

überzeugen die Schlußfolgerungen des Verfassers nicht. Er verweist selbst schon auf Ferd. Prat S. J., *La théologie de Saint Paul*, II, 19. Aufl., 140 f., der diese Stellen durch die *communicatio idiomatum* erklärt. Das dürfte doch wohl das Nächstliegende sein. Wenn Paulus von Christus spricht, denkt er an den einen historischen Christus, der Gott und Mensch in einer Person ist. Von ihm sagt er im selben Zusammenhang bald etwas aus, was ihm nur als Gott zukommt, bald aber umgekehrt etwas, was ihm nur als Menschen zukommt, ohne das eigens zu betonen. Man könnte also aus 1 Cor 10,1—4 höchstens schließen, daß Paulus in Sap 11,1—4 das Wirken der göttlichen Weisheit als göttlicher Person im Auge gehabt hat. Jud 5 ist es textkritisch schon sehr zweifelhaft, ob ἡ σοφία die echte Lesart ist und nicht vielmehr Κύριος oder Θεός. Aber davon abgesehen, gilt auch hier das soeben Gesagte.

B. meint, wenn Lagrange O. P. (*La paternité de Dieu dans l'ancien Testament: RevBibl 5 [1908] 481—499; 496*) und mit ihm die Bibel von Jerusalem nur zugebe, daß in Sap das Judentum die Lehre von der göttlichen Weisheit über die Auffassung von Prov und Ecclus hinaus bis zum Begriffe des Sohnes Gottes, aber nicht bis zum menschengewordenen Wort geführt habe, dann sei der Grund für diese Einschränkung die nach dem Verf. verfehlt Auffassung der heutigen Exegeten vom Literalsinn der Schrift (116). Er meint, man könne und müsse weitergehen, nicht im Sinne des *sensus plenior*, den er ablehnt, sondern — wenn ich ihn recht verstehe — im Sinne eines mehrfachen voneinander unabhängigen Literalsinnes. Darin wird er aber schwerlich Zustimmung finden. Auf die Frage, wie man die Wirkursächlichkeit Christi als Menschen bei der Schöpfung nach Sap auffassen solle, sagt er, Christus sei als Mensch durch sein Verdienst universal in Raum und Zeit die moralische Zweitursache.

Das Hauptgewicht legt er mit Recht auf die beiden Stellen Col 1,12—20, und Eph 1,3—14. Daß Paulus hier im Gottmenschen die *causa exemplaris* und *finalis* der gesamten Schöpfung sieht, hat auch der Rezensent an anderer Stelle zu zeigen gesucht (vgl. *WissWeis 13 [1950] 6—33*), allerdings mit dem Unterschied zu B., daß der Apostel hier nicht nur von Christus als Menschen, sondern von ihm als Gottmenschen spricht. Aber daraus, daß Christus als Gottmensch die *causa exemplaris* und *finalis* der ganzen Schöpfung ist, folgt noch nicht, daß er auch als solcher, und nicht nur als Gott, ihre *causa efficiens* sein muß, und noch viel weniger, daß er das als Mensch ist. Kann man wirklich sagen, daß z. B. auch der Stein sein Dasein dem Verdienst des Gottmenschen oder gar Christi als Menschen verdankt, ganz abgesehen davon, daß ja der letzte Grund des Verdienstes des Gottmenschen die *unio hypostatica*, also seine Gottheit ist, wie auch der Verf. zugibt. Auch wenn Paulus 1 Cor 8,6 im Unterschied zum Vater von dem einen Herrn Jesus spricht, durch den alles ist, ist damit nur gesagt, daß alles durch Christus, den Gottmenschen, aber nicht, daß es durch ihn *als* den Gottmenschen oder gar *als Menschen* ist, wie B. annimmt.

Wenn somit in den Ausführungen des Verfassers doch manches fragwürdig bleibt, soll damit der Wert der gründlichen und anregenden Arbeit nicht geleast werden. Leider sind manche störende Druckfehler, gerade bei den griechischen und hebräischen Worten und ihrer Umschrift (z. B. *hok'mah*: 39), und bei den Stellenangaben, z. B. Prov 8,2—9,6 statt 8,22—9,6 (21) oder Sap 10—11,4 statt 10,1—11,4 (91 92); Sap 10 statt 11 (101); *RevScPhTh* (1941/1942) 96—332 statt 96—132 (4, Anm. 7), übersehen worden, die wohl vermieden worden wären, wenn der Verf. die Drucklegung hätte selbst besorgen können. Der Fachmann wird diese Versehen leicht richtigstellen. Jedenfalls wird kein Theologe an dieser Arbeit vorübergehen können.

B. Brinkmann S. J.

Vanneste, J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Museum Lessianum, sect. philos. 45). 8<sup>o</sup> (264 S.) Louvain (1959) Desclée — de Brouwer.

Die geradezu alarmierende Grundthese dieser sehr gründlich und eingehend geführten Untersuchung ist auf 212 und 220 des Buches kurz zusammengefaßt: Die Kraft, die nach der Lehre des Pseudoareopagiten den zur Erkenntnis Gottes strebenden Geist von den sinnlichen Symbolen und den bildlichen Hinweisen der Schrift zum geistigen Erfassen der Seinsaspekte Gottes führt, auf Grund deren er mit verschiedenen Namen benannt wird, und die ihn weiterhin über die begriffliche Sphäre hinweg, durch die Negierung aller dieser Seinsweisen, zu einer überverstandes-

mäßigen, überwesentlichen, nicht-erkenntnismäßigen, jenseits von Aussage und Negation stehenden Einigung mit Gott erhebt, ist nicht die Triebkraft des „liebenden Gott-suchens“. Die „Extase“, durch die diese höchste „nichterkennende Erkenntnis“ verwirklicht wird, ist kein affektiver Zustand, vielmehr die immer mehr „sich vereinheitlichende“ Bewegung des Geistes selbst, der, so wie er zunächst vom Sinnlichen und Vorstellbaren zum Begrifflichen und Geistigen sich erhoben hat, nunmehr, durch die bloße Konsequenz der fortschreitenden Negation auch des Begrifflichen und Denkbaren, aus allem unterscheidend Denkbaren und begrifflich Faßbaren „heraustretend“, zum schlechthin ununterschiedenen, unfaßbar Einen emporgeführt wird. Die „Einigung“, von der hier die Rede ist, ist nichts als das bloße „Einswerden“ und „Einförmigwerden“ des Geistes selbst durch diese Negation alles Bestimmbaren und Denkbaren; dadurch wird er, in sich, ein Abbild der Einheit Gottes, und diese Abbildlichkeit gestattet ihm die Erkenntnis Gottes in der „Einigung“, die eben aus diesem Abbildlichwerden (durch die Einigung des Geistes in sich selbst) sich ergibt (205). Von „mystischen Gnaden“ ist nirgend die Rede (221).

Es liegt im Wesen der Sache, daß eine solche These nur durch ein argumentum ex silentio erwiesen werden kann, d. h. dadurch, daß man den ganzen Gedanken- aufbau (der „theologia mystica“ nicht nur, sondern auch der übrigen Schriften, soweit sie sich auf die Unerkennbarkeit Gottes und die Erkenntnis durch Nicht-erkenntnis beziehen) im Hinblick auf die darin vorliegenden Gedankenmotive analysiert, um zu zeigen, welches eigentlich die den Gedankengang tragenden Motive sind, bevor man behaupten kann, daß ein bestimmtes Gedankenelement darin *keine* Rolle spielt. Diese Analyse nimmt den vorbereitenden, wenn auch umfangmäßig weitaus überwiegenden Teil des Buches ein und ist, ganz abgesehen vom Erweis oder Nichterweis der These, ein wertvoller Behelf zum Studium des pseudoareopagitischen Denkens und eine bedeutende Leistung philosophischer Durchdringung und Erläuterung dieser schwierigen Texte. (Eine wertvolle Ergänzung dazu ist der im Anhang gebotene Text der ganzen Schrift „De mystica theologia“, der durch seine typographische Gliederung, den Aufbau der Gedankenführung und die bei Dionysios so wichtigen triadischen und antithetischen Gliederungen, in denen die bloße Parallelsetzung der Motive und Begriffe oft die beste Erläuterung bietet, deutlicher und anschaulicher hervortreten läßt, als es ein kommentierender Text tun könnte, und selbst schon eine gründliche gedankliche Analyse darstellt.) Was andererseits die Analyse als Beweismittel für die These betrifft, so wird man freilich einige Abstriche machen müssen: Das dynamisch-affektive Element, das immerhin in dem Ausdruck ἀναπάθει (PG 3, 997 B) gelegen ist, scheint (156 und 211) unterbewertet. (Es würde sich verlohnen, die Bedeutungsgeschichte der verwandten Begriffe — ἐπεκτείνεσθαι bei Gregor von Nyssa [vgl. Daniélou, Platonisme et théologie mystique<sup>2</sup>, 291 ff.], εἰαυτὸν ἀποτελεῖν bei Philon [Quis rerum divinarum heres sit 3 (13)] — zu verfolgen und auf ihren affektiven Gehalt hin zu prüfen — um so mehr, als diese Worte vorher keine ausgesprochen terminologische Bedeutung besitzen.) Trotz dem Hinweis auf eine Parallelstelle bei Plotin (208, Anm. 1) wird man die Interpretation von PG 3,865 C/D, wonach ἔνωσις von dem vorhergehenden ἔχειν (Δεὸν εἶδέναι τὸν νοῦν ἔχειν τὴν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν) abhängig gedacht werden muß und als die geistige Fähigkeit des Menschen (parallel zum νοῦς, und über ihm) aufzufassen ist, in sich selbst „eins zu werden“ (207/208), nicht als zwingend anerkennen gegenüber der herkömmlichen Auslegung der Stelle: „daß der νοῦς zwar eine noetische Fähigkeit habe, die ἔνωσις aber (= der Vorgang der ἔνωσις mit Gott) die Natur des νοῦς übersteige und darüber hinaus liege (entsprechend PG 3,997 B: τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ . . . καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν . . . ἀναπάθει, wo dann der von V. vermißte Genetiv dessen, mit dem die Einigung geschehen soll, tatsächlich folgt, nämlich: τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν). Man wird daher auch die Übersetzung V.s vielleicht nicht anerkennen, die er von dieser Stelle (213) gibt: „notre intelligence . . . possédé aussi une unité, qui dépasse la nature“, und seinen Versuch, bei Dionysios ein Analogon zum neuplatonischen ἄνθος τοῦ νοῦ zu entdecken (206). Es ist ja eben das Charakteristikum dionysischer Mystik, daß sie keinen eigenen Seelengrund als Ort des mystischen Erlebens, kein eigenes „mystisches Vermögen“ im Menschen annimmt, sondern das Mystische gerade im „Aussichherausgehen“ des menschlichen Geistes, in der „Ekstasis“ verwirklicht sieht. Und auch eine Stelle wie PG 3,589 A darf nicht übergangen werden. Aber im ganzen wird man zugestehen

müssen, daß der Erweis der These geglückt ist. Was Dionysios lehrt, ist keine „cognitio per amorem“ (214—217), kein karmelitisches „Durchgehen durch die Finsternis“ (162), sosehr der christliche Westen geneigt ist, den begrifflichen Rahmen, den Ps.-Dionysios bietet, unbewußt mit augustinischem Gehalt aufzufüllen. (Vielleicht liegt gerade darin die Erklärung dafür, warum die „mystica theologia“ im Westen durch Jahrhunderte der Grundtext gewesen ist, den alle mystischen Traktate kommentierten, während er in der Ostkirche nie zu so überragender Bedeutung gelangt ist.) Aber man darf darüber doch eines nicht vergessen: Allein schon die Tatsache, daß es nach Dionysios diesen Weg der „nichter kennenden Erkenntnis“ Gottes durch eine unmittelbare Einigung und durch ein „Heraustrreten“ des Geistes aus sich selbst und seiner Natur (ἐξωσιν . . . υπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) gibt — auch wenn sie nicht so affektiv bestimmt sein sollte, wie man es zuweilen aufgefaßt hat —, durchbricht doch völlig das ontologische und gnoseologische Schema der neuplatonischen Seinshierarchie (vgl. Schol 31 [1956] 399). Vor allem aber muß man die Frage stellen: Ist nicht die treibende Kraft, die sich in dieser geistigen ἀναγωγή und in dem Streben nach einer immer höheren Erkenntnis Gottes ausspricht, selbst schon (nicht im psychologischen, sondern im ontologischen Sinne) „affektiv“, da sie ja für ihn nicht mehr, wie für einen Neuplatoniker, nur das Streben nach der Wiederherstellung des eigenen, ursprünglichen Wesens, das Suchen des eigenen Seinsgrundes und Wesensmittelpunktes sein kann? Man darf die Frage: „Ist Dionysios Mystiker oder nur spekulativer Philosoph?“ nicht gleichsetzen mit der anderen, ebenso wichtigen Frage: „Ist Dionysios Areopagita ein christlicher Philosoph, der die neuplatonischen Schemen und Begriffe grundlegend umgedeutet hat, oder ist er ein, wenn auch unbewußt und unbeabsichtigt, dem Neuplatonismus philosophisch verhaftet gebliebener, nur der Intention nach christlicher Denker?“ Es wäre irreführend, wenn man den Untertitel des Buches: La structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps.D.A. so verstehen wollte, als ob damit gemeint sei, daß er im Wesentlichen seines Denkens noch Neuplatoniker geblieben sei. Wieviel an seiner, dem Wortlaut nach so neuplatonischen Ausdrucksweise ist nur äußerliche, der literarischen Absicht zuliebe beibehaltene Form, die längst mit anderem, verchristlichem Inhalt erfüllt worden ist! Diese merkwürdige Art des Ps.-Dionysios, seine Gedanken in eine erborgte Terminologie zu verkleiden, die ihrem Gehalt nicht völlig adäquat ist, muß man übrigens auch mit in Erwägung ziehen, wenn (wie es geschehen ist) gegen die These dieses Buches eingewendet wird, daß man, um sie anerkennen zu können, annehmen müßte, daß Dionysios eine Reihe von Ausdrücken, wie „mystisch“, „Ekstase“, „Einigung“ u. a., in einer von dem herkömmlichen Sinne ganz verschiedenen Bedeutung angewendet hat. Daran wäre gar nichts Erstaunliches, wenn man bedenkt, welche Umdeutung manche Termini neuplatonischer Philosophie bei Dionysios erfahren haben. Weniger als bei irgendeinem anderen Autor ist bei Dionysios die Berufung auf den traditionellen Sinn der von ihm verwendeten Ausdrücke berechtigt; für ihre Deutung kann immer nur die Funktion ausschlaggebend sein, die sie im Zusammenhang seines Gedankengangs wirklich haben. Darin liegt auch die Rechtfertigung der in diesem Buche angewendeten Methode, von der Analyse des Gedankenganges her den Sinn der einzelnen Motive zu deuten.

E. v. Ivánka

Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par J. Ribaillier* (Textes philos. du MA, 6). gr. 8° (304 S.) Paris 1958, Vrin. 17.— Fr.

Endlich haben wir hier eine gute textkritische Ausgabe des Hauptwerkes Richards. Denn es wurde fast die ganze heute greifbare handschriftliche Überlieferung herangezogen. Das Sigelverzeichnis nennt 52 von 56 Hss für den Apparat. — Die vorhergehende Einleitung hat sie im 3. Kap. genau auf ihre *Abhängigkeit* hin untersucht, was bei der Vielzahl ein schwieriges, aber erfolgreiches Unternehmen war. Sie lassen sich in drei Hauptgruppen teilen: die Überlieferung von St. Viktor selbst, eine weitere von Fourcarmont — nach der besten Handschrift der Familie genannt — und in eine flämische. Alle gehen irgendwie auf Cod. Maz. 769 aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts zurück. Diese Handschrift ist zwar offenbar nicht mehr das Original Richards, aber sie steht ihm doch sehr nahe und kann daher ruhig