

Des Areopagiten Buch von den göttlichen Namen nach St. Thomas

Autor(en): **Leonissa, P. Josephus a**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **14 (1900)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761992>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Geist des hl. Thomas lebt fort in seinem Orden, in seiner Schule, wo Scholastik und Mystik sich gegenseitig fördern und ergänzen. Aufser den deutschen Mystikern Eckehart, Tauler, Seuse, Nikolaus von Strafsburg u. a. sind als Mystiker des Predigerordens zu bezeichnen Ludwig von Granada, Bartholomäus a Martyribus, der Philosoph Alexander Piny und viele andere. Sehr bemerkenswert ist auch die Thatsache, dafs die Hauptverteidiger der thomistischen Gnadenlehre: Dominikus Bañez und Antonin Mas-soulié grofse Kenner der Mystik gewesen sind, der erstere als Seelenführer der hl. Theresia, letzterer als Verfasser hochbedeut-samer mystisch-ascetischer Traktate. Und wenn in unseren Tagen Heinrich Seuse von Gregor XVI. seliggesprochen wurde, wenn erst ganz kürzlich am 15. Mai 1899 Raymund von Capua, der Beichtvater der hl. Katharina v. Siena, durch Papst Leo XIII. feierlich beatifiziert ward, so ist das gewifs eine Apologie für die aus dem unversiegbaren Born thomistischer Wahrheit geschöpfte Mystik des Predigerordens.



DES AREOPAGITEN BUCH VON DEN GÖTTLICHEN NAMEN NACH ST. THOMAS.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.



Der grofse Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des heil. Völkerapostels Paulus (Apostg. 17, 34), verfafste auf Grund der hh. Schriften vier verschiedene Bücher über Gott: die göttlichen Hypotyposen; die göttlichen Namen; die symbolische Theologie; die mystische Theologie. Im Prolog seines herrlichen Kommentars zum Buch von den göttlichen Namen sagt darüber der Aquinate näher dies: „Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est, quod ea quae de Deo in sacris Scripturis dicuntur, artificialiter quadrifariam divisit. Nam in libro quodam, qui apud nos non habetur, qui intitulatur de divinis Hypotyposibus, idest characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent: cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur; sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur; sicut a primo

bono sunt omnia bona, et a primo vivo sunt omnia viventia, et sic de aliis similibus: et talia pertractat Dionysius in libro de divinis Nominibus, quem prae manibus habemus. In quibusdam vero similitudo attenditur secundum aliquid a creaturis in Deum translatum; sicut Deus dicitur leo, petra, sol, vel aliquid huiusmodi: sic enim Deus symbolice vel metaphorice nominatur; et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro, quem de symbolica Theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est, et hoc ipsum quod Deus est; omne id quod in creaturis invenitur, excedit; quidquid in creaturis a nobis cognoscitur, a Deo removetur, secundum quod in creaturis est: ut sic post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuductus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est, remaneat occultum et ignotum. Non solum enim Deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur; sed nec est talis vita aut essentia, qualis ab intellectu nostro concipi potest: et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum. De huiusmodi autem remotionibus, quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus, fecit alium librum, quem intitulavit de mystica, idest occulta Theologia.“

In all seinen Büchern bedient sich Dionysius absichtlich, wie er selber öfter betont, eines dunkeln Stiles, damit nämlich die hl. Glaubenslehren nicht dem Gespötte der Ungläubigen ausgesetzt würden. Nur jene sollten diese Bücher lesen, welche durch ernste Forschungen und besonders durch Gebet sich vorbereiteten. In der ersten christlichen Zeit waren wenig eigentliche Dogmen in leicht zugänglicher Form als bindende Glaubenspunkte vorgestellt. Alles kam also auf das richtige Verständnis der Vorsteher der Kirche an. Diese hatten die Lehre, trotz deren Tiefe, der Fassungskraft aller anzupassen. Sie sollten zunächst erkennen, wie die Wahrheit des Evangeliums auch nicht die genaueste Prüfung zu scheuen hat, wie dieselbe vielmehr hellstes Licht verbreitet in die trefflichsten Systeme natürlicher philosophischer Forschung. „Est autem considerandum, quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stylo: quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria; ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret“ (l. c.).

Die genannten Bücher bereiten auch noch andere Schwierigkeiten. Zunächst ist meist die Redeweise die nicht mehr gewohnte platonische. Das aber ist ganz natürlich. Im ersten christlichen Jahrhundert war eben der Platonismus das angesehenste Lehrsystem für spekulatives Denken. Zumal waren die

wissenschaftlichen Gegner des Christentums gerade Platoniker und entlehnten dem Platonismus ihre Waffen. Dionysius nun erkennt das Wahre bei Plato an, verwirft jedoch ausdrücklich das Falsche. Bei dieser Scheidung ist ihm nur das christliche Glaubensprincip maßgebend. „Accidit etiam difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem quia plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus“ (l. c.).

Mit Recht führten die Platoniker alles Zusammengesetzte und Stoffliche auf einfache und des Stoffes ledige Principien zurück. Aber darin irrten sie, daß sie meinten, die allgemeinen Arten der Dinge seien da ganz für sich, getrennt von den einzelnen Individuen. Diese einzelnen stofflichen Dinge hätten nur Dasein, insoweit sie teilnahmen an der entsprechenden für-sich-bestehenden stofflosen Wesenheit. „Platonici enim omnia composita vel materialia volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant ergo, quod hic homo singularis sensibilis non est hoc ipsum quod est homo; sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis, et alia huiusmodi; sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellavit per se hominem, propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et principaliter hominem, inquantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato per modum participationis. Sic etiam dici potest, quod homo separatus sit super homines, et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilibum inquantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur“ (l. c.).

Ähnlich machten es die Platoniker, wie ihr Meister, mit den höchsten Allgemeinbegriffen. Sie nahmen ein erstes Sein an, welches wesentlich die Güte, die Einheit und das Sein ist; alles andere aber werde gut, eins oder seiend genannt durch Ableitung von jenem Ersten. Dieses nannten sie deshalb das Selbst-Gute oder das Durch-sich-Gute, oder das Haupt-Gute, oder das Über-Gute, oder auch die Güte aller Güter, oder die Güte oder Wesenheit und Substanz. Letztere Meinung nun vom ersten Princip der Dinge beruht durchaus auf Wahrheit und entspricht völlig dem Glauben. Der bekennt ja eben, daß alles nur gut ist, Einheit und Sein hat durch Teilnahme an der

göttlichen Güte, Einheit und Seinsfülle. Deshalb nennt Dionysius die Gottheit nach platonischer Redeweise das Selbst-Gute oder das Über-Gute u. dgl. „Nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia; quae sunt bonum, unum, et ens. Ponebant enim unum primum, quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum; et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum, vel per se bonum, vel principale bonum, vel superbonum, vel etiam bonitatem omnium bonorum, seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est. Haec igitur Platoniorum ratio fidei non consonat, nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis; sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum, aut superbonum, aut principale bonum, aut bonitatem omnis boni: et similiter nominat ipsum supervitam, supersubstantiam, et ipsam Deitatem thearchicam, idest principalem Deitatem: quia etiam in quibusdam creaturis recipitur nomen Deitatis secundum quamdam participationem“ (l. c.).

Eine andere Schwierigkeit beim Areopagiten entsteht daher, weil er meist die kräftigen Beweisgründe mit wenigen oder sogar mit einem Worte ausdrückt. „Secunda autem difficultas accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum, et multoties paucis verbis, vel etiam uno verbo eas implicat“ (l. c.). Eine dritte Schwierigkeit kommt davon, daß Dionysius oft anscheinend überflüssige Worte häuft. Wer jedoch genauer zusieht, findet darin eine große Tiefe der Gedanken. „Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur“ (l. c.).

Das Buch von den göttlichen Namen behandelt das Ausgehen der Geschöpfe von Gott, dem erstwirkenden Grunde aller Dinge. Dasselbe wird eingeteilt in 13 Kapitel. Die zwei ersten Kapitel können wir füglich die Einleitung, das 3. Kapitel die Überleitung nennen. Zur Beurteilung des ganzen Buches sind diese Hauptstücke jedoch überaus wichtig. Eine etwas nähere Besprechung ihres Inhaltes wird uns davon leicht überzeugen. Im 1. Kapitel knüpft Dionysius zunächst an das dem

Timotheus vorher zugesandte Buch von den göttlichen Hypotyposen, d. i. über die Unterscheidungen der drei Personen in Gott an. Wie da will er auch im Buche von den göttlichen Namen „nach den ihm verliehenen Kräften“ aus dem göttlichen Offenbarungsschatze schöpfen. Er stützt sich nicht auf rein menschliche Weisheit, ahmt vielmehr ganz und gar seinem gottbegnadeten Lehrer, dem hl. Paulus, dem Völkerapostel, nach, welcher (1. Kor. 2, 4. 13) von sich selber sagt: „et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: . . . non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes.“ Der Aquinate sagt (l. c. cap. 1, lect. 1) darüber: „Innuitur enim in sua doctrina Dionysius auctoritati sacrae Scripturae, quae robur habet et virtutem secundum quod Apostoli et Prophetae moti sunt ad loquendum a Spiritu sancto eis revelante, et in eis loquente.“ Die theologische Spekulation, wie solche in unserem Buche mit erhabenstem Glanze strahlt, fußt nicht auf philosophischen Erkenntnisprincipien; für diese Spekulation sind vielmehr die geoffenbarten Glaubensprincipien durchaus maßgebend. „In illis (i. e. naturalibus) doctrinis principiis humanae sapientiae inniti possumus in quibus ea traduntur quae hominibus cognoscibilia sunt et dicibilia, et ab his qui habent doctrinam illam, et cognosci et dici possunt. Sed in doctrina fidei proponuntur quaedam homini ignota et indicibilia, quibus habentes fidem inhaerent in cognoscendo, aut perfecte verbo explicando; licet certius eis inhaereant et altior sit huiusmodi inhaesio quam aliqua cognitio naturalis. In doctrina igitur fidei non possumus inniti principiis humanae sapientiae“ (l. c.). Dionysius schöpft seine Lehre aus den hl. Schriften. Denn was aus dem Inhalte der Schrift gefolgert werden kann, das ist der Glaubenslehre nicht fremd, wenn es auch die hl. Schrift den Worten nach nicht hat. „Hoc enim et in scientiis humanis observatur, quod principia et conclusiones sunt ex eodem genere. Sic igitur principia ex quibus procedit haec doctrina, sunt ea quae per revelationem Spiritus sancti sunt accepta et in sacris Scripturis habentur: hoc est ergo quod concludit, quod nullo modo aliquis debet audere dicere ore, nec etiam cogitare aliquid de occulta Deitate supersubstantiali, quae est super omnem substantiam, et per hoc est occulta nobis, quibus creatae substantiae sunt proportionatae ad cognoscendum, et per consequens ad loquendum, praeter ea quae exprimuntur per sancta eloquia. Signanter autem non dicit ‚in sanctis eloquiis‘, sed ‚ex sanctis eloquiis‘: quia quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura

elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura“ (l. c.).

Gott allein kennt sich selber vollkommen; er allein begreift voll und ganz sein Wesen. Was wir also über sein Wesen erkennen wollen, das muß Gott selbst uns offenbaren. Das nun hat er gethan in der hl. Schrift. Darum können wir nur auf Grund der Schrift von Gottes Wesen etwas wissen. „De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur“ (l. c.). Die hl. Schrift ist gleichsam ein von der Urwahrheit ausgehender Lichtstrahl, welcher uns weit über unsere natürlichen Kräfte hinaus zu Gott führt, wenn wir heilig und mächtig dieses Lichtes uns bedienen. „Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima veritate; quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possimus videre Dei essentiam, aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit, aut Angeli aut beati eius essentiam videntes; sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram intelligibilia divinorum lumine sacrae Scripturae manifestantur. . . . Sanctitate quidem, dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus: temperantia vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum“ (l. c.).

Dionysius nennt die Schrift „allweise“ und „ganz wahr“. Damit gibt er die Gründe an, warum ihr zu glauben ist. Denn es wird einem nicht geglaubt, weil er unkundig und lügenhaft ist. Dies nun wird von der hl. Schrift durchaus ausgeschlossen. „Et notandum, quod ponit duo, ex quibus habetur quod sacrae Scripturae sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur, ex duobus contingit; aut quia est vel reputatur ignorans; aut quia est vel reputatur mendax. Unde, cum sacra Scriptura sit omnisapiens et verissima, quia revelata et tradita a Deo, qui est veritas et omnia sciens, maxime sacrae Scripturae est credendum“ (l. c.). Gnade, nicht Notwendigkeit, aus reinsten Güte ist es, wenn Gott sich selber offenbart und uns das Licht seines Wesens gewissermaßen mitteilt. „Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret; cum de ratione boni sit quod se aliis communicet. . . . Suae bonitatis ratio hoc habet ut reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia aliquem modum cognitionis

secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscuiusque. Et non solum superapparet et illuminat; sed etiam hoc ipsum quod inferiores mentes illuminatae, utentes dato lumine ad ipsum cognoscendum accedunt, ab ipso est. . . . Et quia qui contemplantur ipsum, quodammodo unum cum ipso efficiuntur, secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu: et per consequens ei assimilantur, utpote ab ipso informati“ (l. c.). Um jedoch gleichsam eins zu werden mit Gott und mit ihm Gemeinschaft und Ähnlichkeit zu erlangen, dürfen wir diesem göttlichen Lichte nur nahen demütig und bescheiden, fest und standhaft, voll ehrfürchtiger, keuscher und heiliger Liebe. „Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium, quae in Deum extenduntur: quarum prima est quod secundum quod est eis licitum ex concessione divina, et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad ipsum ingerant. . . . Secunda conditio sanctarum mentium est quod firme et indeclinabiliter extenduntur ad . . . veritatem eis desuper manifestatam; ut firmitas referatur ad certitudinem, et indeclinabilitas ad immobilitatem. Tertia conditio est quod affectum amoris divini manifestatis exhibeant; . . . ita scilicet quod affectus eorum circa ea insistat quae secundum eorum mensuram eis sunt data, per quae elevantur in divina, alis spiritualibus, scilicet contemplationibus, aut intellectualibus, cum reverentia sancta et caste et sancte. Reverenter quidem, inquantum se abstinant ab aliis quae supra eos sunt; caste autem, inquantum inferioribus non se detinent; sancte vero, inquantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent“ (l. c.).

Mittels der hl. Schrift erkennen wir durch die Namen Gottes die Mitteilung des heiligen Lichtes und jeden Gutes und aller Vollendung von seiten Gottes als des Principis und der Ursache. „Est igitur sensus praemissorum, quod desistimus a perscrutatione divinorum secundum rationem nostram; sed inhaeremus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestatur nobis Deus esse bonorum principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognoscimus: scilicet diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis; utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis, et principium huius diffusionis esse Deum. Et hoc quidem principium non cognoscimus per divina nomina sicuti est: hoc enim est indicibile et inscrutabile: sed cognoscimus eum ut principium et causam . . .

ut causa referatur ad finem, quae est prima causarum; et principium ad causam agentem, a qua incipit operatio et motus“ (l. c. lect. 2). Wie die göttlichen Namen die erwähnte Gotteserkenntnis vermitteln, weist Dionysius nach an Beispielen aus der hl. Schrift. „Manifestat per quaedam divina nomina in Scripturis posita, quod ex divinis nominibus praedictam cognitionem de Deo capiamus: et dicit quod haec quae supra dicta sunt, scilicet quod per divina nomina Deus cognoscatur ut principium et causa, non ex nobis ipsis dicimus, sed a divinis eloquiis accipiendo“ (l. c.). Die hl. Schrift nun ist nicht offenbart als totes Buch, sondern mit ihrer Erklärung. Diese vermitteln uns, soweit es zum Heile notwendig erscheint, die heiligen Lehrer, die Apostel und deren Nachfolger. Sie lehren uns auch die heiligen Geheimnisse kennen, welche nicht ausdrücklich explicite, wohl aber einschliesslich implicite in der hl. Schrift enthalten sind. „Quae dicta sunt in expositione divinorum nominum de Deo nos docti sumus nunc, idest in praesenti vita, iuxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum, idest sacrae Scripturae, et hierarchicarum traditionum, idest aliorum dogmatum quae Apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura; ut puta quae pertinent ad sacrorum mysteriorum cognitionem“ (l. c.). Kurz vorher ist die Rede von göttlichen Erleuchtungen und Wahrheiten, welche uns die geheime Überlieferung der Führer, d. i. der Apostel und der anderen Lehrer nach ihnen, kundgethan hat als Folgerungen der heil. Schrift iuxta consequentia eloquiorum divinorum, idest „secundum quod in sacra Scriptura traditur“ (l. c.). Von solchen Folgerungen aus der hl. Schrift „quae nobis divinitus ex sanctis eloquiis sunt expressa“ sprach der Areopagite oben schon. Damit tritt denn die mündliche Überlieferung in innigsten Zusammenhang mit der hl. Schrift.

Wer deren Verständnis dem Privatforschen, dem Privat-urteil überlässt, vermischt einen fremden Geist mit der göttlichen Schrift und vertraut sie der Beschränktheit an. Der Urheber der hl. Schrift aber ist der hl. Geist. Er ist der wahrhaft allumfassende; und doch bewirkt er auch das ewige Wohl eines jeden Einzelnen. Die katholische Kirche lehnte ihr Verständnis stets an die Kraft jenes Geistes an, der auch Urheber der Schrift ist. Sie hält den vom hl. Geist in die Schrift hineingelegten Sinn fest. Das Verständnis der Schrift, welches der hl. Geist selbst den gotterleuchteten Männern zum Besten der ganzen Menschheit gegeben, ist immer behütet worden als

das Verständnis der Kirche. Diese nun verwahrt sich feierlich dagegen, daß man der hl. Schrift gemäß dem Fortschritte der Wissenschaft in den verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Sinn unterlege. Herrschen soll der Glaube, nicht dienen der menschlichen Wissenschaft. Seine Kraft ist ja die des Wesens Gottes; die Kraft der menschlichen Wissenschaft dagegen dient stets weiterer Vollendung, ist nie und nimmer letzter Selbstzweck. Der Glaube bietet durchaus den gleichen Erkenntnisgegenstand wie das Schauen der Herrlichkeit. Der Unterschied ist der, daß der Glaube denselben uns vorstellt in Hüllen, welche unserer Natur angepaßt sind.

Zum Schlusse des 1. Kapitels zeigt Dionysius noch, wie von den göttlichen Namen zu handeln ist. Der Aquinate sagt darüber: „Circa hoc tria facit. Primo ostendit de quibus divinis nominibus in hoc libro sit agendum; secundo quis modus doctrinae servandus sit et quantum ad docentes et quantum ad audientes, . . . tertio exhortatur Timotheum, cui scribit, ad hoc observandum“ (l. c. lect. 3). Die Behandlungsweise ist eine durchaus theologische. Glaubenswissenschaft bietet der Areopagite. Die fruchtbaren Principien für sein Forschen sind die Glaubensgrundsätze, welche Gott in aller Freiheit und in selbsteigener Kraft geoffenbaret hat. „Procedendum est in hoc libro ad manifestationem divinatorum nominum intelligibilium, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi; ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis; et quod his quae dicta sunt in isto capitulo, sit utendum sicut quadam regula, ad quam in toto praesenti Opere oportet respicere. . . . Ultimo autem in oratione determinat praesens capitulum, rogans Deum ut det ei cum Dei laude, secundum quod decet Deum, tradere diversas nominationes Deitatis, quae voce exprimi non potest nec nominari, et quod „non auferat verbum veritatis ab ore eius““ (l. c.).

Die göttlichen Namen, von welchen in diesem Buche gehandelt wird, sind den göttlichen Personen gemeinsam. Zum besseren Verständnis ist daher im 2. Kapitel Rede von der heiligsten Dreieinigkeit, kurz zwar, aber überaus tief und inhaltsreich, ein Auszug aus dem früheren Werke von den göttlichen Hypotyposen. Seine Ausführung fußt durchaus auf der heil. Schrift nach dem von Gott geoffenbarten Verständnis derselben, steht also ganz und gar auf dem Boden der heiligen Wissenschaft, der Theologie. „Qui . . . totaliter contradicit sacris

Scripturis, talis omnino elongatus est a nostra sapientia. Non enim ad Theologum pertinet probare ea quae sunt fidei ei qui Scripturas non recipit, cum fides sit supra rationem. Unde si ipse non habet curam ut veneretur divina eloquia, quomodo nobis potest esse cura ut manuducamus eum ad divinam scientiam? Quia in scientiis philosophicis ita est, quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis. Sed si aliquis . . . velit respicere ad veritatem sacrorum eloquiorum, nos utentes sacra Scriptura quasi quadam regula, et lumine manifestante veritatem, procedimus, non declinantes a sacra Scriptura . . . sed sequendo sacram Scripturam, secundum nostrum posse, convenit nos respicere ad divinas veritates; quia nos a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in Sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire, sicut quamdam optimam regulam veritatis; ita quod neque multiplicemus addentes, neque minorem subtrahentes, neque pervertamus, male exponentes: quia dum nos custodimus sancta, ab ipsis custodimur, et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita (nempe explicite), sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt“ (l. c. lect. 1).

Um in der heiligen Wissenschaft sicher zu gehen, muß die Forschung ausgehen von der hl. Schrift und das Ergebnis wieder auf diese zurückgeführt werden. Ist das, was man gefunden, Wahrheit, so wird es offenbaren Aussprüchen der Schrift entsprechen und so mit dem sicher Geoffenbarten übereinstimmen. „Non enim sufficit in rebus divinis humano ingenio veritatem discutere et aperire, nisi veritas, quae post discussionem invenitur, sacrae Scripturae concordet, et per eam confirmetur. Et cum quaedam sic reseravit, quibusdam tamen sicut mysticis, idest occultis, unitas fuit super operationem intellectualem, et hoc secundum quod tradita est a Deo: ordinatum est enim nobis a Deo ut in his quae super intellectum nostrum sunt uniamur adhaerentes per fidem“ (l. c. lect. 4). So that es stets Dionysius und sein höchst angesehener Lehrer in der theologischen Wissenschaft, der hl. Hierotheus, welcher auch wie der Areopagite Schüler des hl. Apostels Paulus war. „Praedicta quae pertinent ad laudem Christi, . . . sunt etiam valde excellenter super naturalem modum laudata a quodam Hierotheo, qui fuit nobilis dux, idest magister, discipulus Apostolorum; et hoc in quodam libro suo quem intitulavit, de theologicis Stoichiosibus

idest divinis obscuris commentis (l. c.): . . . beatus Paulus, qui fuit . . . instructor ad divinam illuminationem tam ipsius Dionysii, quam etiam ‚ducis‘ eius, idest Hierothei“ (l. c. lect. 6).

Zur Beurteilung unseres Buches als eines Erzeugnisses durchaus übernatürlicher Wissenschaft ist von besonderer Bedeutung das 3. Kapitel. Bevor Dionysius den vollkommensten Namen Gottes, den des „Guten“ zu erörtern beginnt, betont er die Notwendigkeit, dazu durch das Gebet Gottes Hilfe herabzuziehen. Unser Teil, Gott gegenüber, kann eben nicht Fordern, sondern nur Bitten sein. Denn was von der reinen Güte irgend eines abhängt, das kann nur erbeten werden. Und darin macht sich gerade der Einfluß der göttlichen Güte im Menschen am meisten bemerklich, daß dieser sich zum Gebete wendet; also im Lichte Gottes seinerseits die volle Ohnmacht und andererseits die unendliche Allgewalt des Allerhöchsten anerkennt. „Ad hoc autem quod de processione boni tractemus, oportet nos orando invocare sanctam Trinitatem, quae est principium omnis boni et est super omnem bonitatem. Sicut enim ipsa ex sua benignitate dat omnia dona ad ea provisa, ita ipsa sola sufficienter manifestare potest; opera enim artis in artifice optime cognoscuntur“ (l. c.). Jemehr wir nun Gott dem Dreieinen nahen, d. i. ähnlicher werden, desto besser werden wir die Gaben seiner Güte kennen lernen. „Oportet nos extendi per orationes ad ipsam Trinitatem, sicut ad principium omnis boni processionis; quia per hoc quod nos oramus et appropinquamus; et quanto magis appropinquamus ei, tanto magis possumus addiscere dona bonitatis eius, quae circa ipsam collocantur, quasi ab ea per similitudinem bonitatis derivata: quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei, magis cognoscit quae circa ipsam sunt“ (l. c.). Dies geschieht durch Reinigung von allen fleischlichen und weltlichen Neigungen; durch Erleuchtung des Geistes, durch Liebe und Andacht. „Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur. Primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius; et hoc tangit cum dicit ‚Castissimis orationibus‘. Secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum; quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt; ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis: propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum; et quantum ad hoc dicitur: ‚Revelata mente‘. Tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum; et hoc est quod subdit: ‚Et apti ad divinam unionem““ (l. c.).

Ausdrücklich sagt auch Dionysius, vor ihm hätte kein Werk

bestanden, welches besonders schwierige Teile der christlichen Wahrheit weiteren Kreisen zugänglich zu machen geeignet war. Ein Autor im 3. oder 4. oder gar im 5. Jahrhundert, und zwar zu Ausgang desselben nach Proklus dem Neuplatoniker, konnte so nicht schreiben. Da hatten ja bereits Ignatius, Justinus, Irenäus, Papias, Dionysius von Alexandrien, Origenes, Clemens von Alexandrien und viele andere gelebt und geschrieben. Diese legten sogar die von ihnen behandelten Punkte in einer noch weit einfacheren und anschaulicheren Sprache vor; teilweise selbst mit Berücksichtigung der Ungläubigen. Der Areopagite betont zudem, er wolle das nicht besprechen, was sein Lehrer und Freund Hierotheus bereits fälschlich genug dargelegt hatte. Er wählt zum Gegenstand seiner Auseinandersetzungen das, was bei Hierotheus zu dunkel behandelt worden. Dazu hatte ihn Hierotheus selber beauftragt. Timotheus schickte ihm das betreffende Buch des Hierotheus als zu schwierig zurück, mit der Bitte, den Gegenstand weitläufiger und fälschlicher zu behandeln. „Ea quae Hierotheus in unum dixerat, ipse ex mandato Hierothei et ad petitionem Timothei per singula tractavit. . . . Considerandum est autem, quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hierothei in paucis multa comprehendentem dixit perfectam. . . . Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat, qui perfectus fuit; ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quos Dionysius se computat. . . . Etiam hoc studiose Dionysius observavit, quod ipse totaliter manum non apposuit, nec etiam ad manifestandum verba Hierothei in illis quae Hierotheus distinguere voluit, secundum planam manifestationem. . . . Iterum non poterat animus eius pati ut sine auxilio dimitteret eos qui non poterant maiora contemplari quam ipse. Propter omnia haec disposuit se ad scribendum hoc opus: ita tamen quod nihil novum auderet introducere; sed ea quae conspicaciter a Hierotheo dicta sunt in quadam universali intelligentia vult distinguere, et manifestare per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles, descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquod totum in plures partes dividitur, subtiliores partes efficiuntur“ (l. c.). Was Dionysius nach dem Vorbilde seines Lehrers und Freundes Hierotheus bietet, ist, wie er selber sagt, göttliche Philosophie, nicht natürliche Weltweisheit. Mit seinen Erläuterungen der geoffenbarten Wahrheit

will er zeigen, wie dieser Wahrheit nichts von dem entgegensteht, was die menschliche Vernunft an zuverlässigem Wissen gewinnt. Der Offenbarungsschatz, welchen die hl. Schrift birgt, ist vielmehr wohlgeeignet, die Vernunft zu erleuchten, den Willen zu stärken und als sichere Regel zu gelten für alle Vermögen der menschlichen Natur, für alle Lagen des menschlichen Lebens, für alle Bedürfnisse des menschlichen Herzens. So tritt denn beim Areopagiten der innerliche Glanz der hl. Schrift recht nach allen Seiten hin hervor und erscheint somit wahrhaft als echt katholischer.

Die göttlichen Namen sollen in diesem Buche behandelt werden, insoweit sie offenbaren das Ausgehen der Geschöpfe von Gott. Da nun das Princip für dieses Ausgehen das Gute, ist zunächst von diesem Namen Rede. „Praemisso prooemio, iam accedit ad prosequendum principalem intentionem. Et ut sequentium capitulorum intentio, numerus et ordo pateat, considerandum est, quod sicut in 1 et 2 capp. dictum est, in hoc libro intendit exponere divina nomina, quibus manifestantur processiones Dei in creaturas. Principium autem commune omnium harum processionum bonum est, ut in 3 cap. dictum est: quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo agit in hoc 4 cap. de bono, et etiam de his quae ad considerationem boni pertinent“ (l. c. cap. 4, lect. 1). Wird nun das verschiedene Ausgehen der Geschöpfe von Gott erwogen, so zeigt sich, daß Gottes Güte den Kreaturen dreierlei verliehen hat. Zunächst sind dieselben an sich und werden vervollkommnet; dann haben sie zu einander Beziehungen; endlich werden sie zu einem Zwecke hingeordnet. „Si autem singulae processiones considerentur quas divina nomina manifestant, tria videmus ex divina bonitate esse rebus attributa. Primo quidem ut in se sint et perficiantur; secundo ut ad invicem comparentur; tertio ut ordinentur in finem“ (l. c.). Betreffs der Dinge an sich findet sich zuerst, daß sie sind; dann, daß sie leben; weiter, daß sie erkennen; schließlic, daß sie gerecht oder tugendhaft sind. Darnach wird bei den göttlichen Namen ordnungsgemäß gehandelt vom Guten, vom Sein, vom Leben, vom Erkennen, von der Tugend und Gerechtigkeit. „Si autem ipsae res in se considerentur, primum et communius quod in eis invenitur, est esse; secundo vivere; tertio cognoscere; quarto iustum esse, vel virtuosum. Et secundum hunc ordinem de divinis nominibus prosequitur. Primo quidem post bonum, de ente in quinto capitulo; secundo de vita, in sexto; tertio de sapientia, in septimo; quarto de virtute et iustitia, in octavo“ (l. c.).

Die Beziehungen der Dinge zu einander werden betrachtet nach ihrer inneren und äusseren Seite. „Comparatio autem rerum ad invicem attenditur secundum duo. Primo secundum aliquid intrinsecum, prout una res dicitur alteri similis vel aequalis, eadem vel diversa, propter convenientiam in substantia, quantitate, aut qualitate; et de his agit in nono capitulo. Secundo vero secundum aliquid extrinsecum, sive secundum quod continentur sub una parte, sive secundum quod continentur sub una mensura; et de his agit in decimo, ubi agitur de Omnipotente et Antiquo dierum“ (l. c.). Dieser geordneten Beziehung aber folgt Friede und Ruhe. „Hanc autem ordinationem eorum sequitur pax et tranquillitas ordinis; unde in undecimo agitur de pace“ (l. c.). In Hinsicht auf den Zweck ist zu erwägen einerseits die Vorsehung, welche auf den Zweck hinordnet, andererseits dieser Zweck selber. „Sed circa ordinem rerum in finem duo sunt consideranda: scilicet providentia gubernantis et ordinantis in finem, et de hoc agitur in duodecimo capitulo, ubi agitur de Rege regum, et Domino dominorum: et ipse finis, ad quem res per providentiam et gubernationem perveniunt; et hoc pertinet ad decimumtertium capitulum, in quo agitur de perfecto et uno“ (l. c.). Soviel über die Einteilung des ganzen Buches im allgemeinen. Was dann das 4. Kapitel insbesondere betrifft, so wird ganz natürlich und höchst folgerichtig auch vom Übel nach dem Guten gehandelt; denn die Gegensätze unterliegen ein und derselben wissenschaftlichen Betrachtung, wie z. B. die Farbenlehre über Weiss und Schwarz handelt. „Ad sciendam vero continentiam huius 4 cap., considerandum est, quod opposita eiusdem sunt considerationis. Malum autem opponitur bono: unde in cap. de bono determinat etiam de malo“ (l. c.). Doch vom Übel, so Gott will, in einem eigenen Artikel.

Entgegen den Behauptungen der modernen Kritik hält der Aquinate unser Buch für das Werk eines Apostolischen Vaters, des von St. Paulus Bekehrten vom Areopag. Aus dem Areopagiten heraus hat der hl. Thomas sein Lehrgebäude aufgebaut. Nicht rein natürliches, sondern übernatürliches Wissen, hl. Glaubenswissenschaft hat der Doctor Angelicus beim grossen Dionysius gelernt. Es ist eine besondere Vorsehung Gottes, daß er gleich im Anfange der christlichen Kirche einen solchen Mann erweckt hat, welcher mit allen von den grossen Philosophen des Heidentums überlieferten Kenntnissen die tiefste Innigkeit des übernatürlichen Glaubens verband. Die Kirche Gottes hat die Areopagitischen Schriften stets mit grösster Sorgfalt bewahrt und mit hohen Ehren umgeben. Diese Bücher zeigen uns wie an

einem Beispiele, welche herrliche Früchte das Wort der Apostel in Herz und Geist so großer Männer gebracht hat. Dionysius ist der erste, in der theologischen Wissenschaft auftretende und noch heute maßgebende Gegner jener Richtung im theologischen Wissen, welche meint, dem Christentume gerecht geworden zu sein, wenn sie einzelne Ausdrücke desselben zu sich hinübernimmt und daran den von ihr beliebten Sinn knüpft. Die heil. Schrift ist dem Areopagiten nicht ein schillerndes Schwert, welches bald gegen diesen, bald gegen jenen nach Belieben gebraucht werden kann. Sie ist ihm nicht der Wind, durch welchen das Schiff getrieben wird, wogegen der Steuermann es bald dahin, bald dorthin lenkt. Die Schrift gilt ihm vielmehr als gegeben, insofern die Propheten und Apostel auch deren Verständnis als etwas über alle Natur Erhabenes hinstellen und darnach sich der Glaube richtet.

Im Gebrauche der Schriftstellen erlaubt sich der Areopagite nicht im mindesten die allegorische Deutung zum Beweise der theologischen Lehrsätze. Er ist darin noch strenger als sein „heiliger Führer“ Paulus. Der stützt ja doch wenigstens einmal (Gal. 4, 22 ff.) in seinen Briefen auf eine Allegorie die Aufstellung eines Dogmas. Das aber beweist auch, daß die Areopagitischen Werke dem ersten Jahrhundert angehören. Im zweiten schon wird die Anwendung des allegorischen Sinnes bei den Vätern ganz gewöhnlich. Origenes, Basilius, Ambrosius, Augustinus u. s. w. bildeten die Allegorie noch weiter aus. Dionysius kennt wohl den mystischen Sinn der hl. Schrift und gebraucht ihn auch, aber nur, um Vorgänge des mystischen Lebens zu erklären. Wer seine Werke aufmerksam liest, wird leicht finden, daß dieselben zum großen Teil aus den Worten der Schrift zusammengesetzt sind. Die Ausdrucksweise selbst und die Wortbildung hat unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Buche der Weisheit und dem Hebräerbriefe. Der Schüler des hl. Paulus macht gleich seinem Lehrer aus dem Wissen Beten, aus dem Beten eine Weisheitsquelle. Der Völkerapostel unterbricht öfter seine Belehrungen durch ein inständiges Gebet; ähnlich der Areopagite. Ebenso folgt der Schüler dem Meister im andächtigen Gebrauche des Namens Jesu. Mit einem anderen Namen nennt Dionysius den Herrn fast nie. Derart ist dies in dogmatischen Auseinandersetzungen bei keinem späteren Vater mehr gebräuchlich. Alles zeigt den treuen Nacheiferer und Verehrer des hl. Apostels.

Die moderne Kritik will um jeden Preis den Verfasser der Areopagitischen Schriften zum Neuplatoniker, zum Schüler und Abschreiber des Proclus stempeln. Sie weiß nicht zu unter-

scheiden zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen. St. Thomas weiß dies; und eben darum ist er im stande, echte, wahre Kritik zu üben. Er kennt den Proclus und führt auf ihn das Buch de causis zurück. Was Wahres in demselben ist, erkennt er unumwunden an und citiert dasselbe auch bei Behandlung rein natürlicher Wahrheiten. Der Verfasser der Areopagitischen Schriften aber gilt ihm als Apostelschüler, als Apostolischer Vater, so recht eigentlich als Eckstein der wissenschaftlichen, echt kirchlichen Überlieferung.

Der Neuplatonismus ist der schroffste Gegensatz zum Christentum. Grundsätzlich stellt er sich dem Übernatürlichen entgegen und beschränkt sich ausschliesslich auf das angeblich rein Natürliche und Menschliche. Daher ist derselbe aber auch dem modernen Rationalismus und Naturalismus, ob bewußt oder unbewußt, so sehr sympathisch. Das Christentum steht der Denkweise des rein irdischen Menschen so fremd gegenüber, daß dieser selbst nach der Offenbarung durch den Sohn Gottes nicht faßt, was vom Geiste Gottes stammt. Um die Glaubenswahrheiten in ihrer Tiefe, ihrer Tragweite und ihrem wunderbaren Zusammenhange zu verstehen, d. h. um übernatürlich denken zu lernen, braucht der Menscheng Geist selber erst die Gaben der Einsicht und des Wissens; um sie aber zu durchdringen, sie zum lebendigen Eigentum zu machen, die höchste aller Gaben des heil. Geistes, die heilige Weisheit. Der große heilige Dionysius weist uns den Weg zu diesem erhabenen Ziele. Es ist derselbe, welchen uns der hl. Apostel Jakobus zeigt (I, 5 ff.) mit den Worten: „Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non impropert: et dabitur eis. Postulet autem in fide nihil haesitans: qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur; non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino.“



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.



1. Überweg-Heinze, Grundrifs der Geschichte der Philosophie. II. Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 8. Aufl. Berlin 1898.
2. N. Kaufmann, Elemente der aristotelischen Ontologie. Luzern 1897.
3. P. Jos. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. V. I. Romae 1899.
4. Dr. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1899. Lf. 1—4.
5. O. Keutel, Über die