

Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena

(Divina ignorantia summa ac vera est sapientia)

Von WERNER BEIERWALTES (Würzburg)

Sein und Leben des Gottes begreift Aristoteles als Denken des Denkens: νοήσεως νόησις¹. Durch diesen wandellosen Akt wird sich der Gott seiner selbst als des Höchsten, Göttlichsten und Würdigsten dessen, was ist und gedacht werden kann, bewußt. Die Metaphysik des Aristoteles hat so zum erstenmal explizit den Gedanken der absoluten Selbstreflexion oder des absoluten Selbstbewußtseins gedacht. Trotz der aporetischen Formulierung des selben Gedankens in den Magna Moralia² ist er zu einem wesentlichen Element für die noetische Struktur des zeitlosen göttlichen νοῦς im Neuplatonismus³, dessen Sein das Denken seiner selbst ist, und für den denkenden Vollzug des trinitarischen Wesens Gottes in der frühchristlichen Theologie geworden. Allerdings wurde die anfänglich reiche Entfaltung des Gedankens innerhalb der christlichen Trinitätsspekulation durch Ps.-Dionysius Areopagita wieder zurückgenommen. Dieser nämlich denkt das Wesen Gottes nicht in Analogie zum neuplatonischen νοῦς, sondern in entscheidenden Zügen gemäß dem Begriff des plotinischen und proklinischen EINEN selbst, welches in sich selbst und aus sich selbst *relationslos* nur es selbst im Modus des Über-Seins ist. Die darin begründete geringe Bedeutung der Relation für das Sein Gottes hat eine tiefdringende und umfassende, das Problem der Selbstreflexion neu entfaltende Trinitätsspekulation im theologischen System des Ps.-Dionysius verwehrt.

Ogleich nun *Johannes Scotus Eriugena*⁴ in seiner als untrennbare Einheit

¹ Met. 1074 b 34 sq. Daß diese Stelle nicht nur „formal“ zu interpretieren ist, werde ich in anderem Zusammenhang zu begründen versuchen.

² 1212 b 33 sqq.

³ Vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1934 (1930) 16 f. P. Hadot und A. H. Armstrong in: Les Sources de Plotin, Genf 1960, 112 ff. und 402 ff. P. Henry, The place of Plotinus in the history of thought, in: Plotinus, The Enneads, translated by St. MacKenna, London 1962³, XLVIII.

⁴ Die Werke Eriugenas werden in folgenden Abkürzungen zitiert:

a) ierarch. – Expositiones super ierarchiam caelestem S. Dionysii, PL 122, ed. H. J. Floss. Die in der Ausgabe von Floss fehlenden Teile des Dionysius-Kommentars finden sich in AHD 18 (1950/51) 252–301, ed. H. Dondaine.

b) myst. – Expositiones seu glossae in mysticam theologiam S. Dionysii, PL 122, 267–284.

c) prol. – Homilia in prologum S. Evangelii secundum Ioannem, ibid. 283–296.

d) Ev. Ioan. – Commentarium in S. Evangelium secundum Ioannem, ibid. 297–348.

e) praed. – de praedestinatione liber, ibid. 355–440.

f) div. – de divisione naturae, ibid. 441–1022. Eine neue (kritische) Ausgabe von De divisione naturae wird vorbereitet von I. P. Sheldon-Williams. (vgl. hierzu Journal of Eccl. Hist. 10 [1960] 198–224).

zu fassenden Theologie und Philosophie, welche Einheit allererst wahre Philosophie und wahre Religion ist⁵, dem Denken des Ps.-Dionysius in Wesentlichem folgt⁶, hat er für die Frage nach dem Selbstbewußtsein Gottes gerade von der dionysischen negativen Theologie her einen neuen Ansatz gegeben, der das aristotelische, neuplatonische und christliche Element auf eine sehr differenzierte und zugleich ambivalente Weise in eins zu denken sucht. Eng damit verbunden ist die Frage, wie sich der Mensch seiner selbst und seines Grundes *durch diesen selbst* bewußt zu werden vermag.

I

Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Gottes, d. h. die Frage: ob und in welcher Weise Gott sein eigenes Wesen und Wirken als den denkenden und liebenden Vollzug der Trinität, als das freie Freisetzen des faktisch Seienden und als das alles Seiende in den Ursprung wieder Zurückführende weiß, steht im Horizont der Frage nach seinem Wesen selbst. Das Wesen Gottes jedoch ist weder im direkten Zugriff des Denkens zu begreifen, noch in einem zu seinem Wesen stimmenden Maße an Deutlichkeit und Wahrheit im Wort zu benennen oder in

⁵ praed. I 1, 358 A.: . . . veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Eriugena vgl. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Milano 1951², 96 ff. F. A. Staudenmaier zeigt in dem Kapitel „Von dem Ursprung der speculativen Theologie“ in: *Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit*, Frankfurt 1834, 213 ff. die Problemstruktur des Verhältnisses von ratio und auctoritas, Wissen und Glauben in seinen mannigfachen Aspekten in der Patristik bis auf Eriugena, in dem zuerst das „christliche Prinzip einer speculativen Theologie“, d. h. der Einheit von Wissen und Glauben, zu seinem Selbstbegriffe gelangt sei. In dem Gedanken Eriugenas jedoch, Wissen und Glauben seien zwei ineinandergreifende, convertible Erscheinungsweisen der Einen Wahrheit, verbirgt sich die Gefahr, daß das genuin theologische Denken und die in ihm nach Maßgabe der Schrift erfaßte geschichtliche Heilstat Gottes spekulativ aufgelöst werden. Das bisweilen sich zeigende Vorwalten des Wissens vor dem Glauben (div. I 69, 513 B) und dessen Aufhebung in Wissen entspricht weder der die Dimensionen wahren ‚fides quaerens intellectum‘ Anselms noch dem Wissen und Glauben scheidenden und sie aus ihrem Einen Grund, der veritas ipsa, begreifenden und zugleich aufeinander beziehenden Denken Augustins (vgl. z. B. in Joh. 29,6. En. in Psalm. 118 s. XVIII 3), sondern ist eher der Ansatzpunkt für eine rationalistische „Entmythologisierung“ der Offenbarung, die deren Paradoxalität zunichte macht.

⁶ Die Bedeutung Eriugenas für die mittelalterliche Theologie gründet insbesondere darin, daß er das mystische Denken des Ps.-Dionysius nicht nur durch seine Übersetzungen und Kommentare, sondern auch in verwandelter Weise durch sein Hauptwerk der späteren Theologie vermittelte. Des Honorius Augustodunensis *Clavis Physicae* z. B. ist ein weithin wörtlicher Auszug aus Eriugenas *De divisione naturae*. Siehe hierzu die gründliche und die mannigfachen Aspekte der Rezeption zeigende Abhandlung von M.-Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, AHD 28 (1953) 31–81. Nachweisbar ist der Einfluß Eriugenas u. a. bei Hugo von St. Victor, Alanus ab Insulis, Isaac von Stella, Garnerius von Rochefort. Hinweise hierzu, denen im einzelnen zur Erhellung der neuplatonischen Tradition im Mittelalter nachzugehen wäre, finden sich bei M. Jacquin, *L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII^e siècle*, RSPPh Th 4 (1910) 104–106; H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena*, Cambridge 1925, 170–196; M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris 1933, 240 ff.; M. Dal Pra, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano 1951².

der Definition zu umgrenzen. Die Definition würde ihn zwar aus anderem bestimmt Seienden herausnehmen, ihn jedoch gerade dadurch als begrenzt und endlich Seienden, wie irgend ein anderes begrenztes und endliches „quid“ oder „illud“ erscheinen lassen. Gott würde also durch Definition als bestimmte, begrenzte, endliche Substanz (*definita substantia*⁷) gedacht, nicht aber als er selbst, in ihm selbst und von ihm selbst her, sondern von „Umständen“ (*circumstantiae*⁸) her, wie sie zeitlich Seiendes als dessen Grenzen umschreiben. Definierendes Denken, d. h. Gott als dieses oder jenes bestimmte Etwas direkt benennendes Denken trifft sein Wesen nicht, da es nicht die Dimension des Ursprungs von der des Entsprungenen unterscheidet und somit der kategorialen Aussage verhaftet bleibt. Diese aber vermag lediglich endlich seiendes Etwas als in sich Seiendes (*substantia*) von dem ihm Beiläufigen (*accidentia*) her zu bestimmen. Kategoriale Aussage ist also, bezogen auf endlich Seiendes, eigentliche Aussage, da sie das Sein der jeweiligen Sache – von dem ihr Beiläufigen her zureichend begründet – in der Definition zur Sprache bringt. Da jedoch das Sein Gottes nicht als die Einheit der Unterschiedenheit von In-Sich- oder Aus-Sich-Selbst-Sein und dem ihm Beiläufigen⁹, von begründendem Vor und begründetem Nach oder von Wesen und Un-Wesen gedacht werden kann, führt der Weg kategorialen, definierenden Denkens, das immer durch diesen Unterschied von In-Sich-Sein und Beiläufigem bestimmt bleibt, nicht in die eigentliche Erkenntnis des Gott eigenen Wesens. Gott nämlich überragt durch seine Grenzelosigkeit (*infinitas*) „alles, was definiert (begrenzt) werden kann“¹⁰. Will also der Mensch wenigstens in der ihm gemäßen und möglichen Weise (analog) Gottes Wesen erfahren, so darf er nicht von allem, was um Gott ist, „blindlings auf die Definition überspringen“, sondern kann nur „in Schweigen die unaussprechliche und über das Verstehen und die Spitze jedes Wissens hinaus seiende Wahrheit des göttlichen Wesens verehren“¹¹.

II

Die denkende Einübung in das schweigende Verehren der Wahrheit selbst aber geschieht in dem immerwährenden Versuch des Menschen, trotz der Endlichkeit und Unzulänglichkeit seiner Sprache den Namen Gottes zu ergründen und zu nennen, sowie dessen Wesen von allem Seienden getrennt als Über-Sein zu erweisen, obgleich es *in* Allem als dessen Grund und Ursprung anwesend ist.

⁷ div. II 28, 586 C.

⁸ *ibid.* 586 D.

⁹ 588 C: (*deus*) *omni accidenti carens. ibid.* II 30, 599 C.

¹⁰ II 28, 587 A: *omniaque, quae definiri possunt superare* (von der *divina substantia* gesagt). *div.* II 30, 599 C: *nullo modo definitur.*

¹¹ II 28, 587 A: *quiescat omnis anima ab omni ratione eorum, quae circa Deum sunt, temere in definitionem eius insilire, sed silentio colat tantum ineffabilem et super intellectum omnique summum scientiae divinae essentiae veritatem.* Dieses Zitat stammt jedoch nicht aus Gregor von Nazianz, wie Eriugena angibt (*audi Nazianzenum*), sondern aus Maximus Confessor Ambigua, PG 91, 1225 D – 1228 A. Vgl. hierzu J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V*, Leipzig 1902, 48.

Die Aussageweisen dieser beiden Wege des Denkens sind *affirmatio* (καταφατική) und *negatio* (ἀποφατική), Bejahung und Verneinung, Zusprache und Absprache¹². Bejahende Aussage, die Gott positive, aus dem Bereich der Endlichkeit erkannte Wesenszüge zuspricht und somit sagt, daß er Sein, Macht, Weisheit¹³, Sein, Leben, Denken¹⁴, Anfang, Mitte, Ende¹⁵, Licht¹⁶, Liebe¹⁷, Ursprung¹⁸, versammelnder Ort alles Seienden¹⁹, der Alles-Sehende und deshalb Alles Schaffende und durchdringend Erhaltende²⁰ sei, solche Aussage ist nur dann sinnvoll, wenn sie das Eingeständnis, ausgesprochen oder unausgesprochen, in sich schließt, daß nichts von all dem Genannten von Gott im eigentlichen Verstand des Wortes: *nil de Deo proprie posse dici*²¹, sondern lediglich im übertragenen Sinne (translative, per metaphoram²²) ausgesagt werden kann. Was von endlich Seiendem in eigentlicher Weise ausgesagt werden kann, wird daher in der zusprechenden Theologie „von dem Geschöpf her durch eine göttliche Metapher auf den Schöpfer bezogen“²³, und so von ihm in uneigentlicher Weise ausgesagt. Die Wahrheit des metaphorischen Denkens aber gründet darin, daß Gott die Ursache von allem ist²⁴: Die Ursache leuchtet in jedem Geschöpf als „Theophanie“ und kann deshalb als Gottes eigene Ähnlichkeit in der Sprache der göttlichen Metapher wieder auf ihn selbst zurückbezogen werden.

Die verneinende Aussage aber kommt deshalb der Wahrheit des Wesens Gottes näher als die bejahende²⁵, da sie jegliche, vom Geschaffenen her denkbare

¹² Ein Aufriß der Problematik einer *theologia affirmativa* und *negativa* bei Eriugena findet sich bei Cappuyns a. a. O. 317 ff., M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, 116 ff. und P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 1957, 90 ff. Als wesentliches Element der Denkform Eriugenas könnte die *theologia negativa* durch eine eingehende philosophische Interpretation insbesondere des 1. Buches von *De divisione naturae* erwiesen werden, die die vielerorts geübte Un-Methode der Assoziation und Paraphrase zu überwinden hätte, indem sie den Grund der Problemstruktur ohne „historische Abzweckung“ einsichtig zu machen versuchte.

¹³ div. II 28, 590 D. 594 A. praed. 362 D.

¹⁴ div. I 13, 455 C sqq.

¹⁵ ibid. III 23, 688 B sq. V 3, 866 A. ierarch. IV 19, 272 (Dondaine).

¹⁶ div. I 75, 520 D. prol. 291 A.

¹⁷ div. I 74, 519 B und D.

¹⁸ ibid. III 9, 642 A sqq.: principium, ratio, causa.

¹⁹ I 21, 468 B–D: locus omnium; locus locorum.

²⁰ I 12, 452 B C: θεός abgeleitet von θεωρῶ und θέω: deus videns et currens, vgl. Ps.-Dion. Ar. de div. nom. XII 2; PG 3, 969 C. Zum Ursprung dieser Etymologie vgl. F. Boll, *Vita contemplativa*, Heidelberg 1922, 7, 26; P. Boesch, *Θεωρός*, Diss. Zürich, Göttingen 1908, 1 und O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, 63 ff. Die Rezeption dieser Etymologie in die christliche Theologie hat I. Opelt verfolgt: *JbAC* 2 (1959) 72–79.

²¹ I 66, 510 B.

²² vgl. I 12, 453 AB. I 14, 461 C; 459 C. I 16, 465 CD. I 68, 512 BC.

²³ I 12, 453 AB: haec igitur nomina (status et motus), sicut et multa similia, ex creatura per quandam divinam metaphoram ad creatorem referuntur.

²⁴ ibid.

²⁵ II 1, 525 A: verius per negationem de Deo aliquid praedicare possumus, quam per affirmationem. Vgl. auch ierarch. II 3, 155 C (Floss): si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera sed metaphorica affirmatio.

Ähnlichkeit mit seinem Ursprung und Grund aufhebt, indem sie dem Ursprung alles endlich Seiende abspricht, um so dessen infinitas herauszustellen. Obgleich auch die verneinende oder absprechende Aussage der Form nach in uneigentlicher Weise aussagt, da sie alle Elemente nennt, die der Sache nicht zukommen, ist sie doch, auf Gott bezogen, die eigentliche, weil soweit als möglich dem Sein der höchsten Sache entsprechende Aussage. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmantur esse: deinde super omne, quod de eo praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est²⁶.

In der affirmatio aber wird durch göttliche Metapher das in der Dimension des Endlichen zuhöchst Seiende, welches Gott am ähnlichsten ist, auf ihn übertragen. Während die Möglichkeit des affirmativ-metaphorischen Denkens in dem verursachenden Wirken und bewahrenden Innesein Gottes in allem Seienden gründet, beruht die Möglichkeit des negativ-eigentlichen Denkens in der immer größeren Unähnlichkeit des transzendenten, absoluten²⁷ Gottes gegenüber dem von ihm Begründeten und ihm selbst – nur per metaphoram – Ähnlichen.

Diese immer größere Unähnlichkeit²⁸ wird für menschliches Denken insbesondere dann sichtbar, wenn Gott in der negatio als in sich und aus sich selbst seiendes Sein aus allem *kategorial Seienden* ausgegrenzt wird²⁹. Wenn die zuspreekende Aussage ein als dieses oder jenes Etwas bestimmtes Seiende auf Gott überträgt, so grenzt sie zwar aus, indem sie sagt: Gott ist dieses oder jenes, was impliziert, daß er anderes nicht ist; die Ausgrenzung jedoch geschieht nur relativ, da sie unter verschieden Seiendem in der *selben* Dimension auswählt. Die absprechende Aussage dagegen grenzt Gott in einem absoluten Sinne aus, indem sie ihn gänzlich aus allem Kategorialen, Endlichen herausnimmt und ihn so als den über Allem Erhabenen (*exaltatus*³⁰), als den überseiend-Seienden zu erweisen versucht. Die negatio scheidet durch diesen Akt die Dimension des Relativen – Endlichen von der Sphäre des Absoluten – Unendlichen.

Während in der Dimension des Endlichen affirmatio und negatio Widerspruch oder Gegensätzlichkeit aussagen, wenn sie sich auf ein und dieselbe Sache unter derselben Rücksicht beziehen, sind sie in der Sphäre des Unendlichen als die Einheit der zwei Grund-Wege theologischen Denkens zu fassen. „Merke also sorgsamer auf. Denn wenn du zum Blick vollendeten Denkens gelangt bist, wirst du hinreichend klar sehen, daß diese beiden, die einander entgegengesetzt zu sein scheinen, sich keinerleiweise widerstreiten, da sie sich auf das göttliche Sein beziehen, sondern durchweg in allem miteinander übereinstimmen. . . . Zum Beispiel sagt die zuspreekende Aussage: (das göttliche Sein) ist Wahrheit; die ab-

²⁶ I 76, 522 B.

²⁷ vgl. II 23, 574 A: Deus omnino absolutus ab omnibus.

²⁸ Zur theologischen Implikation dieses Philosophems siehe E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln 1962², 60 ff. R. Berlinger, *Absconditum sub contrario*, PJG 62 (1953) 87–90.

²⁹ I 72, 518 B: nullam categoriam in Deum cadere. I 15, 463 C: nulla igitur categoria proprie Deum significare potest. Zum Problem im Ganzen vgl. I 13–72, 454 D–518 B.

³⁰ V 21, 898 B. V 38, 994 B: totus super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltatus.

sprechende widerspricht: es ist nicht Wahrheit. Hier scheint eine Art Widerspruch zu herrschen; wenn man jedoch aufmerksamer hinblickt, findet sich kein Widerspruch. Denn die Aussage: es ist Wahrheit, behauptet nicht, daß das göttliche Sein im eigentlichen Sinne Wahrheit sei, sondern daß es durch Übertragung von dem Geschöpf auf den Schöpfer mit solchem Namen benannt werden könne . . . Die Aussage aber: es ist nicht Wahrheit, verneint nicht, daß das göttliche Sein Wahrheit sei, sondern daß es weder im eigentlichen Sinne Wahrheit genannt werden noch sein könne, zurecht klar erkennend, daß es unbegreiflich und unsagbar ist³¹.“ Die Methode theologischen Denkens als die Einheit beider Aussageweisen ist deshalb sachgemäß, sinnvoll und notwendig, weil durch das über allem Gegensätzlichen und Widersprüchlichen seiende Sein Gottes selbst der Satz vom Widerspruch und des ausgeschlossenen Dritten aufgehoben ist³². So kann nicht gesagt werden: Gott ist *entweder* Sein und Wahrheit *oder* er ist nicht Sein und Wahrheit, sondern auf Grund der Übergegensätzlichkeit Gottes ist in der Einheit beider Denkwege zu sagen: Gott ist Sein³³ und Wahrheit und ist es zugleich nicht³⁴. Wahrheit ist er „gemäß Bejahung in der Metapher, weil er selbst Gründer ist und ursprunghafte Ursache von Wahrheit, an der alles teilhat, was wahr ist“. Er ist aber zugleich nicht Wahrheit „in der Verneinung, die auf der Erhabenheit gründet, da er mehr ist als Wahrheit“³⁵. Er ist *ὄπεραλῆθεια*³⁶. Dadurch also, daß die divina essentia über allem ist, was ist und nicht ist und daher alles zugleich *ist* und *nicht* ist, muß auch die dialektische Übereinkunft der beiden scheinbar gegensätzlichen Aussagen in der Weise des Überseins³⁷ in ihr³⁸ als Aufhebung beider gedacht werden. Der Grund des Zusammenfalls von affirmatio und negatio (als Aussage) in Gott ist dessen über allem Gegensätzlichen

³¹ I 14, 461 BC: Intende igitur diligentius. Nam cum ad perfectae rationationis contuitum perveneris, satis clare considerabis, haec duo, quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibi opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt . . . Verbi gratia, *καταφατική* dicit, veritas est; *ἀποφατική* contradicit, veritas non est. Hic videtur quaedam forma contradictionis; sed dum intentius inspicitur, nulla controversia reperitur. Nam quae dicit, veritas est, non affirmat, proprie divinam substantiam veritatem esse, sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem vocari posse; nudam siquidem omnique propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocabulis vestit. Ea vero quae dicit, veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens, non eam negat esse, sed veritatem nec vocari proprie, nec esse.

³² IV 5, 757 B sqq.

³³ I 14, 462 C sq.

³⁴ Die Dialektik und Paradoxie des Gedankens, daß Gott als überseiendes Nichts Sein, Wahrheit, Gutheit etc. zugleich ist und nicht ist, überall ist *und* nirgends, Alles *und* Nichts, wird in der Arbeit von M. Nambara. Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, ABg 6 (1960) 188 ff. zugunsten einer isolierten Betrachtung des Satzes, et neque erat, neque erit, neque factus est, neque fit, neque fiet, magis autem neque est (div. III 19, 682 B) nicht bedacht.

³⁵ IV, 5, 757 D sq.

³⁶ I 14, 460 A.

³⁷ vgl. z. B. I 21, 468 C. I 66, 510 D sq. I 75, 520 D. II 1, 525 A.

³⁸ IV 5, 758 B: divinae essentiae affirmationes et negationes conveniunt. I 14, 462 C: super-essentialis est (Deus), affirmatio simul et abdicatio.

seindes Sein als reine Identität mit sich selbst: neque aliquid ei oppositum, neque sibi cointellectum ἑτεροούσιον, hoc est, quod sit alterius essentiae, quam ipse est, dicere ausim³⁹. Gerade kraft dieser Übergegensätzlichkeit jedoch ist er Ursprung der vielfältigen Gegensätze⁴⁰. Er kann deshalb dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas heißen⁴¹, weil ihm als „dem Gegensatz der Gegensätze“, d. h. dem schlechthin Nicht-Gegensätzlichen, der über allem Gegensätzlichen Gegensätzliches als Einheit durch sein Übersein begründend umfaßt⁴², nichts gegensätzlich zu sein vermag⁴³.

Wenn die Gründe beider Aussagen in Gott als ineinander seiend gedacht werden, so spricht nicht etwa die eine dem Sein Gottes etwas ab, was ihm die andere zuspricht, so daß sich beide gegenseitig gleichsam in ein leeres Nichts aufhoben⁴⁴. Die „immerwährende Sehnsucht“ des Menschen, seinen Ursprung denkend einzukreisen und zu berühren, würde sich selbst als eine sinnvolle Bewegung zerstören, wenn nicht die allem menschlichen Denken und Sein inkommensurable Seinsweise Gottes als der Grund bedacht würde, die den Zusammenfall des Gegensätzlichen, als oppositorum oppositio allererst möglich macht. Aufhebung also des scheinbar Gegensätzlichen in der zugleich zu- und absprechenden Aussage meint Erhebung des Denkens über jegliches Sein von Seiendem in das Über-Sein Gottes. Daß diese Aufhebung der zugleich zusprechenden und absprechenden Aussage als Erhebung des Denkens in das absolute „Über“ letztlich jedoch per negationem geschehen muß, ist darin begründet, daß das „Über“ (super) oder „Mehr als“ (plus quam) der Verlautbarung nach zwar „zusprechende Form“ ist, „dem Sinne nach aber absprechende Bedeutung hat“⁴⁵. So bedeutet „überseiend“ nichts anderes als „Verneinung des Seins“⁴⁶. Dabei wird einsichtig, warum Aussagen wie: Gott ist mehr als Wahrheit, mehr als Weisheit, mehr als Sein „beide vorgenannte Teile der Theologie vollkommen in sich begreifen“⁴⁷. Gott ist dieses „Mehr als . . .“, weil er als Über-Wahrheit und Über-Weisheit und Über-Sein all diese positiven, aus der Dimension endlichen Denkens herkommenden Bestimmungen im eigentlichen Sinne *nicht* ist. Die Einheit der bei-

³⁹ I 13, 458 D.

⁴⁰ III 6, 637 D. Über dieses Theologumenon als Auslegung der immutabilitas Gottes siehe P. Mazarella, Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena 101 f.

⁴¹ I 72, 517 C.

⁴² ambitus omnium, 517 C.

⁴³ Dieser Gedanke ist eines der Elemente in der Entfaltung des Begriffes der coincidentia oppositorum bei Nicolaus Cusanus. Vgl. W. Beierwaltes, Deus oppositio oppositorum (Cusanus, De visione dei XIII), SJP 8 (1964) 175–185, bes. 184.

⁴⁴ praef. in vers. Ambig. S. Maximi 1196 A: Quam clare pulchreque aperit (sc. Dionysius), quomodo, cum inter se oppositae valdeque contrariae videantur, ad unum tamen consensum perveniunt, ut, dum una neget, altera confirmet, utrumque in utraque contineatur; ita fit, ut et καταφατική non confirmet, quod ἀποφατική abnegat, neque ἀποφατική abneget, quod καταφατική affirmat.

⁴⁵ I 14, 462 C: ita ut in pronunciatione formam affirmativae, in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant.

⁴⁶ ibid. B: Cum enim dicitur, superessentialis est (Deus), nil aliud mihi datur intelligi, quam negatio essentiae.

⁴⁷ ibid. C: ut duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva.

den Wege theologischen Denkens jedoch versucht nicht, Gott als das Abstrakteste und Leerste zu erweisen, sondern als die Fülle des Seins, die alles Gegensätzliche umfassend durchdringt und zugleich Alles überragt, was ist, indem sie es nicht ist. Wenn daher gesagt wird, Gott sei Ursprung, so ist er es nur als Nicht-Ursprung, *principium sine principio*⁴⁸, „weil ihm nichts vorausgeht und nichts ihn erwirkt, daß er sei“⁴⁹. Er ist vielmehr der allem aus ihm in der Zeit anfangenden Sein schlechthin vorlaufende⁵⁰ Ursprung (*praecessio*); selbst jedoch ist er anfanglos aus sich selbst. Ende ist er als Ziel von Allem (*terminus omnium*⁵¹), über das nichts hinaus zu sein und nichts gedacht zu werden vermag⁵²: *finis sine fine*, Grenzlosigkeit, Unendlichkeit. Er ist das Ganze von Allem (*totum omnium*⁵³), zugleich aber mehr als das Ganze von Allem (*plusquam totum omnium est*⁵⁴). „Mehr nämlich ist er als alles, was von ihm gesagt und gedacht wird, auf welche Weise auch etwas von ihm gesagt oder gedacht werden mag“⁵⁵.

Das durch Negation herausgestellte „Mehr als“ und „Über-Sein“ Gottes macht als einzigen, dem Wesen des zu Benennenden am meisten entsprechenden und alle seine Wesenszüge umfassenden Namen einsichtig: das NICHTS. Daß dieses Nichts nicht das bare Nichts (*omnino nihil*⁵⁶) meint, erhellt aus der Reflexion über die *theologia negativa*. Daß es auch nicht als beraubendes Nichts (*nihil privativum*) verstanden werden kann, zeigt sich darin, daß Beraubung jeweils ein Haben voraussetzt⁵⁷, dessen der Habende beraubt wird. Was aber Gott abgesprochen wird, wird ihm nicht geraubt, da er es nicht selbst „hat“, sondern es ist seinem In-sich-Sein fremd. Das Absprechen nämlich soll den Blick des Denkens für das reine, in sich seiende Wesen Gottes freimachen, das in Hinsicht auf alles, was ihm entspringt, Nichts ist. Der Satz „Gott ist Nichts“ sagt auch nicht, daß er *nicht sei* im Sinne der Existenz, denn „nichts ist Gott entgegengesetzt außer: nicht zu sein, weil er allein *ist*, der sagt: Ich bin der Ich bin“⁵⁸. Der Name Nichts bedeutet vielmehr „Verneinung und Abwesenheit jeglichen Seins und jeglicher Substanz, (Verneinung und Abwesenheit) von allem, was im Sein“⁵⁹ der Dinge geschaffen worden ist“⁶⁰. Das Nichts also ist die „Erhabenheit des

⁴⁸ I 11, 451 CD. III 10, 650 C. Hinweise auf die Geschichte des Terminus „*principium sine principio*“ siehe bei J. Koch, Meister Eckhart, *expos. s. Ev. sec. Joh. n. 19*, LW III 16, Anm. 1.

⁴⁹ I 71, 516 A: *quia nil eum praecedit, nec eum efficit, ut sit.*

⁵⁰ vgl. z. B. *div. II 21, 562 A. III 8, 639 A. Zur Terminologie: Aug. Civ. Dei XII 16 (Deus) manente perpetuitate praecedens (creaturam).*

⁵¹ 516 A. Über Gott als *principium – medium – finis* bei Eriugena vgl. W. Beierwaltes, Proklos, Frankfurt 1965, 82–86.

⁵² *ibid.* *nil post eum intelligitur.*

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ *ibid.* B.

⁵⁵ *ibid.*: *Plus enim est quam quod de se dicitur et intelligitur, quovis modo et dicatur quid de eo et intelligatur.*

⁵⁶ III 5, 634 B.

⁵⁷ *ibid.* D.

⁵⁸ *praed. IX 4, 391 C: nec mirum, cum Deo nihil contrarium sit, nisi non esses, quoniam ipse solus est, qui dixit: Ego sum qui sum.*

⁵⁹ *natura – Sein* meint hier: in der „Seinsweise der geschaffenen Dinge“.

⁶⁰ *div. III 5, 634 D: eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum, quae in natura rerum creata sunt, insinuantur.*

göttlichen Über-Seins“, *divinae superessentialitatis excellentia*⁶¹, das immer unähnlichere und größere „Über“, der alles Seiende als dessen Fülle überspringende Überschwang.

In Hinblick auf das schaffende Wirken Gottes ist dieses erhabene Über-Sein auch das Nichts, aus dem Gott alles Seiende schafft, nicht aber „irgend eine Materie“, etwas Gott Gleich-Seiendes und Gleich-Ewiges⁶², oder ein zweites Prinzip im Sinne eines manichäischen Dualismus⁶³. „Wir glauben nämlich, daß er selbst Alles von Nichts geschaffen habe; dabei ist jenes Nichts er selbst, der deshalb, weil er als Überseiender über Alles erhoben ist und über Alles, was gesagt und gedacht wird, gepriesen wird, nicht ohne Grund erhabenes Nichts genannt wird, weil er in der Zahl all dessen, was ist, in keiner Weise verortet ist. Wenn er selbst nämlich alles zugleich ist, was ist und nicht ist, wer könnte dann sagen, er sei *Etwas* oder (*Etwas*) nicht, da er doch das Sein von *Allem* ist und mehr als das Sein? Oder: Wenn er Etwas auf Grund von Erhabenheit, nicht von Beraubung, nicht ist, ergibt sich, daß er unendliches Nichts ist⁶⁴.“

III

Die Aussage über das Wesen Gottes, daß er als Über-Wesen und Über-Sein das „erhabene Nichts“ ist und deshalb in sich und an sich nicht als Etwas gedacht werden kann, ist der Ansatzpunkt für die *Frage nach dem Selbstbewußtsein*

⁶¹ *ibid.* 634 B.

⁶² *ibid.* C: *coessentialia et coaeternum*.

⁶³ III 14, 664 C.

⁶⁴ *ierarch.* IV 3, 262 (Dondaine): *Credimus enim ipsum de nichilo omnia fecisse; nisi forte illud nihil ipse est qui, quoniam super omnia superessentialis extollitur et super omne quod dicitur et intelligitur glorificatur, non irrationabiliter per excellentiam nihil esse dicitur, quoniam in numero omnium que sunt nullo modo collocatur. Si enim ipse est simul omnia que sunt et que non sunt, quis dixerit aliquid eum esse vel non esse, dum omnium sit esse et plus quam esse? Aut, si aliquid non est per excellentiam, non privationem, conficitur nihil esse per infinitatem. Vgl. ferner *div.* III 19, 680 CD. *ibid.* 681 C: ... nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur. III 22, 686 D: ... quia super omne quod dicitur et intelligitur, exaltatur, qui nullum eorum, quae sunt et quae non sunt, est, qui melius nesciendo scitur. III 19, 681 A: per excellentiam nihilum non immerito vocatur. III 20, 683 A. 684 D sq. V 21, 897 D: qui propter superessentialitatem suae naturae nihil dicitur, *ibid.* 898 A sqq. Eriugena geht hier direkt auf Ps.-Dionysius Areopagita de *div. nom.* I 1; PG 3, 588 B zurück: *ὁπὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα*. Vgl. ferner I 5, 593 C. I 6, 596 C. Dionysius aber findet den Begriff des überseienden Nichts bei Proklos (H. Koch, *Pseudo-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, 208–212); siehe z. B. in *Parm.* 1075, 33 und 1076, 31 (Cousin). Proklos wiederum hat die spekulative Grundlegung der „negativen Theologie“ in der Philosophie Plotins, die das Eine selbst als Nichts von Allem zu denken versucht (vgl. z. B. *Enn* III 8, 10, 26–31. VI 7, 32, 12 sq.) systematisch entfaltet, insbesondere in seinem Parmenides-Kommentar und im 2. Buch der *Theologia Platonis* in einer Methodenreflexion begründet und durch eine totale „Abstraktion“ des Einen von allem Seienden in der Aufhebung ihrer selbst vollendet: *per negari . . . (omnes) abnegationes remove*, in *Parm.* VII 76,6 (Klibansky, *Plato Lat.* III). Zum Problem siehe W. Beierwaltes, Proklos 339–382.*

Gottes. Am Anfang unserer Überlegungen zeigte sich, daß Gottes Wesen definierendem Denken nicht zugänglich ist, da die Definition durch die Was-Frage (quid) Seiendes als bestimmtes, begrenztes Etwas (aliquid, substantia) von seinen „Umständen“ her aus anderem kategorial Seienden ausgrenzt⁶⁵. Gott aber ist auf Grund seiner überkategorialen, erhabenen Nichtigkeit *infinite*: unbestimmt, grenzelos, unendlich: *infinite omni ratione et modo, infinite est per essentiam, per virtutem, per operationem, per utrosque fines, sursum dico et deorsum, hoc est, secundum principium et finem . . . per omnia infinite*⁶⁶. Deshalb ist er über allem, was in der Definition durch die Endlichkeit des zu Definierenden bestimmt werden kann⁶⁷. Unendlichkeit im Sinne von Unbestimmtheit jedoch ist ebensowenig wie Nichtigkeit im Sinne von Nicht-Etwas-Sein Anzeige dafür, daß Gott dunkler Ungrund wäre. Er ist vielmehr gerade durch seine Unendlichkeit und Nichtigkeit, durch sein unbestimmtes Nicht-Etwas-Sein lichter Urgrund.

Von diesem Wesenselement Gottes, der Unendlichkeit und Unbestimmtheit her gerät das Denken in dem „undurchdringlichen Dunkel“⁶⁸ der Frage nach dem Selbstbewußtsein Gottes in die Aporie, ob Gott, wenn er „sich selbst erkennt, was er ist, sich nicht etwa doch selbst definiere“ und damit seine Unendlichkeit und Unbestimmtheit gänzlich aufhebe oder einschränke⁶⁹. Denn alles dessen Wesen eingesehen werden kann, vermag entweder durch sich selbst oder durch Anderes definiert zu werden. Wenn nun Gott in der Erkenntnis seiner selbst in der Tat sich selbst definierte, so bliebe er nicht in umfassendem Sinne unendlich oder unbestimmt: er wäre dies lediglich von der Dimension des Geschaffenen her. „Sich selbst wäre er bestimmt, dem Geschöpf unbestimmt“⁷⁰. Vermöchte er sich jedoch in der Selbsterkenntnis nicht zu „definieren“, wäre dies dann nicht Unwissen und Ohnmacht? „Unwissen nämlich, wenn er nicht einsehen, was er ist; Ohnmacht aber, wenn er nicht definieren (bestimmen) kann, als was er besteht“⁷¹. Dieser Aporie aber steht der in der *theologia negativa* entfaltete Gedanke entgegen. Fragte man nämlich nach dem Wesen Gottes in der Definitionsfrage „quid“, was es denn sei, so fragte man nach einer „eigenen, bestimmten (begrenzten) Substanz“⁷². Solches Denken und Fragen aber wäre unsachgemäß, da es die Dimension des Kategorialen nicht transzendierte und sich nicht der Sphäre des erhabenen Nichts, der Überfülle des Über-Seins Gottes öffnete⁷³. Das Postulat, Gott müsse als Etwas erkannt werden können und müsse sich daher selbst als dieses Etwas erkennen und sich dessen als seines Selbst be-

⁶⁵ div. II 28, 586 C.

⁶⁶ ibid. 593 BC.

⁶⁷ 587 A: omnia, quae definiri possunt, superare.

⁶⁸ 587 C.

⁶⁹ ibid. B.

⁷⁰ ibid.: sibi ipsi finitus, creaturae infinite subsistit.

⁷¹ ibid. C: ignorantiam scilicet, si se non intelligit, quid sit; impotentiam vero, si non potest definire, quid subsistit.

⁷² 588 C: propria substantia definita.

⁷³ ibid. D.

wußt sein, würde die menschliche Erkenntnis Gottes zu einer Verendlichung Gottes durch den Menschen, die göttliche Selbsterkenntnis aber zu einem Destruktionsprozeß Gottes durch ihn selbst machen, indem es die Kategorie, die es ihm gänzlich absprechen wollte, wieder in ihn hineintrüge. Die Einsicht aber, daß Gott Nichts ist, ist tiefer begründet als das Postulat, Gott sei als das zuhöchst Seiende in der endlichen Dimension, d. h. als das höchste kategorial-erkennbare Etwas zu denken. Nur das Nichts begründet Gottes absolute, über allem Endlichen seiende, unendliche Transzendenz. Wie also kann Gott sich selbst als das erkennen, „was er ist, da er Nichts ist? Er überragt nämlich alles was ist, da er selbst auch nicht Sein ist, sondern von ihm her alles Sein ist, der alles Sein und alle Substanz durch die Kraft seiner Erhabenheit überragt. Oder wie kann das Unendliche in einem Etwas von sich selbst bestimmt werden oder in einem Etwas gedacht werden, da es sich als über allem Endlichen (Begrenzten) und Unendlichen (Unbegrenzten), über Endlichkeit und Unendlichkeit seiend erkennt? *Gott weiß daher nicht, was er ist, weil er kein Was (Etwas) ist; unbegreiflich ist er daher in einem Etwas sowohl für sich selbst, als auch für jedes Denken*⁷⁴.“ Dieses „göttliche Nichtwissen (*divina ignorantia*)“⁷⁵ aber ist nicht Ohnmacht, sondern Macht, kraft deren Gott nicht „weiß“, oder: in nicht-kategorialem Sinne weiß, was er selbst einfachhin nicht *ist*, da er sich seiner selbst nicht als eines Etwas bewußt werden kann. „Er weiß also nicht, was er selbst ist, d. h. er weiß nicht, daß er Etwas ist, da er erkennt, daß er nichts von dem ist, was als Etwas erkannt wird“⁷⁶.“ Vermöchte Gott zu wissen, *was er ist*, so wäre er selbst Etwas.

Das göttliche Nichtwissen, „durch das Gott nicht einsieht, was er selbst ist“⁷⁷, ist jedoch nicht als Nicht- oder Unwissen schlechthin zu fassen, als ob Gott Denken, Erkenntnis und Bewußtsein seines Wesens überhaupt abzusprechen wären⁷⁸. Wie das Nicht-Sein Gottes nicht impliziert, daß er nicht *ist* im Sinne der Existenz, oder *nicht* ist im Sinne der Fülle von Sein als Grund und Ursprung, sondern Nichts ist als die alles kategorial bestimmbare Etwas aus der Fülle seines Über-Seins schaffende Mächtigkeit, so ist auch göttliches Nicht-Wissen die Negation *kategorialen* Wissens und Erkennens seiner selbst und alles Seienden: göttliche *Weisheit*. „In dieser Art des Nichtwissens strahlt ganz offen und überaus schön die höchste und unaussprechliche Weisheit“⁷⁹.“ *Ipsa itaque ignorantia*

⁷⁴ 589 A sq.: Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet. Aut quomodo infinitum potest in aliquo defini se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? *Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui.*

⁷⁵ *ibid.* 590 C. 593 D.

⁷⁶ 589 C: nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur . . . esse.

⁷⁷ 590 C: divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit.

⁷⁸ 590 CD. Vgl. hierzu J. Huber, Johannes Scotus Erigena, München 1861, 191.

⁷⁹ *ibid.* D: in hac specie ignorantiae apertissime pulcherrimeque summa et ineffabilis arridet sapientia.

*summa ac vera est sapientia*⁸⁰. Die Weisheit Gottes als überkategoriales Wissen hebt daher das Nichtwissen in sich auf, wie das Über-Sein Gottes als Fülle des Seins das Nicht-Sein gegenüber dem Geschaffenen in sich begründend verwahrt. Daher sind beide Aussagen sinnvoll: durch sein Nichtwissen weiß Gott nicht, was er ist, da er kein Etwas ist; und: „auf Gott“, der durch seine überwissende Weisheit sein eigenes „Nichtwissen“ gründet, „trifft kein Nichtwissen zu“⁸¹. Die Weisheit Gottes also weiß sich selbst als das Wesen Gottes selbst⁸²: Über-Wissen, welches Nichtwissen von Etwas und zugleich Fülle des Wissens ist, weiß sich selbst als Über-Sein, welches Nicht-Sein von Etwas und zugleich Fülle des Seins ist.

Wie das eigentlich göttliche Sein Nicht-Sein, das eigentlich göttliche Wissen Nicht-Wissen ist und umgekehrt, so ist Gott als Licht in sich und Licht der Welt „Finsternis“: cuius lux per excellentiam tenebrae nominatur, quoniam a nulla creatura, quid vel qualis sit, comprehenditur⁸³. Gottes unbegreifliches Sein erscheint menschlichem Denken zwar als Finsternis, ist jedoch in sich Überfülle unzugänglichen Lichtes⁸⁴: Im Übermaß dieser Finsternis strahlt das unendlich erhabene Übermaß des Lichtes. So ist das überstrahlende Licht für begreifendes Denken Finsternis, die Finsternis aber ist Licht in sich und für sich selbst. „Überstrahlend heißt Gott, weil ihm gegenüber der Geist versagt durch den überfließenden Strom des Lichtes⁸⁵.“ Da Gottes Wesen reines Licht ist (qui est clarissimus per naturam⁸⁶), und gerade deshalb dem begreifenden Denken unbegreiflich bleibt, ist er nur in der geminderten Strahlkraft der Theophanie zugänglich.

Wenn das göttliche Nichtwissen „höchste und wahre Weisheit“, wie die göttliche Finsternis hellstes und wahres Licht ist, so vermag das Nichtwissen die Struktur der Weisheit durch seine verschiedenen Aspekte zu erhellen: Gott weiß nicht das Übel, da er es durch sein Wissen im Sein der Dinge substantial gründen würde, er selbst aber nur Ursprung des Guten ist. Gott weiß nichts außer den in

⁸⁰ 594 A. Vgl. auch 593 C: ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. II 29, 597 D. Quelle dieses Gedankens ist Ps.-Dion. Ar. z. B. ep. 1; PG 3, 1065 A. Siehe hierzu J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Louvain 1959, 127 ff. und 169 ff.

⁸¹ II 28, 593 C: nullam in Deum ignorantiam cadere.

⁸² praed. II 4, 362 D: ipsa divina notio, qua semetipsum Deus intelligit, sapientia proprie vocatur.

⁸³ prol. 291 B.

⁸⁴ Eriugena steht durch diesen Gedanken in der Tradition christlicher Mystik: Gott ist „lichtes Dunkel“ (λαμπρὸς γνόφος, Greg. Nyss. Vita Mosis II 377, ed. Jaeger (Musurillo) VII 1; 87, 10), „göttliche Nacht“ (θεία νύξ, Greg. Nyss. Cant. 11, 1001, ed. Jaeger (Langerbeck) VI 324, 8) oder ὑπεροβίσιος φωτογυσία (Ps.-Dion. Ar. ep. 5; PG 3, 1073 A). Zu diesem Problem bei Ps.-Dionysius, der auch hierin unmittelbare Quelle des Eriugena ist, vgl. besonders: H. Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, Études Carmélitaines XXIII 2, Paris 1938, 33–53. R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, 137 f. J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, bes. 161–181. E. v. Ivánka, Art. „Dunkelheit“, RAC 4, 350–358.

⁸⁵ myst. I 1,271 A: supersplendens dicitur, quia ad ipsum intellectus deficit per supereffluentem luminis effusionem. B: luminis excessio.

⁸⁶ ibid. B.

ihm selbst ewig durch ihn „geschaffenen“ und erkannten Ideen. Da aber Alles im Sein der Idee gründet, ist er all-wissend. Obwohl er die Ideen als Gründe alles Seienden in sich selbst weiß, weiß er nicht, was nicht auf Grund zeit- und ortbestimmten Tuns und Wirkens als Wirkungen der Ursachen offen erscheint. Er weiß also das zeitlich Geschaffene als solches nur in der Theophanie, d. h. wenn er sich selbst schaffend in Geschaffenheit zur Erscheinung bringt⁸⁷. Sich selbst jedoch weiß er nicht in der Weise, wie in der Zeit geschaffenes Etwas gewußt wird, da er durch solches „Wissen“ sich selbst den Schein einer kategorialen Bestimmtheit gäbe. Durch diese Weisen des Nichtwissens⁸⁸ aber weiß er sich als das Nichts all dessen, über das er sich „durch seine unaussprechliche wesenhafte Macht und Über-Macht und durch seine unbegreifliche Unendlichkeit erhaben weiß“⁸⁹. Göttliche Weisheit also ist, negativ gesagt, vielfältiges Nichtwissen. Daher gilt der Satz: „(Gott) wird dadurch, daß er sich selbst *nicht* weiß, besser von sich selbst *gewußt*; besser nämlich ist es, daß er sich von Allem entfernt weiß, als wenn er wüßte, daß er im Bereich Aller seinen Bestand hätte“⁹⁰.

IV

Göttliche Weisheit ist aber zugleich, positiv und von Gottes Sein selbst her gesagt: *Sohn*, Wort, Macht, ursprunghaftes Wirken und Kunst des Vaters⁹¹. Wenn es im Prolog des Johannes-Evangeliums heißt: Alles ist durch das Wort geworden, so will dies sagen, daß in der Zeugung des Wortes aus dem Vater die

⁸⁷ Zu „theophania“ siehe u. a. div. I 9, 449 A. III 17,678 C. III 23,689 B. V 26,919 C. ierarch. IV 16 sqq., 270 sqq. VI 2,280 (Dondaine). Die kosmologische und christologische Bedeutung dieses Begriffes (zum status quaestionis vgl. T. Gregory, Note sulla dottrina delle „teofanie“ in Giovanni Scoto Eriugena, Studi medievali ser. 3, IV [1963] 75–91) wird in einer ergänzenden Abhandlung über das Problem von trinitas und creatio bei Eriugena entfaltet werden.

⁸⁸ II 28, 596 A–C.

⁸⁹ ibid. D: dum omnia ineffabili essentiali sua virtute et plusquam virtute et incomprehensibili sua infinitate intelligit se exellere.

⁹⁰ II 29,598 A: atque ideo nesciendo seipsum a seipso melius scitur; melius est enim se scire ab omnibus remotum esse, quam si sciret in numero omnium se constitui. Auch in Gottes Selbstwissen hat die „theologia negativa“ den Vorrang. Eriugena geht hier auf Ps.-Dion. Ar. ep. 1; PG 3, 1065 A zurück, wo die „völlige Nicht-Erkenntnis im höheren Sinne“ als die wahre Erkenntnis dessen gedacht wird, „der über allem Erkennbaren ist“: ἡ κατὰ τὸ κρείττον παντὸς ἀγνώσια γνώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα. Vgl. die Übersetzung Eriugenas PL 122, 1177 B. Die Form des Satzes: nesciendo seipsum a seipso melius scitur weist auf Aug. de ord. II 16, 44: qui scitur melius nesciendo. (τὸ ἐπέκεινα νοῦ θεωρεῖται ἀνοησία κρείττονι νοήσεως, Porph. Sent. 25; 11, 4 Mommert.) Allerdings bezieht sich diese Aussage bei Augustinus nicht auf das Wissen Gottes von sich selbst, sondern auf das Wissen des Menschen von Gott: cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat (ibid. II 18, 47). Siehe ferner de Trin. VIII 2, 3. Zum Problem vgl. die behutsam abgrenzende Abhandlung von V. Lossky, Les éléments de ‚Théologie négative‘ dans la pensée de saint Augustin, Augustinus Magister, Paris 1954, I 575–581.

⁹¹ II 24, 579 C: pater opifex omnium omnipotens, quaecumque in arte sua, quae est ipsius sapientia et virtus, in Verbo suo, in unigenito Filio . . . Vgl. auch III 9,642 A sqq. Über das Sein des göttlichen Wortes und dessen Verhältnis zum Vater und zur Welt vgl. G. Buch-

Ideen als ursprunghafte Ursachen (*causae primordiales*) und damit die Möglichkeiten eines Hervorgangs von welthaft Seiendem gezeugt sind. Das gezeugte und mit dem Vater gleich ewige und gleichwesenhafte Wort⁹² ist so die vermittelnde Ursache (*causa medians*) von Seiendem. „Ursprung, *aus* dem Alles ist, ist der Vater: Ursprung *durch* den Alles ist, ist der Sohn. Indem der Vater sein Wort spricht, d. h. seine Weisheit zeugt, wird Alles⁹³.“ Im Sohn spricht sich also die Fülle des göttlichen Über-Seins als gleichwesentliches Wort aus. Das aus dem Vater in der Zeugung hervorgehende Wort aber (*processio, generatio*) ist die ihren Ursprung reflektierende Mächtigkeit (*virtus*): die Weisheit des Vaters, *sapientia Patris, in qua omnia fecit*⁹⁴. Daher ist die Weisheit als Sprechen des Vaters (*Patris dicere*)⁹⁵ Ort der Ideen⁹⁶, in denen Gott sich selbst und das Sein der Welt worthaft weiß⁹⁷. Der Vater wird sich so im Sohne als seiner schöpferischen Weisheit (*sapientia creatrix*), in der er sich selbst und die Welt ausspricht, seiner selbst bewußt. „Allein der gezeugt hat, weiß, was er gezeugt hat und wie gezeugt wurde, was gezeugt wurde; und der gezeugt hat, weiß von sich selbst, was er ist und wie und welcherart er gezeugt hat, was er von sich gezeugt hat; ähnlich weiß auch das sich selbst, was gezeugt worden ist und es weiß von sich selbst, was es ist, und wie und welcherart es gezeugt worden ist und weiß von dem, der es gezeugt hat, wer und was er ist⁹⁸.“ Der vom Vater Gezeugte ist der Sohn. Der Sohn also ist durch sein Sein als gezeugtes Wort und gezeugte Weisheit des Vaters: *Selbstbewußtsein Gottes*. Er ist der Begriff, in dem sich der Ursprung selbst begreift: *notio qua semetipsum Deus intelligit*⁹⁹.

Weil Gott ein einziger einfacher und unteilbarer, allumfassender Ursprung¹⁰⁰ ist, dies jedoch nicht im Sinne einer leeren unfruchtbaren (*sterilitas*) Einzelheit, sondern einer wunderbar fruchtbaren, in sich einig-dreifaltigen Mannigfaltigkeit (*fertilis multiplicitas*): ungezeugt-gezeugt-hervorgehend, Vater-Sohn-Geist, deshalb weiß er sich im Sohne durch den Geist als die umfassende Einheit der mannigfaltigen, im Sein seines Wortes gründenden Ideen. Der Sohn aber weiß sich im Vater als seinem anfanglosen Ursprung. Das Bewußtsein Gottes, seine Weisheit, sein Wort sind daher durch die in sich unterschiedene Einheit der Ideen einfach und mannigfaltig zugleich. „Einfach deshalb, weil die Gesamtheit

wald, *Der Logosbegriff des Johannes Scotus Eriugena*, Diss. Leipzig 1884, 10 ff. und die ausgezeichnete Darstellung der Problemstruktur durch T. Gregory, *Mediazione e incarnazione*, in: Giovanni Scoto Eriugena, *Tre studi*, Firenze 1963, 27 ff.

⁹² *prol.* 287 D.

⁹³ *ibid.* B: *principium, ex quo omnia, Pater est; principium, per quod omnia, Filius est. Patre loquente verbum suum, hoc est Patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt.*

⁹⁴ *div.* II 20, 557 C.

⁹⁵ III 9, 642 B.

⁹⁶ *vgl.* II 36, 615 D.

⁹⁷ IV 9, 776 D. III 17, 672 C *sqq.*

⁹⁸ II 20, 557 C: *... solus novit quid genuit, qui genuit, et quomodo genitum est, quod genitum est, et qui genuit, novit seipsum, quid est, et quomodo et qualiter genuit, quod de se genuit; similiter quod genitum est, novit seipsum, quid est, et quomodo et qualiter genitum est, et novit eum, qui se genuit, quis et quid est.*

⁹⁹ *praed.* II 4, 362 D.

¹⁰⁰ *div.* I 13, 459 AB.

aller Dinge in ihm ein Unteilbares und Untrennbares ist; gewiß also ist das Wort Gottes die unteilbare und untrennbare Einheit von Allem, weil er selbst Alles ist. Mannigfaltig aber mag es nicht zu Unrecht heißen, weil es sich durch Alles unendlich ergießt, und diese Ergießung selbst der Bestand von Allem ist¹⁰¹.“

Die Weise der Durchdringung der mannigfaltigen Ideen aber zur Einheit eines überseienden In-sich-Seins ist das Leben. „Alles nämlich, was durch das Wort geworden ist, ist in ihm selbst Leben und Einheit¹⁰².“ Dieses unveränderliche, seiner selbst bewußt seiende Leben der Ideen im Wort ist das Licht der Menschen: *et vita erat lux hominum*. Was aber erleuchtet dieses Licht? „Nichts anderes als sich selbst und seinen Vater¹⁰³.“ Der Sohn vermag also nur deshalb *lux hominum* oder „intelligibles Licht der Welt“ (*intelligibilis lux mundi*¹⁰⁴) zu sein, durch das er sich in menschlicher Natur „jeder denkenden Creatur geoffenbart und die verborgenen Geheimnisse seiner Gottheit . . . enthüllt hat“, weil er als sich selbst durchlichtende und daher seiner selbst bewußte Weisheit und als sich selbst und den Vater erleuchtendes Wort mit dem Geiste das dreieinige Ur-Licht selbst ist.

V

Das Wesen der Weisheit, die denkender und schöpferischer Urgrund der Ideen und des in ihnen gründenden Seienden ist, hat sich als das Selbstbewußtsein Gottes erwiesen¹⁰⁵. So wird eine sachgemäße Auslegung Eriugenas, die sich streng vom Sinn der Texte führen läßt, die Aussage, Gott „gelange nur im menschlichen Geiste zum Selbstbewußtsein“¹⁰⁶, nicht als wahr annehmen können. In

¹⁰¹ III 9, 642 C: *simplex quidem, quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est; vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est.*

¹⁰² prol. 288 C: *omnia, quae per ipsum facta sunt, in ipso vita sunt et unum sunt.* Eriugena liest Joh. 1, 3 in prol. 288 und in div. II 20, 559 A mit folgender Interpunktion: *quod factum est in ipso, vita erat.* Augustinus in Joh. I, 16 interpretiert beide Möglichkeiten: *quod factum est, in illo vita est, und: quod factum est in illo, vita est;* er unterscheidet sich durch die Verbindung von *quod factum est* und *in illo vita erat* von der Interpretation, die ‚*quod factum est*‘ als Relativsatz des vorhergehenden Satzes ‚*et sine ipso factum est nihil*‘ auffaßt. Die verschiedene Interpunktion dieser Sätze ist sehr bedeutsam für die Auslegung des Schöpfungsbegriffes der patristischen und mittelalterlichen Johannes-Kommentare. Hinweise hierzu und eine Interpretation der vierfachen Möglichkeit der Interpunktion (in Joh. 1, 3) siehe bei Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig-Erlangen 1921⁶, Excurs I, S. 708–711. Über die theologische und textkritische Problematik: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, I 212 ff.

¹⁰³ prol. 289 C: *non aliud, nisi seipsum, et Patrem suum.*

¹⁰⁴ *ibid.* 291 A.

¹⁰⁵ Es könnte also zu einem Mißverständnis des Satzes: „Gott weiß nicht, was er ist, d. h. er weiß sich nicht als Etwas“, führen, wenn H. Dörries (*Zur Geschichte der Mystik. Eriugena und der Neuplatonismus*, Tübingen 1925, 27) sagt: „Um seiner Größe willen muß man Gott das Bewußtsein dessen, was er ist, absprechen, aber nur das Was, nicht das Daß des Selbstbewußtseins.“ Das überseiende „Was“, Vollzug und Inhalt (Fülle) des Selbstbewußtseins Gottes nämlich ist die göttliche Weisheit selbst.

¹⁰⁶ Th. Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Eriugena*, Gotha 1860, 293.

diesem Sinne hat besonders Ferdinand Christian *Baur* die Spekulationen Eriugenas idealistisch überformt, indem er den Gedanken, die Entwicklung des Systems Eriugenas fordere den Fortgang vom Sein zum Denken¹⁰⁷, zur Maxime seiner Interpretation machte. Das Denken aber, das sich dem abstrakten, relationslosen Sein Gottes gleichsam als dessen Erscheinung gegenüberstellt, ist der Mensch¹⁰⁸. „Was also Gott an sich (d. h. als abstrakter, bewußtlos nächtiger Grund) ist, ist der Mensch im Elemente des Denkens, das absolute Bewußtseyn des absoluten Seyns¹⁰⁹.“ Das in sich seiende Sein der Trinität „fällt daher nur in das subjective Bewußtseyn“¹¹⁰ des Menschen, dessen Wesensstruktur, *analogia trinitatis*¹¹¹ zu sein, dadurch zur Trinität selbst hypostasiert wird. Die göttliche Trinität wird daher gegenüber der menschlichen Trinität notwendig zur bloßen „Metapher“¹¹². Weil aber Gott des Menschen (im Sinne dieser Interpretation) zu seiner Bewußtwerdung bedarf, entspringt die Menschwerdung Gottes nicht dem freien Ratschluß Gottes, sondern ist *notwendiger*, ewiger Prozeß, der die Geschichtlichkeit und Einmaligkeit des Gott-Menschen Christus aufhebt. Daher vermag die Idee des menschengewordenen Wortes nichts anderes auszudrücken, „als das nothwendige Ineinanderseyn des Zeitlichen und Ewigen, des Endlichen und Unendlichen, das immanente Verhältniß Gottes und der Welt, sofern Gott ebensowenig ohne die Welt seyn kann, als die Welt ohne Gott¹¹³.“

Diese Gedanken gehen unmittelbar auf die Religionsphilosophie Hegels zurück, in der Religion zunächst als Bezug des endlichen Geistes auf den absoluten Geist begriffen wird. Der absolute Geist aber „in seinem Bewußtseyn ist Sichwissen¹¹⁴.“ Sich-wissen Gottes also ist Gottes Selbstbewußtsein. Gottes Selbstbewußtsein aber weiß sich im Wissen des Menschen. Daher weiß der Mensch nur deshalb von Gott, weil Gott von sich selbst weiß im Menschen. So ist „der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, nur der Geist Gottes selbst¹¹⁵.“ Beweis des Daseins Gottes als Versuch des menschlichen Denkens ist demgemäß denkende Erhebung Gottes zu sich selbst im Menschen. Dadurch wird deutlich, daß der Prozeß Gottes, in dem er sich zu dem entwickelt, was er sein soll, im Menschen *notwendig* erscheint¹¹⁶. Religion wird in der Konsequenz dieses Gedankens zum „Wissen des göttlichen Geistes von sich *durch Vermittlung des endlichen Geistes*¹¹⁷.“ Wenn also Gott sich manifestieren *muß*¹¹⁸, um die Geschichte seiner

¹⁰⁷ F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübingen 1842, II 285.

¹⁰⁸ *ibid.* 286.

¹⁰⁹ *ibid.* 315.

¹¹⁰ *ibid.* 344.

¹¹¹ *div.* II 23, 567 sqq.

¹¹² Christlieb a. a. O. 264.

¹¹³ Baur a. a. O. 309 f.

¹¹⁴ Vorl. üb. d. Phil. d. Religion (1840) XV 216.

¹¹⁵ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, ed. G. Lasson, Leipzig 1930, 117.

¹¹⁶ Phil. d. Rel. (1832) II 234 ff.

¹¹⁷ Phil. d. Rel. (1840) XV 216.

¹¹⁸ Über die Notwendigkeit der „Geschichte Gottes“, die ewiger Prozeß ist, nicht aber einmaliges Ereignis (Kairos), vgl. K. Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in:

Entwicklung vollziehen und durch das Endliche und in ihm sich seiner selbst bewußt werden zu können, und wenn andererseits der Mensch nur dann Gott weiß, insofern Gott im Menschen sich selbst weiß, so sind Gott und Welt, Unendlich und Endlich als untrennbare Momente ein und desselben Prozesses, das Endliche nämlich als notwendiges Moment Gottes, des Unendlichen, zu denken¹¹⁹. Hieraus erhellt auch der Sinn des hegelschen Satzes: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott¹²⁰.“

Wenn nun diese idealistische Konzeption des Verhältnisses von Gott und Welt, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeit auf die Philosophie Eriugenas übertragen wird, so muß freilich aus Systemzwang gesagt werden: „der Begriff des Menschen und der Welt im göttlichen Denken sei nur der Begriff des Menschen von sich selbst und von der Welt¹²¹“, so daß der Mensch in der göttlichen Trinität nur die drei Grundvermögen seines eigenen geistigen Wesens anschauet und somit Gott aus der Subjektivität des Subjektes trinitarisch entwerfe. Das als Welt erscheinende Seiende kann daher auch nicht im eigentlichen Sinne als Geschöpf Gottes gedacht werden; es ist vielmehr das durch den Begriff des Menschen in die „Einzeldinge“ unterschiedene, an sich unterschiedslose abstrakte Sein. Der Sinn des Satzes Eriugenas, das Wesen des Menschen sei der im göttlichen Denken ewig geschaffene Begriff des Menschen¹²², wird dergestalt umgekehrt, daß vielmehr Gott „der im menschlichen Geist gesetzte, von der wirklichen Welt abstrahierte Allgemeinbegriff des reinen Seins“ ist¹²³.

Eine so geartete Interpretation¹²⁴ läßt sich durch manche auf den ersten Blick idealistisch anmutende Formulierungen Eriugenas dazu verführen, die Sprache der Sache zu überhören und die sich in Wesentlichem unterscheidende Grundlegung beider Systeme außer Acht zu lassen. So bleibt der Grundgedanke von *De divisione naturae*: die Hierarchie des Seins nämlich, die in der *natura quae creat et non creatur* und der *natura quae nec creat nec creatur* gründet und von ihr umfaßt wird, nicht für das Verstehen der Einzelprobleme bestimm-

Einsichten (Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag), Frankfurt 1962, 156–203, bes. 177, 183 f., 191. B. Lakebrink, Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders, *PJG* 72 (1964) 120–133.

¹¹⁹ *Phil. d. Rel.* (1832) I 120–122. S. 122: „Gott ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr.“

¹²⁰ *ibid.* I 122.

¹²¹ Christlieb 289.

¹²² *div. IV* 7, 768 B: *homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*. Vgl. ferner *III* 8, 640 AB. *IV* 4, 750 D sqq.

¹²³ Christlieb 287.

¹²⁴ Gegenüber einer Negation des Selbstbewußtseins Gottes, welche nur zum Ziele hat, das in sich relationslose Unbewußte sich in der Welt entwickeln zu lassen, versucht F. A. Staudenmaier (*Die Lehre von der Idee*, Gießen 1840, 535–602) im Gegenzug zur idealistischen Religionsphilosophie das Selbstbewußtsein Gottes als Personalität zu erweisen. Gottes „Selbstanschauung muß . . . mehr als die menschliche Selbstanschauung sein, welche immer eine vermittelte und stets die Anschauung eines Endlichen in ihm selber ist. Wenn daher von Gott gesagt wird, er habe kein Selbstbewußtsein, so will diese Rede nichts anderes ausdrücken als: 1. er erkennt sich nicht auf endliche Weise, 2. nicht als ein endliches Sein, und 3. nicht in einem Endlichen (vermitteltst eines solchen)“, 571 (von Eriugena gesagt). Vgl. auch 587–590.

mend. Auch wird die durch die spekulative Kraft Eriugenas einsichtig gemachte absolute Transzendenz Gottes gegenüber seinem bewahrenden Innesein im Geschaffenen, seiner Immanenz, nicht zum tragenden Grund einer nachdenkenden Auslegung¹²⁵. Durch die neuplatonische Philosophie, insbesondere aber durch Plotin, Augustinus und Ps.-Dionysius Areopagita wurde der Gedanke der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes zum Grundgedanken theologischen Denkens: Gott ist zugleich das Höchste und Innerste (*summum et intimum*)¹²⁶. Diese Einheit von Transzendenz und Immanenz ist auch bei Eriugena gewahrt, wenn er sagt, daß die „heilige Trinität sich selbst in uns und in ihr selbst liebt, sieht und bewegt“. Denn Maß und Ursprung des Inneseins ist immer das Über-Sein. Gemäß der Hierarchie des Seins also gründet die Möglichkeit und der Vollzug des göttlichen Inne-Seins immer in dessen Über-Sein, selbst wenn ersteres vorzuwalten und sein Maß zu überschreiten scheint. Hieraus allein kann deutlich werden, daß Gott im Sinne Eriugenas nicht subjektiver Entwurf des Menschen ist, sondern der Mensch vielmehr den Unerkennbaren nur durch dessen Gegenwart in ihm zu erkennen vermag.

Dadurch wird Gott selbst zum eigentlich Handelnden in der Gottes-Erkennnis des Menschen. „Der verständige Teil unseres Seins erkennt nicht durch sich die intelligiblen Dinge und seinen Gott, wenn er die Gegenwart des Gottes-Wortes besitzt, sondern durch das ihm eingesenkte göttliche Licht. Höre das WORT selbst: ‚Nicht Ihr seid es‘, spricht es, ‚die reden, sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch redet.“ In diesem Sinne ist auch zu verstehen: „Nicht Ihr seid es, die leuchten, sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch leuchtet“, d. h. der Euch offenbart, daß ich in Euch leuchte, weil ich das intelligible Licht der Welt, des verständigen und denkenden Seins bin. Nicht Ihr seid es, die mich erkennen, sondern ich selbst erkenne in Euch durch meinen Geist mich selbst. Denn Ihr seid nicht in sich seiendes Licht, sondern Teilhabe an dem durch sich bestehenden (subsistierenden) Licht¹²⁷.“ Wenn Gott sich im Menschen auf Grund sei-

¹²⁵ So behauptet A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, München-Berlin 1930, 40, 31 ff.: „Trotz der symbolischen Redeweise besteht kein Zweifel, daß hier eine *reine Immanenzlehre* vorliegt, (und) die Identität des Absoluten und der Welt gelehrt wird, die in der Entwicklung zu ihrer Vollendung und ihrem Ziel hin der werdende Gott ist.“ Dieser Gedanke entspricht der aus den Texten allerdings schwerlich zu rechtfertigenden, gleichwohl durch Interpretation konstruierten, schwärmerischen, „nordischen Innerlichkeit und gentilistischen Vitalität“ Eriugenas, durch die er von Anfang an nach der Erkenntnis des Urgrundes strebe, in welchem, „dunkel und unbewußt, die Organisation des Lebens wirksam“ sei (ibid. 36, 48 ff.). Aus diesem Horizont heraus *müssen* dann als wesentliche Elemente des Systems der hyperrealistische Vitalismus, der scheinbar Schelling, E. v. Hartmann und Scheler nahesteht, und der organologische Pantheismus herausgestellt werden. Der vom eriugenistischen „in omnibus“ nicht zu trennende, mit ihm eine paradoxe Einheit ausmachende Gedanke: „*supra omnia*“ bleibt dabei, ebenso wie in der idealistischen Auslegung, weitgehend außer Acht.

¹²⁶ Vgl. z. B. Plotin V 4, 1, 6 sqq. V 5, 9, 9–11. 23. Augustinus Conf. III 6, 11: tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Gen. ad litt. VIII 26, 48. Ps.-Dion. Ar. de div. nom. III 1; PG 3, 680 B. Zu Problem und Problemgeschichte von Transzendenz und Immanenz vgl. neuerdings H. Blumenberg, RGG VI 989–997 (Tübingen 1962).

¹²⁷ prol. 290 D sq.: rationalis nostrae naturae pars, dum praesentiam Dei Verbi possidet, non per se res intelligibiles et Deum suum, sed per insitum sibi divinum lumen cognoscit. Audi

ner Gegenwart in ihm durch sich selbst, d. h. durch seinen Heiligen Geist erkennt, so heißt dies nicht, daß Gott zum Vollzug der Erkenntnis seiner selbst des Menschen als endlicher Vermittlung des Unendlichen bedürfe, sondern vielmehr, daß das leuchtend-wirkende Licht der Erkenntnis Gottes im Menschen den Menschen fähig macht, Gott zu erkennen¹²⁸. Die Selbsterkenntnis Gottes im Menschen ist also der vorlaufende ontologische Grund der Erkenntnis Gottes durch den Menschen. Daß aber Gott im Menschen sich selbst erkenne und daß der Mensch in sich selbst Gott durch Gott erkenne, setzt voraus, daß sich der Mensch dieser Grundmöglichkeit seines Wesens öffne. Er öffnet sich ihr, indem er zuvörderst sich selbst erkennt. Der Sinn dieses Aktes ist jedoch nicht in ihm selbst beschlossen; er zielt auf die deificatio des Menschen: ohne Selbsterkenntnis nämlich ist weder Reinigung noch Erleuchtung und Vollendung des Menschen in der *theoria intellectualis* möglich. Der Initiierende, den Menschen in die Erkenntnis seiner selbst führende, ihn Reinigende, Erleuchtende und Vollendende aber ist der göttliche Ursprung selbst¹²⁹. So ist dem Menschen nur deshalb aufgegeben, sich selbst erkennend zu suchen, damit er Gott finde¹³⁰. „Wenn wir nämlich uns selbst nicht erkennen und suchen wollen, so sehnen wir uns auch nicht danach, in das, was über uns ist, in unsere Ursache, zurückzukehren¹³¹.“ Wenn jedoch „ein Geist sich selbst vollkommen erkennt, erkennt er in der Tat Gott, der der Geist von Allem ist . . .“. Da aber Selbsterkenntnis des Menschen und Erkenntnis Gottes im Menschen als Voraussetzung und Vollzug eines Aktes untrennbar eins sind, kann auch in der Umkehrung gesagt werden: „Wie vermöchte ein Geist sich selbst völlig zu erkennen, wenn er nicht (zuvor) den Geist

ipsum Verbum: ‚Non vos inquit ‚estis qui loquimini, sed Spiritus vestri Patris, qui loquitur in vobis . . .‘ Non vos estis, qui lucetis, sed Spiritus Patris vestri, qui lucet in vobis, hoc est, me in vobis lucere vobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturae. Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per Spiritum meum me ipsum intelligo; quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis.

¹²⁸ Die hier ausgesprochene ‚Illuminationslehre‘ kann ebensowenig wie die augustinische ontologistisch als „*vision en Dieu*“ (Malebranche) verstanden werden, da Gott weder dem Menschen noch dem Engel in seinem An-Sich durch das begreifende Denken einsichtig zu werden vermag (vgl. div. III 1, 624 A sqq. u. I 7, 446 A–C). Ein wesentlicher Unterschied zwischen der augustinischen und erigenistischen Konzeption dieses Problems ist, daß bei Augustinus das personale und dialogische Element (als willentliche Hinwendung zum Licht und Wort der Wahrheit) im Ereignis der Erleuchtung vorwaltet, Eriugena aber das Tun Gottes im Menschen als erleuchtende Gegenwart Gottes im Menschen, als den unabdingbaren Grund der Erleuchtung des Menschen denkt, ohne daß Gott und Mensch in der Endlichkeit miteinander identisch würden. Siehe hierzu auch P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena* 142 f.

¹²⁹ *ierarch.* III 9, 258 (Dondaine). Die *Trias purgatio, illuminatio, perfectio* geht auf die dionysische *Trias καθαρσις - ἐλλαμψις - τελείωσις* (vgl. Roques, *L'univers* 95) zurück. *Eriug.* *ierarch.* 9, 4, 222 C (Floss): *unius omnium principii et causae cognitio, quae sola nostra salus est et purgatio et illuminatio et perfectio et summa beatitudo et deificatio.*

¹³⁰ *div.* V 31, 941 B: *nam non solum nos ipsos non prohibemur, verum etiam iubemur quaerere, dicente Salomone: Nisi cognoveris teipsum, vade in vias gregum.*

¹³¹ *ibid.* C: *si enim nos ipsos nosse et quaerere nolumus profecto ad id, quod supra nos est, causam scilicet nostram, redire non desideramus.*

aller Geister erkannt hat¹³²?" Damit erweist sich der Akt der Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis als intelligibler Kreis: Der Geist Gottes ist der im Menschen vorlaufende ontologische Grund des Anfangs menschlicher Selbsterkenntnis, diese aber erhebt sich in die Erkenntnis Gottes und vollendet sich so durch die Rückkehr in den allem Bedingten und Endlichen transzendenten Anfang.

VI

Wenn im Sinne Eriugenas von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis des Menschen die Rede ist, so sind beide Momente des Einen Aktes nur in einem relativen Sinne zu verstehen. Die Gotteserkenntnis des Menschen ist relativ, da der Mensch lediglich im Spiegel und Rätsel zu erkennen vermag, daß Gott ist, nicht aber *was* er ist, da er über allem endlichen und zeitlich verfaßten Etwas das „erhabene Nichts“ ist, wie der Gang des negierenden Weges des theologischen Denkens gezeigt hat. Aber auch die Selbsterkenntnis des Menschen ist relativ: der Mensch ist als Bild Gottes in so hohem Maße vom über-seienden Sein und über-denkenden Denken des Ursprungs geprägt, daß ihm „nur dies zu wissen gegeben ist, daß er ist, (zu wissen) aber *was* er ist, ist ihm keinerlei gewährt“¹³³. Den Grund seines eigenen Wesens im eigentlichen Sinne zu wissen, ist dem Menschen deshalb verwehrt, weil derjenige ihm nicht als ein bestimmtes Etwas kategorial faßbar ist, dessen Mächtigkeit und zugleich Freiheit es ist, sich selbst nicht als Etwas begreifen zu können. Daß dieser nicht als Etwas faßbare Grund des Menschen das Über-Sein Gottes ist, bleibt dem Menschen gleichwohl unbewußt. Wie das göttliche Nichtwissen wahre Weisheit ist, in der Gott sich als das Nichts weiß, so „wird der menschliche Geist mehr in seinem Nichtwissen als in seinem Wissen gerühmt“¹³⁴. Das Sein und Denken des Menschen ist also gerade deshalb höher als anderes Seiendes, weil der Mensch sich des überseienden und undenkbaren Gottes als seines eigenen Ursprungs denkend zu vergewissern vermag, diesen jedoch nicht als ein in die Dimension des Endlichen eingeschlossen bleibendes Etwas begreift, was das Sein des Menschen aus sich selbst zu begründen und zu erklären vermöchte. Vom Menschen aber gilt wie von Gott die paradoxe Aussage, daß er sich zugleich weiß und nicht weiß: *utrumque verum esse ratio perdocet: humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit*¹³⁵. Er weiß sich selbst als ein Wesen, das sich bewußt ist, seinen eige-

¹³² Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectus omnium intellectuum, i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plane intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius?

¹³³ IV 4, 771 C: humanae menti hoc solum datur nosse, se esse, quid autem sit, nullo modo ei conceditur.

¹³⁴ *ibid.*: plus laudatur mens humana in sua ignorantia, quam in sua scientia . . . apertissime ergo divina similitudo in humana mente dignoscitur, dum solummodo esse scitur; quid autem est, nescitur; et ut ita dicam, negatur in ea quid esse, affirmatur solummodo esse. Zum augustinischen Motiv der *docta ignorantia*, *sed docta Spiritus Dei*, qui adiuvat infirmitatem nostram, vgl. Aug. ep. 130 ad Probam (PL 33, 505).

¹³⁵ IV 4, 771 B.

nen Grund und Ursprung im eigentlichen Sinne nicht wissen zu können. In dem zu Ende gegangenen Weg der negativen Theologie, die dem Ursprung jegliche positive, aus der Dimension des Endlichen genommene Bestimmung, also auch kategoriales Denken und Denkbarkeit abspricht, zeigt sich daher das methodisch begründete Eingeständnis des Menschen, die Ferne des über-seienden Gottes denkend nicht einholen zu können. Das in sich seiende Wesen Gottes erscheint menschlichem Denken als das schlechthin *Unbegreifliche* und *Unsaßbare*. „Wer vermöchte etwas über den Unsaßbaren zu sagen, von dem sich weder eigentlicher Name noch Wort, noch eigentlicher Laut finden läßt, weder jetzt noch künftig, da er allein Unsterblichkeit hat und unzugängliches Licht bewohnt? Wer nämlich hat des Herren Sinn erkannt¹³⁶?“ Dies aber ist seine Unbegreiflichkeit: Finsternis als Übermaß des Lichtes¹³⁷. Obwohl das im eigentlichen Sinne zu erkennen und zu begreifen Aufgegebene das eigentlich Unerkennbare und Unsaßbare ist: „unendlicher und unaßlicher Abgrund“¹³⁸, ist dem Menschen nicht die Anstrengung des Denkens genommen, sich soweit als möglich dem Unerkennbaren zu nähern, um so dessen Unerkennbarkeit und Nichtigkeit als die Erhabenheit seines Wesens einzusehen. Dieses sich dem Unbegreiflichen nähernde, alles Endliche ausgrenzende Denken des Menschen aber vollzieht sich als unaufhörliches Kreisen um Gott, der selbst die Mitte dieses „intelligiblen Kreises“ (*intelligibilis circulus*) ist¹³⁹: Das Denken des Menschen kreist um Gott, „weil es von ihm und durch ihn und in ihm und auf ihn hin ist“¹⁴⁰. So ist die denkende Rückkehr des Menschen in seinen über und in Allem seienden Anfang Vergewisserung und Vollendung seines Wesens.

¹³⁶ I 76, 522 C: de ineffabili enim quis et quid potest fari, cuius nec nomen proprium nec verbum nec ulla vox propria invenitur, nec est nec fieri potest, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem? Quis enim cognovit intellectum Domini? Vgl. ferner I 3, 443 B. Eriugena steht mit der Aussage, daß Gott unbegreiflich und unsaßbar sei, nicht nur in der dionysischen, sondern ebenso in der augustinischen Dimension einer negativen Theologie. Vgl. Aug. serm. 117, 5: de Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis quam temeraria professio scientiae. de Trin. VII 4, 7. XV 2, 2. En. in Psalm. 85, 12. in Ioh. 13, 5. G. Huber hat in einer knappen aber tiefgründigen Abhandlung (Momente der metaphysischen Grundproblematik, *Studia Philosophica* 21 [1961] 68–92) die Entfaltung der Metaphysik von der Intelligibilität des Absoluten in der christlichen Theologie her einsichtig gemacht und den Umschlag dieses Gedankens ins Irrationale und in mythologistische Andeutungen in der Philosophie Jaspers' und Heideggers gezeigt. Zur Problemgeschichte der *incomprehensibilitas Dei* vgl. ferner: E. R. Dodds, *The unknown God in Neo-Platonism*, in: Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1963², 310–313. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste IV (Le Dieu inconnu et la gnose)*, Paris 1954, 79 ff. H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge (Mass.) 1948, II 110–126; 153 ff.

¹³⁷ myst. 271 B: haec est incomprehensibilitas, quae dicitur caligo propter luminis excessionem.

¹³⁸ div. II 19, 552 D: infinitus incomprehensibilisque abyssus.

¹³⁹ II 23, 574 D.

¹⁴⁰ *ibid.* C: . . . humanos intellectus indesinenter circa Deum volvi, quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt. Vgl. auch *ierarch.* VII 4, 287 (Dondaine): circularis . . . vel sphericus motus circa summum bonum tamquam circa quoddam immobile centrum, omnibus creaturis visibilibus et invisibilibus communis est, quamvis non equaliter moveantur: nam in quantum ei adpropinquant, in tantum mobilius, incessabilius, calidius et celerius et superferventius circumferuntur. *Ibid.* VII 41, 299.