

Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Von Dr. Constantin Sauter in München.

(Schluss.)

3. Geschichtlicher Ueberblick über den Einfluss des Neuplatonismus bis auf Albertus Magnus.

Während noch Proklus und die letzten Ausläufer der athenischen Schule das antike Erbe hüteten, war doch sichtlich der Augenblick gekommen, da die Vertreter des alten Griechentums die Arbeit niederlegen konnten. Es hätte des Machtspruches von Seiten des Kaisers Justinian nicht bedurft, um die Schule von Athen zu schliessen. Mittlerweile schlugen über der gesamten antiken Welt die Wogen der Völkerwanderung zusammen. Und als sie sich wieder gelegt, und die Völker sich von der langen Wanderfahrt müde niedergelassen hatten, sah man zum grössten Teil Trümmer, und das Traurige war noch dieses, dass es selbst am Verständnis für diese fehlte. Die Philosophie aber war nach Osten geflohen, um bei den Syrern und Arabern eine Heimstätte zu finden und so lange zu verbleiben, bis die Macht der lateinischen Grammatik und Dialektik die wilden Barbarenhorden bezwungen hatte. Die Hauptquelle der Ideen lag aber im Schosse der Kirche; sie war die Erzieherin, sie barg auch die Traditionen des vergangenen römischen Weltreiches; in ihren grossen Denkern hatten die Philosophen des Altertums Nachfolger gefunden.

1. Die überragendste Gestalt in der abendländischen Kirche ist aber S. Augustinus. Seine welthistorische Bedeutung als Lehrer der Kirche und der Eindruck seiner gewaltigen Persönlichkeit lassen auch den Einfluss erraten, den er als Philosoph auf das Abendland ausgeübt hat. Man wird die Frühscholastik bis zum Eindringen der grossen aristotelischen Schriftenmasse stets unrichtig darstellen, wenn man nicht als ihre erste und vornehmste Quelle die Schriften Augustins betrachtet. Die spärlichen logischen Schriften aus den aristotelischen Organen mit Porphyrs Isagoge, der platonische Timaeus mit dem Chalcidiuskommentar, die Schriften des Boëthius endlich, sie alle zusammen, die im grossen Ganzen das von der Antike herübergerettete philosophische Material bilden, wollen nichts bedeuten im Vergleiche zu dem bei Augustin niedergelegten Reichtum an griechischer

Philosophie. In Augustins Schriften fliesst auch die erste Quelle des Neuplatonismus für das Mittelalter, so wie alle andern Grundgedanken der griechischen Systeme in seinem mächtigen Geiste lebendig sind¹⁾.

Augustins „Bekenntnisse“ sind für uns nicht bloss die unnachahmliche Urkunde von seiner sittlichen und religiösen Umwandlung, sondern auch von seiner philosophischen Entwicklung. Zwar muss gerade bei den Confessiones beachtet werden, dass sie von Augustinus dem Bischofe und kirchlichen Theologen geschrieben sind, der die philosophische Entwicklung des Augustinus vor und unmittelbar nach der Taufe nicht mit der historischen Treue schildern kann und will. Bei Augustin hat die Hochschätzung der Philosophie je nach dem Lebensalter eine Veränderung erfahren²⁾. Der hochbegabte Jüngling, dem die von der Mutter empfangenen christlichen Lehren im sinnenfrohen Karthago alsbald als *superstitio puerilis* (*De beata vita* I 4) erschienen, griff, von der Sehnsucht nach Wahrheit gedrängt, zu Ciceros *Hortensius*. Der Inhalt ergriff ihn, drängte ihn aber der Sekte der Manichäer entgegen, denen er neun Jahre lang eifrig sich zugesellte. Die Sehnsucht nach Klarheit erfüllte sich nicht, und die bittere Enttäuschung über die manichäische Kosmologie und Mythologie schrie laut auf; ein Helfer in der Not war die Skepsis der Akademie. Sie befreite ihn von der materiellen Denkweise der Manichäer. Sein 31. Lebensjahr brachte die Entscheidung und führte ihm die Schriften der Neuplatoniker zu, die Marius Victorinus Rhetor übersetzt hatte³⁾. Noch die

¹⁾ Willmann a. a. O. II gibt eine grosszügige und glänzende Darstellung von Augustins Philosophie, verwischt aber zum Teil die durch die heterogenen Bestandteile entstandenen Unausgeglichenheiten; Ad. Harnack a. a. O. III 56 ff., Derselbe, Augustins Confessionen, Giessen 1903³; Friedrich Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aurel. Augustinus bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892; Hermann Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887; Hauck, Realenzyklopädie Artikel „Augustinus“ 257 ff., Ueberweg a. a. O. II⁹ 119 ff., Georg v. Hertling, Augustin, Mainz 1902,

²⁾ Von den Neuplatonikern sagt Augustin *De civit. Dei* VIII 5: „nulli nobis, quam isti, nobis accesserunt“; *Ibid.* XI: „omnium philosophorum merito nobilissimos“; *Ibid.* VIII 6: „omnibus longe praeferendos in qualibet philosophiae parte.“ Ja, es fehle ihnen nur wenig, um Christen sein zu können. In den Retraktionen I hält Augustin über seine Begeisterung für die Neuplatoniker selbst Gericht: „Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu Academicam philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit.“

³⁾ Reinhold Schmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin, Kiel 1895. Victorinus selbst geht nicht bloss von neuplatonischen Voraussetzungen aus, sondern hat geradezu ein neuplatonisches System auf christlicher Grundlage geschaffen. Seine selbständigen Werke scheint übrigens Augustin nicht benützt zu haben. Victorinus erhielt in den Confessiones von Augustin ein glänzendes Denkmal, später hat Augustin dessen theologische Ansichten bekämpft (vgl. auch den trefflichen Artikel „Victorinus“ in Smith and Wace *Dictionary of Christian Biography*, London 1887, 1129).

Confessionen lassen erkennen, in welcher kühnen Enthusiasmus Augustin gerissen wurde. Noch mehr aber lassen die Traktate und Briefe, die Erstlingsschriften vor und nach der Taufe die Früchte des Studiums der Neuplatoniker erkennen. Augustinus hat später mit christlichem Auge die neuplatonischen Schriften betrachtet. Er glaubte in ihnen das Grundthema der johanneischen Logoslehre zu finden. „In jenen Büchern las ich, wenn auch nicht dem Wortlaut nach, dass im Anfange das Wort war und dass dieses bei Gott und Gott das Wort war. „Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt . . . , non ibi legi. Sed quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi.“ Wohl glaubte er in jenen Büchern zu lesen, dass der ewige Logos alle Einzelseelen erleuchte, und sie durch Teilnahme an ihm die Weisheit empfangen. „Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est . . . , non est ibi“¹⁾. Als unmittelbare Folge schildert er dann den Einzug in das eigene Innere und die Freude, Gott als unkörperliche, geistige Wesenheit erfasst zu haben, was ihm auf manichäischem Boden nie möglich war²⁾. Durch den Neuplatonismus waren die tiefen Schächte von Augustins Innerlichkeit erbrochen; die einmal in Flammen geratene mystische und kontemplative Seele Augustins ist nie mehr erkaltet. Man müsste zum Beweise ganze Seiten aus den augustinischen Schriften sprechen lassen, allüberall kommt die Gottergriffenheit zum Ausdruck; diese Grundstimmung hat ihn nie mehr verlassen, sie ist auch vorhanden, wo sie unter die dogmatische Formulierung sich beugen muss.

Doch würde man in die Irre gehen, wollte man die augustinische Mystik, die in erster Linie vom Neuplatonismus entzündet ist, ganz aus ihm ableiten. Die Soliloquien Augustins, die kurz nach der durch den Neuplatonismus herbeigeführten Krisis aus der Feder Augustins flossen, lassen bereits im Programme: „Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino“ erkennen, um wie vieles inniger und wärmer die Beziehungen der Seele zum Göttlichen sich gestaltet haben, und wie viel feiner Augustinus die Geheimnisse des Seelenlebens zu erlauschen und darzustellen weiss. Die monotheistische Grundlage und die christliche Religion boten neue Beziehungen zur Gottheit, die Plotin und seine Schule auch nicht von ferne ahnen konnten³⁾. Das „fecisti nos ad Te, et inquietum

¹⁾ *Confessiones* VII 9 ff., die stilistische Meisterschaft kommt in den prägnanten Gegenüberstellungen zum Ausdruck. Augustinus hat das afrikanische Latein noch wirksamer verwertet als Tertullian (vgl. Eduard Norden, *Kunstprosa* II).

²⁾ *Conf.* VII 20: „Sed hunc lectis Platonicorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt inflecta conspexi et repulsus sensi . . . certus esse te et infinitum esse . . . et vere te esse.“

³⁾ Harnack rühmt die psychologische Meisterschaft Augustins, bezeichnet ihn als wahren Aristoteles einer neuen Wissenschaft (Psychologie), die es frei-

est cor nostrum, donec requiescat in Te“ ist die Portalüberschrift zu Augustins Mystik und geht tiefer als der Neuplatonismus. Die Struktur des mystischen Baues ist aber neuplatonisch.

Eine Plotinsche Maxime ist das Motto Augustins: *noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*¹⁾. Die griechische Freude an der Erkenntnis ist in Augustins Drängen nach Wahrheit noch mehr geadelt; die Erkenntnis der Wahrheit fällt ihm mit der Glückseligkeit zusammen: *beata vita est gaudium de veritate*²⁾.

Einen fundamentalen Unterschied gegen die neuplatonische Mystik bildet aber Augustins Festhalten am Schöpfungsbegriff. Er trennt in scharfer Weise die ewige, unveränderliche Gottheit und die geschöpfliche Natur des Menschen. Er jagt mit seinen gottsuchenden Blicken durch das ganze Weltall, fragt die Erde, die wehenden Lüfte, den ganzen Dunstkreis, Sonne, Mond und Sterne, sich selbst, die eigene Seele und alle rufen in lautem Chore: *non sumus deus tuus; quaere super nos; non sumus deus, ipse nos fecit*³⁾. Die augustinsche Mystik ist nicht monistisch, wie die neuplatonische.

Wie Plotin das mystische Aufsteigen in Stufen eingeteilt, so unterscheidet auch Augustinus sieben Grade. Sobald die sittliche Reinheit erreicht ist, steht die Seele unmittelbar vor der Wahrheit, die sie betrachtet und zuletzt schaut. „In der Betrachtung der Wahrheit aber liegt ein solcher Genuss, eine solche Reinheit und ein so gefestigter Glaube, dass man einsieht, früher, da man etwas zu wissen glaubte, gar nichts gewusst zu haben, und dass der Tod, den man früher gefürchtet hatte, nun als die Loslösung von diesem Körper für das höchste Gut gehalten wird“⁴⁾. Plotin verlangte als erste Bedingung die Reinigung, dann die Versenkung in das reine Erkennen, bis die verückende Verbindung mit der Gottheit eintritt.

Der Tod führt bei Plotin für eine philosophische Seele nur den Uebergang zu der nächst höheren Stufe herbei. Von einem Herbeisehnen des Todes ist jedoch nicht die Rede.

Die Mystik Plotins ist unter den wärmenden Strahlen von Augustins Geist und Herz zu einer herrlichen Blüte erstanden.

Unverkennbar ist ferner, dass Augustin den neuplatonischen Schriften die Ideenlehre sowie die Unterscheidung zwischen einer sinnlichen und über-

lich vergessen zu haben scheine, dass sie als Erkenntnistheorie und innere Beobachtung aus dem monotheistischen Glauben und dem Gebetsleben entspringen ist.

¹⁾ Aug., *De vera religione* 72.

²⁾ *Conf.* X 7. Gerade diese Ansicht widerruft Augustin in den Retraktat. I 588: „*displicet quod tempore vilae huius in solo animo sapientis dixi habitare vitam aeternam.*“

³⁾ *Conf.* X 6. Das Kapitel zeigt wohl Augustinus im höchsten Glanze seines schriftstellerischen Könnens.

⁴⁾ *De quantitate animae* 70.

sinnlichen Welt entnommen hat. Die Ideen sind die Prinzipien der Dinge, die einzelnen Dinge sind nach bestimmten Gedanken geschaffen, diese Gedanken aber ruhen im Geiste des Schöpfers; beim Erkenntnisprozesse erfasst die Seele das an den Dingen Wesentliche, ihre Idee. Augustinus kennt also sachlich die erlösende Formel, die erst Avicenna der Scholastik bringen musste, von der dreifachen Existenzweise der Formen oder Universalien ante rem, in re und post rem. Es mutet uns eigenartig an, dass die gesamte Frühscholastik sich in rein dialektischer Weise an der Beantwortung der von Porphyrs Isagoge gestellten Fragen abgequält hat, während doch Augustinus in lichtvoller Klarheit die platonische Ideenlehre mit den aristotelischen Formen verbunden und beide dem Monotheismus dienstbar gemacht hatte.

Von geringer Bedeutung ist, obwohl sich auch hierin die neuplatonischen Spuren zeigen, dass Augustin die Unbegreiflichkeit und Unerreichbarkeit Gottes betont und bisweilen sich in einer ähnlichen apophatischen Theologie gefällt wie Plotin¹⁾. „Verius eum cogitari quam dici et verius esse quam cogitari. Melius sciri nesciendo. Facilius dici quid non sit Deus quam quid sit“²⁾. Augustin überspringt natürlich noch viel öfter als Plotin die von ihm selbst gesetzte Schranke und schildert Gott in positiven Zügen.

Von Bedeutung ist aber, dass Augustin ohne Zögern die plotinische Trias übernimmt und sie im Sinne der christlichen Trinitätsidee umdeutet. Die intelligible Welt ist das Urbild aller Vollkommenheit. „In illo vero mundo intelligibili quamlibet partem tanquam totum pulchram esse atque perfectam considerandum est“³⁾. Diese intelligible Welt ist die Gesamtheit der Ideen. Plotin kennt als das Erste das Eine, dann den *νοῦς*, das Reich der Ideen, und die Weltseele; Augustin statuiert die trina quaedam unitas: den Vater, den Urheber alles Sein, den Sohn, der allem das Sosein gibt, den hl. Geist, per quem omnia ordinatissime administrantur. Der Sohn als Logos ist die intelligible Welt. Durch ihn ist alles gemacht nach den rationes rerum, die ihm innewohnen. So weit die gedankliche Wesenheit in den Dingen zum Ausdruck kommt, sind sie und sind sie gut und schön. Und so stimmt Augustin, der ein lebendiges Auge für die Schönheit hat, in den Plotinschen Lobpreis auf die Schönheit der Welt und der Natur ein. Auch

¹⁾ Georg Lösche, *De Augustino Plotinizante in doctrinā de Deo disse-
renda*, Jena 1880; Derselbe, Plotin und Augustin (Zeitschrift für kirchliche
Wissenschaft und kirchliches Leben, Leipzig 1884).

²⁾ *De trinitate* 7, 4; *De ordine* 2, 16.

³⁾ *De ordine* II 19. Auch die Annahme einer intelligiblen Welt verwirft
Augustin: „displicet mihi, quod duos mundos unum sensibilem, alterum intelli-
gibilem non ex Platonis vel ex Platoniorum persona, sed ex mea sic commendavi,
tanquam hoc etiam Dominus significare voluerit“ (*Retr.* I 588).

Gott ist die Schönheit. Hierin finden sich oft wörtliche Entlehnungen aus Plotin¹⁾.

Nach dem Muster der Theodicee Plotins ist auch die Augustins aufgebaut. Die Welt ist eine Stufenfolge von Schönheit. Das Böse hat kein positives Sein, sondern ist nur eine grössere oder geringere Teilnahme am Guten. Die Welt ist aber so geschaffen, dass alle Dinge zwar an der Schönheit und Güte Anteil haben, aber nicht in gleichem Masse: „non essent omnia, si essent aequalia“²⁾. In der Gesamtbetrachtung aber ergänzt ein Ding das andere, und alle zusammen preisen die Vorsehung, die bis ins einzelne alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet hat, so dass die Welt nach dem ununterbrochenen Lauf des Gesetzes sich entwickelt entsprechend den Samenkräften, die in die Welt gelegt sind. Nach Augustin stört auch das Wunder den Weltlauf und die Gesetzmässigkeit nicht, da es aus geheimen Samenkräften stammt, die Gott von Anfang an in die Welt gelegt, zu ihrer Zeit aber erst wirken lässt. Kein Zweifel, dass Augustin in solchen Gedanken bewundernd den allgemeinen Zusammenhang der Welt mit der Gottheit und die lückenlose Gesetzmässigkeit, wie sie durch Neuplatonismus und Stoa nachgewiesen werden, beschreibt.

Die augustinische Psychologie verrät wenigstens in ihrer ersten Phase ganz bedeutende Einflüsse des Neuplatonismus³⁾. Für Augustin war die Berührung des Geistes mit der Wirklichkeit etwas Geheimnisvolles. Die spiritualistische Auffassung der Dinge drängte ihn erst zu der Annahme der platonischen Lehre von der *ἀνάμνησις*. „Ich glaube, dass die Seele alle ihre Bildungen mitgebracht hat, und dass, was wir lernen, nichts anderes ist, als ein Gedenken und Innwerden“⁴⁾. Auf die gleiche Quelle ist die augustinische Lehre zurückzuführen, dass die Seele ihre Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung empfangt. Gott ist das geistige Licht und die Sonne der Geister. Die erstere Ansicht, welche die Annahme einer Präexistenz der Seelen zur Voraussetzung hat, wurde von Augustin in den Retraktionen ausdrücklich widerrufen⁵⁾. Die Wirkung der augustinischen

¹⁾ Die Nachweise bei Lösche a. a. O. 344.

²⁾ *Quaestio* 83 Nr. 41.

³⁾ Hermann Siebeck, Geschichte der Psychologie II, Gotha 1880, 381 ff. Derselbe gibt auch eine treffliche Gegenüberstellung von Aristoteles und Augustin in ihrer philosophischen Eigenart (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [1888] 188 ff.).

⁴⁾ *De quantitate animae* 20.

⁵⁾ *Retr.* I 8, 2: „in quo libro illud quod dixi omnes artes animam secum attulisse mihi videri nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari non sic accipiendum est quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse.“

Psychologie ist für das Mittelalter und die Neuzeit von ungeheurer Tragweite gewesen.

2. In die philosophische Leitung der Frühscholastik teilt sich mit Augustinus Boëthius¹⁾. Die edle Ritterlichkeit seines Wesens, das tragische Lebensende, das er gefunden, die logische Meisterschaft, in der er vor dem Abendlande erschien, haben zusammengewirkt, um seinem Namen und seinem Werke die Bewunderung der Frühscholastik und noch der Blütezeit zu sichern. Dazu kam, dass man in seinem Tode ein Martyrium für den orthodoxen Glauben zu erblicken geneigt war. Dante verherrlicht ihn Seite an Seite mit den grossen Kirchenlehrern; ihm war Boëthius in vielfacher Hinsicht ein Lehrer²⁾. Boëthius war zweifellos Christ. Die lange angezweifelten theologischen Schriften scheinen der Jugendzeit des Boëthius anzugehören; sie gehen nicht tief und scheinen der Freude an dialektischen Entwicklungen entsprungen zu sein. Als Logiker ist er für die Frühscholastik der erste Lehrer. Dass er durch die neuplatonischen Schulen gegangen ist, beweisen seine Versuche, Plato und Aristoteles in Einklang zu bringen. Seine Uebersetzungen von Aristoteles *περὶ ἐρμηνείας*, die er in einfacherer und ausführlicher Weise kommentierte, schliessen sich an die neuplatonischen Erklärungen von Porphyry und Syrianus an³⁾. Die Bearbeitung der übrigen logischen Schriften des aristotelischen Organon (*ἀναλυτικά* I und II, *σοφιστικοὶ ἐλέγχοι*) bieten nichts Eigenartiges und haben für die Frühscholastik lediglich die Bedeutung einer logischen Stoffsammlung. Wohl aber kommt die philosophische Grundstimmung des Boëthius in seiner *Consolatio philosophiae* zum Ausdruck. Spuren christlicher Lehre lassen sich in ihr nicht finden, wohl aber ein stoischer Starkmut gegenüber dem harten Schicksal, eine neuplatonische Freude an der gesetzmässigen Ordnung des Weltalls, die von der göttlichen Vorsehung geregelt ist. So wenig wie die Neuplatoniker hält Boëthius das Böse für etwas Wirkliches.

Man wird trotz der neuplatonischen Färbung in der Denkweise des Boëthius doch nicht behaupten können, dass er dem Mittelalter neuplatonische Gedanken zugeführt hat, er war der logische Meister der Frühscholastik, dessen geschichtliche Bedeutung darin beruht, einen Teil des aristotelischen Organon aus der Antike in das Mittelalter herübergerettet zu haben. Zum Verständnisse dieser Schriften vermochten seine eigenen Arbeiten zwar nicht tiefgehende und selbständige Gedanken, jedoch für den logischen Schulbetrieb immerhin fördernde Hilfsmittel zu bieten. Der Lehr-

¹⁾ Friedrich Nitzsch, Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berlin 1860; Zeller a. a. O. III³ 857 ff., Pauly, Realencyklopädie 1897, Artikel „Boëthius“ 596.

²⁾ G. N. L. Baur, Boëthius und Dante (Festschrift zum Rektoratswechsel der Universität), Leipzig 1873; Rocco Murari, *Dante e Boezio*, Firenze 1897.

³⁾ Usener, *Anecdoton Holderi*, Leipzig 1877.

meister des Neuplatonismus für das Mittelalter wurde Pseudodionysius Areopagita.

3. Mögen gleich die neuplatonischen Intuitionen von Anfang an in der christlichen Philosophie und Theologie freudige Aufnahme gefunden haben, ihren feierlichen Einzug im Morgen- und Abendlande hielten sie durch die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. Wer ihre Wirkung in der geschichtlichen Darstellung der mittelalterlichen Philosophie nicht in Rechnung zieht, lässt einen der festesten Stützpunkte ausser acht, auf dem das mittelalterliche Denken ruht. Albertus weiht den Dionysischen Werken seine Kommentare, Thomas von Aquin desgleichen, und Dante schlingt im *Paradiso* den verklärenden Glanz um die Stirne des Dionysius¹⁾. Der Dichter, der den Areopagiten neben Thomas, Albertus und Boëthius stellt, handelt im Sinne der gesamten Tradition, die der überhimmlischen Weisheit des Areopagiten ihre Bewunderung gezollt hat. Die Dionysische Frage ist heute gelöst; es sind nur noch wenige, die sich der unbarmherzigen Zerstörung einer alten und liebgewordenen Legende widersetzen. Es bleibt aber immer ein Problem, dass Abend- und Morgenland die verkünstelte und schwärmerische Redeweise als abgrundtiefe Sprache, die scholastischen, hierarchischen Konstruktionen als hohe Weisheit ansehen konnte. Es musste der Sinn für das Wesen und die Einfachheit des Christentums erloschen sein, um das System des Dionysius für christlich annehmen zu können, auch der geschichtliche Einblick in das Urchristentum und seine Ideen bei denen ein betrübend geringer sein, die in Pseudo-Dionysius den Schüler des Apostels Paulus sehen konnten²⁾.

Die Abfassungszeit der Schriften des Pseudo-Dionysius richtet sich nach der Abfassungszeit der Schriften des Proklus. Dessen Kommentar zum Parmenides ist nach 462 verfasst, noch später der Kommentar zum I. Alkibiades; aus beiden hat Dionysius geschöpft. Ferner kann mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass die dionysischen Schriften schwerlich bei Lebzeiten des Proklus erschienen sein werden, denen

¹⁾ Dante *Parad.* XXVIII 130.

²⁾ Ueber die Dionysiusfrage: Otto Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg 1901, 472 ff. fasst die Resultate nüchtern und klar zusammen; Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; Josef Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil, Feldkirch 1895, 649*; Derselbe, *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, *Historisches Jahrbuch 1895*; Franz Hipler, *Dionysius der Areopagit*, Regensburg 1861 (der ausgezeichnete Dionysiuskenner baut unmögliche Hypothesen auf gewagte Textemendationen); Otto Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudodionysius Areopagita*, Jena 1894; Hauck, *Realenzyklopädie*, Artikel „Dionysius Areopagita“ von Möller (Bonwetsch).

gegenüber sie häufig als Plagiate erscheinen; Proklus aber starb 485¹⁾. Die erste Benutzung der dionysischen Schriften durch Bischof Andreas von Cäsarea in Cappadocien erfolgt um das Jahr 500. Sonach drängt sich ihre Abfassungszeit in die letzten Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts zusammen. Als Ort der Abfassung lässt sich nach verschiedenen Anzeichen Syrien bestimmen. Vielleicht war Pseudo-Dionysius selbst ein Schüler des Proklus; jedenfalls stand ausgangs des fünften Jahrhunderts die Philosophie nirgends so in Blüte wie in Syrien. Die syrischen Uebersetzungen aus den Werken der griechischen Philosophen bildeten die Grundlage für das Eindringen der griechischen Philosophie bei den Arabern.

Dionysius stellt als Prinzip den Unterschied der bejahenden und verneinenden Theologie auf. Die „theologischen Hypotyposen“, in denen eine positive Behandlung der göttlichen Wesenheit vorliege, müssen wohl als eine Mystification des Dionysius angesehen werden; er hat sie nie geschrieben. Die übrigen Schriften gelten den geistigen Wesensbenennungen Gottes (*περὶ θεῶν ὀνομάτων*), der verneinenden Theologie (*περὶ μυστικῆς θεολογίας*), die in mystischer Unwissenheit die Gottheit zu erreichen sucht, der himmlischen Hierarchie (*περὶ οὐρανόθεν ἱεραρχίας*), die in abgestufter Rangordnung aus der Gottheit entspringt, der kirchlichen Hierarchie (*περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*), die göttlichen Ursprungs ist und deren Weihen sich jeder unterstellen muss. Dazu kommen noch 10 Briefe. Das wichtigste Buch ist das von den göttlichen Namen, weil in ihm die theologischen und philosophischen Grundlagen ausgesprochen sind²⁾.

Die Hauptlehre der dionysischen Theologie ist die Lehre von Gott. Die Seele kann in dreifacher Bewegung den Versuch machen, zu ihm zu gelangen. Sie kann die Mannigfaltigkeit der Dinge betrachten und mit der aus der Sinnenwelt geflossenen Erkenntnis aufwärts zur ersten Ursache des Universums steigen, so vollzieht sie eine geradlinige Bewegung. In spiralförmiger Weise verläuft ihr Denken, wenn sie auf diskursivem Wege die Geheimnisse der Gottheit zu ergründen sucht. In die kreisförmige und vollkommenste Bewegung lenkt die Seele jedoch dann ein, wenn sie sich ganz in sich selbst wie in einen Kreis zusammenfasst, auf alles Wissen und Denken verzichtet, in das überlichte Dunkel der Unwissenheit eintaucht und die mystische Einigung mit der Gottheit vollzieht³⁾. Den letzten Weg empfiehlt auch Dionysius als den weisesten und glücklichsten im Verein mit Philo und der ganzen neuplatonischen Schule.

Von der Gottheit aber lässt sich mit Hilfe der Vernunft gar nichts sagen. Denn allem Begriffe ungreifbar ist das über den Begriff hinaus-

¹⁾ Freudenthals Untersuchungen zu den Schriften des Proklus im Hermes XVI 214 ff.

²⁾ *Dionysii Areopogitae opera omnia* studio Balth. Gorderii. Migne P. P. Gr. 3 und 4, Paris 1857.

³⁾ *De div. nom.*, IV 8: *κνκλικῶς, ἑλικσειδῶς, κατ'ἐν'θεῖαν*

liegende Eine; jeder Rede unaussprechlich das über alle Rede erhabene Gute, die einende Einheit jeder Einheit; die überwesentliche Wesenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft, das unaussprechliche Wort, Vernunftlosigkeit, Verstandlosigkeit, Namenlosigkeit, keinem seienden Dinge ähnlich, allen aber Grund des Seins, selbst nicht seiend, als das, was über alle Wesenheit hinaus ist und das allein von sich selber mit Bestimmtheit und Wissen verkünden mag¹⁾. Dionysius verkündet als echter Neuplatoniker die schlechthinige Transzendenz der Gottheit. Auf seine christlichen Grundlagen besinnt er sich wieder, wenn er verlangt, dass von der Gottheit nur das gesagt und gedacht werde, was die hl. Schriften als Selbstoffenbarung Gottes künden. Diese auch sind es, welche die Gottheit auf heilige Weise preisen, als *μόνας* und als *ἕνας* wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Unteilbarkeit. Von ihnen wird sie auch als Dreieinigkeit gefeiert wegen der in drei Hypostasen sich darstellenden Erscheinung der überwesentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt²⁾. Die Gottheit aber ist namenlos, über alle Namen hinaus; und doch ist sie wieder vielnamig, wenn man auf das von ihr Bewirkte schaut; sie ist alles Seiende und doch nichts von dem Seienden³⁾. Die vereinten Namen der Gottheit aber sind das Uebergute, das Uebergöttliche, das Ueberwesentliche, das Ueberlebende, das Ueberweise⁴⁾. Dionysius rüstet sich wie Plotin zum Gebete, ehe er im einzelnen die Untersuchung über die göttlichen Prädikate aufnimmt. Das übergöttliche Urwesen ist Güte und breitet seine Güte auf alles Seiende aus. Die Strahlen seiner Güte schaffen intellektuelle und intelligible Wesen, die von oben ihr Sein, ihre Rangordnung, ihre Begriffe erhalten. Die Engel sind gleichsam Aussprecher des göttlichen Schweigens⁵⁾. Nach den Engeln kommen die Seelen, die gleichfalls an der Güte des Höchsten teilhaben. Aber auch alle andern Lebewesen in der Luft, auf der Erde, im Wasser haben ihr Leben, ihre Seele durch die Güte.

Die höchste Güte ist aber auch höchste Schönheit und teilt allem Seienden die Schönheit mit, ruft es zu sich, so dass alles nach dem

¹⁾ *De div. nom.* I 1: *καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανοήτῳ ἐστὶ τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ἀρρήτῳ τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἁγαθόν, ἕνας ἐνοποιὸς ἀπάσης ἑναδος, καὶ ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἀρρήτος· ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀγνωμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα. καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο.*

²⁾ *De div. nom.* I 2: *περὶ ταύτης οὖν ὡς εἴρηται τῆς ὑπερουσίαν καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι, παρὰ τὰ θεοειδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐπεφασμένα.*

³⁾ *De div. nom.* I 6: *πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.*

⁴⁾ *De div. nom.* II: 3 *τὰ μὲν οὖν ἠνωμένα τῆς ἕλης θεότητος ἐστὶν τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθρον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέροσφον.*

⁵⁾ *De div. nom.* IV 2: *εἶναι ἀγγέλους ὡσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς.*

Schönen und Guten sich sehnt und zu ihm hinstrebt¹⁾. Damit nähert sich Dionysius der Frage nach dem Bösen. Stammt alles Seiende vom Ueber guten her, und hat es von ihm das Sein, so kann das Böse kein eigenes Sein haben, es ist nur Mangel des Guten, Minderung des Guten oder seine letzte Schranke. Die Stufenfolge im Weltall bringt es mit sich, dass einiges am Guten Anteil hat, anderes mehr oder weniger dessen beraubt ist, noch anderes erfreut sich nur einer schwachen dunklen Gegenwart des Guten, und bei andern ist es nur wie sein eigener letzter Nachhall. Es ist ein dionysischer Grundsatz: alles Seiende, insoweit es ist, ist gut und stammt aus dem Guten, insofern es des Guten beraubt ist, ist es weder ein Gutes noch ein Seiendes²⁾. Ueber der ganzen Welt aber waltet die Vorsehung, in ihrer Hand ist das Böse ein Mittel zur Verwirklichung des Guten. Doch schafft die Vorsehung mit den Gesetzen der Natur, nie gegen sie; denn die Natur zu vernichten, ist nicht Sache der Vorsehung³⁾.

Aus dem Einen aber stammt alles Viele, so wie aus einer Wurzel Stamm, Aeste, Zweige und Blüten hervorberechnen, die Wurzel bleibt unvermindert. Die reiche Mannigfaltigkeit aller Wesen sprudelt aus dem Seienden heraus wie aus einer Quelle, blitzt hervor wie die Strahlen aus der Sonne. Je weiter das Licht hinausstrahlt, desto mehr nimmt es an Wirkungskraft ab. So ergeben sich die Grade der Abstufung von der Gottheit; so sind die Wesen von der Gottheit ausgegangen, auf den gleichen Stufen müssen sie zurück. Nach der Gottheit kommt die himmlische Hierarchie, welche das Werk der Vorsehung für die unter ihr stehende irdische Hierarchie auszuüben hat. Es ist bekannt, dass durch Dionysius, der seine Triadeneinteilung der himmlischen Geister auf den Hierotheus zurückführt, die kirchliche Angelologie entworfen wurde. Dante hat den dionysischen Engelreigen unter Benutzung der aristotelisch-ptolemaeischen Kosmologie auf die einzelnen Gestirne verteilt.

Unter der himmlischen Hierarchie steht die irdische. Diese aber — und hier fügt Dionysius die Bedeutung der Kirche ein — ist die durch Christus erlöste Welt, der die Kirche als hl. Institution gegründet hat, um alle Wesen zur Vereinigung mit der Gottheit zu führen. Darum verlangt Dionysius gehorsame Unterwürfigkeit unter die Weihen der kirchlichen Hierarchie; sie bilden die reinigende Vorbedingung zur Erkenntnis des Göttlichen, zur Schauung, Einung und Vergottung. Dionysius statuiert für dieses letzte Ziel des Menschen die drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Die Seele muss sich zuerst von aller Sinnlichkeit befreien mit den Mitteln, die Dionysius bald im Bereiche des natürlichen Wissens,

¹⁾ Dionysius bringt *κάλλος*; mit *καλεῖν* zusammen.

²⁾ *De div. nom.* IV 20: τὰ ὄντα πάντα καθ' ὅσον ἐστὶ καὶ ἀγαθὰ ἐστὶ καὶ ἐκ τὰγαθοῦ καθ' ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὕτε ἀγαθὰ, οὕτε ὄντα ἐστὶν . . . οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακόν.

³⁾ *De div. nom.* IV 33: τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἐστὶ προνοίας.

bald in den kirchlichen Mysterien empfiehlt. Dann wird die Seele von oben her erleuchtet, anfänglich nur schwach, dann immer reicher, bis schliesslich die völlige Einigung mit der Gottheit eintritt.

Es bedarf keiner Erörterung darüber, dass im Systeme des Dionysius Areopagita der Neuplatonismus die philosophische Grundlage bildet. Es lässt sich sogar der konkrete und spezielle Abhängigkeitsbeweis von Proklus führen¹⁾. Neuplatonisch ist die äussere Fassung, die Schrifttitel, die Eingangs- und Uebergangsformen, auch das Gebetbuch des Dionysius hat einen neuplatonischen Einband. Dionysius redet wie kein anderer die Sprache der Mysterien, hat die allegorische Exegese, wie sie von Philo bis Proklus im Schwunge ist. Man pflegt gewöhnlich in Dionysius einen Vorkämpfer des kirchlichen Christentums gegen den Neuplatonismus zu sehen, der die Waffen des Gegners gegen ihn selbst kehrt. Viel richtiger wäre es, die aufklärerische Tendenz im Pseudoareopagiten ins Auge zu fassen, der mit Hilfe der Philosophie das kirchliche Christentum vertiefen will. Dionysius hat den seit dem Eindringen des Hellenismus in das Christentum gemachten Unterschied von *πίστις*, dem einfachen schlichten Glauben, und der *γνώσις*, der philosophischen Einsicht in den Glauben, auf die Spitze getrieben. Daher redet er auch verächtlich von der Menge, die für die Aufnahme des Mystischen unfähig ist und nur so weit als möglich eingeführt werden soll. Darum polemisiert er auch gegen die, welche bloss an den Worten kleben und engherzig auf den Buchstaben achten, die den Gebrauch des Wortes *ἔργος* verpönen und dafür *ἀγάπη* setzen.

Durch Pseudodionysius kam jener mystische Wortschwall und Ueberschwang ins Abendland, der selbst die nüchternsten Denker, auch Albertus ergriffen hat. Die Mystik des Areopagiten hat nichts gemein mit dem herzinnigen Sichversenken in die Tiefen der Gottheit und in die eigene Seele; sie ist das gerade Gegenstück der deutschen Gemütsiefe eines Eckhart und Suso.

Die pseudodionysischen Schriften drangen nicht ohne Widerstand durch. Auf dem Religionsgespräche von Konstantinopel 533 wurden sie von Hypatius von Ephesus als unecht zurückgewiesen. Im Abendlande begründete Papst Martin I das Ansehen der Schriften und verteidigte sie auf dem Laterankonzil als Werke eines apostolischen Vaters. Von nun an schweigt jeder Widerspruch, bis Laurentius Valla 1415—1457 mit seinen Zweifeln das ganze Heer von dionysischen Streitschriften hervorrief. Im Morgenlande übersetzte Sergius von Resaina, der berühmte syrische Aristotelesübersetzer, die dionysischen Schriften in das Syrische, möglicherweise lernten auch die Araber sie kennen; wenn die Schrift *De primis et secundis substantiis* in Avicennas Werken arabischen Ursprungs ist, ist Dionysius

¹⁾ Wie dies von Koch und Stiglmayer geschehen ist.

auch bei den Arabern eingedrungen¹⁾. Im Abendland war die Kenntnis der griechischen Sprache fast geschwunden und nur noch ein Vorrecht der irischen Mönche. Schon Ludwig der Fromme liess durch Abt Hilduin von St. Denys eine Uebersetzung anfertigen²⁾. Ihre Mangelhaftigkeit veranlasste Karl den Kahlen, durch Skotus Eriugena eine neue anfertigen zu lassen; diese wurde zur Vulgata unter den Scholastikern, war aber auch fernerhin nicht die einzige. Durch die Berührung mit den dionysischen Schriften ist die gesamte Doktrin des Skotus Eriugena entstanden; seine Philosophie ist wesentlich neuplatonisch. Doch sind die aus Skotus Eriugena stammenden Einwirkungen auf die Frühscholastik gering anzuschlagen; das System blieb vereinsamt und unbeachtet; sein Hauptwerk *De divisione naturae* wurde erst auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 verurteilt im Verein mit den neu auftretenden arabischen Aristotelesübersetzungen und -Kommentaren. Einen begründeten Einfluss des skotischen Werkes darf man wohl bezüglich der Ketzereien Amalrichs von Bena und David von Dinant annehmen.

4. Als letzte neuplatonische Quelle für die Scholastik und zugleich als die wichtigste muss die arabische Peripatetik bezeichnet werden. Der Aufschwung der Scholastik im 13. Jahrhundert hat seine Ursache in dem Bekanntwerden der gesamten aristotelischen Schriftenmasse. Das erste Verdienst gebührt den aus dem Arabischen geflossenen Uebersetzungen, deren Anfertigung unter Raymund Erzbischof von Toledo um 1130 begann, so zwar, dass die neuen Aristotelesübersetzungen mit den Kommentaren der arabischen Philosophen im Jahre 1210 durch das Pariser Provinzialkonzil verurteilt wurden³⁾. Der lebendige Wechselverkehr des christlichen Abendlandes mit den gelehrten Mauren in Spanien war der Ausgangspunkt; in Paris, dem Mittelpunkt der mittelalterlichen Wissenschaften, trat um das Jahr 1200 der durch die Araber gelieferte neue Aristoteleskodex auf, gleichzeitig aber flossen infolge der Eroberung Konstantinopels (1204) die

¹⁾ *Avicennae opera*, Venetiis 1508 f. 64 liber Avicennae de primis et secundis substantiis et de fluxu entis: Dicente Dionysio, quod cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, non est.

²⁾ Hilduin gab auch zu der Legende Anlass, dass der Verfasser der mystischen Schriften mit dem Apostel Galliens und dem Areopagiten identisch sei.

³⁾ Die Grundlage für die Geschichte der ganzen Bewegung bildet noch immer A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843². Ergänzungen und Neubearbeitungen bei L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1876; F. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert (Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen XXII [1877]). Ganz besonders die eingehenden Arbeiten des unermüdlichen Moriz Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen, im Zentralblatt für Bibliothekwesen Beiheft V und XII; vgl. das reiche Literaturverzeichnis bei Ueberweg a. a. O. II⁹ 236 ff.

griechischen Originale des Aristoteles ins Abendland und wurden übersetzt. So finden sich bei den ersten Vertretern der neuen Epoche in der Scholastik beide Arten von Uebersetzungen, insbesondere lässt sich bei Alberts Paraphrasen zu den aristotelischen Werken genau erkennen, welche Art von Uebersetzung ihm vorlag, zuweilen war er in der Lage, sowohl eine aus dem Arabischen wie aus dem Griechischen geflossene zu benutzen.

Die arabischen Uebersetzungen fanden lange den Vorzug, weil sie in Begleitung von Kommentaren auftraten, die den oft bis zur Unverständlichkeit verunstalteten Text erläuterten. Die griechischen hingegen waren genauer und fanden später, insbesondere als Thomas durch Wilhelm von Mörbeka eine neue anfertigen liess, durchgängig den Vorzug.

Die arabische Philosophie ist wohl ihrem Wesen und Ursprung nach Aristotelismus, aber eben so mächtig macht sich in den Hauptproblemen der Metaphysik und Psychologie der Neuplatonismus geltend. In all diesen Fällen bildet dann die aristotelische Philosophie nur das formale Gerüste, das gedankliche Element ist durchaus neuplatonisch. Ueber diese Tatsache waren sich weder die Araber im klaren, noch auch die Scholastiker bis zu Thomas. Auch Albertus kämpft nur gegen diesen neuplatonischen Aristotelismus da, wo er offenkundig gegen die christlichen Dogmen verstösst¹⁾. Um die historischen Ursachen, die der neuplatonischen Färbung des Aristoteles zu Grunde liegen, war man sich weder im Morgenlande noch im Abendlande klar. Averroes sucht in der Lehre von Materie und Form zum genuinen Aristoteles vorzudringen, bleibt aber in der Psychologie und Kosmologie durchaus in den neuplatonischen Fesseln. Albertus prüft mit feinem Spürsinn die reiche ihm vorliegende Literatur, verrät aber gleichwohl ein unsicheres Schwanken zwischen augustinischen, peripatetischen und neuplatonischen Anläufen; in der Psychologie, in der Metaphysik siegt letzten Endes der Neuplatonismus. Die innige Verknüpfung des aristotelischen Systems mit neuplatonischen Intuitionen ist eine historisch leicht erklärliche Tatsache, die den Arabern fremd war, weil sie nicht wählen konnten und zudem mitten in die letzte Phase des griechischen Philosophierens eintraten, die auch den Scholastikern fremd war, weil es ihnen an der historischen Denkweise fehlte und andererseits das überragende Ansehen des Aristoteles nur energische Geister einen Widerspruch wagen liess.

Das Eindringen griechischer Literatur bei den Arabern beginnt unter der kulturfreundlichen Abassidenherrschaft zu Ende des 8. Jahrhunderts. Die Vermittler waren Anfangs nur syrische Christen, meist Aerzte²⁾. Auf

¹⁾ v. Hertling, Albertus Magnus; Beiträge zu seiner Würdigung (Festschrift, Köln 1880); Arthur Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen, Münster 1903 und 1904, 293 ff.

²⁾ Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852; über syrische Literaturgeschichte Wright, *A short history of Syriae literature*,

syrischem Boden hatte die griechische Philosophie längst eine Zufluchtsstätte gefunden. Die Menge der dogmatischen Streitigkeiten, die durch die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche fluten, sind zumeist in Syrien entstanden und durchgekämpft worden. Die dialektischen Mittel bot hierfür Aristoteles. Die syrische Geistesanlage schien besonders den dialektischen Streitigkeiten zuzuneigen. Vor der Eroberung Syriens durch die Araber haben auch die syrischen Gelehrten das Gebiet des aristotelischen Organons in ihren Arbeiten nicht überschritten¹⁾.

Zu beachten ist fernerhin, dass die letzte Phase des griechischen Denkens in Alexandrien und Syrien sich abspielt. Porphyrius war ein Syrer, Jamblichus und seine syrische Schule begründen eine Eigenart innerhalb des Neuplatonismus. Das allgemeine Merkmal für alle Neuplatoniker war aber die wissenschaftliche Bearbeitung der Werke Platos und des Aristoteles. Von den Neuplatonikern übernahmen die Syrer zuerst Porphyrs Isagoge und die zahllosen Isagogekommentare und überlieferten diese den Arabern, dann aber, durch die Araber veranlasst, übersetzten sie die aristotelischen Schriften samt den Erklärungen der neuplatonischen Kommentatoren und übergaben auch diese den Arabern. Die Syrer griffen die philosophische Ueberlieferung da auf, wo sie zuletzt angekommen war. Die Erklärung des Aristoteles war längst im Sinne des Neuplatonismus angebahnt. Alexander von Aphrodisias hatte die tiefgehendsten Veränderungen in der aristotelischen Psychologie hervorgerufen. Von ihm stammt die Identifizierung des *νοῦς ποιητικός* mit der Gottheit. Alexander galt bei den Arabern als hohe Autorität. Auch von den Neuplatonikern Porphyry, Themistius, Plutarch, Syrianus, Ammonius, Olympiodor und Simplicius, auch von Johannes Philoponus sind Teilübersetzungen zu den Arabern gelangt. Dazu kommt, dass beträchtliche Auszüge aus Plotins Enneaden unter dem Titel „Theologie des Aristoteles“ bei den Arabern eingeführt wurden²⁾, desgleichen eine summarische Zusammenfassung von Proklus' *στοιχείωσις Θεολογική* gleichfalls unter dem Namen des Aristoteles als „Abhandlung über das reine Gute“, das bei den Scholastikern als „*Liber de causis*“ eingehendste Bearbeitung und Benutzung fand³⁾. Dieser neu-

London 1894; Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1900; A. Baumbach, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert, Leipzig 1900,

¹⁾ Vgl. den Bericht Ibn Abi Useibias bei Steinschneider, Alfarabi in *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* XIII 86.

²⁾ Haneberg, Die Theologie des Aristoteles (Sitzungsber. d. Münchener Akad. d. Wiss. 1862); F. Dieterici, Die Theologie des Aristoteles (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1877).

³⁾ Otto Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg 1882; Haneberg, Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen (*Liber de causis*), in den Sitzungsber. der bayr. Akad. d. Wissensch. 1863. Vgl. hierzu die sachkundige Rezension von Moriz Steinschneiders „He-

platonische Aristotelismus wurde durch die Syrer bei den Arabern eingeführt, von diesen, die bald ihre Lehrer übertrafen, in selbständigen Uebersetzungen emendiert. Damit war für die selbständigen arabischen Philosophen die Grundlage geschaffen. Alkindi, Alfarabi, Avicenna und sein Gegner Algazali sind alle Vertreter eines neuplatonischen Aristotelismus, auch die abendländischen maurischen Philosophen Avempace, Abubacer und der grösste, Averroes. Auf dem bekannten Wege der Uebersetzungen wurde das Abendland mit diesem arabischen Aristoteles bekannt. Die strenge Aristotelesforschung wird zu einem vielfach anders gearteten Bilde seiner Philosophie gelangen, als die christliche Scholastik es geschaffen hat¹⁾. Dass Aristoteles so rasch und mit so kühner Gewalt zum christlichen Philosophen umgewandelt wurde und als derjenige gefeiert werden konnte, der die besten Waffen zur Verteidigung des christlichen Glaubens biete, diese merkwürdige Tatsache wurde nur durch den Neuplatonismus ermöglicht. In der neuplatonischen Atmosphäre wurde Aristoteles zum Theologen. „Durch sie wurden seine Lehren mehr ins Weiche, Stimmungsvolle, Religiöse gebildet, als zum Sinn des Mannes passte, dessen baumeisterliches Denken und Wirken klar und fest in dieser Welt stand“²⁾. Eucken berührt hier ein tiefes Problem; die Amalgamierung des Christentums mit Aristoteles wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht der Neuplatonismus die Lücken und dunklen Stellen des aristotelischen Systems ausgefüllt und ergänzt hätte. Aristoteles ist ganz der Philosoph der Immanenz. Die Welt trägt ihr Ziel und ihren Zweck in sich selbst. Sie strebt in ihrer Entwicklung nicht einem jenseitigen Ziele zu. Sobald das einzelne Ding aus der Materie kraft der mit ihr verbundenen und in ihr wirkenden Form zur vollen Entelechie gelangt ist, hat es sein Ziel erreicht, sein Wesen ausgewirkt. Die Welt ist für Aristoteles eine Summe von Entelechien, ein wunderbar geordnetes Ganzes, eine Stufenfolge von Entelechien, in der das Untergeordnete stets die Grundlage für das nächst folgende bildet. Aber alles, was wird, was sich vervollkommnet, bleibt innerhalb dieser Welt, hat Glück und Vollendung in ihr, nichts strebt über diese Welt hinaus. Das ist der immanente Selbstzweck. In der Reihe der Entelechien steht an höchster Stelle der oberste *νοῦς*, der im innersten Fürsichsein und Denken seine Seligkeit hat, auf die Welt aber nicht wirkt, es sei denn so, wie der geliebte Gegenstand den Liebenden an sich zieht.

braeische Bibliographie' 1863, 105 ff.; desgl. Hertlings Besprechung von Bardenhewer in ‚Historisch-polit. Blätter‘ 1882, 717—735.

¹⁾ Es ist zu bedauern, dass die von Trendelenburg, Hertling u. a. so vielversprechend eingeleitete Aristotelesforschung von den Vertretern der Neuscholastik nicht weitergeführt wurde.

²⁾ Rudolf Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit in ‚Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik‘ 1885, 167.

Denn die ganze Welt durchwaltet dieses Streben nach Höherem und Vollkommenerem. Der aristotelische Gott handelt nicht, kümmert sich um die Welt nicht, bleibt in seiner Innerlichkeit und Vollkommenheit¹⁾. Die aristotelische Ethik hält ebenso scharf den immanenten Weltzweck fest. Das höchste Ziel des Menschen liegt in der Betätigung der höchsten in ihm ruhenden Kraft, des *νοῦς*. Seine höchste Vollendung und Glückseligkeit ruht in der Erlangung der seligen Genüsse, die das Leben nach der Vernunft bieten kann. Aristoteles kennt endlich keine Art von Offenbarung, die einzige Quelle des Wissens ist ihm die Vernunft. Wo Aristoteles gleichwohl von einem über der Welt stehenden Geiste zu reden scheint, wenn er die Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenteiles festzuhalten Anlauf nimmt, ist dies unter Beachtung der Prinzipien seiner Immanenzlehre aufzufassen.

Die religiös und theologisch orientierte Spekulation der Neuplatoniker schlifft alle Kanten des aristotelischen Systems zurecht, machte den Diesseitsphilosophen zum Jenseitsphilosophen, schloss Diesseits und Jenseits aneinander, fügte in die dunklen und knapp gehaltenen Kapitel des zwölften Buches der Aristotelischen Metaphysik die phantasievollen emanatistischen Systeme, schilderte das selige Leben und die Eigenschaften der Gottheit, beschrieb das Leben der Seele nach dem Tode. Diese gesamte theologische Auslegung des Aristoteles, der in den neuplatonischen Schulen zum Schulphilosoph wurde, ging zu den Arabern über, ja wurde von ihnen noch weiter geführt. Das System Avicennas, unter allen arabischen noch das nüchternste, bot den gesamten Aristoteles schon im theologischen Gewande²⁾. Den Abschluss seiner Metaphysik bildet das Emanationssystem. Von der obersten Gottheit fließen die Intelligenzen hernieder bis herab zur intelligentia agens, die der Mondsphäre Leben und Beseelung gibt. Aus ihr aber fließen die Formen hernieder sowohl in den Stoff wie auch in die Seele³⁾. Avicenna bekrönt auch seine Ethik mit der Verteidigung der

¹⁾ Die mangelhaften Aeusserungen des Aristoteles werden dem kritischen Beurteiler seiner Gotteslehre wie der letzten Fragen seiner Psychologie die Entscheidung stets schwer machen und ihn zu einem „non liquet“ drängen. Vgl. Konrad Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893; E. Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892; Derselbe, Ueber die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre (Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie XI [1896]); Glossner, Die aristotelische Gotteslehre in doppelter Beleuchtung (ebendasselbst XIII [1899]); Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes, Mainz 1867.

²⁾ *Avicennae opera philosophica*, Venetiis 1508: *Metaphysica tract. IX cap. 4 de ordinatione esse intelligentiae et animarum coelestium et corporum superiorum a primo*. M. Horten, Die Metaphysik Avicennas, Halle 1907.

³⁾ Avicenna nennt sie dator formarum.

Unsterblichkeit der individuellen Seele, die nach ihrem Scheiden aus dem Leibe zu immer höheren Stufen der Intelligenz schreiten soll.

Durch die arabische Peripatetik und ihren neuplatonischen Einschlag ist die christlich-scholastische Auffassung des Aristoteles vorbereitet und eingeleitet worden. Aus dieser Stimmung heraus griffen die Führer der Hochscholastik auch nach dem *Liber de causis*. Habent sua fata libelli. Die notdürftigen und verschwommenen Auszüge, die ein unbekannter Araber der Proclischen *στοιχειωσις* entnahm, haben auf arabischem Boden kaum einen Eindruck hinterlassen. In der lateinischen Uebersetzung Gerhards von Cremona dem Abendlande zugeführt, mit dem Namen des Aristoteles an der Spitze, erhielt das armselige Machwerk eine Wertschätzung und ein Ansehen, dass es die wölbende Kuppel für den Unterbau der aristotelischen Metaphysik zu sein schien. Albertus und Thomas weihten ihm Kommentare, Dantes Convivio sieht in ihm eine massgebende Autorität.

Es ist eine offene Tatsache, dass nicht bloss der Mangel an historischer Methode die Scholastiker an tiefsinnig klingende, aber innerlich dem christlichen Dogma widerstrebende pseudoaristotelische Werke ausgeliefert hat, sondern vor allem der grosse Strom der neuplatonischen Philosophie und Mystik, deren Vertreter und Werke theils durch anerkannte philosophische Autoritäten, theils, wie es bei Pseudodionysius der Fall ist, durch die Autorität des Heiligen empfohlen wurde.

Die Geschichte der Scholastik, die von Tag zu Tag neue Klärung erhält, wird den gewaltigen Einfluss des Neuplatonismus auf die mittelalterliche Philosophie nicht ausser Acht lassen dürfen. Auf den bezeichneten Wegen drang er in das Abendland. Albertus Magnus aber ist derjenige, bei dem am meisten dieser neuplatonische Einschlag zu finden und am sichersten nachzuweisen ist, während sein klarerer Schüler Thomas, so wie er historisch kritischer ist, auch den neuplatonischen Einflüssen sich mehr entzogen hat.