

Ernst P. Heissenberger

Gott als Urgrund aller Seinsweisen

Thomas von Aquin über Gotteserkenntnis,
Wahrheitssuche und die Offenbarung des Seins

Alle Dinge sind, sofern sie sind, Gott ähnlich,
der anfangs und auf die höchste Weise seiend ist.

(Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 80)

Ernst P. Heissenberger

Gott als Urgrund aller Seinsweisen

Thomas von Aquin über Gotteserkenntnis,
die Wahrheitssuche und die Offenbarung des Seins

Schöpfwerk

Dr. Ernst P. Heissenberger hat Theologie, Philosophie und internationale Betriebswirtschaft in Wien und Paris studiert.

Er ist Autor und beschäftigt sich mit den Fragen der Gegenwart.



© 2025 Ernst P. Heissenberger

Cover und Covergestaltung: Ernst P. Heissenberger

Verlagslabel: Schöpfungswerk

ISBN 978-3384-3384-33

Druck und Distribution im Auftrag des Autors: tredition GmbH, Heinz-Beusen-Stieg 5, 22926 Ahrensburg, Germany

Dieses Druckwerk und alle seine graphischen Teile wurden ohne Inanspruchnahme von Künstlicher Intelligenz erstellt.

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Für die Inhalte ist der Autor verantwortlich. Jede Verwertung ist ohne seine Zustimmung unzulässig. Die Publikation und Verbreitung erfolgen im Auftrag des Autors, zu erreichen unter: tredition GmbH, Abteilung "Impressumservice", Heinz-Beusen-Stieg 5, 22926 Ahrensburg, Deutschland

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
impressumservice@tredition.com

VORWORT	10
1 DIE NAMEN GOTTES DER BIBEL	13
2 DIONYSIUS AREOPAGITA	15
2.1 Einleitung	15
2.2 Der Neuplatonismus	18
2.2.1 Exkurs: Die schöne Erinnerung	24
2.3 De divinis nominibus	26
2.3.1 Aufbau und Inhalt	28
2.3.2 Die zwei Wege	33
2.3.3 Wege des Schöpfers	37
2.3.3.1 Wege der Schöpfung	39
2.3.3.2 Wege des Wesens Gottes	40
2.3.3.3 Wege des Seins	41
2.4 Weltimmanenz und Welttranszendenz Gottes	44
2.5 Die Namen Gottes bei Dionysius	46

2.5.1 Das Gute	47
2.5.1.1 Exkurs: Schöpfungsverständnis	51
2.5.1.1.1 Retuschen im Bild des Neuplatonismus	52
2.5.1.1.2 Notwendigkeit des Selbst oder Wille und Verstand	58
2.5.1.1.3 Freiheit als implizit mitgedachte Schöpfungsaussage	66
2.6 Erkenntnis Gottes bei Dionysius	69
2.7 Abschließende Bemerkungen	71
 3 THOMAS VON AQUIN	 76
3.1 Die Summa theologica	76
3.2 Die Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin	81
3.2.1 Der Erkenntnisakt	83
3.2.1.1 Grundlagen	83
3.2.1.2 Der Erkenntnisakt selbst	84
3.2.1.3 Erkennen und Sein	89
3.2.2 Gotteserkenntnis	91

3.2.2.1 Der Vorrang negativer Theologie	93
3.2.2.2 Der Weg der Gotteserkenntnis	101
3.2.2.2.1 Ein Weg durch die Schöpfung	101
3.2.2.2.2 Das Kausalitätsprinzip	102
3.2.2.2.3 Die Einheit Gottes	111
3.2.2.2.4 Der Partizipationsgedanke	113
3.2.3 Sprache und Erkenntnis	116
3.2.3.1 Sprache und Sein	119
3.2.4 Der Sinn von Erkenntnis	120
3.3 Sprachphilosophisches zur 13. Frage der Summa	127
3.3.1 Der Name Gottes	129
3.3.2 Die Namen Gottes	131
3.3.2.1 Negative oder positive Namen?	133
3.3.2.2 Kurze Sprachtheorie	137
3.4 Analogielehre in sprachphilosophischem Gewand	143
3.4.1 Analogie bei Thomas von Aquin	145

3.4.1.1 Die zwei Hauptarten der Analogie	149
3.4.2. Analogie der Namen	152
3.4.4 Der Seiende	154
4 SCHLUSSWORT	159
BIBLIOGRAPHIE	162

VORWORT

Die Frage der Erkennbarkeit Gottes und damit die Frage nach Gott selbst scheint sich seit dem 13. Jahrhundert etwas überholt zu haben. Trotzdem stellt sich für jeden Menschen implizit oder manchmal sogar explizit die Frage nach dem eigenen Leben, seinen Vollzügen und seinem Dasein im Ganzen. Kann mit dem eigenen Leben Gott mitgemeint sein? Und die Frage nach den persönlichen Göttern, von denen ich mein Leben anscheinend beziehe und nach denen ich mein Leben ausrichte, bleibt sowieso keinem Menschen erspart. Welche intellektuelle Antworten hätte Thomas auf diese existenziellen Fragen gegeben? Wo sah er das Menschsein in seiner Verwurzelung und in seiner Vollendung?

Um eine Frage gleich einmal vorweg zu beantworten: Die 13. Frage des Thomas von Aquin in seiner „Summe der Theologie“ behandelt die „Namen Gottes“. Das klingt mystisch. Und ich bin wirklich über mein erstes Diplomarbeitsthema im Theologiestudium, das die Mystik bei Thomas von Aquin behandeln wollte, zu den Namen Gottes gekommen. Aber die Namen Gottes haben bei Thomas nicht mehr viele mystische Elemente. Sie stellen für ihn mehr und oft gänzlich Verschiedenes und Anderes dar als einfache Anrufungsweisen einer an sich transzendenten Wirklichkeit, die man in ihren Namen in die Gegenwart und Anwesenheit holen und vielleicht sogar unter die eigene Verfügungsgewalt stellen kann. Er setzt sich damit streng von jenen Mythen und Riten ab, die die Namen der Gottheit als ein mit Kraft besetztes und an sich schon göttliches und geheimnisvolles System darstellen. Thomas ist nicht nur in diesem Punkt ganz und gar nüchtern. Pieper schreibt dazu, dass „die für Thomas charakteristische Abneigung gegen ‘religiöse Kurzschlüsse’, diese rationale Nüchternheit, ganz sicher religiöse, wenn nicht mystische Wurzeln hat“¹.

¹ Pieper Josef, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München 1986, 163.

Die Tradition der Namen Gottes kommt für Thomas einerseits aus dem biblischen Bereich, andererseits bezieht er sich auf Dionysius Areopagita, der ein Buch über die Namen Gottes verfasst hat und zu welchem Thomas einen Kommentar geschrieben hat. Dionysius war für Thomas sicher der ausschlaggebende Grund, sich mit den Namen Gottes zu beschäftigen, wobei er diese allerdings aus ihrem semantischen Zusammenhang herausholte.

Die Namen Gottes offenbaren viel vom Denken des Thomas, denn sie sind für ihn Verbindungstermini zwischen Gott und seiner Welt, also sozusagen „Schöpfungsworte“ (als solche hatte sie Dionysius auch schon konzipiert). Sie drücken somit etwas von Gott, seinem Verhältnis zur Welt als Schöpfung und etwas über den Menschen selbst aus, der in dieser Schöpfung lebt, erlebt und erkennt. Allen Namen Gottes ist gemeinsam, dass sie (etwas von) Gott erkennen wollen, (ihn) sprachlich „machen“ wollen, greifbar in der Welt, modern formuliert: ihn an unserer Lebenswelt Anteil zu geben versuchen. Somit ist klar, dass sie für Thomas nach der Sinnhaftigkeit und der Möglichkeit eines Redens von Gott (anhand seiner Namen) und der Richtung, Form und Inhalt von Sprache und Erkenntnis überhaupt fragen, und in diesem thematischen Zusammenhang hat er sie auch behandelt.

Aus all dem Gesagten ergibt sich auch der spezifische Aufbau der Arbeit: sie beginnt mit dem Sinn der Namen Gottes in der Bibel, auf die sich beide Denker in ihren Überlegungen beziehen, geht dann zu Dionysius Areopagita über und wie er die Namen Gottes verstanden und akzentuiert hat, und landet schließlich in einem dritten Teil bei Thomas von Aquin und den Themen, die er im Zusammenhang mit den Namen Gottes zur Sprache gebracht hat; nämlich seine Erkenntnistheorie und in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes. Dabei streift sie spezifische Themen des Thomas wie den Partizipationsgedanken, die Analogielehre oder das Kausalitätsprinzip und geht dann im Speziellen auf die Namen Gottes ein, so wie Thomas sie versteht. Thomas leitete also vor allem erkenntnistheoretisches Interesse, während für Dionysius die Namen Gottes Ausdruck der Schöpfertätigkeit Gottes und seines Lobes sind.

Eines sei noch angemerkt: Obwohl das vor Ihnen liegende Buch nun schon vor längerer Zeit (in Form einer Diplomarbeit) verfasst wurde, hat die Thematik nichts von ihrer Aktualität für einen eigenen intellektuellen und religiösen Zugang zur Erkennbarkeit Gottes verloren. Und um diesen persönlichen Zugang geht es letztlich auch Thomas, denn für ihn kommt zuerst das Leben und dann erst die Lehre, denn nur im und durch das eigene Leben ist Erkenntnis (Gottes) möglich. Ich wünsche Ihnen viel persönlichen Gewinn und intellektuelles Lesevergnügen!

Wien, am 25. 5. 2025

Ernst P. Heissenberger

I. DIE NAMEN GOTTES DER BIBEL

Im Alten und auch im Neuen Testament bezeichnet der Name nichts „Äußerliches, sondern Eigenschaften und Wesensmerkmale seines Trägers.“² Auch Eigennamen sind sozusagen „sprechende Namen“, die etwas über ihren Träger aussagen³. Aus diesem Sachverhalt erklärt sich auch das Bedürfnis, den Namen Gottes in Erfahrung zu bringen, um somit Göttliches verstehen zu können und entsprechend (dem Wesen Gottes) Gottesdienst feiern zu können.⁴ Der Name Gottes steht im Alten Testament für beides: als „Ausdruck der Freiheit, Unverfügbarkeit, Verborgtheit, philosophisch gesprochen: der Transzendenz Gottes, wie seiner Zuwendung zum Menschen, seiner Verheißung und Treue.“⁵ Durch die Offenbarung seines Namens wird Gott dem Volk Israel zugänglich und „offen“.⁶ Bemerkenswert ist vor allem die Tatsache der Bindung des Gottesnamens an die geschichtliche Größe Israel, sodaß Israel sozusagen mit der Namensoffenbarung seines Gottes am Sinai (erst) als ein historisch greifbarer Stämmeverband in die Geschichte treten kann.⁷

² Suchla Beate Regina, in: Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Stuttgart 1988, 4.

³ vgl. Van Ess Josef, *Der Name Gottes im Islam*, in: *Der Name Gottes*, hrsg. von Heinrich von Stietencron, Düsseldorf 1975, 163.

⁴ vgl. Suchla Beate Regina, in: Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Stuttgart 1988, 4.

⁵ Kasper Walter, *Name und Wesen Gottes*, in: *Der Name Gottes*, hrsg. von Heinrich von Stietencron, Düsseldorf 1975, 178.

⁶ vgl. Ex 3, 13 ff.; Dtn 4, 32ff.

⁷ vgl. Link Christian, *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen 1997, 42.

„Das Neue Testament radikalisiert und überbietet diese geschichtliche Weise des Sprechens von Gott. Es sagt von Jesus Christus nicht nur, er habe den Namen Gottes endgültig geoffenbart; es überträgt auf ihn den alttestamentlichen Gottesnamen *adonai*, griechisch: *kyrios*, ja sogar das Gottessohn- und Gottesprädikat.“⁸ Aber obwohl beide Testamente viele Gottesnamen kennen, bleibt Gott doch letztlich unerkennbar und unbegreiflich.

Den biblischen Schreibern geht es nicht so sehr um ein System vorher festgelegter auf Gott anzuwendender Titel oder Bezeichnungen, sondern die Namen wurden (ihm) aus dem Alltag gegeben, einerseits aus den Gebetsanrufen und andererseits aus der Lebenswelt der formulierenden Verfasser.

Bei der biblischen Grundlegung dieser Tradition der Namen Gottes ist zu bemerken, daß es den biblischen Schreibern durchaus bewußt war, daß die Kenntnis des Namens Gottes eine einzigartige Auserwählung und Nähe zu Gott darstellt, aber natürlich andererseits einen größeren Anspruch an die Treue des Volkes gegenüber seinem Gott mit sich bringt. „Ich will ihn retten, denn er kennt meinen Namen“⁹. Daher war mit diesem Namen auch eine besondere Lebenspraxis verbunden, die sich an der Offenbarung des Namensträgers orientieren mußte, oder der Name selbst kam mit dem Tun derer in Verruf, die ihn kannten.¹⁰

Thomas wird letztlich auch in seiner Wahl, welcher Name denn Gott am ehesten entspricht, auf diesen biblischen Bereich zurückgreifen, denn sie ist und bleibt Grundlage seines Denkens, auch wenn er philosophisch argumentiert.

⁸ Kasper Walter, Name und Wesen Gottes, in: Der Name Gottes, hrsg. von Heinrich von Stietencron, Düsseldorf 1975, 178.

⁹ Psalm 91, 14.

¹⁰ vgl. Jer 34, 16; Ez 36, 19ff.

2. DIONYSIUS AREOPAGITA

2.1 Einleitung

Schon in seiner Studienzeit wurde Thomas umfassend mit dem Corpus Dionysiacum bekannt, und hier sind vor allem die Vorlesungen seines Lehrers Albertus Magnus in Paris und Köln zu nennen, die dieser in den Jahren 1247 bis 1250 gehalten hat. Im Werk des Thomas werden ca. 1700 Dionysius-Zitationen gezählt, außerdem hat er einen Kommentar zum Buch über die göttlichen Namen des Dionysius geschrieben, der in den Jahren 1265/66¹¹ (1265 bis 1267¹²) entstanden ist. Da jedoch Thomas des Griechischen nicht mächtig war, war er auf Übersetzungen angewiesen; im Falle des Dionysius war es im wesentlichen jene des Johannes Sarracenus, die er benutzte, wobei allerdings „der souveräne Umgang mit dem Text auffällt: er korrigiert nach Bedürfnis Eriugena [Johannes Eriugena, der um 860 eine Übersetzung des Corpus Dionysiacum verfaßte] mit Sarracenus und Sarracenus mit Eriugena“¹³.

Für Thomas haben die Schriften des Dionysius ein apostolisches Alter und werden von ihm „daher als erhebliche Autorität in der Theologie akzeptiert“¹⁴, und wenn er ihn auch des öfteren widerlegt, manche seiner Ansichten als „metaphorische Sprechweise“ zu entschuldigen sucht, und er „sehr wohl dessen Nähe zum Platonismus erkannt“¹⁵ hat, so ist doch der Einfluß nicht zu unterschätzen, den dieser Autor auf Thomas von Aquin, vor allem in seinen Gesamtkonzeptionen, gehabt hat. „Dionysius war

¹¹ vgl. Ruh Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 140.

¹² vgl. Weisheipl James, Thomas von Aquin. Sein Leben und sein Werk, Graz 1996, 337.

¹³ Ruh Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 78.

¹⁴ Weisheipl James, Thomas von Aquin. Sein Leben und sein Werk, Graz 1996, 165.

für Thomas ein Schlüsselerlebnis für sein Verhältnis zum Platonismus und Aristotelismus.¹⁶ Man darf ihn also nicht, wie das früher oft der Fall war, unbeeinflusst von anderen Strömungen als der des Aristotelismus sehen, sondern muß auch allen anderen oben genannten eine „höchst wirksame Anwesenheit im Werke des heiligen Thomas“¹⁷ zugestehen.

Dionysius lebte im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts in Syrien, genoß aber dennoch apostolische Autorität, weil er als Autor dieser Schriften mit dem Dionysius der Apostelgeschichte (Apg 17,34) gleichgesetzt wurde (und in einer Art Personalunion mit dem ersten Bischof von Paris), da er den Apostel Paulus seinen Lehrer nannte und auch sonst von Ereignissen als gegenwärtigen spricht, die sich in apostolischer Zeit ereignet hatten; andererseits hat er sich „als den Areopagiten nicht selbst bezeichnet“¹⁸ und auch sonst nicht „seine Mystifikation mit unentwegter Vorsätzlichkeit betrieben“¹⁹.

Im gleichen Atemzug wie er aber als sogenannter „Fälscher“ moralisch stigmatisiert wurde, wurde auch sein Werk theologisch und formal abgewertet, einfach dadurch, daß man allein seiner Autorität als Apostelschüler die Anerkennung seiner Schriften zusprach. „Das klingt heute noch nach, obschon seit der Jahrhundertmitte sich schrittweise eine unbefangene Betrachtungsweise Geltung verschafft hat.“²⁰ Es war in der

¹⁵ Ruh Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 140.

¹⁶ Ruh Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 140.

¹⁷ Pieper Josef, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München 1986, 67.

¹⁸ Stein Edith, Wege der Gotteserkenntnis - Dionysius der Areopagit, München 1979, 16.

¹⁹ Ruh Kurt, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, München 1987, 10.

²⁰ Ruh Kurt, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, München 1987, 10.

Antike nämlich durchaus üblich, im Namen eines anderen eigene Schriften herauszugeben, wenn man in dessen Sinn etwas erklären oder weiterführen wollte.

Er dürfte auch noch andere Gründe gehabt haben, warum er unter einem Pseudonym veröffentlicht hat, man spricht von vermeintlicher Nähe zu den Monophysiten genau so wie von Schwierigkeiten bei der Annahme seines Werkes (auch bedingt durch seine „eigenartige“ Wortwahl), die er durch die Autorität einer biblischen Figur erleichtern wollte, „vielleicht aber wollte Dionysius aus ganz persönlichen Gründen im Verborgenen bleiben, als Zönobit oder gar als Anachoret“²¹, trotzdem wird man hier wohl nicht über Spekulationen hinauskommen.

Meiner Meinung nach gibt es neben der biblischen Fundierung weitere gute Gründe, warum er sich gerade diesen Namen ausgesucht hat. Der Dionysius der Apostelgeschichte war einer jener, die sich nach der Predigt des Paulus am Areopag bekehrt hatten. Und ohne Zweifel wollte unser Dionysius in dessen „Fußstapfen“ treten. Vielleicht drückte diese Figur am ehesten etwas vom Selbstverständnis unseres Schreibers aus, der sich als Philosoph und Christ verstand und beides zu einer Synthese verbinden wollte. Es geht um die Begegnung zwischen Philosophie und christlicher Lehre auf dem Hauptplatz der Philosophie, dem athenischen Areopag. Gerade dieser Dionysius kann in seiner Bekehrung symbolisch stehen für die Hinneigung der Philosophie zum Christentum, obwohl gerade, und das erscheint wie eine seltsame Parallele der Geschichte, der Dionysius der Bibel genausowenig mit der Bibel zu tun gehabt hat oder auf ihrer Grundlage steht, wie die Namen Gottes der Bibel in der Explikation des Dionysius mit ihr. Es bleibt philosophische Rede, die die Namen Gottes zu erklären sucht, wie es auch eine des Paulus war, die Dionysius bekehrte.

²¹ Ruh Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. I, München 1990, 41.

Und noch eine zweite Schiene sehe ich hin zu diesem Dionysius für unseren Schreiber, nämlich jene des Inhalts der Predigt des Paulus (Apg 17, 22-31). Es geht um den unbekannten Gott, um Zeiten der Unwissenheit, die nun vorbei seien, um den Gott, der keinem fern ist und in dem wir leben und uns bewegen, ja sogar, daß wir von seiner Art seien. Mehr konnte die Bibel unserem Dionysius in seinem Ansinnen nicht entgegenkommen. Sein philosophischer Ansatz trifft genau den Ausgangspunkt der Predigt des Paulus, an deren Ende das Christlichwerden dieses Philosophen steht, es geht (beiden) um den unbekannten Gott. Die Philosophie wird hier zum Beginn eines (Denk-) Weges, der zum Christentum führt. Das Ganze erscheint wie ein vorgegebenes Programm für unseren späteren Schreiber.

2.2 Der Neuplatonismus

Die Terminologie und ein Großteil der Auffassungen des Dionysius sind neuplatonisch, auch seine metaphysische Grundbewegung entstammt dem Neuplatonismus. Die Vision des Dionysius „umschließt das Endliche und das Unendliche, stellt das Universum in seinem Prozeß und seiner Rückkehr zum Absoluten dar, und teilt in Entsprechung zu jedem Grad der Realität allem, auch dem Menschen, seinen Platz in der Hierarchie der Seienden zu“²².

Diese Sichtweise entspricht eindeutig jener, die der Neuplatonismus von der Welt hat. Gründer des neuplatonischen Systems war Plotin, der von 204 - 270 nach Christus lebte. Prophyrios, einer der Schüler Plotins und Redakteur von dessen „Enneaden“, gilt als Autor einer verlorengegangenen Schrift „Über göttliche Namen“, über seine Schüler, nämlich Jamblichos, Verfasser von „De mysteriis“ mit einer Erörterung über „göttliche Namen“, und Theodor von Asine, Autor des nur namentlich bekannten

²² O'Rourke Fran, Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas, Köln 1992, XV. „a vision embracing the finite and the infinite, depicting the universe in its procession form, and return to, the Absolute, and according to each grade of reality, including man, its place in the hierarchy of being.“

Werkes „Über Namen“, reicht sein Einfluß bis hin zu Proklos. Dieser lebte von 410 bis 485 nach Christus und gab dem Neuplatonismus die größte systematische Geschlossenheit. Und über die Schriften des Proklos hat auch Dionysius mit dieser Philosophie und ihren Thematiken Bekanntschaft gemacht.

Wollte man das neuplatonische System kurz beschreiben, müßte man vom Einen und Guten ausgehen, das „überseiend“ und in absoluter Transzendenz die Ursache aller geworden ist, dann kommt in weiterer Folge der nous (der Geist), der aus dem Einen hervorgeht, Ort der Ideen ist und schon im Sein steht, weiters als weitere Emanation (Hervorgang) die Seele, die sich aufteilt in die Weltseele und die einzelnen Seelen und schließlich die Naturen, die Gewordenen, die die in die Welt inkorporierten Ideen und Seelen darstellen. Aber das Ganze, das aus dem Ersten wurde, „verweist entsprechend seinem Hervorgang immer wieder zurück.“²³

Es geht im Grunde um den „Aufstieg und Abstieg vom und zum Einen“²⁴. Dieses Eine, das auch als das Gute bezeichnet wird, ist absolute Einheit und Fülle. „Es ist schlechthin einfach und steht jenseits jeder denkbaren Differenzierung, und zwar auch jenseits jeder begrifflichen und logischen Differenzierung. Daher kann es auch niemals durch eine diskursive Aussage oder gar durch eine Argumentationskette adäquat erfaßt werden.“²⁵ Und von diesem Einen kommt alles Sein, und kein Seiendes kann außerhalb dieses Seins, ohne Verbindung zum Einen, existieren. „Es ist das unendliche Sein, das durch sich selbst ‘ist’, während alles andere an ihm teilhat und darum Sein nicht ist, sondern nur ‘hat’“.²⁶

²³ Hirschberger Johannes, Kleine Philosophiegeschichte, Freiburg i. Br. 1992, 71.

²⁴ Kunzmann Peter et alii, dtv-Atlas zur Philosophie, München 1991, 63.

²⁵ Wieland Wolfgang, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Antike, Stuttgart 1978, 365.

²⁶ Hirschberger Johannes, Kleine Philosophiegeschichte, Freiburg i. Br. 1992, 71.

Da das Eine absolute Einheit ist, ist auch kein direkter Zugang zu ihm möglich. Somit gebührt ihm auch kein Name, denn „sonst würde auch hier das Eine nur von einem anderen ausgesagt“²⁷. Es muß also über allen Namen stehen, sonst wäre es bloß wieder ein Seiendes unter Seienden. Man kann also nur sagen, es ist das Eine, denn als solches umfaßt es alles, ohne in den Vielen aufzugehen. Erkannt wird es nur aus dem von ihm Gezeugten, dem Sein.

Das Eine fließt wegen seiner Überfülle aus, es verstrahlt sich, Plotin nennt dies Emanation. Das Bild von der Sonne soll dies verdeutlichen, die zwar allem Licht schenkt, aber trotzdem in ihrer Einheit und Identität gewahrt bleibt. „Und es sind aus ihr und in ihr das Sein an sich, die Prinzipien des Seienden, das gesamte Seiende und das, was wie auch immer geartet durch das Sein erhalten wird, und zwar auf unaufhaltsame, umfassende und einfache Weise.“²⁸

Es kommt zu einer Ordnung in Stufen, durch die dieses ausstrahlende Sein des Einen alles durchdringt und zu allem kommt, bis es sich schließlich in der Materie verliert, die als Nicht-mehr-Sein keine noch so indirekte Verbindung zum Einen hat. „Die jeweils seinsmäßig höhere Stufe bildet sich ab in einer unteren. Dabei verliert sich zunehmend die Einheit und Fülle.“²⁹ „Vor allem aber stützt sich Proklos in der Darstellung des Verhältnisses des ‘Einen’ zu den sonstigen Dingen auf den relativ gültigen Analogieschluß, indem er das Sein Untergeordneter in dem sie jeweils umfassenden Ganzen zum Vergleich heranzieht: ganze Körper und ihre Teile, die Gesamtnatur und die Einzelnaturen, die (göttliche) ‘Monas des Seins’ und alle Seienden und schließlich ‘die transzendente Ursache’, ‘das Eine’ und die vielen geeinten Dinge.“³⁰ Relativ gültig meint in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß auf das Eine als „Überseiendem“

²⁷ Kunzmann Peter et alii, dtv-Atlas zur Philosophie, München 1991, 63.

²⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, übersetzt von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, 71.

²⁹ Kunzmann Peter et alii, dtv-Atlas zur Philosophie, München 1991, 63.