen oder aber entsprechend zu interpretieren, so ist er sich doch jenseits dieser Einschränkungen der großen Dynamik dieses Denkens bewußt. Sowohl in seinen Kommentarwerken wie auch in anderen Schriften zeichnet Albert die durch hierarchische Strukturen geleitete Bewegung des *exitus* und *reditus* nach. Die durch *purgatio*, *illuminatio* und *perfectio* gekennzeichnete Phase, in der der einzelne Mensch in diese Bewegung einbegriffen wird, kann er – und auch hier gibt es das dionysische Vorbild – in den Vollzügen der kirchlichen Hierarchie verorten. Damit dürfte Albert wohl kaum in die Gruppe derer zu zählen sein, die „Stücke aus dem Gewand der Dionysischen Philosophie herausrissen und ihr Fragment als das Ganze seines Denkens mißbrauchten.“⁴⁰ Vielmehr zeigt sich in den kritischen Anfragen, die seinem Expositivkommentar eingefügt sind, daß er die Einwände, die sich aus scholastischer Perspektive gegen das Sakramentenverständnis des Dionysius anführen lassen, zu entkräften vermag. Darüber hinaus macht er sich die zentralen Aspekte dieser „Sakramententheologie“ zu eigen, wie sich an Texten der *Summa de sacramentis* und des Sentenzenkommentars zeigen läßt.⁴¹

Erscheint in: T. Boiadjiev / G. Kapriev / A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), Turnhout (Brepols) 2000.

⁴⁰ P. ROREM, (Anm. 7) p.143. Rorem verwendet hier ein Bild aus BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, um die mittelalterliche Rezeption des Corpus Dionysiacum zu skizzieren. Er würdigt dabei, daß Thomas von Aquin die Struktur von „Hervorgang und Rückkehr“ für sein Denken, insbesondere in der *Summa Theologiae*, übernommen habe – die Referenz auf dessen großen Lehrer wäre nachzutragen, cf. *ibid.* p.146sq. Leider fallen auch in seiner neueren Studie – P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction on their Influence*, Oxford, University Press, 1993 – die Ausführungen über Albertus Magnus sehr knapp aus, cf. pp.172, 222sq, 237.

⁴¹ Dies kann im Rahmen eines solchen Beitrags nicht geleistet werden, es sei aber hier nochmals auf H. WEISWEILER, (Anm. 29), verwiesen.