

# Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken.

## Westliche und östliche Theologie.

Von Endre von Ivánka.

### I.

Man kann der Theologie, d. h. der Durchdringung des geoffenbarten Glaubensinhaltes, prinzipiell — denn praktisch gehen sie natürlich immer mehr oder weniger ineinander über — zwei verschiedene Aufgaben zuweisen: Es kann sich einerseits darum handeln, den Glaubensinhalt dadurch zu durchdringen, daß man die Begriffe und Momente heranzieht, die sich aus der gedanklichen Analyse des Seins, sei es der Schöpfung, sei es der Offenbarungswelt, ergeben, und ihn durch die Betrachtung der Seinsstruktur (Form, Materie, Ursache, Wirkung usw.) tiefer und voller für uns erkennbar zu machen sucht. Das gilt ebenso für den Fall, daß man aus den Gegebenheiten des Glaubens, die als feststehende Voraussetzungen angenommen werden, rational *weiter folgert*, wie für den Fall, daß man den Inhalt des Glaubens sich, soweit dies möglich ist, vom Rationalen her nähert und ihn apologetisch-rational *unterbaut*, wie auch für den Fall, daß man die der ratio zugänglichen Grundbegriffe so in die Glaubenszusammenhänge einführt, daß sie, als Mittelbegriffe, die einzelnen Glaubenswahrheiten miteinander in rational begreiflichen *Zusammenhang setzen*, ohne daß diese deshalb, ihrem Inhalt nach, als rational ableitbar betrachtet werden müssen<sup>1</sup>. In allen Fällen sind es die der ratio aus Offenbarung und Schöpfung zugänglichen,

---

<sup>1</sup> G. Söhnngen hat in der Schrift Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Braunsberg 1938, dieses Verfahren als das für Anselm von Canterbury typische gekennzeichnet; er betont zugleich, daß diese in das Glaubensgut eingeführten rationalen Mittelbegriffe auch insofern Mittelbegriffe sind, als sie *sowohl* der Glaubenserfahrung als *zugleich* der Naturerfahrung, der bloßen ratio, angehören, was trotzdem keine Aequivocation in diesen Begriffen bedeutet, da für Anselm auch der Erkenntniswert der ratio heilsgeschichtlich bestimmt ist (36—40); das erhält die Einheit der Theologie Anselms aufrecht. Die Feststellung ist gewiß richtig, und die Betonung dieses Sachverhaltes (17—23) ist sehr aufschlußreich für die Beurteilung Anselms. Dennoch *sind* es die rein rationalen Begriffe und Denkformen, die Anselm zu Hilfe nimmt, um die Glaubenssätze zu erläutern, wenn er selbst auch die ratio viel näher zum Glauben und zum Schauen stellt, als wir zu tun pflegen (12—16).

aus dem logisch zerlegenden Denken gewonnenen Begriffe, die, mit dem „depositum fidei“ in Verbindung gebracht, dem theologischen Verfahren die vertiefende Einsicht verleihen. Andererseits kann man bestrebt sein, den Glaubensinhalt in seiner innern (und d. h. notwendigerweise: heilsgeschichtlichen) Einheit zu erfassen und die unmittelbar erlebbaren seelisch-sittlichen Kräfte, die das Dasein des Menschen bestimmen und gestalten, von der Einheit des Glaubens her zu deuten. Das bedeutet z. B., daß man die Sakramente nicht ihrer in sich ruhenden Wesenheit nach darstellt, sondern ausschließlich als Funktionen der heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, deren Wirkung sie vermitteln und in die sie eingliedern, so daß das „Daseiende“ am Sakrament hinter seinem „Zeichen“-sein und „Anteilgeben“ zurücktritt.

Beide Gesichtspunkte ergänzen einander gegenseitig notwendigerweise; denn Offenbarung als Wort Gottes enthält beides: Sein und Geben, und die Gabe wird erst voll aus dem Sein erfaßt und religiös gewürdigt. Und doch ergeben sie, jeder für sich, einen andern Stil, eine andere Richtung des theologischen Denkens. Für das eine Verfahren hat das Rationale bei der Glaubensdurchdringung größere Bedeutung. Es muß daher seinem Wesen gemäß ein besonderes Gewicht auch auf die rationale Unterbauung der geoffenbarten Wahrheit legen, auf die „Natürliche Theologie“; es muß, wenn es dann die Hingerichtetheit des Menschen auf das Übernatürliche, sein Angewiesensein auf die Offenbarung behandelt, die menschliche Natur stärker als etwas in sich Abgeschlossenes auffassen, das zwar über sich hinausweist, aber doch nicht so sehr, daß es in sich und auf sich allein gestellt zwiespältig und widersprechend wäre, als ob seine „Natur“ nicht bestehen könnte. Im rein theologischen Gebiet ist der Begriff der „convenientia“, mit dem es die verschiedenen Momente der geoffenbarten Wahrheit miteinander in Verbindung stellt und so zu klären sucht, ein solches rationales Element vertiefender Glaubensauffassung, bestimmt, die geoffenbarte Wahrheit, soweit dies möglich ist, vom Standpunkt der natürlich und übernatürlich gegebenen Begriffe und der aus der Analyse des natürlichen und übernatürlichen Seins gewonnenen Prinzipien zu erfassen.

Das andere Verfahren setzt sich, so wie es einen ganz andern Ausgangspunkt hat, auch ein ganz anderes Ziel: Nicht die religiöse Vertiefung der geoffenbarten Glaubenslehren durch die Kategorien des begrifflichen Denkens

strebt es an, sondern im Gegenteil die Deutung des Zustandes von Mensch und Welt, wie wir sie erleben, von den Grundmotiven der geoffenbarten Wahrheit her, die als immer wieder im Erleben verifizierbare, aber der begrifflichen Ableitung unzugängliche „Urphänomene“ dem rationalen Denken irreduzierbar gegenüberstehen, wie Sünde, Fall, Verklärung, Gnade. Diese theologische Denkweise spricht vom „Einssein“ z. B. in dem besondern Sinne, in dem es von Gott und der Seele, von den Menschen untereinander und mit Gott in der Kirche als dem Corpus mysticum Christi, von der konkreten Gegenwart des Sakramentes in seinem Verhältnis zu einem überzeitlichen Seinsgrunde gebraucht wird. Tod ist ihr die geistige Einheit, die den leiblichen Tod, das sakramentale Mitsterben mit Christus, seine moralischen Forderungen im Verhältnis zur „Welt“ und den „mystischen Tod“ als Bedingung des Heraustretens aus den Grenzen der sichtbaren Welt in einem umfaßt. Das Kreuz sieht sie als sinngebenden Prototyp alles Leidens und zugleich als das Mysterium, das diesem Leiden, wenn es als Anteilnahme daran aufgefaßt wird, religiösen Wert verleiht. Es handelt sich hier gar nicht darum, diese Grundmotive vom Begrifflichen her zu erläutern, sondern vielmehr gerade darum, diese begrifflich nicht faßbaren Momente in die Erklärung des (ohne sie unverständlichen) Daseins hineinzutragen, das Dasein von ihnen her zu erläutern. Es würde an der Methode dieser Theologie wenig ändern, wenn es eine „Natürliche Theologie“ überhaupt nicht gäbe.

Es ist begreiflich und eigentlich nur konsequent, wenn diese Auffassung in der Theologie als einem „Reden von Gott“ einen ganz besondern, vom normalen Denken und Sprechen abweichenden, irgendwie unterschiedenen Gebrauch der Worte und Begriffe sieht, dessen Eigenart am deutlichsten im „Zungenreden“ ausgeprägt ist, an dessen charismatischem Charakter jede Art des Redens von Gott irgendwie teilhaben muß. Es handelt sich ja immer darum, Dinge mit Worten und Begriffen auszudrücken, die gar nicht für diese Dinge geschaffen sind und die auch gar nicht durch Zerlegung und Erklärung auf die menschlichen Inhalte, die diese Worte ausdrücken, bezogen werden sollen. Sie sollen vielmehr in ihrer überweltlichen „Andersheit“, wie diese selbst in das diesseitige Leben des Menschen hineinragt und ihm höhern Sinn verleiht, für das Erleben faßbar gemacht werden. Es ist ebenso begreiflich, daß dieses theologische Verfahren dem ändern, vorher gekennzeichneten, es immer wieder zum Vorwurf macht, daß es die „Urphänomene“ verblaßt und verwässert wiedergibt, wenn es sie auf die Kategorien des menschlichen Denkens zurückführt und durch sie erläutert, wenn es z. B. Sünde als bloße Verschuldung Gott gegenüber auffaßt und den Verlust der Seligkeit als eine von Gott auf diese Verschuldung gesetzte Strafe, oder wenn es Erlösung als Genugtuung, Gnade vor allem als Hilfe zu überna-

fürlichem Verdienst, Verklärung als Belohnung für ein solches Verdienst betrachtet, anstatt den Zustand der Gottferne (in seinem moralischen Grunde sowohl als in seiner religiösen Bedeutung), der Gottnähe (Vollkommenheit, Gottgefälligkeit und Erhobensein in eine höhere Seinsordnung in einem) und der Erlösung (als Einigung mit der göttlichen Natur und Verbundensein mit Gott sowohl als Gottähnlichsein in der Gnade) eben als besonderen Zustand eigener Art, d. h. als erlebbare, aber logisch auf das Diesseitig-Menschliche nicht völlig reduzierbare Seinsform zur Geltung zu bringen. Es handelt sich eben auf der einen Seite darum, den religiösen Inhalt aus den allgemeinsten geistigen Prinzipien, aus dem natürlichen Denken heraus verständlich zu machen, auf der andern Seite hingegen darum, das unmittelbar zugängliche, erlebte menschliche Leben von den Grundmotiven der religiösen Wahrheit aus zu deuten, diese Motive in der konkreten Wirklichkeit des Lebens selbst erlebbar zu machen und dem Leben durch die Beziehung auf sie seinen Sinn zu geben.

Deshalb ist auch für die eine Auffassung die Mystik höchstens Gegenstand einer theologischen Problemstellung, insofern es zu erklären und aus den allgemeinen Prinzipien der Seelenlehre zu begründen ist, wieso es ein so unmittelbares Erleben des Göttlichen gibt. Keinesfalls aber kann dieses unmittelbare Erleben Gottes, das ohne Begriffe und ohne Beziehung auf die natürlich-rationale Grundlage des Denkens geschieht, selbst als ein Weg der Theologie aufgefaßt werden. Für die andere Auffassung hingegen ist dieses unmittelbare Erleben des Göttlichen, diese unmittelbare Erkenntnis von Gott, die zugleich ein wenigstens momentanes Versetztsein in den höheren Zustand ist, der als Ziel dem menschlichen Leben seinen Sinn verleiht, Theologie *kat'exochen*. Das ist auch ohne weiteres verständlich. Für eine Auffassung, die die eigentliche Aufgabe der Theologie darin sieht, das menschliche Dasein von den im Leben wirksamen, göttlichen und widergöttlichen Kräften her zu deuten, die in ihrem eigentlichen Sinn nur durch Nacherleben des Zustandes, den sie bedeuten, erfassbar sind, muß notwendigerweise ein unmittelbares, begriffsloses Erleben des göttlichen Seins höchste Theologie sein.

Beide Gesichtspunkte schließen einander natürlich keineswegs aus — im Gegenteil, sie ergänzen einander notwendigerweise und geben nur vereint ein wahres und volles Bild. Im Grunde genommen beruht der Gegensatz, der zwischen den beiden theologischen Denkweisen besteht, auf der Alternative: Ist der Glaube vor allem eine „Übersetzung“ des Übernatürlichen in die menschliche Sphäre, in den Sinn, in dem der hl. Thomas sagt: *Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis* (De ver. q. 14 a. 8 ad 5) gemäß dem Prinzip: *Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* (auch auf den Glauben angewendet S. Th. 2, 2 q. 1 a. 2) — oder aber ist der Glaube eine Erhebung des menschlichen Intellekts in die höhere, übernatürliche Sphäre, eine Erleuchtung, die selbst schon ein Anteilhaben an dem höhern göttlichen Sein

ist in dem Sinne, in dem Origenes z. B. schon im Glauben eine reale Vereinigung mit Christus sieht?<sup>2</sup> Natürlich beides, und der hl. Thomas faßt auch beide Gesichtspunkte in der Formel zusammen: *Lumen fidei facit videre ea quae creduntur*, insofern der, der glaubt, *non crederet, nisi videret ea esse credenda* (2, 2 q. 1 a. 4 ad 2 und ad 3) — denn unter diesem „*videre*“ sind keineswegs bloß die äußeren Bezeugungen des Glaubens durch die Wunder gemeint, sondern die innere *motio* (im Sinne von 2, 2 q. 6 a. 1), die eben hier als *lumen*, als innere Erleuchtung, erscheint. Trotzdem wird beim denkenden Durchdringen des Glaubensinhaltes jeweils die eine oder die andere Seite je nach persönlicher Veranlagung oder drängender Zeitströmung leicht mehr betont werden, da eine zusammenhängende Darstellung des Glaubensinhaltes zwischen den zwei Zielsetzungen wählen kann: entweder den Glaubensinhalt mehr von den Grundbegriffen des rationalen Denkens aus religiös vertiefend zu erläutern oder die menschlich erfaßbare Welt, Denken, Leben und Sein stärker in den Zusammenhang der im Glauben gegebenen Motive hineinzustellen und von ihnen her — aus dem logisch nicht analysierbaren, aber im Erleben faßbaren Gehalt, den sie haben — dem Dasein selbst Sinn zu geben.

## II.

Es ist selbstverständlich, daß die gegebene philosophische Grundlage für das eine Verfahren der Aristotelismus, für das andere der Platonismus ist. Nicht nur in dem Sinn, daß die eine oder andere Zielsetzung auf die eine oder die andere dieser beiden philosophischen Richtungen als auf das geeignete Mittel hinweist, sondern auch in dem Sinn, daß je nach dem Vorherrschen der einen oder der andern dieser philosophischen Richtungen die eine oder die andere dieser beiden Zielsetzungen als die eigentliche Aufgabe der Theologie erscheinen wird.

Die aristotelische Methode entwickelt ihre obersten metaphysischen Prinzipien, die allgemeinsten Seinsmomente aus der Immanenz der konkret gegebenen Einzelinge heraus durch die Analyse des Gegenstandes, den sie als Synthese von Stoff und Form versteht, durch die Analyse der Bewegung als Aufeinanderfolge von Formen in ein und demselben Substrat, der Veränderung als Wirkung eines in sich selbst unveränderten Formprinzips auf andere,

<sup>2</sup> A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 39.

seiner Wirkung unterworfenen Substrate, bis die Polarität zwischen Potentialität und Formaktualität zu dem Begriff des „reinen Aktes“ emporführt. Diese Methode ist natürlich vor allem dazu geeignet, die gedanklichen Formen zu liefern, in die sich die übernatürlichen Realitäten des Glaubens für das rationale Denken *übersetzen* lassen, und die Glaubensinhalte nach den Kategorien von Form und Stoff, Ursache und Wirkung, Instrument und Bewirker, Potenz, Habitus und Akt zu ordnen, miteinander in einen rational begründeten Zusammenhang zu setzen, und so ihre religiöse Glaubenserkenntnis zu vertiefen — und überdies dem Glaubensinhalt selbst gewissermaßen „von unten her“ sich zu nähern, indem sie die dem Verstande zugänglichen Glaubenslehren philosophisch beweist (die aristotelische Metaphysik ist ja der Prototyp der „Natürlichen Theologie“), und weiterhin aus der Analyse des sittlichen Seins die „Angemessenheit“ einer göttlichen Gnadenhilfe zur Erfüllung der sittlichen Forderungen und aus der Analyse des menschlichen Strebens nach voller Erkenntnis die „Angemessenheit“ einer Offenbarung der göttlichen Wahrheit und einer überweltlichen Erfüllung dieses Strebens, wenn auch nicht gerade strikt zu beweisen, so doch wenigstens rational zu unterbauen strebt. (Ein typisches Beispiel für dieses philosophisch-rationale Hinaufführen zum Theologischen ist die erste Hälfte des 3. Buches der Summa contra gentiles, besonders Kap. 50—53.)

In dieser — mit der Anwendung der aristotelischen Methode gegebenen — Tendenz liegt freilich auch eine Gefahr, und zwar eine doppelte: Es kann einerseits die Einordnung des Glaubensinhaltes in die rationalen aristotelischen Schemen bei einseitiger und extremer Anwendung dieses philosophischen Prinzips dazu führen, daß das Göttliche, Überweltliche im Religiösen sich zu einem bloßen „höchsten Vernünftigen“ verflüchtigt<sup>3</sup>, daß die

<sup>3</sup> Besonders in der Lehre Theodors von Mopsuestia kommt es deutlich zum Ausdruck, daß das Gottmenschliche nur die vollkommene Erfüllung des Vernünftig-Menschlichen ist und der vollkommene Mensch die Einwohnung des göttlichen Logos sich verdient hat (PG 66, 986B). So ist auch nach aristotelischer Lehre (Eth. Nicom. VII, 1) der höchste Grad menschlicher Tugend schon der Übergang zum Göttlichen. Vgl. darüber in der Budapester ‚Theologia‘ (3 [1936] 28—42; 125—137) den Aufsatz: Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Nestorianismus und des Monophysitismus, wo auf S. 35 weitere Stellen angeführt werden. Auch die neue κατάσταση, der durch die Erlösung hergestellte Zustand, ist nicht vor allem höhere Gottesgemeinschaft, sondern θανάτου ἐλευθερία, ἀτρεπτον γεγονός, ἀφθαρσία, ἀφηρηθῆναι τῆς ἁμαρτίας τὴν ἐνόλησιν, also eigentlich nur völlige Herrschaft des Vernünftigen über das Materielle und den Tod, der aus der Materialität, nicht aus der Erbsünde folgt.

Dogmen zu philosophisch erweisbaren Aussagen über Gottes begrifflich erfaßbares Wesen werden<sup>4</sup> und die „Angemessenheitsgründe“ zu notwendig zwingenden beweiskräftigen Argumenten<sup>5</sup>. Die Offenbarung wird dementsprechend zu einer Mitteilung von Wahrheiten, die die Menschen auf diesem Wege sicherer und leichter erlangen als durch die philosophische Erkenntnis, die aber nicht prinzipiell über dem menschlichen Begreifen stehen. Die Gnade wird zu einer Unterstützung des Willens, der aber auch aus eigener Kraft zur Vollkommenheit fähig sein müßte<sup>6</sup>. Alles das ist schon Häresie; aber es liegt doch in der Linie des konsequent und einseitig angewendeten Aristotelismus, der nur Aristotelismus ist und in nichts mit den augustinisch-platonischen Motiven kombiniert ist, die echt katholische Theologie vor einer solchen Einseitigkeit bewahren<sup>7</sup>.

Die andere, entgegengesetzte Gefahr ist die, daß man zwar vor einer solchen völligen Rationalisierung des Glaubensinhaltes zurückschreckt, andererseits aber doch nur das als theologisch begriffen betrachtet, was in notwendige rationale Zusammenhänge gebracht ist, und von der rationalen Seinslehre, der natürlichen Theologie und der aristotelischen, rein natürlichen Ethik aus zu begreifen ist. Dann bleibt das Übernatürliche als ein bloß „Dazu-gegebenes“ außerhalb der philosophischen Analyse des menschlichen Seins stehen, es wird als ein neues Ziel betrachtet, das dem Menschen außer und über der Bestimmung gesteckt wird, die in seiner Natur vorgezeichnet ist. Es entsteht so — weil das Insichruhen, die innere Geschlossenheit der menschlichen Natur, aus der aristotelischen Philosophie unweigerlich nachwirkt — der Begriff einer „natürlichen Seligkeit“ des Menschen, die wenigstens philosophisch als von der übernatürlichen verschieden gedacht werden soll. Es entsteht die Vorstellung, als ob der Mensch mit dem Versetztwerden in das Übernatürliche in eine Sphäre gelangte, auf die ihn nichts in seinem unverlierbaren Wesen, in seiner natürlichen Geistigkeit hinweist. Nur eine — bewußte oder unbewußte — Platonisierung des aristotelischen eudaimonia-Begriffes und dessen, was er unter *theoria* versteht (wie sie z. B. bei Thomas von Aquin vorliegt), kann hier die richtige Verbindung herstellen.

Dementsprechend muß für einen extremen Aristotelismus die Mystik als das erlebbare Hineinwirken des übernatürlichen Lebensprinzips in das diesseitige Dasein entweder zu einer bloßen „in-

<sup>4</sup> Die Versuche einer Darlegung des Trinitätsgeheimnisses aus der Vernunft bei Abaelard.

<sup>5</sup> Was nicht heißt, daß die „rationes necessariae“ beim hl. Anselm von Canterbury auch in diesem Sinne gemeint sind.

<sup>6</sup> Die innere Verwandtschaft, die zwischen dem Nestorianismus und dem Pelagianismus besteht, gehört ebenso hierher wie die Auffassung Abaelards, die Heilstat Christi habe vor allem darin bestanden, daß er durch sein Handeln aus Liebe zu den Menschen in ihnen die Gegenliebe anregte und ihnen ein Vorbild gab.

<sup>7</sup> Vgl. dazu G. Söhngen, a. a. O. 6: „Thomas bewahrt das rechte Augenmaß dafür, was die Theologie zu gewinnen und zu verlieren hat bei seinem Unternehmen, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff kompromißlos in der Theologie einzusetzen. Würde nämlich die aristotelische Ratio in die Glaubenswahrheiten selbst gleichsam eingelassen, statt daß sie nur ausgehen darf von ihnen als Gegebenheiten, dann bliebe in einer solchen Theologie nichts mehr übrig als eben die aristotelische Ratio“.

tellektuellen Anschauung“ werden, zu einer überhöhten Fortsetzung des rationalen Erkennens, die in keinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Heilswerk Christi steht — oder sie wird als etwas Singuläres, Außergewöhnliches betrachtet, das bloß durch diese seine Außergewöhnlichkeit Zeugnis ablegt von einer sonst unzugänglichen, prinzipiell „anderen“ Welt. Sie wird so in ihrer Bedeutung als Bindeglied zwischen der natürlichen und verklärten Menschheit und als Stufe im Aufstieg zur vollen Entfaltung des übernatürlichen Lebens nicht erkannt (eine Betrachtungsweise, die den inneren Zusammenhang aller Wesenszüge der Mystik als Einheit erfassen läßt) und erhält deshalb die Bedeutung einer wirklichen Erkenntnisweise des Göttlichen nicht zugestanden<sup>8</sup>.

Für die zweite Art, Theologie zu treiben, ist der Platonismus die gegebene philosophische Grundlage. Man denkt freilich an zweierlei, wenn man von Platonismus spricht, und diese beiden Momente stehen im Grunde genommen nicht einmal in wesentlichem innern Zusammenhang miteinander. Das eine ist die Lehre von einem unwandelbaren geistigen Formgehalt in allem vergänglichem und veränderlichen materiellen Sein, den wir im Denken erfassen und zerlegend aus seinen Elementen wieder neu aufbauen — das ist der Gesichtspunkt, von dem aus der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Platonismus gar nicht so grundlegend zu sein scheint. Das andere Element (und *dieses* ist gemeint, wenn hier von Platonismus die Rede ist) ist die platonische Überzeugung, daß das Erkennen, das geistige Erfassen dieser „Formen“, nicht durch die unmittelbare, geistige Berührung mit dem konkret verwirklichten Dasein der einzelnen Formen in der Seinswelt geschieht, sondern durch eine Berührung des geistigen Urgrundes, dem alle diese Formen

<sup>8</sup> Selbst der hl. Thomas hat für die gleichlautende Behauptung aller Mystiker, wonach das mystische Erkennen unmittelbare Erkenntnis, „Sehen“, ist und insofern eine Annäherung an die *visio beatifica* im diesseitigen Leben bedeutet, nur ein so strenges Wort wie *De ver.* 18 a. 1: *Visio beati a visione viatoris non distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre.* Er sagt das mit dem Bewußtsein, in dieser Frage (wenigstens was die Erkenntnis Adams in *statu innocentiae* betrifft) der *communis opinio* zu widersprechen, und er tut dies im Namen der *ratio*. Man könnte einwenden, daß Thomas hier eigentlich gar nicht von Mystik spricht. Demgegenüber kann auf das Kapitel „Adam und die Mystik“ von A. Stolz hingewiesen werden, und darauf, daß auch sonst diese Stelle als Äußerung des hl. Thomas über die Mystik gewertet wird, z. B. von F. X. Maquart im Aufsatz „Le Rêve et l'Éxtase mystique“ in den *Etudes Carmélitaines* 17 (1932) I 67. Thomas gibt (*De ver.* 18 a. 1 ad 13) die *visio* zu, aber nur im „raptus“. Damit ist dann die Mystik schon ganz in das Außergewöhnliche verlegt und nicht als wesentliches Bindeglied zwischen diesseitiger Gnade und jenseitiger Verklärung anerkannt.



entstammen und aus dem sie im Denken von neuem abgeleitet werden. Nicht von der Analyse des konkreten Gegenstandes, der sichtbaren Welt, geht der Platonismus aus, sondern von dem Ideal eines vollkommenen, unwandelbaren, ewigen Seins — in jeder Seinsklasse sowohl als im Sein des Ganzen — und eines vollkommenen, alles umfassenden, aus ihrem geistigen Urgrunde die ganze Welt nachschaffenden Erkennens. Er deutet die gegebene dingliche Welt und das menschliche Erkennen, wie es normalerweise geschieht, als ein Mittelding zwischen diesem höchsten Sein und dem Nichtsein, faßt es als Grenze und Schneidepunkt zweier Welten, der rein geistigen, wahrhaft seienden, und der chaotisch-materiellen „nichtseienden“ auf. Was jedes Ding oder jeder Denkkakt (und auch Handeln ist für ihn Anwendung der Erkenntnis auf die fließende, wandelbare Welt des Materiellen) an Wert, Geltung und Dasein hat, das hat es durch das Teilhaben an dem eigentlich Wahren und Seienden, dem Unveränderlichen, auf das es zugleich hinweist. Daß es unvollkommen, fehlerhaft und wandelbar ist, hat es daher, daß es in diese materielle chaotische Welt hineingestellt ist und zur Verwirklichung in ihr, einem an und für sich dem Geistigen, Geordneten und Ewigen widerstrebenden Medium, genötigt ist. Wenn — wie es unverkennbar ist — die menschliche Seele das Streben zum Ewigen und Unvergänglichen hat, wenn in ihrer Erkenntnis die Kraft eines solchen, die Erkenntnis des Alls in einem einzigen Akt geistiger Durchdringung zusammenfassenden Lichtes wirksam ist<sup>9</sup>, so bedeutet das, daß sie selbst nicht in dieses Zwischenreich gehört, in das sie gebannt ist. Ihr gegenwärtiger, empirischer, diesseitiger Zustand ist, von ihrem eigentlichen Wesen aus betrachtet, widernatürlich. Ihre Heimat ist die Welt der unwandelbaren göttlichen Ideen, oder — wie der Neuplatonismus noch weitergehend sagt — sie selbst ist Gott. Ihre Individuation, ihre Verschiedenheit von Gott ist selbst schon der Anfang des Abfalls, der sie, die ihres eigenen Wesens vergessen hat, in die konkrete materielle Welt führt, aus der sie wegzustreben beginnt, wenn sie sich auf ihr eigenes Wesen und ihren Ursprung besinnt. Das Ende dieses Strebens ist das Wiederaufgehen in Gott.

Es ist selbstverständlich, daß ein solches philosophisches Weltbild vorzüglich dazu geeignet erscheinen muß, die

<sup>9</sup> Diese Seite, vielmehr diesen letzten Grund und geistigen Mittelpunkt der platonischen Erkenntnislehre hat A. I. Festugiére in seinem Buch: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, klar herausgearbeitet; vgl. bes. 186—188; 266.

christliche Lehre im Sinne der zweiten oben gekennzeichneten Auffassung von Theologie philosophisch zu entwickeln, d. h. im Sinne desjenigen theologischen Verfahrens, das das menschliche Leben von den religiösen Grundmotiven her deutet, die als begrifflich schwer faßbare, aber im Leben nacherlebte seelisch-geistige Zustände die Komponenten des Lebens bilden. Es gibt in dieser platonischen „Grundhaltung“ Momente, die wie eine Antizipation der christlichen Lehre wirken, z. B. die Stellung des Menschen zwischen zwei Welten, von denen jede, die chaotisch-materielle sowohl als die ewig-geistige, in sein lebendiges Dasein hineinragen, sein Hinaufstreben zu einer höhern, reinern Welt, in der er seine wahre Heimat und seine eigentliche Bestimmung erkennt. Auch das Zwiespältige seiner Stellung findet sich hier, das sich aus dem Gegensatz zwischen der konkreten Bindung an die materielle und dem geistig-seelischen Streben nach der höhern Welt, die sein wahres Sein ausmacht, notwendigerweise ergeben muß, sobald er zur Besinnung auf dieses wahre Sein gelangt ist, ja sogar die Ueberzeugung, daß diese Besinnung selbst wieder nicht durch wissenschaftlichen Beweis und konkrete Erfahrung gewonnen werden kann, sondern nur durch ein im Innern der Seele verborgenes Erleben dieses höhern Zustandes, ein Erleben, das diesen höhern Zustand irgendwie, wenn auch nur auf Augenblicke und unvollkommen, vorwegnimmt und eben durch dieses Vorwegnehmen das Streben nach diesem Zustand erweckt<sup>10</sup>. Alles das wirkt wie eine Transposition der Grundgedanken dieser zweiten theologischen Denkweise in das Philosophisch-Weltanschauliche, in ein philosophisch *durchdachtes* (wenn auch nicht *erdachtes*) Weltbild. Auch ihre Einordnung der Mystik in die Stufenreihe, die vom Erleben des Jenseitigen im diesseitigen Leben zum jenseitigen, erhöhten Zustand hinüberführt, findet hier philosophischen Ausdruck.

Darin liegt aber zugleich eine Gefahr für den übernatürlichen Inhalt selbst, der in dieser philosophischen Form ausgedrückt werden soll, eine Gefahr, die noch dazu nicht erst bei der *extremen Anwendung* der philosophischen Methode sich ergibt wie im Fall des Aristotelismus, sondern im Fall des Platonismus schon in der *Wurzel* selbst liegt. Es ist zwar wahr, daß der platonischen Lehre nicht eine logisch-philosophische Analyse des als Seiend Gegebenen zugrunde liegt, sondern ein — im letzten Grunde —

<sup>10</sup> ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἕως φωτός μεγάλου nach den schönen Worten Plotins (Enn. VI. 7, 33), die eine der vollkommensten Formulierungen des Verhältnisses des mystischen Schauens zur vollkommenen Erkenntnis und des *affektiven* Charakters der Mystik, die dabei doch zugleich *Erkennen* eines höheren Seins ist, enthalten.

religiöses Erleben<sup>11</sup> (was eben die Kongenialität der platonischen Weltauffassung mit den Erfordernissen einer auf das Erleben der Glaubensinhalte und das Erfassen ihrer großen Zusammenhänge gerichteten Theologie begründet). Aber es ist ebenso wahr, daß sie dieses Erleben in Form einer Seinslehre ausdrückt und daß sie die in letzter Linie religiösen Momente, aus denen heraus sie die Welt deutet (wie das Streben nach Unvergänglichkeit, das Ideal eines vollkommenen Seins und eines alles durchdringenden Erkennens und endlich die Einsicht in die Gottfeindlichkeit der an dem Materiellen haftenden Triebe), zu Bestimmungsstücken des Seienden überhaupt, zu Komponenten des kosmischen Seins, zu Prinzipien der Welterklärung macht. Der platonische Dualismus (sowohl der kosmische als der in der Auffassung von der zwiespältigen Natur des Menschen sich ausdrückende) und ebenso die platonische Erkenntnislehre, die alles geistige Erkennen auf eine Anteilnahme an einem höchsten, alle Vollendung des Seins und der Erkenntnis in sich fassenden Denkakte zurückführen will, sind nur aus dieser Quelle zu verstehen. Während also das aristotelische Prinzip der rationalen Ableitung in der ihm gemäßen natürlichen Sphäre vollkommen berechtigt und auch geeignet ist, das Hingerichtetsein des Menschen auf das Übernatürliche aus der Analyse seiner Natur zu entwickeln und erst bei einer übertriebenen Ausdehnung des Prinzips auf das Übernatürliche zu einer Rationalisierung der Glaubenslehre führen kann, ist mit der bloßen Anwendung des platonischen Grundgedankens auf die christliche Lehre schon die Gefahr gegeben, daß das Übernatürliche zum bloßen immanenten Bestimmungsstück des menschlichen Daseins, die Heilsgeschichte zur religiösen Kosmologie, die geoffenbarte Wahrheit zu einem Weltklärungsprinzip wird, das einem gestattet, aus den religiösen Grundbegriffen die gegebene Welt nachdenkend aufzubauen. So wenig damit auch die Glaubenslehre rationalisiert wird — vielmehr wird dadurch die religiös erlebte Polarität des menschlichen Daseins, sein Emporstreben zum Geistigen und sein Gebundensein an die Körperwelt, als metaphysisches Erklärungsprinzip selbst der materiellen Welt und ihrer Seinsstellung dem Geistigen gegenüber verwendet — so ist doch damit eine Vermischung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen gegeben. Es entspricht ganz der Grundidee des Platonismus, wenn der Sündenfall in den Rahmen der platonischen

<sup>11</sup> Das zeigt nicht nur die Erwägung, daß ein solches Ideal des vollkommenen Erkennens, wie es Platon als Grundlage der wahren menschlichen Erkenntnis aufstellt, gar nicht im rationalen Erkennen verifizierbar ist, sondern nur — als Analogie — im mystischen Schauen, und — in der vollen Realität — in der visio beatifica, auf die dieses Ideal als ein Postulat der menschlichen Sehnsucht hindeutet (vgl. A. I. Festugière, a. a. O., Kap. 4: theoria und bes. S. 122). Es ergibt sich auch aus dem von R. Arnou (in seinem Buch *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*) festgestellten Umstand, daß die Behauptung der Identität von Seele und Gott bei Plotin nicht primär eine ontologische Behauptung ist, ja daß sie sogar wesentliche ontologische Schwierigkeiten enthält, sondern vor allem ein Ausdruck des im Wesen der Seele gegebenen und erlebten Strebens zu Gott sein will — wenn auch ins Ontologische übertragen. Das führt eben zu diesen Schwierigkeiten, in denen der Dynamismus des Strebens und die Statik der behaupteten Identität einander unausgeglichen gegenüberstehen.

Philosophie hineingestellt, zu einem ontologisch begründeten Widerstreit zwischen der leiblichen und der geistigen Natur des Menschen wird. Das Wort Gottes faßt man dann als ein von der Hervorbringung der untergöttlichen Welt untrennbares, kosmisches Prinzip. Der Heilige Geist wird zu einem von der höchsten, vernünftigen Erkenntnis nicht unterschiedenen geistigen Lichte und die menschliche Seele zu einem der Substanz nach von Gott nicht verschiedenen „Funken des Göttlichen“, der die Möglichkeit zur innerlich-mystischen Gotteserkenntnis in seiner eigenen, wesenhaft gottgleichen Natur besitzt. Das materielle Dasein aber wird zu einem wesenhaft gottentfremdeten Zustand<sup>12</sup>.

Soll deshalb der Platonismus wirklich zur Grundlage einer christlichen Theologie werden, so muß man sich nicht nur, wie beim Aristotelismus, vor einer übertriebenen Anwendung des philosophischen Prinzips auf die in ihrem Rahmen darzustellende Glaubenslehre hüten, sondern es muß der Platonismus selbst einer wesentlichen und grundlegenden Umgestaltung unterworfen werden. Zwei Schritte sind vor allem zu vollziehen:

1. Es muß erkannt werden, daß die Gottähnlichkeit der Seele, die sie zur innerlichen, mystischen Erkenntnis Gottes befähigt und zur jenseitigen Erkenntnis Gottes in der visio beatifica hinordnet, nicht schon in ihrer natürlichen Geistigkeit gegeben ist und überhaupt nicht eine nur durch ihre individualisierte Existenz verdeckte Identität mit dem Göttlichen ist, sondern daß sie ein Zustand ist, der in der Seele erst durch die Mitteilung der Gnade geschaffen wird, wenn sie auch in ihrer geschaffenen Geistigkeit eine Hinordnung auf diese Mitteilung der Gnade besitzen sollte<sup>13</sup>.

2. Es muß erkannt werden, daß Sünde nicht gleichbedeutend ist mit materiellem Dasein, und daß der Zustand des Gefallenseins nicht gleichbedeutend ist mit dem (nach platonischer Auffassung der Seele widernatürlichen) Ver-

<sup>12</sup> Es ist interessant zu hören, welches die Punkte der christlichen Lehre sind, bei denen Synesios, der Platoniker auf dem Bischofstuhl von Ptolemais, nach seinem eigenen Geständnis „nicht mitkann“: Die zeitliche Schöpfung der Seele (gegenüber ihrer jenseitigen Praeexistenz oder ihrem Hervorgehen aus der Substanz Gottes), die Vergänglichkeit der Welt (die er als notwendige Entfaltung des Göttlichen, als seine wesenhafte Ausstrahlung in die niedere Sphäre des „Vielen“ und Materiellen aufgefaßt haben wird) und die leibliche Auferstehung (die ihm als eine widersinnige Vereinigung des Geistigen mit dem ihm prinzipiell feindlichen Materiellen, als eine sinnlose Erneuerung der Verbannung des Menschen ins Materielle erschienen sein mag). Vgl. Synesios, Ep. 105 (PG 66, 1485 A—B).

<sup>13</sup> Vgl. Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin: Schol 13 (1938) 531.

setztsein in die sichtbare Welt — sondern daß die Sünde wesentlich verkehrte Willensrichtung ist und das Materielle nur insofern schlecht, als es Gegenstand einer verkehrten Willensrichtung werden kann (was aber auch geistige Dinge werden können — die „Ursünde“ ist sogar gerade eine geistige: Stolz), daß also die Materie keineswegs mit dem Bösen, dem Gottfernen zusammenfällt<sup>14</sup>.

Diese Schritte sind schon von den griechischen Kirchenvätern des 3.—4. Jahrhunderts vollzogen worden, die die christliche Theologie mit den Mitteln der von ihnen ererbten griechisch-philosophischen Bildung darzustellen strebten<sup>15</sup>. Dadurch wird das Erlebnis, das dem Platonismus zugrundeliegt — die Erkenntnis der Zwiespältigkeit des Menschen und sein Hineingestelltsein in die Politarität von Geist und Materie, die in ihm (durch die Sünde) zum Kampfe beider Prinzipien werden kann (woraus der Platonismus eine philosophische Seinslehre gemacht hat) — wieder in das religiöse Gebiet zurückversetzt, auf das es ursprünglich hindeutet. Die platonische Erkenntnislehre, von ihrer Beziehung zur rationalen Begriffserkenntnis losgelöst, findet ihren eigentlichen Sinn und die Rechtfertigung ihres Wahrheitsgehaltes in ihrer Uebertragung auf das Gebiet der Mystik. Der platonische Grundgedanke des „Teilhabens“, der streng philosophisch und ontologisch angewendet, notwendigerweise zu einem pantheistischen Emanationssystem führt, wird zur unübertrefflichen Formel der übernatürlichen Mitteilung des göttlichen Lebens in der Gnade, der Eingliederung in das göttliche Leben. Die Erkenntnis, daß Sünde, d. h. Gefallensein, nicht schlechthin mit Materialität, daß die

<sup>14</sup> Auch Plotin verwahrt sich zwar gegen den Dualismus, der die Materie als etwas prinzipiell Böses betrachtet. Nichts kann wesentlich böse sein, was — sei es auch nur als letzte, unterste Stufe der Emanation — von dem Einen Guten her stammt. Aber für das Geistige, das sich in sie herabläßt, die Seele, ist die Materie doch prinzipiell böse, weil schon die Zuwendung zum Dasein in der materiellen Welt eine Abwendung von Gott ist.

<sup>15</sup> In Bezug auf den ersten dieser Schritte vgl. Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa: Schol 11 (1936) 163—165. — Die neue christliche Lösung des Problems Materie-Sünde ist gleichfalls von Gregor von Nyssa mit voller Klarheit ausgesprochen worden (PG 45, 545 B). Ihm ist darin Methodios von Olympos in seiner Polemik gegen Origenes vorangegangen. Freilich scheint es bei Gregor von Nyssa manchmal, als ob für ihn die Leiblichkeit des Menschen auch noch heilsgeschichtlich begründet wäre, zwar nicht als Folge der Sünde, aber so, daß sie dem Menschen doch nur im Hinblick auf die vorhergesehene Sünde verliehen worden ist (vgl. PG 44, 205; 45, 37; 46, 521—525).

Gnade, d. h. das Teilhaben am göttlichen Leben, und Verklärung nicht schlechthin mit dem Geistigen als solchen gleichgesetzt werden dürfen (denn diese beiden Grundpole der Heilslehre entsprechen genau den polaren *Seinselementen*, aus denen Plato das menschliche Dasein begreifen will und deren Zwiespalt er aus dem Menschen in das All projiziert) — diese Erkenntnis bewahrt diese beiden Grundmomente der christlichen Lehre davor, zu kosmischen Prinzipien zu werden. Dazu müßten sie bei einer unmittelbaren Anwendung des platonischen Denkens auf die christliche Lehre notwendigerweise werden — und sie wurden es auch in manchen Fällen tatsächlich. Aus dem Platonismus wird so — denn die Verhältnisse und Schemen, in denen er denkt, finden ihre eigentliche Berechtigung erst auf dem Gebiet des Übernatürlich-Heilsgeschichtlichen — eine Form der Darlegung der Glaubenslehre, die sie aus ihren eigenen Grundelementen in innerm einheitlichen Zusammenhange aufbaut. Nur daß eben dann der Platonismus schon aufgehört hat, ja aufgehört haben muß, Philosophie, d. h. Seinslehre zu sein.

### III.

Es ist nun ein Umstand von entscheidender Wichtigkeit, daß die östliche Theologie im Wesentlichen vom Platonismus, die westliche vom Aristotelismus ausgegangen ist. Es fehlt ja gewiß nicht an ausgleichenden Erscheinungen, wie z. B. Augustin im Westen. Er gehört darin noch ganz der platonischen Art an, daß bei ihm (und überhaupt, wo sein Einfluß vorwiegt, also auch bei den Viktorinern und in der Illuminationstheorie der Franziskaner) natürliche Geistigkeit der Seele und übernatürliche Gotteserkenntnis miteinander in untrennbarer Kontinuität stehen, und die Erkenntnis der höchsten Begriffe irgendwie an eine mit der *visio beatifica* vergleichbare Erkenntnis der Begriffe in Gott gebunden ist<sup>16</sup>. Insofern müßte man die ganze frühmittelalterliche Theologie, vor allem auch Gregor den Großen, „östlich“ nennen. Andererseits hat im Osten Johannes Damascenus eine zusammenfassende Darstellung der Theologie auf aristotelischer Grundlage gegeben, die in der spätern östlichen Theologie gleichberechtigt neben die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts und neben die platonische Theologie eines Maximus Confessor getreten ist, und auch für den Kontakt der Scholastik mit der griechischen Väterdog-

<sup>16</sup> Die unmittelbare Gotteserkenntnis ... bei Augustin: Schol 13 (1938) 541—542.

matik (wenn auch für die Entwicklung der Scholastik selbst weniger als man früher glaubte) entscheidend wurde. Auch in den theologischen Auseinandersetzungen der spätern Zeit in Byzanz spielt der Aristotelismus eines Georgios Pachymeres, Gregorios Akyndinos, Demetrios und Prochoros Kydones und Nikephoros Gregoras eine große Rolle. Trotzdem kann man, besonders wenn es sich um den Zustand der neuern Zeit handelt und um das, was im Allgemeinbewußtsein vorherrschend ist, die westliche Theologie als aristotelisch, die östliche als platonisch orientiert betrachten. Es ist müßig, die Frage aufzuwerfen, ob das deshalb so ist, weil eine im westlichen Geiste liegende Neigung zu der ersten, mehr rationalen Art von Theologie der Aristotelesrezeption im Mittelalter vorgearbeitet hat, und der Orient demgegenüber das meditative Durchdringen der Glaubensinhalte und den Kontakt mit der Mystik, den die platonische Methode des Theologisierens besser wahrte, aus seinen eigenen geistigen Anlagen heraus begünstigte — oder ob vielmehr die Eigenart der Geisteshaltung hier und dort eben von der in der Bildung vorherrschenden philosophischen Richtung historisch bestimmt wurde. Tatsache ist, daß diese Scheidung besteht, und das erklärt vieles an der Richtung, die hier und dort das theologische Denken genommen hat.

Dem aristotelisch gerichteten Westen droht immer wieder die Gefahr der Rationalisierung des Glaubensinhaltes, von den Dialektikern des 12. Jahrhunderts an bis zu den Hermesianern im 19. Jahrhundert. Aber wenn auch nicht immer diese eine, äußerste Gefahr besteht, so liegt doch in der aristotelischen Methode selbst, so berechtigt, ja notwendig sie ist, immer auch die andere Gefahr, nämlich eine gewisse Bedrohung der Einheit der Theologie, da die Analyse des Immanenten, von der sie ausgeht, leicht dazu führt, diese immanente Sphäre so sehr als in sich ruhend und abgeschlossen zu betrachten, daß die Verbindung zum Übernatürlichen veräußerlicht wird und die Glaubensinhalte, mit den Begriffen und Kategorien des Menschlich-Immanenten ausgedrückt, zwar nicht rationalisiert werden, aber doch in gewissem Grade ihren innern Zusammenhang verlieren. Das Sakramentale einerseits, die Mystik als Vollendung der Glaubenserkenntnis andererseits wird leicht zu einer Randerscheinung der vor allem als „Lehre“ formulierten Offenbarung. Das *muß* freilich geschehen, wenn man sich der Offenbarung vom Vernünftigen her nähern will (ea quae in Scriptura Sacra occulte nobis traduntur, utcumque mente capere, wie der hl. Thomas c. Gent. 4 cap. 1 sagt); aber es liegt darin gewiß eine Gefahr.

Es ist andererseits einer platonisch gerichteten Theologie leicht, diese Einheit zu wahren, den Menschen mit seinem ganzen Sein in die Heilsgeschichte — die von der „Lehre“ dann auch gar nicht getrennt werden muß — hineinzustellen, die Sakramentenlehre als Funktion der Heilsgeschichte zu erfassen und mit ihr die Gnadenlehre zu verbinden<sup>17</sup>, und in die Linie, die vom Glauben zur visio hinaufweist, die Mystik als volle Entfaltung des im Glauben Begonnenen hineinzustellen, mit einem Wort: „traditioneller“ zu sein. Es ist ja, wie wir oben gezeigt haben, der Platonismus nicht eine selbständige für sich berechnete philosophische Grundlage, von der aus die platonisch denkende Theologie sich dem Glaubensinhalt nähert, sondern ein Schema, das ihrem Verfahren, den Glaubensinhalt von seinen Grundelementen her aufzubauen und diese Elemente als Komponenten des Lebens begreiflich und nacherlebbar zu machen, innerlich und wesenhaft verwandt ist. Es wird also gewissermaßen „von innen her“ auf den Glaubensinhalt übertragen und hat nur im Bereich des religiösen Erlebens überhaupt seinen vollen rechtmäßigen Sinn. Wird es als Philosophie, als selbständige Seinslehre aufgefaßt, so führt es, auf den Glaubensinhalt angewendet, zu einem Mißbrauch des Glaubens, zu einer Unterordnung des Glaubens unter die Zwecke des Wissens, zu einer weiterklärenden Seinskonstruktion aus den Elementen des Glaubens.

Und dieser Gefahr hat die östliche Theologie nicht immer entgegen können. Gnostik — ich habe das Wort nicht vorwegnehmen wollen, wo von der Verwendung der geoffenbarten Wahrheit zur allgemeinen Weiterklärung und zu Zwecken der diesseitigen Erkenntnis die Rede war — das ist die Gefahr, die jeder platonisch orientierten Theologie droht, von Origenes an, den die Auffassung des Logos als des wesentlich auf die Hervorbringung und Ausstrahlung der untergöttlichen Welt gerichteten Aspektes in Gott zum Subordinatianismus führte<sup>18</sup>, und die Neigung, Gei-

<sup>17</sup> Wenn z. B. in der Summa c. Gent. die Gnadenlehre von der Heilsgeschichte und der Sakramentenlehre getrennt ist und *vor* dem deutlichen Einschnitt steht, von dem an nach den ausdrücklichen Worten des hl. Thomas erst die eigentliche Offenbarungslehre beginnt, so geschieht das deshalb, weil die Gnadenlehre das notwendige Komplement der Lehre von der Seligkeit des Menschen ist, die nicht von der Analyse seiner Natur losgerissen werden kann, ohne daß das Hinaufweisen der Natur über sich selbst und auf das Übernatürliche geübelt wird.

<sup>18</sup> Das bedeutet natürlich nicht, daß die Logoslehre des Origenes, von den philosophisch-kosmologischen Elementen befreit und rein von der gnadentheologisch-mystischen Seite betrachtet, nicht dogmatisch haltbar und für die gnadentheologische Grundlegung der Mystik und für eine engere Verbindung zwischen Gnaden- und



stigkeit überhaupt mit Teilhabe am göttlichen Logos zu identifizieren, zur Praeexistenzlehre und zur platonisch-dualistischen Beurteilung der leiblichen Existenz<sup>19</sup>, bis zur Philosophie Wl. Solowjews und der ganzen modernen russischen „Sophiotik“<sup>20</sup>. Diese Tendenz, die Momente der Glaubenslehre, der Heilsgeschichte und der Gnade zugleich als metaphysische Realitäten in die Seinslehre einzuführen, äußert sich selbst in einer so subtilen Weise wie in der Stellungnahme des Mystikers Nikolaos Kabasilas für die Lehre der Palamiten, wonach die von Gott ausstrahlende, gnadenhaft vergöttlichende „Energiea“ Gottes von der göttlichen Substanz selbst verschieden sein muß. Denn nur so, argumentiert Nikolaos Kabasilas in seiner Unterredung mit dem Antipalaminen und Aristoteliker Nikephoros Gregoras<sup>21</sup>, ist das „Vergöttlichtwerden“ (ἀκρίστους γίνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους) und das Teilhaben am Göttlichen (ταύτας scil. τὰς ενεργείας . . . εἶναι τοῖς κτίμασι μεθεκτάς) in der Gnade verständlich — wir können hinzufügen: als ontolo-

Trinitätslehre nicht überaus wertvoll ist, wie es z. B. das Buch von A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, überzeugend darlegt. Gerade Lieske zeigt aber auch, wie bei Origenes diese gradentheologisch und innertrinitarisch vollkommen haltbaren Gedanken immer auch eine kosmologische, auf das Hervorgehen der Welt aus Gott gerichtete Seite haben, die die eigentlich dogmatische Grundidee sehr gefährden (vgl. bes. 176—208). Das ist eben wieder das Bestreben, aus den Glaubensinhalten Philosophie zu machen.

<sup>19</sup> Auch die Grundüberzeugung der Monophysiten, daß die Annahme der menschlichen Natur in Christus zugleich eine Aufhebung dieser menschlichen Natur, ihre Umgestaltung ins Göttliche unter Vernichtung des eigentlich Menschlichen sein müsse, beruht auf der platonisch-dualistischen Meinung von der prinzipiellen Widergöttlichkeit des natürlichen menschlichen Daseins. Und wie schwer war es für die platonisch-alexandrinische Denkweise des Ostens, den Monophysitismus zu überwinden.

<sup>20</sup> Man könnte, wenn von Solowjew als von einem Typ östlicher Denker die Rede ist, die Frage seiner Abhängigkeit von Schelling (und über Schelling von Jakob Böhme) aufwerfen. Wenn aber jemand wie Schelling alle Seinsstufen und -formen als Momente der Selbstäußerung, Selbstentzweiung und Selbsterfassung des „Gemütes“ behandelt, so steht er damit schon wesentlich in der platonischen Linie. Noch viel mehr ist Böhme — wenn auch die Formen und Wege der Übermittlung dieser Lehren unbekannt sind — ein Ausläufer des mittelalterlich-dualistisch-manichäischen Katharertums. Es gibt Abschnitte von Werken aus diesem Gedankenkreis (zum Beispiel die Acta disputationis S. Archelai cum Manete haeresiarcha; PG 10, 1437), die sich ganz so lesen wie Böhme. Es sind also doch wieder nur platonische Motive und Grundgedanken, auf die Solowjew — wenn auch auf dem Umwege über den Westen — zurückgreift. Und während für den Westen der Schelling'sche „Neuplatonismus“ ein bloßes Übergangsstadium auf dem Wege zu Hegel war, ist er für den russischen Osten zur grundlegenden und weitwirkenden Anregung geworden, die die geistesverwandten altererbten Tendenzen, die sie im Osten vorfand, nur bestärkte und förderte.

<sup>21</sup> Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae libri XXXVII; ed. Bonn. II 1057 (lib. 22 cap. 4).

gisch formulierbarer Vorgang verständlich<sup>22</sup>. Wenn die Berufung Solowjews auf die altrussische Ikonographie berechtigt ist<sup>23</sup>, kann sogar diese Tendenz in der orientalischen Volksfrömmigkeit nachgewiesen werden. Und es ist im Grunde genommen dieselbe Tendenz, das religiös Bedeutsame kosmisch zu lokalisieren, die aus der russischen Volkslegende spricht, wonach „inmitten der russischen Erde die Stadt Jerusalem steht und in ihrer Mitte die apostolische Domkirche der hl. Sophia mit siebzig goldenen Kuppeln, der Heiligtümer Heiligstes, ... die Kirche der Göttlichen Weisheit, aller Kirchen Mutter; denn in ihr stehet des Herrn Grab“<sup>24</sup>.

Wenn freilich diese Gefahr vermieden wird, dann kann eine platonisch orientierte Methode der Theologie besser die innere Einheit des Glaubensgutes zum Ausdruck bringen, mehr die Verbindung des Inhaltes der Glaubenslehre mit dem *Erleben* dieses Inhaltes und mit dem Hereinwirken dieses Inhaltes in das konkrete Leben des Menschen wahren. Sie kann viel leichter den Übergang von der intellektuellen Seite des Glaubens (denn trotz allem „Erlebnishaften“ ist der Glaube doch eine Mitteilung des Übernatürlichen in Begriffen, eine Mitteilung an den Verstand) zur mystischen Erkenntnis finden. Die Formel, die der Platonismus für das Verhältnis des Jenseitig-Ewigen zum Diesseitig-Konkreten gefunden hat, die des realen Teilhabens an einem vollkommenen Vorbild, würde zwar, auf die Seinslehre angewandt, ohne eine starke „Aristotelisierung“ dieser Gedanken<sup>25</sup> konsequent zu einem Emanationspantheismus führen, da die Konkretisierung selbst als eine Schranke aufgefaßt werden müßte, die das Bestehende einem noch vollern Teilhaben und schließlich einem völligen Aufgehen in dem göttlichen Urbild alles Seins entgegensetzt, und so das außergöttliche Sein prinzipiell als ein „Fall“, ein Hineinreichen ins Böse erscheinen müßte. Im religiösen Gebiet ist aber diese Formel ein geeignetes Mittel nicht nur dazu, die gnaden-

<sup>22</sup> Bezeichnend ist es, daß Nikephoros Gregoras seinerseits vom streng aristotelischen Standpunkt die Frage der Erkennbarkeit Gottes so entwickelt (bes. im Anfang des 23. Buches seines Geschichtswerkes, wo sich im 3. Bd. der Bonner Ausgabe 435, 6—9 eine klare Formulierung seines Standpunktes findet), daß für die mystische Erkenntnis überhaupt kein Platz bleibt, und das ὅταν ἄφθαρτοι γινόμεθα καὶ ἀθάνατοι des Dionysios Areopagita (De div. nom. I, 4) so entschieden auf den leiblichen Tod bezieht (ed. Bonn. III 428, 8—10), als ob der Begriff der „mors mystica“ als Voraussetzung der mystischen Erkenntnis ganz undenkbar wäre. Das macht seine Position vom Standpunkt der mystisch orientierten byzantinischen Theologie so sehr anfechtbar.

<sup>23</sup> Monarchia S. Petri, Mainz 1929, 72—73.

<sup>24</sup> Altrussische Heiligenlegenden, München 1922, 93 und 94.

<sup>25</sup> Wofür ein vorzügliches Beispiel die Kap. 17—23 des 3. Buches der Summa c. Gent. sind.

hafte Teilnahme der Seele am göttlichen Leben auszudrücken, sondern auch das Verhältnis der Sakramente zu der durch sie vermittelten Heilstatsache als konkrete, reale Vergegenwärtigung eines überzeitlichen Inhaltes zu begreifen<sup>26</sup>.

Von anderm Standpunkt aus freilich ist der Aristotelismus dem Platonismus überlegen. Ihm ist es gegeben, die feine Denkanalogie der wunderbar tiefen Offenbarung Gottes mit zu vollziehen und auf diese Weise sich der ewigen Wahrheit zu nähern. Die *Summa theologiae* eines hl. Thomas wird hier immer als Meisterwerk zugleich auch den religiösen Wert dieses Theologieweges uns zeigen. Den Weg ferner, den der Aristotelismus von der Analyse des konkreten Daseins zum Geistigen, vom Geistigen zu einem reinen, geistigen Akt, Gott, geht, und von da wenigstens zur Angemessenheit der Offenbarung und zur Widerspruchslosigkeit ihres Inhaltes, ist jede denkende Untersuchung gezwungen, ihm nachzugehen, wenn sie ihm die erkenntnistheoretischen Grundlagen zugibt, die es ermöglichen, von den Gegebenheiten der Erkenntnis auf Realitäten zu folgern, anstatt im Weiterdenken von den Elementen des Erkennens aus nur eine Analyse der subjektiven Bedingungen der Erkenntnis zu sehen<sup>27</sup>. Der Platonismus hingegen ist sozusagen auf einen „potentiellen Glaubensakt“ aufgebaut. Er spricht mit seinem ganzen System die Hingerichtetheit des Menschen auf das Übernatürliche, seine zwiespältige Stellung zwischen der jenseitigen Bestimmung und dem konkreten, irdischen Leben aus — aber in einer Weise, die nur für den überzeugend ist, der dieses Hingerichtetsein auf das Jenseitige, dieses Hineingestelltsein zwischen zwei Welten selbst schon als inneres Erleben erfahren hat. Wenn der Platonismus daraus auch eine Seinslehre macht, so entspringt diese Seinslehre doch aus diesem Erleben und nicht aus einer Analyse des menschlichen Daseins, die auch rein rational zugegeben werden müßte. Nicht zur Unterbauung, Begründung, Verteidigung des Glaubensinhaltes, auch nicht zur analysierenden religiösen Durchdringung der Offenbarung, wie der Aristotelismus, sondern zur meditierenden Entfaltung seiner innern Zusammenhänge ist der Platonismus wie geschaffen.

<sup>26</sup> Vgl. G. Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 4) Bonn 1937, 40—50.

<sup>27</sup> Und selbst da kann der Aristotelismus bei einer konsequenten Anwendung seiner Prinzipien auf die Erkenntnistheorie die „Antinomien“ lösen, auf die sich diese Auffassung des Erkenntnisproblems beruft. Siehe *La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote*: *RevNéoscholPh* 33 (1931) 381—399; 469—487, bes. 482—483.

Das alles erklärt auch, wieso die östliche Theologie immer die Verbindung mit der Mystik zu bewahren wußte und den großen Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Momente in der Behandlung der einzelnen theologischen Probleme meist stärker hervortreten läßt. Es zeigt, warum sie in dogmatischer Hinsicht „realistischer“ ist in dem Sinne, in dem dies z. B. A. Stolz in seinem Buche *Theologie der Mystik* (64—72 und bes. 177—179) darlegt<sup>28</sup> — und andererseits der nicht religiös orientierten ratio, den Einwänden der modernen Philosophie und Wissenschaft gegenüber so hilflos ist, daß sie sich — wie z. B. die moderne russische Theologie und Philosophie (Arseniew, Berdjajew) — zu einer prinzipiellen Leugnung des Wertes rein natürlich-rationaler Erkenntnis flüchtet und nur dem schon vom Glauben erleuchteten Erkennen, der „Gnosis“ in *ihrem* Sinne Erkenntniswert zuspricht<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Um nur ein Beispiel für diesen „größern Realismus“ zu nennen, das um so bezeichnender ist, als es nicht in einer dogmatischen Darlegung vorkommt, sondern in einer mehr asketischen und betrachtenden Schrift, der Abhandlung des russisch-katholischen Metropoliten von Lemberg, Andreas Graf Szeptycki, *Über die göttliche Weisheit und über das Gebet, Lemberg 1932: Daß das Christentum vom Apostel Paulus im Gegensatz zur „Weisheit der Welt“ „Weisheit Gottes“ genannt wird, begründet er nicht — wie uns naheliegend ist — damit, daß es das verwirklicht, was die Griechen, die „Weisheit suchen“, in der weltlichen Weisheit nicht finden konnten, sondern damit, daß das Christentum Erleuchtung durch die „Weisheit Gottes“ bedeutet in dem Sinn, daß Glauben, Gnade, Heiligung und alles, was das Christentum gibt, persönliches Teilhaben an Christus, der „Weisheit Gottes“ ist (21). Ebenso wird die Frage der Glaubensgewißheit nicht von den Motiven des Glaubens her behandelt, sondern es wird zugegeben, daß jede Erkenntnis den Eindruck des Gegenstandes auf den Intellekt, ein gewisses Gegenwärtigsein des Erkennenden voraussetzt. Das Licht des Glaubens ist aber eben die in der Seele gegenwärtige Gnade, die als Anteil an der göttlichen Natur, Gott wirklich in der Seele gegenwärtig macht (39). Sachlich ist damit nichts anderes gemeint, als was z. B. der hl. Thomas in der *Summa Theol.* 2, 2 q. 6 a. 1 sagt. Aber die Formulierung rückt die Frage ganz in die Nähe des Gedankengangs, mit dem die Unmittelbarkeit der mystischen Gotteserkenntnis begründet wird.*

<sup>29</sup> Die konsequentere Haltung der natürlich-rationalen Erkenntnis gegenüber ist, vom Standpunkt einer platonisch bestimmten Theologie, die augustinisch-viktorinische Auffassung, wonach im rationalen Erkennen dasselbe Prinzip, wenn auch nur auf tieferer Stufe, wirksam ist, dessen höhere Entfaltung die übernatürliche Erkenntnis darstellt (vgl. *Die unmittelbare Gotteserkenntnis ... bei Augustin: Schol 13* [1938] 537—538). Bei Richard von St. Viktor spricht sich diese Auffassung symbolisch auch darin aus, daß er schon den Übergang von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis, vom Vorstellen zum rein begrifflichen Denken mit Ausdrücken umschreibt, die religiöse, heilsgeschichtliche Bedeutung haben, wie

## IV.

Es ist nun in der heutigen Zeit immer mehr das Bedürfnis nach einer Darstellung der Theologie zu spüren, die von der innern Einheit des Glaubensinhaltes, vom Zusammenschauen der einzelnen Lehren in der Einheit der Heilsgeschichte ausgeht und die „Einheit der Theologie“<sup>30</sup> auch in dem Sinne verwirklicht, daß sie die Einheit von Glaubens Erkenntnis und Erleben des Glaubensinhaltes, also von Theologie und Mystik einerseits und von Theologie und Frömmigkeit, besonders liturgischer Frömmigkeit, andererseits aufrecht und lebendig erhält. An die Stelle einer Glaubenslehre, die den Glaubensinhalt als eine von außen her dem natürlichen Menschen zum Glauben vorgelegte „Lehre“ betrachtet, deren Übervernünftigkeit eben darin besteht, daß sie mit dem natürlichen Menschen keine Berührungspunkte hat, einer „ändern“ Welt angehört, tritt immer mehr die andere Auffassung vom Glauben, die in den Momenten des Glaubens zugleich die Kräfte und Motive sieht, die das wirkliche, im Leben erlebte Dasein des Menschen bestimmen und gestalten, positiv oder negativ, denen es sich aber nicht in eine vermeintliche „rein natürliche“ Sphäre entziehen kann<sup>31</sup> und die nur insofern „übernatürlich“ sind, als es selbst der Erhebung in ihre Sphäre, der von Gott in der Gnade des Glaubens gewährten Erleuchtung bedarf, um dieses sein Dasein ganz zu erfassen, seine wahre Stellung und den Sinn seines Seins richtig zu verstehen<sup>32</sup>. Es wäre wieder müßig zu fragen, was die greifbaren Gründe sind, die diese Wendung veranlaßt haben. Es ist aber vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß auch in der nicht-christlich gerichteten Philosophie der Gegenwart die Tendenz des vergangenen Jahrhunderts, das Sein und Erkennen auf apriorische Grundbegriffe oder „dialektische“ Momente im Hegelschen Sinne zurückzuführen, von einer Richtung

---

sapere, quae sursum sunt — Dei sapientia — lux illa quae illuminat omnem hominem — animus antiquam dignitatem recuperat ... in eius virtute, qui eduxit victos in fortitudine, conterens portas aereas et vectes ferreos confringens — nostra conversatio in coelis est (Benjamin Maior II, 13; PL 196, 90—91).

<sup>30</sup> In dem Sinne, in dem z. B. A. Stolz im Schlußwort seines Buches Anselm von Canterbury, München 1937, diesen Begriff umschreibt — wenn er auch in der rein historischen Frage, ob gerade Anselm von Canterbury in seinem Denken diese Einheit verwirklicht hat, hie und da auf Widerspruch stoßen wird. Vgl. dazu den vorhergehenden Artikel dieses Heftes.

<sup>31</sup> Vgl. A. Stolz, Theologie der Mystik 74.

<sup>32</sup> Auch in der Literatur hat diese Auffassung vom Glauben in den Romanen S. Undsets ihren klassischen Ausdruck gefunden.

abgelöst wird, die davon ausgeht, die im Leben selbst gegebenen Momente als Urphänomene gelten zu lassen (Zeit als Erleben der Vergänglichkeit, Sein als Streben zum immer höhern Selbsta Ausdruck und zugleich als Hineinragen ins Nichts) und von innen her das Dasein und das Erkennen zu deuten, anstatt wie früher sie aus Denkprinzipien und apriorischen Begriffen abzuleiten.

Nach dem, was oben über die innere Verwandtschaft gesagt worden ist, die zwischen einer so gerichteten Theologie und der platonischen Methode besteht, ist es zu erwarten, daß diese Wendung zugleich eine Hinwendung zu einer mehr platonisch gerichteten Denkweise in der Theologie bedeutet. Und das bestätigt sich auch. Es ist ein typisches Zeichen der Zeit, wenn z. B. zur Erklärung der „Bildwirklichkeit“ der Sakramente ausdrücklich die platonische Formel des „Teilhabens“, der „abbildlichen Wesensgemeinschaft“ herangezogen wird, als die Denkweise, die das Gegebene, Sachliche überhaupt als reale Vergegenwärtigung eines überzeitlichen Inhaltes aufzufassen vermag<sup>33</sup>. Auch die weitere Frage des platonischen Denkens, das Übergehen ins Kosmische, macht sich in dieser neuen theologischen Denkweise so weit geltend, als es möglich ist, ohne in Gnostik zu verfallen. Ein Buch wie das genannte von A. Stolz setzt sich nicht nur zum Ziel, die Mystik aus ihrer psychologischen Vereinzelung zu lösen und sie in lebendigen Zusammenhang mit der allgemeinen Gnadenlehre und den Grundzügen der christlichen Dogmatik zu setzen. Es stellt sich auch noch die weitere und tiefere Aufgabe, diese Gnadenlehre, als deren Gipfel und höchste Ausprägung die Mystik begriffen worden ist, in ein umfassendes Weltbild einzuordnen, die Begriffe Fall, Sünde, Verklärung als „Seinsweisen“ innerhalb der als Einheit erfaßten Welt zu verstehen und ihr Hineinragen in die konkrete Welt, bis ins Körperliche hinein, von einer höhern Einheit her zu begreifen<sup>34</sup>.

Es ist klar, daß diese Zuwendung zur platonisch gerichteten Theologie zugleich auch eine Zuwendung zur östlichen Theologie ist. Es ist daher ebenso ein Zeichen der Zeit, wenn in der Auseinandersetzung über den Mysteriencharakter der Sakramente die neu aufgefundenen Katechesen Theodors von Mopsuestia mit Vorliebe herangezogen wer-

<sup>33</sup> G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* 46.

<sup>34</sup> Zu diesem letzten Gesichtspunkt, der es ermöglicht, das Wunder nicht bloß als τέρας innerhalb der natürlichen Welt, sondern auch als σημεῖον einer höhern Sphäre zu verstehen, vgl. 37 und 117 des angeführten Buches.

den. Daher kommen in dem Buch *Theologie der Mystik* von A. Stolz nicht nur die im Abendland früher schon — wenn auch jetzt seit langem nicht mehr — gelesenen griechischen Mystiker, wie Johannes Klimakos, zu Wort, sondern selbst der Lateinerfeind und Palamit Nikolaos Kabasilas. Es wird eine Idee wie die der „Gottesgeburt im Menschen“, die zu den typischen Zügen östlicher Theologie gehört, im Westen aber bisher nur in der Mystik und in der Liturgie eine Rolle gespielt hat, nunmehr in den Begriffs- und Motivenkreis der Dogmatik einbezogen. Man bemüht sich heute, im Denken eines Origenes, des großen Gestalters östlicher Frömmigkeit, der aber auch zugleich als Beispiel für die im Platonismus liegende Gefahr des Abgleitens in Gnostik und Dualismus dienen kann, unter der gnostisch-subordinatianistischen Überlagerung die Züge aufzudecken, die für eine tiefere Verankerung der Mystik im Trinitätsdogma und für eine engere Verbindung der trinitarischen Momente mit den heilsgeschichtlichen von Wert sein können<sup>35</sup>.

Es ist wahr, wir haben vom Osten zu lernen, nicht nur von der Vergangenheit des Ostens, der östlichen Vätertheologie, sondern auch davon, was noch jetzt im Osten von dieser Tradition lebendig ist, bis zum intensiven Verständnis für die Liturgie und den engern Kontakt mit ihr, den sich im Osten das Volk bewahrt hat. Nicht zuletzt ist das alles im Osten eben deshalb besser erhalten, weil die platonische Art, Theologie zu treiben, das Durchdringen und Erfassen des Glaubensinhaltes von der erlebbaren Einheit des Glaubens her im Osten die traditionelle Form der Theologie geblieben ist. Soll aber nun die Fruchtbarmachung dieser Werte mit einer Abwendung von der aristotelischen Philosophie verbunden sein? Es liegt tatsächlich überall dort, wo man die Bedeutung dieser „platonischen“ Art, Theologie zu treiben, erkennt, eine gewisse Abneigung gegen den Aristotelismus in der Luft, die diejenigen, die sie aussprechen, sich oft vielleicht selbst gar nicht ganz eingestehen mögen. Wenn man aber die aristotelische Philosophie als einen „Schleier“ betrachtet, der trotz seiner Schönheit den Ausblick auf die Herrlichkeiten des göttlichen Lebens versperrt<sup>36</sup> oder die Sakramentenlehre des hl. Thomas dadurch rechtfertigen will, daß sie gar nicht so aristotelisch ist, als man glauben könnte, sondern der Vätertheologie näher steht, als es auf den ersten

<sup>35</sup> A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*.

<sup>36</sup> Vgl. auch M. Schmaus, *Brauchen wir eine Verkündigungstheologie: Seelsorge* 16 (1938) 1—12. Vgl. darüber H. Weisweiler, *Theologie der Verkündigung: Schol* 13 (1938) 482 f.

Blick scheint<sup>37</sup>, so ist das eben keine Anerkennung der aristotelischen Philosophie. Soll man also die aristotelische Philosophie überhaupt aufgeben und zur platonischen Philosophie zurückkehren, weil sie — wenigstens überwiegend — auch die Philosophie der Väter war?

Gewiß nicht; eben die Erkenntnis von den zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus die Theologie betrieben werden kann, bestimmt die Rolle, die jeder dieser beiden philosophischen Richtungen im Dienste der Theologie zukommt. Daß eine Philosophie, die von der Analyse der gegebenen äußeren Welt und von den natürlichen rationalen Grundlagen her dem Glaubensinhalt sich zu nähern bestimmt ist, nie den Glaubensinhalt so zu durchdringen und in seinen Zusammenhängen so zu erfassen vermag, wie eine Philosophie, deren innere Berechtigung eben darin besteht, daß sie das Schema enthält, das das Teilhaben am Übernatürlichen und die Politarität von Übernatur und gefallener Natur am vollkommensten ausdrückt, ist selbstverständlich. Man sollte, wenn man daraus dem Aristotelismus einen Vorwurf zu machen geneigt ist, aber nicht vergessen, daß der Platonismus, von seiner Eignung, die religiösen Momente und ihre erlebbare Polarität auszudrücken, abgesehen, auf sich selbst gestellt, als Seinslehre aufgefaßt, überhaupt keine christliche Philosophie sein kann, sondern bestenfalls Gnostik ist, wenn nicht Dualismus oder dualistischer Pantheismus. Daß er ein geeignetes Werkzeug des theologischen Ausdrucks ist, verdankt er eben dem Umstande, daß er als Philosophie keine Eigenbedeutung hat. Und es wird immer ebenso notwendig sein, eine christliche Philosophie zu besitzen, die das Dasein Gottes aus der Analyse des Seins zu erkennen lehrt, das Hinaufweisen der Natur über sich selbst und zum Übernatürlichen begreiflich macht, und das Übernatürliche in die aus dem Natürlichen gewonnenen Begriffe übersetzt (mit einer Präzision, die das Fließende der Begriffe von Abbild und Teilhaben nie zu geben vermag) wie eine, die die Offenbarung von innen her zu durchdringen und in der von der Offenbarung selbst geprägten Sprache auszudrücken strebt. Aristotelismus und Platonismus — das ist keine Alternative, sondern es sind zwei einander ergänzende Gesichtspunkte. Und dasselbe gilt, logisch angewendet, für den vermeintlichen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Theologie.

<sup>37</sup> G. Söhnngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* 47—48; *Der Wesensaufbau des Mysteriums* 77.