

# Platonismus im deutschen Mittelalter.

Von

Kirchenrat D. **Rocholl** in Düsseldorf.

---

Nachdem Verfasser früher in diesen Blättern einmal über Platonismus der Renaissancezeit schrieb, so hat er jetzt Anlaß, ein paar Jahrhunderte zurückzugreifen. Es gilt dem Platonismus des 12. Jahrhunderts.

Der Platonismus ist nun einmal, wie von Wilamowitz neulich in einer Gedächtnisrede auf Sauppe sagte, die „Zentralsonne Athens“. Und da er, wie wir gern mit A. Harnack hinzusetzen, „Offenbarungsphilosophie“ ist, so ist der Einfluß auf die Wissenschaft der Kirche ebenso begreiflich, als dieses, daß Kirchen- und Dogmengeschichte häufig vom „Platonismus der Kirchenväter“ redeten. Es sind eben die Väter vorzugsweise der griechischen Kirche gemeint, die Väter alexandrinischer Richtung.

Aber dabei hat es nicht sein Bewenden. Wir müssen vielmehr hinzusetzen, daß doch erst die neueren Forschungen völlig es dartaten, wie auch lange nach der Zeit der Basilius und Gregore von Nazianz und von Nyssa, sowie des Chrysostomus das Griechentum der Byzantiner den Platonismus pflegte und ihn auch ins Abendland sandte.

Das geschah eben nach der Auffassung, die Justin der Märtyrer kurz ausdrückt. Er sagte: „Die Lehrsätze Platos sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht ähnlich. Denn alle (alten) Autoren konnten eine dunkle Ahnung von dem haben, was das keimhaft eingesenkte Wort bedeute“. Und diese Anschauung vererbte sich leicht.

„Alexandrien ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie“, sagte Chr. Baur. Denken wir nur an Clemens. Das heißt, der Platonismus alexandrinischer Denkweise (erinnern wir uns nur des *λογος σπερματικος*) führte jene philosophischen Vorstellungskreise zu, welche für wissenschaftliche Substruktion der Dogmen verwendbar erschienen, und so zugleich zu Kanälen wurden, durch welche die Theologie ihren Inhalt der umgebenden Kulturwelt nun ihrerseits wieder zuführte und verständlich machte. Dieser Umstand, der durch Aufnahme griechischer Elemente in die Theologie ermöglichte Einfluß der Kirche auf die gräzisierte Mittelmeer-Kultur, ist oft nicht berücksichtigt worden.

Und wäre nun ein platonisierender Zug, der auch vom Rhodäerreich direkt nach dem Abendland und von Osten her hinüber zitterte, unmöglich? Warum sollen neue byzantinische Bauformen, Emailarbeiten und Gewebe nur direkt auf das Abendland gewirkt haben? Also dürfen wir uns nicht nur eines Psellos, sondern auch des Bischofs Italikos erinnern, dem Theodoros Prodromos, sein Zeitgenosse im Anfang des 12. Jahrhunderts, den Ehrentitel „Nacheiferer des Platon“ gab<sup>1</sup>. Und so gedenken wir der nie im griechischen Reich unterbrochenen Studien platonischer Philosophie.

Und auf der anderen Seite, im Westen, hatten wir den Eingang des Areopagiten in das fränkische Reich. Wir schweigen hier davon, daß auch Juden und Araber Platonismus mitführten. Und „sofern die arabischen Aristoteliker auch neuplatonische Elemente in ihre Lehren aufgenommen hatten, berührten sie sich einigermassen mit den christlichen Platonikern“<sup>2</sup>. Diese kannten aber auch die Bewunderung, die Augustin dem Plato entgegengebracht. Und nun hatten sie den Interpreten des Areopagiten, Erigena, von dessen Platonismus zu reden wir nicht nötig haben werden. Nur möchten wir hier gleich erwähnen, „daß Erigena die Menschwerdung als ein wesentliches und notwendiges Moment des

1) Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.* (1897), S. 463.

2) K. Werner, *Wilhelms von Auvergne Verh. zu d. Platonikern des 12. Jahrh.* (Wien 1873), S. 13.

ganzen kosmischen und theogonischen Prozesses darstellt“<sup>1</sup>. Wir kommen darauf zurück.

Im Anfang des 12. Jahrhunderts nun finden wir zuerst und zumeist in Frankreich eine Gruppe von Theologen, welche auf diesen Vordersätzen den Dialektikern und Aristotelikern gegenüber fust, „den vier Labyrinth“ Frankreichs gegenüber, wie man sie dann bezeichnete.

Und wenn man, wie Hauck im dritten Bande seiner großen Arbeit, mit dieser Zeit, mit dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts also, sehr richtig eine „neue Epoche der deutschen Kirchengeschichte“ datiert, so würde man seine Aufmerksamkeit freilich nicht dieser Gruppe zuwenden müssen, wohl aber denen, die in Deutschland derselben entsprachen. Denn Kirchengeschichte soll Kirchengeschichte sein, kann aber die Dogmengeschichte völlig nirgends umgehen.

Jene Gruppe platonisierte. Es sind gelehrte Franzosen, Äbte, Kanoniker, Klostergeistliche. Eine Gruppe ist's, welche im Gegensatz gegen aristotelische Scholastik sich zum Platonismus mehr oder weniger deutlich hielt. Auch Überweg nennt sie: „Platonisierende und realistische Scholastiker des 12. Jahrhunderts“<sup>2</sup>. Er rechnet dahin die Bernhard und Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches, Walter von Montagne, Joh. von Salisbury, Alanus ab Insulis. Überweg zeigt auch ihren Platonismus. Eucken besprach Alanus neulich und die „Verbindung des christlichen Schöpfungsdogmas mit der platonischen Weltbildungslehre“<sup>3</sup>.

Aber nun die entsprechende deutsche hier in Frage kommende Gruppe. Denn die Dogmengeschichte führt uns nun einmal doch weiter. Sie führt folgerichtig nach Deutschland. Sie endet hier in einer ansehnlichen Reihe deutscher theologischer Schriftsteller, oder stellt sie den Franzosen zur Seite. Ist's auch Aufgabe der Dogmengeschichte also weiter zu gehen, so wird die Kirchengeschichte nicht daran vorübergehen können.

1) Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M.A. I, 110. 116.

2) Überweg, Grundr. d. Gesch. d. Philos. d. patr. u. schol. Zeit (Berlin 1898), S. 199 ff.

3) Gött. gel. Anz. (1899), S. 198.

Jene rechnet nun die Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Gerhoh und Arno von Reichersberg u. a. hierher. Sie nahmen dieselbe Stellung ein. Bernhard von Chartres war dort, wie Johann von Salisbury sagte: *Perfectissimus inter Platonicos nostri seculi*. Das waren sie alle, perfekt auch in dieser Gruppe, die sich mindestens von Autun aus vielleicht, gewiß aber von Lüttich und vom Rhein bis tief über Regensburg nach Oberbayern erstreckt; sie richtet sich gegen das „*novum Nestorianorum dogma, qui duce Mag. Gisleberto Christum dividunt in duos filios hominem et deum*“. So Gerhoh der Freund Ruperts, an Bischof Eberhard von Salzburg <sup>1</sup>.

Das, was diese theologische Schule also dort wie hier auszeichnet, ist der Widerstand gegen große Dialektiker wie der Lombarde, Abälard und Gilbert, welche nominalistisch, mehr oder weniger hinsichtlich der Person Christi also nestorianisch redeten. Dieser Widerstand erhob sich zu einer positiven Verherrlichung des Menschensohnes in einer Weise, wie wir sie annähernd bei der griechischen Theologie finden.

Der Lombarde will die göttliche Natur des Herrn, die latria, zugestehen, der menschlichen nur die dulia. Diese Trennung der Naturen war der Anstoß; Gilbert von Poitiers lehrte den Adoptianismus anstandslos. Selbst in Rom fand man Nestorianer.

Zu jener Gruppe nun neben Honorius, Gerhoh, also die Reichersberger, gehört, wie gesagt, der vielumstrittene Abt Rupert von Deutz. Bellarmin freute sich, daß seine Werke vergessen lagen *sine luce et honore in tenebris oblivionis* <sup>2</sup>. Rudolf von St. Trond hatte dagegen in einem Brief an Rupert, den wir noch besitzen, dessen gesunde Lehre gerühmt <sup>3</sup>. Nun, Bellarmins Anstoß braucht uns nicht zu beschäftigen. Rupert geht aber in dieser Gruppe geradezu voran. Gerhoh von Reichersberg beruft sich auf ihn, den er persönlich kennt, ausdrücklich. In seinem *Contra duas haereses* erzählt er, wie er sich mit Rupert über die Zweinaturenlehre und die Er-

1) Pez, *Thes. Anecd.* I, 216.

2) Bellarmin, *De script. eccl.* (Colon. 1657), p. 218.

3) Neues Archiv f. ä. d. Geschichtskunde (1892), S. 616.

höhung der menschlichen Natur ausgesprochen habe <sup>1</sup>. Rupert ist in dieser Hinsicht auch sein Gewährsmann, sowie er auch Honorius nahesteht, der streng wie Plato die Philosophie einteilt. (Vgl. meine Arbeit N. k. Ztschr 1897 S. 720 ff)

In seiner großen „Kirchengeschichte Deutschlands“, und zwar im vierten Bande, dessen erste Hälfte nun vorliegt, beachtet Prof. Hauck jene Gruppe, an deren Spitze Rupert von Deutz steht, unserer Überzeugung nach nicht genügend. Er verkennt ihren platonisierenden Charakter, indem er tadelt, daß man Rupert platonisierend finde <sup>2</sup>. Damit ist der bisherigen Dogmengeschichte nicht Rechnung getragen. Und sie hatte doch ein Recht, gehört zu werden. Wir möchten darum zugleich auch versuchen, bei diesem Anlaß ergänzend hier zurechtzurücken, was als Bauteil einer kirchengeschichtlichen Arbeit uns aus Lot und Lage gerückt erscheint.

Ist Rupert von Deutz Platoniker, so gehört er, aber auch dann nur, in jenen Kreis. Und das möchte ich zur Anerkennung bringen. Platoniker aber ist er in der Tat.

Der ehemalige Wiener Professor Karl Werner, Autorität ersten Ranges für das Mittelalter, sagte: „Auch Rupert ist Platoniker und nicht ohne Kenntnisse über die griechische Philosophie vor und nach Plato“ <sup>3</sup>. Und dies ist auch meine Meinung. Jos. Bach findet in Rupert „eine entschiedene Geistesverwandtschaft mit den griechischen Vätern“ <sup>4</sup>. Verfasser dieses steht also mindestens nicht allein. Doch dies nur nebenbei.

Es ist in der Tat aber von vornherein nicht ersichtlich, daß Rupert, welcher den Plato „unseren Plato“ nennt, welcher den Lobredner Platos, Justin den Märtyrer, anführt — nicht vom Plato gelernt haben soll, nicht von jenem Platonismus, wie er auf dem Wege über Justin, Gregor von Nyssa, dem Areopagiten, Maximus Confessor und Erigena ins Abendland kam. Verfasser dieses hat übrigens auf S. 236 seiner Mono-

1) Pez, Thes. I, 244. 289.

2) Daß Verf. in s. „Rupert von Deutz“ dieses tut, wirft Prof. Hauck ihm S. 415 vor.

3) Allg. Österr. Lit.-Ztg. (1886), Nr. 12.

4) Dogmengesch. d. Mittelalters, Bd. II (Wien 1875), S. 243.

graphie über Rupert gezeigt, daß in der Bibliothek des St. Lorenz-Klosters zu Lüttich, welchem Rupert entstammt, Werke Gregors von Nyssa waren. Dümmler hat in Brüssel das handschriftliche Verzeichnis jener Bibliothek gefunden.

Sehen wir aber näher zu. Womit sucht Hauck zu beweisen, daß Rupert nicht Platoniker sei? Er sagt: „Von Platonismus könnte doch nur die Rede sein, wenn er in der Frage der Universalien sich an Plato gehalten hätte, aber dies Problem hat ihn überhaupt nicht beschäftigt, oder wenn sein Gottesbegriff durch den Gedanken: Gott das bestimmungslose Sein, beeinflusst wäre; aber das ist offenkundig nicht der Fall“. S. 415. Gewiß ist das nicht der Fall. Und gewiß haben ihn beide Probleme „überhaupt nicht beschäftigt“. Das war von einem der Kirche ergebenen Theologen wie Rupert aber auch gar nicht zu erwarten. Er war nicht Philosoph. Und darum ist der Maßstab, den Hauck hier anlegt, überhaupt nicht der richtige. Er entscheidet nicht für die Frage, ob Rupert Platoniker war. Auch die platonische Weltseele läßt Rupert ja fallen, ebenso wie Wilhelm von Conches. Rupert erreicht dasselbe durch den heiligen Geist, der, wie er die physische Welt disponierte, so auch das Völkerchaos zu Christus hinleitet. Und durch das „bestimmungslose Sein“ Plato's, Philo's und des Areopagiten haben sich selbst die griechischen Väter und selbst dort nicht bestimmen lassen, wo sie auf die Terminologie eingingen, wie Thomasius zeigte <sup>1</sup>.

Übrigens war Rupert eine durchaus selbständige Natur. Er trat seinen Gegnern, wie man weiß, überall deutlich entgegen <sup>2</sup>. Durch sie würde er sich schwerlich vom „bestimmungslosen Sein“ haben zurückhalten lassen, hätte er Neigung dafür besessen. Aber er war, wie gesagt, praktischer Theologe, nicht Philosoph. Und wenn Hauck sich für Rupert auf Augustin bezieht, so haben wir auch dagegen nichts. Den Gang der Bewegung, die von Alexandrien ausging, ver-

1) Thomasius, Christi Person u. W. I, 25.

2) Wie dieses ja schon Jaffé zeigte Monum. Germ. XII, 626. Ausz. in Ann.

teilt Windelband so, daß sie sich „einerseits in die christliche Glaubenswissenschaft, andererseits in den Neuplatonismus“ ergoß<sup>1</sup>. Der Neuplatonismus schickte, wenn auch in sich versandend, „durch zahllose Kanäle seine Gedanken in die orthodoxe, wie in die heterodoxe Entwicklung des christlichen Denkens nach Origenes“. Ihre Vereinigung finden dann beide Gedankenmassen in Augustin<sup>2</sup>. Origenes war Platoniker<sup>3</sup>. In ihm wurzelt tiefer, als Basilius und Gregor von Nazianz, in seiner Gesamtanschauung: Gregor von Nyssa. Er „verehrte Plato und sprach geringschätzig über Aristoteles“<sup>4</sup>. Wenn nun Hauck bei Rupert „einen augustinischen Gedanken“ findet, so beweist dies also nicht für ihn. Denn es ist so, daß Augustin mehr als einen Gedanken der Platoniker hat. Übrigens müßte Rupert kein Abendländer gewesen sein, wollte er die Anregungen ablehnen, welche hier Augustin und sein Gottesstaat immer gaben.

Also jener Maßstab reicht nicht aus. Platonisches Denken wird eben nicht nur nach ihm bestimmt. Es kommt noch anderes in Betracht. Es beachtete wohl Hauck nicht, daß die Mittegerade der Theologie Ruperts das, wodurch er unter uns überhaupt bekannt, der Menschensohn, die Christologie also ist. Und hier eben zeigt es sich, daß Rupert „vom Platonismus und den Griechen“ — ein Ausdruck, welchen Hauck tadelt, allerdings — „tief erfaßt war“.

Die Menschheit, dem Tode hingegeben, ist demnach ein großer Kranker, ein Leib. Der einzelne Mensch ist Mikrokosmos. Auf dem Schema von Mikro- und Makrokosmos ruht echt platonisch die Christologie dieser Gruppe. Auf dem platonischen Gedanken, daß der Mensch nach seinem Leib schon ein Auszug aus der gesamten kosmischen Welt ist, von ihr gespeist auf sie zurückwirkend, — auf diesem physiologisch begründeten Gedanken ruht überhaupt auch Ruperts ganze Christologie. So erscheint nun zuerst der einzelne, dann die

---

1) Windelband (bei Müller, Klass. Altert.-Wiss.), Gesch. d. a. Philos. (München 1894), S. 228.

2) Hase, Kirchengesch. (1886), S. 93.

3) Kurz, Kirchengesch. (1885), S. 219.

4) Huber, Philos. d. Kirchenväter (1859), S. 186.

Menschheit, in ihrer Mitte die aus Wasser und Blut geborene Kirche, und endlich der ganze Kosmos als grofse, aus ihrem Verfall emporzuhebende Einheit. Diese Wiederbringung geschieht in einem umfassenden, im göttlichen Verstande zugleich mit der Idee der zweiten trinitären Hypostase, also des Gottmenschen, ewig vorhergesehenen und konzipierten Prozefs der Restitution. Die Menschwerdung geschieht dieser Gruppe, und auch Rupert, nicht nur, um die eingetretene Sünde zu beseitigen. Christus würde Mensch geworden sein, auch wenn die Sünde die Spannung zwischen Gott und Mensch nicht veranlafst, diese Kluft also nicht geöffnet hätte. Die Menschwerdung mußte als Abschluß der Schöpfung jedenfalls die Weltvollendung herbeiführen. Es galt, die äußersten Enden des Geschaffenen nicht nur auf Gott und zu Gott zurückzuführen, das in die Weite Strebende zu binden, sondern es galt, es der göttlichen Herrlichkeit theilhaft zu machen, also die Schöpfung zu vollenden. — Man wird hier schon an die drei konzentrischen Kreise: Natur, Menschheit, Kirche erinnert, wie sie Origenes hat. Aus dem engsten, dem letzten jener Kreise, die um den Menschensohn gelegt erscheinen, der Kirche also, muß auch der erste verklärt werden, die ganze Naturwelt.

Für Konstruktion dieses grofsen Elevationsprozesses war aber Vorbedingung die richtige Ansicht von der Person des Erlösers. Der ganzen Gruppe demnach kommt es, wie dem Abt Rupert, darauf an, der Trennung der Naturen im Menschensohn entgegenzutreten. Man hatte wirklich, wie der Adoptianismus, in Christo zwei Subjekte unterschieden, zwei ziemlich selbständige Existenzen, zwei Söhne Gottes also. Und jede der für sich seienden Existenzen hatte man mit den besonderen, ihr eignenden Prädikaten und Proprietäten ausgestattet. Man hatte einen eigentlichen Sohn, das ewige Wort, und daneben einen nur durch Adoption mit dem eigentlichen aus Gnade nur verbundenen uneigentlichen. Hier war also die eine Existenz, die menschliche Natur, weil nicht in die göttliche dynamisch hineingenommen und von ihr durchdrungen und in höhere Existenzform emporgehoben, gar nicht in der Lage, die

Menschheit auch wirklich ihrer Leiblichkeit nach, und so auch endlich die gesamte Naturwelt, emporzuheben.

So war die Vorbedingung, wiederholen wir, die richtige Bestimmung des Wesens des Erlösers. Nicht wie die antiochenische Schule, und nicht wie Nestorius, nicht wie Adoptianismus und Subordinatianismus, nicht wie die französischen Zeitgenossen, die Dialektiker also, galt es, die Person des Erlösers und das gegenseitige Verhältnis ihrer Naturen zu bestimmen. Es galt auf die griechischen Väter der alexandrinischen Richtung zurückzugreifen, um eine wirklich reale, wesenhafte Natureneinheit im Gottmenschen zu haben. Ja, Rupert sagt, an die Gegner gewendet, von diesen:

„Si hominis (in Christo) in Deum jam glorificati arbitrantur non eandem gloriam, omnipotentiam, omnisapientiam, omnimajestatem, quae est patris altissimi, timendum sine dubio est, ne regno ipsius depellantur“<sup>1</sup>.

Es soll also die menschliche Natur die Eigenschaften der göttlichen völlig besitzen.

Der Nyssener spricht ähnlich von der Mischung der göttlichen Natur mit der angenommenen menschlichen. Was der eingeborene Gott „von der unteren Natur in sich aufgenommen hat, ist in das Göttliche und Unsterbliche verwandelt worden.“ Er spricht von einer *ἀνάκρασις* und vom *μεταποιοῦθῆναι*. Die vergängliche menschliche Natur ist zur Teilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, wie der Tropfen Essig, ins Meer gegossen, seine Eigentümlichkeit verliert<sup>2</sup>. — Wenn die menschliche Natur die Eigenschaften der göttlichen wirklich besitzt, so kann diese Natureneinheit bewirken, daß auch der Leib Christi verherrlicht wird. „Die Herrlichkeit kommt hinzu; die Natur hört nicht auf, aber die Passibilität ist hinweggenommen, die Impassibilität hinzugekommen, als sterbliche geht die Natur unter, dem Fleische ist die Ewigkeit erworben.“ So Rupert schon in dem *De div. officiis lib. IV*

1) Pez, Thes. I, 241.

2) Das Nähere: Thomasius, Dogmengesch. ed. Bonwetsch I (1886), S. 327.

c. 8. Und so kann er denn sagen: „Das Fleisch Christi, welches vor dem Leiden nur das Fleisch des Sohnes Gottes war, ist durch das Leiden so gewachsen, so geweitet, daß es die ganze Welt erfüllt hat, so daß es erreicht, daß alle Auserwählten, welche vom Anfang der Welt waren, oder welche sein werden bis zur letzten Auswahl am Weltende hier, durch die neue Besprengung dieses Sakraments in die eine Kirche, also mit Gott und Mensch auf ewig verbunden werden.“ lib. II c. 11. So die Wirkung, welche auch vom Altarsakrament auf die Leiber der Empfänger und endlich auf den Kosmos ausgeht.

Erst eine Auffassung des Gottmenschen also, nach welcher er, als Person in die Geschichte eintretend, nicht bloß ethisch die Mitte ist, vermag demselben in seiner Bedeutung auch als wirklicher Mensch die universale Höhe der Stellung zu sichern. Er wird demnach nicht nur als ethische und religiöse, er wird auch als physische Mitte verstanden werden müssen. Dann erst ist er in seiner vollen Bedeutung begriffen. Denn er ist nun auch wie metaphysische, so kosmische Mitte. Als solche hat diese Mitte nicht nur die ethische Rehabilitation der Menschheit, sondern auch die physische des Universums zu ihrer Aufgabe. Und damit sogar die Weltvollendung, für welche die zweite trinitäre Hypostase jedenfalls erscheinen mußte. Denn was im ersten Menschen als Herrlichkeit nur im Ansatz, nur auf erster Stufe erscheint, dies wird im Abschlufs der Universalgeschichte im höchsten Maße also durchgeführt sich erweisen.

Ohne die durchgeführte Naturengemeinschaft würde das Haupt, der Sohn, nicht durch sein nun lebendig machendes Fleisch den Leib auch, die Kirche, und endlich das Universum nach ihrer Naturseite durch die Sakramente erreichen, verklären, emporführen können. Darum eben sind die Naturen nicht durch die Person nur verbunden. Nicht also, wie durch einen Punkt zwei Linien verbunden sind, indem sie sich in diesem Punkt schneiden, sonst aber aufeinander liegen. Nein, auch die Naturen selbst sind, einander durchdringend, nun vereint. Sie sind nicht mehr singuläre

Existenzen. Dem Logos ist seine menschliche Natur, welche ja Mikrokosmos, und nun durch ihn vergöttlicht ist, die Handhabe, um vom Haupt aus in hoher Anakephaläose alles in sich zusammenfassend zu vollenden.

Da haben wir also das Schema: Ursprüngliche Einheit, Auseinandergehen in Vielheit, Zurücknahme in die Einheit.

Hören wir nun einmal Gregor von Nyssa. „Da nun der Rückkehr aus dem Tode unsere ganze Natur teilhaftig werden sollte, so hat er (Christus) sich, indem er dem Daliegenden gleichsam die Hand reichte und sich darum zu unserem Leichnam niederbückte, dem Tode insoweit genähert, daß er die Sterblichkeit kostete und der Natur durch seinen eigenen Leib den Anfang zur Auferstehung gab. Denn da das die Gottheit beherbergende Fleisch, welches in der Auferstehung mit Gott zugleich erhöht wurde, nirgends anders her war, als aus der Masse, wovon wir sind, so geht, gleichwie bei unserem Körper die Tätigkeit von einem der Sinneswerkzeuge die Empfindung auf das mit dem einzelnen Teile verknüpfte Ganze überführt, — ebenso die Auferstehung des Teiles, wie wenn die ganze Natur nur ein lebendes Wesen wäre, auf das Ganze über, indem sie sich infolge des starken Zusammenhanges und der Verbindung der Natur von dem Teile auf das Ganze fortpflanzt.“ Das ist die naturhafte Betrachtung des Vorganges der Erlösung, die, auf die Sakramente gestützt, auch bei Rupert vorwiegt. Die Menschheit ist für Gregor eine gemeinsame Masse. Aus ihr ist die menschliche Natur des Logos genommen. Sie wird von Gregor als solche mit der göttlichen vereint, von ihr durchdrungen gedacht, daß durch sie nun als Hebel die ganze Masse vom Haupt aus also emporgehoben werden kann, welches diese Natur angenommen hat.

So die Beweisführung aus dem *φύραμα*. Nun — sagt Gregor — ist aber „der am Kreuz Ausgestreckte derjenige, welcher das All in sich verknüpft (*συναρμύζων*) und die verschiedenen Naturen der Dinge durch sich zu einem geordneten Ganzen vereinigt.“ Das tut der Logos, indem er als Haupt die Menschheit annimmt, sich zu ihrer Mitte

macht, sie in die Harmonie mit sich und in das göttliche Leben erhöht.

Man sieht, daß diese naturhafte Betrachtung nicht eine Seite der Sache, sondern die ganze erklären will. Dann tritt die Seite freilich leicht zurück, nach welcher der Mensch freies Personenleben ist. Es tritt dann aber auch bei dieser Auffassung die Bedeutung des Bösen und der Sünde zurück. Das ist völlig selbstverständlich. Nicht nur Gregor von Nyssa trägt die Ansicht von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen vor. Sie liegt der Theologie aller Alexandriner nahe, allen platonisierenden Vätern. Rupert aber teilt diese Ansicht vollkommen. Das Böse kann nach ihm Gott weder tun, noch wollen. Daraus folgt ihm, daß das Böse eigentlich ein Nichts ist, da der es nicht tun kann, der nichts nicht tun kann. *Malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest*<sup>1</sup>. Das Böse ist demnach nur Mangel. Hier tritt Rupert gegen Augustin auch auf Erigenas Seite<sup>2</sup>. Ist das Böse nur Mangel, so ist die Erlösung genau genommen nur Weltvollendung, diese als eine Art physikalisch-dynamischen Prozesses genommen.

Wir bitten hier zweierlei zu beachten, worauf Harnack mit Recht aufmerksam macht: „Der Logosbegriff, den Athanasius als theistisch kosmischen abgetan hat, rückte wieder in den Vordergrund, und Logos und Kosmos stehen sich (bei den Kappadoziern) doch näher. — Das Geistige auf Erden ist schließlicly nicht nur Geschöpf Gottes, sondern (wenigstens bei Gregor v. Nyssa) Natur.“ Wir finden diesen Realismus deutlich bei Rupert.

Und hierzu nehme man, — was für den Neuplatonismus, zugleich aber auch für den Platonismus überhaupt außerordentlich wichtig ist — er ist „nicht als neue Religion ein entscheidender Faktor in der Geschichte geworden, sondern als Stimmung“<sup>3</sup>.

1) *De volunt. dei*, cap. 11.

2) Seine Bedeutung: Kaulich, *Gesch. d. scholast. Phil.* I, S. 25.

3) A. Harnack, *Lehrb. d. Dogmengesch.* II (1894), S. 255 f. und I (1886), S. 668.

Charakteristisch für den Platonismus ist immer das Hervortreten, so sagten wir, der Anschauung von Mikro- und Makrokosmos, für Anthropologie, Kosmologie und das Verhältnis beider Größen. Sie sind in einer Art magischer Einwirkung aufeinander bezogen. Kennzeichnend für den Neuplatonismus ist ebenso, wie wir sahen, der Gedanke des Hervorgangs des Vielen aus dem Einen und die Rückkehr dieser Vielheit in die Einheit <sup>1</sup>.

Also auch bei Rupert eine Art theogonischen Prozesses. Alles nach ewigem Plan. Also kommt Christus nicht der Sünde wegen in die Welt. Oder hätte etwa wegen ihres Eintritts Gott einen neuen Plan fassen müssen?

„Nein“, sagt Rupert, „dann wäre er veränderlich. Auch Satan hat dazu ihn nicht zwingen können.“ So Rupert im Johannes-Kommentar. Der Sohn wird Mensch, da im ersten „Wort“ der h. Schrift schon liegt, daß alles in ihm für ihn geschaffen ist. So ist Er, welcher Wurzel des Universums ist, auch der Gipfel, in dem die ausgebreitete Vielheit der ganzen Himmel und Erde umspannenden Heilsgeschichte in Einheit münden und zur Weltvollendung sich abschließen muß. So muß der Sohn das ganze System des Erschaffenen, in sich es rekapitulierend, in und zu sich zurücknehmen, vollenden und so abschließen. So war die Menschwerdung überhaupt für die Weltvollendung nötig. Genau genommen war sie für die Ergänzung der zweiten trinitären Hypostase nötig, in dem ideell der Weltgedanke ewig ruhte. Dann war aber die Menschwerdung Spitze des theogonischen Prozesses, indem der Sohn die aus ihm herausgesetzte Vielheit als sein Komplement zu seiner eigenen Vollendung in sich zurückführt.

Wir haben also gar nichts dagegen, wenn man sagen will, Gregor von Nyssa sei von neuplatonischen Ideen beeinflusst <sup>2</sup>. Gewiß, wir haben ja anzunehmen, daß der Neuplatonismus den meisten zugänglicher als Plato selbst war. Wir wollten nur diese antidialektische platonisierende

1) Zeller, Philos. d. Gr., Bd. III, S. 923.

2) Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa u. s. w. (Leipzig 1897), S. 50–52.

Strömung im Deutschland des zwölften Jahrhunderts zu zeichnen versuchen. Und wir möchten nur betonen, daß jener Prozeß als theogonischer dieses im Grund bedeutet, daß die erste trinitare Hypostase in der zweiten sich entfaltet, in die Fülle der ideell in ihr liegenden Möglichkeiten sich real auseinanderlegt, um sich so mit Hilfe der dritten, welche zum Sohn führt, zu ideal-realer Herrlichkeit, also erhöht und bereichert in sich zurückzunehmen, so daß nun erst die trinitare Bewegung in sich zum Abschluß gekommen ist. Dies will Rupert nicht. Auch seine Gruppe will das nicht. Aber folgerichtig würde man dahin sich gedrängt finden. Wiederholen wir nun.

Dieser Gedanke einer notwendigen Menschwerdung nun ist derjenige, welcher auch Rupert auszeichnet. Er ist das ihm Eigentümliche. Er ist Mittelpunkt seiner Theologie. Es ist der Gedanke, der auch früher, denken wir nur an Wessel, und auch neuerdings die Aufmerksamkeit der Theologen, wie Dorner, Liebner, Martensen, J. P. Lange auf Rupert gerichtet hat<sup>1</sup>. Und dieser Gedanke entstammt eben den griechischen Vätern, und entstammt somit und soweit dem Platonismus, als dieser Mittel darreichte, die Aussagen der h. Schrift in einer großen Totalanschauung den Zeitgenossen anschaulich zu machen, in welcher die Menschwerdung ihren kosmischen Umkreis erhält, also Mitte eines universalen Systems wird.

Es wäre angenehm, wenn es gelungen wäre, nicht nur Hauck zu überzeugen, sondern zugleich für die Geschichte des Platonismus im 12. Jahrhundert einen kleinen Beitrag hier gegeben zu haben. In Rupert aber glauben wir, wie wir wiederholen, zugleich die ganze Gruppe gezeichnet zu haben, welche im 12. Jahrhundert innerhalb der deutschen Kirche auf platonischen Anschauungen theologisch arbeitete.

---

1) Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre von d. Person Christi. Bd. II, S. 389. 396. 437.