

Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena. Begriff, Bedeutung und Charakter der „essentia“ oder „*ovvia*“ bei demselben.

Von Dr. Karl Eswein, München.

Wenn Eriugena nach Grabmann¹⁾ auf den Entwicklungsgang der Scholastik auch keinen maßgebenden Einfluß ausgeübt hat, so ist doch seine hervorragende Bedeutung für die Erkenntnis der Grundlagen der mittelalterlichen Philosophie unumstritten. Er ist ein originaler Denker von großem Ausmaß, und seine Gedankenschöpfungen, die er nach Verarbeitung vorhergehender großer Metaphysiker selbständig gewonnen hat, reichen mit ihrer Wirkung bis in die Gegenwart hinein, mag man zu ihnen stehen, wie man will. Eriugena hat auch auf die Entstehung der Kontroversen über die Universalienfrage keinen direkten Einfluß gehabt, aber trotzdem steht er mit der Entwicklung derselben in engster Beziehung. Der vorliegende Aufsatz soll sich nun nicht gerade mit ihr befassen, sondern er soll Begriff, Bedeutung und Charakter der Wesenheit, *essentia* oder *ovvia* bei Eriugena untersuchen. Die „Wesenheit“, die sich wie ein roter Faden durch sein ganzes System, offen und versteckt, hindurchzieht, ist keineswegs identisch mit dem Universalen, der Gattung, dem Allgemein-Begriff oder der Platonischen Idee, wie sich aus den folgenden Ausführungen ergeben wird, aber sie ist mit diesen Begriffen auf das engste verknüpft. Die Wesenheit bei Eriugena ist auch nicht aufzufassen als „Sosein“ im heutigen Sinne, wenn z. B. E. Becher definiert²⁾: „Reale Objekte haben ein Sein, das unabhängig ist davon, ob sie von Gedanken erfaßt werden oder nicht; dem idealen Gegenstande fehlt dieses Sein, und er stellt daher ein bloßes Sosein dar, das

¹⁾ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I. Freiburg 1909, S. 206.

²⁾ E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*. München und Leipzig 1921, S. 23.

vom Denken erfaßt ist.“ Auch die Definition der Wesenheit oder des Soseins bei J. Geysers¹⁾, der hierunter dasjenige Sein der Gegenstände versteht, „durch d a s sie sind, w a s sie sind“, fällt nicht zusammen mit der Anschauung unseres Philosophen, wenn sie ihr auch nahesteht, falls man die Worte im metaphysisch-realistischen Sinne nimmt. Mit dem phänomenologischen „Wesen“ oder „Eidos“ Husserls hat die „Wesenheit“ Eriugenas nichts gemein, denn jenes ist aus der Nachfolge des platonisch aufgefaßten Kant entstanden, diese aus dem Begriffsrealismus Platos und der Neuplatoniker mit Verwendung der *οὐσία* des Aristoteles. Die Lehren des nordischen Philosophen bieten nun so viele interessante Momente im Hinblick auf obigen, heute so wichtigen Begriff, daß es angezeigt schien, wieder einmal eine nähere Untersuchung darüber anzustellen.

In einzelnen Kapiteln ihrer Werke haben ihn u. a. behandelt: A. Stöckl in seiner *Geschichte des Mittelalters*²⁾, J. Huber in seinem Buche über *J. S. Eriugena*³⁾, B. Hauréau in *Histoire de la philosophie scholastique*⁴⁾, C. Prantl in seiner *Geschichte der Logik im Abendlande*⁵⁾, A. Schneider in seinem für die weitere Eriugena-Forschung maßgebenden Werke⁶⁾: *Die Erkenntnistheorie des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt*. Hierauf sei besonders verwiesen, namentlich im Hinblick auf die zahlreichen Beziehungen des Philosophen zu anderen Denkern, die quellengeschichtlich aufgezeigt und nachgewiesen werden. Unser Aufsatz sieht davon ab und sucht in der Hauptsache aus dem System als Quelle heraus neue Aufschlüsse, die über die bereits von der Forschung gewonnenen hinausgehen, zu gewinnen.

I. Allgemeines.

Von vornherein sei bemerkt, daß wir bei unserem Philosophen, was Begriffsbildung und -unterscheidung betrifft, nicht die bewußt erstrebte logische Klarheit und Schärfe finden, die in der eigentlichen Scholastik, besonders in ihrem Höhepunkt

¹⁾ J. Geysers, *Erkenntnistheorie*, Münster i. W. 1921, S. 3.

²⁾ I. Bd., Mainz 1864, S. 58 ff.

³⁾ München 1861, S. 236 ff.

⁴⁾ I, Paris 1872, S. 148 ff.

⁵⁾ II. Bd., 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 22 ff.

⁶⁾ Berlin und Leipzig 1921 u. 1923, I, S. 13 f.

bei Thomas herrscht. Zwar ist er ein gewandter Dialektiker, wie besonders C. Prantl betont¹⁾, aber die Dialektik und Logik ist ihm doch nur Nebensache; ihm kam es vor allem darauf an, sein groß angelegtes System harmonisch abzurunden, die Begriffe müssen sich dem großen Ganzen einpassen. Die einzelnen Ausdrücke lassen sich nach verschiedenen Richtungen hin deuten, wenn man sie an den einzelnen Stellen allzu wörtlich nimmt. Man darf deshalb auch nicht den Begriff der Wesenheit oder *essentia* nach einigen wenigen Zitaten, wenn es auch die bemerkenswertesten sind, definieren, sondern muß ihn aus dem Ganzen seiner Weltanschauung heraus betrachten, dann ergeben sich die Zusammenhänge viel folgerichtiger. Daher wollen wir uns darauf verlegen, die *essentia* bei Eriugena im Verhältnis zu anderen einen wichtigen Teil des Gerüsts seines Systems bildenden Begriffen zu untersuchen wie die „Ueberwesenheit Gottes“, die „Ideen“ oder „*causae primordiales*“, das „Gute“, „Sein“, „Substanz“, „Natur“, „Gattung und Art“, „Körper, Materie und Form“. Hierdurch werden wir ein abgerundetes Bild von der eigenartigen Verflechtung der *ὁδοὶ* in dem Pantheismus des Eriugena gewinnen.

Die ersten Gewährsmänner¹⁾ für ihn sind Dionysius Areopagita und Maximus Confessor, und der christliche Neuplatonismus durchzieht als ausschlaggebendes Element seine ganze Philosophie, aber er ist wesentlich verändert durch Aristotelischen Einfluß. Eriugena hat doch einen bedeutend sichereren Blick für die reale Wirklichkeit entsprechend seinem nordisch nüchternen, wenn auch nicht weniger phantasievollen Geiste als seine neuplatonischen Vorgänger Dionys und Maximus, in deren Fußstapfen er tritt; dies lehrt uns schon der Titel seines Hauptwerkes: *De divisione naturae, περὶ φύσεως μερισμοῦ*; das ist die *φύσις* des Aristoteles. Ehe er zu Dionys kam, hatte er den Boëthius genau studiert, und dieser vermittelte ihm das Verständnis für die Grundlage der Philosophie des Aristoteles, d. i. der klare Blick für die reale Wirklichkeit. In dem System des Eriugena ist alles Leben und Bewegung, wenn diese auch trotz der Betonung des „*creare*“ keine schöpferische Bewegung, sondern mehr ein stufenweises Emanieren im Sinne des Neu-

¹⁾ C. Prantl, a. a. O. S. 25 ff.

²⁾ Vgl. hierfür J. Dräsecke, *J. Sc. Eriugena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke: De div. nat. libri V*, Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche, herausg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg, Bd. IX, H. 2, 1902.

platonismus und besonders seines ersten Urhebers, des Plotin ist, dem zwar die schöpferische Tätigkeit des Ureinen, seines Gottes, über alles geht, (ja Gott ist für ihn reines Schaffen)¹⁾, für den sich aber dieses Schaffen in unpersönliche Emanation und künstlerische Bilder auflösen muß, da doch eigentlich nur Persönlichkeiten handelnd auftreten können, weshalb das schöpferische Prinzip im Pantheismus sozusagen keinen Platz hat. Gott ist dagegen bei Eriugena im christlichen Sinne zunächst der schöpferische Ursprung aller Wesenheiten, der unbewegte Bewegter des Aristoteles; die pantheistischen Gedanken treten erst bei der ausführlichen Entwicklung des Systems hinzu.

Gott selbst ist keine Wesenheit: „Non est igitur *οὐσία*, quia plus est quam *οὐσία*, quia omnium *οὐσιῶν*, id est essentiarum, creatrix est²⁾.“ Hier zeigt sich die für seine Auffassung wichtige Gleichsetzung von *essentia* und *οὐσία*, Gott wird als Ueberwesenheit bezeichnet, weil kein menschliches Wort seine wahre Natur treffen kann, was im Anschluß an Dionys durch „über“, „supra“; (*supraessentialis*) ausgedrückt wird. Aber für Eriugena ist die überweltliche Beschaffenheit Gottes nicht so wichtig, er versenkt sich nicht nach Art der eigentlichen Mystiker wie Dionys zur reinen Schauung in seine Ueberwesenheit, sondern für ihn ist die Hauptsache, Gottes Wirksamkeit zu erkennen. Gott ist der Urheber der Wesenheiten, die aus Nichts geschaffen sind, und nur insofern ist er Wesenheit, als die Wirkung in der Ursache enthalten ist, an ihr teil hat. In allem Schaffen liegt Bejahung, Erhöhung; deshalb liegt auch in dem Begriff der Wesenheit bei Eriugena die Bejahung des Seienden, die Kraft des real Seienden. Seine Weltanschauung ist überhaupt Bejahung und führt zum Optimismus; sie steht im Gegensatze zu der eines Schopenhauer und dessen Verneinung, bei dem alle Usia wie in der indischen Philosophie in das Nichts aufgelöst wird. Eriugenas Gott steht der Verneinung fern, ebenso wie der Gott Plotins, der auch über allem Wesen stand und nichts Verneinendes, auch das Böse nicht kannte. Die Wesenheit, *οὐσία* des Aristoteles, in diesem Falle zugleich die Substanz, speziell Einzelsubstanz, ist für Plotin ein Zwang; durch die Tätigkeit erhebt sich sein Gott über die Wesenheit, dadurch ist er frei³⁾.

¹⁾ VI. *Enneade*, 8,20.

²⁾ *De divis. naturae* I, Kap. 15, P. L. Bd. CXXII. S. 464.

³⁾ VI. *Enneade*, 8,20 „ἐνέργεια δὲ οὐ δουλεύουσα οὐσία καθαρῶς ἐστὶν ἐλευθέρα.“

Um nun weiter in der Untersuchung unseres Themas voranzuschreiten, müssen wir an den Philosophen wieder erinnern, der den Begriff der Wesenheit, *οὐσία*, wenn auch nicht philosophisch ins Leben gerufen, so doch systematisch verwendet und definiert hat, das ist Aristoteles. Eriugena beginnt ja auch damit, nachdem er die weitläufige Exposition seines Hauptwerkes *De divisione naturae* vorgeführt und die Ueberwesentlichkeit Gottes festgestellt hat, an Hand der Kategorien des Aristoteles in die Einzelheiten seiner Weltanschauung einzugehen. Hierin kann man die Früchte seines eifrigen Studiums des tiefbohrenden Aristoteles- und Porphyrius-Kommentators Boëthius und des Martianus Capella erblicken. Die oft zitierte Stelle, wo er auf Aristoteles sich stützend, das Fundament für die Einzelheiten seines Systems legt, können wir auch nicht unterlassen, zu wiederholen¹⁾: „Aristoteles acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabilis varietates in decem universalibus generibus conclusit, quae decem categorias, id est praedicamenta, vocavit“. (In diesem Satze finden wir zugleich in einer kurzen Formel die Vereinigung von Neuplatonismus mit der christlichen Lehre ausgedrückt, wenn er von „omnium rerum, quae post Deum sunt“, d. h. von Gott emaniert sind, spricht und hinzufügt „et ab eo creatae“). Dann zählt er die Kategorien auf und übersetzt die erste derselben „*οὐσία*“ mit „*essentia*“²⁾, im Sinne seines ersten Gewährsmannes Dionys. Schon ein Blick in Plotins Enneaden zeigt uns, wie dieser die Aristotelischen Begriffe in sich verarbeitet hat, während der christliche Neuplatonismus des Dionys sich wieder von Aristoteles entfernt, aber geblieben ist bei ihm die *οὐσία* oder *essentia* als ein Hauptbegriff, mit dem seine Mystik operiert, wenn sie sich in das unsinnliche und übersinnliche Sein versenkt.

J. Geysler sagt über die *οὐσία* des Aristoteles³⁾: „Der erste und grundlegendste kategoriale Gattungsbegriff ist der Begriff der *Usia* oder der substantialen Wesenheit. Unter ihn fallen die sämtlichen Begriffe der Gattungen und Arten von *Usiai* sowie der sie bildenden Wesensprädikate und der die *Usiai* zusammensetzenden Teile“. Die substantiale Wesenheit ist auch für

¹⁾ I, Kap. 14, P. L. S. 462 f.

²⁾ a. a. O. S. 463.

³⁾ *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Münster i. W. 1917, S. 109.

Eriugena die fundamentale Kategorie; sie ist diejenige, ohne welche die anderen nicht bestehen können. Er erklärt¹⁾: „Numquid, cum decem categoriae sint, una earum essentia seu substantia dicitur, novem vero accidentia sunt et in substantia subsistunt? Per se enim subsistere non possunt“. Bei Eriugena sind die erste und zweite Substanz des Aristoteles auseinanderzuhalten, wenn dies auch in seinen Schriften nicht sehr deutlich gemacht wird. Die Wesenheit als zweite, als allgemeine Substanz ist für ihn wichtiger als die individuelle erste Substanz. Doch darüber soll Näheres in dem Abschnitt über die Substanz vorgebracht werden. Ihm ist es ja auch hauptsächlich um die Wesenheit als metaphysische Einheit und Substrat alles real Existierenden zu tun und nicht als Kategorie zum logischen und erkenntnistheoretischen Gebrauch. Es gibt nur e i n e substantiale Wesenheit, die von Gott, dem Ueberwesentlichen, ausgeht, emaniert. Wie man von Gott nur aussagen kann, d a ß er ist, nicht w a s er ist, so kann man von der Wesenheit nur erkennen, d a ß sie ist, nicht w a s sie ist²⁾. Wie man Gott nur in seinen Wirkungen erkennen kann, so auch die Wesenheit. Durch sie bewirkt Gott alles Werden; sie ist selber eine Art Kraft, intelligibiles Vermögen, virtus oder vis, obgleich selbst nicht in Bewegung: „Habitus vero *οὐσίας*, generis aut speciei, est virtus ipsa immobilis, per quam genus, dum per species dividitur, in se ipso semper unum individuumque permanet et totum in speciebus singulis et singulae species in ipso unum sunt“³⁾. Die Wesenheit ist nicht dasselbe wie Gattung und Art, aber sie liegt letzteren zugrunde gleichsam als zerteilender und formgebender Trieb, als Lebensquelle, in der sich alles Leben bewegt. „— Quae vero in aliquo existunt, quia per se subsistere non possunt, in motu esse non incongrue judicamus“⁴⁾. Deshalb ist die geschaffene sichtbare Welt in Bewegung, weil sie nur aus wandelbaren, zufälligen Erscheinungen besteht, in denen nur das intelligibile Wesen als Kern von Bestand ist.

II. Die Wesenheit und die Ideen oder causae primordiales.

In dem Organismus des geschaffenen intelligibilen Universums stehen die causae primordiales oder Ideen an erster Stelle. Eriugena hat seine Auffassung der Ideen der des Dionys nach-

¹⁾ *De div. nat.* I, Kap. 20, P. L. S. 467.

²⁾ *De div. nat.* I, Kap. 45.

³⁾ I, 25; P. L. S. 472.

⁴⁾ I. Kap. 23, P. L. S. 470.

gebildet, aber er kannte auch Plato und Augustinus gut und erklärt deshalb¹⁾: „Causae itaque primordiales sunt, quod in praecedentibus dixeram, quas Graeci ideas vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis, et invisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus *πρωτότυπα* appellari meruerunt, hoc est principalia exempla, quae Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat“. Die Ideen sind also das gemeinschaftliche schöpferische Werkzeug der Trinität, aber ihre eigentliche Heimat haben sie im Sohne, dem Logos, der Fleisch geworden ist. Da der Logos auch mit *δύναμις* charakterisiert wird, so ist klar, daß er die Ideen weniger nach der Seite des *κόσμος νοητός* als vielmehr nach der Seite ihrer Wirkung, der schaffenden Bewegung im Universum betrachtet, was auch die Bezeichnung „causae primordiales“ meint.

Die Wesenheit, *οὐσία*, essentia, ist nun eine der ausschlaggebenden Ideen, während die substantia nicht in der Reihenfolge der Primordialursachen genannt wird. Die erste ist die für sich seiende Güte, bonitas²⁾, d. h. die Güte, als wirkende Idee an sich in Gott, an zweiter Stelle kommt die Wesenheit, dann Leben, Weisheit u. s. w. Die Wesenheit existiert nur in der geschaffenen intelligiblen Welt und in der sinnlichen Welt nur insofern, als sie an der Güte teil hat, insofern sie gut ist, da sie in der Ordnung nach ihr kommt, d. h. aus ihr emaniert; ferner das Leben nur insofern, als es an der Wesenheit teilnimmt, aus ihr hervorgeht³⁾. Diese Betrachtungsweise wird auf die ganze Reihenfolge der Ideen angewandt. Sofern die Wesenheit nicht gut ist, ist sie ein Nichtseiendes, existiert sie nicht, und es gibt kein reales Leben außer dem wesenhaft guten, sondern nur ein scheinbares. Hier ist wieder der Hinweis auf den Optimismus des Eriugena am Platze, für den nach dem Neuplatoniker Dionys das Böse ein Nichtseiendes ist. Die Ideen haben teil am göttlichen Wesen, und durch ihr Medium, besonders durch die Idee der Wesenheit als wirkende Ursache in allem realen Sein, hat alles substantielle Geschaffene an ihm teil. Wenn wir das Paulus-Wort: „In ihm leben und weben und sind wir“ oft bei Eriugena zitiert finden, so ist damit eine Teilnahme an den gött-

¹⁾ II Kap. 34, P. L. S. 615 ff.

²⁾ Vgl. III. Kap. I ff.

³⁾ Ebenda.

lichen Ideen gemeint, die in Gott sind und auch in den Menschen leben und in ihnen als Theophanien, d. h. Abbilder von Gottes Wesen erscheinen. Gott ist und wird auch nicht direkt in den Dingen, sondern mittels der Ideen, seinem geistigen Leib. Einen Pantheismus einfachster Form nach Art des Spinoza finden wir bei Eriugena nicht: es ist ein intelligibler, nicht sensibler Pantheismus und baut sich vor allem auf dem Begriff der intelligiblen Wesenheit als der wirksamsten Idee auf, in der alle Substanz verankert ist. Bei dem gewöhnlichen Pantheismus wohnt dagegen Gott auch in den körperlichen Dingen. Abgesehen davon betont ja auch der Philosoph die Persönlichkeit Gottes¹⁾. Wichtig ist deshalb für ihn der Begriff der Teilnahme, der seinen Ursprung von Plato hernimmt. Nur was an der *essentia* teilnimmt, als der zweithöchsten *causa primordialis*, nimmt an der ewigen Substanz teil, ist aber nicht zugleich ein Teil der ewigen Substanz. Ebenso wie der Fluß an seiner Quelle teil hat, aber nicht ein Teil der Quelle ist. Die Ideen sind die von Ewigkeit im Worte Gottes geschaffenen Urgründe alles wahren Seins, die sichtbare Welt, *mundus sensibilis*, ist durch den Schöpfungsakt zeitlich ins Leben gerufen worden²⁾; durch denselben haben sich die Ideen in die sichtbaren und körperlichen Erscheinungen wie emanierende Kräfte verbreitet und verbreiten sich weiter bis zu ihrer schließlichen Rückkehr in ihren Urgrund, den Logos. Sie gruppieren sich dabei um die *οὐσία* als die substantiale Wesenheit, d. h. um die Idee, die allem realen Sein Kraft und Dauer verleiht.

III. Wesenheit und Sein.

Schon bei Aristoteles ist der Begriff des *εἶναι* mehrdeutig³⁾, dies finden wir auch bei Eriugena⁴⁾. Doch für unsere Zwecke kommt nur das Verhältnis zur Wesenheit in Betracht. Letztere ist für unsern Philosophen eine Realität wie die Platonische Idee; das „Sein“ an und für sich ist nur ein dialektischer Erläuterungsbegriff, denn es wird auch dem „Nichts“ beigelegt. Hier ist der Hinweis auf das So-Sein am Platze, das „Nichts“ ist auch ein So-Sein, aber die *οὐσία* oder *essentia* ist reales Sein und So-Sein zugleich. Das „Nichts“ ist aber wieder zu unterscheiden von dem „Nichtsseienden“, im eigent-

¹⁾ Vgl. II, Kap. 23, P. L. S. 567.

²⁾ Vgl. hierzu besonders III, Kap. 16.

³⁾ Siehe J. Geysler, a. a. O. S. 82.

⁴⁾ Siehe *De div. nat.* I, Kap. 2—7; A. Schneider a. a. O. II, S. 91 ff.

lichen, nicht nur logischen Sinne. Es ist auch ein Wirkliches, wenn auch nur Scheinbares, nicht richtig Reales. Gutsein und reales Sein sind, wie schon angedeutet, eng miteinander verknüpft; denn reales Sein hat nur, was zugleich gut ist. Er erklärt¹⁾: „Omnia siquidem, quae sunt, in tantum sunt, in quantum bona sunt; in quantum autem bona non sunt aut, ut ita dicam, in quantum minus bona sunt, in tantum non sunt. Ac per hoc adempta bonitate nulla remanet essentia“. Das Gutsein gehört also notwendig zum bejahenden realen Sein, zur essentia. Nur was zugleich gut ist, hat ewigen Bestand. Die Einzel-Substanzen sind gut, weil sie in der Wesenheit enthalten sind, aber sie sind keine substantiellen Güter. Deshalb erklärt er in seinem Kommentar zu des opuscula sacra des Boëthius²⁾: „Substantiae quidem bonae sunt in eo quod sunt, sed non sunt substantialia neque substantialiter bona“.

Die essentia ist beständig gegenüber der Wandelbarkeit der Erscheinungen in der Natur, die teils sind, teils nicht sind, d. h. im beständigen Werden begriffen sind³⁾. Die Wesenheit dagegen ist kein Werdendes, als dauerndes Substantielles ist sie das den Erscheinungen zugrundeliegende Substrat, das *ὑποκείμενον* des Aristoteles, aber sie ist nichts Materielles. Sie hat eine Existenz wie eine Naturkraft, die in ununterbrochenem Wirken (aber nicht von selbst, sondern durch höheren Einfluß) begriffen ist, deren Aeüßerungen wir wahrnehmen, deren Dasein selbst aber nicht mit den Sinnen, sondern nur durch das Denken erfaßt werden kann. Deshalb definiert auch Eriugena⁴⁾ die vierte Art des Seins in dieser Weise: „Quartus modus est, qui secundum philosophus non improhabiliter ea solummodo, quae solo comprehendentur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus seu detractationibus, locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt“. Die Körper sind deshalb nicht im bejahenden, realen Sinne des Wortes Sein, weil sie immer im Werden stehen und sich schließlich auflösen. Dagegen hat alles eine persönliche wesenhafte, d. h. dauernde Existenz, was denkt, von den Engeln

¹⁾ III, 2, P. L. S. 628.

²⁾ Siehe E. K. Rand, *Joh. Scottus, Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters*, herausgeg. v. L. Traube, München 1906, I, 2, S. 53.

³⁾ Vgl. hierzu *De div. nat.* I, 5; V, 25.

⁴⁾ I, 6, P. L. S. 446.

bis zu den Menschen. Denken kann aber nur eine individuelle substantiale Wesenheit. Nun ist es Zeit, das Verhältnis zu dem wichtigen Begriff der Substanz zu untersuchen.

IV. *Wesenheit und Substanz.*

Der Begriff der Substanz (*substantia*) ist bei Eriugena wohl zu unterscheiden von dem der *essentia* oder *οὐσία*. Wir können uns nicht der Ansicht A. Schneiders anschließen, wenn er sagt¹⁾: „Substanz ist für Eriugena das Allgemeine; zu seiner Unterscheidung von erster und zweiter Substanz gibt nur, wie wir sehen, der Grad der Allgemeinheit Anlaß“. Die *substantia* ist für ihn die individuelle Substanz des Aristoteles²⁾, also die sogenannte „erste Substanz“, während die *essentia* oder *οὐσία* als substantiale Wesenheit, als das sogenannte „Allgemeine“ der „zweiten Substanz“ des Aristoteles entspricht. Beide Begriffe sind aber auch bei unserem Philosophen enge miteinander verknüpft; denn die individuelle Substanz, die *substantia*, nimmt teil an der allgemeinen *essentia*, aber trotzdem ist sie für sich individuell. Einen charakteristischen Beleg hierfür gibt die folgende Stelle³⁾: „*Ea namque substantia, quae primum in categoriis obtinet locum finita est et accidentibus subjecta; ea vero universalis essentia nullum in se accidens recipit; in suis quippe subdivisionibus usque ad individua pervenientibus accidentium capax est, ipsa vero in seipsa simplex est, nullique accidentium subjecta*“. An einer anderen Stelle unterscheidet er noch deutlicher⁴⁾ zwischen erster und zweiter Substanz, so nennt er „Cicero“ das Subjekt und die erste Substanz, Mensch die Art und zweite Substanz. Doch diese Unterscheidung ist insofern für ihn nicht sehr wichtig, als er sich auf das Individuum und die Einzelperson nicht viel einläßt. Das Wort „*substantia*“ findet sich am häufigsten im zweiten Teile seines Hauptwerkes, wo von der Rückkehr der Kreatur zu und in Gott die Rede ist. Substanz im Einzelnen ist eben das, was an der allgemeinen Wesenheit teilnimmt, aber sie ist doch individualisiert⁵⁾, und zwar durch ihre spezifischen Eigentümlich-

¹⁾ A. Schneider, a. a. O. I, S. 14.

²⁾ Siehe J. Geysler, a. a. O. S. 74.

³⁾ *De div. nat.* II, 29; P. L. S. 597.

⁴⁾ I, 25; P. L. S. 471.

⁵⁾ Aber bei den gewöhnlichen Dingen nur insofern, als die Arten individuell sind, nicht die einzelnen Gegenstände.

keiten, proprietates. Diese ergeben sich aus den verschiedenen Zusammenstellungen der an sich auch intelligiblen Akzidenzien.

Die Substanz im Menschen ist nun von Gott besonders ausgezeichnet. Während beim Tier nur das Bestandhaft ist, was seine Art ausmacht, die „substantia secunda“, also was wesenhafte Art ist mit den Eigentümlichkeiten derselben, wie z. B. des Pferdes, nicht des einzelnen Tieres, z. B. des Pferdes Bucephalus, liegt der Charakter des Menschen in einer besonderen individuellen Substanz, die wesenhaft ist; sie besteht vor allem im Denken, dem *νοῦς* oder intellectus. Er erklärt¹⁾: „Nam *νοῦς* et *οὐσία*, hoc est intellectus et essentia, excelsissimam nostrae naturae partem significant“. Dadurch, daß der Mensch denkt, nimmt er an dem bewegenden Prinzip der Wesenheit im gewissen Sinne teil, dadurch steht er mit Gott und der göttlichen Natur zunächst in Verbindung, deren geistiger Leib die Ideen sind. Durch das Denken bewegt sich der Mensch um Gott als seinen Mittelpunkt²⁾, denn das Denken ist die Bewegung des Geistes, sein Wesen. Der Mensch als Abbild Gottes³⁾ hat in seiner Seele die drei Vermögen: *νοῦς* oder intellectus, *λόγος* oder ratio auch *δύναμις* oder virtus genannt und *διάνοια* auch *ἐνέργεια* bezeichnet oder sensus (mit sensus ist aber ein innerer geistiger Sinn [„sensus interior“] gemeint, nicht die körperlichen Sinne) analog den drei Personen in der Trinität, Vater, Sohn und Hl. Geist. Das Denken als das Wesen entspricht dem Vater, der Logos als die Kraft dem Sohne, der Sinn als die Wirksamkeit dem Hl. Geiste. Deshalb strömt in der menschlichen Seele das Denken als die allgemeine Wesenheit durch den Logos, das Wort, als die zusammenfassende abbildende Einheit der Ideen und Begriffe aus und verbreitet sich in seiner Bewegung über die sinnlichen Erscheinungen, so daß in ihm gleichsam eine Kopie der göttlichen Tätigkeit im Kleinen sich findet, indem er das geistige Weltgebäude in den Verzweigungen der allgemeinen Wesenheit, d. s. die speziellen Wesenheiten, die Gattungen, Arten und Individuen, erfassen kann⁴⁾.

Das natürliche Universum ist trotz der in die körperlichen Erscheinungen sich verzweigenden Materie ein intelligibles.

¹⁾ II, 23; P. L. S. 570.

²⁾ Ebenda, vgl. A. Schneider, a. a. O. I, S. 52.

³⁾ Vgl. *De div.* II, 24.

⁴⁾ Vgl. IV, 9.

Seine Mannigfaltigkeit beruht auf den in den Ideen liegenden rationes, d. s. die Urgründe oder Urbegriffe, denen die Gattungen und Arten in der natürlichen Welt als allgemeine Begriffe entsprechen¹⁾. Die Ideen, die durch den Logos als Einheit zusammengefaßt sind, teilen sich so in die einzelnen rationes, welche als Gattungen und Arten in die sichtbare Welt emanieren. Die Einzel-Substanzen der körperlichen Dinge sind eben die rationes oder Species mit allen ihren spezifischen Eigentümlichkeiten, im menschlichen Geiste zeigen sie sich als Begriffe. Deshalb erklärt er auch im Anschluß an Maximus, daß alle Kreatur im Menschen gemacht ist²⁾, weil er eben als Abbild Gottes die objektiven Begriffe, die eigentlichen Substanzen, durch den Logos, das Wort, in subjektiver Weise aus sich heraus entwickelt. Für den Menschen als Einzel-Individuum, als Einzel-Substanz ist ein Begriff, *notio*, im Denken Gottes vorhanden³⁾, und hierdurch erkennt er sich als Person.

Aus alledem sehen wir, welch ein bedeutungsvoller Unterschied zwischen *essentia* und *substantia* bei Eriugena zu bemerken ist, den man nicht beiseite schieben darf. Als charakteristisch für diesen Unterschied sei noch erwähnt, daß er erklärt, in Gott seien eine Wesenheit und drei Substanzen oder Personen⁴⁾.

V. *Wesenheit und Natur.*

Der Begriff der Natur ist für Eriugena der allgemeinste, unter ihn fällt alles, was ist und was nicht ist⁵⁾; es wird das Gesamtwirkliche darunter verstanden, auch das nur Logisch-Wirkliche. Der Begriff der Natur geht über den der Wesenheit

¹⁾ V, Kap. 15, P. L. S. 887. „Causas“ (die Ideen) „dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Verbo Dei constitutas. Substantias vero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum proprietates et rationes, in ipsis causis distributas et constitutas.“

²⁾ IV, 8, P. L. S. 773: „Proinde non irrationabiliter jubemur credere et intelligere omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse, nulla species seu differentia seu proprium seu accidens naturale in natura rerum reperiatur, quae vel ei naturaliter non insit vel cuius notitia in eo esse non possit.“ Vgl. H. Buchwald, *Der Logosbegriff bei Eriugena*, Leipzig 1884, S. 37 f.

³⁾ IV, 7, P. L. S. 770: „... nam et illa definitio, quae dicit, notionem quandam in mente divina aeternaliter factam substantiam hominis esse, verax est.

⁴⁾ Vgl. besonders II, 34.

⁵⁾ I, 1.

hinaus, denn diese ist nur bejahendes, reales Sein, sie ist sogar im Universum das einzige, reale Sein, weil sie alles wahrhaft Seiende unter sich faßt und auch an Gott teil hat, ja Gott ist in ihr und bewegt sich mit ihr als Ueberwesenheit. Alles, was an der Wesenheit im Universum nicht teil hat, ist ein Nichtseiendes, aber doch Wirkliches. Zu dem Nichtseienden gehören vor allem die Körper¹⁾, d. h. ihre sinnliche Erscheinung; aber das, was an ihnen intelligibel ist, ist trotzdem ein reales Seiendes und gehört der allgemeinen Wesenheit an. Zu dem Nichtseienden, aber doch Wirklichen, zählt ferner das Böse²⁾; es gehört aber auch dazu, was das menschliche Erkennen übersteigt, das ist Gott. Die Körper, das Böse, Gott sind wirklich; die ersteren aber nichts Reales gegenüber der Wesenheit, Gott etwas Ueberreales als die Ursache aller Realität.

Die Natur als das Gesamtwirkliche wird aber in vier Formen oder Arten unterschieden, die bezeichnet werden³⁾ als 1) *natura creans et non creata* (Gott als Ursache), 2) *natura creata et creans* (die intelligibel-reale Welt, die Ideen, 3) *natura creata et non creans* (die sinnlich-wirkliche Welt), 4) *natura nec creata nec creans* (Gott als Ziel). Die *οὐσία*, das unwandelbare Wesen, findet sich nun in allen vier Formen, wie eine Nährkraft, die alles wahre Sein erhält und alles minderwertige Sein, das Böse abstößt. Durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes verteilt sich die Wesenheit durch die Stufenordnungen der Realität im intelligiblen und sensiblen Universum, um dann wieder in Gott zurückzukehren, die unzerstörbaren Einzelsubstanzen wieder mit sich nehmend, nachdem sie alles Vergängliche von sich abgestreift haben. L. Noack charakterisiert den Organismus der Natur gut, wenn er sagt⁴⁾: „Der Sinn der Unterscheidungen ist kein anderer, als daß eben in allen Dingen Gott nur sich selber schafft und nur sich selber zur Erscheinung kommt oder mit anderen Worten, daß Gott selber alles und in allem selber, oder daß er die allgemeine Wesenheit und Form ist, welche alles umfaßt.“ Der Nachdruck ist aber in diesem Satze auf die „allgemeine Wesenheit“ zu legen, Gott ist nicht mit seinen Erscheinungen, den Theophanien, identisch, ebenso wenig wie das Bild identisch ist mit dem Künstler, der seinen Geist in ihm widerspiegeln will.

¹⁾ I. 6. — ²⁾ I. 7. — ³⁾ I. 1.

⁴⁾ L. Noack, *J. Scotus Eriugena, Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1876, S. 36.

VI. *Wesenheit und Körper, Gattung und Art.*

Wichtig ist für unsern Philosophen die Frage, ob die *Wesenheit* ein Körper, corpus, sei¹⁾; er löst sie, indem er erklärt, daß beide etwas durchaus Verschiedenes sind²⁾. Vom Körper unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich in Gattungen und Arten und Individuen teilt oder vielmehr auf dieselben verteilt, der Körper aber als Ganzes in Teile. Die *Wesenheit* kann wohl mathematisch wie die Zahl Eins als Einheit geteilt werden, aber nicht physikalisch. Sie ist das Allgemeine, commune; aber sie ist nicht das Universale, rein intelligibel-ruhend in den Gattungen und Arten gedacht. Ihre Bedeutung liegt vielmehr für Eriugena in ihrem Schaffen als Ausfluß der göttlichen Kraft, des *divinus* oder des *lóyos*, der durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes sich über das Universum ergießt. Sie ist deshalb rein geistiger Art. Daher ist auch in jedem Körper die Trinität in der Weise zu finden, daß in ihm mehr oder minder ein Abglanz von *Wesen*, *Kraft* und *Wirksamkeit* erscheint³⁾.

Der Körper ist in seinen Teilen nicht das Ganze, während die *Wesenheit* in allen ihren Formen und Arten dieselbe bleibt: „E contrario autem *οὐσία* tota in singulis suis formis speciebusque est, nec maior in omnibus simul collectis nec minor in singulis a se invicem divisis⁴⁾.“ Als Beispiel hierfür wird angeführt, daß die *Usia* nicht größer in allen Menschen als in einem einzelnen sei und nicht kleiner in einem Menschen als in allen⁴⁾.

Die Gestalt der Körper wird nach Länge, Breite und Höhe definiert⁵⁾, die *Wesenheit* dagegen nimmt keine Länge, Breite und Höhe an, da sie nicht in Teile gehen kann; aber in jedem Körper ist ein gewisses intelligibles Quantum der *Wesenheit*, insofern in ihm *Kraft* und *Wirksamkeit* zu finden ist⁶⁾, und zwar in der Weise, daß die *Usia* das Subjekt der Quantität und Qualität als der ersten *Akzidenzien* ist. Die *Kategorien* wie die *Akzidenzien* sind wie die *Wesenheit* etwas rein Geistiges, denn sie können wie diese nicht durch die Sinne, sondern nur

¹⁾ *De div. n.* I, 49.

²⁾ Vgl. II, 22, 23.

³⁾ I, 49; P. L. S. 492.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ I, 49.

⁶⁾ Ebenda.

durch das Denken erfaßt werden. Sie sind auch aus den uranfänglichen Ursachen in und nach dem Schöpfungsakt in die sichtbare Welt emaniert; sie sind aber nicht selbständig, sondern haften sich an die Usia an, die eben ihre Wirksamkeit entfaltet dadurch, daß sie die Eigenschaften der intelligibilen Substanzen, die in den uranfänglichen Ideen verankert liegen, d. s. die verschiedensten Eigentümlichkeiten der Gattungen und Arten, in der vielfältigsten Weise zusammenkommen, d. h. durch Individuen variieren läßt, so daß die einzelnen Körper, d. h. die einzelnen Dinge für sich, entstehen¹⁾. Fragt man sich, wie unser Philosoph, in die Fußstapfen Gregors von Nyssa tretend²⁾, zu einer solchen Theorie komme, so müssen wir eben wieder an Plato, den Anreger des Neuplatonismus denken, für den die Idee allein etwas Substantielles, alle sinnlichen Dinge dagegen nur vorübergehende, zufällige, vergängliche Erscheinungen waren. Denn die Usia ist ja eine allesumfassende Idee, die stärkste „causa primordialis“. Zu beachten ist, daß sie nicht eigentlich als „causa efficiens“ anzusehen ist, sondern sie steht in der Ordnung des geschaffenen Alls obenan und emaniert kraft der Wirksamkeit des Hl. Geistes, das sinnliche Universum ordnend in Gattungen und Arten bis in die Atome hinein, und zwar in der Weise, daß sie alles Geschaffene an ihrer Unvergänglichkeit in verschiedenem Grade teilnehmen läßt.

Die vier Elemente: Erde, Feuer, Wasser und Luft haben natürlich im System Eriugenas auch ihren Platz gefunden³⁾, wie er überhaupt alle Probleme, die in der Geschichte der Philosophie vor ihm behandelt wurden, in knapper, aber eindringlicher Weise verarbeitet hat. Die vier Elemente stehen nun in der Mitte zwischen Wesenheit und Körper. Sie sind die allgemeinen Körper und verhalten sich zu den einzelnen Körpern wie Gattung und Art zum Individuum. Sie sind erst durch den Schöpfungsakt ins Leben gerufen: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“; sie sind geistige Körper⁴⁾ als etwas Allgemeines analog den Gattungen und Arten. Ihr Sein ist nicht unvergänglich, sondern nur so lange dauernd, als die Welt besteht, während der einzelne Körper sich schon im Laufe der

¹⁾ Vgl. I, 57/58.

²⁾ I, 58; P. L. S. 502.

³⁾ I, 31.

⁴⁾ Vgl. II, 31.

Zeit auflöst. Die vier Elemente sind deshalb zeitliche Substanzen¹⁾, während der einzelne Körper überhaupt keine Substanz ist, sondern nur das Allgemeine in ihm, das sind die Gattungen und Arten. In diesen sind die Körper wie Zahlen enthalten; „cum nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluritas²⁾.“

VII. *Wesenheit und Form, Materie.*

Die Betrachtungen über die Materie gehen bei unserem Philosophen in anderer Richtung als die über die Körper. Diese sind für ihn die einzelnen Dinge, welche durch die Sinne des Menschen aufgefaßt werden; die Materie ist das allgemeine, unbestimmte Substrat für dieselben, das formlos ist, wie er in direktem Anschluß an Dionys behauptet³⁾. Auf Grund des Daseins der Materie, die von Gott aus dem „Nichts“ geschaffen ist, sind die sinnlichen Erscheinungen der Körper gebildet. Aus dem Gestaltlosen gestaltet sich das Wirkliche (d. i. das für die äußere Anschauung des Menschen Wirkliche) mit Hilfe der Form. Deshalb erklärt er auch⁴⁾: „Nam materia forma carens nullo sensu corporeo potest attingi.“ Die Materie ist an sich ohne Form, aber formfähig; deshalb wird sie definiert in der Nachfolge von Plato und Augustin⁵⁾: „Mutabilitas rerum mutabilitium capax omnium formarum informis materia est.“ Die Materie ist das eigentliche Substrat des Werdens und alles Vergänglichen. Die Wesenheit bei Eriugena ist deshalb als direkter Gegensatz zur Materié anzusehen, denn sie ist die Unwandelbarkeit und das allein Beständige, obgleich aus ihr die mannigfaltigsten Gestaltungen hervorquellen. Deshalb heißt es auch⁶⁾: „Et haec omnia, id est genera et formae ex uno fonte ouisiae manant inque eam naturali ambitu redeunt.“

Es werden nun zwei Arten von Formen unterschieden: die „forma essentialis“ und die „forma qualitatis“⁷⁾. Erstere emaniert aus der allgemeinen Usia, zu ihr zählen die sub-

¹⁾ Substanzen natürlich nur in der Weise einer Art, species, als Substanz.

²⁾ I, 25; P. L. S. 471.

³⁾ Vgl. A. Schneider, a. a. O. I, S. 16.

⁴⁾ *De div. n. I*, 56; P. L. S. 499.

⁵⁾ I, 57; P. L. S. 500.

⁶⁾ I, 52; P. L. S. 494.

⁷⁾ Ebenda.

stantiellen Arten in den Gattungen. Die allgemeine Wesenheit formt sich gleichsam in eine speziellere um, und in den speziellen Formen breitet sie das Füllhorn ihres ganzen Reichtums aus. In dieser Hinsicht hat „Form, forma“ dieselbe Bedeutung wie „Art, species“. Die einzelnen intelligiblen Formen haben aber auch ihre Ursache in der „All-Form“¹⁾, in Gott, speziell im „Logos“, dem Sohne; durch ihn werden alle Formen geformt. Von diesen intelligiblen Formen sind die sensiblen zu unterscheiden, eben die „formae qualitatis“. Diese sind die eigentlichen Formen der einzelnen Dinge, deshalb wird behauptet²⁾: „Formae vero, quae qualitati attribuuntur, in naturalibus corporibus proprie formae, in geometricis autem figurae vocantur.“ An anderer Stelle wird sie auch folgendermaßen definiert³⁾: „Qualitativam quidem formam dico illam, quae ex qualitate sumpta et quantitate sensibus corporeis apparet materiaeque instabilitati adhaerens, cum ipsa semper fluctuat generationem et corruptionem patiens.“ Die einzelnen Formen werden nicht allein durch die Größenverhältnisse, sondern überhaupt durch das Verhältnis der speziellen Eigenschaften eines Körpers zueinander bestimmt⁴⁾. Hierzu gehört auch die Farbe, die sich aus der Wärme herleitet⁵⁾, als einer Eigenschaft des Feuers, eines der vier Elemente. Die qualitativen Formen der einzelnen Körper haben nichts Wesenhaftes, Substantielles an sich, aber sie dienen dazu, den produktiven Reichtum der Usia zu versinnbildlichen und die Theophanien, die Gotterscheinungen, äußerlich darzustellen.

In besonderer Beziehung steht der Körper des Menschen zum wesenhaften Sein, insofern er der Spiegel der Seele ist, die an der substantialen Wesenheit teilnimmt und wiederum ein Spiegel Gottes ist. Der Körper ist geformt nach der Seele und für die Seele des Menschen⁶⁾.

Schlußbemerkungen.

Der Leser wird aus den vorhergehenden Ausführungen ersehen haben, daß die Philosophie des Eriugena ein anderes

¹⁾ I, 56; P. L. S. 499 f.

²⁾ I, 52; P. L. S. 494.

³⁾ III, 27; P. L. S. 701 f.

⁴⁾ Vgl. I, 52.

⁵⁾ I, 52; P. L. S. 494 f.

⁶⁾ IV, 11; P. L. S. 790.

Gesicht bekommt, wenn man sie aus dem System heraus vom Blickpunkt seiner „essentia“ oder *οὐσία*, der Wesenheit, aus untersucht. Manches Rätselhafte wird dadurch aufgeklärt. Der extreme Realismus (im Sinne der Bezeichnung der Scholastik), wie er von den meisten Historikern der Philosophie (ausgenommen C. Prantl, der auch Nominalismus bei ihm finden will) bei Eriugena aufgezeigt wird, wird von uns nicht umgeworfen, sondern nur bestätigt. Für ihn gab es allerdings die Universalienfrage als Problem noch nicht. Diese ist vor allem eine logische und psychologische. Für unsern Philosophen gab es aber keine logische Frage, die nicht im engsten Zusammenhang mit der Metaphysik (und natürlich auch der Theologie) stand. Für ihn sind Logik und Psychologie in die Metaphysik verwoben wie bei Hegel, sie sind nicht Disziplinen für sich. Deshalb kann auch die *essentia* bei ihm nur im metaphysischen Zusammenhang, d. h. im System des Gesamtwirklichen, das Gott und das Universum zusammenbetrachtet, untersucht werden. Es ergeben sich daraus verschiedene neue Resultate, die in dem Aufsätze deutlich gemacht sind. Wir weisen besonders hin auf die Tatsache, daß die Wesenheit, *οὐσία* nach ihm eine uranfängliche Idee bei Gott, speziell dem Logos, dem Sohne, ist, eine tätige Kraft, nach Art einer Quelle, die in das Universum emanirt, aber nicht von selbst, sondern durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes (vergl. Kap. II), ferner auf den Unterschied zwischen *essentia* und *substantia* (IV), das Verhältnis der Gattungen und Arten als Substanzen zu den Begriffen (IV), die Begriffe im Menschen (IV), die *essentia* als das wesenhaft Gute (III). Ferner möchten wir die Notwendigkeit hervorheben, daß sein Pantheismus aufzufassen ist als rein geistig, insofern Gott nur in der Wesenheit als einer rein intelligiblen, nicht sensiblen Kraft (intelligibel-real im Platonischen Sinne), nicht in den materiellen Dingen, die nur Erscheinungen sind und keine reale Wirklichkeit besitzen, vorhanden ist.