BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1962, HEFT 3

ALOIS DEMPF

Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius

MÜNCHEN 1962

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Zwei Neuausgaben von bedeutenden Denkern der Väterzeit und neue Forschungen über die Pseudoareopagitica rücken den Platonismus der Kirchenväter in recht überraschendes Licht. Wir haben es bei Eusebius von Caesarea, Marius Victorinus und Pseudo-Dionysius mit drei völlig verschiedenen Platonbildern zu tun und einer dreifachen Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus. Man wird vorsichtiger sein müssen mit der Behauptung einer nur gering modifizierten Übernahme der hellenistischen oder gar nur philonischen[1] Philosophie und ihrem Einbau in die Dogmatik. Die mit einem bewundernswerten Index versehene Ausgabe der Praeparatio Evangelica durch Karl Mras von 1954/6 zählt 281 direkte Platonzitate aus fast allen Dialogen auf, gegenüber 25 aus Philon und 7 aus Plotin. Wie die Hochscholastik erst nach der Bekanntschaft mit dem ganzen Aristoteles beginnt, könnte man, abgesehen von der Sonderstellung des Origenes, von einer wissenschaftlichen Philosophie der Väter erst von Eusebius an reden. Wenn man die Aristoteleskritik des Attikos in der Praeparatio liest, versteht man, daß die Scholastiker ihren maestro di color que sanno nicht auch so zum providentiellen Heros der Vernunftswissenschaft erhöhen konnten, wie Eusebius Platon.

Auch für das Mittelalter lag die Berechtigung des Theologen, Philosophie zu treiben, im Glauben an Christus als Logos, aber dies als Axiom einer langen Tradition. Die christliche Philosophie hatte ja schon seit den Apologeten mit der Geschichtstheologie der drei Zeitalter des natürlichen, mosaischen und evangelischen Gesetzes begonnen und schon für sie hatte Christus als Logos das natürliche Gesetz verkündet. Aber Eusebius hatte den Satz des Origenes: Unus Deus Legis, Prophetarum et Christi zu beweisen und hat diesen Beweis in den zwei Riesenwerken der Praeparatio und Demonstratio Evangelica geführt, zu denen als dritter Teil die Ekklesiastike Theologia als Abschluß gehört. Wenn der eine wahre Gott in den drei Weltaltern spricht, dann ist auch die wahre Theologie schon in den beiden vorchristlichen dagewesen, im fort-

[1] Vergl. H. A. Wolfson: The philosophy of the Church Fathers, Cambridge (Mass) 1956.

lebenden Naturgesetz am genauesten bei Platon. Die *paradoxe Grundthese* des Eusebius von der gleichen, ja trinitarischen Theologie in den drei Zeitaltern ist die Verbindung des heilsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Denkens, das Origenes initiiert hatte und das Eusebius mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit dank der in Caesarea erhaltenen Bibliothek des Origenes ausführt.

Sie ist meines Erachtens nur durch den Vergleich dieser ersten expliziten christlichen Geschichtsphilosophie mit der Geschichtstheologie Augustins verständlich zu machen und aus dem stoischen, ja letztlich platonischen Erbe der Bemessung der mythologischen und politischen Theologie an der natürlichen. Augustin verwirft in zehn von seinen zweiundzwanzig Büchern der Civitas Dei alle drei als unzulänglich, auch die natürliche, sofern sie Selbsterlösungslehre ist. Nur die biblische Theologie, – wann mag sie erstmals positive genannt worden sein, vielleicht zugleich mit der positiven Jurisprudenz – und die paulinische Anthropologie erklären ihm die Heils- und Unheilsgeschichte, die eschatologisch in die endgültige Scheidung der beiden Bürgerschaften mündet. Er ist Theologe der Lex Divina Christi Salvatoris, Eusebius ist Philosoph der Lex aeterna Legislatoris aeterni, des Vaters und seines Gesandten, des ewigen Logos.

Aus geistesgeschichtlichem Verstehen der Oikonomia Theou, des Weltplans des Pantokrators ist Eusebius Reichsbischof aus Überzeugung, nicht im Auftrag (dies hat er abgelehnt), und erst recht nicht zugleich als Reichskommissar wie viel später im siebenten Jahrhundert etwa die Patriarchen Ephraem von Antiochien und Cyrus von Alexandrien. Der Metropolit Palestinas, der Römerstadt Caesarea, Standort der „italischen Kohorte" nach der Apostelgeschichte, kämpft gegen den für ihn buchstäblich dämonischen Nationalismus der Ägypter und Syrer, deren Konfessionalismus gegenüber den Basilikoi, den kaiserlichen Theologen den Unionskaisern so viel Sorgen bereiten wird. Die Überwindung der Nationalgötter als Dämonen ist schon angebahnt durch die Reichseinheit unter Augustus, genau zeitlich von Daniel prophezeit, sofern durch den Idumäer Herodes die Herrschaft auch von Juda genommen war und seit mit Christus die reine und universale Theokratie statt der national jüdischen begann. Daß Kelsos und Porphyrios immer noch die nationalen

Götter zu rechtfertigen suchten, das verdarb dem Neuplatonismus den auch von ihm gesuchten Monotheismus der Monarchia Theou. Die Kritik der Mythologie-Kritik des Porphyrios durch den Reichsdenker Eusebius ist viel differenzierter als die Augustins, er spottet nicht nur über die „Physiologie" der astrologischen Dynameis und Quasi-Götter, ihn erzürnt vor allem ihr Unverständnis für den rechten Kern der politischen Theologie als ökumenischer Theokratie.

Er beruft sich gegen sie auf Platon selbst, auf den 6. Brief, auf den Kyrios Nomos des Philosophierens und auf den Philosopheneid auf den ton panton onton Hegemona und dieses Führers und Urhebers Patera Kyrion, den wahren und obersten Herrn. Es heißt ja auch im 110. Psalm: dixit Dominus Domino meo, und in der Genesis schon „befiehlt" der Herr dem Logos: laßt uns den Menschen schaffen. Die Herrschaft Gottes ist die wahre Theologie der drei Zeitalter, der reinen natürlichen Vernunft, in der verdeckten mosaischen Verheißung und in der vollen Offenbarung Christi. Wiefern sie trinitarisch ist, wird noch zu zeigen sein.

Der wichtigste Unterschied der beiden umfassenden Geschichtsanschauungen der Väterzeit, der Civitas Dei und der Theologia basilike des Eusebius, wie man sein opus tripartitum nennen könnte, ist die verschiedene Stellung zur Lex naturalis und Theologia naturalis. Auch der junge Augustin feiert die Lex aeterna in De libero arbitrio, auch er läßt die erleuchtete Philosophie gelten, aber der alternde fürchtet immer mehr die Werkgerechtigkeit und die Selbsterlösungslehre anstelle der reinen Gnadenwahl.

Für Eusebius ist die Theologia physike die unentbehrliche Rechtfertigung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, und der Führer zu ihr ist Platon, der recht aus seinem Geist, beinahe als reine Vernunft verstandene Platon. Entscheidend aber für das Verständnis der Weltgeschichte ist die konkret historische Erklärung des Unheils in der heidnischen Welt trotz der Uroffenbarung der wahren Theologie, nicht nur prinzipiell aus der Erbsünde und Selbstsucht, sondern förmlich ideologiekritisch, mythen- und philosophiekritisch.

Die sieben Erzväter der Urzeit, man denkt schon an die sieben Imame des Islam, haben den wahren Gottesdienst gekannt, aber die babylonisch-phönizischen und ägyptischen Mythologen haben

ein astrologisch-fatalistisches Weltbild erdichtet und damit auch den so sehr von ihnen abhängigen griechischen Mythos verdorben. Wir können die Mythendarstellung des Eusebius besonders nach den Ugarittexten ernster nehmen als noch vor zwanzig Jahren und ebenso die „euhemeristische" Erklärung der falschen politischen Theologie, die Vergottung der Heroen und Könige als andere Ursache des Polytheismus. Das mosaische Gesetz ist erneute Verkündigung der wahren Theologie, und so muß sich das letzte Drittel der ‚Vorbereitung auf das Evangelium' darauf konzentrieren, zu zeigen, wie weit die griechische Philosophie mit der Theologie der Hebräer übereinstimmt. Eusebius findet die These des Noumenios und Clemens, daß Platon ein Moses attikizon sei, schon vor, und daß er die Genesis gekannt haben müsse. Er möchte es nicht ganz ausschließen, daß Platon in Ägypten eine frühere Übersetzung der Thora gesehen haben könnte vor der der Septuaginta, über die Eusebius sogar aktenmäßig berichten zu können glaubt. Allein bei dem Vergleich der griechischen und hebräischen Theologie geht es um den ganzen Platonismus und die ganze Lehre der Hebräer bis Philon einschließlich und das heißt, daß die natürliche Theologie in der Breite der reinen Vernunft entstammt, Philosophie ist.

Der Vergleich muß also nach den drei Teilen des platonischen Systems durchgeführt werden: der Metaphysik, Logik und Ethik; und das geschieht, wenn man dabei die monotheistischen Ausleger Platons wie Plutarch, Amelios, Attikos und auch Noumenios mitzählt in nicht weniger als 103 Kapiteln des 11., 12. und 13. Buches der Evangelium-Vorbereitung; nur acht Kapitel machen auf ernste Unterschiede aufmerksam.

Man muß gerechterweise dies ganz anders geschichtsphilosophisch, ja geistesgeschichtlich begründete Verfahren mit der scholastischen Methode vergleichen, mit der Nebeneinanderstellung der auctoritas biblica und ratio, der für jeden Lehrsatz gleichfalls überlieferten philosophiegeschichtlichen Autoritäten.

Hier muß der Vergleich auf die systematischen Hauptpunkte beschränkt werden, um das Platonbild des Eusebius zu umreißen und darnach seine eigene kirchliche oder eher kaiserliche Theologie zu verstehen. Der eine Gott ist Herr, Pan-Basileus, Pantokrator, das Eine und das wahre Sein über der Welt, und die

Weltordnung ist förmlich Reichsordnung. Er bleibt wie der Großkönig der „Schrift von der Welt" im Verborgenen, der Logos als zweiter Gott ist als Theophanie der Vollstrecker seines Weltplans, Urheber aus dem Urheber, aitios aitiou von Ewigkeit. Die Rede vom zweiten Gott Logos knüpft tatsächlich an den Platon des 6. Briefs an, nur ist dort der Gott Kosmos gemeint, und die Verlagerung des Titels auf den Nous und Logos etwa seit der „Schrift von der Welt" ist die lang dauernde Vorbereitung der neuplatonischen Unterordnung der drei Hypostasen Weltgeist, Weltseele und Natur unter das ungeteilte Eine.

Die Ausscheidung des Kosmos als Gott nimmt die Schöpfungslehre des Timaios durch den Demiourgen des Vaters ernst, beseitigt die Ewigkeit der Materie und trennt den unveränderlichen transzendenten Einen von allem Welthaften.

Der Meister des Eusebius, Origenes, hat durch sein konsequent personalistisches Denken nach der biblischen Trinität die drei Hypostasen auf die Seite des Göttlichen gestellt; und dies hat veranlaßt, daß christliche Metaphysiker nach ihm auf die tiefere Problematik des Einen aus den Spätdialogen Platons zurückgreifen mußten, wie gleich zu zeigen sein wird.

Es war die Schwäche und das Verhängnis des Eusebius, daß er dies noch nicht vermochte, daß er, der große Historiker und Geschichtsphilosoph die ganze natürliche Lebensordnung in den drei Zeitaltern in Übereinstimmung zeigen wollte; ihm kam es auf den ganzen Platon an, auf die Fülle der Gemeinsamkeiten zwischen der natürlichen und biblischen Theologie, Ethik und Theokratie. Er denkt theo-zentrisch, nicht christo-zentrisch, verschärft den Subordinatianismus des Origenes genau bis an die Grenze des ihm noch biblisch Tragbaren: die zweite Hypostase ist ewig, nicht zeitlich geworden; das trennt ihn grundsätzlich von den Arianern, aber sie ist mehr der Schöpfer der Welt und Weltordnung als der Erlösergott, den die Alexandriner seiner Zeit vor allem betonten. Der ewige Logos verwirklicht die Monarchie des Vaters, des Pantokrators zuerst in der Weltschöpfung und dann in der Verkündigung der wahren Heilsordnung, die zugleich natürliche Reichs- und Lebensordnung ist.

Das bestimmt seine Stellung auf dem Konzil von Nikaia. Als die Alexandriner dort die Homoousie der drei Hypostasen zum

Siege führten, blieb ihm nur noch die Deutung der Homoousie als Wesensgleichheit, nicht als Wesenseinheit oder Seinseinheit. Es gibt ein theologisch sehr scharfsinniges Werk „Die Theologie des Eusebius von Caesarea" von H. Berkof, Amsterdam 1939, das dies Geschick des Meisters der Theologia basilike ausführlich schildert. Leider ist Berkof im Philosophischen zu konventionell, als daß er die Geschichtsphilosophie des Eusebius als seine eigentliche Größe erkennen könnte und die innere Motivation seines theologischen Denkens aus vatergläubiger Frömmigkeit.

Die zu enge Bindung des Eusebius an sein Platonbild und an eine umfassende natürliche gottbestimmte Lebens- und Reichsordnung konnte nicht Schule machen. Seine Ablehnung des Arianismus hat auch die arianischen Kaiser des 4. Jahrhunderts nicht deutlich genug gewarnt vor einer biblisch unmöglichen Religionspolitik. Wahrscheinlich haben die Homoiousianer von seiner Vermittlungsstellung gelernt, aber sein ethisches Anliegen haben erst die Antiochener am Ende des Jahrhunderts mit ihrer christlichen Freiheitslehre – ohne ihn – aufgegriffen.

Die arianische Lehre wurde durch Aëtios und Eunomios eine sehr bestimmte Schöpfungsphilosophie mit der klaren Scheidung des Vaters als einzigen Schöpfers von der Welt, zu der auch der Logos gehört. Sie konnte dem Erlösungsglauben und der Bibel nicht gerecht werden. Der Versuch des Konstantius, den Arianismus mit immer neuen Unionsformeln und Synoden im Osten und Westen durchzuführen, forderte geradezu eine Erklärung des Homoousios heraus, die zunächst einmal im Philosophischen Klarheit darüber schaffen mußte. Dies versuchte ein Außenseiter, aber höchst scharfsinniger Beobachter der Glaubenskämpfe, Marius Victorinus, der Rhetor Altroms. Durch die Neuausgabe seiner „Traités Théologiques sur la Trinité" von Paul Henry und vor allem durch den in zehnjähriger Arbeit neben der französischen Übersetzung erstellten Kommentar Pierre Hadot's (Paris 1960) sind wir nun gerade über diesen Zeitbezug aufs Genaueste informiert.

Er ist ebenso wichtig für die offen gestanden immer noch sehr schwierige Interpretation eines großen Metaphysikers, von dem sein ehemaliger Schüler Hieronymus sagt, er sei ein schlechter

Theologe, wie die Reichslehre des Eusebius für dessen Theologie; allerdings nur für den inneren Fortgang der Gedankenführung Victorins im Kampf gegen die Arianer und Semiarianer, der hier für uns nicht so wesentlich ist als die neuerliche Heranholung des wahren Platon zur Lösung der philosophischen und theologischen Probleme. Denn jetzt spricht im Gegensatz zu dem förmlich schriftgetreuen Platonismus des Eusebius ein Problematiker, der sich zu dem späten Platon, dem Progltmatiker der Prinzipienlehre bekennt. Das ist aber schon geschehen, bevor der greise Meister seit 356 in die theologischen Streibiekeiten eingreift und – wie es uns Augustin im 8. Buch der Confessionen ergriffen schildert – offen als Christ hervortritt. Aus seiner Frühzeit haben wir aber nur seine Versuche, den Lateinern Aristoteles zu vermitteln, nichts jedoch davon, wie er zunächst Platon gegen Plotin ausgespielt hat. Das ist das Geheimnis seiner Bekehrung; hier sei versucht, diese Wende zu rekonstruieren.

Platon hat ausdrücklich im 7. Brief versichert, daß seine Philosophie, das heißt ihre Theologie nirgends in glatten Worten ausgesprochen sei. Und das ist ja auch der Grund dafür, daß es viele Platonauslegungen und -schulen gab und gibt. Vielleicht hat das Schicksal des Sokrates ihn gewarnt, all zu offen den Monotheismus zu verkünden und sich damit einen Asebieprozeß zuzuziehen, was ja dann auch Aristoteles widerfuhr. Die eigene Erklärung seiner Zurückhaltung ist aber dies, daß nur eine gründliche Einübung im Philosophieren seines Spätstils die Einsicht im Schüler selbst zum Aufleuchten bringen könne.

Der Mittelplatonismus und Neuplatonismus kreisen ja ständig um die genaue Bestimmung des wahrhaft Einen als des Absoluten, wie es Platon in seiner dialektischen Trilogie, dem Theaetet, dem Parmenides und Sophistes vorbereitet hat. Gerade von dieser Nachwirkung aus läßt sich der immer noch umstrittene Zusammenhang dieses vorletzten Höhepunkts seines Philosophierens nach der Politeia und vor dem Timaios wohl am ehesten greifen und zwar als Gegensatz des undialektischen Sophisten und volldialektischen Philosophen. Der „Sophistes" ist ja doch zugleich der scheinbar fehlende Dialog „Philosophos", weil diese Gestalt nur in indirekter Mitteilung durch den Gegensatz aufgezeigt werden kann.

Hier können nur die Elemente aus dieser Trilogie erwähnt werden, aus denen die Systematik des Neuplatonismus – und in Abhebung von ihr – die des Victorinus erwächst. Wie erst die Verbindung des Wahrnehmenden und des Wahrnehmbaren die rechte Wahrnehmung ergibt, so auch die des Erkennenden und Erkennbaren die volle Erkenntnis, das νοερον u. νοητον das νοημα. Der Theaetet bringt noch eine andere, besonders für Pseudo-Dionysius wichtige und von Platon selbst sehr hübsch gefeierte Entdeckung; nämlich zu den später sogenannten Transzendentalien des Guten, Wahren und Schönen treten hinzu die anderen in allem Seienden vorfindlichen allgemeinen Grundbestimmtheiten, die Vorwegnahme der aristotelischen Seinsweisen. Mit dem Dialog „Parmenides" wird die Problematik des wahrhaft Einen im Gegensatz zum bloßen Ganzen auf acht Jahrhunderte führend für die Bestimmung des Absoluten. Die erste Hypothese, das Eine ist nicht, ist die Wurzel aller negativen Theologie. Die zweite Hypothese ist, das All ist seiend und nicht-seiend. Beide werden im „Sophistes" als undialektisch erklärt, als Operieren mit sich anschließenden Extremen, nur als sophistische Einübung in die wahre Gegensatzlehre.

Besonders wichtig für die Nachwirkung ist Parmenides 134 c u.e. geworden, daß nur Gott die genaueste Erkenntnis habe, die Erkenntnis an sich selbst und die der ουσια αυτη καδ' αυτην, der Seinsheit an und für sich selbst. Die menschliche Erkenntnis erreicht das nicht ganz.

Der „Sophistes" kann die Bindung des eleatischen absoluten Einen und des heraklitischen Werdens durch den dialektischen Gebrauch der Idee der Einheit und Seinsheit, der Ruhe und Bewegung, der Identität, ταυτοτης und der ἑτεροτης, der Andersheit statt des absoluten Nichtseins erreichen.

Damit ist der Timaios vorbereitet, ja die Bildhaftigkeit des obersten Gottes, des Herrn und Vaters, des Demiourgen und des Gott-Kosmos in eine kritische Prinzipienlehre aufgelöst. Darnach kann man es wagen, den verhüllten Sinn der platonischen Theologie so zu umschreiben: Das Eine ist νους, Geist und Seinsheit, Wahrheit und Gutheit als πλερωμα der Ideen, Herrschaft und Vorsehung; κυριος και πατηρ, Gott über der Welt, wirkt aber nur immer wieder neu auf die ewige Weltseele und den ewigen Welt-

stoff, wenn diese selbständig wieder einen Aion, eine Weltzeit vollendet hat in ewiger Wiederkehr. Er ist Weltordner, nicht Weltschöpfer. Das hat Aristoteles fast genau offen ausgesprochen mit der höchsten ουσια als Denken des Denkens, als erstem Beweger der gleichfalls ewigen Welt, der Himmelbewegungen statt der Weltseele und der vielen ewigen Einzelseelen im ewigen Stoff.

Der Neuplatonismus ist viel weniger exakt platonisch, weil er nach der ersten Hypothese des Dialogs Parmenides das Eine allein ohne die Fülle des Geistes und der Ideen von der Welt trennt und Weltgeist, Weltseele und Natur als Hypostasen doch aus dem Einen emanieren läßt und ihm unterordnet.

Die christlichen Philosophen haben dank der Schöpfungslehre Gott von Anfang an geistig und allmächtig verstanden und die Ewigkeit der Welt unablässig bekämpft. Der komplizierte Fall Origenes kann hier nicht erörtert werden; Eusebius hat sich viel zu sehr von der platonischen Bildersprache verführen lassen und die Ewigkeit der Welt nicht ernst genug bekämpft, nicht so ernst wie die Arianer. So hat erst Marius Victorinus ihnen hierhin folgend doch den ewigen Logos zwar ganz anders als Eusebius zu retten gewußt und die Fülle der platonischen Gottesidee wieder erreicht.

Es ist das außerordentliche Verdienst des Victorin-Kommentars Pierre Hadot's, daß er zu allen Thesen, ja Begriffen Victorins die mittel- und neuplatonischen Parallelen festgestellt hat und zeigen konnte, daß Victorins Theorie des absoluten Geistes letztlich wesentlich und unmittelbar von den hier nur deswegen kurz analysierten Dialogen Parmenides und Sophistes abhängig ist. P. Hadot gibt 47 Rückverweise gerade auf diese Dialoge, jedoch nur 11 auf die anderen. Das Entscheidende aber ist, daß Victorin vollkommen die Dialektik Platons beherrscht, die Gegensätze Einheit und Seinsheit, Identität und Andersheit, Ruhe und Bewegung. Diese letzten versteht er aristotelisch als Dynamis und Energeia, als ruhende Mächtigkeit und Selbstverwirklichung. Es gilt, alle Momente des absoluten Geistes in ihrer Wechselwirkung zu sehen und den Gang seines Selbstaufbaus und seines Selbstbewußtseins nachzuvollziehen: genau dasjenige, was die Idealisten ‚Konstruieren aus den Prinzipien' nennen.

Das erste ist die Definition des Geistes selber. Er ist sein, leben, denken; diese Infinitive umschreiben seine Konstitution und seine Grundtätigkeiten, d. h. nach heutigen Begriffen den Weg von der Person zur Persönlichkeit. Der Geist ist Substanz und Subjekt, er ist Subjektivität und Objektivität und ihr Selbstvollzug.

Das erste, was herausgehoben werden kann, ist das ‚sein'. Victorins Formel ist: *essendo existentia*. Er hat den Existenzbegriff geprägt und genau an dieselbe systematische Stelle gesetzt wie Hegel: vom Wesen als Grund geht es durch die Erscheinung und Manifestation zur Form, zum Eidos. Diese erste Gestalt des Geistes ist sein status, seine Ruhe, die nicht undialektisch verstanden werden darf, aber potentia activa bleiben muß gegenüber dem agere und movere, das als vivere gilt. *Vivendo vita* charakterisiert die zweite Gestalt; aber auch sie muß an ihrer systematischen Stelle gesehen werden: auf dem Weg vom Subjekt über die Objektivität zur Persönlichkeit. Über die Objektivität wird gleich zu reden sein, zuvor muß noch die dritte Gestalt bezeichnet werden; *intelligendo intelligentia;* das Existenz und Leben zusammenfassende Selbstbewußtsein.

Was ist nun im ursprünglichen Geist die Objektivität? – Die ταυτοτης, die Identität der Prinzipien, ihre Fülle in der Einheit. Das ist der fundamentale Unterschied gegenüber dem Neuplatonismus, der die Einheit entleert über alles stellt. Victorin kehrt zum Platon des Parmenides (134c d) zurück, zur göttlichen Erkenntnis an und für sich und der Urgründe als Ideen an und für sich.

Das erste Eins, die absolute Einheit wird auch von Victorin als Proon bezeichnet, als Hyperousion, und zerlegt in die Prae-existentia, Prae-vita und Prae-intelligentia. Als Potenz ist Gott, was das erste, universale, allgemeine sein der Existenz ist, was in sich das Leben und die Intelligenz hat, ja mehr noch, das Sein-selbst, ουσια αυτη καδ αὐτην, das, was als Leben und Geist in innerer und auf sich selbst gerichteter Bewegung immer voll, immer groß, immer selig ist (Adversus Arium, III. 2, 12–21).

Das ist nicht ganz so objektivistisch, wie die entscheidende Stelle Platons im „Parmenides" von der Gottesidee, Gotteserkenntnis und inneren Gotteswelt. Es ist eine auf das Geistesleben bezogene Ideenlehre von der absoluten Wahrheit als Identität der

Geistgründe, eine nach dialektischer Methode gewonnene, aprioriische Konstruktion der Momente des Absoluten, zugleich als Konstruktion der universalia universalissima, der species specierum, des Allgemeinen nach einer inneren Gliederung.

Der Unterschied gegen Platon ist allerdings, daß Victorin die drei Gestalten des absoluten Geistes je selber Persönlichkeit sein läßt, biblisch als Vater, Sohn und Geist versteht. Denn ihm geht es ja um das philosophische Verständnis des Homoousion, der Konsubstantialität; es geht ihm darum, zu zeigen, was absolute Substanz ist und wie sie sich entfaltet. Das geschieht, wie es hier referiert wurde, rein apriori mit platonischer Methode, und dann erst kommt der Rhetor Victorin, der glänzende Philologe und Schöpfer wichtigster lateinischer Termini, zum Zuge, worüber P. Hadot zu berichten am Werke ist.

Die Aufgabe, die Victorin dabei zu bewältigen hat, ist, aufzuzeigen, ob und inwiefern die neutestamentlichen Namen des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes, vor allem Schöpfer, Wort, Weisheit, Weg, Wahrheit, Leben und Liebe aus der reinen philosophischen Gottesidee verstanden werden können. Victorin hätte nie wie Eusebius eine Trinität aus Platon herauszulesen versucht; ihn blendeten nicht Namen und Bilder. Seine eigene Selbständigkeit als am echten Platon geschulter Dialektiker macht ihn lange – bis ins hohe Greisenalter – zum Beobachter der dogmatischen Entscheidungen auf den Synoden mit ihren Glaubenskämpfen, bis er sich als Laie in sie einzugreifen entschließt, ganz offensichtlich aus einer Idee des absoluten Geistes, die ihm aus der eigenen Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus erwachsen ist und Rechtfertigung sowie Verteidigung des Homoousios als Seinseinig zu gestatten scheint. Diese theologische Seite seines Werkes kommt hier nicht in Betracht.

Es ist schade, daß seine tiefsinnige Spekulation nicht auf die Ostkirche eingewirkt hat, ja nicht einmal tiefer auf Augustin. Auch über dessen Platonismus wäre ein Wort in diesem Zusammenhang zu sagen. Aber er ist nicht entfernt so einläßlich wie derjenige Victorins. Er vermißt ja trotz der Übereinstimmung der Logoslehre mit dem Christentum sofort die Inkarnationslehre und verdeutlicht sich die Trinität vor allem aus der Analogie der Selbstbewußtseinslehre des endlichen und des göttlichen Geistes.

Es liegt auf der Hand, was die Nachwirkung Victorins verhindert hat, daß nur der gründlich geschulte und eingeübte Dialektiker seine Systematik nachvollziehen konnte. Erst der Cusaner wird ihn zitieren und würdigen.

Demgegenüber hat der bescheidenere Platonismus des Pseudo-Dionysius erstaunlich nachgewirkt. Er ist wieder ganz anderer Art als der des Eusebius und Victorins; zwar auch in erster Linie methodisch, aber nur in einigen Zügen dialektisch, die zudem nicht unmittelbar zutage liegen. Und das ist wohl auch der Grund, warum man meistens zu sehr seine Abhängigkeit von Proklos, dem Neuplatoniker, betont, ohne auf die genauere Art seiner Platonverwertung einzugehen, die doch im Mittelalter neben dem Augustinismus das eigentliche Gegengewicht gegen den christlichen Aristotelismus gewesen ist.

So scheint es uns notwendig, noch einmal den Sinn und die Hintergründe der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus durch den Rückgriff auf Platon selber zu untersuchen. Dazu könnte es recht wertvoll sein, zu wissen, wer sich hinter dem apostelgleichen Areopagiten versteckte und was der Zweck der vier kurzen Traktate gewesen ist, die eine so erstaunliche Rolle in der nächsten und späteren Geistesgeschichte gespielt haben. Man hat auf mehrere der führenden Denker des – an solchen so reichen – frühen 6. Jahrhunderts geraten, seit Valla, Erasmus und Luther, der ihn mit gewissem Recht „plus platonisans quam Christianisans“[2] nannte, seine Schriften in diese Zeit verlegten.

Vor kurzem hat Utto Riedinger in mehreren Aufsätzen[3] auf die Vermutung des Patristikers Lequien[4] von 1712 zurückgegriffen, wonach Petrus Fullo (–488), der zweimal von den Kaisern Basiliskos (475–77) und Zenon (474–491) den Antiochenern als Patriarch aufgedrängt, aber von den Monophysiten abgewiesen wurde, der Verfasser der Areopagitica gewesen sei. Hier können nicht die verschiedenen Indizien aufgezählt werden, die auf Petrus Fullo

---

[2] Luther: De captivitate Babylonica. W. A. 6. 562.

[3] Programm des XI. Intern. Byzantinischen Kongresses, S. 127. München 1958.

Pserdodionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios u. die Akoimeten: Byzant. Zeitschrift B. 52. S. 276.

[4] Migne, P. Gr. 94. 261-314.

hinweisen, der Grieche und kein Syrer war, der Proklos selber noch in Konstantinopel gehört haben dürfte und liturgische Neuerungen einführte wie das Credo in der Messe und die Gebetsformel: Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden. – Anders als Riedinger möchte ich besonderes Gewicht darauf legen, daß er zweimal als überzeugter Reichsbischof im Auftrag der Kaiser ihre Unionspolitik, das Stillehalte-Abkommen zwischen den Konfessionen des Basiliskos und das Henotikon, das Einigungsbekenntnis Zenons durchführen wollte. Petrus Fullo ist in den – so weitgehend die Glaubenskämpfe des 16. Jahrhunderts vorwegnehmenden – Streitigkeiten des späten 5. und 6. Jahrhunderts zwischen Chalkedonensern, Nestorianern und Monophysiten sowohl Unions-*Theologe* als auch Unions-*Philosoph*, also ein greifbarer Idealtypus wie der Cusaner und Leibniz. Mag der kaiserliche Patriarch von Antiochien um 480 die Areopagitica verfaßt und unveröffentlicht im Archiv hinterlegt haben, aus dem sie vor 518 der Monophysit Severos hervorzog, – oder auch ein anderer. Jedenfalls scheint mir ihre unionspolitische Tendenz der beste Leitfaden ihrer Interpretation zu sein.

Ich gehe nicht auf die positiv-theologische Seite seiner Versöhnungsbemühungen ein. – Erklären sie aber nicht am besten, wieso die Traktate, – besonders dank dem Kommentar des Johannes von Scytopolis, der in der Fassung des Maximus Confessor schon im 9. Jahrhundert nach dem Westen kam –, von den Neu-Chalkedonensern als orthodox und nicht als monophysitisch erkannt wurden und so weiterwirkten ?

Ihre unions-philosophische Position erscheint mir ebenso klar, – ja das Motiv und die Tendenz der Pseudepigrapha aufzuklären. War es nicht ein genialer Plan, statt der in endlosen Autoritäten und Gegen-Autoritäten festgefahrenen Kontroversen eine isapostolische Autorität zunächst einmal eine *metaphysische* Theologie entwerfen zu lassen, sowie eine *symbolische* Theologie als ontologische Deutung der bildlichen Gottesnamen und eine *mystische* Theologie der gnadenhaften Einigung mit dem unzugänglichen Einen ?

Das ist der Plan einer dreigeteilten Systematik, die hinter den vier kurzen Traktaten steht und deren Ausführung in ihnen teils schon als geschehen angegeben oder noch zu geben versprochen

wird. Ich halte es für sicher, daß Meister Eckharts Plan seines *Opus tripartitum* daher stammt: 1. das *opus propositionum*, das der Prinzipienlehre von De divinis nominibus so nahe steht, 2. das *opus expositionum* als vorwiegend ontologische Deutung der Schriftsymbolik und 3. das *opus sermonum* mit dem vorwiegenden Ziel der Unions-Mystik.

Zunächst muß sich „Dionysius" freie Bahn für seine eigene Systematik schaffen durch seinen Traktat über die „Himmlische Hierarchie". Es ist eine höfliche, aber deutlich ironische Zurechtrückung der neuplatonischen Henaden und Triaden aus dem Einen und unter ihm. Diese Götter oder Halbgötter sind ein Mißverständnis der drei mal drei Chöre und Ordnungen der reinen Geister, der Engel. Diese sind keineswegs προοδοι, Hervorgänge aus dem Einen als von ihm delegierte Gestaltungsmächte der Welt, weil Gott allein schaffen kann, weil Seinsverleihung unendliche Kraft erfordert, wie auch Eckhart oft wiederholt. Der Begriff der προοδοι wird zwar beibehalten, aber gänzlich in die Dialektik der παρουσια und μετεξις eingeordnet, in die Dialektik der bleibenden Anwesenheit des Einen und Guten, genauer – seiner Wirkungen und der Teilhabe an Gott über die Wirkungen, als einzigen Zugang zum unzugänglichen Licht. Denn das ist die docta ignorantia: das Eine an und für sich steht so hoch über den Seienden, Lebenden und Geistigen, daß es unerkennbar bleiben muß, so daß nur aus seinen Wirkungen die Aspekte, die Ideen in der Identität der Prinzipien erschlossen werden können.

Mit der Bindung der höchsten menschlichen Erkenntnisweise, der docta ignorantia an die höchsten uns erreichbaren Seinsweisen und an diese coincidentia oppositorum hat Dionysios die absolute Erkenntnisweise Gottes und seiner vollkommenen Ideen nach dem „Parmenides" des Platon ergänzt. Das ist seine eigene schöpferische Leistung, sehr gut durchschaubar aus seiner Abhebung von Proklos; dieser Platonismus bedeutet den Brückenschlag über zwei Jahrtausende hinweg von Platon bis zum Cusaner und weiter.

Was die Scholastiker die vertauschbaren Transzendentalien nannten, das seiende, eine, wahre, gute und schöne ist ja die Anwesenheit des esse ipsum und des unendlichen Einen, Wahren, Guten und Schönen im Endlichen. Die Reihe, nach der Dionysios

diese Namen und Urgründe aufzählt, verdeutlicht nochmals sein metaphysisches System. Das Gute, das sich selbst ergießt, steht voran; dann folgen Sein, Leben und Weise-sein, d. h. die Prinzipien vor allem des Geist-seins, das Gott am nächsten steht. Dem Geist wird die ontologische Gottförmigkeit verliehen, – die Ebenbildlichkeit. – Sie sind aber auch allgemein causa efficiens, formalis, finalis; und daß zuerst das *Dasein* verliehen werden muß, bevor das sich selber entfaltende Wesen geschenkt wird zu seiner eigenen Vollendung, ist wichtig geworden für die sachliche Unterscheidung, für die Geschiedenheit der Person oder des Individuums von der Natur; wichtig also für die *Anthropologie* und *Christologie* der areopagitischen Nachfolger, des Scytopolitaners und des Maximos.

Auf das Ousiopoion, Zoopoion und Sophopoion folgt im 8. Kapitel „De divinis nominibus" die *Macht* und die *Gerechtigkeit*. Sie ist die iustitia ‚qua Deus iustus est et iustificat, – noch auf der natürlichen Ebene – ist die lex aeterna, die die Symphonie der Naturen, ihr wechselweises Zusammenspiel bestimmt, das im 11. Kapitel nochmals als Eirene gefeiert wird. Das letzte Kapitel bestimmt das Vollkommene und Eine, das Gott ist und das in allen Dingen ist.

Die dialektischen Prinzipien des platonischen „Sophistes" werden nicht vergessen, groß und klein, Identität und Andersheit, Ruhe und Bewegung (9). Die Namen Gottes: Pantokrator, der Alte der Tage, der Heilige der Heiligen, der König der Könige, der Herr der Herren und Gott der Götter (10. 12) gehören eigentlich schon in die fehlende symbolische Theologie.

Die abschließende sehr kurze mystische Theologie lehrt die Erleuchtungseinigung mit dem überlichten Dunkel des Einen, durch nichts-sehen und nicht-erkennen schauen, και γνωναι το ὑπερ θεαν και γνωσιν αυτο το μη ιδειν μητε γνωναι, das über der Schau und Erkenntnis liegende Nicht-Schauen und Nicht-erkennen verstehen. – Aus dem Verhältnis der affirmativen und negativen Theologie wird nochmals die Systematik des Gesamtplans erläutert: in den *theologischen Grundbegriffen* wird der dreifaltige und eine Gott erklärt, in der *metaphysischen* Theologie werden die Gottesattribute erläutert, in der *symbolischen* die Gottesbilder und in der *mystischen* das Ziel der Einigung.

Hieran erst wäre die praktische Erleuchtungslehre anzuschließen, die der Traktat von der kirchlichen Hierarchie bietet, der so außerordentlich folgenreich gewesen ist. Es gehört nicht in diesen Zusammenhang, der nur das Philosophische in Betracht zieht. Wie sehr es als das entscheidende Versöhnungsmittel der Konfessionen gedacht war, geht aus der bescheidenen Rolle hervor, die das Christoeides neben dem Theoeides spielt. Auch für Meister Eckhart noch ist die iustitia Dei, qua ipse iustus est, die die Gottesgeburt wirkt, das spekulative Ziel der Christusförmigkeit. Erst für Luther und die Confessio Augustana ist die iustitia Christi, qua ipse iustus est et iustificat, das zentrale Dogma. – Gilt Luthers Verdikt: Pseudo-Dionysius plus platonizans quam christianizanz? – Ist es nicht doch so, daß existentielle Christen je die höchste und beste natürliche Wahrheitserkenntnis in den Dienst der Glaubenswahrheit stellten und doch dabei methodisch die beiden Erkenntnisquellen klar getrennt hielten?

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1962

Band/Volume: 1962

Autor(en)/Author(s): Dempf Alois

Artikel/Article: Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius 1-18