

## Zum Problem des christlichen Neuplatonismus

### I. Was heißt eigentlich „Christlicher Neuplatonismus“?

Von E n d r e v. I v á n k a (Graz)

Eine der wichtigsten Einbruchsstellen neuplatonischen Denkens in die christliche Tradition, so hört man immer wieder sagen, sollen die Werke des Ps.-Dionysius Areopagita sein. Aber der ganze Begriff des „Christlichen Neuplatonismus“ ist eine schwer faßbare, selten exakt umschriebene Größe. Was man meint, ist eine ganze Skala von Phänomenen, von der bloß äußerlichen Verwendung antiker Denkmomente im christlichen Denken bis zur völligen Entstellung des christlichen Gehaltes durch die angewendeten hellenischen Denkschemen. Der bloße Terminus „Christlicher Neuplatonismus“ sagt nichts darüber aus, um welchen Sachverhalt es sich im einzelnen Falle wirklich handelt. Man wendet ihn unterschiedslos an, ob nun jemand die platonische Erkenntnislehre übernimmt, dabei aber am Kreationismus in der Seelenlehre festhält, ob ein anderer die Lehre vom Abstieg aus der Sphäre des Göttlichen und somit die Präexistenzlehre anerkennt, ohne in der Erkenntnislehre Gebrauch von platonischen Motiven zu machen, oder ob ein Dritter die Kosmologie des platonischen Timaios wiedergibt, dabei aber die Ideen nur als Urbilder der Dinge im schaffenden Denken Gottes betrachtet und sonst weder in der Erkenntnis noch in der Seelenlehre platonischen Einfluß verrät.

Hier ist es jeweils ein anderer Lehrpunkt des platonischen bzw. neuplatonischen „Systems“ (wenn man überhaupt von einem solchen sprechen kann), der in dem einen und in dem anderen Falle herangezogen wird, und natürlich in jeweils ganz anderem Sinn „Christlichen Platonismus“ ergibt. Ein weiterer Grund der Vieldeutigkeit dieses Terminus ist der Umstand — darauf hat vor kurzem erst R. Klibanski hingewiesen<sup>1</sup> —, daß es oft auch verschiedene Stadien der Entwicklung des Platonismus sind, die in der einen oder anderen Form des „Christlichen Platonismus“ zur Wirksamkeit gelangen. Der Platonismus der Schule von Chartres, wenn er auch um viele Jahrhunderte später fällt als der Origenismus oder der Platonismus der kappadokischen Väter oder das platonisch beeinflusste Denken des hl. Augustin, repräsentiert doch eine frühere Stufe der Entwicklung, die vom klassischen Platonismus zum voll entfalteten Neuplatonismus führt, nämlich den kosmologisch gerichteten „mittleren Platonismus“. Die Hauptgewährsmänner der Schule von Chartres sind Apu-

<sup>1</sup> The continuity of the Platonic Tradition during the middle ages, London 1950, 27.

leius, Chalcidius, Macrobius, und wenn Macrobius zwar auch schon Plotin kennt<sup>2</sup>, so ist er doch noch weit von der plotinischen Strahlungsontologie, und das Gerüst seiner Auffassung ist das mittelplatonische. Für ihn wie für die anderen Genannten ist der Kosmos ein Gefüge, das zwar Über- und Unterordnung kennt (wie der sichtbare Kosmos seinerseits wiederum Abbild und unvollkommene Nachahmung der Ideenwelt ist), aber die eine Sphäre in ihm ist nicht Derivat der anderen (wie auch das materiell kosmische Sein nicht ein Zustand des „Abfalls“ vom Idealen ist), sondern jede Sphäre ist ihrem Sein nach bestimmt von der Beziehung auf das Ganze, das sie an ihrer Stelle funktionell mitgestaltet. Im engeren kosmologischen Bereich drückt sich die Verschiedenheit der beiden Konzeptionen in der Elementenlehre aus. Der mittlere Platonismus, dem platonischen Timaios getreu, leitet die Aufgliederung der Elemente auf konstruktivem Weg aus ihrer Funktion im Aufbau des Kosmos ab. (Dauer im Wandel — denn der Kosmos muß ewig sein — erfordert Kreisbewegung, der Kreis einen Mittelpunkt, das Schwere und Beharrende sammelt sich im Zentrum, das Leichte, Bewegliche an der Peripherie, zwischen ihnen zwei weitere Elemente als harmonische Übergänge.) Dagegen knüpft der spätere Neuplatonismus an die Stoa an, die die Elemente als Stufen einer Ausgliederung des Starren, Festen, Passiv-Erdhaften aus dem Beweglich-Lebendigen, aktiv gestaltenden Urfeuer über die Zwischenstufen des Pneumas, des Luftförmigen und des Flüssigen auffaßt; nur vergeistigt der Neuplatonismus diese Auffassung<sup>3</sup> und erhebt sie zum allgemeinen Seinsprinzip, so daß die Materie selbst als letzte, äußerste Welle einer Seinsemanation erscheint, in deren Verlauf vom Einen der *Noûs*, vom *Noûs* die Geister- und Seelenwelt und von ihr die Körperwelt „ausstrahlt“.

Auch hier ist aber wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen der mehr statischen Auffassung Plotins und der mehr dynamischen des Origenismus. Wenn es auch, nach Plotin, im Wesen jedes Seienden liegt, „nach ihm Seiendes auszustrahlen“<sup>4</sup>, so steigt doch, nach Plotin, das Höhere jeweils nur in seinen Wirkungen zur niedrigeren

<sup>2</sup> Vgl. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2. Aufl., Paris 1948, 21—22.

<sup>3</sup> Dieser Vergeistigungsprozeß ist aber bei Seneca, bei Marc Aurel schon im vollen Gang, lange bevor der Neuplatonismus das Strahlungsschema zum Grundprinzip seiner Seinslehre machte (vgl. dazu: *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*: *Byzantinische Zeitschrift* 44 [1951] 291 ff., insbes. 296—298). Die platonisierende Stoa hat den Weg zur Herübernahme des stoischen Grundschemas (Ausstrahlung und stufenweise Entfernung — und Entfremdung — von einem Mittelpunkt aus) in den platonischen Aufbau der übereinander geordneten Seinsbereiche geebnet, und in dieser Synthese besteht ja eigentlich das Wesen des Neuplatonismus. Vgl. die neuplatonische Synthese, ihre Bedeutung und ihre Elemente: *Schol* 20—24 (1948) 30 ff.

<sup>4</sup> *Enn.* V, 1,6.

Sphäre „herab“. Seinem eigentlichen Wesenskern nach „bleibt“ es immer in der Sphäre, der es wesenhaft angehört; jedes Niedrigere ist also, mit seinem Innersten und Eigentlichen, in der höheren Sphäre verwurzelt, aus der es hervorgegangen ist<sup>5</sup>. Das führt, im christlichen Bereich, nicht nur zu der Lehre, daß die Seele sich bloß in die eigene Wesenheit und zum Kernpunkt ihres Seins zurückwenden muß, um zugleich mit ihrer Seinsquelle, Gott, in ihrem Inneren unmittelbar vereinigt zu werden<sup>6</sup>, sondern, in letzter Konsequenz, sogar zu der Auffassung, daß im innersten Kern der Seele ein göttlicher Funke wohnt, der nie aufhört, ungeschaffen (d. h. nicht in die veränderliche Vielheit ergossen) und wesenhaft göttlich zu sein — d. h. zu der Ekkehartischen Lehre vom „ungeschaffenen Seelengrunde“ und vom „Seelenfünklein“. Auf der anderen Seite steht die mehr mythologisch formulierte origenistische Lehre von dem zyklischen Weltprozeß des „Abfalls“ der Vielheit der Seelen aus ihrer ursprünglichen Einheit bei Gott und ihrer endlichen Wiederkehr in diese Einheit, der aber ein neuer Abfall folgen wird. Sie kann ihren Ursprung aus der stoischen Urfeuer- und Ekpyrosislehre nicht verleugnen und hat auch gar nicht die Absicht, es zu tun<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. *Enn.* V, 1, 2 und I, 1, 12. Freilich hieß es schon bei Philon: *Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀνάγκησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται* (quod deterior potiori insidiari solet, 90) — ein schöner Beleg für das Vorkommen des „Strahlungsschemas“ im platonisch beeinflussten stoischen Denken, lange bevor es in der eigentlichen platonischen Tradition heimisch wurde.

<sup>6</sup> Es ist bemerkenswert, daß manchmal auch noch im christlichen Denken der ontologische Sinn dieses „Ausgangs“ und dieser „Rückwendung“ ganz deutlich durchscheint, so z. B. wenn es bei Augustinus in den *Confessiones* II 1 heißt: *Colligens me a dispersione, in qua frustatim discussus sum, dum ab uno Te aversus in multa evanui . . . et silvescere ausus sum*. . . Die Abwendung von Gott, vom ursprünglichen Einigen, ist zugleich ein „Vielfältigwerden“ (*in multa evanui, dispersio*), da die seinshafte Vielfalt aus dem Abfall vom Einigen entsteht, und insofern ist sie auch ein Eingehen ins Materielle (der einzigartige Ausdruck „silvescere“ setzt den Terminus *silva* = ὄλη voraus), da das materielle Sein der Zustand der Entfernung vom Geistigen ist. Ein genaues Gegenstück zu dieser Formulierung bietet Gregor von Nyssa, *De anima et resurr.* (PG 46, 65A): ἡ τῆς ἀγάπης δύναμις τῶν νοητῶν ἀπέστη, περὶ τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀπλόανσιν πέρα τοῦ μέτρον ὕλομανήσασα (so nach Krabinger, vgl. dazu die Bemerkung bei J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, 2. Aufl., Paris 1954, 201 Anm. 1).

<sup>7</sup> Man vergleiche die ausdrückliche Parallelisierung der beiden Lehren bei Origenes in *κατὰ Κέλσον* VIII 72 (angeführt im Urtext: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus: *Byzantinische Zeitschrift* 44 [1951] 291—303, 295) „Sie sagen, einst wird alles das Feuer erfassen und in sich auflösen, wir sagen, der Logos wird einst alle Geistwesen in seine Vollkommenheit umgestalten.“ Gewiß, auch Platon spricht vom Fall der Seelen und vom „Verlieren der Flügel“ (das Bild stammt von ihm). Aber bei Plato fällt die Seele aus der ihr wesensgemäßen geistigen Region in die sichtbare, körperliche Welt; keineswegs entsteht diese konkrete Welt erst *durch* ihren Fall, und noch weniger ist ihr Hervortreten aus der Einheit des „Ununterschiedenseins im Einigen“, also ihre bloße Individualisierung, selbst schon ein Abfall, der den zweiten, den ins Sichtbare, dann zur Folge hat. Die Sphäre der Ideen besteht, und die Sphäre des Konkreten besteht, unabhängig vom Fall der Seelen.

In dem einen Falle, der plotinischen „Strahlungsmetaphysik“, ist es eine durch „Zu- oder Abwendung“ bedingte „Gerichtetheit“ innerhalb einer Polarität, die unabhängig davon dauernd existiert; hier, bei Origenes, ist es erst der Abfall selbst, der die einzelnen Seelen in ihrem individuellen Dasein und in ihrer Wesensbeschaffenheit konstituiert, und die Rückwendung zu Gott ist auch ein Aufhören ihrer geschöpflichen Wesenheit, in der sie „in die Vielheit zerstreut“ waren, aus der sie wieder in die ursprüngliche Einheit gesammelt werden sollen<sup>8</sup>. Wie verschieden sind aber beide Auffassungen, die vom „Ausstrahlen“ und die vom „Abfall“, von dem prinzipiell dualistisch denkenden klassischen Platonismus, der den Zwiespalt der beiden Sphären durch keine ontologische Konstruktion zu überbrücken sucht. Denn die Bilder vom „Verlieren der Flügel“ im Phaidros<sup>9</sup>, vom „Versetztsein in die Höhle der Schattenbilder“ in der Politeia und vom „Leben unter dem Wasser“ im Phaidon suchen auf keine Weise zu erklären, was für ein Seinsverhältnis zwischen der „oberen“ und der „unteren“ Sphäre besteht.

Die Unterschiede liegen aber nicht nur in der Verschiedenheit der jeweils verwendeten platonischen bzw. neuplatonischen Gedankenmotive oder der jeweils verschiedenen Phase der Entwicklung des Platonismus, der sie entnommen sind. Sie liegen ebenso, ja mehr noch in dem Umstande, daß diese Motive in jedem einzelnen Fall durch den christlichen Zusammenhang, in den sie gestellt werden, mehr oder weniger modifiziert sind. Dasselbe Element platonischen Denkens erhält so, je nach dem Grade der Christianisierung, der es bei der Übernahme unterworfen wurde, eine ganz andere Bedeutung. Selbst wenn diese Christianisierung nur sehr oberflächlich und unzureichend ist, ja wenn auch die Einführung der platonischen Gedankenelemente eher zu einer Entstellung des christlichen Gehaltes führt, der in platonische Denkformen gegossen ist, als zu einer Verchristlichung des platonischen Denkmotivs — der Sinn, den der jeweils vorliegende platonische Gedanke durch seine Einführung ins Christliche erhält, ist doch von Fall zu Fall ein anderer. Etwas ganz anderes ist z. B. die unbefangene (man möchte geradezu sagen: unbedachte) Herübernahme platonisch-neuplatonischer bzw. origenistischer Formeln wie des: *μοῖρα ἡμεῖς ὄντες Θεοῦ καὶ ἀνωθεν ἔειπασαν-*

<sup>8</sup> Ein bemerkenswerter Nachklang dieses origenistischen Motivs findet sich noch bei Gregor von Nyssa in der Erklärung des Gleichnisses von den 100, bzw. 99 Schafen (PG 44, 641). Daß dieser Zweig der Entwicklung nicht spezifisch origenistisch, d. h. nicht erst auf christlichem Boden entstanden ist, das beweist die dem Origenismus so ähnliche Formulierung des Falls der Seelen und ihrer „Zerspaltung“ bei Mark Aurel (vgl. Anm. 3). Wie dort schon bemerkt wurde, ist es nicht so sehr eine genuin platonische Entwicklung als vielmehr eine des platonisierenden Stoizismus auf dem Wege zur neuplatonischen Synthese.

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 7.

της . . . bei Gregor von Nazianz<sup>10</sup>, etwas anderes die vorsichtige, der Schwierigkeiten des Unternehmens und der Gefahr des Abgleitens in den Origenismus (die aber doch nicht immer deutlich genug vermieden wird) vollkommen bewußte Art und Weise, in der Maximus in den *Ambigua* diese Formel als christlich vertretbar erweisen will<sup>11</sup> etwas anderes das konsequent durchgeführte Emanationssystem, das Scotus Eriugena unter dem Einfluß der (sozusagen bei ihm wieder virulent gewordenen) Gedankenmotive des Maximus aufbaut<sup>12</sup>. Wie sehr dagegen die üblichen platonischen Formeln und Termini bei Gregor von Nyssa durch ihre Transponierung ins Christliche sozusagen unter seinen Händen eine ganz neue Bedeutung annehmen, so daß man von einer „platonischen Orchestrierung christlicher Grundmotive“ hat sprechen können, das hat (übrigens in Anlehnung an Vorarbeiten des Verfassers) J. Daniélou in seinem Buche über Gregor von Nyssa gezeigt<sup>13</sup>.

Die Vieldeutigkeit der verschiedenen geistigen Gehalte, die man unterschiedslos mit dem Namen „Christlicher Neuplatonismus“ belegt, drückt sich aber vielleicht am klarsten in der Kurve von Gestaltwandlungen aus, die sich vor einem abzeichnet, wenn man die Linie des Einflusses verfolgt, den die areopagitischen Schriften — sie sollen ja die Hauptträger dieses neuplatonischen Elementes im christlichen Denken sein! — auf das abendländische Mittelalter vom 12. bis zum 15. Jahrhundert ausgeübt haben. Als sie nach dem Vorspiel der Hilduinschen und der Eriugenischen Übersetzung (das zu dem oben charakterisierten eriugenistischen System geführt hat) zuerst wieder im Hochmittelalter von den Viktorinern aufgegriffen werden<sup>14</sup>, da wird das dionysische Gedankengut (die Idee der „negativen Theologie“, der Erkenntnis Gottes durch die Übersteigerung aller vorstellbaren und denkbaren Seinsinhalte) zunächst in ein Denkschema augustinischer Herkunft hineingestellt, das auch seinerseits aus dem neuplatonischen Denken stammt, aber gerade in der Beurteilung des übrationalen Charakters der negativen Gotteserkenntnis wesentlich andere Züge aufweist. Die Dreigliederung Hugos von St. Viktor (*oculus contemplationis, oculus rationis, oculus carnis*) ist auf die seinen Zeitgenossen aus Boethius geläufige und auch dem augusti-

<sup>10</sup> Or. XIV, 7; PG 35, 865 C.    <sup>11</sup> PG 91, 1069 ff.

<sup>12</sup> Angesichts von Stellen wie PL 122, 453—454 und 689 muß man wohl den Versuch als undurchführbar betrachten, Scotus vom Vorwurf des Emanatianismus reinzuwaschen und ihn als einen Vertreter eines christlich tragbaren Schöpfungsbegriffs darzustellen.

<sup>13</sup> J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, 2. Aufl., Paris 1953, 9 (mit dem Verweis auf die Vorarbeiten des Verfassers), 103, 107, 154, 217 u. a.

<sup>14</sup> Über eine kurze Episode dionysischen Einflusses im 11. Jahrhundert hoffe ich bald in Trad berichten zu können.

nischen Denken entsprechende Dreiheit intellectus, ratio, sensus aufgebaut. Der Einschnitt liegt hier nicht zwischen der Überrationalität der Gotteserkenntnis, die alles Denken übersteigt, und der Begriffserkenntnis als Ganzem, ob es sich um reine Denkbegriffe oder um die Begriffe von Erfahrungsgegenständen handelt, sondern zwischen den reinen, unmittelbar erkannten Denkbegriffen und den Erfahrungsbegriffen, auf die diese Denkbegriffe im diskursiven Denken angewendet werden, so wie sie auch nicht ohne diese Denkbegriffe von der Sinneserfahrung hätten abstrahiert werden können. „Intellectus“ faßt die reine, von jeder Erfahrung unabhängige Begriffserkenntnis, die Selbsterkenntnis des denkenden Geistes, und die in dem Erfassen seiner eigenen Geistigkeit dem Geiste gewährte unmittelbare Gewißheit vom Dasein Gottes — ganz im augustinischen Sinne — noch in eins zusammen. Das ist, so sehr er die „mentis alienatio“ und das „quasi in extasi“ betont, auch noch bei Richard von St. Viktor so. Das Mystische liegt für ihn auf der Spitze eines geistigen Aufstiegs vom Sinnlichen zum Begrifflichen und vom Begrifflichen zum Rein-Geistigen, Überrationalen, aber nicht Irrationalen. Wie das Sonnenlicht, wenn aus dem Morgenrot volles Tageslicht wird, nicht aufhört, Sonnenlicht zu sein, sondern erst vollkommen das wird, was es als Morgenrot nur unvollkommen war, so ist das Schauen der Herrlichkeit Gottes, das die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt und ihm nur durch Gnade zuteil wird, nicht weniger „intelligentia“ als das menschliche Denken, sondern hört nur auf, durch die menschliche Beschränkung eingengte, unvollkommene „intelligentia“ zu sein, und wird vollkommene „intelligentia“<sup>15</sup>. Die drei Stufen sensus, ratio, intellectus sind auch hier noch vollkommen gültig<sup>16</sup>; intellectus und intelligentia werden hier, wie Jansen festgestellt hat, promiscue gebraucht<sup>17</sup>. Und auch für die nächsten Nachfolger Richards von St. Viktor bleibt das Prinzip bestehen, daß das Mystische der Gipfel einer geistigen Stufenleiter ist, die vom Sinnlichen über das Rationale zum Intellektualen führt. Wenn man stärker betont, daß es nicht nur überrational, sondern auch überintellektual ist, so geschieht das in der Weise, daß man eine eigene Erkenntnisphäre, ja sogar ein eigenes Erkenntnisvermögen einschaltet, indem man zwischen „intellectus“ und „intelligen-

<sup>15</sup> PL 196, 178 D.

<sup>16</sup> Vgl. Robilliard, *Les six genres de contemplation chez Richard de S. Victor, et leur origine platonicienne*: *RechScPhTh* 28 (1939) 229—239.

<sup>17</sup> W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' de Trinitate* (Breslauer Studien zur hist. Theol., 8), Breslau 1924, 58—61. Vgl. auch: *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus . . .*: *Schol* 30 (1955) 190.

tia“ unterscheidet, und die Erkenntnis Gottes, die selbst die intellektuale Sphäre übersteigt, diesem „apex mentis“ zuweist<sup>18</sup>, der als ein ontologischer Bestandteil der menschlichen Wesenheit aufgefaßt wird, obwohl er der Bereich der strikt übernatürlichen Gotteserkenntnis ist — als das „Göttliche im Menschen“, das im menschlichen Mikrokosmos dieselbe Stelle einnimmt wie Gott im Makrokosmos und eben daher in Wesensanalogie zu Gott steht<sup>19</sup>. Das ist der Weg, der, konsequent weitergedacht, zum „ungeschaffenen Seelengrunde“ führt. Später wird dann sogar noch die „Intelligentia“ vom „apex mentis“ unterschieden und der apex mentis als höchste Stufe über die intelligentia gesetzt<sup>20</sup>. So bleibt auch hier noch das Aufstiegschema gewahrt und das im Wesen ganz neuplatonische Streben, die Schichten der menschlichen geistigen Wesenheit und die Stufen des Weges des Menschen in sein Inneres, wo er Gott findet, weil sein innerster Wesenskern wesenhaft göttlich ist, parallel mit den Seinsstufen zu strukturieren, die von Gott über die Ideen und die Geist- und Seelenwesen zur sichtbaren Schöpfung herabführen, d. h. das Übernatürliche in die Seinsstruktur des Menschen als einen seiner ontologischen Bestandteile, als konkret gesondertes „Vermögen“, einzubeziehen<sup>21</sup>.

Zugleich aber macht sich — zum erstenmal bei Thomas Gallus — eine ganz andere Tendenz geltend. Sein Kommentar zur *Mystica Theologia* des Areopagiten ist zwar noch auf das soeben erwähnte Aufstiegschema aufgebaut. Aber der affektive Charakter der obersten Erkenntnisstufe, die dem „apex mentis“ vorbehalten ist<sup>22</sup>, wird dabei so stark betont (wie es wohl auch bei Wilhelm von St. Thierry der Fall war, der freilich deshalb die Stufenordnung: status animalis, rationalis, spiritualis nicht aufgegeben hat), daß sich hier schon eine Krise des Aufstiegschemas ankündigt. Hugo de Balma (oder wer immer der Verfasser des Traktats „*Viae Sion lugent*“ gewesen ist), der an Thomas Gallus anknüpft, ihn aber sinngemäß fortführt, stellt das Mystische dann schon als einen Bereich dar, der überhaupt nicht auf der höchsten Höhe des „ascensus“ durch ein „Umschlagen“ ins Affektive erreicht wird, wie bei Wilhelm von St. Thierry<sup>23</sup>, sondern

<sup>18</sup> Siehe Zur Überwindung . . . : Schol 30 (1955) 188—189 und zum Ganzen: Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus: ZKathTh 72 (1950) 129 ff.; dazu jetzt: A. Petzäll, La syndérèse: *Theoria* 1954, 64—77.

<sup>19</sup> Isaac de Stella, Ep. de anima; PL 194, 1886 B.

<sup>20</sup> So z. B. im *Itinerarium mentis* des hl. Bonaventura, cap. 1.

<sup>21</sup> Daß für Bonaventura die *Strukturierung* (nicht nur die intentionale Hinordnung) der Seele aufs Übernatürliche ontologisch selbstverständlich ist, wird im *Dictionnaire de Spiritualité*, Artikel: Contemplation, Paris 1950, Sp. 2081 treffend festgestellt.

<sup>22</sup> Es heißt bei ihm charakteristischerweise: *principalis affectio sive scintilla synderesis*. G. Théry, *Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie Mystique*, Paris 1934, 14. Zeile 10.

<sup>23</sup> *Intellectus cogitantis fit contemplatio amantis*, hieß es dort (PL 184, 347 A).

von vornherein einen ganz anderen Weg zu Gott darstellt. Er ist vom Wege der Erkenntnis radikal verschieden und bedarf auch in keiner Weise der Erkenntnis als einer Vorstufe oder Vorbereitung. Es ist der Weg des „*purus affectus*“, der sich zu Gott erhebt „*sine admixtione intellectus, aspirando vel desiderando sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante . . . per amoris unitivi aspirationes flammigeras*“. Von diesem *affectus* kann man behaupten, daß er „*non tantum quia Deus est, sed etiam quid sit Deus beatissimus . . . infallibiliter praegustat*“, denn er erkennt ihn „*in sua tendencia*“ wesensmäßig als das „*quietativum desiderii*“<sup>24</sup>. Gegenüber der Auffassung Richards von St. Viktor, der dort, wo er vom Umschlagen des Morgenrots der *humana intelligentia* in das volle Tageslicht der Betrachtung der göttlichen Glorie spricht, das Pauluswort vom „*transformari in eandem gloriam a claritate in claritatem*“ zitiert, sagt Hugo de Balma ganz entschieden: „*nulla est contemplatio speculativa, quae habet virtutem transformandi, sed solus amor extensivus deificans*“<sup>25</sup>. Er behauptet<sup>26</sup>, Richard von St. Viktor habe überhaupt nicht von dieser höchsten, eigentlich mystischen Stufe gesprochen. Dabei ist ihm immer der Hauptzeuge für seine rein affektive Deutung des Mystischen der Areopagite mit seinem „*Consurge ignote*“ (*ἀγνώστως ἀνατάθητι*)<sup>27</sup>.

Als dann im 15. Jahrhundert vom Cusaner die neuplatonische Tradition auf breitester Front wieder aufgegriffen wird (insbesondere unter Benutzung des Proklos) und er dabei im Grunde das Aufstieggsschema des 12. Jahrhunderts wieder einführt mit seiner Lehre, daß die Spekulation über den Begriff des Absolutums, also das Denken selbst, den Geist in die überbegriffliche Sphäre der „*docta ignorantia*“ und der „*coincidentia oppositorum*“ emporführt, da stellt sich ihm diese Richtung mit scharfem Widerspruch entgegen; ihr Wortführer ist Vincenz von Aggsbach, der sich dabei nicht nur als Schüler und Nachfolger des Hugo de Balma, des Robert Grosseteste und des Commentator Vercellensis empfindet, sondern vor allem als getreuen Interpreten und sinngemäßen Ausleger des Areopagiten

<sup>24</sup> Dahinter steht die augustinisch-platonische Lehre, daß jedes Streben ein irgendwie schon Besitzen des Erstrebten ist, jedes Suchen ein Ahnen des Gesuchten. Zum Ganzen vgl. *Apex mentis* . . . : ZKathTh 72 (1950) 129—176, und: Hugo de Balma und die Theorie der Mystik vom XII.—XVI. Jahrhundert (ungarisch): *Theologia* (Budapest) 6 (1953) 58—65, 112—121. Die drei angeführten Stellen finden sich im 11. Bd. der venezianischen Bonaventurauausgabe (1755 bis 1757) 403 b C, 395 a A/B und 374 a C.

<sup>25</sup> Ebd. 391 b A.

<sup>26</sup> Ebd. 388 a A.

<sup>27</sup> *Mystica Theologia* I 1; PG 3, 997 B.

selbst<sup>28</sup>. Er eifert gegen dessen intellektualistische Entstellung durch den Cusaner. Der aber behauptet, Dionysius richtig zu verstehen und auszulegen, dessen Schriften an und für sich klar genug seien, wenn man sie nur unentstellt im Urtext lese, und keiner Kommentare bedürften, die sie nur verdunkelten<sup>29</sup>.

So beruft man sich von hüben und drüben auf Dionysius in einer Kontroverse, in der einander grundlegend entgegengesetzte Auffassungen von der geistigen Struktur des Menschen und vom Weg der mystischen Gotteserkenntnis miteinander ringen. Beide Richtungen stehen einander dann auch weiterhin gegenüber, einerseits von Dionysius dem Karthäuser vertreten, der die vorbereitende und disponierende Rolle des Erkennens in der Mystik betont, andererseits von Heinrich Herph, dem Kölner Franziskaner, dem entschiedenen Vertreter der rein affektiven Richtung, der stark auf die spanische Mystik eingewirkt hat<sup>30</sup>. Man spielt also nicht nur Dionysius Areopagita gegen Proklos aus, den „Christen“ gegen den „Philosophen“<sup>31</sup>, sondern Dionysius gegen Dionysius selbst. Wenn man nun sieht, wie zwei so gegensätzliche Richtungen Dionysius zu ihrem Gewährsmann machen und mit seiner Autorität die gegenteilige Richtung bekämpfen — was ist dann eigentlich damit ausgesagt, daß man beide als

<sup>28</sup> Vgl. E. Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV. siècle* (BeitrGeschPhThMA 14, 2—4), Münster 1915. Vincenz faßt sogar in barocker Weise die beiden Vertreter der affektiven Richtung in einer Phantasiegestalt „Vercellino“ zusammen, die er dem Intellektualisten „Gerchumar“ (das ist: Gerson, Chusanus und dessen Anhänger und Verteidiger Marquard Sprenger) gegenüberstellt. Siehe E. Vansteenberghé a.a.O. 58. Dabei tut er wahrscheinlich Johannes Gerson unrecht, wie neuerdings A. Combes, der Herausgeber der „Notulae“ des Gerson zur *Mystica Theologia des Areopagiten* (Jean Gerson commentateur dionysien, Paris 1940), gezeigt hat. Vgl. auch A. Combes in *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 374—375.

<sup>29</sup> E. Vansteenberghé a.a.O. 116 (Brief des Cusanus nach Tegersee vom 19. 9. 1453): *Habes textum Dyonisii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatum (es ist Ambrosius Traversari), qui michi sufficit. Misi similiter pro libro meo greco Florentiam. Talis est textus Dyonisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat.*

<sup>30</sup> Siehe *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 390 und 393.

<sup>31</sup> Lediglich als Kuriosum sei hier erwähnt, daß Tauler wiederum, ohne Dionysius in diesem Zusammenhange überhaupt zu erwähnen, *allein* den Heiden Platon und Proklos das Verdienst zuerkannt hat, in das „übervernünftige Dunkel des Göttlichen“ eingedrungen zu sein, während selbst ein hl. Thomas und ein hl. Augustinus in der Sphäre der vernünftigen Erkenntnis Gottes verblieben sein sollen (Predigt 60 d. u. 61, nach Gandillac im *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 360). Das ist gerade die umgekehrte Haltung als die, die man üblicherweise einnimmt. Tauler steht hier offenbar unter dem Einflusse der Dionysiuskommentare, deren Denkweise (im Sinn der affektiven Umdeutung des proklischen Aufstiegschemas, das im Aufsätze: *Zur Überwindung . . .*, Schol 30 [1955] 190—191, vorgeführt wurde) in die Interpretation des Proklos selbst hineingetragen wird. Dafür bietet freilich, wie im angeführten Aufsatz gezeigt worden ist, Proklos insofern eine Handhabe, als er innerhalb seines Aufstiegschemas zwischen der noëtischen Erkenntnis und derjenigen, in der „das Eine der Seele die Einheit Gottes erkennt“, einen so scharfen Einschnitt macht, daß eine

„christlichen Neuplatonismus“ bezeichnet und Dionysius Areopagita als denjenigen, durch den „das Neuplatonische“ ins christliche Denken gekommen sei? Welches Neuplatonische — wenn es so gegensätzliche Möglichkeiten gibt, das Zeugnis des Areopagiten für die eine oder die andere Denkrichtung geltend zu machen? Denn beide als Neuplatonismus zu bezeichnen, trotz der so verschiedenen Deutung, die sie dem Gedankengut des Areopagiten geben — das heißt doch wohl den Begriff des christlichen Neuplatonismus so weit fassen, daß er überhaupt aufhört, eine eindeutige, klare Bedeutung zu haben. Vor allem aber: welche der beiden Auslegungsweisen ist diejenige, die der eigenen Intention und Meinung des Areopagiten entspricht? Denn nur in diesem Sinne kann er als Vermittler des neuplatonischen Einflusses auf das christliche Denken gelten — die andere, seine eigentliche Absicht umdeutende Interpretierungsweise kann nur auf andere Einflüsse zurückgehen, die den „Neuplatonismus“ in anderem Sinn als dem des Areopagiten vertreten. Die Klarstellung dieser Frage soll einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

solche Uminterpretation nicht unberechtigt scheint. Dieser Einschnitt wird bei späteren Neuplatonikern fast noch stärker betont. So heißt es z. B. bei Olympiodoros: *Διὰ μὲν τῆς τοῦ νοῦ ἐλλάμψεως ἔχομεν τὰς κοινὰς ἐννοίας* (die überempirischen, jedem Denkvorgang zugrundeliegenden Begriffe, das Gebiet des Intellekts), *διὰ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦς ἐνθουσιασμοῦς* (zitiert bei V. Cousin, Procli Philosophi Platonici opera inedita, Paris 1864, Sp. 600). So gehen die Einflüsse hinüber und herüber, und Proklos wird zum Gewährsmann einer Auffassung, die man sonst als die „christliche“ der heidnisch-neuplatonischen entgegenzustellen liebt.