

Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' ‚De Divinis Nominibus‘

Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas¹

Von Alfred Feder S. J.

Seit in der Karolingerzeit die lateinischen Übersetzungen der pseudo-dionysischen Schriften, die ein Abt Hilduin von St. Denis kurz nach 827² und der Ire Johannes Skotus Eriugena um 858 veranstalteten, die Kenntnis dieser Schriften in weite Kreise hinaustrugen, ward deren Einfluß von tiefestgehender Bedeutung für die gesamte Entwicklung des Geisteslebens im Mittelalter. Päpste, Theologen, Kanonisten, Mystiker betrachten Dionys³ als maßgebende Autorität. Den großen philosophischen und theologischen Schulen der Frühscholastik und Hochscholastik wird er zum gotterleuchteten Führer, der neue und sichere Wege weist. Ein Gilbert de la Porée, ein Johannes von Salisbury, ein Anselm, ein Vinzenz von Beauvais, die Viktoriner, Bonaventura, Albert der Große, Thomas, der Fürst der Scho-

¹ Abkürzungen von Werken des Dionys: DN = De divinis nominibus, CH = De caelesti hierarchia, EH = De ecclesiastica hierarchia. — Von der reichen Dionysius-Literatur wurden besonders eingesehen: J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 (1895); H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (1900); J. Langen, Dionys vom Areopag und die Scholastiker in *Rev. internation. de Théologie* 8 (1900) 201 ff.; H. Weertz, Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius Ar. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin (1908); ders., Die Gotteslehre des sog. Dionysius Ar. in *ThGl* 4 (1912) 637 ff. 749 ff., 6 (1914) 812 ff.; J. Durantel, St. Thomas et le Ps.-Denis (1919); H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (1918). — Die Textzitate wurden folgenden Ausgaben entnommen: griechischer Ps.-Dionys nach B. Cordier S. J. (MG 3); lateinischer Ps.-Dionys nach der Übersetzung von J. Sarracenus (in Neuausgabe von Dionysius Cartusianus 16 [1902] 351 ff.) mit Beifügung der Paragrapheneinteilung von Cordier; S. Thomas, *Commentaria in libros de div. nom.* nach der Pariser Ausgabe 29 (1876) 374 ff. — Beim beschränkten Umfang unserer Arbeit ist es natürlich nicht unsere Absicht, bei den einzelnen Fragen alle bezüglichen Stellen von Dionys und Thomas anzuführen.

² Vgl. G. Théry O. P., Le texte intégral de la traduction du Ps.-Denis par Hilduin, in *RevHistEccl* 21 (1925) 33—50 197—214.

³ So werden wir fortan der Kürze halber den Ps.-Areopagiten benennen.

lastik, und so viele andere blicken zu ihm als einem einzigartigen Lehrer auf. Man nennt seinen Namen voll hoher Ehrfurcht, man liebt es, Stellen aus ihm zu zitieren und ihn für die Richtigkeit der eigenen Beweise anzuführen¹. Angesichts dieser Hochschätzung, die Dionys bei den Scholastikern genoß, kann es uns nicht wundern, daß seine Werke nicht selten zum Gegenstand eigener Kommentare gewählt wurden. Kommentare zu großen Lehrern waren ja zur Zeit der mittelalterlichen Scholastik beliebte Mittel, um im Anschluß an eine bedeutendere Vorlage zugleich die eigene Lehre vorzutragen. Unter den Kommentatoren des Dionys treffen wir auch den Aquinaten, der seine Auslegungskunst außer an Büchern der Heiligen Schrift bekanntlich an verschiedenen hervorragenden Werken der Vorzeit erprobt hat. An Wert und Reichhaltigkeit des Inhaltes steht der Kommentar „Über die göttlichen Namen“ des Dionys (vor 1268)² mit an erster Stelle.

Es dürfte deshalb nicht ohne Interesse sein, an der Hand des Dionysiuskommentars das genauere Verhältnis des größten Meisters der Hochscholastik zu dem gefeierten Theologen zum Gegenstand einer besondern Studie zu machen, und das um so mehr, als sie uns zugleich einen Einblick in die Auslegungsweise des hl. Thomas gestatten wird. Wir glauben unsere Aufgabe am besten dadurch zu erfüllen, daß wir die Interpretation des Aquinaten betrachten nach der historisch-kritischen Seite, nach der sprachlichen Beziehung zum Originaltext, nach der psychologischen Einstellung, nach der logischen Deu-

¹ Thomas bringt in seinen Werken aus Dionys ungefähr 1700 Zitate, davon 446 Zitate von verschiedenen Texten. In der „Summa theologica“ allein finden sich etwa 410 Zitate; vgl. Durantel a. a. O. 60 und Langen a. a. O. 203 ff. Wenn auch zuzugestehen ist, daß viele der Zitate gemäß der damaligen scholastischen Sitte nur einen dekorativen Zweck verfolgen, so soll der größere Teil jener Zitate doch dem Autoritätsbeweis dienen.

² Die genaue Zeit seiner Abfassung ist unbestimmt. Nachrichten darüber fehlen gänzlich. Doch machen innere Gründe wie die Reife der Darstellung und die große Übereinstimmung, die bezüglich der Lehre und Beweisführung häufig zwischen dem Kommentar und der in dieser Hinsicht noch reiferen „Summa theologica“ besteht, es wahrscheinlich, daß er nicht allzulange vor der „Summa“, also vor 1268 geschrieben ist. Durantel (a. a. O. 209) entscheidet sich für etwa 1260; nach P. Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, in *RevScPhTh* 9 (1920) 150 ist der Kommentar „des environs de 1261“.

tung. Da Thomas, wie wir noch nachher sehen werden, seinen Kommentar im engsten Anschluß an die lateinische Übersetzung des Johann Sarracenus angefertigt hat, muß auch unsere Studie diesen Sachverhalt stets im Auge behalten: Der Dionysius-Text, den Thomas interpretiert, ist wesentlich der Text der Sarracenus-Übertragung.

I.

Wie seine Zeitgenossen, so war auch Thomas der festen Überzeugung, der Verfasser der dionysischen Schriften sei Dionys der Areopagite, von dem die Apostelgeschichte 17, 34 berichtet. In einer langen ehrwürdigen Überlieferung war dieser Name stets mit jenen Schriften verknüpft gewesen und so pflanzte sich kraft des im Mittelalter stark ausgeprägten Autoritätsglaubens jene Überzeugung von Geschlecht zu Geschlecht weiter. Historisch-kritischer Sinn war der damaligen Zeit ziemlich fremd und das Bewußtsein von der Notwendigkeit geschichtlicher Methode bei jedem Forschen, das Stoffe mit historischer Unterlage zum Gegenstand hat, war ihr noch nicht aufgegangen. Thomas ist aber dem Bildungsgang seiner Zeit gefolgt. Und so kam auch ihm nicht der Gedanke, die in den dionysischen Werken aufgestellten oder vorausgesetzten geschichtlichen Daten, insbesondere die Gleichstellung des Verfassers mit dem Areopagiten, auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die gläubige Hinnahme dieser Gleichstellung hatte vor allem die Folge, daß Thomas wie seine Zeitgenossen innerlich genötigt war, den gesamten Lehrinhalt der dionysischen Schriften, sowohl den theologischen wie den philosophischen, in das Zeitalter des Apostels Paulus zu verlegen. Des Widerspruches, der darin lag, waren sich die mittelalterlichen Erklärer nicht bewußt und deshalb erhob sich bei ihnen auch kein Zweifel bezüglich der Echtheit der Schriften, weil sie eben von dieser fest überzeugt waren und die hohe Ausbildung des dionysischen Lehrsystems auf übernatürliche Erleuchtungen des Verfassers zurückführten.

Wenn Dionys beispielsweise im zweiten Kapitel, das hauptsächlich der Trinität gewidmet ist, von der „*tota et perfecta et prima deitas*“ (2, 1) spricht, so sieht Thomas richtig, daß

dieser Satz sich gegen einige Irrtümer richtet, die erst später aufkamen. Der sich erhebenden Schwierigkeit entgeht er aber dadurch, daß er in Dionys einen Seher erblickt, der, in die ferne Zukunft schauend, gegenüber den von „Origenes und Arius“ aufgebrauchten Irrtümern von der abgeleiteten Gottheit des Sohnes (*deitas Dei participata*) Stellung nimmt¹. In ähnlicher Weise erscheinen dem Aquinaten die Worte des Dionys, daß das supersubstantiale Verbum „*secundum nos ex nobis totaliter et vere substantia factum est*“ (2, 6), als eine vorweggenommene Zurückweisung der Irrlehren des Valentin, Arius, Apollinaris, Manichäus².

Ebensowenig erblickte Thomas eine Schwierigkeit in gewissen eigenartigen Ausführungen des Dionys über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die tatsächlich die Entscheidung des Chalcedonenser Konzils vom Jahre 451 gegen Eutyches und den Erlaß des Henotikons, jener berichtigten Einigungsformel des Kaisers Zeno vom Jahre 482, zur Grundlage haben³. Während noch ein Athanasius, ein Gregor von Nazianz, ein Gregor von Nyssa, ein Hilarius und Augustinus und andere Kirchenväter des 4. Jahrhunderts ohne Bedenken Ausdrücke wie *κρᾶσις*, *ἀνάκρασις*, *μίξις*, ‚mistio‘, ‚temperatio‘ für die Verbindung der zwei Naturen in Christus gebraucht hatten⁴, ist die Ausdrucksweise des Dionys sichtlich durch das Glaubensdekret von Chalcedon beeinflusst: er betont ganz auffällig die Unvermischtheit und Unveränderlichkeit der beiden Naturen in Christus und kehrt dabei den charakteristischen Ausdruck jenes Symbols *ἀσυγχύτως* besonders hervor⁵. Doch fällt auf der andern Seite eine gewisse Unbestimmtheit der Ausdrucksweise auf, die sich vor allem dadurch äußert, daß der zu Chalcedon scharf geprägte Ausdruck *δύο φύσεις* geflissentlich gemieden wird. Jene Unbestimmtheit ist nicht mit Unrecht darauf zurückgeführt worden, daß Dionys seine Werke zu jener Zeit geschrieben habe,

¹ C. 2, l. 1, p. 399. ² C. 2, l. 4, p. 408.

³ Über das Verhältnis des Dionys zum Konzil von Chalcedon und zum Henotikon vgl. Stiglmayr a. a. O. 21 ff. 39 ff.

⁴ D. Petavius, *De theol. dogmatibus* 5 (1745): *De Incarn.* 3, 2 8 ff.

⁵ DN 1, 4; 2, 3; 2, 6; 2, 10; siehe auch EH 3, 3 11 12 13; 4, 3 10.

da das vorhin erwähnte Henotikon die Geister verwirrt¹. Die bezüglichen Stellen des Dionys scheinen beim hl. Thomas erst doch einiges Befremden hervorgerufen zu haben; denn in S. th. 3, q. 19, a. 1 zitiert er unter seinen Einwänden eine derselben (2, 6), als ob sie besage, im Gottmenschen sei nur eine Wirkungsweise vorhanden². Aber schließlich finden hier wie auch im Kommentar alle Stellen doch eine klare, orthodoxe Auslegung, ja im Kommentar fügt Thomas nach der Erklärung jener Stelle, die er in der Summa als Schwierigkeit vorbrachte, sogar die Worte hinzu: „et sic destruitur hic error ponentium unam operationem in Christo per hoc, quod attribuit Christo secundum operationem divinam communem toti Trinitati et operationem humanam propriam sibi“³.

In seinem philosophischen Lehrsystem lehnt sich Dionys stark an die Neuplatoniker an. Thomas hat zwar erkannt und auch zugegeben, daß sich in der Darstellung des Dionys manch platonischer Einschlag finde. Daß aber die platonisierenden Ansichten bei Dionys der Gedankenwelt der Neuplatoniker des 5. Jahrhunderts angehören, blieb Thomas infolge seines Irrtums über den Verfasser verborgen. Und so erscheint ihm auch Plato selbst vielfach im Lichte der späteren neuplatonischen Weiterentwicklung. Weiterhin kann es uns aus dem angegebenen Grunde nicht befremden, daß Thomas auch den Umfang der Abhängigkeit, die zwischen Dionys und den Platonikern in so weitgehender und umfassender Weise besteht, nicht erkannt hat.

¹ Stiglmayr a. a. O. 39 ff.

² Dicit enim Dionysius . . . : „Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc, quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum supersubstantiale et operatum et passum quaecumque humanae eius divinaeque operationi congruunt“, ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in Graeco dicitur θεανδρική, i. e. deivirilis. Die Stelle lautet bei Sarracenus: „Discretum autem est a benigna ad nos divina operatione secundum nos ex nobis totaliter et vere substantiam factum esse supersubstantiale Verbum et facere et pati, quaecumque humanae ipsius contemplationis sunt, electa et semota.“ Bei Thomas liegt eine Vermischung dieser Stelle mit dem bekannten Satz von der καθή και θεανδρική ἐνέργεια im 4. Brief (an Caius, MG 3, 1073 f.) vor.

³ C. 2, l. 3, p. 408.

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der Abschnitt über das Böse bei Dionys (4, 18—35). Derselbe stellt einfach einen freien Auszug dar aus Proklus' Schrift „De malorum subsistentia“, die uns nach der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, des Ordensgenossen des hl. Thomas, erhalten ist. Indem Dionys diesen Auszug in sein Werk aufnahm, entstand hinsichtlich des Umfanges zwischen dem Abschnitt über das Böse und dem Ganzen ein großes Mißverhältnis, das aber dem hl. Thomas ganz unbemerkt blieb. Die Untersuchung über das Böse sollte bei Dionys eigentlich nur eine Ergänzung zu den Ausführungen über das Gute und Schöne bilden. Weil ihm aber die Abhandlung des Proklus zur Verfügung stand, ward jene Ergänzung zu einer breiten und weitschweifigen Studie.

Durch den Abschnitt über das Böse entstand in DN auch noch ein weiteres Mißverhältnis, auf das Thomas ebenfalls nicht aufmerksam wurde. Da Dionys nämlich den streng logischen, reich gegliederten Aufbau seiner Vorlage öfters durchbrach und deren Gedankenreihe änderte, indem er ferner in seinem Auszug den mehr nüchternen Stil des Proklus nachahmte, steht der Abschnitt bezüglich logischen Aufbaues und bezüglich des Stiles zu den andern Teilen von DN in einem gewissen Gegensatz¹.

Im Gefolge des großen historischen Irrtums über die Person des Dionys mußten sich bei Thomas neben der Verschiebung späterer Lehrsysteme in eine viel frühere Zeit folgerichtig auch noch andere geschichtliche Widersprüche einstellen, ohne daß er sich derselben irgendwie bewußt wurde. Es sei noch auf zwei kleine Beispiele hingewiesen. Die Schrift DN hat Dionys, wie auch die andern erhaltenen Hauptschriften, an Timotheus, den Gehilfen des hl. Paulus, gerichtet. Timotheus erscheint in den Werken als wißbegieriger Schüler und als Mitbruder des Dionys: er wird tatsächlich von diesem unterrichtet und in EH 1, 1 sogar mit den Worten angeredet: „Heiligster Sohn unter heiligen Söhnen.“ Er muß nach der Fiktion des Dionys im frühen oder höchstens im besten Mannesalter gestanden haben. Da nun Paulus seinen Gefährten Timotheus auf der ersten Missionsreise um 47 gewonnen und Timotheus damals wohl in einem Alter von 25—30 Jahren gestanden hatte, so

¹ Über die Abhängigkeit des Dionys von Proklus im Abschnitt über das Böse handeln ausführlich Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen* im *HistJb* 16 (1895) 253 ff. 721 ff. und H. Koch, *Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen* im *Philologus* 54 (1895) 438 ff.

müßten die von Dionys an Timotheus gerichteten Werke etwa in den sechziger Jahren geschrieben sein. Dionys setzt sich also zu seiner eigenen Fiktion in Widerspruch, wenn er DN 4, 12 einen Satz aus dem Römerbrief (7, 2) des hl. Ignatius von Antiochien zitiert, den dieser auf seiner Romreise kurz vor seinem Martyrium um 107 geschrieben hat. Um diese Zeit wäre nämlich Timotheus, dem ja auch DN gewidmet ist, falls er überhaupt noch unter den Lebenden geweiht hätte, ein Greis von mehr als 80 Jahren gewesen. Ein noch größerer Widerspruch liegt in der Erwähnung des Philosophen Klemens im 5. Kapitel (5, 9), der kein anderer sein kann als Klemens von Alexandrien, der etwa 150—215 lebte.

Es wäre gewiß unrecht, Thomas wegen seiner geschichtlichen Irrtümer einen Vorwurf zu machen. Thomas war bezüglich historisch-kritischer Auffassung ein Kind seiner Zeit und auch nach ihm bedurfte es noch zweier Jahrhunderte, ehe in des Laurentius Valla († 1457) Tagen eine erste Bresche in die dionysische Legendenbildung gelegt wurde. Und wie gering sind noch selbst heute im Zeitalter streng kritischer Methode die sicheren Ergebnisse der Forschung über des Dionysius Person und Werke. Immer noch wird gestritten, ob er ein christianisierender Neuplatoniker war oder ein platonisierender Christ, ob ein unklarer Eklektiker voller Irrtümer oder ein glaubenstreuer Orthodoxer, ob ein Laie oder Priester oder Mönch, ob im Heidentum geboren oder nicht¹.

¹ Zum Verständnis unserer weiteren Ausführungen seien einige Daten, die als gesichert oder begründet erscheinen, hier angeführt. Dionys, ein Sohn Palästinas oder Syriens, lebte um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts. Seine Schriften verraten einen vorzüglichen Kenner der neuplatonischen Lehre, wie sie hauptsächlich von Plotin geprägt und nachher von dessen Enkelschüler Proklus in ein abgeschlossenes, schulmäßiges System gebracht worden. Sie bekunden zudem klar das bewußte Streben, die christliche Lehre mit neuplatonischen Gedankenreihen zu verschmelzen und den neugeschaffenen Inhalt auch in neuplatonischer Sprachweise wiederzugeben. Verschiedene Gründe legen die Annahme nahe, daß Dionys seine Werke nicht für seine Glaubensgenossen, sondern für die Neuplatoniker geschrieben hat. Wäre das Umgekehrte der Fall gewesen, so wäre es bei seinem ehrlichen, tiefreligiösen Charakter schwer zu verstehen, daß er an den Grundirrtümern des Neuplatonismus, namentlich denen, die ein pantheistisches Gepräge tragen, stillschweigend vorübergegangen; die genaue Kenntnis, die Dionys hinsichtlich des Neuplatonismus verrät, und die

II.

Ehe Thomas seinen Kommentar zu DN niederschrieb, hatte er sich bereits jahrelang mit den dionysischen Schriften beschäftigt. Sein Lehrer Albert hatte ihn schon zu Köln in die Ideenwelt des griechischen Meisters eingeführt¹, und wenn anders die Abschrift des Kommentars Alberts zu DN, die A. Uccelli in der Nationalbibliothek von Neapel aufgefunden hat², tatsächlich von der Hand des jungen Thomas stammen sollte, wie Uccelli behauptet, so wäre sie ein beredtes Zeugnis für das lebhafteste Interesse, das Thomas schon in frühen Jahren an Dionys nahm. Das Interesse hielt auch in der Folgezeit an, wie die zahlreichen Zitate aus Dionys in seinen Werken beweisen. So schritt denn Thomas, wohl vertraut mit dem Text des Dionys, an seinen Kommentar heran. Doch war

christlichen Umformungen, die er mit dessen Ideen vornimmt, sind nämlich ein sicherer Beweis, daß Dionys jene Grundirrtümer wohl erkannt hat. Solches Stillschweigen, verbunden mit der großen Vorliebe für umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut, finden deshalb eine treffliche Begründung, wenn Dionys wie ein Neuplatoniker zu Neuplatonikern redet, um sie gleichsam an der Hand ihrer eigenen Lehrsätze dem Christentum zuzuführen. Freilich wäre solches Verfahren angesichts seiner großen Vertrautheit mit dem Neuplatonismus psychologisch leichter zu erklären, wenn Dionys selber den Weg zum Christentum aus dem neuplatonischen Heidentum gefunden. Die Annahme, daß Dionys sich an neuplatonische Leser wandte, erhält eine weitere Stütze durch die Tatsache, daß er der Vorliebe der Neuplatoniker für alte ehrwürdige Autorität und ihrem Hang zum Geheimnisvollen sichtlich entgegenkam. Er stellte seine eigene Person völlig ins Dunkel und suchte den Schriften den Anschein höchsten Alters, größter Autorität und geheimnisvollen Ursprungs zu verleihen; er schob sie deshalb dem ehrwürdigen Areopagiten unter und führte als Gewährsmänner auch noch andere hervorragende Zeugen aus dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ein, darunter die geheimnisvolle erdichtete Gestalt des greisen Hierotheus; seine eigentlichen Hauptquellen, wie die Neuplatoniker, vor allem Proklus, und die christlichen Schriftsteller wie Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem, Cyrill von Alexandrien, ließ er nach außen ganz zurücktreten. Der Absicht, seine Schriften mit dem Schleier des Geheimnisvollen zu umgeben, dient bei Dionys auch die Einhüllung des Lehrgehaltes in eine dunkle, gekünstelte, schwerverständliche, vielfach dem Mysterienwesen und der verschwundenen Arkandisziplin entnommene Ausdrucksweise.

¹ Wilhelm von Thocco im Leben des hl. Thomas c. 3: Acta SS., Martii 1 (Antwerpen 1668) 662.

² S. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 228 ff.

dieser Text, wie bereits gesagt, nicht der griechische Originaltext, sondern eine lateinische Übersetzung. Infolgedessen wurde auch die sprachliche und darum auch die sachliche Auslegung in manchem behindert. Obgleich Thomas einige Kenntnis der Grundelemente der griechischen Sprache besessen hat, so reichte dieselbe doch nicht so weit, daß er persönlich Einsicht in den Originaltext nehmen konnte, und nirgends finden wir im Kommentar ein Anzeichen dafür, daß er den griechischen Text selbst benützt hat. Wenn er zu Stellen, die den lateinischen Genetiv im Sinne des griechischen Ablativ setzen, auf diesen Brauch aufmerksam macht¹, so kann aus solchen Bemerkungen ein dringender Schluß auf persönliche Benützung des Originaltextes nicht gezogen werden, da des Thomas Äußerungen auch auf Auskunft durch einen sprachkundigen Berater oder auf einen früheren Kommentator zurückgehen können².

Wie es schon Albert getan³, so legte auch Thomas seinem Kommentar wesentlich die Übersetzung des Sarracenus aus der

¹ Vgl. z. B. c. 1, l. 1, p. 377; c. 4, l. 10, p. 457.

² Thomas war nämlich mit mehreren früheren Kommentatoren des Dionys bekannt. Von bestehenden Erklärungen kannte er sicher die sog. Scholia des Maximus Confessor (Scholia in libros B. Dionysii = MG 4, 15—432 527—576; De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi = MG 91, 1031—1060), die er selbst als Kommentar bezeichnet (Zitate bei Thomas z. B. De ver. q. 8, a. 15; q. 9, a. 4 et 6; q. 20, a. 2), und die Paraphrase der HC von Hugo von St. Viktor, die dieser nach der Übersetzung des Skotus angefertigt hat (Zitate bei Thomas z. B. Sent. 4 d. 48, q. 1, a. 1; De ver. q. 13, a. 3; vgl. ferner Durantel 56 f.); Thomas kannte ferner die Kommentare seines Lehrers Albert, sehr wahrscheinlich auch den Kommentar des Sarracenus zu CH (siehe Grabmann, Ps.-Dionysius Ar. in lat. Übersetzungen des Mittelalters in Festgabe A. Ehrhard zum Geburtstag dargebracht [1922] 189), die Kommentare von Robert Grosseteste, dem Bischof von Lincoln († 1253) (L. Baur, Die philos. Werke des R. Grosseteste [1912] 31*—43*) und die Paraphrase von Thomas Gallo aus Vercelli († 1246?) (Grabmann a. a. O. 191). Über die von Thomas benützten Kommentare siehe auch Durantel 49 ff. Zur neueren Literatur über die Kommentare zu Dionys: A. Wilmart, Un commentateur oublié de Denis l'Aréopagite in RevAscMyst 4 (1923) 271—274; G. Théry, Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie céleste de Ps.-Denis? in RevScThPh 11 (1922) 72—81.

³ Albert im Kommentar zu DN (Commentarium domini Alberti episcopi Ratisbonensis super Dyonisium de divinis nominibus) nach cod. Monacensis 6909 f. 113^r links: „Intendimus autem exponere translationem Iohannis Sarraceni quia melior est“; vgl. auch Grabmann a. a. O. 188 f.

zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die sich zu seiner Zeit eines hohen Ansehens erfreute, zu Grunde¹. An nicht wenigen Stellen bringt Thomas aber den Text des Sarracenus in veränderter Gestalt, öfters auch mit kleinen Auslassungen oder Ergänzungen, sei es daß er nach dem Gedächtnis zitiert oder gemäß seiner eigenen Auslegung den Wortlaut modifiziert hat². Daß Thomas tatsächlich den griechischen Text nicht benützt hat, zeigen klar verschiedene Beispiele, von denen zwei angeführt seien. Sie tun zugleich dar, wie die genaue Auslegung des Dionys durch die alleinige Benützung der lateinischen Übertragung in manchem gelitten hat.

In Verbindung mit dem Guten spielt bei Plato und den Neuplatonikern die Schönheit und die Liebe eine große Rolle, da das Gute auch schön sei und deshalb erstrebenswert und liebenswert, und es war darum auch für Dionys der Anlaß gegeben, seinen Ausführungen über die göttliche Güte gleich die über die göttliche Schönheit und Liebe anzuschließen (4, 7—17), nur hat er zwischen beiden Gedankenreihen (4, 5—6) noch einige Bemerkungen über das Licht eingefügt; denn auch das Licht ist aus dem Guten und das Bild der Gutheit (4, 4). Der Aquinate folgt bei seiner Erklärung dem Meister in derselben Anordnung und bietet uns, weit über jenen hinausgehend, stellenweise vorzügliche Ausführungen über das Schöne und die Liebe. Da Dionys aber im Anschluß an die Neuplatoniker zur Bezeichnung des Begriffes „Liebe“ im allgemeinen und der „gött-

¹ Wenn Thomas auch zuweilen von einer andern Übertragung spricht und sie zur Kontrolle heranzieht, so meint er damit die des Skotus Eriugena. So z. B.: „et ideo dicit, quod ex bonitate divina non solum est eis mansio sed etiam ‚collocatio fundamentum‘ secundum aliam translationem c. 4, l. 1, p. 427; ‚Divisibilibus‘ dico aut ‚sensibilibus‘, quantum ad sensibilia ‚aut sermonibus diffusis‘, id est ‚rationibus‘, ut alia translatio habet c. 7, l. 2, p. 517; subdens quod ‚ipsius‘ Dei est ‚intellectus et sermo‘ vel melius ‚ratio‘, ut alia translatio habet c. 7, l. 4, p. 522; secundum aliam translationem c. 8, l. 4, p. 532; c. 9, l. 2, p. 541“. Nicht unwahrscheinlich ist, daß Thomas auch mit der Übersetzung des Robert Grosseteste bekannt war.

² Bei den von uns gewählten Beispielen haben wir deshalb stets darauf zu achten, ob die von Thomas vorgelegten Texte dem Sinne nach nicht vom Text des Sarracenus abweichen. Unsere Pflicht Dionys gegenüber ist es ferner, darauf aufmerksam zu machen, wenn an irgend einer Stelle auch Sarracenus dem Sinne nach vom griechischen Originaltext abweicht.

lichen Liebe“ im besondern den Ausdruck ἔρως bevorzugt, Thomas aber statt dessen, in Unkenntnis des Originaltextes, gemäß seiner Übersetzung stets das Wort amor einsetzt, so ergaben sich in seiner Erklärung mehrfache Unstimmigkeiten. Bei Dionys wie bei den Platonikern umfaßte der Begriff ἔρως alle in der Welt vorhandenen Betätigungstriebe, angefangen von den höchsten geistigen bis zu den niedrigsten materiellen Trieben. Alle diese Eroten (ἔρωτες) stammen ab vom allerhöchsten, überweltlichen Eros und haben nach Maßgabe ihrer Natur Anteil an ihm; sie bilden in absteigender Linie eine große Stufenleiter. Für das antike Ohr hatte nun aber das Wort ἔρως sehr häufig einen bösen Nebenklang, nämlich den der sinnlichen ungeordneten Liebe. Christliche Schriftsteller haben darum das Wort ἔρως zur Bezeichnung der geordneten Liebe, besonders der geistigen, und erst recht der göttlichen Liebe möglichst gemieden, sie brauchten statt dessen den Ausdruck ἀγάπη. Im Neuen Testament finden sich die Worte ἔρως, ἐρᾶν überhaupt nicht; im Alten Testament treffen wir nur je einmal die Ausdrücke ἐράσθητι und ἐραστός, und zwar im Buche der Sprichwörter 4, 6 und im Buche der Weisheit 8, 2¹, von denen das letztere aus alexandrinischen Philosophenkreisen stammt, während die Übertragung des ersteren den Sprachcharakter der alexandrinischen Koine an sich trägt. Beide Ausdrücke sind auf die Weisheit angewandt und gehören der philosophischen Sprechweise an. Indem nun Dionys den Begriff und das Wort ἔρως nach neuplatonischem Vorbild auch auf die geistige und selbst auf die göttliche Liebe ausdehnte, indem er ferner die Ausdrücke ἔρως und ἀγάπη gleichstellte, ja mit Berufung auf die Heilige Schrift und die großen Lehrer ersterem Ausdruck den Vorzug gab, war er sich dieser Neuerung auf christlichem Sprachgebiet wohl bewußt und er fühlte sich gezwungen, dieselbe in einem eigenen Abschnitt (4, 12) näher zu begründen.

¹ ἐράσθητι αὐτῆς καὶ τηρήσει σε Spr. 4, 6; Ταύτην ἐπίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἑμαυτῷ καὶ ἐραστοῦς ἐγενομένην τοῦ κάλλους αὐτῆς. Weish. 8, 2. Schon Origenes und Gregor von Nyssa hatten ebenfalls unter Berufung auf jene Bibelstellen das Wort ἔρως auf die göttliche Liebe angewandt; vgl. G. Horn, L'amour divin. Note sur le mot Eros dans S. Grégoire de Nysse in RevAscMyst. 6 (1925) 378 ff.

Die heiligen Lehrer, für die zwar die Ausdrücke $\xi\rho\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ gleichwertig wären, hätten bei der Bezeichnung der göttlichen Liebe dem Worte $\xi\rho\omega\varsigma$ deshalb den Vorzug eingeräumt, um die gewöhnliche Menge, die den Begriff $\xi\rho\omega\varsigma$ zu dem der körperlichen Liebe und somit zum Schattenbild oder gar zum Zerrbild der eigentlichen Liebe herabgewürdigt habe, wieder zur Erkenntnis der wahren Liebe emporzuheben. Wenn die Heilige Schrift an einer Stelle¹, die die Liebe Davids zu Jonathan mit der Frauenliebe vergleiche, für beide Arten der Liebe das Wort $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\iota\varsigma$ (*dilectio*) einsetze, so habe sie diesen Ausdruck als den anscheinend ehrbareren nur mit Rücksicht auf unsere Schwäche eingesetzt, damit jeder ungeziemende Gedanke ferngehalten werde. Im Grunde hätten aber beide Ausdrücke $\xi\rho\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ dieselbe Bedeutung.

Der Sinn der dionysischen Darlegung ist klar. Dionys bevorzugt den platonischen Ausdruck $\xi\rho\omega\varsigma$ auch für die göttliche Liebe. Die Begründung seines Vorgehens stützt er auf jene beiden Schriftstellen und auf eine Väterstelle, die dem hl. Ignatius von Antiochien angehört. Dieser hat nämlich in seinem Brief, den er auf seiner Todesreise nach Rom an die Bewohner der Weltstadt gerichtet, den Satz geschrieben: $\acute{\omicron}\ \xi\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \xi\rho\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\upsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$ (Ad Rom. 7, 2). Während aber der hl. Ignatius hier von der irdischen Liebe zur Welt spricht², hat Dionys die Worte auf die Christusliebe oder Gottesliebe bezogen.

Weil nun Thomas in seiner lateinischen Übertragung für die griechischen Ausdrücke $\xi\rho\omega\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ die Worte „amor“ und „dilectio“ vorfand, nahm der dionysische Text für ihn eine andere Gestalt an. Da nämlich das Wort „amor“ für den Lateiner sowohl in der Umgangssprache als auch in der Sprache der Philosophie und Theologie einen andern Inhaltswert aufweist als das griechische Wort $\xi\rho\omega\varsigma$, so mußte durch die lateinische Übersetzung und infolgedessen durch deren Interpretation auch der Gedankengang des Dionys geändert werden, d. h. Thomas war unbewußt gezwungen, der Deutung seiner Vorlage eine gewaltsame Wendung zu geben. Wenn Dionys sich mit Recht deswegen verteidigt, daß er den Ausdruck $\xi\rho\omega\varsigma$, der für die große Menge eine anstößige Nebenbedeutung in sich barg, auch auf Gott anwendet, paßte solche Verteidigung

¹ Ἐπέπεσε, τίς φησιν, ἡ ἀγάπη σου ἐπ' ἐμέ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν 2 Kön. 1, 26. Der Übersetzung des Sarracenus: „Cecidit dilectio tua super me sicut dilectio mulierum“, fügt Thomas vorsichtig den Text der Vulgata bei: „nostra vero translatio habet: Doleo super te, frater mi Jonatha, de core nimis, et amabilis super amorem mulierum.“

² Vgl. den folgenden Satzteil: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόδουλον.

nicht für das lateinische „amor“. Wenn Dionys die Bevorzugung des Wortes ἔρως durch die Heilige Schrift und die heiligen Lehrer nur in höchst sophistischer Weise durch Anführung zweier Bibelstellen und einer falsch aufgefaßten Väterstelle begründen konnte, fiel Thomas, dem stets der Ausdruck „amor“ vorschwebte, solche Begründung leicht, weil ja tatsächlich in der Bibel und in der theologischen Literatur der Ausdruck „amor“ zur Bezeichnung der göttlichen Liebe häufig vorkommt, aber Thomas war sich auch hier nicht bewußt, daß er sich durch seine Auslegung zu dem von Dionys vorgelegten kargen Beweismaterial in Widerspruch setzte. So konnte er selbst den Satz aufstellen: Dionys sei der Meinung, daß die Verfasser der Heiligen Schriften für gewöhnlich (communitèr) und ohne Unterschied die Ausdrücke „amor“ und „dilectio“ anwendeten¹. Indem Sarracenus das griechische ἀγάπη, das bei Dionys dem Ausdruck ἔρως höchstens gleichwertig gegenübersteht, mit „dilectio“ wiedergegeben hatte, entstand für Thomas ein neuer Anlaß einseitiger Auslegung. Da nämlich dem lateinischen Wort „dilectio“ schon kraft seiner Etymologie eine ganz bestimmte Bedeutung, nämlich einer höheren Art der Liebe, innewohnt, so steht die Auslegung des hl. Thomas auch in dieser Hinsicht zur Auffassung des Dionys im Gegensatz. Da der „amor“ — so führt Thomas aus — zum Begehrungsvermögen gehört, so richtet sich die Ordnung der Liebesarten (amores) nach der Ordnung der Begehrungsvermögen. Das unvollkommenste Begehrungsvermögen ist nun das natürliche Begehren ohne Erkenntnis, das nichts anderes einschließt als eine natürliche Neigung. Darüber steht das sinnliche Begehren, weil es einer gewissen Erkenntnis folgt, aber es ist doch ohne freie Wahl. Das höchste Begehrungsvermögen ist aber dasjenige, das mit Erkenntnis und freier Wahl verbunden ist, denn dieses Begehren bewegt sich gewissermaßen selbst. Deshalb ist auch die Liebe (amor), die darauf Bezug hat, die vollkommenste und sie wird „dilectio“ genannt, insofern durch freie Wahl der Gegenstand der Liebe ausgesondert wird. Hätte Thomas bei seiner Interpretation

¹ C. 4, l. 9, p. 454.

einen Einblick in den griechischen Originaltext nehmen können, seine Auslegung der dionysischen Ausführungen über die Liebe hätte sicher in manchem ganz anders gelautet¹.

Weniger störend, aber immerhin unkorrekt wirkt bei der Interpretation des hl. Thomas die falsche Übersetzung eines andern Ausdruckes. Von neuplatonischen Gedanken beeinflusst, liebt es Dionys, die Sehnsucht nach Gott, welche die lange Reihe alles Seienden, vom niedersten Leblosen bis hinauf zum höchsten Engel in sich trägt, als Bewegung aufzufassen, insbesondere hat er den Prozeß der aufsteigenden Gotteserkenntnis der menschlichen Seele mit der Bewegung verglichen (4, 9). Da er letztere dreifach einteilt, nämlich in die gerade, die spiralförmige, die kreisförmige, so spricht er auch von einer geraden, spiralförmigen, kreisförmigen Seelenbewegung. Ja in ähnlicher bildlicher Weise hat er die dreifache Bewegung auch auf die Engel und selbst auf Gott übertragen. Dionys benennt die drei Arten der Bewegung mit den Ausdrücken κίνησις εὐθεία, κ. ἑλικοειδής, κ. κυκλική. Thomas hat die eigenartige Auffassung von der dreifachen Bewegung wiederholt aufgegriffen und an diese Auffassung tief sinnige Ausführungen über die Erkenntnisweise der menschlichen Seele und der Engel sowie über die Beschauung angeschlossen². Indem aber Thomas nach Sarracenus den Ausdruck κίνησις ἑλικοειδής mit „motus obliquus“ (statt etwa „motus tortuosus“) wiedergibt, ward ihm die natürliche Erklärung dieser spiralförmigen nach Art von Windungen verlaufenden Bewegung erschwert. Nach Dionys stellt die spiralförmige Bewegung eine zwischen der kreisförmigen und geraden Bewegung liegende mittlere Bewegung dar, die auf diese Weise Elemente jener beiden in sich vereinigt. Bei dem nach der Seite verlaufenden „motus obliquus“, der schrägen oder schiefen Bewegung, ist dies in Wirklichkeit nicht der Fall. Wenngleich Thomas bei seiner Auslegung des Dionys den von diesem gewollten Sinn doch richtig trifft, so geschieht dies nur durch eine etwas gewaltsame Erklärung eben jenes „motus obliquus“³.

III.

Dionys, der angebliche Jünger des Apostels Paulus und Schüler des geheimnisvollen ehrwürdigen Greises Hierotheus,

¹ Nicht ohne Interesse dürfte es sein, hier an die Ausführungen des hl. Thomas zu erinnern, die er über das Verhältnis von amor und dilectio in der S. th. 2, 1, q. 26, a. 3 bietet, da er sich hier unbefangener in seinen eigenen Gedanken ergehen kann.

² Z. B.: In DN c. 4, l. 7; Sent. 1, d. 37, q. 4, a. 1; De ver. q. 8, a. 15 ad 3; q. 10, a. 8 ad 10; S. th. 2, 2, q. 179, a. 1 ad 3; 2, 2, q. 180, a. 6 usw.

³ An anderer Stelle denken wir auf die dreifache Seelenbewegung des Dionys zurückzukommen.

gilt Thomas wie seinen Zeitgenossen als besonderes Werkzeug göttlicher Erleuchtung und darum als höchste Autorität. Seine Lehren sind mehr als theologische Meinungen, sie gehen zum Teil auf die von Paulus oder auch von Hierotheus selbst in der Ekstase erhaltenen übernatürlichen Erkenntnisse zurück¹. Albert der Große bereits hatte die Ansicht geäußert, bei den Büchern des Dionys sei wie bei den inspirierten Schriften die eigentliche Wirkursache nicht ein Mensch, sondern der Heilige Geist, Dionys sei nur deren Instrumentalursache; die von Dionys vorgelegten Erkenntnisse stammten aus Visionen, die Paulus oder Hierotheus zuteil geworden seien². Nach Thomas ist auch an den eigenen Ausführungen des Dionys nicht zu zweifeln, da sie nur die biblische Offenbarung selbst oder doch Schlußfolgerungen enthielten, die aus der Offenbarung gezogen seien. Zwar hatte Dionys behauptet, er wolle in seinem Werk über die verborgene Gottheit nichts vorlegen als das, was uns aus der Heiligen Schrift bekannt sei (1, 1). Thomas aber, der sich der eigenen spekulativen Denkarbeit seines Lehrers wohl bewußt ist, weist sehr nachdrücklich auch auf diese hin mit dem Bemerkten, Dionys deute selbst durch die Worte „aus der Heiligen Schrift“ an, daß er auch das behandle, was aus dieser gefolgert werden könne, wenngleich es nicht unmittelbar darin enthalten sei³.

Im Glauben an diese einzigartige Autorität des Dionys will Thomas deshalb in seinem Kommentar genau dieselbe Methode befolgen, die Dionys seinerseits in der Deutung der ihm von Hierotheus mitgeteilten Wahrheiten angewandt habe. Indem sich nämlich Dionys zur Abfassung seiner Werke entschloß, wagte er selbst nicht, etwas Neues hinzuzufügen; er wollte nur das, was Hierotheus ihm mehr in allgemeiner Weise übermittelt, durch einige besondere Untersuchungen, mehr zum einzelnen herabsteigend, genauer darlegen⁴. Im Bewußtsein, Dionys getreu ausgelegt zu haben, stellt Thomas am Schlusse seines Kommentars die Bitte an die Leser: man möge ihn, der vom Verständnis der Ausführungen des seligen Dionys weit entfernt sei, falls er etwas nicht richtig gesagt, darin verbessern⁵.

¹ Sent. 2, d. 10, q. 2.

² De caelesti hierarchia I 1 A exp. (B. Alberti M. opera 14 [Paris 1892] p. 6 f.; VI 3, dub. un., p. 144).

³ C. 1, l. 1, q. 377.

⁴ C. 3, l. 1, p. 424.

⁵ C. 13, l. 4, p. 580.

Die nächste Folge dieser psychologischen Einstellung des hl. Thomas war für ihn naturgemäß die, daß er von vornherein geneigt war, bei Dionys möglichst jeden Irrtum auszuschließen und dunklen oder scheinbar doppeldeutigen Stellen eine Interpretation im Sinne seiner eigenen Lehre zu geben. In der Tat hat denn Thomas gewisse Gefahren, die des Dionys Ideen und Ausdrucksweise für unerfahrene Leser boten, nicht beachtet. Andere Stellen, die bei einem andern Autor nicht seine Billigung gefunden hätten, hat er stillschweigend, sich selber kaum bewußt, durch leise, zuweilen auch durch mehr oder weniger gewaltsame Verbesserung umgedeutet. In einigen Fällen, da ihn die Sonderansichten oder die Ausdrucksweise des Dionys allzusehr befremdeten und er sich vor einen innern Konflikt gestellt sah, den Autoritätsglauben und Wahrheitsliebe in ihm hervorriefen, hat Thomas aber auch den Freimut gefunden, seine Bedenken offen auszusprechen. Dieses dreifache Verfahren mögen einige Beispiele erläutern.

Beginnen wir mit den Äußerungen offenen Freimutes. Gleich in der Vorrede seines Kommentars macht Thomas zum besseren Verständnis der dionysischen Werke auf einige Eigenheiten derselben aufmerksam¹. Zunächst weist er auf den dunklen Stil hin, den er gemäß seiner irrtümlichen historischen Auffassung auf die Absicht des Verfassers zurückführt, die Glaubensgeheimnisse vor den Ungläubigen zu verbergen und vor ihrem Spott zu bewahren. Eine zweite Schwierigkeit böten jene Schriften deshalb, weil sie sich gewöhnlich der Redeweise der Platoniker bedienten, die Neueren ungewohnt sei.

Mit Recht verwerfe Dionys zwar die Ansicht der Platoniker von den ewigen, den einzelnen Gattungen und Arten der Dinge entsprechenden Urbildern, die von den Einzeldingen selbst getrennt seien, in diesen nur durch unvollkommene Teilnahme verwirklicht würden und deshalb von jenen durch ungewöhnliche Namen bezeichnet würden, wie z. B. der Mensch-an-sich, der Übermensch, die Menschheit aller Einzelmenschen. Dagegen habe Dionys bezüglich des höchsten Prinzips aller Dinge, des höchsten Guten, nämlich Gottes, an dessen Vollkommenheit alles andere Seiende nur durch Ableitung teilnehme, die platonischen Bezeichnungen beibehalten. Er nenne deshalb Gott zu-

¹ Prologus p. 374 f.

weilen das Gute-an-sich, das Übergute, das erste Gute, das Hauptgute, die Gutheit alles Guten, und in ähnlicher Weise das Überleben, die Übersubstanz usw. Mit solcher Redeweise widerspreche er aber weder der Wahrheit noch dem Glauben.

Eine weitere Schwierigkeit bei Dionys liegt nach Thomas darin, daß er bei seiner Beweisführung gewöhnlich nur starke Beweisgründe anführe und sie oft nur in wenige Worte oder selbst nur in ein einziges Wort einkleide. Schließlich bediene er sich andererseits wieder häufig eines gewissen Wortreichtums, der überflüssig scheinen könnte, in der Tat aber für den genauen Beobachter eine große Gedankentiefe enthalte.

Auch im eigentlichen Kommentar weist Thomas öfters auf die den Platonikern abgelauschte Redeweise des Dionys offen hin¹. Während er ferner in jüngeren Tagen Dionys als einen Aristoteliker hingestellt hatte², spricht er im Kommentar klar die Auffassung aus, daß derselbe in vielem die Platoniker nachahme³. In der Frage der Urmaterie erklärt Thomas mehrmals geradezu, daß er der von Dionys vorgetragenen platonischen Ansicht nicht beipflichten könne.

Wiederholt erwähnt nämlich Dionys ein „non ens“ (τὸ μὴ ὄν), das weder Sein noch reines Nichtsein sei⁴. Es fällt für ihn unter den Begriff des Guten und verlangt nach dem Guten und Schönen: „auch das Nichtseiende strebt nach dem Schönen und Guten und müht sich auf irgend eine Weise in ihm zu sein“ (4, 18). Dieses „non ens“ des Dionys ist offenbar das τὸ μὴ ὄν des Plato und der Neuplatoniker, das die formlose Materie, die Urmaterie oder die ὄλη bezeichnet⁵. Bei Proklus, dem Führer des Dionys, stammt die Materie, die vor aller Formung und Gestaltung der Dinge als das Formlose und Allesaufnehmende da war, aus dem Urwesen. Da die Urmaterie an der Überfülle des Urwesens teilgenommen hat, ist sie die Möglichkeit alles Seienden. Selbst ohne Qualität und Form, besitzt sie eine unendlich mannigfache Aufnahmefähigkeit, verlangt nach jeder Form; weil sie aber nicht zugleich alles aufnehmen kann, muß sie bald in dieser, bald in

¹ Z. B.: c. 3, l. 1; c. 4, l. 2; c. 5, l. 1; c. 13, l. 2 usw.

² „Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius“ Sent. 2, d. 14, q. 1, a. 2.

³ C. 5, l. 1, p. 500; vgl. De malo q. 16, a. 1 ad 3: „Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae.“

⁴ Z. B. 3; 4, 3; 4, 18; 4, 28 usw.

⁵ Suaeptae natura materia qualitatem nullam speciemque obtinet (ἡ ὄλη καθ' ἑαυτὴν ἀποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος) 4, 28.

jener Form erscheinen¹. Thomas hat richtig gesehen, daß Dionys unter dem „non ens“ die formlose Urmaterie der Platoniker versteht. Diese weist er aber selbst mit Aristoteles deshalb zurück, weil die Platoniker ihre „materia prima“ nicht von der Privation unterschieden, sondern sie mit ihr verwechselten. Insofern könne Dionys immerhin vom Streben der Urmaterie nach dem Guten und Schönen sprechen, als sie nach der Form verlange, die eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein habe oder insofern die Hinordnung der Urmaterie zum Akt gemeint sei².

Nun einige Beispiele für die Tatsache, daß Thomas, befangen vom Bann der vermeintlichen Autorität des Dionysius, auf die Gefahr, die manche Gedankenreihe oder doch manche Ausdrucksweise desselben in sich barg, nicht aufmerksam wurde und sie deshalb auch nicht hervorgehoben hat. In des Dionys Ausführungen über das Verhältnis von Gott und der Welt, insbesondere über Schöpfung und Erhaltung, finden sich Gedankengänge und Ausdrücke, die offen neuplatonischer Spekulation entnommen sind und deren Quellen sich genau nachweisen lassen.

Nach der Darstellung des Dionys sind die Dinge dieser Welt entstanden durch Überströmen, Überquellen aus der Überfülle des göttlichen Seins³. Um seinen Gedanken näher zu veranschaulichen, bedient sich Dionys verschiedener Bilder. Die Gottheit sprudelt über wie eine Quelle, die sich nicht erschöpft, sie strahlt aus wie die Sonne, die trotz des ausflutenden Lichtes nichts von ihrer Leuchtkraft verliert, sie treibt wie eine Wurzel, die alles mit sich vereinigt hält und stets ihre Triebkraft behält⁴. Indem Gott nun die vielen

¹ Besonders In Parmenidem IV (ed. Cousin 843 ff.). Über Proklus' Begriff der Materie, der eklektisch ist, vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (1890) 421 ff.

² C. 3, l. 1, p. 419; c. 4, l. 2, p. 431; c. 4, l. 5, p. 443 usw.

³ Perfectum ... dicitur ... sicut omnia in se ipso prae habens et supermans secundum unam impausabilem et eandem et superplenam et imminorablem largitionem 13, 1. Die Ausdrücke, deren sich Dionys bedient, um den Ausgang der Geschöpfe aus Gott zu bezeichnen, sind processio (πρόοδος 2, 11; 5, 1; 5, 2; 9, 5 usw.), supermanare (υπερβλύζειν 3, 1; 13, 1), superfundere (υπερχέειν 2, 11), diffusio (χύσις ib.), secundum excessum a substantia (κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασις 5, 8), secundum omnium generativum excessum (κατὰ τὴν ἀπάντων γεννητικὴν ὑπερβολὴν 4, 10) usw. Zur „Überfülle“ vgl. noch superplenus ipsius 2, 10; 9, 2; superplenus sapientiae 7, 1.

⁴ Quelle: 9, 2; 11, 2; 13, 1. Licht: 4, 1; 4, 6; 4, 7; 4, 20; 9, 3; 11, 2; 13, 1; Wurzel: 10, 1. Dieselben Bilder s. auch bei Plotin und Proklus:

Wesenheiten ins Dasein ruft, kann man sagen, daß das Eine sich vermannigfache¹. Auffallend ist bei Dionys die Folgerichtigkeit, mit der er immer und immer wieder die Gutheit als Wirkursache der Schöpfung und Weltregierung hinstellt, ohne damit den Begriff der Freiheit Gottes zu verbinden². Wie eine Erinnerung an die naturhaft notwendige Weltschöpfung der Neuplatoniker klingen die Worte: „Wie unsere Sonne nicht denkend und auswählend, sondern durch ihr Sein . . . alles erleuchtet, so sendet auch das Urgute durch seine eigene Wesenheit allem Seienden die Strahlen der ganzen Gutheit zu.“³ Das Sein ist für die Dinge die erste Gabe der Übergüte an sich (5, 6). Aber damit sind die Gaben Gottes nicht erschöpft. Wie er bereits vor dem Ausgange der Geschöpfe alles in sich faßte und in sich voraus hatte, wie er „alle Vorbilder des Seienden in sich bestehen hatte durch eine überwesentliche Einigung“ (5, 8), so bleibt er auch später in den Dingen, wie auch die Dinge in Gott weiterbestehen. Die Gottheit ist der Seienden Wesenheit, der Lebenden Leben, das Sein der Dinge⁴, alles in allem⁵. Gott ist allen Dingen gegenwärtig⁶. Er umschließt alles und faßt alles zusammen. Er ist die alles zusammenhaltende Wache und die Stätte, die alles an sich zieht⁷. „Er ist vor allem und alles besteht in ihm und überhaupt, wenn etwas auf irgend eine Weise ist, so ist es in dem Erstseienden und wird in ihm eins und wird von ihm erhalten.“⁸ Das Innewohnen Gottes in den Geschöpfen liebt Dionys besonders an jenen Stellen zu betonen, wo er Gott zugleich als den Ursprung und das letzte Ziel der Geschöpfe hinstellt: Gott ist der Ursprung, die Erhaltung und das Ziel aller Dinge⁹.

Diese und ähnliche Wendungen haben nun manche dazu verleitet, in den Ausführungen des Dionys eine Art von Pantheismus zu erblicken¹⁰. Diesem Vorwurf gegenüber ist aber

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 3, 2³ (1881) 497 f. und Stiglmayr, *Das Aufkommen usw.* 28 f.

¹ Postea quoniam existens est Deus supersubstantialiter, dat autem esse existentibus et deducit totas substantias, multiplicari dicitur unum existens illud, quia ex ipso multa existentia deducuntur 2, 11; vgl. 2, 5; 9, 5.

² Bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa 1, 5; quoniam (thearchica essentia) est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem 4, 1; vgl. 1, 1. Vgl. unten S. 344 f.

³ 4, 1; vgl. Proklus, *Inst. theol. c.* 122 (ed. Dübner xc: (οἱ θεοὶ) οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν . . . τῷ γὰρ εἶναι πάντα ἀγαθύνουσιν.

⁴ Viventium vita, existentium substantia 1, 3; ipse est esse existentibus 5, 4; vgl. CH 4, 1.

⁵ 1, 7. ⁶ 5, 10; vgl. 9, 4; 9, 5.

⁷ 1, 7; vgl. 1, 5; 1, 6; 2, 1; 4, 4; 5, 4; 5, 5; 5, 6.

⁸ 5, 5. ⁹ 4, 10; vgl. 1, 5; 4, 10; 5, 6; 10, 1; 13, 3.

¹⁰ Man hat bald gesprochen von einem gnostischen (Baumgarten-Crusius, *De Dionysio Ar.*, 1823), bald von einem geistigen (Engelhardt, *Die angeb-*

nachdrücklichst darauf hinzuweisen, daß Dionys über das Verhältnis von Gott und Welt auch eine Reihe zweifellos christlicher Gedanken vorlegt.

Es sind zunächst Gedanken, die die christliche Schöpfungs-idee vertreten: Gott ist der Bildner jedes Seins, jeder Existenz, jeder Person, Substanz und Natur (5, 4). Er bildet alles und belebt alles (4, 4; 4, 10). Selbst die Idee einer freien Schöpfung leuchtet bei Dionys kurz auf, wenn er sagt: Die göttliche Liebe, die in Überfülle im Guten wohnt, duldet nicht, daß er ohne Zeugung in sich verbleibe, sondern bewegt ihn zur Hervorbringung der Dinge (4, 10). Dionys hebt ferner hervor, daß die Ursache über das Verursachte hinausgehoben ist (2, 8). Durch die Bezeichnung Gottes als „alter“ (ἔτερος 9, 5) setzt er Gott der Welt geradezu gegenüber. Er betont ferner, daß durch die Ausgänge der Kreaturen aus Gott die Vollkommenheit Gottes in nichts gemindert werde¹ und daß Gott trotz der Vermännlichung in den Geschöpfen ohne Minderung eins bleibe, „eins in der Fülle und im Ausfluß, eins und voll in der Scheidung, weil er über allem Seienden überwesentlich steht“ (2, 11). Was die manchen so anstößige Idee von der göttlichen Immanenz in den Geschöpfen und einer Immanenz der Geschöpfe in Gott angeht, so entspricht sie an sich durchaus der christlichen Philosophie und dem christlichen Gottesbegriff, wenn sie in diesem Sinne aufgefaßt wird: Gott ist, unter Wahrung wesenhafter Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, in allen Dingen und alle Dinge sind in ihm².

Überschauen wir demnach die Lehre des Dionys als Ganzes, so müssen wir schließen: Dionys hat wie die übrigen dem Neuplatonismus entlehnten Gedanken auch die über das Verhältnis von Gott und Welt verchristianisiert; dem Neuplatonismus wollte Dionys nur das Metall entnehmen, das Gepräge sollte diesem die christliche Auffassung geben. Dabei ist allerdings zuzugestehen, daß Dionys sich in seiner Ausdrucksweise zuweilen allzuweit vorgewagt hat, und daß er Ausdrücke gebraucht hat, die in sich verfänglich waren und manchen Späteren tatsächlich zum Irrlicht geworden sind.

lichen Schriften des Areopagiten Dionysius 2 [1823] 329 335), bald von einem dynamischen Pantheismus (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3, 2³ [1881] 507; O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Ar. [1894] 32 ff.; ähnlich J. Niemayer, Dionysii Ar. doctrinae philos. et theolog. [1869] 31).

¹ 13, 1; vgl. 9, 1; 13, 2.

² Für solche Auffassung fand Dionys die Grundlagen auch in der Heiligen Schrift, z. B. Eph. 4, 6 und Apg. 17, 28. Nur beherrschte den Ver-

Wie verhält sich nun Thomas gegenüber den Ausführungen des Dionys über das Verhältnis von Gott und Welt? Noch ehe sein Kommentar entstand, waren dem Aquinaten viele jener neuplatonischen Ideen und Ausdrücke bereits auf anderem Wege, namentlich aus der patristischen Literatur zugeflossen. Hier aber hatten jene Gedanken ganz christlichen Inhalt angenommen, und für ihn selbst, dessen Gottesidee so rein und lauter war und der so scharf gegen jede Art von Pantheismus eingestellt war, klangen darum die dionysischen Ausdrücke gar nicht so befremdend und so war für ihn kein Anlaß da, die Gedanken oder die Ausdrucksweise des Dionys zu mißbilligen. Ja er nimmt selbst eine Reihe von jenen Ausdrücken unbedenklich in seine Erklärungen auf: Auch er spricht von den Ausgängen Gottes zu den Kreaturen¹, von Ausgängen der Geschöpfe aus Gott², vom Überfließen aus der Überfülle Gottes, vom Ausgießen der göttlichen Güte³ usw.

Bei seinem feinen Empfinden für scharfe Begriffsbestimmungen scheint der Aquinate doch hier und da das Ungenügende in der Ausdrucksweise des Dionys herausgeföhlt zu haben. Ohne ihn irgendwie zu tadeln oder auf das Ungenügende hinzuweisen, hat er deshalb stellenweise Dionys stillschweigend ergänzt. Er betont nicht nur, daß bei den Ausgängen der Geschöpfe nichts aus der Substanz Gottes ausgehe⁴, sondern er fügt bei seinen Erklärungen über die Betätigung der Güte Gottes zuweilen den Gedanken bei, daß Gott nicht aus Not-

fasser die ursprünglich doch wohl den Neuplatonikern entnommene Idee von der Immanenz dermaßen, daß er sie auch in Bibelstellen hineininterpretierte, in denen sie nicht ausgesprochen war. Zu den Paulusworten des Römerbriefes $\delta\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (Röm. 11, 36) fügt Dionys unwillkürlich, sich selbst wohl unbewußt, den Zusatz bei: $\epsilon\acute{\nu}\ \alpha\upsilon\tau\omega$ (DN 4, 10 zweimal; 13, 3). Während der Apostel in 1 Cor. 15, 28 den Ausdruck $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\nu}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\upsilon$ auf die alleinige Herrschaft des Ewigen am Ende der Tage bezogen hat, wenn Christus sich alles unterworfen und dem Vater alles übergibt, bringt Dionys diese Worte in Beziehung zum Innewohnen der Gottheit in den Geschöpfen.

¹ Processiones Dei in creaturas, z. B.: C. 1, l. 3, p. 393; c. 4, l. 1, p. 425; processus divinae fecunditatis c. 9, l. 2, p. 534.

² Z. B.: C. 2, l. 6, p. 415, 416; c. 3, l. 1, p. 419; c. 4, l. 3, p. 434.

³ Z. B.: (Deus) manat suam perfectionem omnibus creaturis c. 9, l. 1, p. 538 — diffusio bonitatis c. 4, l. 1, p. 426; suae copiae effusionis ibid.; bonitatem suam voluit diffundere . . . aliis c. 4, l. 9, p. 453.

⁴ Nihil de substantia eius egreditur c. 2, l. 6, p. 416; vgl. c. 2, l. 2, p. 403.

wendigkeit handle¹. Damit hängt auch zusammen, daß Thomas das Bild von der Lichtspendung der Sonne einschränkt. Jenes Bild besage, so bemerkt er, durchaus nicht eine notwendige Wirkungsweise Gottes gegenüber dem Geschöpflichen, sondern nur die Allgemeinheit der Wirkung der göttlichen Güte. Dionys wolle nur behaupten, wie die Sonne durch ihr Sein selbst die Ursache für alle Lichtabstrahlung sei, so sei desgleichen Gott durch sein Sein der Grund für die Ausbreitung des Guten an alles Seiende. Deshalb sei der Vergleich nicht auf den Ausdruck „nicht denkend und auswählend“ auszudehnen². Wie Thomas den Satz: „Gott sei das Sein aller Dinge“ aufgefaßt wissen will, erklärt er in der S. th. 1, q. 3, a. 8 ad 1: Er hat hier den Satz nach CH 4, 1 (vgl. auch DN 5, 4) als Einwurf gebracht und erteilt darauf die Antwort: *Deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam*.

Nach den Neuplatonikern ist das höchste Ziel der Seele die Vereinigung mit Gott in der Ekstase. Auf dem Wege der Reinigung, Erleuchtung, Vollendung muß sie sich zunächst von der Sinnlichkeit abkehren, sich dann zum Nus zurückwenden und durch seine Vermittlung zur Vereinigung mit dem über den Nus hinausliegenden Eins oder der Gottheit emporheben. Dies geschieht eben dadurch, daß die Seele, die durch jenen Prozeß die Vielheit ihrer Vorstellungen abgestreift hat, selbst einfach und in sich eins geworden ist, in ekstatischer Verzückung das Eins unmittelbar berührt und mit ihm gleichsam verschmilzt³. Dionys hat die neuplatonische Theorie von der Mystik in christlichem Sinne umgestaltet. An Stelle des ersten Eins tritt bei ihm die persönliche Gottheit, an Stelle des dem Eins untergeordneten Nus tritt der persönliche dem Vater gleichwesentliche Logos (2, 1; 5, 1; 7, 4). Aber hier wie dort steigt die Seele zur Vereinigung mit Gott empor durch Abkehr vom Sinnlichen, durch Einkehr in sich, durch Erhebung zu höherer geistiger Erkenntnis und endlich durch die ekstatische Verzückung. Wenn Dionys auch annimmt, daß die allem Denken unnahbare Gottheit nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft erreicht wird (1, 1), so hält er doch das mystische

¹ Z. B.: „*Omnia sunt deducta ad esse ex bonitate eius substantificante res*“, non autem ex necessitate c. 1, l. 2, p. 387; vgl. *ibid.* p. 385; c. 1, l. 3, p. 393; c. 4, l. 1, p. 426.

² C. 4, l. 1, p. 426.

³ Vgl. H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos* (1918) 72 ff.

Schauen für das Ziel jedes gutgewillten Menschen und in seiner mystischen Theologie gibt er eigens die Wege an, die zur mystischen Vereinigung führen. In dieser Verallgemeinerung, in der Dionys den Charakter der höheren Mystik als einer außergewöhnlichen Gnade verkannt hat, lag die Gefahr seiner Theorie, der später so manche erlegen sind. Thomas ist anscheinend in seiner Verehrung für Dionys auf jene Verkennung der besonders übernatürlichen Berufung bei seinem Meister nicht aufmerksam geworden. Wenn er selbst im Anschluß an Dionys eine so besonnene Theorie der Mystik geschaffen hat, so geschah dies nur durch eine mehr unbewußte gewandte Umbiegung der dionysischen Gedanken. Desgleichen scheint Thomas überhaupt entgangen zu sein, daß Dionys den ganzen Prozeß der Erhebung und Heiligung der gefallenen Menschheit nach dem Vorgang der Neuplatoniker zu einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheiten gesetzt hat, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi allzu sehr zurücktreten.

Wie Thomas trotz seiner Hochschätzung für Dionys zuweilen Ansichten desselben, die ihm nach Inhalt oder äußerer Fassung nicht gefielen oder nicht annehmbar schienen, durch leise oder auch gewaltsamere Verbesserungen umdeutete, änderte, ergänzte und seiner eigenen Ansicht anzupassen wußte, sahen wir zum Teil bereits an den vorhergehenden Beispielen¹. Die folgenden werden es noch deutlicher veranschaulichen.

Bei der Erklärung des trinitarischen Geheimnisses bringt Dionys den Satz: „Weiterhin haben wir aus den heiligen Aussprüchen erfahren, daß der Vater die quellenartige Gottheit (*fontana deitas*) ist, der Sohn aber und der Heilige Geist, wenn man so reden darf, der gotterzeugenden Gottheit (*deigenae deitatis*) Sprossen innerhalb der göttlichen Natur, gleichsam Blumen und überwesentliche Lichter“ (2, 7). Dieser Satz behagt Thomas nicht, einmal wohl, weil der Vater in diesem

¹ Fälle, in denen Thomas bei bewußter Abweichung von Dionys seine eigene Ansicht einfach übergeht, dürften zu den Ausnahmen gehören, so z. B. wenn er c. 9, l. 3, p. 543 mit Dionys die *profunditas Dei* auf die Unerforschlichkeit Gottes deutet, während wir aus der S. th. 1, q. 3, a. 1 erfahren, daß er unter der *profunditas Dei* selbst die *virtus Dei ad cognoscendum occulta* versteht.

Zusammenhang als „deigena deitas“ bezeichnet wird, sodann weil der Sohn und der Heilige Geist als Blumen und Lichter bezeichnet werden, und weil schließlich der Ausgang des Heiligen Geistes nur aus dem Vater ausgesagt wird. Über den Hauptsatz geht Thomas schnell hinweg, indem er nur die grundlegenden Ausdrücke kurz interpretiert. Nachdem er dann noch die Ausdrücke „Blumen“ und „Lichter“ als Metaphern erklärt hat, fügt er, gleichsam noch schüchtern, die Worte hinzu: „Durch solche Betrachtungsweise wird aber nicht ausgeschlossen, daß der Heilige Geist auch aus dem Sohne ausgeht.“¹ An einer späteren Stelle des Kommentars wird Thomas kühner, indem er Dionys ganz offen die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn beilegt².

Wie für die Neuplatoniker, so bezeichnet auch für Dionys der Name „der Gute“ diejenigen Namen, der Gottes Natur am besten ausdrückt. Nach seinen weiteren Ausführungen bedeutet aber dieser Name im Grunde doch mehr das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen als seine Wesensbestimmung, und so besagt die Benennung Gottes als des Guten für Dionys vor allem seine wirkende Ursächlichkeit.

Der Name des Guten ist nach Dionys der heiligste und ehrwürdigste Name, den wir in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, Gott beilegen, wenngleich wir damit weit unter der Wahrheit des Gegenstandes zurückbleiben³. Weil nun das Gute als der erste Name erscheint, behandelt Dionys das Gute vor dem Sein. Dazu tritt für ihn noch ein anderer Grund; der Name des Guten ist nämlich auch umfassender als der des Seins, denn die Ursächlichkeit des Guten dehnt sich weiter aus als die des Seins, da sie auch das Nichtsein einschließt⁴. Nach Dionys ist die Gutheit Gottes für diesen zwar auch Ziel des Erschaffens und Wirkens, aber doch zunächst und in erster Linie ist sie Wirkursache. Dionys liebt es geradezu, diese Art der Ursächlichkeit so zu betonen, daß man auf den Gedanken kommen könnte, die Gutheit sei nur Wirkursache. Dadurch, daß Gott das Gute ist, verleiht er als wesent-

¹ C. 2, l. 4, p. 411.

² C. 13, l. 3, p. 578: „Wir bezeichnen (mit Dionys) die Gottheit mit dem Namen der göttlichen Einheit und dem der Dreifaltigkeit, damit wir mit diesen beiden Namen preisen die Vorzüglichkeit dieser Einheit ... wie auch das Ausgehen in Gott, insofern der Sohn vom Vater gezeugt wird und der Heilige Geist von Vater und Sohn ausgeht.“

³ 13, 3; vgl. 1, 4—6; 2, 1.

⁴ 3, 1; 5, 1.

liches Gute seine Güte auch allem Seienden (4, 1). Das Gute sendet durch seine Wesenheit, einem jeden nach seiner Fassungskraft, die Strahlen seiner ganzen Gutheit zu (1, 1). Es ist das Gute, das für alles Seiende den Grund seines Bestehens bildet (1, 5).

Thomas ist mit dem Begriff des Guten, wie ihn Dionys aufstellt, merklich in doppelter Hinsicht nicht einverstanden, einmal wegen der Rangordnung, nach der das Gute vor das Sein gestellt wird, sodann wegen der häufigen Gleichstellung: Gutheit Gottes = göttliche Wirkursache. Thomas sucht zwar im Kommentar die von Dionys aufgestellte Rangordnung unter einer gewissen Rücksicht zu rechtfertigen, welches aber seine wahre Ansicht ist, tritt sehr klar in der „Summa theologica“ 1, q. 5, a. 1 hervor, wo er ausführlich dartut, daß das Sein begrifflich dem Guten vorausgeht. Mehr interessiert uns an dieser Stelle die Umdeutung, die Thomas mit den dionysischen Ausdrücken, welche die Wirksamkeit der Güte betreffen, vornimmt. Er ist bestrebt, die Gutheit Gottes vor allem als Ziel seines Wirkens hinzustellen und sie auch da, wo er sie als Wirkursache behandelt, zunächst doch als wirkende vorbildliche Ursache zu bestimmen, die zusammen mit dem freien Willen die Geschöpfe ins Leben ruft. So schränkt er in seiner Exegese den Satz „bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa“ (1, 5) insofern ein, als er die Kausalität des Guten als die des Zieles hervorkehrt: „Cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi.“¹ Und wenn Dionys den Satz aufstellte: „quoniam (thearchica essentia) est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem“ (4, 1), erinnert Thomas bei der Erklärung abermals an die Zweckursächlichkeit des Guten: „Item res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis, Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se.“² Die Erwähnung des Prinzips „bonum est diffusivum sui“, das die Scholastiker und auch Thomas selbst³ aus dem bekannten Satz in DN „bonumque illud est . . . ex quo omnia constiterunt et veluti a perfectissima causa pro-

¹ C. 1, l. 3, p. 393.

² C. 4, l. 1, p. 426.

³ Vgl. S. th. 1, q. 5, a. 4.

ducta sunt“ (4, 4) hergeleitet haben, veranlaßt Thomas auch anderwärts ausdrücklich zu betonen, daß dieses Prinzip nicht von der Wirkursache, sondern von der Zweckursache zu verstehen ist¹.

Oben S. 341 wiesen wir bereits darauf hin, daß Thomas in seiner Exegese dionysischer Ausführungen über die Wirksamkeit der göttlichen Güte dieselbe durch Zufügung der Worte „aber nicht aus Notwendigkeit“ als eine freie hinstellt. Denselben Zweck verfolgt auch der Satz, den er bei der Auslegung des ersten Kapitels den etwas geänderten Worten der Vorlage „ipsa essentia bonitatis per ipsum esse suum est causa omnium existentium“ (1, 5) beifügt: „nec per hoc excluditur, quin agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere eius et velle est ipsum esse eius“². Auf dieselbe Weise schränkt Thomas in seiner Interpretation auch den Satz ein „bonum . . . per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios“ (4, 1); er schreibt nämlich: divinum esse est eius intelligere et velle; et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem³.

Das Gute ist nach Plato und den Neuplatonikern auch das Schöne, und das absolute Gute ist auch die absolute Schönheit. Diesen Gedanken hat sich auch Dionys zu eigen gemacht.

Worin aber die Schönheit Gottes besteht, weiß Dionys nicht näher zu erklären. Er versucht zwar, eine Begriffsbestimmung der Schönheit Gottes insofern zu geben, als er Gott als die Ursache der geschaffenen Schönheit hinstellt, aber schließlich kommt er dabei nicht über eine Gleichstellung des Schönen mit dem Guten hinaus. „Das überwesentliche Schöne aber wird Schönheit genannt wegen der Schönheit, die es allem Seienden, jedem gemäß seiner Besonderheit, mitteilt, und weil es die Ursache der Harmonie und Klarheit aller Dinge ist, und nach Art des Lichtes die schönheitsschaffenden Mitteilungen seines Quellenstrahles allem zusendet, und weil es alles zu sich ruft, weshalb es auch calos (κάλλος) genannt wird“ (4, 7). Kurz darauf spricht Dionys von der Ursächlichkeit des Schönen gerade so, wie er auch von der des Guten geredet hat: „Aller Urgrund ist das Schöne als die bewirkende Ursache . . ., als die Zweckursache — denn um des Schönen willen geschieht alles — und als das Vorbild, weil nach ihm alles bestimmt und begrenzt wird. Darum ist das Schöne einerlei mit dem Guten, weil alles nach dem Schönen und Guten als jeglicher Art von Ursache verlangt. Es gibt unter dem Seienden

¹ Z. B.: S. th. 1, q. 5, a. 4 ad 2; De ver. q. 21, a. 1 ad 2: „dicit autem bonum diffusivum causae finalis et non causae agentis.“

² C. 1, l. 3, p. 393.

³ C. 4, l. 1, p. 426.

nichts, das nicht teilhätte am Schönen und Guten. Man darf sogar behaupten, daß auch das Nichtseiende am Schönen und Guten Anteil hat.“

Als Hauptgrund für die Identität des Guten und Schönen führt Dionys also die Tatsache an, daß alles wie nach dem Guten so auch nach dem Schönen strebe. Damit wird aber das Schöne Gegenstand des Begehungsvermögens. Dionys unterscheidet somit begrifflich nicht zwischen dem Guten und dem Schönen. Nach allem bedeutet der Name Gottes als des Schönen für ihn dasselbe wie der Name des Guten: Gott ist die Ursache alles Seienden in jeglicher Beziehung.

Bekanntlich betrachtet Thomas das Schöne nicht nur als Objekt des Willens, sondern auch des Erkenntnisvermögens. Häufig genannt wird seine kurze Begriffsbestimmung des Schönen „*Pulchra dicuntur quae visa placent*“¹ und häufig wird auch hingewiesen auf die Unterscheidung, die er für die Begriffe „schön“ und „gut“ aufstellt: „*Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam.*“² Nach Thomas trägt ferner jedes, das schön ist, drei Merkmale an sich: Integrität, Harmonie und Klarheit³. In seinen Augen ist also nicht alles Seiende auch als schön zu bezeichnen. Wie stellt sich nun Thomas im Kommentar zu den Ausführungen des Dionys? Wie an so vielen andern Stellen der Vorlage sucht er auch hier vor allem Satz für Satz getreu zu erklären, doch vermag er am Schluß seiner Auslegung sich nicht zu enthalten, die von Dionys aufgestellte Gleichsetzung von Gut und Schön durch eine doppelte Korrektur einzuschränken. Das Gute ist nur dann schön, wenn es auch die Merkmale der Harmonie und Klarheit besitzt, und außerdem unterscheiden sich das Gute und das Schöne begrifflich dadurch, daß beim Schönen zum Guten noch die Hinordnung auf die Erkenntnis hinzutritt⁴.

¹ S. th. 1, q. 5, a. 4 ad 1.

² S. th. 2, 1, q. 27, a. 1 ad 3.

³ S. th. 1, q. 39, a. 8.

⁴ C. 4, l. 5, pag. 443. Einen eigenartigen Fall der Umdeutung einer dionysischen Stelle durch Thomas bietet eine Bemerkung des Orientalen über die Dämonen. Wie die Neuplatoniker und auch verschiedene Kirchenschriftsteller hatte Dionys behauptet, die Dämonen besäßen eine gewisse Leiblichkeit und entsprechend sinnliche Leidenschaften: „*Et aliter quid est in daemonibus malum? Furor irrationalis, demens concupiscentia,*

IV.

Unter der logischen Deutung verstehen wir hier die Erklärung des Sinnes der Worte, Satzteile und Sätze eines vorliegenden Textes, wie er sich aus der Bedeutung der Wörter und der grammatischen wie syntaktischen Verbindung ergibt, ferner die Aufdeckung des innern Aufbaues sowohl einzelner Abschnitte als des ganzen Textes. Solche Deutung ist eigentlich analytischer Natur. Als Meister scholastischer Methode und Technik besaß Thomas — wenn wir von den Schranken absehen, die ihm die unzureichende Kenntnis gewisser Sprachen zogen — in seltenem Maße die Gabe, fremde Texte durch scharfe Analyse zu zergliedern, dem Sinn auch dunkler Stellen spürend nachzugehen und nicht zu rasten, bis eine annehmbare Lösung gefunden, dazu dann den innern Aufbau der kleineren und größeren Abschnitte aufzudecken und die gesamte Deutung in lichtvoller Darstellung vorzulegen. Thomas wäre nicht Thomas gewesen, hätte er nicht bei seiner hochausgebildeten systematischen Anlage den Elementen der von ihm bis ins kleinste analysierten Texte fremder Autoren, sei es durch neue Fragestellung, sei es durch geistreiche Ideenverbindung, weitere Gedanken aus seinem eigenen Wissensschatz angeschlossen und aus den vereinigten Elementen öfters kleine Bilder der bezüglichen Lehrpunkte entworfen, die uns nachträglich wie Abschnitte aus seinem eigenen großen Lehrsystem erscheinen.

Es ist uns nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit die logische Deutungsart des Aquinaten durch längere Beispiele ausführlich zu veranschaulichen. Es sei deshalb nur auf einige charakteristische Stellen in Kürze hingewiesen. In den trinitarischen Ausführungen des 2. Kapitels sucht Dionys den Unterschied der Begriffe „unitio“ und „discretio in divinis“ darzulegen (2, 4). Es geschieht dies in wenigen, gedrängten, dunklen Ausdrücken, denen gegenüber die Auslegung des

phantasia proterva“ (4, 23). Der Satz mißfällt Thomas derart, daß er geneigt ist, darin die Ansicht anderer zu erblicken, dann aber angesichts des tatsächlichen Wortlautes kurz darauf fortfährt: „si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice“ (c. 4, l. 19, p. 480 f.).

hl. Thomas durch ihre überaus klare und durchsichtige Fassung angenehm hervorsteht¹. Im 5. Kapitel bringt Dionys über das Sein-an-sich einige Sätze, die sich an die Ausdrucksweise der Neuplatoniker anlehnen und durch ihre gekünstelte Form (5, 8) Anlaß zu verschiedenartigster Auslegung gegeben haben. Im strengen Anschluß an die einzelnen Worte weiß Thomas in trefflichster Weise die schweren Sätze kurz und scharf zu interpretieren und damit den eigentlichen Sinn der Vorlage klarzustellen².

Dionys hat seiner Schrift DN, besonders im ersten Teil, eine gewisse Einteilung zu Grunde gelegt, und er hat auch die meisten Kapitel selbst reich gegliedert. Zu Beginn seiner ersten Vorlesung zum 4. Kapitel sucht nun Thomas die Disposition wiederzugeben, nach der gemäß seiner Auffassung das dionysische Werk aufgebaut ist. Doch übertrifft die feine Struktur, die Thomas als gewandter Analytiker in das Werk hineingelegt hat, bei weitem die Einteilung, die Dionys selbst demselben gegeben hat. Thomas läßt es bei der scharf durchdachten Disposition, die er für das Ganze aufgestellt hat, nicht bewenden, sondern er zergliedert alle Hauptteile wieder in Unterteile und diese abermals in verschiedene Abschnitte und Unterabschnitte und das in solchem Maße, daß Dionys selbst über solche Gliederung, wäre sie ihm zu Gesicht gekommen, sicherlich in größtes Staunen geraten wäre. Für die Art und Weise, wie Thomas auch die Abschnitte der einzelnen Kapitel immer und immer wieder in kleinere und kleinste Teile zerlegt, kann fast jede Seite des Kommentars als Beispiel dienen.

Entsprechend der Natur der mittelalterlichen Kommentare bleibt Thomas nicht bei einer reinen Analyse seiner Vorlage stehen, nicht selten erhebt er sich zu neuer zusammenfassender Synthese. Die kurzen knappen Sätze seines Lehrers, die nach seinen eigenen Worten oft eine große Gedankentiefe enthalten³, werden ihm häufiger Anlaß, aus den gewonnenen und von ihm ergänzten Gedanken eine kleine systematische Darstellung des

¹ C. 2, l. 2, p. 403 f.

² C. 5, l. 2, p. 505 f.

³ Prologus p. 374.

betreffenden Gegenstandes aufzubauen oder doch wenigstens an der Hand des gebotenen Materials die Linien einer größeren Theorie zu zeichnen. Aus kleinen, dazu oft noch zerstreuten Bemerkungen des Dionys erwachsen so bei Thomas systematische Ausführungen über die Trinität¹, über die Erkenntnis Gottes², über unsere Weise, Gott zu erkennen³, über den Unterschied zwischen der Erkenntnis der Engel und der menschlichen Erkenntnis⁴, über die Bedingungen des rechten Gebetes⁵, über die Liebe, deren Wesen, Arten, Ursachen und Wirkungen⁶, über die Ekstase⁷, über das Schöne⁸, über das Übel und seine Natur⁹.

Die Wertung des Dionys ist heute eine ganz andere als zur Zeit des hl. Thomas. Sein Name ist des Nimbus entkleidet, mit dem ihn das Mittelalter umgeben. Seine Gestalt und seine Werke sind in die Zeitperiode eingereiht, der sie tatsächlich angehört haben, und seine Autorität ist auf das gebührende Maß eingeschränkt. Gleichwohl können wir es nicht bedauern, daß der größte der Scholastiker in der Verehrung und Wertschätzung des Dionys sich vom Strom seiner Zeit tragen ließ und daß er dessen hervorragendstem Werk DN einen eigenen Kommentar gewidmet hat. Der Nutzen für Thomas selbst und für die Nachwelt war ein mehrfacher. Des Aquinaten Geist ward von den Ideen des Griechen in vieler Hinsicht befruchtet und die dionysischen Sätze bilden vielfach mächtige Säulen im Bau des von Thomas errichteten Lehrsystems. Der Nachwelt aber hinterließ Thomas eine durch Scharfsinn, Klarheit und feines methodisches Empfinden ausgezeichnete Auslegung des so schwerverständlichen Werkes. Wer immer in den Sinn des Dionys eindringen will, kann an dem Kommentar des Aquinaten nicht achtlos vorübergehen und auch der, welcher des Heiligen umfassendes und in sich geschlossenes philosophisch-theologisches Lehrsystem in seinem geschichtlichen Werden

¹ C. 2, l. 1, p. 399.

² C. 7, l. 3, p. 519 ff.

³ C. 7, l. 4, p. 521 ff.

⁴ C. 7, l. 2, p. 517 ff.

⁵ C. 3, l. 1, p. 420.

⁶ C. 4, l. 9-11 12, p. 450 ff. 458 ff.

⁷ C. 4, l. 5, p. 440 ff.

⁸ C. 4, l. 10, p. 456 ff.

⁹ C. 4, l. 13 ff. p. 463 ff.

kennen lernen will, muß in diesen Kommentar Einsicht nehmen. Ein besonderes Verdienst des hl. Thomas wird es immer bleiben, daß seine Erklärung des dionysischen Textes in der nachfolgenden Zeit nicht wenige vor einer doppelten Gefahr, die ein unzureichendes Studium dionysischer Schriften in sich barg, bewahrt hat, nämlich vor der Gefahr pantheistischer und aftermystischer Auffassung.