

# Thomas von Aquin und die "Mystische Theologie" des Pseudodionysius

Von Dr. Michael Waldmann, Hochschulprofessor, Regensburg

Ausdruck und Begriff der Mystik in der abendländischen Kirche des Mittelalters und weit darüber hinaus, entstammen dem Schrifttum, das unter dem Namen des Dionysius Areopagita bekanntgeworden ist. Dieses Schrifttum umfaßt drei größere Abhandlungen: „Über die göttlichen Namen“ (DDN), „Über die himmlische Hierarchie“ (CH), „Über die kirchliche Hierarchie (EH); sodann ein Schriftchen mit nur fünf Kapitelchen „Über die mystische Theologie“ (MTh) sowie zehn Briefe. Angeblich und vermeintlich von dem aus der Apostelgeschichte bekannten Paulusschüler Dionysius dem Areopagiten verfaßt, in Wirklichkeit aber die pseudonyme Fälschung eines syrischen Schriftstellers, „wahrscheinlich“ des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien 512—518, „galten diese Schriften ein Jahrtausend lang für hochheilig<sup>1</sup>; sie beeinflußten in unabsehbarer Weise das philosophische, theologische, mystische und liturgische Leben des Mittelalters<sup>2</sup>.

Im besonderen galt er als „Vater der christlichen Mystik“, und seine „Mystische Theologie“ war es, die alle mittelalterlichen Theologen mehr oder weniger im Banne hielt<sup>3</sup>. Und wiederum war es in diesem Schriftchen ein Satzgefüge, das wie ein Irrlicht geisterte und wie eine drohende Sphinx nach Antwort verlangte. Dieser Doppelsatz lautet in möglichst genauer Übersetzung also: „Du aber, mein Timotheus mache Dich bei Deinem angespanntem Bemühen um die mystischen Schauungen los von allen Sinneswahrnehmungen und geistigen Betätigungen, von allem Wahrgenommenen und Gedachten, von allem Nichtseienden und Seienden, und erhebe Dich, soweit nur immer möglich, in unfaßbarer Weise ( $\delta\gamma\pi\omega\tau\omega\varsigma$ ) zur Einigung mit dem, der über jedes Wesen und Wissen ist. Denn, wenn Du so — unwiderstehlich, frei und rein — über Dich selbst und alles hinausgerätst ( $\xi\chi\sigma\tau\alpha\varsigma\iota$ ), wirst Du, nachdem Du alles hingegeben und von allem frei geworden, zu dem übernatürlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen werden“ (MTh c. 1 § 1).

Im großen und ganzen scheint der Sinn des Wortschwalls klar zu sein. Es soll eine Anleitung gegeben werden, die es dem „Timotheus“ ermöglicht, sich durch restlosen Verzicht auf alles Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Erinnern in einen ekstatischen Zustand zu versetzen, worin er in unfaßbarer Weise eine Einigung mit der Gottheit und die Schau geheimnisvoller Dinge oder Wahrheiten erleben wird. Diese Anleitung aber atmet ganz den Geist

<sup>1</sup> Ohne zur Frage der Autorschaft der pseudodionysischen Schriften selbst Stellung zu nehmen, verweisen wir unsere Leser auf die von der vorliegenden Arbeit abweichende Auffassung Otto Semmelroth's S. J. hin (vgl. diese Ztschr. 21 [1948]), 2. Heft, S. 121 ff „Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita“.) Schriftleitung.

<sup>2</sup> L. Stiglmayr S. J., Lex. f. Theol. u. Kirche 1931, Bd. 3, S. 334/5 mit Lit.

<sup>3</sup> Vgl. K. Richstätter S. J., „Der Vater der Mystik und sein verhängnisvoller Einfluß“, in St. d. Z. 1927/8, S. 241/59.

neuplatonischer Versenkungsphilosophie ähnlich dem Joginismus, Indiens. „Nach den Neuplatonikern“ schreibt H. F. Müller<sup>4</sup>, „ist das höchste, Ziel der Seele die Vereinigung mit Gott in der Ekstase. Auf dem Wege der Reinigung, Erleuchtung, Vollendung muß sie sich zunächst von der Sinnlichkeit abkehren, sich dann zum Nus zurückwenden und durch seine Vermittlung zur Vereinigung mit dem über dem Nus hinausliegenden Eins oder der Gottheit emporheben. Dieses geschieht eben dadurch, daß die Seele, die durch jenen Prozeß die Vielheit ihrer Vorstellungen abgestreift hat und so selbst einfach und in sich Eines geworden ist, in ekstatischer Verzückung das Eins der Gottheit unmittelbar berührt und mit ihm gleichsam verschmilzt.“ Auf dieses selbe läuft auch die Anweisung an Timotheus hinaus. Es ist kein Unterschied ersichtlich weder hinsichtlich des Ziels noch des Weges. Jeder Neuplatoniker konnte den Doppelplatz sich zu eigen machen.

Timotheus, heißt es dann weiter, soll Sorge dafür tragen, daß kein „uneingeweihter“ Christ und noch weniger ein „nicht einweihbarer“ Heide dieses liest. „Jene meine ich (unter den Christen), die glaubēn, es gebe nichts, was über die Natur hinausgeht, vielmehr der Ansicht sind, sie hätten mit ihrer Erkenntnis erkannt den, der die Finsternis sich zum Schemel gemacht hat“ (§ 2). Erst durch die Anerkenntnis seiner Unerkennbarkeit kann man Gott erkennen. Diese verneinende Gotteserkenntnis verhalte sich zur bejahenden Gotteserkenntnis, die Gottes Wesen und Wollkommenheiten aus der Natur durch Bejahung und Übersteigerung der geschöpflichen Wollkommenheiten zu erschließen sucht, nach den Worten des „göttlichen Bartholomäus“ wie ein kleinstes Kompendium von Theologie und Evangelium gegenüber großen und überreichen Bänden theologischen und biblischen Wissens. Auch die Gotteschau des Moses nach Ex. c. 19 und 33 sei nicht weiter gekommen als zum Erkennen Gottes durch Nichterkennen (§ 3).

Genauer besehen sind in dieser mystischen Theologie zwei mögliche Praktiken von „Mystik“ miteinander verbunden. Es wird erstens und zunächst der Nachdruck gelegt auf die Herbeiführung eines ekstaseartigen Zustandes durch möglichsten Verzicht auf alle sinnliche und geistige Betätigung, sowie auf das unentwegte Bemühen, von sich und allem frei zu werden, mit dem Endziel des Erlebens einer vermeintlichen oder wirklichen Einigung mit der Gottheit, der Schau geheimnisvoller Wahrheiten und des Genusses ekstatischer Wonnen, wie dieses alles von Plotin berichtet wird. So gesehen, wäre die Übersetzung von *theologia mystica* mit *th. occulta*, wie sie auch Thomas in seinem Kommentar bietet, sehr sinnvoll. Wir stünden nach heutiger wissenschaftlicher Unterscheidung nicht vor einem mystischen, sondern einem okkulten Gotterlebnis. Der so herbeigeführte Bewußtseinszustand wäre als Trance, nicht als Ekstase anzusprechen, die Methode zur Herbeiführung des Zustandes als Selbsteinschlafung, Autohypnose, zu werten.

Fürs zweite kann und soll die Methode der Mystischen Theologie gesehen

<sup>4</sup> Dionysius, Proklus, Plotinus, 1918 S. 72 f.

werden in der Erzielung einer möglichst erhabenen oder vielmehr übererhabenen Anschauung von Gott durch die sogenannte verneinende Gotteserkenntnis, die Pseudodionysius so maßlos, fast bis zum absoluten Negativismus übertreibt.

Um diese Mystische Theologie mit ihrem Okkultismus und Negativismus in der Methode, und der Gotteinigung als letztem Ziel geht nun das ganze Mittelalter hindurch und darüber hinaus unter den berufensten Theologen der Streit. Ein wenig beachtetes Zeugnis hiefür liefert eine kleine Schrift aus dem Jahre 1608, die den „Werken des hl. Johannes vom Kreuz“, München 1929, Bd. 5 S. 311—379 angereiht ist, die aber nicht von dem Heiligen selbst stammt, sondern in der Hauptsache von einem Benediktinerpater Antonio von Alvaredo, Prediger in Valladolid, verfaßt ist, und erst in den darauf folgenden Jahren von einem Karmelitertheologen durch den Eintrag der Lehre seines Ordensstifters erweitert wurde. Sie bietet einen lehrreichen Querschnitt der mystologischen Meinungsverschiedenheiten vor und unmittelbar nach Johannes vom Kreuz, und unterscheidet in ihrem ursprünglichen Text offensichtlich drei verschiedene Schulrichtungen:

- I. Die strengen Dionysianer, welche Mystik und Mystische Theologie gleichsetzten mit Verneinender Gottesschau,
- II. Die Mystologen um Bonaventura, welche vor allem den Verzicht auf alles Denken und an dessen Stelle höchstgesteigerte, ekstatische Liebe als Forderung der Mystischen Theologie ansahen.
- III. Die „Scholastiker“, die im Anschluß an Thomas die „Mystische Theologie“ des Dionysius bei ihren Erörterungen über Mystik ablehnten.

### I.

Unser Benediktinerpater schließt sich selbst der ersten Gruppe an. „Der hl. Dionysius“, schreibt er, „nennt diese negative, dunkle Beschauung ‚mystische Theologie‘ und bezeichnet sie als die erhabenste Erkenntnis Gottes, zu der man durch Nichterkennen gelangt. Sie ist eine geheime, verborgene Erkenntnis Gottes; denn ‚mystisch‘ heißt soviel wie verborgen, oder verschlossen, und ‚Theologie‘ heißt Erkenntnis Gottes“ (S. 320). „Dieses Erkennen wird wegen der Unfaßbarkeit Gottes ein Nichterkennen genannt, weil der Verstand einsieht, daß er ein solches Licht nicht fassen kann. Deshalb heißt es ein Erkennen durch Nichterkennen oder ein Eintreten in die göttliche Finsternis oder ein Erkennen durch Verneinung“ (S. 322).

Der Verfasser stellt die Theorie der Beschauung bei den damaligen „Scholastikern“, d. h. Thomisten, ohnē je einmal Thomas selbst zu nennen, ganz richtig dar, richtiger als es gegenwärtig gar oft geschieht. Er zieht ihr aber die ausführlich und anschaulich geschilderte, negative Gotteserkenntnis und Beschauung vor, vor allem, weil sie allein „echt dionysianisch“ und darum eigentlich „mystisch“ sei. Sodann auch deshalb, weil sie viel stärker auf eine Vereinigung mit Gott im Willen und der Liebe hindräinge, während die scholastische Methode auf eine bloße Einigung des Verstandes mit Gott hinauslaufe und darum mehr den Namen einer „Mystik der Beschauung“ verdiente.

Ein halbes Jahrhundert früher war neben Nikolaus von Cues (1404—64), dem berühmten Verfasser der *Docta ignorantia* und ähnlicher Schriften, sein Freund und Missionsreisegegenosse Dionysius Carthusianus (1402—71) einer der begeistertsten Lobredner des Areopagiten. Auch er unterscheidet die *theologia affirmativa* von der *theologia negativa seu mystica*, und er müht sich ab mit der Lösung der Fragen: Ob „der menschliche Geist in dieser negativen-mystischen Beschauung Gott wirklich und objektiv erkennt? Wenn ja, ob er ihn intuitiv oder abstrakt schaut? Und schließlich, ob er von Gott auf diese Weise einen besonderen und eigentümlichen Wesensbegriff erhält oder nur einen unklaren und allgemeinen?“.

Das Ergebnis der langwierigen, schon beinahe haarspaltenden Untersuchungen geht dahin, daß „Gott bei dieser mystischen Beschauung, welche durch restloses Wegnehmen und Verneinen erfolgt, klarer und erhabener erkannt und geschaut wird als bei der Beschauung durch Bejahungen. Es werde allerdings auch hier nur die Existenz Gottes erkannt, aber doch mit einer erhabeneren Annäherung an die Erkenntnis seiner Wesenheit. Denn bei der mystischen Einigung der äußersten Spitze des Geistes (*apex mentis*) und des Scheitelpunktes der Einsicht (*vertex intelligentiae*) mit Gott, bei dieser weisheitsvollsten und liebeglühendsten Vereinigung sieht der Geist in schärfster und klarster Weise ein, wie unendlich weit er entfernt ist von der vollen Erkenntnis und dem seligen Genuß beim jenseitigen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, so daß er allen Halt verliert und in sich zusammenknickt. Er vergißt sich und schwindet dahin vor Bewunderung und Liebe, vergeht auch vor Freude und Süßigkeit, schlafst ein und ruht in dem über alles geliebten Gott, seinem Schöpfer, Erlöser und Erbarmer, desgleichen in seinem über alles gefälligen Bräutigam, dem holdesten Quell seiner ganzen Seligkeit, in der allmächtigsten und freigebigsten Ursache alles Seins“.

## II.

Andere mittelalterliche „Mystiker“ vor und nach Thomas stützten sich bei ihrer Zurechtlegung der Sphinxfrage der Mystischen Theologie auf Gregor den Großen (590—604), der zwar auch bereits einigermaßen unter dem Einfluß der *Areopagitica* stand, aber doch in seinem Schrifttum vor allem das geistige Erbe des hl. Augustinus dem Mittelalter überlieferte<sup>5</sup>. Gregor hatte neben einer Fülle feinster Gedanken zur kirchlichen Mystik in seinen 35 Büchern über Job und seinen 22 Homilien über Ezechiel schließlich<sup>6</sup> den von da an richtunggebenden Satz geprägt: „Contemplativa vita est, caritatem Dei et proximi tota mente retinere et soli desiderio Conditoris inhaerere“ (Das beschauliche Leben besteht darin, daß man die Liebe zu Gott und zum Nächsten in all seinem Denken festhält und einziger der Sehnsucht nach dem Schöpfer anhängt).

In diesem Blickpunkt des zweiten Kirchenvaters der Mystik sahen nun

<sup>5</sup> Migne, P. G. III col. 1050 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Krebs, Grundfragen der kirchl. Mystik, Freiburg, 1920 S. 184 ff.

Mor. I. 6 c. 37 n. 56—62.

auch viele Theologen des Mittelalters die Mystische Theologie des zu höchst verehrten Apostelschülers. Sie lasen die beiden Kirchenväter nebeneinander und ineinander und kamen zu dem Schluß: Der Verstand hat mit der Mystischen Theologie, Beschauung, Einigung und damit mit der Mystik im eigentlichen Sinn nichts zu tun, wohl aber der Wille und die Liebe. Die mystische Theologie ist ja ein Gotterkennen durch Nichterkennen; ebenso ist die mystische Beschauung nichts anderes als die Bejahung dieses Nichdenkens und Nichterkennens wegen der Unbegreiflichkeit Gottes. Der Verstand scheidet somit aus. Der Wille und die Liebe aber als der „bessere Teil der Seele“ nach MTh c. 1 § 3 bleiben, und hier, in der höchsten Spitze des Willens, d. h. (nach Bonaventura) in der Synderesis, vollzieht sich die unfaßbare, ekstatische, mystische Einigung mit dem Summum bonum. Absolute Entäußerung des Menschen von sich selbst, allem äußerem und sinnlichen Begehrten, besonders aber völlige „Armut des Geistes“, und statt Erkenntnis glühendste Liebe zu Gott bilden die nähere und nächste Vorbereitung auf das göttliche Gnaden geschenk solch einer wunderbaren Vereinigung.

Die weitere, entferntere Vorbereitung auf diese Mystik im engeren und engsten Sinn bildet dagegen auch für die Verfechter der Mystischen Theologie des Areopagiten die bejahende Gotteserkenntnis und Beschauung. Und auch hiefür konnten sie sich auf die Autorität des heiligen Dionysius berufen. Dieser spricht in DDN c. 4 § 14 von einem „ganz besonderen ewigen Kreis der göttlichen Liebe“; „Wegen des Guten, aus dem Guten, im Guten und zum Guten zurück, unentwegt in derselben Richtung herum sich bewegend, ständig im Kreise und kreisgemäß immer vorwärts schreitend und verweilend und zurück sichwendend.“ Kurz vorher in § 8 und 9 aber umschreibt er in fast unübersetzbaren, wörtlich und sachlich mehrdeutigen und darum vielumstrittenen Auslassungen die dreifache Bewegung der Engel und der menschlichen Seele auf Gott hin.

So vieldeutig die Worte und ihr Sinn im einzelnen waren, so handelte es sich doch darin nach allgemeiner Auffassung der mittelalterlichen Dionysius erklärer um ein dreifaches geistiges Aufsteigen zu Gott. Sei es in der gewöhnlichsten Denkweise von der sinnlich-wahrnehmbaren Schöpfung aus zu deren letzter Ursache; oder von der menschlichen Seele aus durch fortschreitendes, gotterleuchtetes Denken bis zur göttlichen Wahrheit; oder durch schärfste Konzentration der zur Einheit gewordenen geistigen Kräfte auf das höchste Sein und Gut hin. Dieses Aufsteigen zu Gott in Erkenntnis, Beschauung und Liebe war bejahender und bewußt tätiger Art; es hatte nichts vom Negativismus und Okkultismus der MTH. an sich. Und es mußte in dieser Weise verfahren werden, um irgendwie zur Erkenntnis und Liebe Gottes zu gelangen. Dabei schloß das dreigliederige Schema das zumeist natürlich philosophisch zurechtgelegt war, eine Erweiterung und Erhöhung der Gotteserkenntnis und Liebe ins Übernatürlich-Theologische nicht aus. Ja, als bloßes Schema mußte es überhaupt erst mit entsprechendem Inhalt gefüllt werden, und je reicher dieser Inhalt an Erkenntnis- und Liebeswert, desto größer auch der Ertrag an Einigung mit Gott. Vor allem schloß aber, wenigstens nach der Anschauung der „Mystiker“theologen, dieses dreigliederige Schema bewußt-

tätigen Aufsteigens zu Gott nach DDN c. 4 nicht aus, daß auch die gegensätzliche Anweisung des Areopagiten in MTh § 1 zu einer intellektuell untätigten, aber um so mehr in Liebe sich betätigenden Ruhe in voller Geltung blieb.

Von solcher Sicht aus wird die Mystik des „Führers aller Mystiker“, des hl. Bonaventura, und besonders sein „Itinerarium mentis ad Deum“ unmittelbar verständlich. „Die menschliche Seele hat drei Erkenntnisweisen, und jede derselben ist doppelt gestuft. Die erste Erkenntnisweise, das sinnliche Auge, ist der sinnenfälligen Welt zugewandt. Sie betrachtet die Kreaturen zunächst als Zeugnisse der göttlichen Macht und Weisheit (consideratio per vestigia), sodann als Bild des inneren göttlichen Lebens selbst (consideratio in vestigiis). In diesem „äußeren Buch“ der Schöpfung kann die Seele in jeder Kreatur den „Widerglanz der Urbilder“ soweit erkennen, als die Sehkraft ihres Organes es zuläßt. Sie fühlt sich getrieben, vom Schatten zum Licht, von der Spur zum An-sich der Wahrheit in ihrer Unveränderlichkeit und Ewigkeit vorzudringen, ja die Dinge in Gott zu „berühren“. — Die zweite Sehweise, das innere Auge der Vernunft, ist die Selbsterkenntnis. Die Seele betrachtet sich und was in ihr ist. Sie erkennt sich als Bild Gottes, in dem das Licht der Wahrheit leuchtet. Sie umfaßt sich selbst als imago, und ihre dreifache Kraft des Gedächtnisses, der Einsicht und der Liebe als natürliche Strebungen zu Gott hin (consideratio per imaginem); sodann aber wiederum die Züge des dreipersönlichen Gottes, besonders in der gnadenhaften Wiederherstellung ihres durch den Sündenfall getrübten Zustandes (consideratio in imagine). Der Mensch liest in sich selbst (liber scriptus intus) seine Beschaffenheit und Anlage für Gott. — Mystischer Art ist endlich die dritte Sehweise, das Auge der Kontemplation. Dadurch wird Gott zunächst als das Esse purissimum in der Einheit seines Wesens, sodann als Esse sumnum bonum nach seinen theologischen Grundbestimmungen erkannt. Auf den Blick extra nos und intra nos folgt der supra nos, der ohne jedes Medium Gott durch Gott, die Wahrheit durch die Wahrheit schaut.

Diese sechs Stufen, den Schöpfungstagen vergleichbar, führen in den Sabbat der ekstatischen Vereinigung, in welcher (nach der Mystischen Theologie) unser Geist über sich selbst und alles Seiende hinaus durch die docta ignorantia in die Nacht der höchsten Erleuchtung fortgerissen wird. Soll dieser excessus mentalis et mysticus vollkommen sein, dann muß alle Tätigkeit des Intellektes aufgegeben und der Gipfel des Affektes (apex mentis) ganz in Gott übergehen und in ihn verwandelt werden. Dieses Eingehen in die Finsternis, dieser Tod in Gott ist eine Gewähr der Gnade<sup>8</sup>.

Offensichtlich ist bei diesen vielbewunderten, philosophisch-theologisch-mystischen Ausführungen des Doctor seraphicus der Pseudodionysius Pate gestanden: sowohl in dem drei- bzw. sechsfachen, affirmativen Beschauschema des geistigen Aufstieges zu Gott, wie auch insbesondere in der Sabbatruhe der ekstatisch-mystischen Einigung. Nur das muß alsgleich hinzuge-

<sup>8</sup> J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, 1922, S. 142/3.

fügt werden, daß bei aller Abhängigkeit in der Linienführung Inhalt und Geist dieser Mystik nicht aus dem Areopagiten stammt, sondern aus Gregor dem Großen und Augustinus, und damit aus dem Geiste echt christlicher Erkenntnis und Liebe geschöpft ist.

Desgleichen weiß P. Antonio von Alvaredo und die strengen Dionysianer mit der negativen oder mystischen Theologie allein nichts anzufangen. Denn die dunkle Beschauung der unbegreiflichen Erhabenheit Gottes vermag in dem Beschauenden wohl die Gefühle staunender Bewunderung und geistiger Selbstvernichtung wachzurufen, dagegen nicht das Herz mit Liebe zu entzünden. Darum verlangt auch er mit Berufung „auf den hl. Dionysius und andere Heilige“ (S. 315) als notwendige Vorbereitung auf die negativ-mystische Beschauung die vorgängige Übung in der affirmativen Betrachtung und Beschauung, bis hierin eine gewisse Meisterschaft erworben ist. Die „drei Grade der Beschauung, nämlich der Dinge außer uns, in uns und über uns“, sowie die „zwei Arten der bejahenden Beschauung, die eine, welche gleich den Philosophen von den Dingen zu Gott emporsteigt, und die andere, welche von Gott her die Geschöpfe betrachtet und mehr den Gläubigen eignet“, waren jedenfalls seit Bonaventura Gemeingut aller Theologen, die in seinem Sinne die Mystik behandelten (S. 317/8).

### III.

Erst von solchem geschichtlichen Hintergrund aus läßt sich die Stellungnahme des Fürsten der Scholastik zur Mystischen Théologie des Pseudodionysius richtig verstehen und vollauf würdigen.

Um es kurz zu sagen: Thomas lehnt eine Mystik im Sinne der MTh. schweigend und damit entschieden ab. Mit keinem Wort erwähnt er diese Schrift in seiner eigenen Abhandlung über das „Beschauliche Leben“, während er die Dreigliederung der Beschauungsarten desselben Dionysius in DDN c. 4 § 8 und 9 als „ausreichende und tiefsinng Umschreibung“ derselben röhmt, ihrer Erklärung einen ganzen Artikel widmet<sup>10</sup> und die „Autorität des Dionysius“ auffällig hervorhebt. Der Hauptunterschied hinsichtlich der Mystik zwischen dem Fürsten der Scholastik und den „Scholastikern“ auf der einen, dem Führer aller Mystiker sowie den noch strengeren Dionysianern auf der anderen Seite bestand gerade darin, daß die letzteren die „Mystische Theologie“ als Krönung aller Theologie und Mystik um der Autorität des hl. Dionysius willen gläubig hinnahmen, sich daran gebunden glaubten, die Scholastiker dagegen, auf Thomas gestützt, sie ebenso entschieden ablehnten.

Und dieses offensichtlich aus einem dreifachen Grund: 1. Negativismus, 2. Okkultismus, 3. Amorismus der Mystik und Mystischen Theologie des Dionysius. Im folgenden soll die Aufdeckung dieser Mängel durch Thomas ausführlicher dargestellt, und anschließend 4. seine eigene Theorie über die christliche Beschauungsmystik an Hand seiner Abhandlung „De vita contemplativa“ kurz wiedergegeben werden.

<sup>9</sup> S. th. II. II. q. 180. <sup>10</sup> q. 180 a. 6.

### 1. Negativismus

1. Zunächst einmal kommt für Thomas eine *theologia negativa seu mystica*, eine „mystische Beschauung durch restloses Wegnehmen und Verneinen“, ein „Eintreten in die Göttliche Finsternis“, d. h. im letzten Grund ein völlig unfaßbarer, unerkennbarer und unnennbarer Gott, ein „*Deus ignotus, cum quo unimur*“ (MTh. 1, 3) im Sinne der überschwänglichen Ausdrucksweise des Areopagiten nicht in Frage. Angesichts der traditionellen und auch von ihm geteilten Verehrung für den Schüler des Völkerapostels blieb aber dem Engel der Schule nichts anderes übrig, als einer in ihrer Verschwommenheit verführerischen Lehrdarbietung eine auf Vernunft und Glaube aufgebaute, eindeutige Gottes- und Gotteserkenntnislehre entgegenzustellen, welche die christliche Wahrheit zu ihrem vollen Rechte kommen läßt, dabei aber auch den gegensätzlichen Aussassungen des Dionysius, soweit als nur irgend möglich, gerecht zu werden sucht. Nur wo das schlechterdings unmöglich, stellt er das Versagen des „Platonikers“ Dionysius einfach, schlicht, unauffällig fest, oder auch: er schweigt. Dieses Meisterstück einer überragenden Weisheit und liebevollster, kluger Schonung des wissenschaftlichen Gegners bietet S. th. I. q. 12. „Über die Erkenntnis Gottes“ und q. 13. „Über die göttlichen Namen“. Es ist ein völliger Neubau dieses philosophisch-theologischen Fragegebietes mit durchsichtiger Gliederung des Ganzen, leuchtender Klarheit der einzelnen Lehrsätze und durchgängiger Berücksichtigung dionysischer Aussprüche.

Was die Erkenntnis Gottes betrifft, so ist es auch für Thomas mit dem hl. Augustinus selbstverständlich, daß das Wesen Gottes von keinem geschaffenen Intellekt „völlig erfaßt“ werden kann (*comprehendi potest*). Selbst für die zur Anschauung Gottes gelangten Engel und Heiligen bleibt Gott für immer ein unendliches Geheimnis wegen der grenzenlosen Fülle seines Seins und seiner Erkennbarkeit<sup>11</sup>. In diesem Sinne gedeutet, können sogar die überschwänglichen Dionysiusworte von einer „völligen Unfaßbarkeit Gottes, der weder Gegenstand der Sinne, noch Einbildungskraft, noch Meinung, noch Vernunft, noch Wissenschaft sein kann<sup>12</sup>“, der „nicht existiert, sondern über das Existierende hinaus ist<sup>13</sup>“, hingenommen werden.

Man kann aber von einem comprehendere Deum auch sprechen in einem weiteren Sinne des „Berührens, Fassens, Festhaltens Gottes“. Und so ist es in der jenseitigen Anschauung Gottes: Der Glaube geht über in das Schauen der Wesenheit Gottes, d. h. das Bewußtsein, Gott immerdar schauen zu können, die Liebe in seligen Genuß, weil sie nun besitzt, wonach sie sich gesehnt<sup>14</sup>. Diese *comprehensio visionis* genügt den Seligen, obgleich sie wissen, daß Gott in seinem Sein und seiner Erkennbarkeit unendlich ist, da sie zugleich wissen, daß eine solch unendliche Erkenntnisweise, eine *visio comprehensionis*<sup>15</sup>, ihnen nicht zukommt. Sie befinden sich also hinsichtlich ihrer Gotteserkenntnis in der Lage eines diesseitigen Menschen, der sicher weiß, es

<sup>11</sup> q. 12 a. 1 c; a. 7.

<sup>12</sup> ib. ad 1; DDN c. 1, 5.

<sup>13</sup> ib. ad 3; DDN c. 11, 6.

<sup>14</sup> q. 12 a. 7 ad 1.

<sup>15</sup> ib. a. 1 ad 1.

sei ein von ihm anerkannter Satz beweisbar, wenn er auch selbst den Beweis nicht kennt<sup>18</sup>.

Dieses „Sehen der Wesenheit Gottes, so wie er ist“, übersteigt die — natürliche — Erkenntniskraft jedes geschaffenen Wesens, also auch der Engel. Einzig und allein „im Lichte Gottes“, d. h. einer übernatürlichen Übersteigerung des lumen naturale rationis durch das lumen gloriae, „können wir das Licht schauen“<sup>17</sup>. Diese „visio beatia“ ist, noch genauer gesagt, „einerseits über die Natur der vernünftigen Seele hinaus, weil sie durch eigene Kraft dazu nicht gelangen kann; andererseits ist sie naturgemäß, weil die Seele, geschaffen als Ebenbild Gottes, zu dieser übernatürlichen Kraftsteigerung fähig ist“<sup>18</sup>. Dionysius weiß allem Anschein nach von einem solchen natürlich-übernatürlichen Schauen Gottes im Jenseits nichts. Er spricht nur immer von der absoluten Unerfaßbarkeit Gottes in der Art der angeführten Stellen und von der unfaßbaren Vereinigung mit ihm (MTh 1, 3). Thomas begnügt sich, solchen Hinweisen gegenüber<sup>19</sup> mit der biblischen Festlegung seiner Thése und mit der rationellen Begründung, daß eine gegenteilige Anschauung nicht in Übereinstimmung stehe mit dem Naturverlangen des Menschen nach Seligkeit sowie seiner Sehnsucht, den Urheber all der bewunderungswürdigen Werke der Schöpfung in seiner Wesenheit intellektuell zu sehen. Die betreffenden Einwendungen aus Dionysius ließen auch noch eine andere Deutung zu.

Noch mehr widerspricht selbstverständlich die visio beatifica der leib-seelischen Verfassung und sinnlich-geistigen Erkenntnisweise des Menschen hier auf Erden. Sie kann darum nur durch ein „außerordentliches Wunder der Gnade“ erfolgen, und darf als solches nur in zwingendsten Ausnahmefällen angenommen werden. Mit dem hl. Augustin nimmt Thomas gegen Dionysius (MTh 1, 3) ein solches Wunder der Gnade an bei „einigen, wie bei Paulus, gemäß 2 Kor 12, 2-4, und bei Moses nach Num 12, 8, dem Lehrer der Völker und dem Lehrer der Juden“.

Diese Entscheidung für Augustinus gegen den Areopagiten Dionysius ist für den Theologen wie für den Mystiker Thomas von so großer, entscheidender Bedeutung, daß er dieselbe Frage noch dreimal in seiner Summa theologiae behandelt: II. II. q. 174 a. 4 „Über die einzigartige Stellung des Moses unter den alttestamentlichen Propheten“; q. 175 a. 1-6 „Über die Entrückung des Paulus“; ib. q. 180 a. 5 „Ob die Beschauung hier auf Erden bis zum Sehen der Wesenheit Gottes gelangen kann?“

Seine Antwort läuft immer auf dasselbe hinaus: Obwohl über die Natur des Menschen und auch über die übernatürliche Gnadenordnung weit hinausgehend, haben diese Heiligen „als erhabenste Stufe der Beschauung“ eine Vorwegnahme der visio beatifica wirklich erlebt, wenn auch nur „vorübergehend und in der prophetischen Art des Erleidens göttlicher Erleuchtungen“ (per modum cuiusdam transeuntis passionis). Der Einwand aus DDN c. 8, 7, daß eine derartige Erhebung des Menschen ins Übernatürliche gegen die göttliche Gerechtigkeit verstöße, wird zurückgewiesen mit dem Hinweis, daß

<sup>18</sup> a. 7 ad 3.    <sup>17</sup> 12 a. 1 u. 2.    <sup>18</sup> III. q. 9 a. 2, c u. ad 3.

<sup>19</sup> I. q. 12 a. 1 u. 3; I. II. q. 3 a. 8 ad 1.

dieses Übernatürliche dem Menschen als Ebenbild Gottes einigermaßen natürlich sei<sup>20</sup>. Thomas selbst macht<sup>21</sup> gegen Dionysius und gegen den Einwand, daß die Vereinigung mit dem „unerkennbaren Gott das Bessere hier auf Erden“ sei, aufmerksam, daß solch eine Behauptung in Widerspruch stehe, sowohl mit der Tatsache der übernatürlichen Offenbarung so vieler göttlicher Geheimnisse über die Vernunft hinaus, z. B. der Dreieinigkeit in Gott, als auch insbesondere mit den prophetischen Erleuchtungen im Alten und Neuen Testament bis zum Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Im übrigen stützt sich Thomas für die Deutung der Gottesschau des Moses nicht auf die von Dionysius mißdeuteten Stellen und Worte in Ex 19 u. c. 33, 21-23, sondern auf die klareren Worte in Ex 33, 11 und Num 12, 8; „Von Mund zu Mund rede ich zu ihm; und offen, nicht in Rätseln und Bildern schaut er den Herrn“.

In allen übrigen Fällen der Hl. Schrift aber, sowie bei der Beurteilung der Kugelerscheinung des hl. Benedikt stimmt auch Thomas der Erklärung des Dionysius in CH 4, 3 zu, daß diese anderen nur irgendwelche Gestalten sinnlicher oder phantasiemäßiger Art mit irgendwelcher Gottähnlichkeit geschaut hätten, oder auch, daß z. B. Jakob bei seiner Gottesschau „von Angesicht zu Angesicht“ eine ganz außerordentliche, rein geistige Beschauung damit bezeichnen wollte<sup>22</sup>.

Abgesehen von diesen Theophanien, welche auch Dionysius in der einen oder anderen Deutung anerkennt, kann schließlich der Mensch nach Röm 1, 20 kraft der ihm natureigenen Vernunft das Dasein Gottes erkennen. „Er wird von uns aus den Geschöpfen erkannt als deren Ursache oder Prinzip, und zwar per modum excellentiae et remotionis<sup>23</sup>. Das heißt: Das Wegnehmen, Wegdenken, removere geschöpflicher Vollkommenheiten aus dem Wesen Gottes erfolgt nicht, als ob er dieselben nicht besäße (ex defectu principii), sondern weil er sie in unvergleichlich höherem Maße besitzt (quia superexcedit<sup>24</sup>). Höher noch in der diesseitigen Erkenntnis Gottes führen Glaube und Gnade<sup>25</sup>.

Soviel über die Erkenntnis Gottes. Soweit wir aber Gott erkennen, folgert sodann Thomas in q. 13 weiter, können wir ihn auch benennen und Aussagen über ihn machen. Dem Dionysiusausspruch DDN 1, 5, „daß es keinen Namen von ihm gibt und keine Meinung“, steht die Hl. Schrift entgegen; so Ex 15, 3: „Allmächtiger ist sein Name“. Aber auch die Vernunft. Die menschliche Vernunft verfährt dabei so, daß sie die in den Geschöpfen aufleuchtenden Vollkommenheiten wie etwa Sein, Leben, Weisheit, Güte in erster Linie auf Gott zurückbezieht, von ihm zunächst aussagt, und die Vollkommenheiten in den Geschöpfen selbst nur als unvollkommene Widerstrahlungen oder auch nur Spuren der Vollkommenheiten des Schöpfers betrachtet. „Wenn wir bei den Geschöpfen von Güte sprechen, dann muß sie vorerst in Gott vorhanden sein, und zwar in einer höheren Weise<sup>26</sup>.“ Von einer Wesenserkenntnis gleich jener im Himmel und einer dementsprechenden Benennung

<sup>20</sup> q. 175 a. 1 ad 2. <sup>21</sup> I. q. 12 a. 13 ad 1. <sup>22</sup> I. q. 12 a. 11. <sup>23</sup> q. 13 a. 1.

<sup>24</sup> q. 12 a. 12. <sup>25</sup> q. 12 a. 13. <sup>26</sup> q. 13 a. 2, c.

kann dabei allerdings nicht die Rede sein, und insofern läßt die erwähnte Dionysiusstelle von der Namenlosigkeit Gottes noch einen annehmbaren Sinn zu<sup>27</sup>.

In ähnlicher Weise verfährt Thomas mit den sonstigen einschlägigen Aussprüchen des Areopagiten: „Alle Gottesnamen sind gebildet nach den Ausflüssen der göttlichen Güte<sup>28</sup>; „Gott benennen wir aus den Kreaturen<sup>29</sup>“; „Alle Namen, die von Gott und den Kreaturen gebraucht werden, werden von Gott als Ursache ausgesagt<sup>30</sup>“. Diese Aussprüche sind falsch, wenn sie zu deuten wären in dem Sinne, daß wir von den geschöpflichen Vollkommenheiten auf das Wesen Gottes überhaupt keinen Schluß ziehen, sondern von ihm nur sagen können, daß er ist, und daß er die Ursache von allem ist, daß wir also die geschöpflichen Vollkommenheiten nur causaliter von Gott verstehen dürfen, nicht auch essentialiter. „Nicht deshalb ist Gott gut, weil er die Güte in den Geschöpfen bewirkt; sondern weil er gut ist, ergießt er seine Güte aus über die Geschöpfe, wie auch Augustinus dies ausspricht: ‚Weil er gut ist, darum sind wir‘<sup>31</sup>.“ „Wenn es heißt, Gott ist gut oder weise, dann wird damit nicht nur behauptet, daß er die Ursache von Weisheit und Güte in den Geschöpfen ist, sondern daß diese Eigenschaften in noch hervorragenderer Weise in ihm vorhanden sind<sup>32</sup>.“

Und Thomas geht, um endgültig Klarheit zu schaffen, noch einen Schritt weiter. Abgesehen von Aussagen und Benennungen, die offensichtlich von Gott nur vergleichsweise, metaphorisch, gebraucht werden, wie etwa Stein oder Löwe, wenden wir die den Geschöpfen und Gott gemeinsamen Vollkommenheiten und Namen in erster Linie auf Gott an und erst dann entsprechend, analogice, auf die Geschöpfe. Schreibt doch auch Paulus Eph 3, 14: „Alle Vaterschaft kommt vom Vater unseres Herrn Jesus Christus, von welchem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt wird<sup>33</sup>.“ Wäre es dagegen so, wie manche angenommen haben, daß Gott gut ist, und so benannt wird einzig deswegen, weil er die Ursache der Güte in der Kreatur ist, dann wäre das Gute zunächst von der Kreatur ausgesprochen und dann erst von Gott. Tatsächlich werden aber solche Benennungen Gottes nicht bloß causaliter gebraucht, sondern auch essentialiter. Denn wenn man sagt, Gott ist gut, Gott ist weise, dann meint man damit nicht nur, daß er die Ursache von Güte und Weisheit ist, sondern daß diese Vollkommenheiten in ihm schön vorher in hervorragender Weise vorhanden sind. Auf Grund dieser allgemein menschlichen Denk- und Sprechweise entnehmen wir also allerdings die Kenntnis und Benennung der einzelnen Vollkommenheiten secundum modum significationis den Geschöpfen, das Ideal derselben und die überschwängliche Wirklichkeit der res significatae aber schreiben wir Gott zu, von der aus sie den Geschöpfen zufließen (a. 6).

Mit der Erklärung des Namens und Begriffes „Gott“ durch Dionysius erklärt sich Thomas einverstanden. Es kommt nicht auf die Etymologie des Wortes an, wie sie etwa Damaszenus bietet, sondern auf den Sinn, in welchem

<sup>27</sup> ib. a. 1 ad. 1. <sup>28</sup> DDN c. 1, 4; q. 13 a. 2 ad 1. <sup>29</sup> DDN 1, 6; q. 13 a. 6, 2<sup>th</sup>.

<sup>30</sup> DDN c. 5, 9; MTh 1, 2—q. 13 a. 6, 3 u. ad 3. <sup>31</sup> q. 13 a. 2, c; a. 3 c.

<sup>32</sup> q. 13 a. 6, c. <sup>33</sup> q. 13 a. 6.

alle, die den Namen Gottes gebrauchen, ihn verstehen. „Gott“ bedeutet „Das über allem Seiende, das Prinzip von allem und entfernt von allem“, oder auch nach Dionysius DDN c. 12, 2: „Die Gottheit ist die alles durchschauende Fürsorge und vollkommene Güte.“ Dieser Name bezeichnet die Natur Gottes<sup>34</sup>.

Aber der dem göttlichen Wesen „am meisten eigentümliche Name“ ist doch nicht der Name „Gott“, sondern jener, den er sich selbst in Ex 3, 18 beigelegt hat: „So sollst Du zu den Israeliten sagen: Der da ist — Qui est, hat mich zu Euch gesandt<sup>35</sup>.“ Zu dieser Höhe der Offenbarungstheologie vermag sich der im Neuplatonismus verfangene Pseudodionysius nirgends klar und entschieden zu erheben. Er bleibt überall, auch an der von Thomas dem Sinne nach wiedergegebenen Stelle DDN c. 3, 1, bei der Güte Gottes, so wie sie sich durchgängig in Gottes Werken offenbart und in dem Namen „Gott“ ausgesprochen wird, als der letzten und höchsten Aussage über Gott stehen. Der Engel der Schule bemerkte dazu kurz, aber treffend und tief bedeutsam: „Dieser Name, das Gute, ist der Vorzugsname Gottes, insoweit Gott Ursache ist, nicht aber einfachhin (absolut): denn das Sein an und für sich wird gedacht vor dem Ursachesein<sup>36</sup>.“

Auch rein philosophisch muß Gott so gedacht werden: als das Sein aus sich selbst und durch sich selbst, als das Seiende und der Seiende. Das Sein selbst ist Gottes Wesenheit, ist seine Form, ist restlose Wirklichkeit und Bestimmtheit ohne Beimischung irgendwelcher Möglichkeit und Bestimmbarkeit (actus purus), und ist als solche erkennbar und nennbar. Bei jeder anderen Gottbenennung wird irgendeine weitere Vollkommenheit in dieses sein Wesen hinein- oder hinzugedacht, und damit eine gewisse Neuformung, Begrenzung in seine absolut einfache und doch unendliche Wesenheit hineingebracht. Solange wir Gott nicht sehen, wie er ist, in der Einfachheit und zugleich Fülle seines Seins, bleibt der Name Qui est, der nach Damaszenus wie ein unermessliches und grenzenloses Meer alles Sein in Gott und außer Gott umschließt, und der außerdem nach Augustinus die ewige Gegenwart Gottes ohne Vergangenheit und Zukunft aussagt, der treffendste Name für Gott<sup>37</sup>.

Damit hat sich Thomas aber auch die Voraussetzung geschaffen, um nun kurz und bündig eine letzte, entscheidende Frage zu beantworten, ob wir über dieses göttliche Sein in seiner Einfachheit und Fülle noch weitere „bejahte Aussagen in Wahrsheit“ machen können. Denn der Glaube lehrt uns: Gott ist allmächtig; Gott ist zu dreien und ist nur einer. Der Theolog und Philosoph Thomas bejaht mit aller Entschiedenheit diese Frage gegen Dionysius und Boëtius. Die Einwendungen aus CH c. 2, 3 des ersteren, daß „Die Verneinungen in Gott wahr sind, die Bejahungen aber unzutreffend“, und „Alle Namen wie gut, weise u. dgl. werden von Gott richtiger verneint als bejaht<sup>38</sup>“, seien bereits erledigt durch die frühere Annahme, Dionysius spreche hier nur von den Vollkommenheiten, insoweit sie sich in den Geschöpfen vorfinden, also secundum modum significandi oder per modum causalitatis et negationis, nicht aber secundum rem significatam oder per modum eminentiae<sup>39</sup>. Schwerer war die Zurückweisung der Behauptung des Boëtius,

<sup>34</sup> I. q. 13 a. 8.

<sup>35</sup> q. 13 a. 11

<sup>36</sup> ib. ad 2.

<sup>37</sup> q. 13 a. 11, c.

<sup>38</sup> vgl. q. 13 a. 3, 2<sup>m</sup>.

<sup>39</sup> q. 13 a. 8 ad 2; a. 12 ad 1.

daß eine „einfache Form nicht Subjekt einer Aussage sein kann“. Aber auch hier weiß Thomas es verständlich zu machen, wieso der menschliche Intellekt imstande ist, ebensowohl der Einheit und Einfachheit der göttlichen Wesenheit in der gedanklichen Zusammenfassung Rechnung zu tragen, wie auch der Fülle der göttlichen Vollkommenheiten in einer Vielfalt gedanklicher Aussagen gerecht zu werden<sup>40</sup>.

So stellt der Fürst der Scholastik der *theologia negativa seu mystica* des Areopagiten in voller Konsequenz eine *theologia eminentiae* entgegen. Alle seine Lehrsätze über Gott und seine Vollkommenkeiten sind von diesem Leitgedanken durchdrungen. Sie sind geschöpflichen Vollkommenheiten entnommen via *affirmationis* oder *secundum modum significandi*, sind aber von allen geschöpflichen Makeln und Mängeln gereinigt via *negationis* und sie sind via *eminentiae* in die Fülle, Erhabenheit und Einfachheit des göttlichen Seins hineingedacht. Die neuplatonisch-dionysischen Verneinungen sind also hier schon vorweggenommen, und darum müssen alle Versuche der „Mystischen Theologie“, durch endlose Verneinungen jede wahre, affirmative Erkenntnis des göttlichen Wesens in Frage zu stellen, an dieser voraussehenden Gotteslehre scheitern.

## 2. Okkultismus

In noch schrofferem Gegensatz steht Thomas zum *Okkultismus der Mystischen Theologie*. Der Anweisung an Timotheus, soweit nur immer möglich allem Denken Einhalt zu tun, wirklich „nicht zu denken, um sich in seinem besseren Teil mit dem zu vereinigen und dessen zu werden, der für jede Erkenntnis völlig unerkennbar ist“ (MTh 1, 3), stellt er den eigenen unerschütterlichen Grundsatz entgegen: Im Unterschied zur hypostatischen Union des Gott-Menschen „vollzieht sich unsere Einigung auf Gott hin durch Tätigkeit, d. h. dadurch, daß wir ihn erkennen und lieben; und da jede Tätigkeit vollommener vor sich geht, wenn sie einem *habitus*, einer Dauerkraft, entstammt, darum geschieht eine solche Einigung kraft einer Dauergnade<sup>41</sup>“.

Und zur tieferen Begründung schreibt er immer wieder: „Nur die vernünftige, geschaffene Natur hat eine unmittelbare Hinordnung auf Gott. Die übrigen Geschöpfe dagegen reichen nicht heran (*non attingunt*) an irgend etwas Allgemeines, sondern nur an etwas einzelnes, da sie an der göttlichen Güte nur teilhaben entweder in ihrem Sein, wie alles Unbelebte, oder in ihrem Leben wie die Pflanzen, oder im Einzelerkennen wie die Tiere. Die vernünftige Natur aber, insoferne sie das Allgemeinwesen des Guten und des Seins erkennt, hat eine unmittelbare Hinordnung auf das allgemeine Prinzip des Seins<sup>42</sup>.“ „Die menschliche Natur ist fähig, Gott zu fassen (*Dei capax est*), d. h. sie berührt ihn selbst durch die ihr eigentümliche Tätigkeit des Erkennens und Liebens, die unvernünftige Kreatur dagegen nicht<sup>43</sup>.“ „Insofern sie vernünftig und geistig ist, ist die menschliche Natur veranlagt, einigermaßen den Logos selbst zu berühren durch ihre Tätigkeit, d. h. dadurch, daß sie ihn erkennt und liebt<sup>44</sup>.“

<sup>40</sup> q. 13 a. 12, c. <sup>41</sup> S. th. III. q. 6 a. 6 ad 1 <sup>42</sup> II. II. q. 2 a. 3, c.

<sup>43</sup> III. q. 3 a. 4 ad 2. <sup>44</sup> ib. q. 4 a. 1, c.

Dabei gilt für Thomas, wie in diesen Stellen schon angedeutet, in ebenso restloser Allgemeinheit der psychologische Grundsatz: „Man kann nur liebend erstreben, was man sinnlich oder vernünftig, bzw. geistig erfaßt hat<sup>45</sup>.“ Und es gilt dieses im besonderen hinsichtlich der Liebe zu Gott. Der menschliche Geist vermag, wie wir gehört haben, aufzusteigen zu Gott, als dem Prinzip oder der Ursache aller Dinge, und darüber hinaus über das Wesen Gottes und seine Vollkommenheiten bestimmte Aussagen zu machen, wie über seine Allmacht, Weisheit und Güte. Das alles aber setzt Verstandestätigkeit voraus: Gott ist für uns nicht ein Ersterkanntes, sondern das Letzterkannte. Auf solcher Gotteserkenntnis erst kann sich eine natürliche Liebe zu Gott entfalten. Und sie könnte nach demselben Thomas bei Voraussetzung eines reinen Naturzustandes und natürlichen Endzieles emporwachsen bis zu einer Liebe Gottes über alles<sup>46</sup>. Tatsache ist, daß schon das Finden einiger Wahrheiten über die Gottheit nach Aristoteles dem nach Wahrheit strebenden Menschengeist das größte Erdenglück bereiten kann<sup>47</sup>.

Wesentlich höher als solche natürliche Liebe zu Gott steht die übernatürliche Liebe der caritas. Diese gründet nicht so sehr auf der vernünftigen Erkenntnis all des Schönen und Guten in der Schöpfung, nicht auf der Mitteilung natürlicher Güter und Gaben, sondern darüber hinaus „in erster Linie und hauptsächlich“ auf den christlichen Wahrheiten der Dreipersonlichkeit in Gott, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, Erlösung, Heiligung, sowie auf der Zusicherung der christlichen Heils- und Seligkeitsgüter. Die caritas ist wahrhaft und wirklich eine „gewisse Freundschaft mit Gott<sup>48</sup>“, eine Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, die im jenseitigen Gottschauen beseligende Wirklichkeit werden wird, hier auf Erden aber schon zu einer entsprechenden ‚Vollkommenheit‘ sich entfalten muß. Sie ist eine ‚Verähnlichung mit dem hl. Geist, ja eine gewisse Teilhabe an ihm, der die Person der Liebe des Vaters und Sohnes ist‘“ (ib.). Wie der Sohn den Vater liebt, so ruft auch die in unser Herz durch den hl. Geist eingegossene Liebe: Abba, Vater ...

Es muß daher von dem Christusgläubigen nicht bloß gewußt oder geglaubt werden, daß „Gott ist“ (Hebr 11, 6), sondern er muß „belehrt und gezogen vom Vater im Himmel“ (Joh 6, 44/5), in felsenfestem Glauben an Gott und sein Wort, in einem wirklichen credere Deo, zu diesen Geheimnissen unsichtbarer und zukünftiger Dinge sich bekennen (Hebr 11, 1), er muß glauben und er muß hoffen, um den dreieinigen Gott in christlicher Weise lieben zu können. Und diese Liebe wiederum, wenn sie mit der rechtfertigenden Gnade als kostbarste Hochzeitsgabe des hl. Geistes der Seele eingesenkt wird, hat die Gabe des vollkommenen Glaubens und der Glaubensweisheit in ihrem Gefolge. So wenig der Sohn Gottes und der hl. Geist voneinander getrennt werden können, ebensowenig diese Liebe und Weisheit<sup>49</sup>. „Gemäß dieser rechtfertigenden Gnade“ mit Glaube und Liebe „haben“ wir den hl. Geist, der

<sup>45</sup> I. II. q. 62 a. 4, c.    <sup>46</sup> I. II. q. 109 a. 3, c.

<sup>47</sup> I. II. q. 180 a. 7, c u. ad 3; II. q. 3 a. 6, c.

<sup>48</sup> I. q. 43 a. 5 ad 3.

<sup>49</sup> II. II. q. 23 a. 1.

hl. Geist wird uns „gegeben“, und der „Vater und Sohn kommen und nehmen Wohnung in uns“<sup>50</sup>.

Bei solchen Gedankengängen begreift man, wieso Thomas immer wieder betont: Glaube, Hoffnung und Liebe sind die höchsten Tugenden, weil durch sie der menschliche Geist auf Gott „hingeordnet“, mit Gott „in Verbindung gebracht“, mit dem in ihm wohnenden und wirkenden Gottesgeist „geeinigt“ wird<sup>51</sup>. Oder wenn er daselbst schreibt: „Die erste Einigung des Menschen mit Gott erfolgt durch Glaube, Hoffnung und Liebe“; darum stehen sie höher als die sieben Gaben des hl. Geistes; denn letztere sind nur Ausläufer, derivationes, aus der „Wurzel der drei göttlichen Tugenden“.

Und Thomas geht diesen seinen Gedankenweg von der unlöslichen Zusammengehörigkeit des Erkennens und Liebens weiter bis zum Ende. Selbst bei der eingehenden Behandlung des Problems der Entrückung des hl. Paulus, dieses „Wunders der Gnade“ und der „erhabensten Stufe der Beschauung“ stellt er sich die Frage, ob solch eine Entrückung „mehr dem Erkenntnis- als dem Willensvermögen zugehört“. Die begründete Antwort dafür lautet, daß beide Seelenvermögen daran beteiligt sind. Darum betone der Apostel, daß er nicht nur „zum dritten Himmel entrückt worden sei, was sich auf die geistige Schau, sondern auch in das Paradies, was sich auf den Affekt bezieht“<sup>52</sup>. Fügt man schließlich noch hinzu, daß nach Thomas die ewige Seligkeit ebenfalls primär in der unmittelbaren, geistigen Anschauung Gottes besteht<sup>53</sup>, dann gilt für ihn wirklich in ausnahmsloser Allgemeinheit der Satz: Ohne Erkenntnis keine Liebe, ohne erkennende Liebe keine Einigung mit Gott, sei sie natürlicher oder gnadenhaft übernatürlicher, mystischer und jenseitiger Art. Die okkulte Zauberformel der Mystischen Theologie des „Platonikers“ Dionysius verfängt bei ihm nicht, obwohl jener mit der Autorität des Apostelschülers vor ihm steht und mit feierlichsten Gebetsworten zur heiligsten Dreieinigkeit ihn beschwört. Amicus mihi Platon, magis amica Veritas! Lieber verzichtet Thomas auf Wort und Begriff „Mystik“, als daß er eine Gotteinigung in Nacht und Nebel dafür in Kauf nimmt. Die Pietät verpflichtet ihn zum Schweigen, da jede Möglichkeit fehlt, durch irgendwelche Umdeutung die Gegensätzlichkeit der beiderseitigen Anschauungen zu verschleiern. Sein Schweigen bedeutet Ablehnung.

Und diese Ablehnung wird völlig eindeutig dadurch, daß Thomas den Ausführungen des Dionysius über die dreifache Bewegung der Engel und der menschlichen Seele zu Gott hin<sup>54</sup> einen Ehrenplatz in seiner eigenen Abhandlung „Über das beschauliche Leben“ einräumt. Daß es sich bei dieser dreifachen Bewegung der Menschenseele zu Gott hin um die bekannten drei Wege oder Stufen der Reinigung (Entsinnlichung), der Erleuchtung und der Einigung handelt, kommt ihm ebensowenig zum Bewußtsein, wie einem Bonaventura und den strengen Dionysianern neben und nach ihm. Keiner von ihnen denkt an die Möglichkeit, daß die Umschreibung der kreisförmigen Bewegung dasselbe Ziel der Einigung mit dem unerkennbaren Einen, Guten

<sup>50</sup> I. q. 43 a. 3, c; a. 4, c.    <sup>51</sup> I. II. q. 68 a. 8, c u. ad 1.    <sup>52</sup> II. II. q. 175 a. 2, c.

<sup>53</sup> I. II. q. 5 a. 5.    <sup>54</sup> DDN c. 4 § 6 u. 9.    <sup>55</sup> II. II. q. 180 a. 6.

und Schönen der Gottheit über den Nus hinaus im Auge hat, wie die Anweisung an Timotheus, nur in abgeänderter Methodik oder gar nur in abgeänderter Ausdrucksweise. Für sie alle sind die dreifachen Bewegungen drei Erkennungs- oder Beschauungsweisen.

Bei Thomas im besonderen bedeutet die kreisförmige Bewegung das unvermittelte Erkennen, geistige Schauen Gottes, der göttlichen Wahrheit, ohne irgendwelche bildliche Vorstellung und irgendwelchen Beweisgang, so wie die Engel Gott erkennen und von seiner Schönheit und Güte überstrahlt werden. Oder auch: so unvermittelt und irrtumslos, wie der Mensch die obersten Grundsätze des Denkens erkennt, gleichsam schaut (ib. ad 2). Dieses „Summum contemplationis“ ist nach Thomas eine Grenzleistung des menschlichen Intellektes, weil der Mensch naturgemäß nur das Denken mit Sinnesbildern und, von Wahrheit zu Wahrheit fortschreitend, gewöhnt ist. Die Konzentration aller geistigen Kräfte und die gespannte, zerstreuungslose Aufmerksamkeit auf eine einzige geistige Wahrheit ist ihm darum zwar möglich, dauert aber nicht allzu lange (ib. a. 8 ad 2). Von einer „Mystik“ dieser Beschauungsweise, einer „Erkenntnis Gottes durch Gott selbst und der Wahrheit durch die göttliche Wahrheit selbst“, wie wir von Bonaventura selbst gehört haben, weiß Thomas nichts. Die Beschauungsweise der kreisförmigen Bewegung ist ihm so natürlich, wenn auch ungewöhnlich und darum kurz dauernd wie die der geraden Bewegung. Diese umfaßt das normale Betrachten und Beschauen der menschlichen Vernunft bei ihrem Aufsteigen von der sinnlich-wahrnehmbaren Welt hinauf bis zur göttlichen Wahrheit. Die gewundene oder schraubenförmige Bewegung aber, „die zusammengesetzt ist aus der kreisförmigen und geraden Bewegung“, besagt dazu noch, daß göttliche Erleuchtungen dieses geradlinige Aufsteigen unterstützen.

Man begreift: Der Scholastiker Thomas konnte sich psychologisch wie philosophisch-theologisch mit diesen drei Arten von Beschauung einverstanden erklären. Auch die kreisförmige Bewegung hat in seiner Auslegung der Dionysiusstelle weder etwas Okkultes noch Negativistisches an sich. Sie steht vielmehr in schroffstem Gegensatz zur MTh. Statt der restlosen Entspannung aller sinnlichen und geistigen Erkenntniskräfte bis zur Erinnerungslosigkeit und zum „Nichtsdenken“ wird hier höchste Anspannung und Konzentration der geistigen Kräfte auf eine einzige geistige Wahrheit, d. h. Gott gefordert. Und dieser Gott ist immerhin noch das „Schöne und Gute, das über allem Seienden und ein und dasselbe und ohne Anfang und Ende ist“, während nach der überschwänglichen Phraseologie der Mystischen Theologie Gott nichts anderes mehr ist als Dunkelheit und Unbegreiflichkeit.

### 3. Amorismus

In der „Mystischen Theologie“ ist von der Liebe als der tragenden Kraft zur Gottheit nirgends die Rede. Das „Hinausgeraten aus sich selbst und allem anderen“, das „Gotteswerden“ und „Gottgeeinigtwerden nach dem besseren Teil“ des eigenen Selbst (c, 1 § 3) wird nicht aus der Liebe hergeleitet oder mit ihr als Ziel begründet. Höchstletztes Ziel ist die unfaßbare, ekstatische Einigung selbst mit ihren Wonneschauern und mystischen Schau-

ungen, und sie soll herbeigeführt werden durch das Gotterkennen des Nicht-erkennens, durch Verzicht auf Denken und Erinnern. Alles atmet eben den Geist der mystischen Philosophie des Neuplatonismus. Aber Gregor der Große hat den Mystologen des Mittelalters den Fingerzeig gegeben, wie man der MTh doch noch einen christlichen Geist einhauchen kann. Und die Schule Bonaventuras deutete sich in der Tat den Wortlaut der Anweisung an Timotheus und den „besseren Teil“ des eigenen Selbst so, daß eine erkenntnislose, aber höchstgesteigerte Liebe die gewünschte mystische Einigung mit dem unerkennbaren Gott bringen werde. Ja, sie konnten zum weiteren Erweis der Richtigkeit ihrer Deutung auf die „Liebeshymnen“ in DDN c. 4 § 10-15 hinweisen, in denen Dionysius und sein hochgerühmter Lehrer Hierotheus das Schöne und Gute und die Liebe als die urgewaltige, Gott und Geschöpfe verbindende, einigende, ekstatische Kraft schildern und preisen.

Thomas, der unmittelbar vor Inangriffnahme seiner Summa theologiae seinen Kommentar zu DDN abgeschlossen hatte, geht auch diesen Gedanken-gängen des Areopagiten in mehr als pietätvoller Weise nach und setzt sich vor allem in seiner Psychologie der Liebe<sup>66</sup> mit den einzelnen Behauptungen auseinander. So in der Frage, ob und inwiefern die Liebe einigt: Als Hinn-eigung, Hingezogenwerden des Liebenden zum Geliebten ist sie ihrem affektiven Wesen nach schon eine „gewisse Einigung“, wirkt aber immer noch weiter auf eine möglichst innige, geziemende“, faktische Einigung hin und bewahrheitet sich so als „einigende Kraft“ im Sinne des Dionysius (q. 28 a 1). Ihr Ziel ist, wovon Dionysius nicht spricht, das dauernde Ineinandersein des Liebenden und Geliebten, bei der Freundesliebe im besonderen das gegenseitige Ineinandersein (mutua inhaesio), das seine idealste Höhe erreicht in der Liebesvereinigung mit Gott, gemäß 1 Joh 4, 16: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (ib. a. 2).

Eine Wirkung der Liebe ist auch das „Außersichkommen“ oder die Ekstase, zunächst indirekt, indem die Liebe zu gespannter seelisch-geistiger Beschäftigung mit dem Gegenstand der Liebe drängt unter Vergessen auf alles andere, sodann direkt durch das mitführende Sichversenken in des Freundes Wohl und Wehe, seine Persönlichkeit und Wünsche gleich denen des eigenen Ich (ib. a. 3). Zur großen Leidenschaft geworden, wird die begehrliche Liebe zur Eifersucht, die Liebe der Freundschaft hingegen zum lodernden Eifer für Gott und das Gute gegen alle Widersacher und Hemmnisse (a. 4). Die Liebe schadet und schädigt nur, wenn sie Natur- und Vernunftwidriges zum Gegen-stand hat; sonst aber „erhält“ sie, wie Dionysius richtig sagt, und vervoll-kommnet sie den Liebenden. Darum „wird der Mensch zuhöchst vervoll-kommnet und gebessert durch die Liebe zu Gott“ (a. 5). Und schließlich: Das Streben und Handeln aller Wesen wurzelt in einem Lieben. Die Liebe ist der Grundaffekt und die Grundkraft alles Tätigseins (a. 6).

Thomas lehnt also den neuplatonischen „kosmischen Drang des Vielen zum

<sup>66</sup> I. II. q. 26/28.

Einen“, des Teilguten und Teilschönen zum Urguten und Urschönen nicht ab. Er erklärt sich einverstanden mit den Ausführungen des Areopagiten in DDN c. 4 und ihren Kernsätzen, daß „Gott“ alles zur Liebe seiner Gottheit hinwende<sup>57</sup>, und daß „allen Wesen das göttliche Gut begehrenswert und liebenswert sei“<sup>58</sup>. Sie gelten auch seitens der unbetelebten Natur, seitens der Pflanzen- und Tierwelt: angesichts der offensichtlichen Zielstrebigkeit aller Naturdinge auf ein ihnen „naturgemäßes, angepaßtes“ Teilziel hin.

Aber der Fürst der Scholastik geht auch hier von wesentlich anderen philosophisch-theologischen Voraussetzungen aus und kommt zu wesentlich anderen Folgerungen als der vom Neuplatonismus gebledete Dionysius und die „Mystiker“ des Mittelalters. Als Hauptmangel der areopagitischen Vereinungstheologie hat sich, wie wir gehört haben, zu guter Letzt herausgestellt, daß sie beim Ursachesein Gottes stehen bleibt, statt zum Sein Gottes im absoluten Sinn aufzusteigen. Aber auch diesem Ursachesein Gottes in der Schöpfung, diesem „emanare“, Herausfließen der Schöpfung aus der „überquellenden“ Liebe des Schöpfers, und dieser überquellenden Liebe wiederum aus dem Urquell alles Seins, d. h. aus dem Schönen und Guten, „so wie die Sonne ohne Überlegung und ohne Wahl, sondern durch ihr bloßes Sein alles erleuchtet, was an ihrem Lichte teilnehmen kann“<sup>59</sup>, traut Thomas nicht ganz.

Es könnte doch hinter diesem „ewigen Kreislauf“ im Schöpfer, und vom Schöpfer zur Schöpfung und wieder zurück, ein pantheistischer Grundgedanke stecken oder darin gefunden werden. Und außerdem, was ihm noch wichtiger ist: Das Schönige als Urerstes in Gottes Wesen entspricht nicht völlig seinem philosophisch-theologischen Gottesbegriff. Wie das Sein dem Ursachesein, so geht es auch dem Wahren, und das Wahre dem Guten voran; oder auch: Das Erkennen geht dem Wollen und Lieben, das Sein dem Erkennen voraus, nicht bloß psychologisch, sondern rein logisch und darum auch theologisch. Darum fürs erste I. q. 19 a. 3. u. 4: „Gott hat die Dinge nach dem Ratschlusse seines Willens erschaffen, nicht aus irgendwelcher Notwendigkeit liebenden Dranges heraus.“ Und fürs zweite q. 16 q. 4: „Das Wahre muß in Gott früher gedacht werden als das Gute, ebenso wie das Sein vor dem Wahren.“

Aus ähnlichen Erwägungen heraus tritt Thomas auch den Versuchen in DDN. c. 2 § 1 entgegen, die Dreipersönlichkeit in Gott allzusehr hinter das Gemeinsame der Gottheit zurückzustellen. Thomas erklärt: Nicht bloß haben die drei göttlichen Personen die göttliche Natur in einer gewissen Ordnung inne, insoferne der Sohn die göttliche Natur vom Vater, und der hl. Geist dieselbe Natur von beiden erhält; auch in der Schöpfung zeigt sich diese Verschiedenheit der Personen. „Das Schöpfersein wird dem Vater zugeschrieben als dem, der die Schöpferkraft nicht von einem anderen hat. Dem Sohne so, daß er dieselbe Schöpferkraft hat durch den Vater; dem hl. Geist aber, der dieselbe Kraft hat von den beiden, wird zugeschrieben, daß er das vom Vater durch den Sohn Geschaffene als Herr leitet und belebt. Dem Vater eignet die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, dem hl. Geist aber die Güte,

<sup>57</sup> I. II. q. 109 a. 3. c.

<sup>58</sup> II. II. q. 24 a. 2 ad 1.

<sup>59</sup> DDN. c. 4 § 1; I. q. 19 a. 4, 1<sup>m</sup>.

die alles zu dem gedachten Ziele führt und alles belebt<sup>60</sup>.“ Und es hat darum Augustinus recht, wenn er lehrt, daß „die Fußspur der Dreieinigkeit sich in den Geschöpfen findet: Die vernünftigen Geschöpfe in ihrem geistigen Sein mit Verstand und Willen geben sich als Bild des dreieinigen Gottes, die übrigen Wesen aber in ihrem Fürsichsein, in ihrer Durchforschung bis zur Schönheit und in ihrer Hinordnung auf anderes lassen die Dreipersönlichkeit in Gott wenigstens ahnen“ (a. 7).

Nach alledem ist also weder in der Schöpfung noch in der Gottheit das Drängen und Streben, das Begehen und Lieben, das Schöne und Gute als das Allererste zu denken, vor jedem Erkennen und selber unerkennbar. Überall muß vielmehr das Wahre vor dem Guten, das Erkennen vor dem Lieben gedacht werden. Und darum „wird auch der amor naturalis“, der sich nach Dionysius und Thomas in allen Dingen findet, „verursacht von irgendwelcher Erkenntnis, die zwar in den Dingen selbst nicht bewußt vorhanden ist, wohl aber in dem, der die Natur so eingerichtet hat“<sup>61</sup>. Um so mehr gilt dieses psychologisch-philosophisch-théologische Grundgesetz beim sinnlichen Streben und Begehen des Tieres und beim vernünftigen Begehen und Lieben des Menschen; keine *dilectio* ohne *praecognitio*.

Das schließt aber wiederum nicht aus, daß das Gute die „einzige“ Ursache der Liebe ist (ib. a. 1). Die Erkenntnis, sei sie naturhaft oder sinnlich oder geistig, bildet immer nur die unerlässliche Vorbedingung der Wirksamkeit des Guten zur Weckung der Liebe (ib. a. 2). Und diese Vorerkenntnis braucht auch nicht vollkommen zu sein, um einer vollkommenen Liebe den Weg zu bereiten. Bei der „Liebe zu einer Wissenschaft“ kann es etwa der Fall sein, daß man sie zuhöchst einschätzt und liebt, ohne sie schön zu besitzen; bei der Liebe zu Gott ist es immer so (ib. ad 1 u. 2). Desgleichen „einigt“ die Liebe mehr als die Erkenntnis<sup>62</sup>.

Das eine Hauptgebrechen der Dionysischen Liebeslehre liegt demnach in ihrer erkenntnislosen Grundlegung, die in ihrer konsequenten Durchführung vom kosmischen Drang bis hinauf zum Schönguten als Urgrund der Gottheit bestechend wirkt und immer wieder so gewirkt hat, die aber in ihrer durchgängigen Haltlosigkeit von Thomas ebenso konsequent aufgedeckt werden ist.

Das zweite Hauptgebrechen aber besteht darin, daß der angebliche und vermeintliche Schüler des Apostels Paulus die *caritas infusa*, die vom hl. Geist eingegossene Liebe (Rom 5, 5), nicht kennt.

Wiederum findet sich in II. II. q. 24 a 2 ad 1 nichts weiter als die einfache Feststellung, daß Dionysius, wenn er von der allgemeinen Liebe aller Geschöpfe zu Gott spricht, „nur die natürliche Liebe im Auge hat, die sich gründet auf die Mitteilung natürlicher Gaben und Güter und darum allen innewohnt, nicht aber jene Liebe zu Gott, die sich aufbaut auf einer gewissen übernatürlichen Mitteilung“. Und so ist es in der Tat. Der Areopagite und sein fabelhafter Lehrmeister Hierotheus kennen nur den ewigen Kreislauf aus dem Guten, wegen des Guten, im Guten und zurück zum Guten in der

<sup>60</sup> I. q. 45 a. 6.    <sup>61</sup> I. II. q. 27 a. 2 ad 3.    <sup>62</sup> q. 28 a. 1 ad 3.

Gottheit, oder auch den Liebesstrom, der Gott, die Engel, die Menschenseele, die sinnlichen, die belebten und die unbelebten reinen Naturwesen durchflutet und zusammenhält. Darum auch das seichte Gerede des Areopagiten über die Belanglosigkeit der Unterscheidung von Eros und Agape (DDN c. 4 § 11 und 12).

Daß aber diese Unkenntnis bzw. der Mangel an spekulativer Berücksichtigung der wesensverschiedenen christlichen Gottesliebe und der ihr zugrunde liegenden Glaubens- und Heilswahrheiten von letzter ausschlaggebender Bedeutung für die Stellungnahme des Engels der Schule zur Mystischen Theologie des Dionysius sein mußte, leuchtet ein.

Schon in seiner Psychologie der Liebe macht Thomas, entgegen der Anschauung des Dionysius, aber mit geschickter Schonung seiner Autorität, auf die Notwendigkeit der Unterscheidung verschiedener Arten von Liebe aufmerksam, wie sie in den vier lateinischen Worten amor, dilectio, caritas, amicitia zum Ausdruck kommt. Während amor jede Art von Liebe bezeichnet, handelt es sich bei der dilectio um eine Liebe der Auswahl, also um die vernünftige Liebe, und bei der caritas um eine Liebe besonderer Wertschätzung<sup>63</sup>. Noch mehr Gewicht legt er auf die Unterscheidung des amor amicitiae und amor concupiscentiae. Freundschaftsliebe und begehrliche Liebe sind wesensverschieden. Eigentliche Liebe ist nur die Freundschaftsliebe; bloße Sachenliebe dagegen ist mehr ein Begehrnen denn ein Lieben zu nennen (a. 4). Thomas unterscheidet denn auch in den darauffolgenden Ausführungen über die „Wirkungen der Liebe“ (Einigung, gegenseitiges Ineinandersein, Ekstase, Eifer) jeweils die besondere Art, in welcher die begehrliche Liebe im Unterschied zur Freundschaftsliebe diese Wirkungen im Gefolge hat. Die Gottesliebe des Dionysius, sein Eros, läuft nun aber tatsächlich nicht auf eine Personenliebe, sondern auf eine Sachenliebe, auf das Schöne und Gute als Urgrund der Gottheit hinaus.

Darum das völlig Unzulängliche dieser von Plotin und Dionysius so hochgefeierten natürlichen Liebe zu Gott. Nur bei Voraussetzung eines reinen Naturzustandes mit einem natürlichen Endziel von Glück und Seligkeit, so wie dieser Philosoph es sich erträumte, hätte der Mensch es zu einer genügenden „Liebe Gottes über alles“ bringen, hätte er die entsprechenden Vernunftgebote erfüllen und sich von schwerer Sünde freihalten können. In diesem Sinne mag der Dionysische Satz, daß „Gott alles zur Liebe gegen ihn hinwende“, geltend gemacht werden<sup>64</sup>. So aber, wie der Mensch lebt, und lebt, — von Urbeginn an zu einer über Naturanspruch und -kraft hinausreichenden Gnadenkindschaft Gottes berufen und mit dementsprechenden Gnaden überhäuft, dann aber dieser Gnadenausstattung durch die Sünde Adams beraubt und dadurch sogar natürlich geschwächt, — hat er diese Kraft zu einer natürlichen Liebe Gottes über alles nicht mehr, außer bei weiterer Annahme einer erbarmenden, heilenden Gnade Gottes.

Und vollends, um die christliche Seligkeit in der Anschauung und Lebensgemeinschaft Gottes zu erlangen, ein Endziel, das nur „in gewisser Hinsicht

<sup>63</sup> q. 26 a. 3. <sup>64</sup> I. II. q. 109 a. 3, c.

naturgemäß ist, sonst aber über die Natur hinausgeht<sup>65</sup>, genügt überhaupt die bloße natürliche Liebe nicht, sondern ist die rechtfertigende Gnade mit der in ihr wurzelnden caritas notwendig<sup>66</sup>. Schon um das alttestamentliche Gebot der Gottesliebe in gottgewollter Weise erfüllen zu können, bedarf es ihrer (ib. a. 4 ad 3). Ja, derselbe Satz, daß „Gott alles zu sich hinwendet“, ist nicht mehr beweiskräftig für die Behauptung, daß sich der Mensch aus eigener Kraft auf diese Gnade der Rechtfertigung wenigstens vorbereiten, sich ihrer irgendwie würdig machen könne; der Dionysische Eros strebt stets nur nach dem Naturguten der Gottheit, nicht aber nach dem besonderen Zielgut des „Gott-Anhängens“ (ib. a. 6).

Thomas war also gar wohl in der Lage, beurteilen zu können, ob der gedankliche Einbau des Dionysischen Eros in das Gefüge der „mystischen Theologie“ des Areopagiten diese zum Heiligtum wahrer christlicher Gottseinigung umzugestalten vermöge. Sein Urteil lautet in schärfster Weise verneinend. Dieser Eros, der sich zu guter Letzt auflöst in das Drängen und Sehnen nach dem Urschönen und Urguten, da ja der dreieinige Gott sich selbst in dieses strahlende Dunkel der Unerkennbarkeit eben dieses Schönen und Guten zurückzieht, paßt wohl ganz gut zu dem Negativismus und Okkultismus der MTh; er läßt sich sogar denken als der Seele „besserer Teil, der mit dem unerkennbaren Gott des Urschönen und Urguten“ geeinigt wird. Aber von einer christlichen Liebeseinigung mit dem dreieinigen Gott, von einem gegenseitigen Ineinandersein Gottes und der menschlichen Seele, einem Gott-anhängen in persönlicher Liebe kann bei diesem Eros doch nicht die Rede sein. Desgleichen kommt eine natürlich-vernünftige Liebe zu Gott, in welche Thomas weiterhin in schonender Weise diesen Eros umdenkt, für solche christliche Liebeseinigung nicht in Frage. Sie ist für sich allein zu schwach, um den zum Bösen geneigten Menschen entsündigen und versittlichen zu können. Sein Sündenbewußtsein läßt den Menschen vernünftigerweise die Gottheit eher fürchten als lieben, außer in Ausnahmefällen besonders günstiger sittlicher Veranlagung.

Erst die christlichen Heilswahrheiten wie Menschwerdung, Erlösung, Heiligung lassen den „Gläubigen“ glauben an das Gnadenrecht, Gott lieben zu dürfen, wie ein Kind seinen Vater, ein Freund seinen Freund liebt. Von solcher Gnadenliebe weiß aber das anscheinend so christliche Denken und theologische Spekulieren des Pseudodionysius soviel wie nichts und am allerwenigsten in seiner MTh. Diese ist vielmehr derartig angelegt, daß das Hineindenken der christlichen Liebe im Sinne Gregors oder Bonaventuras entweder den Rahmen des Schriftchens sprengt, oder die caritas infusa vergewaltigt.

#### 4. Das „Beschauliche Leben“ in seiner Gegensätzlichkeit zur MTh.

Aus dem gleichen Grunde will Thomas von den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung, Einigung im Sinne des Dionysius nichts wissen, weil sie ebenfalls den Geist des Neuplatonismus atmen. Er ersetzt sie mit dem hl. Augustin,

<sup>65</sup> III. q. 9 a. 2 ad 3.

<sup>66</sup> I. II. q. 109 a. 3 ad 4.

wiederum stillschweigend, durch die drei Lebensstufen der christlichen caritas: Liebe der Anfänger, Liebe der Fortschreitenden, Liebe der Vollkommenen<sup>67</sup>.

Andrerseits überträgt Thomas alles, was Dionysius vom Eros zu rühmen weiß, auf die Gnadenliebe: die einigende Kraft bis zum Ineinandersein des Liebenden und Geliebten, die zweifache ekstatische Wirkung, den lädernden Eifer. Die caritas ist Grundaffekt und Grundkraft alles von der Gnade getragenen christlichen Denkens, Wollens und Handelns.

Noch höher schätzt er den Satz in DDN c. 2 § 9: Der überaus heilige Hierotheus sei in aller christlichen Wissenschaft und Weisheit bewandert gewesen, nicht bloß durch Lernen, sondern auch durch seine Erfahrung, Erfahrung des Göttlichen (non solum discens, sed etiam patiens divina). Dreimal<sup>68</sup> führt er ihn an und verwendet ihn neben der perceptio Augustins<sup>69</sup> als autoritäre Stütze für seine Spekulation über die Gabe der Weisheit, ihre unlösliche Verbindung mit der caritas und eine „gewisse Erfahrung“, die aus beiden erwächst sowohl für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung wie auch für die Liebeseinigung des Begnadigten mit dem dreieinigen Gott<sup>70</sup>.

Aus diesen Gnadendauerkräften der Liebe und Weisheit, wenn sie ausgereift sind, quillt nun die christliche Beschauung. Die „ausgereifte Liebe der Vollkommenen“ begnügt sich nicht mit dem bloßen Kampf gegen Sünde und Versuchungen, auch nicht mit dem Fortschritt in den Tugenden. Ihr Hauptstreben ist vielmehr darauf gerichtet, Gott anzuhängen, sich seiner zu freuen, mit dem hl. Paulus die Auflösung zu wünschen, um bei Christus zu sein. Der hl. Augustinus<sup>71</sup>, Gregor der Große in der angeführten Begriffsbestimmung des beschaulichen Lebens und Thomas sind sich hierin völlig eins. In der q. 180 spricht dieser fast nur von dieser Gottesliebe als der „Hauptsache an der Beschauung; denn sie ist Beweggrund, Zweck und Endziel derselben und des beschaulichen Lebens“. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß genauer mit Thomas und den Scholastikern die mit der Liebe unzertrennlich verbundene und mit ihr in Wechselwirkung stehende Gabe der Weisheit als Dauerzuständlichkeit gedacht wird, aus welcher die Beschauung als Einzelakt hervorgeht. Die Liebe weitet sich aus, wirkt sich aus zur Weisheit, d. h. zur Liebe und Freude an der göttlichen Wahrheit. Wer Gott aus ganzem Herzen liebt, wird ihm auch tota mente, d. h. in allem seinem Denken liebend zu umfassen bestrebt sein. In dem gesammelten, einfachen Ausblick oder Denken an Gott besteht, wie wir gehört haben, das „Höchste an Beschauung“. Je größer die habituelle Liebe und Herzshingabe an Gott ist, die zu diesem Aufblick drängt, und je öfter der Akt erfolgt, desto mehr gleicht sich die Vollkommenheit dieser Liebe-Weisheit jener der Seligen im Jenseits an<sup>72</sup>. Die christliche Beschauung ist aber weder nach Thomas noch nach dem von ihm gedeuteten Dionysius eingeengt auf diesen Gedanken an Gott. Jede Offenbarung Gottes in der Natur und Übernatur gehört zur „göttlichen Wahrheit“ und kann Gegenstand der Beschauung

<sup>67</sup> II. II. q. 24 a. 9; q. 184 a. 2, c.    <sup>68</sup> I. q. 1 a. 6 ad 3; II. II. q. 45 a. 2 c; q. 97 a. 2 ad 2.

<sup>69</sup> I. q. 43 a. 5 ad 2 u. 3.    <sup>70</sup> I. II. q. 112 a. 5, c.    <sup>71</sup> II. II. q. 24 a. 8 contra.

<sup>72</sup> q. 24 a. 8, c.

sein. Sie ist um so wertvoller, je mehr sie Weisheit und Liebe mehrt, zu Tugenden anfeuert, Geist und Gemüt fesselt. Die christliche Beschauung entspringt so aus der Liebe zu Gott und führt zu noch größerer Liebe, möglicherweise bis zur Ekstase und zu einer „gewissen Erfahrung“ der Liebeseinigung mit Gott.

Die so umschriebene Art von Beschauung ist das volle Gegenstück zur MTh, ein überreicher Ersatz ebensowohl wie ein scharfer Gegensatz. Scheinbar ungezwungenen fügen sich nach seiner Deutung die Ausführungen des Areopagiten über die dreifache Bewegung der Seele zu Gott hin in diesen Rahmen ein, und darum ist ihm die „Autorität des Dionysius“ willkommen. Die damit nach seiner Überzeugung unvereinbare Anweisung an Timotheus dagegen, diese quälende Sphinxfrage für alle mittelalterlichen Theologen, ist dadurch für ihn von vornherein erledigt. Und außerdem: Er hat sich mit der MTh bereits neuerdings in dem vorangehenden Artikel 5, „Ob das beschauliche Leben bis zum Sehen der Wesenheit Gottes gelangen kann“, entscheidend auseinandergesetzt. Nicht das Eingehen in das göttliche Dunkel, wie Pseudodionysius für Moses es behauptet, bildet die „höchste, erhabenste Stufe der Beschauung“, sondern die Vorwegnahme der visio beatifica, wie sie Thomas mit Augustinus vom hl. Paulus behauptet. Ausdrücklich weist er dabei auf seine ausführlichen Darlegungen in der Gotteslehre und der Lehre über die Prophetie zurück. Thomas verlangt und kann verlangen, daß der Leser seines „Beschaulichen Lebens“ sein Geistesringen mit dem Areopagiten durch die ganze Summa theologica hindurch im Auge behält. So wie ja auch die MTh als Krönung der Theologie und Mystik, als „kleines Kompendium der Dogmatik“, nicht ohne das sonstige Schrifttum des Areopagiten begriffen werden kann.

Dieser „höchsten Stufe“ der Beschauung ordnet Thomas II. II. q. 45 a. 5, c unter einen „communis gradus“ christlicher Weisheit und Beschauung, sowie eine „wesentlich höhere Stufe“ derselben. Er unterscheidet demnach drei verschiedenenartige (diversi) Stufen christlicher Weisheit und Beschauung, und dies zufolge dreier Arten von „Licht“ oder Erkenntnisweisen. Nimmt man dazu noch mit unseren Scholastikern des 16. Jahrhunderts eine „natürliche, erworbene“ Weisheit und Beschauung auf Grund des natürlichen Lichtes der Vernunft etwa bei Weltweisen gleich Aristoteles hinzu, dann ergeben sich vier Wesensstufen der Beschauung.

Die q. 180 „Über das Beschauliche Leben“ umschreibt im allgemeinen den communis gradus contemplationis, die allgemein christliche, d. h. allen Christen im Rahmen der christlich-übernatürlichen Gnadenordnung zugängliche, erreichbare Beschauung. Unsere Scholastiker nennen sie contemplatio supernaturalis, im Unterschied sowohl zur contemplatio naturalis acquisita, wie auch zur contemplatio supernaturalis et infusa. Sie wird in ihrer Eigenart von Thomas biblisch begründet vor allem mit dem paulinischen Homo spiritualis, dem Geistesmenschen, der „alles zu beurteilen versteht“ (1 Cor 2, 15) und der johanneischen „Salbung, die Euch alles lehrt“ (1 Joh 2, 27). Traditionell-autoritär mit der augustinischen „perceptio“ und dem dionysischen „patiens divina“, wobei er allerdings vorsichtig befügt, daß dieses patiens

nicht im Sinne einer naturhaften Hinneigung, Einfühlung verstanden werden dürfe. Grundgelegt ist diese höhere Erkenntnisfähigkeit des Christen in der Rechtfertigungsgnade, die den geistigen Grund der Seele, das lumen naturale rationis, noch mehr vergeistigt, vergöttlicht, während Glaube und Liebe und darüber hinaus die sieben Gaben des Hl. Geistes die Kräfte der Seele, vor allem Verstand und Willen, „vervollkommen“, „vergeistigen“, „vergöttlichen“. In der höchsten Entfaltung dieser Gnadenausstattung wird der Mensch geeignet und geneigt, den Anregungen und Antrieben des einwohnenden Hl. Geistes zu entsprechen. Er wird zu einem „willigen Werkzeug“, d. h. er wird angeregt und geleitet (agitur), jedoch so, daß er auch aus sich selbst heraus handelt<sup>73</sup>. Die Liebe und Weisheit sind „eingegossene“ Gnadendauerkräfte. Der einzelne Akt der Beschauung dagegen ist ebensowohl Gotteswerk wie Menschenwerk. Der Mensch selbst ist „tätig“ oder wenigstens mittätig. Die Beschauung erfolgt ex lumine sapientiae.

Darüber hinaus gibt es 1 Kor 12, 8 noch eine charismatische Weisheit. „Einige nämlich erhalten die Gabe der Weisheit in einem höheren Grad, sowohl hinsichtlich der Beschauung göttlicher Dinge, so daß sie gewisse Geheimnisse erkennen und anderen mitteilen, wie auch hinsichtlich der Regelung menschlicher Belange nach göttlichen Normen, so daß sie darnach nicht bloß sich selbst, sondern auch andere anleiten können“<sup>74</sup>. Sie erhalten solche höheren Erleuchtungen aus einem „vorübergehenden göttlichen Licht“, dem lumen propheticum, heraus. Die Erleuchtungen werden unzweideutig nicht als dem eigenen Denken irgendwie entsprungene Einsichten, sondern als „übernatürlich“ empfunden. Die menschliche Erkenntniskraft verhält sich dazu nur „empfangend“, passiv, so wie die Luft gegenüber den Sonnenstrahlen oder der intellectus possibilis gegenüber dem intellectus agens<sup>75</sup>. Hier wird die Weisheitserkenntnis und Beschauung selbst „eingegossen“<sup>76</sup>. Sie ist nach unseren Scholastikern „übernatürlich und eingegossen“. Solch eine Einsicht, Weisheit, Beschauung ist schon der Erkenntnisweise nach und unter Umständen auch dem Inhalt nach wesentlich höherer Art als die Beschauung ex lumine fidei ac sapientiae. Die „rein geistige Schau einer geistigen und übernatürlichen Wahrheit“ überragt außerdem auch alle sonstigen Arten und Grade der prophetischen Erkenntnis<sup>77</sup>. Aber der grundlegenden Erkenntnisweise, dem lumen propheticum nach gehört sie zur Prophetie.

Wesentlich verschieden wird die Erkenntnisweise erst dann wieder, wenn nicht bloß die geheimnisvollen Wahrheiten in einem göttlichen Licht, sondern wenn die Wahrheit mit Gott und in Gott gesehen wird, wie dies bei den Heiligen im Himmel der Fall ist. Es bleibt indes auch hier ein Wesensunterschied bestehen zwischen der visio beatifica im Jenseits und der Vorwegnahme derselben im Diesseits, weil die Seligen aus einer dauernden Gnadenveranlagung heraus Gott und die Wahrheit sehen, die Seher der Erdenzzeit aber nur in der Weise einer vorübergehenden Erleuchtung, per modum transeuntis passionis<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> agit; I. II. q. 68 a. 3, 2<sup>m</sup> u. ad 2. <sup>74</sup> II. II. q. 45 a. 5. <sup>75</sup> ib. q. 171 a. 2, c u. ad 1.

<sup>76</sup> q. 173 a. 2, c. <sup>77</sup> q. 174 a. 2, c; a. 3 c. <sup>78</sup> q. 175 a. 3 ad 2.

Damit können wir unsere Untersuchung beenden. Als wichtigstes Ergebnis läßt sich buchen: Für Thomas und die „Scholastiker“ war der Einfluß der areopagitischen Mystik nicht „verhängnisvoll“. Thomas geht seinen Weg, wie er ihm durch ein eindringendes Studium, insbesondere des paulinischen und johanneischen Schrifttums, vorgezeichnet schien, in der traditionellen Linie eines Augustinus und Gregor des Großen zu Ende. Seine Gotteslehre und Gotteserkenntnislehre baut er sowohl mit, wie gegen den Areopagiten auf. In ebenso positiver Kritik gestaltet er dessen Eroslehre um in seine eigene Psychologie der Liebe, die auch für die caritas noch Geltung hat. Unerschütterlich hält er gegen Dionysius fest an seinem Grundsatz, daß man sich Gott nur in Erkenntnis und Liebe nahen, und daß für die christliche Einigung mit Gott nur die „Liebe des Anhängens“ auf Grund der christlichen Gnade und Glaubensweisheit in Frage kommen könne. Er lehnt die drei dionysischen Wege der Reinigung, Erleuchtung, Einigung sowie dessen Mystische Theologie als Ganzes stillschweigend ab. Er durchbricht schließlich noch mehr die engen Schranken der neuplatonischen Philosophie und Mystik durch den Hinweis auf noch höhere Stufen einer außerordentlichen Beschauung und Liebe zu Gott.

Nach alledem ist Thomas der entschiedenste wissenschaftliche Vorkämpfer und Gegner der neuplatonischen Verirrungen des Pseudodionysius in Fragen der Mystik gewesen. Es war ihm eine ähnliche Aufgabe zugewiesen, wie vor Jahrhunderten dem hl. Augustin. Dieser hatte sich in seinem geistigen Ringen nach der Wahrheit zuletzt noch mit dem Neuplatonismus, seiner Gotteslehre und seiner Mystik, die ihn mächtig anzog, auseinanderzusetzen. Er schildert in seinen Bekenntnissen I. VII c. 9—19 (Krebs S. 92 ff) eingehend diesen inneren Kampf, aus dem, er schließlich kraft besonderer göttlicher Erleuchtungen den wahren Weg durch Christus zu Gott fand. Die christliche Gotteslehre hatte von da an in ihm ihren überzeugten und beredten Führer.

Das areopagitische Schriftum stellte nun aber den Fürsten der Scholastik und Mystik neuerdings vor die Aufgabe, klar zu unterscheiden zwischen dem neuplatonischen Mystizismus und der biblisch-christlichen Beschauungs-mystik. Die Schwierigkeiten indes waren für ihn in unsäglicher Weise erhöht. Nicht vor der philosophischen Mystik des Neuplatonismus stand er, sondern vor einem theologischen System, das mit biblischen Beweisstellen und Begründungen geschickt unterbaut und verdeckt war, und das sich in durch-schleben schlauer Weise seiner urchristlichen Herkunft rühmte. Der areopagitische Ursprung ward von keinem mittelalterlichen Theologen irgendwie in Zweifel gezogen; selbst Thomas stand unter diesem Bann. Um so größer ist seine Leistung, durch feinste Analyse der philosophisch-theologischen Gedankengänge des anonymen „Fälschers und Kompliators“ das Unchristliche seiner Mystik und Mystischen Theologie aufgedeckt und ihr die Aufnahme in die Summa theologica verweigert zu haben. Die „Deutsche Mystik“ in ihren besseren Vertretern, ebenso die „Scholastiker“ teilten seinen Standpunkt. Viele andere und ganze Schulen missbilligten Jahrhunderte hindurch dieses Abweichen vom hl. Dionysius. Erst die wissenschaftliche Forschung der jüngsten Vergangenheit hat den „Engel der Schule“ glänzend gerechtfertigt.