

## Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio

Von Endre von Ivánka (Graz)

Thomas Gallus (gest. 1246), Abt von S. Andrea in Vercelli und vorher Kanonikus von St. Viktor in Paris, wird erst jetzt in seiner Bedeutung für das mittelalterliche Geistesleben genügend gewürdigt<sup>1</sup>. Seine Kommentare zu den Schriften des Dionysius Areopagita, insbesondere zur „mystica theologia“, sind durch den Einfluß, den sie auf Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum“ und auf den (dem Karthäuser Hugo de Balma zugeschriebenen) Traktat „Viae Sion lugent“ ausgeübt haben, maßgebend geworden für die betont antiintellektualistische und affektive Haltung in den Fragen der Mystik, die im Spätmittelalter Gemeingut wird. Die Angriffe der Karthäuser des 15. Jahrhunderts, z. B. des Vincenz von Aggsbach, auf den ihrem Empfinden nach zu intellektualistischen Cusaner berufen sich ausdrücklich auf den „Vercellensis“<sup>2</sup>, und sie haben über die Karthäuserliteratur des 15. Jahrhunderts, die in Spanien viel gelesen wurde, bis auf die großen spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts entscheidend eingewirkt. Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Herkunft der Gedankenmotive, die in ihnen zur Geltung kommen, nicht ohne Bedeutung für die gesamte Geistesgeschichte des Mittelalters.

Indem erwähnten Kommentar zur mystica theologia knüpft Thomas Gallus zunächst, getreu seinen viktorinischen Traditionen, an die Stufenordnung von sechs Graden der Kontemplation an, die Richard von St. Viktor aufgestellt hat. Nach den drei unteren Stufen, die noch

<sup>1</sup> Das geschah vor allem durch die Aufsatzreihe, die G. Théry O.P. ihm in der „Vie Spirituelle“ (1932, 1933 und 1936) gewidmet hat. Seine wichtigste Schrift, der Kommentar zur mystica theologia des Dionysius Areopagita, wurde herausgegeben von P. Théry: Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie Mystique, Paris 1934. Dank der Güte des Herausgebers besitze ich das — meines Wissens einzige in Österreich greifbare Exemplar der Ausgabe (auch die Pariser Bibl. Nat. besitzt keines). In meiner Studie „Hugo de Balma und die Geschichte der Theorie der Mystik vom 12. bis zum 16. Jahrhundert“ (ung.) (Theologia 6 [1939] 58 ff., 112 ff.) habe ich den Kommentar nach der Handschrift Cod. lat. in 8<sup>o</sup> N<sup>o</sup> 16 der ungarischen Akademie der Wissenschaften zitiert, der aus dem oberungarischen Karthäuserkloster Lechnitz stammt und sicherlich nur eine Abschrift eines der von Théry zu seiner Ausgabe verwendeten österreichischen Codices ist. Die Wiener Nationalbibl. besitzt den Text zweimal, im cod. lat. 4525 und 695. In den „tabulæ codicum“ erscheint der Name Thomas Gallus nicht, sondern nur die Bezeichnung: „commentator Vercellensis“.

<sup>2</sup> E. Vansteenberghe, Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV. siècle (BeitrGPhThMA XIV 2-4), Münster 1915.

der sinnlichen und imaginativen Erkenntnisssphäre angehören, folgt bei Richard das *quartum genus contemplationis*, quod in ratione et secundum rationem formatur, das *quintum*, quod est supra rationem, non tamen praeter rationem, und das *sextum*, quod in his versatur, quae sunt supra rationem et videntur esse praeter seu etiam supra rationem (PL 196, 71B—72B). Bei Thomas Gallus heißt es dementsprechend: Quartus (gradus) remoto imaginationis officio illis solis intendit, . . . qualia . . . per communem intelligentiam comprehendimus; et iste gradus exercetur potissime in natura rationali. Quintus assurgit in divina et aeterna spectacula, tantum intellectu apprehensibilia et humanae rationi consona. Sextum philosophia humana ignorat<sup>3</sup>. Für Richard bedeutet diese Einteilung keineswegs, daß die obersten Stufen den Bereich des Erkenntnismäßigen verlassen. Wie das Morgenlicht, sagt er, wenn es Tag wird, zwar nicht aufhört, Licht, wohl aber Morgenlicht zu sein, weil es nur um so helleres Licht wird, so ist es mit der intelligentia humana bei der Erhebung zur obersten Stufe der Kontemplation: Accipit, ut ipsa iam non sit ipsa, *non quidem ut non sit intelligentia*, sed ut iam non sit *humana* (PL 196, 178D).

Demgegenüber schiebt sich hier bei Thomas Gallus unmerklich ein anderes Schema an die Stelle des von Richard aufgestellten, und zwar unter dem Anschein einer Erklärung des vorigen. Mit „Igitur“ anknüpfend, stellt Thomas fest, daß alle Wissenschaft und Weisheit, die „ex praeeistente visibilium cognitione ingignitur aut intellectu apprehenditur“<sup>4</sup>, der ersten und allgemeinen Art der Gotteserkenntnis zugehört. Von dieser handeln die meisten Werke nicht nur der heidnischen Philosophen, sondern auch der katholischen Lehrer, ja selbst der heiligen Väter, und auch die meisten Schriften des Dionysius Areopagita. Nur in der *mystica theologia* und einigen Briefen, sagt Thomas Gallus, habe Dionysius eine tiefere Art der Gotteserkenntnis vorgetragen: *profundiorum modum cognoscendi Deum id est superintellectualem et supersubstantialem, quem ideo philosophus gentilis non apprehendit, quia non quaesivit nec esse putavit nec vim, secundum quam fundatur in anima, deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia quae non minus excedit intellectum, quam intellectus rationem, vel ratio imaginationem, scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla synderisis quae sola unibilis est spiritui divino*<sup>5</sup>. Auf dieser radikalen Gegenüberstellung des mystischen Vermögens gegen *alle* anderen Erkenntnisvermögen zusammengenommen und auf der entschiedenen Betonung des „affektiven“ Charakters der

<sup>3</sup> G. Théry, *Grand Commentaire* 11 f.; Cod. Vindob. lat. 4525 fol. 129<sup>v</sup>.

<sup>4</sup> G. Théry a.a.O. 12.      <sup>5</sup> G. Théry a.a.O. 14.

mystischen Erkenntnis<sup>6</sup> beruht die ganze Deutung der mystischen Theologie, die im weiteren Verlauf des Kommentars gegeben wird, sehr im Gegensatz zu dem kontinuierlichen Aufstieggsschema bei Richard von St. Viktor und dem ungebrochenen Übergang von der Morgenröte zu dem vollen Lichte des Tages, mit dem Richard diesen Aufstieg veranschaulicht<sup>7</sup>.

Auch das Schema, das hier vorgetragen wird, weicht von dem Richards von St. Viktor ab. Über *sensus* und *imaginatio* stehen nun drei Vermögen: *ratio*, *intellectus* und — als das eigentlich mystische Vermögen — *principalis affectio vel scintilla synderisis*. Es ist oben schon erwähnt worden, daß dieses Schema im „*Itinerarium mentis in Deum*“ des hl. Bonaventura weiterlebt in der Form: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia* et *apex mentis seu synderisis scintilla*. Die *principalis affectio* — der Wechselbegriff der *synderisis scintilla* — ist hier durch die *intelligentia* et *apex mentis* ersetzt worden<sup>8</sup>. Aber das geschieht ganz im Sinne des Thomas Gallus. In seinem Commentar zum Canticum schreibt dieser: *Ignorare non debet fidelis anima, suam intelligentiam ad deiformitatem tantae virtutis existere, ut etiam potens sit ad interiora et secretiora divini velaminis subintrare. Habet enim duplicem virtutem, unam per quam apta redditur ad contemplandum, quae dicitur theoreticus intellectus, reliquam vero per quam videlicet habilis fit ad uniendum, quae principalis affectus nominatur*<sup>9</sup>. „*Intelligentia*“ ist also mit *affectio principalis* und *scintilla synderisis* gleichbedeutend, wenn es ein eigenes, über dem *intellectus* stehendes, auf das Göttliche gerichtetes Seelenvermögen bezeichnet, und nicht auf das Erkennen im allgemeinen bezogen wird, wie in der oben angeführten Stelle aus Richard von St. Viktor. Dort wird von der *ratiocinatio*, die „*ex invisibilibus per experientiam notis alia et alia colligit, quae per experientiam non novit*“, gesagt: *In hac contemplatione humanus animus pura intelligentia utitur* (PL 196, 71 D); in diesem Sinne hat auch Thomas Gallus, den Gedanken Richards zusammenfassend, von der „*communis intelligentia*“ im Gegensatz zu der darüber hinausgehenden mystischen *intelligentia* gesprochen.

Fragen wir uns nach dem zeitgenössischen Vorkommen und der Herkunft des Fünferschemas: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia* (in dem soeben erörterten Sinne eines überintellektualen, auf das Göttliche gerichteten mystischen Vermögens), so kön-

<sup>6</sup> G. Théry a.a.O. 17f., bes. 19: *Intentio* (huius libri, nämlich des kommentierten Werkes) est destruere falsi nominis sapientiam philosophorum gentilium et adstruere veram sapientiam christianorum.

<sup>7</sup> Zu dem ganzen Gedankenkreis eines eigenen „mystischen Vermögens“ vgl.: *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*: ZKathTh 72 (1950) 129 ff.

<sup>8</sup> *Itinerarium mentis* cap. 1-6.

<sup>9</sup> B. Pez, *Thesaurus Anecdotorum* II. I. 517.

nen wir zunächst feststellen, daß Alfredus Anglicus, der um ein wenig ältere Zeitgenosse des Thomas Gallus, das Schema auch kennt — freilich in ganz anderer Verwendung. Bei ihm heißt es: Die „norma venerabilis exempli“, deren Gott sich bedient, wenn er, um mit Boethius zu sprechen, „cuncta superno ducit ab exemplo“ (Cons. phil. III m. 9) ist, in Gott, zunächst Er selbst: *effluens intelligentiam format, derivata intellectus fit forma, relate rationi imprimitur, . . . generata motui ministrat et naturae*<sup>10</sup>. Das Schema ist hier als Seinsstufenschema verwendet, in das sich der neuplatonisch gedachte νοῦς, als Inbegriff der Ideen, der subjektive νοῦς des Menschen, als Vermögen, Ideen intellektuell zu erfassen, die menschliche ratio, als Erfahrungsdenken, und die materielle Welt, als die Sphäre der imaginatio und des sensus, ontisch einordnen — nicht als Schema des geistlichen Aufstiegs von einem Vermögen zum anderen, bis zur mystischen Anschauung Gottes im überbegrifflichen Erleben.

Ganz in dem Sinne hingegen, in dem das Schema bei Thomas Gallus verwendet wird, finden wir es bei Alanus de Insulis, gleichfalls mit dem Namen „intelligentia“ für die oberste Stufe, „quae sola contemplatur divina“ (PL 210, 673 D)<sup>11</sup>. Sie wird auch „apotheosis vel deificatio“ genannt (ebd.), was Baumgartner auf Johannes Scotus (z. B. PL 122, 142B) zurückführt. Sollte dies ein Hinweis auf die Herkunft des Schemas sein? Alanus selbst führt als Gewährsmann für sein Schema „Augustinus in Perisischen (d. h. περὶ ψυχῆν, statt περὶ ψυχῆς) i. e. de anima“ an<sup>12</sup>. Damit ist die dem hl. Augustinus zugeschriebene, in Wirklichkeit von Alcher von Clairvaux stammende, im Mittelalter viel gelesene Schrift „De spiritu et anima“ gemeint, in der sich tatsächlich unser Schema mehrmals findet<sup>13</sup>. Alchers Schrift geht nachweislich auf die „epistula de anima“ des Isaac de Stella (gest. 1165) zurück<sup>14</sup>. Hier wird das Schema in aller Ausführlichkeit entwickelt<sup>15</sup>. Dabei wird der ratio das abstrahierende Erfassen der durch Sinneserkenntnis und Vorstellungsvermögen vermittelten Gegenstandserkenntnis zugeschrieben (*ratio . . . ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas: 1885 A*), dem intel-

<sup>10</sup> Alfredus Anglicus oder Alfredus de Sareshel, *De motu cordis* cap. 15 (hrsg. von M. Baeumker in *BeitrGPhThMA* XXIII 3, 75 f.).

<sup>11</sup> Die hierhergehörigen Stellen sind behandelt bei M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (*BeitrGPhThMA* II 4, Münster 1896, 92 f.) und bei W. Jansen: *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate* (= *Breslauer Studien zur histor. Theologie* 8) Breslau 1926, 64.

<sup>12</sup> M. Baumgartner a. a. O. 92.

<sup>13</sup> Zum Beispiel cap. 4 und cap. 7; PL 40, 782 und 787.

<sup>14</sup> Vgl. Pl. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique: RechThAncMéd* 4 (1932) 134 ff. Die Abhandlung von Meuser, *Die Erkenntnislehre des Isaac de Stella, Bottrop* (Westf.) 1934, blieb mir leider unzugänglich.

<sup>15</sup> PL 194, 1884C-1885B und vorher schon 1880A/B; ähnlich auch in *Sermo* 4; PL 194, 1701C-1702C.

lectus die Erkenntnis rein geistig erfassbarer Denkinhalte, der Ideen (*intellectus . . . ea vis animae est, quae rerum vere incorporearum percipit formas: 1885 B*) und der *intelligentia* die Erkenntnis des Absolutums (*quod nec . . . forma eget, ut aliquid sit, nec aliquo genere subiecti, in quo subsistat, vel cui assistat, vel insistat, sed . . . quod sibi omnimodis sufficiens est, quod seipso est, et ad ipsum est: 1885 B/C*). Wie sehr diese oberste Erkenntnis, die das Vermögen der Gotteserkenntnis ist (*Intelligentia . . . ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: 1888 B*), ein Übersteigen aller Denkformen voraussetzt, betont Isaac ausdrücklich im *Sermo 19*, wo er von Gott als der *supersubstantia* spricht (1755 B), auf die die Kategorie der Substanz denkerisch nicht mehr anwendbar ist. Das geschieht auch im *Sermo 22* (1766 C). Dort wird im Gegensatz zur „*rationabilis theologia*“, die Gott diese oder jene Eigenschaft zuschreibt oder ihn dies oder jenes nennt, die „*divina Theologia*“ als die beschrieben, die einsieht, daß wir „*proprius de illo omnia negamus quam omnium aliquid affirmamus*“. Der scharfe Einschnitt, der zwischen *intellectus* und *intelligentia* liegt, kommt auch in dem kosmologischen Vergleich zum Ausdruck, wonach (an allen drei Stellen, an denen das Schema vorgetragen wird) den Sinnen die Erde, dem Vorstellungsvermögen das Wasser, der *ratio* die Luft, dem Intellekt der Äther oder das Firmament, der *intelligentia* das Empyreum entspricht<sup>16</sup>. Denn der Schritt vom sichtbaren Firmament zu dem jenseits des Firmamentes liegenden Empyreum ist, nach der mittelalterlichen Symbolik, eindeutig der Eintritt in die eigentlich göttliche, übernatürliche Sphäre<sup>17</sup>.

Woher aber stammt das Schema bei Isaac? Man hat auf Boethius, *Cons. phil. V pr. 4* hingewiesen<sup>18</sup>. Das ist falsch. Gerade der entscheidende Punkt, der überrationale, ja überintellektuale Charakter der *intelligentia*, die alles, auch das rein begriffliche Denken, übersteigt, fehlt hier. Es ist nur die übliche Unterscheidung von Sinneserkenntnis, Begriffserkenntnis (durch Abstraktion) und Ideenerkenntnis (durch intellektuale Schau der Ideen), was bei Boethius vorgetragen wird. Die erkenntnistheoretische Übersicht, die er am Anfang seines Kommentars zur *Isagoge* des Porphyrius gibt (PL 64, 71), faßt sogar gegenüber dem „*vitalen*“ und dem „*sensualen*“ Bereich als drittes das Gebiet der *ratio* und des *intellectus* in eins zusammen und gebraucht *mens, ratio* und *intelligentia* gleichbedeutend. Dasselbe gilt von den Autoren des 12. Jahrhunderts, die W. Jansen in dem Anm. 11 zitierten Buche bei dem Kapitel über die Erkenntnislehre (43—68) behandelt. Hier

<sup>16</sup> In 1702 B wird noch mehr gesagt: *in intelligentiae igneum candorem ascendat, tamquam in montem Thabor.*

<sup>17</sup> Man vergleiche auch 1886 B, wonach die Seele ähnlich ist: *hominibus per rationem, angelis per intellectum, Deo per intelligentiam.*

<sup>18</sup> Ueberweg-Geyer 1928, 259.

wird zwar oft intellectus und intelligentia terminologisch unterschieden, aber der intellectus wird mit der ratio gleichgesetzt. So z. B. wenn es einerseits heißt: Intellectus est mentis vis, incorporea circa corpora comprehendens. Intelligentia *ab intellectu procedens* est verum et certum de incorporeis iudicium<sup>19</sup>, aber dann im selben Zusammenhang gesagt wird: intelligentia *ex ratione nascitur*<sup>20</sup>; oder wenn Richard von St. Viktor zwar von der intelligentia als dem höchsten, auf Gott gerichteten Erkenntnisvermögen spricht, aber doch vom sechsten Grad der Kontemplation nur sagt: In sexto intelligentia *rationem* transcendit<sup>21</sup>, weil er allein die Gliederung imaginatio, ratio, intelligentia<sup>22</sup> kennt. Wie man sieht, ist auch bei Richard von St. Viktor, der doch genügend das überraationale Element des raptus und excessus auf dieser höchsten Stufe betont, die klare Scheidung zwischen intellectus und intelligentia noch nicht vorhanden, die unser Schema charakterisiert. Die gedankliche Grundlage seiner mystischen Stufenleiter bleibt das boethianische Schema der sensibilia, intelligibilia und intellectibilia, anders gesagt: der sinnlichen, der abstrahierend-begrifflichen und der rein begrifflichen, d. h. der Ideenerkenntnis<sup>23</sup>. Wir müssen anderswo Umschau halten, um die letzte Quelle des Schemas aufzufinden, das für uns zum erstenmal bei Isaac de Stella greifbar wird. Dort aber finden wir die *genaueste* Entsprechung: nämlich bei Proklos.

Zufälligerweise ist uns die eingehendste Darstellung der Erkenntnislehre des Proklos — in seiner Schrift „de fato“ — nur in der lateinischen Übersetzung erhalten, die Wilhelm von Moerbeke (aber *nach* allen bisher aufgeführten Schriftstellern) uns geschenkt hat. Es heißt dort in einem Exkurs über die Frage: „Qui sunt et quales modi cognitionum“<sup>24</sup>, die nach der Lehre des „divinus Plato“ behandelt werden soll: Num igitur aliam quidem intelligimus cognitionem ex ab Aristotele divulgatis<sup>25</sup> (d. h. eine andere als diejenigen, die von Aristoteles behandelt werden)? Nach der sinnlichen Erkenntnis, dem Vorstellungsvermögen, der abstrahierenden Begriffserkenntnis (scientia) und der reinen Begriffserkenntnis (intellectus), die auch Aristoteles als νόησις τῶν ἀδιαίρετων dem λογισμός gegenüberstellt<sup>26</sup>, folgt als fünfte Stufe die „intelligentia“. Wenigstens übersetzt Moerbeke den entsprechenden griechischen Ausdruck mit demselben Wort,

<sup>19</sup> W. Jansen a.a.O. 61.    <sup>20</sup> Ebd. 62.    <sup>21</sup> Ebd. 59.    <sup>22</sup> Ebd. 58.

<sup>23</sup> Vgl. J. A. Robilliard, Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne: RevScPhTh 28 (1939) 229 ff. Deshalb hat auch Hugo de Balma behauptet, Richard habe überhaupt mit seiner „sechsten Stufe“ noch nicht von der obersten Sphäre der mystischen Beschauung gesprochen, wo jede Erkenntnis aufhört, sondern nur von der vorletzten, vorbereitenden, in der Gott immer noch per speculum creaturarum betrachtet werde (in der venezianischen Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura von 1751-1755 in Bd. 11, 388aA).

<sup>24</sup> Ed. Cousin Paris 1864 col. 168.    <sup>25</sup> Ebd. col. 169.    <sup>26</sup> Ebd. col. 171 oben.

das auch schon Isaac de Stella für diese fünfte Stufe angewendet hat (im Griechischen mag etwa *ὑπερνόησις* gestanden haben): *Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis* (das „assequentem“ gehört noch zu: *volo te accipere . . .*), *qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et μανίαν*, ut vere hanc divinam divulgant<sup>27</sup>. Zusammenfassend heißt es dann: *Omnia simili cognoscuntur, sensible sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, Unum* (d. h. Gott, das Absolutum) *uniali*<sup>28</sup> (*τὸ ἐν τῆς ψυχῆς. τὸ ἐνοειδές, τὸ ἐνιαῖον* ist der eigentliche und übliche Name dieses obersten Vermögens).

Wie schon E. Zeller festgestellt hat<sup>29</sup>, handelt es sich hier um eine charakteristische Eigenlehre des Proklos. Aber wie ist sie, lange vor der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts bekannt geworden? Die nächstliegende Möglichkeit, wenn es sich um die Übertragung proklischen Gedankengutes handelt, nämlich die Vermittlung durch die areopagitischen Schriften, muß hier außer Betracht bleiben. Die Reihe wirkt zwar offenbar auch in zwei gelegentlichen Erwähnungen bei Dionysius nach: In *de div. nom.* IV 10<sup>30</sup> heißt es: *πᾶσα ἕξις, πᾶσα αἰσθησις, πᾶς λόγος, πᾶσα νόησις, πᾶσα ἐπαφή, πᾶσα ἐπιστήμη, πᾶσα ἔνωσις* ist aus Gott und durch Gott, der das Gute selbst ist. In der *mystica theologia* V<sup>31</sup> wird gesagt, daß Gott *οὔτε ψυχὴ ἐστίν, οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν, οὔτε δόξαν ἢ λόγον ἔχει, οὔτε λόγος ἐστίν οὔτε νόησις, οὐδὲ λέγεται, οὐδὲ νοεῖται*. Aber die Reihenfolge ist hier so durcheinandergeworfen und durch Einschübe entstellt<sup>32</sup>, daß niemand aus dieser Aufzählung die ursprüngliche proklische Reihenfolge so rein hätte wieder herausheben können, wie sie bei Isaac de Stella und bei Thomas Gallus vorliegt. Es hat ja bei Dionysius Areopagita dieses Aufstiegschema auch überhaupt keine gedankliche Bedeutung. Der mystische Aufstieg zu Gott ist ihm ein Aufschwung der *Liebe* zu Gott, nicht über die Stufen des Erkennens empor, sondern an allem Vorstellbaren und Denkbaren vorbei, mit Ausschluß *alles* Erkennens (*ἀγνώστως ἀνατάθητι*)<sup>33</sup>. Eben-

<sup>27</sup> Ebd. col. 171 Mitte.      <sup>28</sup> Ebd. col. 171 unten.

<sup>29</sup> Philosophie der Griechen III, 2<sup>6</sup>, 816. Dort findet man auch die Parallelstellen.

<sup>30</sup> PG 3, 705 C/D.      <sup>31</sup> PG 3, 1045 A.

<sup>32</sup> In der ersten Aufzählung fehlt *φαντασία*. Die *ἐπαφή*, für Proklos eine Vorstufe der *ἔνωσις* (vgl. In Tim. ed. Diels I 221), steht *nach* *ἐπιστήμη*, die selbst der *νόησις* vorhergehen, nicht ihr folgen sollte; *λόγος* und *ἐπιστήμη* bezeichnen doppelt dieselbe Erkenntnisstufe. In der zweiten Aufzählung fehlt die überintellektuelle Spitze, *δόξα* stört die Stufenfolge (die platonische Gegenüberstellung *δόξα*—*νοῦς* vermischt sich mit der Stufenfolge: *φαντασία*—*λογισμός*); aus dem streng konstruierten Schema ist eine bloß anhäufende Aufzählung geworden.      <sup>33</sup> PG 3, 997 B.

sowenig spielt das Schema in den Kommentaren des Maximus Confessor zum Corpus Dionysiacum eine Rolle. Auch Scotus Erigena, an den man noch als Vermittler denken könnte, macht nur die Unterscheidung zwischen intellectus und ratio<sup>34</sup>, aber keine zwischen intellectus und einem ihm übergeordneten Vermögen<sup>35</sup>. Man wird an einen anderen Weg der Übertragung denken müssen, etwa an arabische Vermittlung. Der Liber de causis kommt aber nicht in Betracht. Denn in der στοιχείωσις θεολογική wird dieses Erkenntnischema nicht vorgetragen<sup>36</sup>. Vielleicht vermögen bessere Kenner der mittelalterlichen Literatur, als ich es bin, den Weg nachzuweisen, der bis zu Proklos zurückführt.

Was aber die Quellenfrage noch komplizierter macht, ist der Umstand, daß sich einem bei genauer Vergleichung der angeführten Proklosstelle mit der anfangs zitierten Stelle bei Thomas Gallus die Beobachtung aufdrängt, daß es keineswegs genügt, anzunehmen, das Schema des Proklos sei einmal, durch Vermittlung einer uns unbekannteren Quelle, von Isaac de Stella übernommen worden und habe dann seinen Weg durch das 12. Jahrhundert gemacht. Offenbar muß Thomas Gallus *unmittelbar*, und nicht nur über Isaac de Stellas Verwendung des proklischen Gedankens, Zugang zum ursprünglichen Gedankengang des Proklos gehabt haben. Anders wäre eine so in die Augen springende Analogie gar nicht zu begreifen: Proklos sagt, bis zum intellectus sei Aristoteles gelangt, von dem, was darüberliegt, wisse nur Platon und die platonische Schule sowie die vorplatonischen Dichterphilosophen, die chaldäischen Orakel und die orphischen Gedichte. Ganz ähnlich ist die Feststellung des Thomas Gallus, bis zum intellectus reiche die Lehre der heidnischen Philosophen und der philosophia mundana<sup>37</sup>; was darüberliege, sei nur dem zugänglich, der innerlich vom Heiligen Geist belehrt werde<sup>38</sup>. Es handelt sich bei Thomas ganz offenkundig um die Verchristlichung des proklischen Motivs, das sich aber, so deutlich ausgedrückt, bei Isaac de Stella nicht findet.

<sup>34</sup> Zum Beispiel PL 122, 783 B/C.

<sup>35</sup> Damit verliert der oben erwähnte Hinweis Baumgartners auf Scotus Erigena seine Bedeutung für unsere Frage.

<sup>36</sup> Wie anders dort das Prinzip durchgeführt wird, daß die Seele wurzelhaft alle Seinssphären in sich hat, und in Seinsgemeinschaft mit allen steht (dieses Prinzip führt eben zur Ansetzung eines ἐνοειδὲς τῆς ψυχῆς, als Korrelat des Ἔν; man vgl. auch Isaac de Stella [PL 1886 B]: anima est similis . . . hominibus per rationem, angelis per intellectum, Deo per intelligentiam) ersieht man etwa aus Elem. Theol. cap. 201.

<sup>37</sup> G. Théry, Grand Commentaire 12.

<sup>38</sup> Man denkt an Origenes, bei dem in ähnlicher Weise das Wissen um die Existenz des Heiligen Geistes den Christen vorbehalten ist, während um den Logos auch die heidnischen Weisen wissen können. Vgl. De princ. I 3: De substantia vero Spiritus Sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur.

Gerade hier liegt aber die Bedeutung der ganzen im vorigen behandelten Quellenfrage. Die Herübernahme des Motivs, daß diese oberste Stufe der Erkenntnis nur den Eingeweihten zugänglich ist, während die „profane Philosophie“ nur bis zur nächstvorhergehenden Stufe gelangt sei<sup>39</sup>, betont noch stärker den Einschnitt zwischen *intellectus* und *intelligentia*, als es schon bei Isaac de Stella der Fall war. Sie leitet zu der völligen Verlegung des Mystischen in das Affektive über, wie ja auch die Ersetzung des Ausdrucks „*intelligentia*“ durch die „*principalis affectio*“ deutlich anzeigt. Freilich hätte die Anregung, die von Proklos ausgegangen ist, für sich allein noch nicht hingereicht, um diese — für die ganze weitere Entwicklung der abendländischen Mystik so charakteristische — Verlegung des Akzents auf das Affektive zu bewirken — sie beherrscht von da an die Selbstdeutung der Mystik im Abendlande, im Gegensatz zu der vom Neuplatonismus ererbten Auffassung, die in der Mystik ein besonderes Erkenntnisvermögen wirksam sieht, das, als höchster Gipfel des Geistes, die oberste, geistigste Stufe einer Reihe von aufsteigend einander übergeordneten Denk- und Erkenntnisvermögen darstellt. Im Gedankengang des Proklos sind die Ansätze zu beidem enthalten: die „*intelligentia* ist, als das Unbegriffliche, Überintellektuale, so stark von allen anderen Formen des Denkens und Erkennens abgesetzt, daß eine Umdeutung ins Affektive hier leicht ansetzen kann; aber sie ist doch noch die oberste Spitze des geistigen Aufbaus, der höchste Gipfel unseres Seins<sup>40</sup>, der *flos intellectus*<sup>41</sup>. Damit aus dem *apex mentis* der *apex affectus* oder, wie Thomas Gallus sagt, die *principalis affectio*<sup>42</sup> werde, war wohl auch erst der Einfluß Wilhelms von St. Thierry notwendig, für dessen dreitaktiges Aufstiegsschema (animale — rationale — spirituale) beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe das Prinzip gültig ist: *Intellectus cogitantis efficitur contemplatio amantis*<sup>43</sup>. Die — augustinische — Verbindung: Heiliger Geist — Liebe, mag das Ihrige dazu beigetragen haben, auf der Stufe des „spirituale“ das affektive Moment besonders zu betonen<sup>44</sup>. Aber die Möglichkeit, diesen affektiven

<sup>39</sup> Es ist etwas anderes, wenn im 12. Jahrhundert oft (aus Chalcidius, ed. Wrobel 66) der Ausspruch des Platon im *Timaios* 51E zitiert wird: *Quid quod rectae opinionis* (die vorher erwähnte *ἀληθῆς δόξα* wird hier von Chalcidius ergänzt; Platon sagt nur: *τοῦ δὲ*) *omnis vir particeps, intellectus vero Dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?* Denn hier liegt der Gegensatz darin, daß wenige Menschen sich aus der Sphäre der Wahrnehmung, der Erfahrung, der Überredung, des bloß Tatsächlichen auf die Höhe des reinen Denkens, der abstrakten Begrifflichkeit, der Einsicht in den notwendigen Seinszusammenhang erheben können. Vgl. W. Jansen a.a.O. 53-61.

<sup>40</sup> Man vgl. z. B. In I. Alcibiadem ed. Cousin col. 519: *τὸ ἐν καὶ οἷον ἀνθρώπου τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θεῷ συναπτόμεθα*. Siehe überhaupt die ganze Stelle, die sehr deutlich das Motiv des „geistigen Aufstiegs“ ausdrückt.

<sup>41</sup> Ebd. col. 172.

<sup>42</sup> G. Théry, *Grand Commentaire* 14.

<sup>43</sup> PL 184, 347 A.

<sup>44</sup> Siehe *Apex mentis* (vgl. in Anm. 7) 167.

Aspekt in das traditionelle Schema des geistigen „ascensus“ so einzubauen, daß der Aufstieg zur obersten Stufe zugleich ein Übergang aus der denkerischen Sphäre in das Affektive wurde, und damit zugleich dieses ganze Schema zu sprengen und in seinem Wesen umzudeuten, war in dem Schema des Proklos schon gegeben. Diese Umdeutung hat Thomas Gallus — über Isaac de Stella auf *die Gedankenmotive* bei Proklos zurückgreifend, die diesen Aspekt besonders hervorheben — im wesentlichen vollzogen. Die scharfe Betonung des „sine praevia cognitione“ bei Hugo de Balma<sup>45</sup> ist dann nur die letzte Konsequenz aus dieser schon bei Thomas Gallus eingenommenen Haltung. Aber ist es nicht merkwürdig, daß die Überwindung der vom Neuplatonismus ererbten, intellektualistisch-hierarchisierenden Vorstellung von der Mystik zugunsten einer Auffassung, die die Mystik, dem Intellekt gegenüber, vor allem als das „Ganz-andere“ begreift und der Sphäre der Liebe zuweist, gerade mit Hilfe eines Gedankenschemas geschehen ist, das der Neuplatoniker Proklos geliefert hat? Daß man bei dieser Umdeutung freilich den denkerischen Intentionen der größten Neuplatoniker entsprochen hat — Plotin auf der hellenischen, Dionysius Areopagita auf der christlichen Seite —, darauf wollen wir in anderem Zusammenhange zurückkommen.

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 170 f.