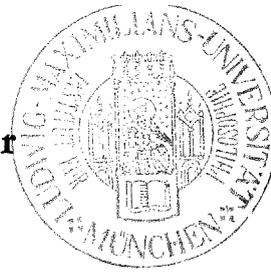


Negati Affirmatio: Welt als Metapher

Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik
durch Johannes Scotus Eriugena



Von Werner BEIERWALTES (Freiburg i. Br.)

Für Werner Marx zu seinem 65. Geburtstag
εἰς ἀνάμνησιν τοῦ ἀληθοῦς

I.

St. Denis, Prototyp der gotischen Kathedrale, ist das einzigartige Zeugnis für die Tatsache, daß eine implizit philosophische und prononciert theologische Idee Architektur in ihrer formalen Gestaltung von Grund auf bestimmt und damit geradezu den Anfang einer neuen Epoche setzt. Die Idee oder metaphysische Intention ist hier nicht nachträgliches, vielleicht überflüssiges oder gar irreleitendes Akzidenz von Kunst, sondern deren bewegendes, creatives Element¹. Legitimiert ist diese Behauptung durch den Planer und Bauherrn von St. Denis selbst: Abt *Suger*. Seine eigenen Vorstellungen, die den Neubau der Abteikirche initiierten und in ihm auch verwirklicht wurden, hat Suger in zwei Schriften hinreichend deutlich gemacht: in ‚De rebus in administratione sua gestis‘ – einem reichen, über das rein Faktische weit hinausweisenden Bericht zu seiner Tätigkeit als Abt (er hatte dieses Amt inne seit 1122) – und in ‚De consecratione‘, über die religiöse und auch staatspolitische Bedeutung der Einweihung des neuen Baus im Jahre 1144².

Die darin sich durchhaltende Grundidee Sugers ist diese: der in materialer künstlerischer Gestalt sich zeigende Bau als ganzer, sowie die sinnenfällige Schönheit und Bildhaftigkeit von Einzelformen in ihm ist für ein denkendes Betrachten der Ansatzpunkt, das Sichtbare auf seinen intelligiblen Grund, also auf das eigentliche Sein des in künstlerischer Gestalt Erscheinenden hin zu überschreiten. Diesen Gedanken, daß das Schön-Geschaffene oder das Materiale überhaupt (Kunst insgesamt) eine *anagogische*, d. h. das Denken über sich hinausführende Funktion habe, entfaltet Suger in einigen Inschriften an den ehe-

¹ Zum allgemeinen Horizont dieser Frage im Zusammenhang mit der Interpretation konkreter Bedeutungsformen vgl. G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger* (1951) bes. 70 ff.

² Beide Schriften sind ediert, übersetzt und kommentiert von E. Panofsky, *Abbot Suger, On the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures* (Princeton 1946). (Zitate beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.)

mals vergoldeten Portalen, an den Glasfenstern und bei der beschreibenden Interpretation liturgischer Geräte.

„Das edle Werk“, so sagt Suger in einem Gedicht auf dem mittleren Westportal, „leuchtet, aber das Werk, das edel leuchtet, soll die Geister erleuchten, daß sie hingehen durch wahre Lichter zum wahren Licht, wo Christus die wahre Tür (Eingang) ist. Wie sehr (das wahre Licht) in diesen (Lichtern) ist, zeigt das goldene Tor (Portal): Der stumpfe Geist hebt sich zum Wahren durchs Stoffliche, vormals versenkt, steht er jetzt auf im Anblick dieses Lichts“³. Die vorwiegend mit Szenen aus dem Alten Testament bemalten Glasfenster – sie weisen typologisch auf Christus voraus – haben ebenso sehr eine anagogische Funktion wie die Schönheit und Kostbarkeit der Steine etwa in Sugers Großem Kreuz; in ihrem Anblick transzendiert der Meditierende die Materialität des Betrachteten auf dessen immateriellen Grund hin: *de materialibus ad immaterialia excitans, de materialibus ad immaterialia transferendo ... anagogico more*⁴.

Ihren intensivsten Ausdruck findet die anagogische Bewegung eines betrachtenden Denkens in der schon durch die Portalinschrift angedeuteten Metaphysik des *Lichtes*; sie ist auch der Grund der Metaphorik in Sprache und Bau. Die metaphysische Intention aber, die den göttlichen Grund als das wahre (eigentliche) Licht denkt und alles lichthaft Seiende von ihm her und auf ihn hin versteht, ist maßgebend geworden für das *ästhetische* Lichtprinzip, das im Bau des Chores verwirklicht wurde: der doppelte Chorumgang mit seinem Kapellenkranz ermöglicht eine, wie Suger sagt, *lux mirabilis et continua*⁵, ein ungehindert strömendes Licht; Suger spricht auch (auf einer Inschrift, die die Einweihung betrifft) von der *lux nova*, dem „neuen Licht“, in dem der Kirchenbau als ganzer erstrahlen wird, sobald das Westwerk mit dem Chor verbunden ist: „Klar scheint nämlich, was mit Klarem sich klar verbindet und klar scheint (= erstrahlt) das edle Werk, welches das neue Licht durchströmt“⁶. Die Ambivalenz des „neuen Lichtes“ ist deutlich: einmal meint es das neuartige Licht des neuen Baus, zum andern aber, gemäß der typologischen Denkweise Sugers, das wahre (gegenüber der vorbereitenden Dunkelheit des Alten Testaments⁷) Licht Christus. So entspricht der Metaphysik und Theologie des Lichtes – auch das

³ De administratione 46, 27–48, 4.

⁴ Ebd. 74, 1 f. über ein Fenster; 62, 28 ff. über gemmarum speciositas. Über das große goldene Kreuz: de admin. XXXII, bes. S. 56, 23 ff. Ph. Verdier, La grande croix de l'abbé Suger à Saint-Denis, in: Cahiers de Civilisation Médiévale IX^e–XII^e siècles, 13 (1970) 1–31.

⁵ De consecratione 100, 20.

⁶ De administratione 50, 9 f.

⁷ Besonders treffend hierfür das Fenster, in dem das Gesicht des Moses „enthüllt“ wird: vitrea, ubi aufertur velamen de facie Moysi:

Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat.

Denudant legem qui spoliant Moysen.

(de admin. 74, 9–12). Vgl. die neutestamentliche Reminiszenz: 2 Cor. 3, 18: nos vero omnes, *revelata facie* gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem.

Radfenster an Sugers Westchor ist Symbol Christi, der Sonne der Gerechtigkeit – die „diaphane Struktur“ (H. Jantzen) des Raumes: Sublimierung und Spiritualisierung des Materiellen, Präsenz des Lichtes im Raum als Repräsentation des inkarnierten Christus, eine endliche und geschichtliche Präsenz, die das Denken und Handeln zur eigentlichen „Quelle“ dieses Lichtes zurückführen soll.

Dieser für das Entstehen der Gotik konstitutive Grundgedanke Sugers ist ihm aus der Berührung mit den Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita und den Kommentaren Eriugenas erwachsen. Dionysius hatte für St. Denis eine besonders hohe Bedeutung: er, ein „Autor ersten Ranges nach den Aposteln“,⁸ wurde im Mittelalter mit dem durch Paulus bekehrten Athener Dionysius aus der Apostelgeschichte (17, 34) identifiziert – *discipulus atque adiutor Pauli apostoli*, wie Eriugena ihn in der Vorrede zu seiner Dionysius-Übersetzung nennt –, dieser aber galt mit dem Heiligen Dionysius, dem Apostel und Patron Frankreichs, als identisch, dessen Reliquien in St. Denis aufbewahrt waren. Sozusagen als geistiges Vermächtnis des derart Identifizierten besaß die Abtei St. Denis das ‚*Corpus Dionysiacum*‘, das durch Schenkung von Papst Paul I. an Pippin den Kurzen nach Frankreich kam und von Abt Hilduin von St. Denis auf Veranlassung des Kaisers Ludwig des Frommen ins Lateinische übersetzt wurde. Karl der Kahle beauftragte später Eriugena mit einer nochmaligen Übersetzung. Eriugena hat sie mit großem Sachverstand präziser weil der Denkstruktur des Dionysius näher als Hilduin vollendet⁹.

Das eben Gesagte ist durch die kunstgeschichtliche Forschung, insbesondere durch Arbeiten von Erwin Panofsky, Hans Sedlmayr, Marcel Aubert und Otto von Simson¹⁰ bereits ausführlich vorgestellt worden. In ihnen ist auch jeweils auf Dionysius und Eriugena verwiesen. Die weitreichende geistes- und architekturgeschichtliche Bearbeitung dieser Thematik befreit jedoch nicht von der Notwendigkeit, die philosophisch-theologische Grundlegung als Voraussetzung des Gedankens von einem philosophischen Sachinteresse her zunächst *in sich*, freilich mit ihren je eigenen Voraussetzungen und Konsequenzen zu verstehen. Dadurch wird der Rückbezug des so Verstandenen auf Abt Suger und mit ihm auf eine im Mittelalter paradigmatisch fortwirkende Form ästhetischer Theorie in wesentlichen Aspekten differenzierter und reicher an Einsicht in die Sache.

⁸ Joh. Sarracenus, in der Einleitung zu seiner *Explanatio der Hierarchia Caelestis*, nach Clm. 23456, fol. 2V, zitiert bei M. Grabmann, *Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in: *Mittelalterliches Geistesleben* (1962) I 459.

⁹ R. Roques, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, in: *The Mind of Eriugena*, ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler (Dublin 1973) 61.

¹⁰ E. Panofsky, vgl. Anm. 2. Ders., *Note on a controversial passage in Suger's De consecratione Ecclesiae S. Dionysii*, in: *Gazette des Beaux Arts* 26 (1944) 95–114. Teilübersetzung aus *Abbot Suger: Zur Philosophie des Abtes Suger von St. Denis*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Wege der Forschung* 197, hrsg. v. W. Beierwaltes (1969) 109–120. Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950) passim (in diesem Punkte meist Reproduktion Panofskys). Marcel Aubert, *Suger (Abbaye S. Wandrille 1950)*. Otto v. Simson, *Die gotische Kathedrale* (1972) 93 ff. Über St. Denis *vor Suger*: S. McKnight Crosby, *The Abbey of St.-Denis I* (New Haven 1942).

II.

Die philosophische und theologische *Grundlegung* einer solchen Konzeption, in deren Horizont die anagogische Funktion von Kunst intensiv denkbar und konkretisierbar wurde, hat sich für die philosophische Theologie des Mittelalters primär im Denken *Eriugenas* vollzogen. Für ihn sind zugleich wesentliche Elemente des neuplatonischen Philosophierens konstitutiv. So hat Eriugena durch seine Übersetzungen aus Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, insbesondere aber durch die schon genannte Übersetzung und Kommentierung der Werke des Ps.-Dionysius Areopagita, sowie durch die Rezeption der dionysischen Theologie in seinem Hauptwerk ‚De divisione naturae‘ die sachliche Rückbindung der westlichen Theologie an die philosophische Tradition implizit in einem Maße geleistet, wie vor ihm nur Augustinus. Zugleich ist er effektives Element einer in sich hochdifferenzierten Wirkungsgeschichte „platonischer Theologie“ – sie reicht, um nur einige Aspekte zu nennen, von dem kosmologisch orientierten *Platonismus von Chartres* zur mystischen Theologie der *Victoriner* (Hugo v. St. Victor, der Dionysius kommentierte, war Zeitgenosse des Abtes Suger), weiterhin zur kontemplativen oder spirituellen Komponente im primär naturwissenschaftlichen Denken des *Robert Grosseteste*, zum Gedanken der ontologischen *participatio*, des reflexiven und affektiven Aufstiegs zu Gott, dessen „Sein“ das Sein in jedem Sinne übergreift – so von *Albertus Magnus*, *Thomas* und insbesondere von *Bonaventura* gerade aus dionysischer Theologie heraus gedacht – oder zum großen, von Dionysius ausgehenden *Sermo de pulchritudine des Cusanus*, der die „absolute Schönheit“ (*pulchritudo absoluta*) als die sich selbst denkende Einfaltung (*complicatio*) aller endlichen Schönheit versteht, der fernerhin in der für sein Denken zentralen Schrift ‚De non aliud‘ die Einheit der absoluten, von jeder immanenten Differenz freien Differenz zu Allem argumentativ von Dionysius und Proklos her begründet; und nicht zuletzt steht *Schelling* in der Wirksphäre dionysischer Theologie; seinen Begriff des absoluten göttlichen Seins nämlich versteht und erläutert er sowohl in den „Weltaltern“ als auch in der „Philosophie der Mythologie“ von eben dieser Tradition her – vermittelt durch die „Loci Theologici“ des Johannes Gerhard –: der „Urbegriff“ Gottes als „der von allem Anderen Abgesonderte“¹¹, das „übersubstantielle Wesen“¹², der „Überseiende“, das „wahrhaft Höchste über allem Sein, daher es von Vielen das Überwesentliche, das Überwirkliche (ὑπερούσιον, ὑπερόν) genannt worden“¹³. Eriugena also ist in der Vermittlung und Umformung des Dionysius analog zu Augustinus und Marius Victorinus ein neuer Anfang philosophischer Theologie oder theologischer Philosophie, – (*vera philosophia est vera religio conversimque vera religio est vera philo-*

¹¹ Philosophie der Mythologie, Werke (1857) XII 100.

¹² Ebd. 58. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (1972) 71, 80, 112, 128.

¹³ *Weltalter* (Schröter) 226.

sophia)¹⁴ – die die Inkommensurabilität ihres höchsten Gedankens mit aller Anstrengung der Reflexion umkreist.

1. Worin aber – um zu dem Ausgangspunkt des Gedankens zurückzugehen – besteht nun die philosophische und theologische Grundlegung der anagogischen Funktion von Kunst durch Eriugena?

Der allgemeinste oder umgreifende Horizont dieser Frage ist durch den Satz absteckbar: Das Seiende insgesamt – also nicht nur die „Welt“ im Sinne des griechischen Kosmos-Begriffes – ist *Theophanie*. Ein den Theophanie-Begriff erläuternder Satz: Das Seiende insgesamt ist Erscheinung (Erscheinen) des Gottes als des selbst Nicht-Erscheinenden, versteht beide, Gott *und* Erscheinung, emphatisch: zum einen meint er Seiendes, in dem Gott *erscheint* oder sich *zeigt*, in dem er jedoch nicht so *ist*, wie er *in sich* ist; zum andern Seiendes, *in dem* oder gar *als* das Gott erscheint, ohne dessen Hervorgang aus ihm selbst in Anderes „nichts“ d. h. nur er selbst wäre. Den Gedanken entfaltet Eriugena als das dialektische Verhältnis von Verborgensein (*occultum*) und Erscheinung (*apparitio*, *manifestatio*)¹⁵, Zugänglich-Werden des an sich Unzugänglichen, als aktive Vermittlung des an sich Unvermittelbaren, als das begreifbare und sichtbare Licht-Sein der an sich über-hellen (blendenden = begreifendem Denken nicht sich öffnenden) Finsternis, als Hervorgang (*progressio*, *processio*) der absoluten Einheit und Ur-Ähnlichkeit in disparate Mannigfaltigkeit von Seiendem und in die Un-Ähnlichkeit von Seiendem gegeneinander und gegenüber dessen Ursprung. Die jeweils negativen und affirmativen Momente dieser Aussagen signalisieren die in sich komplexe Einheit eines Vorgangs und zugleich die Struktur des Seienden insgesamt. *Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrasatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti definitio, incircumscripti circumscriptio*¹⁶. Wenn dies eine Aussage über

¹⁴ De praedestinatione I 1, 358 A. – Die Texte Eriugenas werden nach folgenden Ausgaben zitiert: De praedestinatione: Joannis Scoti Opera ed. H. J. Floss, PL 122, Periphyseon oder de divisione naturae (= DN): Buch 1 und 2 nach der Ausgabe von I. P. Sheldon-Williams (unter Mitarbeit von Ludwig Bieler), Scriptores Latini Hiberniae Band VII/IX (Dublin 1968/72) (jeweils Seiten- und Zeilenangabe). Buch III–V nach PL 122. Expositiones super hierarchiam caelestem (= I C): cap. I–II, VII–XV nach PL 122. Die dort fehlenden Textstücke (III–VII, XV) nach H. Dondaine, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 18 (1950–51) 252 ff. (= I C [Do]). Omelia Joannis Scoti Translatoris Hierarchiae Dionysii (= in prol. Joh.) nach É. Jeaneau, Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean (Paris 1969) (Sources chrétiennes 151). Commentarius in Evangelium Johannis (= in Joh.) nach É. Jeaneau, Jean Scot, Commentaire sur l'évangile de Jean (Paris 1972) (Sources chrétiennes 180). Praefatio in versionem Ambiguorum S. Maximi: PL 122.

¹⁵ DN III 4, 633 A; 17, 678 C. IC IV 12, 267; VI 2, 280 (Do); XIII 4, 246 C.

¹⁶ DN III 4, 633 AB. – Zum Begriff „Theophanie“ bei Eriugena mit Hinweisen auf dessen patristische Herkunft vgl. J. M. Alonso, Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena, in: Revista

die Struktur dessen, was dem Denken und den Sinnen zugänglich ist, also des Seienden insgesamt ist, dieses aber als Resultat eines Vorgangs begreifbar wird: Erscheinung, Sich-Offenbarmachen, Sich-Bejahen, Sich-Begreiflich- oder Sagbar-Machen dessen, was in seinem In-Sich-Sein all dies negiert, dann ist Theophanie die allgemeinste und zugleich präziseste Auskunft über das Verhältnis des Seienden zu seinem Grund. Theophanie hat die Negativität dieses Grundes zur Voraussetzung, das Sich-Aufschließen aber, die Selbst-Negation (in-antio) oder Affirmation dieser Negativität durch Schöpfung und Inkarnation ist ihr Vollzug.

a) *Negation* als Weg des endlichen Denkens auf das Nicht-Endliche (absolutus ab omnibus)¹⁷ hin betrachtet Eriugena, der neuplatonischen Tradition folgend, als die gegenüber Affirmation sachlich aufschlußreichere Methode. Dies gründet darin, daß sie die absolute Andersheit des göttlichen Ursprungs gegenüber allem Seienden verlässlicher herausstellt, als der affirmative Weg dies allein für sich vermöchte; dieser suggeriert – isoliert genommen – in gewisser Weise das Un-Endliche als das innerhalb *derselben* Dimension Höchste. Genau dies aber negiert die Negation, indem sie dem Un-Endlichen oder Absoluten radikal all dies abspricht, was als Aussage über Endliches sinnvoll und erhellend sein kann. Die Ausgrenzung alles kategorial Faßbaren und Sagbaren aus dem Un-Endlichen selbst führt letztlich zu der allgemeinsten und zugleich höchsten Aussage über die Realität des Göttlichen, daß es nämlich das Nichts sei, per excellentiam nihil: weder das bare Nichts (omnino nihil), – deshalb spreche ich von ‚Realität‘ des Göttlichen – noch das ‚nihil privativum‘, welches in Gott eine Differenz von Haben, dessen er beraubt werden könnte, und Sein voraussetzte¹⁸. „Gott ist Nichts“ meint vielmehr die „Verneinung und Abwesenheit jeglichen Seins und jeglicher Substanz“ in ihm¹⁹; „Gott ist Nichts“ intendiert weiterhin den Sachverhalt, daß er kein bestimmtes, umschreibbares Seiendes und damit auch kein bestimmtes „Etwas“ sein kann. Als der Überwesentliche oder Über-Seiende („superessentialis“)²⁰ ist er durchaus *er selbst*: die von allem Seienden sich unterscheidende Identität, den-

Española de Teología 10 (1950) 361–389; 11 (1951) 255–282 (wirkungsgeschichtliche Aspekte). T. Gregory, Note sulla dottrina delle „teofanie“ in Giovanni Scoto Eriugena, in: Studi Medievali, 3 ser. IV (1963) 75–91. J. Trouillard, Eriugène et la théophanie créatrice, in: The Mind of Eriugena, 98–113. – Die Begriffs- und problemgeschichtlichen Voraussetzungen des Theophanie-Begriffs wären (trotz der genannten Abhandlungen) intensiver zu erörtern (insbesondere Dionysius und Maximus Confessor). Abgesehen von einigen Hinweisen auf philosophisch-neuplatonische Aspekte (S. 249) kann diese Überlegung nichts hierzu beitragen, obgleich sie sich aus dem Bewußtsein der „Rückbindung“ an den Problembereich „Identität und Differenz“ entwickelt hat.

¹⁷ DN II 108, 31. infinitus: II 152, 15 ff.

¹⁸ IC IV 3, 262; DN III 5, 634 B. Weitere Hinweise in: W. Beierwaltes, Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (= Wege der Forschung 197) (1969) 497.

¹⁹ DN ebd. D: absentia totius substantiae.

²⁰ Zum Beispiel IC IV 3, 262 (Do). in prol. Joh. I 19, 208. DN I 84, 7 ff. 12 ff.: ... deum non esse *aliquid* eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse. Analog zum Nicht-Etwas-

noch der auf Seiendes bezogene übergegensätzliche Grund aller Gegensätzlichkeit (oppositorum oppositio), so daß „Nichts“ oder die durch Negation herausgestellte Negativität schlechthin sich identisch zeigt mit „Ich bin der ich bin“²¹. An dieser Identität wird auch die Konvergenz der beiden Denkwege, Negation und Affirmation, deutlich. Wenn die Negation negiert, was der affirmative Weg dem göttlichen Ursprung zuspricht, etwa daß er Sein, Leben, Denken, Wahrheit oder Licht sei, so macht sie den Sinn einer solchen Aussage nicht schlechthin zunichte, sondern relativiert ihn auf sich selbst hin: Positives läßt sich von der Realität des Göttlichen, in der die Geltung des Satzes vom Widerspruch aufgehoben ist, – Gott ist Sein und Wahrheit und ist es *zugleich nicht*²² – nicht im eigentlichen Sinne sagen, sondern nur im Sinne eines *Verweises* auf das „unendliche Nichts“ (nihil per infinitatem)²³. Negation wird damit zur zweiten Reflexionsstufe der als notwendig vorausgesetzten Affirmation; *zunächst* nämlich ist Affirmation für endliches Denken die primäre Zugangsart zu Seiendem *und* zu dessen Grunde. Negation stellt in der Dimension endlichen Seins und Denkens das jeweilige Anders-Sein des Seienden gegenüber Anderem und damit dessen jeweilige Identität heraus, in Bezug auf den absoluten Grund jedoch nimmt sie sich aus dem Kreis der mit Affirmation äquivalenten Negationen heraus, sie ist vom Grund selbst her aufgehoben.

In der zugestandenen Einschränkung, Affirmation müsse qua Aussage über den göttlichen Ursprung als *Metapher* verstanden werden, erweist sich die Konsequenz des Gedankens, das Seiende insgesamt sei Theophanie. Von dem noch zu explizierenden Begriff Schöpfung her wird der Satz evident: *die Welt ist seiende Metapher, göttliche Metapher* (divina metaphora)²⁴. Aus diesem Grunde kann in der Affirmation über das höchste Sein und den höchsten Gedanken das *innerhalb* des Seienden zuhöchst Denkbare und Sagbare auf den göttlichen Ursprung selbst „übertragen“ werden – denn es ist *seine* „Erscheinung“, die in der metaphorischen Sprache formuliert ist. Indem Metapher gemäß ihrem Zielpunkt sich *durch* oder *trotz* Affirmation als uneigentlich eingesteht, markiert sie zugleich den Umschlag der Affirmation in Negation, oder zeigt das ihr immanente negative Moment. Die affirmativ faßbare Erscheinung des an sich Nicht-Erscheinenden, *negati affirmatio*, wird für Denken und Sprache zum bewegenden Anhalt, auf das Nicht-Erscheinende als das Implicatum in der Erscheinung zurückzugehen. Negation als zweite Reflexionsstufe negiert daher die als Metapher auftretende Affirmation, ohne deren aufschließende, letztlich die Identität des Nichts mit dem

Sein der superessentialitas ist ihr Nicht-Etwas (Bestimmtes)-*Eines*-Sein zu verstehen: non aliquod unum est, sed universaliter et infinite unum, et super omne unum, quod dici vel intelligi potest (DN III 22, 687 D).

²¹ Praed. IX 4, 391 C. DN II 164, 17: divina natura deus est excellentia essentiae. in prol. Joh. XI 22 f, 256.

²² DN IV 5, 757 D: utrumque igitur verum est, Deus veritas est, Deus veritas non est.

²³ IC IV 3, 262 (Do).

²⁴ DN I 62, 13. Vgl. auch 74, 20; 82, 3; IV 5, 757 D. IC II 5, 171 B.

Sein meinende Bedeutung zu destruieren. Beide sind also Formen der – nicht pejorativ zu verstehenden – Reduktion der Erscheinung auf das nur in der Ausgrenzung sagbare An-sich des göttlichen Grundes.

b) Wenn die Negativität (als Seinsfülle) des göttlichen Grundes Voraussetzung von Theophanie ist, so muß Selbstnegation oder Affirmation dieser Negativität durch Schöpfung und Inkarnation als deren realer Vollzug oder als deren Entstehen begriffen werden.

Schöpfung ist Sein-stiftender, d. h. die Ideen und die Welt konstituierender Hervorgang des Ursprungs (principalissimus fons)²⁵ aus sich selbst; sie ist Erscheinung (apparitio, manifestatio) eben dieses Ursprungs im Anderen oder als Anderes; sie ist Hervortreten der „Verborgtheit“ der Ursachen in die „Helle“ der Wirkungen; sie ist Entfaltung, d. h. Herabsteigen (descensio)²⁶ oder Erstreckung (extensio)²⁷ der Einheit in die Mannigfaltigkeit des Seienden nach dem Modell von Punkt und Kreis: Einheit oder ‚monas‘, die sich als vereinigendes Zentrum in die Vielfalt der Radien (Strahlen) aufschließt, aber trotz dieser Selbst-Differenzierung (discretio) in sich bleibt²⁸; sie verläßt also *in* der Konstitution von Vielheit oder *in* der Entfaltung der ihr immanenten aktualen Möglichkeit ihr eigenes Wesen nicht, Bewegung und Ruhe sind vielmehr das dialektische Selbstverhältnis des Einen, mit sich identischen Seins (status mobilis, substitutio *et* permansio).

Der erste Seinsbereich, der im Hervorgang der Ur-Einheit geschaffen wird, sind die causae primordiales oder die Ideen. Die ursprunghafte Einheit schafft diese *im* Verbum²⁹ (und damit „im Anfang“ [in principio] und in der „Weisheit“³⁰, also aus einem reflexiven Grunde heraus) „zugleich, einmal und ewig“. Dieser Akt des creativen Hervorgehens (simul, semel, aeternaliter)³¹ aus sich

²⁵ DN II 64, 23–25: una ac sola praecedens et superexcellens causa est et principalissimus fons omnium quae a se in infinitum profluunt et in se recurrunt.

²⁶ DN III 20, 683 A; 684 B. 23, 689 C. praef. in vers. Amb. S. Max. 1195 B. Zu ‚condensio‘ divini Verbi (συγκρατάβωσις) im Sinne der Inkarnation vgl. Gregory, a. a. O. (Anm. 16) 83 f.

²⁷ DN III 9, 643 B: extendit se in omnia, et ipsa extensio est omnia.

²⁸ Ebd. 643 A ff. III 25, 692 CD: Et facta est lux, Deo videlicet volente et dicente, obscuritas primordialium causarum in formas ac species processit apertas . . . discretio. IV 9, 781 BC. – Zentrum des Kreises und die Radien, die sich in der Peripherie begrenzen, sind Metapher für die implikative, in sich die Differenz aufhebende Einheit des Ursprungs (principium, fons) und die sich aus ihm, „in dem alles Eins“ ist, d. h. in dem die Linien im Punkt als „noch-nicht“-seiende geeint sind, entfaltende Vielheit, die freilich auf den Ursprungspunkt zurückbezogen bleibt; nur durch diesen Rückbezug der Radien (= der entfalteten Vielheit) in das Zentrum ist der Kreis überhaupt existent. Was für die Kreisbewegung gilt, ist sachliche Bestimmung des Prinzips: es ist ἀναρχος – totus sibimet in toto et principium est et finis subsistit. Die „Radian“ sind die Theophanien des Ursprungspunktes. Kreis: DN III 1, 624 D ff. Monas – numeri: III 5, 637 A. 11, 652 B ff.

²⁹ DN II 66, 30 ff. R. Roques, Genèse 1, 1–3 chez Jean Scot Érigène, in: IN PRINCIPIO, Interprétations des premiers versets de la Genèse (1973) 173 ff.

³⁰ DN II 72, 8 ff.

³¹ Ebd. 64, 9. 76, 11 f.: facta . . . aeternaliter in verbo iuxta primordialium causarum conditionem.

und doch in sich selbst soll in Gott als zeitfrei gedacht werden. Dies heißt, der vom gewöhnlichen Sprachgebrauch her geläufige *zeitliche* Sinn von ‚Machen‘ und ‚Schaffen‘ ist in Bezug auf die innergöttliche Prozessualität aufzuheben: aeternum und factum widersprechen sich in dieser Dimension nicht. Deshalb kehrt bei Eriugena des öfteren die These wieder: omnia, quae ex Deo sunt (oder: omnia in Verbo Dei) et aeterna simul esse et facta³². So unterscheidet Eriugena konsequent, weil die für Prozessualität verwendeten Termini von sich her zeitlichen Charakter haben, die ‚tempora saeculi‘, die „Welt-Zeit“, von den ‚tempora aeterna‘, in denen sich die Konstitution der causae primordiales vollzieht³³. Analog zur Zeitlosigkeit setzt sich innerhalb der göttlichen Dimension – im Akt des creativen Hervorgangs – nicht *Vielheit* im eigentlichen Sinne durch (trotz der „Pluralität“ der causae oder Ideen), sie ist in ihm vielmehr ungeteilte Einheit, in ipso unum individuum sunt (scil. rationes rerum)³⁴; Gottes Wesen ist daher simplex et multiplex zugleich³⁵, Einheit in einer zugleich aufgehobenen Vielheit oder Einheit trotz des differenzierenden Hervorgangs.

Die Antwort auf die Frage, ob der göttliche Ursprung als Vater die Ideen *im* Wort als ihrem Ort schafft oder ob er sie als identisch mit dem Wort und damit im Schaffen der Ideen das Wort selbst schafft, bleibt freilich ambivalent. Auf die erste Möglichkeit verweist die Unterscheidung des auf die Ideen bezogenen ‚creare‘ und des den innertrinitarischen zeitlosen Prozeß erläuternden ‚generare‘: Ab ipso enim est Filius per ineffabilem generationem, in quo ut in principio fecit omnia; ab ipso est Spiritus sanctus per processionem, qui fertur super omnia. Pater siquidem vult, Filius facit, Spiritus sanctus perficit³⁶. Wenn ‚creatio‘ für die Ideen gilt, ‚generatio‘ aber für das Wort, beide aber als ein Akt des Hervorgangs aus dem principalissimus fons zu verstehen sind, kann nur noch die Gleichewigkeit der vom selben Grund ausgehenden unterschiedenen Akte angenommen werden³⁷.

Daß creatio insgesamt ausschließlich als *innergöttlicher* Akt gedacht werden könne, und damit die Realität der Welt einem Docketismus anheimfalle oder Konstrukt der „Subjektivität“ sei³⁸, scheint mir von Eriugena her nicht begründbar zu sein. Sofern alles *im* Wort geschaffen ist, ist freilich nichts „außerhalb“ (extra) dessen geschaffen – als ambitus omnium³⁹ umfaßt und durchdringt

³² DN III 15, 666 B f.

³³ DN II 74, 31 ff.

³⁴ DN II 152, 37. Nicht-Differenz (non discrepare) oder absolute „Ähnlichkeit“ mit sich selbst macht das Sein von Ewigkeit aus: Nam aeternitas sui similis est ac tota per totum in seipsa una simplex individuaque subsistit (DN I 76, 7–9).

³⁵ DN III 9, 642 C. praef. in vers. Amb. S. Max. 1195 C.

³⁶ DN II 64, 26–29.

³⁷ DN II 70, 23 ff.

³⁸ Dies ist die Intention der Auslegung C. F. Bours und Th. Christliebs (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes II [1842] 283 ff. et passim; Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena [1860] 247).

³⁹ In prol. Joh. VIII 15 ff., 238. DN III 16, 666 C. 18, 675 D. Zu ‚ambitus‘, ‚ambire‘ und

das creative Wort alles. Das zeitfreie Geschaffenwerden der Ideen *im* Wort – „im Augenblick“⁴⁰ – ist jedoch Bedingung der endlichen, durch Gegensätze bestimmten Erscheinung der Ideen als eines sinnenfällig Seienden. Ideen sind an sich die idealen (zeitfreien) Vorentwürfe einer den Sinnen zugänglichen, zeitlichen und räumlichen Welt; Welt aber ist die sinnenfällige Erscheinungsform der *causae primordiales*. Realzeitlicher Anfang des Geschaffenen kann deshalb nur bei Seiendem „außerhalb“ der *causae primordiales*, freilich durch sie bedingt, diagnostiziert werden: *Inchoat ergo quodammodo esse (creatura), non in quantum in causis primordialibus subsistit, sed in quantum ex causis temporalibus incipit apparere*⁴¹. Zeit aber ist eine die Erscheinungs-Struktur von Welt bestimmende, unleugbare Realität. Wenn aber Zeit als Welt-Konstituens sich von der zeitlosen Prozessualität *in* Gott unterscheidet, dann muß das creative Wirken Gottes sich auch selbst „überschreiten“, ohne freilich dieses „Äußere“ und sich selbst *im* Äußeren zu verlieren; es ist und bleibt auch als „Äußeres“ aufgrund seiner Herkunft immer noch „im“ Wort.

Das Medium des creativen Aktes, der die Welt als Idee und als in sich seiende Realität konstituiert (d. h. also Welt nicht als Gott selbst, sondern als dessen Erscheinung) ist Sprechen („im Wort“)⁴², Denken (oder Reflexion, Einsicht, „Weisheit“) und Sehen. Diese drei seinskonstitutiven Formen sind unterschiedene Aspekte *eines* Aktes, der zudem mit dem göttlichen Willen als der alle Aktmodi umfassenden und leitenden Intention identisch ist, so daß auf die Frage, warum und wodurch Gott schaffe, ebenso sehr geantwortet werden kann: dadurch, daß er Seiendes ausspricht (und es dadurch als selbst Worthaft-Seiendes setzt), dadurch, daß er die Ideen und damit die Welt denkt (Denken *ist* Schaffen⁴³ – das Gedacht-Sein des Seienden im göttlichen Denken

deren griechischen Pendant vgl. die Anm. Jeuneaus, *Prolog.* S. 238, 3. Unmittelbares Vorbild des Dionysius scheint Proklos zu sein: in *Parm.* 1098, 32 (Cousin); 1118, 22 f. in *Alc.* 38, 5 (Westerink). *Περιοχή* als Terminus für das Eingeschlossensein in eine göttliche Ursache: *Elem. theol.* 152; 134, 11 (Dodds). Für den kosmologischen Aspekt: in *Tim.* I 160, 9 und 247, 30 (Diehl).

⁴⁰ DN III 27, 699 C: *in momento oculi facta*.

⁴¹ DN III 15, 665 D. 17, 677 AB: *creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa*. Begriff einer „doppelten Schöpfung“ (duplex creatura): in der Ewigkeit göttlicher Erkenntnis und im Modus der Zeitlichkeit (temporalis). Diese wird *veluti extra Deum* in se ipsa betrachtet. Das „*veluti*“ zeigt schon an, daß auf Grund der umfassenden Wirklichkeit Gottes primär gilt: *nihil extra Deum*. Für die innere „Stufung“ des Schöpfungsaktes vgl. DN III 19, 681 CD: *prima . . . progressio in primordiales causas . . . dum descendit in diversas visibilium et invisibilium formas, ad se ipsam veluti ad formationem suam respicit*.

⁴² DN II 66, 21 ff. 124, 5 ff. (*vocare, clamare*). in *Joh. I, XXVII, 92 ff., 142*: *Clamat itaque verbum dei in remotissimis divinae bonitatis solitudine. Clamor eius naturarum omnium conditio est. Ipse enim vocat ea quae sunt tanquam quae non sunt . . .* (Umkehrung von *Rom. 4, 17*).

⁴³ DN II 76, 21 f.: *Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est*. 29 f.: *Nil enim est aliud omnium essentia nisi omnium in divina sapientia cognitio*. 23 f.: *Cognoscere ergo et facere dei unum est*. IV 9, 779 A: *ipsa notitia sapientiae creatricis prima causalisque totius creaturae essentia recte intelligitur esse*. B: *intellectus omnium . . . essentia eorum*. Identität von Wille und Sein: DN I 62, 37 f. – Dieser Gedanke ist im Kontext neuplatonischer Tradition gedacht: Sein, Denken, Wort und Wille als Grund, Modus und Medium des demiurgischen Schaffens –

ist „Wesen“ des Seienden –), oder: dadurch, daß in ihm alles *er selbst* ist, „ersieht“ er das *in ihm* Seiende (Idee – Welt), indem er *sich selbst* sieht⁴⁴. Der ermöglichende und umgreifende Horizont dieses Gedankens ist: dadurch, daß das Wort *ist*, *geschieht* Schöpfung: *essendo enim ipsum fiunt omnia*⁴⁵.

Durch die Identifikation von Sprechen, Denken, Sehen, Sein und Wollen mit der Wirklichkeit Gottes (das Sehen, Denken, Sein und Wollen ist *er selbst*) ist eine besonders prägnante, durch Augustinus⁴⁶ bereits vorbereitete Interpretation der Formel ‚creatio ex oder de nihilo‘ ermöglicht. Das Nichts, aus dem oder von dem her Gott schafft, ist *er selbst*; es ist die zuvor umschriebene absolute Negativität als Fülle des Seins oder als über-seiende Wirklichkeit. *Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt*⁴⁷. ‚Creatio de nihilo‘ ist demnach ein das Seiende insgesamt konstituierender Übergang aus Nicht-Sein (im Sinne der aktualen Möglichkeit, die selbst schon ist, was aus ihr sein kann) in Sein, aus Nicht-Bestimmt- oder Nicht-Etwas-Sein und Nicht-Form-Sein in Bestimmt-Sein, Etwas-Sein und Form, Übergang also aus der Universalität oder der Identität und Einheit des (Über-) Seins in die Differenz und Vereinzelnung, oder aus absoluter Negation in Affirmation. Damit ist die Überlegung wieder in den Gedanken zurückgekehrt, das Seiende insgesamt sei Theophanie. Sofern diese als Erscheinen des an sich Nicht-Erscheinenden zu verstehen ist, wird im Geschaffenen das Nichts positiv zugänglich oder begreifbar. Die „göttliche [schaffende] Güte“, die das „erhabene Nichts“ genannt wird, „beginnt in ihren Theophanien zu erscheinen und man sagt, sie gehe aus dem Nichts in

verflochten mit der Gutheit, vgl. W. Beierwaltes, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik (1965) 143 ff.

⁴⁴ DN III 28, 704 C: *Non enim deus vidit nisi seipsum, quia extra ipsum nihil est, et omne, quod in ipso est, ipse est, simplexque visio ipsius est, et a nullo alio formatur nisi a seipso.* III 17, 673 CD: *divina visio ist mit voluntas identisch.* 675 B: *Fit enim . . . quod videt faciendum . . . voluntas illius et visio et essentia unum est.* 676 CD. 678 B: *ipsius visio ipsius est operatio. Videt enim operando et videndo operatur.* IV 9, 778 D. in Joh. III, IV 22–24, 218: *Ipe est visio quae omnia, priusquam fierent, vidit; et ipsa visio substantia est eorum quae visa sunt.* Diesem Gedanken entspringt die etymologische Auslegung von ‚deus‘ (θεός) = ‚videns‘ (θεωρῶν): *ipse enim omnia, quae sunt, in seipso videt* (konvergiert mit dem Sinn der Ableitung von θεώ [deus currens]: *movet autem seipsum per omnia*), DN I 60, 16 ff. Zu Ursprung und Wirkungsgeschichte dieser Etymologie siehe W. Beierwaltes, Selbstbewußtsein, a. a. O. (Anm. 18) 489. – Augustinus bereits versteht das Schaffen Gottes als seinskonstitutives »Sehen«, z. B. Conf. XIII 38: *tu . . . quia vides ea, sunt.* in Joh. tract. 21, 5. Cusanus differenziert den Gedankenkomplex, indem er vom Akt des Sehens her das Wesen Gottes *und* des Menschen aufzuschließen versucht (De visione Dei). Der neuplatonische Konvergenzpunkt ist Plotin, z. B. III 8, 3, 20–23: *ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται. ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.*

⁴⁵ DN III 21, 685 C.

⁴⁶ Besonders Conf. XI 5 ff.

⁴⁷ DN III 20, 683 B. Vgl. auch III 14, 664 B ff. G. A. Piemonte, *Notas sobre la Creatio de nihilo en Juan Escoto Eriugena*, in: *Sapientia* 23 (1968) bes. 41 ff.

Etwas hervor, und die in eigentümlicher Weise *über* aller Wesenheit gedacht wird, wird auch *in* aller Wesenheit eigentümlich erkannt; deshalb kann jegliche sichtbare und unsichtbare Creatur Theophanie, d. h. Erscheinung Gottes heißen⁴⁸.

Aus diesem Problemhorizont heraus ist auch die Aussage verstehbar: Gott „mache“, indem er die Ideen und das durch sie begründete Seiende konstituiert, sich selbst oder werde von sich selbst her „geschaffen“, ein Gedanke, der ohne Blick auf den sachlichen Kontext im Sinne eines werdenden, in den Geschöpfen sich selbst erst hervorbringenden und vollendenden Gottes mißverstanden werden könnte. Gott schafft sich selbst durch das in ihm Geschaffene, heißt offensichtlich: er realisiert sich als creatives Prinzip für Anderes, und damit: er macht sich aus seiner Negativität oder Verborgenheit offenbar, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem⁴⁹. Selbst-Schaffen Gottes ist demnach die Emphase des Gedankens, daß Gott *im* Geschaffenen, das von sich her nichts ist, zu dessen Grund wird (essentia omnium) und, weil er *universaler* Grund ist, damit Alles in Allem wird und ist. Die Transzendenz des schaffenden Grundes soll durch diesen Gedanken jedoch nicht pantheistisch eingegeben werden. „Er wird Alles in Allem und geht in sich zurück, indem er Alles in sich zurückruft, und während er *in* Allem *wird*, hört er nicht auf, *über* Allem zu *sein*“⁵⁰. Transzendenz und Immanenz des Grundes sind die Pole einer in sich dialektisch-bewegten, differenzierten Dimension.

Der bisher explizierte Zusammenhang: der göttliche Grund *ist* die Ausgrenzung alles kategorial faßbaren Seienden und kann deshalb nur als Nichts von allem gedacht werden, ferner: das Nichts wird begreifbar in der durch es selbst creativ gesetzten Affirmation (Theophanie), ist die theologische Um-

⁴⁸ III 19, 681 A: At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est, divina apparitio (DN I 46, 28. IC IV 12, 267 [Do]).

⁴⁹ DN III 17, 678 C.

⁵⁰ DN III 20, 683 B: fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit. IV 5, 759 A: cum in omnibus totus sit, extra omnia totus esse non desinit . . . quia ipse est et totum et pars, et neque totum neque pars. DN II 142, 18 ff. CH XIII, 245 C: Dominus, quum sit super omnia, diffunditur in omnia, et ubique est, sine quo nihil esse potest, quoniam eorum, quae sunt, essentia et substantia ipse est, cum sit superessentialis et supersubstantialis. Zur Dialektik von Immanenz und Transzendenz siehe W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus a. a. O. 62; dazu: Plot. VI, 4, 1, 11 ff. VI 5, 1 ff. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum V 8: intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum (vom simplicissimum et maximum esse gesagt, welches totum intra omnia et totum extra ist und deshalb als „intelligible Sphäre“ gedacht wird, „deren Zentrum überall, deren Peripherie jedoch nirgends ist“). Zu „ubique totus“, von Augustinus ausgehend vgl. O. du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin (Paris 1966) 469 f.

formung eines philosophischen, genauer neuplatonischen Grundgedankens, der Eriugena durch Dionysius vermittelt wurde; durch diesen aber ist das Denken des *Proklos* und *Plotins* präsent: Das Eine – so ist abbreviativ zu sagen – ist in sich selbst relationslos reine Identität, und deshalb absolut transzendente, über-seiende Andersheit gegenüber allem, was seiend ist; es ist daher nur durch negative Dialektik als solches ausgrenzbar; affirmativ beschreibbar ist es erst als *seiendes*, d. h. als in Andersheit oder Mannigfaltigkeit hervorgegangenes, sich selbst reflektierendes und dadurch auf seinen Ursprung sich rückbeziehendes Eines. Dieses Eine ist in christlicher Spekulation zu einer sich reflektierenden Dreiheit aufgeschlossen. Damit hat die göttliche Trinität als das erste und einzige (universale) Prinzip die Systemstelle von *ἐν und νοῦς* inne. Die philosophische Implikation des theologischen Gedankens der Theophanie zeigt sich auch in den in neuplatonischem Denken immer wiederkehrenden Termini *ἐκφαίνειν* oder *ἐκφανσις* – „erscheinen“ oder „Erscheinung“. Sie beschreiben u. a. den Hervorgang oder die Entfaltung der Ideen aus einer intensiveren Form der reflexiven Einheit (*νοῦς*): Erkenntnis als creative Entäußerung; sie bezeichnen daher, ganz allgemein gedacht, den Übergang von Einheit in Vielheit, d. h. von dem in höherer Intensität seienden, latenten Ansich in die „offene“, erkennbare, weil „sichtbar“ artikulierte Mannigfaltigkeit, von reiner oder in sich dynamischer Identität in Differenz, von aktueller Möglichkeit in aspektreiche aber doch schwächere Wirklichkeit⁵¹.

2. Um die mögliche Funktion von *Kunst* aus dem Entwurf von Eriugenas

⁵¹ Vgl. z. B. Proclus in Parm. 952,6 (Cousin), von den Ideen gesagt; ebd. 23: *ποίησις – γνώσις*, in Tim. III, 101, 7 (vom *νοῦς νοητός*, der sich in die *νοερά* entfaltet). 105, 34: Explikation der Zahlen als Explikation der *δύναμις* der Einheit. Das *νοητόν* als *πρωτίστη ἐκφανσις*: Theol. Plat. I 26; 117, 17 (Saffrey-Westerink). in Tim. III 2, 15: *ἀθρόα ἀπάντων ἐκφανσις*, die im zeitlosen Augenblick sich ereignende *δημιουργία*. Damascius, Dub. I 244, 15–17 (Ruelle): *ἡ πρόοδος τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν προτέρων οὐκ ἔστι γέννησις, ἀλλ’ ἐκφανσις μόνον καὶ διάκρισις, ὡς φαμεν, τῶν ἄνω κεκρυμμένων καὶ συνηρημένων* (als Fragestellung formuliert). Der allgemeine philosophische Horizont ist dieser: Das Zu-Verursachende ist *in* der Ursache in „verborgener Weise“ (*κρυφίως*) – *eminentiori modo* –, die Wirkung aber ist die Erscheinung oder das Offenbarwerden der Ursache, vgl. z. B. Proclus Elem. theol. 152; 134, 10 ff. 65; 62, 13 ff. (Dodds). Siehe auch unten Anm. 60. Zum theologischen Aspekt siehe Proclus in Tim. III 54, 7 ff.: *ὁ θεῖος λόγος . . . διαίρων τὴν ἔνωσιν εἰς πλήθος . . . ἐκφαίνειν ἑαυτὸν*. in Parm. 952, 12. Theol. Plat. III 9; 136, 17 (Portus). Für diesen Zusammenhang ist die demiurgische Funktion des *Φάνης* (*ἐκφαίνειν*!) aufschlußreich, vgl. z. B. in Tim. I 428, 1 ff. 22. – Von der „Erscheinung“ (*φάσματα* und *θεάματα*) der Götter heißt es bei Jamblich, Myst. II 4; 77, 2: *λαμπρῶς ἐκφαίνεται*. – Das dialektische Verhältnis von verborgenem An-sich und sich zeigendem „Erkennenlassen“ führt in Plotins Beschreibung des Aktes der „Erleuchtung“, in dem das Eine dem nicht-denkenden Denken präsent wird, zu paradoxen Formulierungen: *φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται διὸ οὐ χωρὶ διώκειν, ἀλλ’ ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ* (V 5, 8, 2–4). – Für eine speziell christliche Theologie wäre der Begriff *θεοφάνεια* etwa bei Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius Areopagita oder Maximus Confessor zu erörtern, in deren sachlichem und geschichtlichem Kontext Eriugena steht, ebenso sehr aber müßte auf Grund der komplexen philosophischen (= neuplatonischen) Voraussetzungen das sich als zeitlose Selbstreflexion entfaltende Verhältnis von Identität und Differenz bei Marius Victorinus unter dem Aspekt ‚occultum‘ und ‚manifestatio‘ durchdacht werden. Einige Leitlinien dieser Frage siehe in meiner Abhandlung „Andersheit“, in: Arch. f. Begriffsgeschichte 16 (1972) 194, Anm. 139.

Denken einsichtig machen zu können, sind nun diejenigen Strukturmomente des Seienden zu durchdenken, die in dem Satz: das Seiende insgesamt oder die Welt als geschaffene ist Theophanie und Metapher, bereits vorausgesetzt sind. Damit soll zuvor lediglich Angedeutetes konkretisiert werden.

Die sachliche Bedeutung von Theophanie ist in besonderem Maße aufschließbar aus der von Eriugena als universales Verstehensmodell *und* als ontologische Aussage intendierten Metaphysik des *Lichtes*: Seiendes insgesamt und damit auch Welt ist eine abschattende Explikation des absoluten (reinen) Lichtes. Der Ursprung ist Licht in sich und zugleich Grund jeglicher Lichtheit in Sein und Denken. – Licht ist absolute Metapher, d. h. der in ihr sichtbar werdende Sachverhalt ist nicht durch eigentliche Redeweise aufhebbar. Deshalb ist das „Wie“ („Seiendes oder dessen Ursprung ist *wie* das Licht“) weniger adäquat als die Identifikation: „Seiendes oder dessen Ursprung *ist* Licht“. Darin ist impliziert, daß die Subjekte dieses Satzes in ihrer *Seinsstruktur* licht und dies heißt: in sich selbst klar sind, ohne unüberwindbare Gegensätzlichkeit als Reflexivität in sich integriert, einsichtig, intelligibel, endlichem Denken zugänglich und in Sprache formulierbar. Der mystischen Theologie des Dionysius folgend versteht allerdings Eriugena den göttlichen Ursprung als *Dunkelheit* (*caligo, tenebrositas*)⁵² – dies analog dem Sachverhalt, daß der Zielpunkt der Negation sich als die paradoxe Einheit von Sein und Nichts zeigte, oder besser: daß das Sein sich zeigte als das „erhabene Nichts“. Sowenig dieses als Destruktion der Realität, sondern vielmehr als Sein im eigentlich einzigen u. d. h. unvergleichlichen Sinne, nämlich als Über-Sein zu begreifen ist, sowenig ist die „Dunkelheit“ irrational-unausweisbar, sie ist vielmehr die absolut inkommensurable Seinsweise von Reflexion, die nur als der negative, aber deshalb nicht weniger reale Grund endlicher Reflexion ausgrenzbar ist. Dunkel ist dieses Nichts aufgrund intensivster und höchster Helligkeit: *altitudo claritatis, lux per excellentiam, excessus luminis*⁵³. Absolute Reflexivität gerade und nicht reflexionslose oder gegen Reflexion gedachte Wirrnis ist Grund dafür, daß Gott in seinem In-sich-Sein nicht begreifbar und nicht bestimmbar ist, *ineffabilis lux*⁵⁴. Die Schriftworte „Gott wohnt in unzugänglichem Lichte“ (1 Tim. 6, 16) und „Gott oder Gottes Verborgenen-Sein (*occultum*) hat niemand je gesehen“ (Ex. 30, 20 u. Joh. 1, 18)⁵⁵ bestätigen und

⁵² DN III 19, 681 AB (*inaccessibilis claritas . . . nominatur tenebrositas*). 25, 692 C. V 26, 919 CD. 920 B. V 39, 1021 A: *inaccessibilis lucis tenebrae*. in prol. Joh. XIII, 36, 268: *Cuius lux per excellentiam tenebrae nominatur*. Zur begriffsgeschichtlichen Herkunft dieses Gedankens vgl. É. Jeauneau, Prol. 269, Anm. 4 und W. Beierwaltes, Selbstbewußtsein a. a. O. 501, Anm. 84. – ‚Abyssus‘ ist mit ‚tenebrositas‘ etc. äquivalent: DN II 58, 23 ff. 62, 30 und bedeutet die verborgene, in sich nicht begrifflich zugängliche creative (= aktive) Möglichkeit schlechthin.

⁵³ III 1, 623 D. in prol. Joh. a. a. O. (Anm. 52). Durchaus im Sinne Eriugenas in dem nicht von Eriugena stammenden Dionysius-Kommentar, in *myst. theol.* PL 122, 270 C.

⁵⁴ III 16, 668 C.

⁵⁵ Vgl. Anm. 52 und DN I 50, 32–35: *Solus . . . habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibleem, sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimus*. II 60, 19. 72, 23. III 19, 681 B. V 23, 905 C. IC IV 15, 269; VI 2, 280 (Do) [*occultum*].

steigern die negative Theologie. Die „Wüste“ (desertum), in der die Stimme des Rufenden (Johannes) als Ankündigung des WORTES vernehmbar wird, ist – allegorisch ausgelegt – die „Ferne“ oder „Erhabenheit“ göttlichen Wesens, also dessen „Nichts“ – eine Antizipation des mystischen Liedes ‚Granum Sinapis‘, in dem der ‚überweselich‘ weder ‚diz noch daz‘, also kein Etwas seiende und deshalb nur negativ ausgrenzbare Gott als „Nichts“ und daher als „Wüste“ gedacht wird:

„dī wūste hat
noch zeit noch stat“ ...
„genk āne wek
den smalen stek,
sō kums du an der wūste spōr.“

Da sie aber gerade auf Grund ihrer Herausgehobenheit seine Fülle ist (überweseliches gūt), kann sich die Seele ihr als ihrem Ziel überlassen:

„sink al mīn icht
in gotis nicht,
sink in dī grundelōze vlūt.“⁵⁶

In der durch Negativität begründeten Dunkelheit, Ferne und Verborgeneheit ist aber zugleich die Peripetie impliziert: Das intensivste, überhelle Licht erscheint aufgrund freier Spontaneität als zugängliches, begreifbares Licht, indem es in sich selbst creativ in die Ideen, aber auch in die Welt als durch die Entäußerung der Ideen geschaffene hervorgeht. Das Dunkel entbirgt sich (occulti manifestatio)⁵⁷, weil es zugleich der verborgene Grund jeder illuminatio (lux mentium)⁵⁸, „Vater der Lichter“, ist. Im Akt dieser Entbergung wird es zum intelligiblen, „aussprechbaren“ Licht *im* Seienden selbst.

Unter dem allgemeinen Horizont des Gedankens, daß das Sich-Zeigende, das Erscheinende, *leuchtet* (omne quod apparet lucet)⁵⁹, ist der Hervorgang des göttlichen Ursprungs in sich (trinitarisch) und in das welthaft Seiende insgesamt als Licht-Werden („Fiat lux“) oder als Entfaltung des ursprünglichen Lichtes zu verstehen: die „processio“ ist als claritas oder als declaratio⁶⁰, als ein sich selbst Licht-Machen des Grundes *im* Geschaffenen benannt (divina claritas ex secretis suis erumpit, oder ab occultis suis erumpit)⁶¹; das Verbum geht aus dem unzugänglichen göttlichen Licht wie der „hellste Strahl hervor“⁶², so daß das überreflexive Sein Gottes sich selbst

⁵⁶ In Joh. I XXVII, 80 ff. 140. Den kritischen Text des ‚Granum Sinapis‘ siehe bei K. Ruh, Textkritik zum Mystikerlied ‚Granum Sinapis‘, in: Festschrift für Josef Quint (1964) 169 ff.; 183–185.

⁵⁷ DN III 4, 633 A. Vgl. auch III 1, 623 D ff. 19, 681 A. IC IV 12, 267 (Do).

⁵⁸ DN II 104, 30. in Joh. VI, V, 25. 350.

⁵⁹ IC IV 17, 271 (Do), im Zusammenhang der etymologischen Ableitung von theophania (Dei apparitio vel Dei illuminatio) von φαίω.

⁶⁰ DN III 25, 692 CD. 693 AB: obscuritas causarum – claritas effectuum. Problem der aktiven Möglichkeit (illud unum multiplex virtute est; 22, 687 D).

⁶¹ IC XIII 247 A.

⁶² Ebd. 246 C.

zugleich in den Wirkungen, d. h. in den Ideen zu einem reflexiven fortbestimmt. Damit ist der creative Hervorgang in sich geradezu notwendige Bedingung des göttlichen Sich-Selbst-Denkens ebenso sehr wie des Begreifens durch endliche Reflexion. Wenn der Hervorgang des Verborgenen aus sich selbst in sich selbst die erste Theophanie, Erscheinung aber der einzige Zugang zum An-sich-Nicht-Erscheinenden ist – *ad lucem inaccessibilem conceditur accessus per theophanias* –⁶³, muß auch die endliche und geschichtliche Erscheinung Gottes in Christus so verstanden werden: „als inkarniertes (gegenüber dem ‚fernen‘ [remotum] und in sich ‚verschlossenen‘ [secretum]) stieg das Wort durch eine wunderbare Theophanie herab . . . und ging zur Erkenntnis englischen und menschlichen Seins hervor . . . das unzugängliche Licht bot allem intellektualen und rationalen Sein einen Zugang“⁶⁴. Die Explikation des „dreifachen Lichtes“ (*lux trina*: der Vater ist *lumen primum* und *intimum*, der Sohn *lumen verum* [als das sich entbergende Licht des Ursprungs], der Heilige Geist ist Licht, das die Einheit der Ideen „verteilt“, d. h. sie an den Bereich der Vielheit vermittelt) hat eine universale ontologische Bedeutung. Das Eine oder dreieine Licht nämlich konstituiert alles Seiende als ein in sich selbst lichthafte: „*Ein* Licht ergossen in Alles, was ist, damit es wesentlich (wesenhaft) subsistiere, in Allem, was ist, erstrahlend, damit Alles zur Liebe und zum Bedenken seiner Schönheit hingewendet werde“⁶⁵. Weil das creativ gesetzte Seiende *in sich selbst* lichthaft, also intelligibel ist (*omnia, quae sunt, lumina sunt*)⁶⁶, kann es auch für das Denken „zum Licht“ werden: die intelligible Lichtheit des Seienden provoziert das Denken und wird für es aufschlußreich, sie induziert dessen „Erleuchtung“ oder Evidenz. Im Seienden, den ‚lumina‘, ist das *principium illuminandi*⁶⁷ als begründendes selbst wirksam – bis in den dem Ursprung fernsten, weil im geringsten Maße seienden Bereich⁶⁸. Auch „dieser Stein oder dieses Holz ist für mich ein Licht“⁶⁹. Deren erleuchtende Funktion (*lumen illuminans; animum meum illuminant*⁷⁰) besteht

⁶³ DN II 72, 23 f. I, 54, 31 ff.

⁶⁴ DN V 24, 912 D: *incarnatum vero quodammodo descendens mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit . . . mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum.*

⁶⁵ IC I 1, 128 B: *unum lumen diffusum in omnia, quae sunt, ut essentialiter subsistant, splendens in omnibus, quae sunt, ut in amorem et cogitationem pulchritudinis suae convertantur omnia. DN III 16, 668 C: lux ineffabilis . . . per omnia diffusa in infinitum, et fit in omnibus omnia et in nullo nullum.* Die Allgegenwart des sinnlichen Lichtes ist Modell für die Allgegenwart des creativen (intelligiblen = wahren) Lichtes, DN I 214, 16–19: *lux . . . totum mundum radiorum suorum immensurabili diffusionem perfundit ut nullum locum relinquat quo se moveat, manetque semper immobilis.*

⁶⁶ IC I 1, 128 C.

⁶⁷ IC XIII 3, 240 B: *Deus . . . principium illuminandi . . . quia ipsius essentia lux est. 241 A: divina illuminatio.*

⁶⁸ IC IV 12, 267 (Do). DN III 19, 681 B: *ideoque formae ac species rerum sensibilibus manifestissimarum theophaniarum nomen accipiunt.*

⁶⁹ IC I 1, 129 B: *Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est.*

⁷⁰ 129 B. C: *lumina mihi fiunt, hoc est, me illuminant.*

darin, daß sie das Denken in die Erkenntnis ihrer *intelligiblen* Struktur hinführen: daß sie als Seiendes gut und schön seien, durch Identität und Zahl und durch eine zu Anderem unterschiedene Intensität des Seins bestimmt seien; sie induzieren die Frage nach ihrer eigenen Herkunft und damit die Frage nach ihrer Wesenheit (*essentia*). Deshalb kann Eriugena sagen, von jedem Geschaffen-Seienden her gebe es ein in den Grund dieses Seienden „hinführendes Licht“ (*introductiva lux*) und der „Bau dieser Welt werde zum größten Licht, aus vielen Teilen wie aus vielen Leuchten ineinsgefügt, zur Entdeckung und Betrachtung der reinen Gestalten der intelligiblen Dinge durch die Spitze des Geistes – göttliche Gnade und Anstrengung der Vernunft wirken dabei im Herzen glaubender Philosophen zusammen“⁷¹.

3. Das Seiende insgesamt – *a summo usque ad deorsum*⁷² – hat also gerade durch seine Lichthaftigkeit eine reduktive oder anagogische Funktion; es *verweist* aus der Vielfalt auf das absolute Eine Licht als den Grund seiner eigenen Struktur. Theophanie (als die lichthafte Selbstoffenbarung Gottes im Seienden) ist demnach keine in sich ruhende Erscheinung, sondern ein aktiver Rückverweis, in dessen Bewegung das Denken seine eigene Bewegung einzufließen hat. Diesen Verweischarakter des Seienden insgesamt nenne ich – in einem gegenüber Eriugena umfassenderen Gebrauch des Wortes Symbol – dessen *Symbolhaftigkeit*. Symbol-Sein impliziert, daß Seiendes als ein dem Ur-Bild ähnliches und zugleich unähnliches *Bild* geschaffen ist, daß sich in ihm das Ur-Bild oder der Grund als *Zeichen*, *Spur* oder zumindest als *Schatten* zeigt⁷³, daß Seiendes nicht primär es selbst und nicht Wahrheit im eigentlichen Sinne ist, sondern *veritatis theophaniae*⁷⁴. ‚Symbol‘ steht als Aussage über die theophane Struktur des Seienden in nahem Bezug zu ‚Metapher‘: Da ‚Symbol‘ das verweisende Bild-Sein des Seienden intendiert, trifft es sich mit der unähnlichen Ähnlichkeit, die in der Metapher primär als Ähnlichkeit sich ausspricht und gleichwohl die Negativität oder Inkommensurabilität des Intendierten zu verstehen gibt. Die Sätze: „Welt (als das insgesamt durch

⁷¹ 129 CD: Hinc est, quod universalis huius mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluti ex multis lucernis compactum, ad intelligibilium rerum puras species revelandas et contuendas mentis acie, divina gratia et rationis ope in corde fidelium sapientum cooperantibus.

⁷² 129 C.

⁷³ Die Schönheit im Abbild (*imago*); *theophaniae* als *imagines*: IC VIII 208 A. DN I 50, 20 ff. IC I 3, 141 B: [veritatem nobis apparere] per sensibilia symbola. *symbolum* ist synonym mit *imago* verwendet: IC XV 44, 300 C (Do). Gott als omnium formarum infinitum exemplar: DN III 19, 681 C. *Nihil visibilium rerum est quod non incorporale quid et intelligibile significet*, . . . DN III 23, 689 C: *Atque ideo omnis creatura corporalis atque visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue solet in Scripturis appellari. V 24, 914 A (umbrae)*. – Zu dem speziellen Symbol-Begriff Eriugenas (*symbolum* = *allegoria dicti* gegenüber *mysterium* = *allegoria facti*) siehe É. Jeaneau, *Com.*, Appendix III, S. 397–402 u. J. Pépin, *Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean*, in: *The Mind of Eriugena 16–30* (Diskussion der Vorgeschichte des Problems).

⁷⁴ DN II 200, 28 f.

creatio gesetzte Seiende) ist Theophanie“, „Welt ist Symbol“, „Welt ist Metapher“ erhellen in verschiedenen Aspekten den selben Sachverhalt.

Von der Metaphysik des Lichts her formuliert heißt dies: alles Geschaffen-Seiende und damit jegliches Symbol, Bild- oder Spur-Seiende ist nicht ein durch sich selbst subsistierendes Licht, sondern es ist nur „durch *Teilhabe* an dem einen und wahren substantialen Licht, das überall und in Allem intelligibel leuchtet“⁷⁵. Weil der göttliche, in sich lichte Grund im Bild trotz verdeckender Unähnlichkeit die Ähnlichkeit zu ihm erwirkt und bewußt hält, vermag das Seiende insgesamt zu rückverweisenden, d. h. das Denken in eben diesen Grund leitenden Symbol zu werden. Von hierher ist die für Eriugena zentrale Formel einsichtig – bei Abt Suger bestimmt sie den Grundzug seines Verstehens von Kunst –: Das begreifende Denken könne oder müsse vom Materiehaften oder Sinnenfälligen zum Materielosen, Geistigen (Intelligiblen), von den „materiehaften Lichtern“ zum eigentlichen, wahren Licht zurückgehen, in es aufsteigen, oder das bild- und rätselhaft Erscheinende auf den Erscheinungsgrund „übertragen“⁷⁶. Dadurch soll der eigentliche Sinn dessen, was sich in andeutender Ähnlichkeit oder aber durch *verfremdete* Analogie oder unähnliche Ähnlichkeit sogar eindrucksvoller und herausfordernder zeigt, eruiert werden⁷⁷. Der durch Eriugena aspektreich begründete Gedanke, die im creativen Akt gesetzte Andersheit oder vielheitliche Erscheinung (Welt) könne auf das *eine* Sein eben dieses Aktes sinnaufschließend rückbezogen werden, ist zugleich als die spekulative Entfaltung philosophischer und theologischer Implikationen von Römer 1, 20 zu verstehen: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*⁷⁸.

Für die Erkenntnis des intelligiblen Bereiches und letztlich des göttlichen Grundes selbst wird daher die Realisierung der symbolischen, verweisenden

⁷⁵ In prol. Joh. XVI 23 f., 280: *participatione unius ac veri luminis substantialis quod ubique in omnibusque intelligibiler lucet.*

⁷⁶ IC I 3, 138 B ff. 139 B. 141 B. II 3, 159 A ff. B: *Naturaliter quippe materialia omnia in spiritualia transferri appetunt.* II 4, 160 B. 5, 173 A. Der [neu]platonische Horizont dieses Gedankens wird deutlich u. a. bei Porphyrios, ep. ad Marcellam 10; 281, 7: *ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά* (von Platons transzendierender Methode gesagt). Augustinus, de musica VI 1, 1 über die Intention der Beschäftigung mit der Zahlstruktur der Musik: *ut . . . quibusdam gradibus a sensibus carnis atque a carnalibus litteris . . . duce ratione avellerentur, atque uni Deo . . . incommutabilis veritatis amore adhaerescerent.* Den Übergang zum Intelligiblen zu initiieren, ist neben dem selbstvergewissernden Rückgang des Denkens in sich selbst auch die Funktion der ‚artes liberales‘: *per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere* (Retractiones I 6). de vera religione 52, 101: *regressio a temporalibus ad aeterna.*

⁷⁷ IC II 1, 143 A (*dissimilia symbola*). 3, 157 B. 5, 170 BC. Zur Sache vgl. R. Roques, *Téarologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in: *Mélanges M.-D. Chenu* (Paris 1967) 419–437. Ders., in: *The Mind of Eriugena* 66 f.

⁷⁸ Zur Funktion dieser Stelle bei Eriugena vgl. z. B. DN III 23, 690 A. 35, 723 BC: [*gradus*] *magnus et valde utilis sensibilium rerum notitia ad intelligibilium intelligentiam . . . per creaturam reditur ad deum.* Zum philosophischen Kontext (*φυσιολογία* als *θεολογία*) s. *Gnomon* 41 (1969) 131.

Funktion des Seienden geradezu zur notwendigen Voraussetzung. Unter der „Handreichung durch Materiehaftes“ (materialis manu ductio, die *ὁλαία χειζαγωγία* des Dionysius)⁷⁹ oder der „Einführung“ (introductio) in die „Betrachtung des höchsten Grundes“ durch die Vermittlung von Materiellem versteht Eriugena, wiederum Dionysius folgend, das Bewußtsein, daß „die sichtbaren Formen, sei es in der Natur der Dinge, sei es in den heiligen Sakramenten (= „Symbolen“) der Heiligen Schrift, nicht um ihrer selbst willen uns kundgetan seien, sondern daß sie Ein-Bildungen (imaginationes) der unsichtbaren Schönheit seien, durch die die göttliche Vorsehung den menschlichen Geist in die reine und unsichtbare Schönheit der Wahrheit selbst zurückruft, die alles liebt und auf die alles hintendiert, was liebt, wissend oder nicht-wissend“⁸⁰.

Aus den verschiedenen Modi des symbolischen Verweisens, die Eriugenas Denken bestimmen, – die illuminatio durch die Schrift, die repräsentative Bedeutung der Kirche, die Bild-Struktur des Geschaffenen – ist für unseren Zusammenhang die sinnenfällige, gestalthafte Komponente des zuletzt genannten Bereiches besonders relevant: daß die durch Überhelle blendende Dunkelheit gerade im *äußersten* Bereich des ‚ordo rerum‘ „sich dem Blick der Betrachtenden klarer öffnet“ (manifestius se aperit)⁸¹ und deshalb Form und Gestalt der sinnenfälligen Dinge als die „offenbarsten Theophanien“ benannt werden können, daß ferner aufgrund des Intelligiblen *im* Sinnenfälligen dieses mit jenem symbolisch verbindbar ist und sinnaufschließend wirkt⁸². Elemente der sinnenfälligen Welt oder Lebewesen, aber auch die leblose Natur tragen unter diesem Horizont eine durch die Schrift teilweise bedingte oder intensivierte symbolische Bedeutung, die nicht nur akzidentell anempfunden ist, sondern das auf den Ursprung hin relative Wesen des Symbolisierenden auszusagen beansprucht, also etwa die über das Sichtbare hinausgehende Bedeutung von Licht, Sonne, Feuer, Wind, Wolke, Holz, Stein, Fluß, Rad und Wagen, oder Adler, Flügel, Löwe, Mensch und Herz.

Die symbolische Struktur der Welt wird durch den Gedanken am deutlichsten, die sinnenfälligen Formen und Gestalten seien Ein-Bildungen der unsichtbaren *Schönheit*. Darin ist impliziert, daß das als Bild Seiende durch die absolute oder höchste Schönheit gesetzt und nur dadurch auch selbst schön ist⁸³. Weil bonitas und pulchritudo zwei Aspekte derselben Sache, in Gott

⁷⁹ IC I 3, 138 C. Ps.-Dion. Areop., de cael. hier. I 3, PG 3, 121 D.

⁸⁰ IC I 3, 138 C: ... visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinae Scripturae sacramentis contemplatur, nec propter se ipsas factas, nec propter se ipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis, quam amat, et ad quam tendit omne quod amat, sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat. Vgl. auch Anm. 83.

⁸¹ III 19, 681 B.

⁸² IC XV 28, 291 (Do). VII 182 A ff. Vgl. auch den Kontext der Anm. 96.

⁸³ DN I 212, 27 f.: solus summa ac vera bonitas et pulchritudo. IV 16, 823 D: Ipse siquidem pulchrum et pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo. 827 D. V 35, 954 C:

identisch sind, kann Eriugena etymologisierend beide Begriffe von *καλεῖν* (oder *βοᾶν*) her erklären: der creative Grund „ruft“ das Nicht-Seiende (durch einen „intelligiblen Ruf“, d. h. durch die reflexive Kraft des Wortes) ins Sein: in *essentiam vocat*⁸⁴; er ruft aber auch *als* Schönheit *durch* die von ihm gesetzten Bilder das Seiende zurück zu sich selbst, er „zieht“ als absolutes Ziel alles liebenden Strebens, wie ein Magnetstein, das Seiende an, oder „führt“ es „zurück“ in sich – ohne Bewegung (Veränderung) seiner selbst, „sondern allein durch die Kraft seiner Schönheit“⁸⁵. Damit wird Schönheit in jedem Be-

summa pulchritudo. IC III 4, 254 (Do). VII 4, 287 (Do): ... cuius munere pulchra sunt atque decora. VII 2, 178 C, vom hierarchisch aus dem Ursprung Seienden: *originem ducit ex similitudine divinae formositatis*. Daher ist *ordo* und *pulchritudo* auch in der Theophanie. Die absolute Schönheit ist in gleicher Weise Grund der Helligkeit oder Lichtheit des Seienden: Ps.-Dion. Areop. de div. nom. IV 7; PG 3, 701 C: τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται ... ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαίας αἰτίον (claritatis causale [Eriugena]). Ps.-Dion. Areop. de div. nom. IV 6; PG 3, 701 A: ἀκτίς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία. Der Gedanke Eriugenas, das als Bild erscheinende Schöne gründe in der absoluten Schönheit – also Schönheit als Element der Theophanie –, hat in Hegels Ästhetik seine letzte metaphysische Resonanz, zugleich aber eine entscheidende Modifikation erfahren. „Das Schöne“ nämlich „bestimmt sich als das sinnliche Scheinen der Idee“ (Ästhetik, ed. F. Bassenge [1965] I 117). ‚Idee‘ ist jedoch im Hegelschen Kontext, der auch als ästhetischer durch die „Logik“ bestimmt bleibt, nicht als fiktionale Konzeption zu verstehen, sondern als die Selbstreflexion eines absolut gewordenen Bewußtseins. Weil die Realität der Idee ganz dem Begriff entspricht, d. h. als ganz und gar durch sich selbst begriffene *ist*, ist sie *wahr*. Gemäß der ihr immanent wirksamen Negativität soll sich die Idee jedoch auch veräußern, „äußerlich realisieren“. Diese ihre äußere Erscheinung oder ihr Scheinen ist *schön*, was nicht die Lösung vom Begriff, sondern die Wahrung unmittelbarer Einheit mit ihm voraussetzt. So vermag Kunst begreifbar und wirksam zu werden als „das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichem und zwischen dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens“ (ebd. 19).

Eine wesentliche Differenz Hegels zu Eriugena besteht allerdings darin, daß das sinnliche Scheinen der Idee *primär* im Kunstschönen sich vollzieht, demgegenüber das Naturschöne lediglich ein unvollkommener *Reflex* der wahren Schönheit (des Geistes) ist. Damit entfernt sich Hegel von der auf ‚creatio‘ gründenden Konzeption einer „Welt als Metapher“.

⁸⁴ Vgl. oben Anm. 42, ferner DN III 2, 627 C: *Divinae siquidem bonitatis proprium est, quae non erant, in essentiam vocare*. IC IV 4, 262 (Do) [causa omnium] *vocat a non esse per excellentiam, non per privationem, ad esse per substitutionem*.

⁸⁵ IC I 3, 138 BC. DN I 212, 24 ff.: *Amari item dicitur ab omnibus quae ab eo facta sunt ... quia eum omnia appetunt ipsisque pulchritudo omnia ad se attrahit ... 31 f.: lapis magnetes ... ad se ipsam reducit ... sola suae pulchritudinis virtute*. IC I 3, 139 A: *revocare*. Der Gedanke, daß das erste Prinzip alles Seiende zu sich als Ziel hinbewege, ist trotz seiner platonischen Implikationen und Konsequenzen (Identität von Ursprung und Ziel etwa bei Plotin) aristotelisch: der Gott bewegt wie ein Geliebtes (Met. 1072 b 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*). Daß das Schöne „zurückrufe“, d. h. „anziehend“ sei, haben Proklos und (ihm folgend) Dionysius more etymologico nach Plat. Crat. 416 c f. (*καλὸν* – *καλεῖν*, vgl. auch oben Anm. 42 und 84) entfaltet: Theol. Plat. I 24; 108, 6 ff. (Saffrey-Westerink); in Alc. 328, 12 f. (Westerink); diesem Ruf entspricht der „zurückkehrende Eros“: in Alc. 53, 6. Der Demiurg hat eine *ἀνακλητικὴ δύναμις*, in Tim. III 2, 6 (Diehl). – Auf Grund von Schönheit charakterisiert Dionysius die teleologische Attraktivität Gottes, de div. nom. IV 7; PG 3, 701 C: *πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν*. Dieses Kapitel ist zum Ausgangspunkt einer weitreichenden „ästhetischen Theorie“ geworden: etwa bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg und Cusanus (‘*Tota pulchra es*’).

reich des Seienden zum ersten und wesentlichsten Ansatz der Reinigung (purgatio) des Denkens und Lebens, die in Erleuchtung, d. h. in die Einsicht des intensiveren Seins, der intensiveren Einheit und Schönheit des Grundes übergeht. Purgatio ab omni dissimilitudine⁸⁶ ist deshalb Einübung des denkenden Lebens in die ursprüngliche Schönheit des Grundes, indem sie das diesem Ähnliche immer deutlicher in sich erscheinen läßt; die absolute Schönheit aber ist – als Index ihrer Einheit und trinitarischen Selbstidentität – frei von jeglicher Unähnlichkeit und so „überwesentliche Harmonie“⁸⁷: pura quidem . . . est et omnino omni dissimilitudine munda et absoluta divina pulchritudo: nec immerito, quia simpla est, quia optima, quia perfectionum et illuminationum principalis⁸⁸. Daher ist das Ziel dieser Bewegung, eine immer höhere Intensität von Sein und Nichtsein zu erreichen.

Wenn die absolute, von jeder Unähnlichkeit freie Schönheit das Seiende creativ setzt, dieses Seiende aber schön ist durch die form- und gestaltgebende Schönheit selbst, wenn trotz der Andersheit des Geschaffenen gegenüber dem Ursprung zu ihm hin eine Analogie besteht, dann ist *diese* Ähnlichkeit *in* der Unähnlichkeit als Harmonie, Ordnung oder Einheit von Gegensätzen zu begreifen, – Harmonie und Einheit, in dem Maße wie sie als Form der Identität *in* und *trotz* der durch Schöpfung gesetzten Differenz möglich ist. Harmonie aber, Einheit oder Zusammenbestehen von Gegensätzen auf eine Einheit hin, in sich gestufte durch die verschiedene Intensität der Seins- und Einheitsgrade immanent bezogene Ordnung sind wesentliche Elemente der Bestimmung von Schönheit, wie sie schon durch Augustinus und in der von Platons Philebos ausgehenden neupythagoreischen Tradition differenziert entwickelt worden sind. Gott als der creative Grund von Ähnlichem *und* Unähnlichem⁸⁹ im Seienden insgesamt, also auch im Sein von Welt, begründet daher das harmonische oder einträchtige *Zusammenbestehen* (concordia) von Ähnlichem und Unähnlichem und damit von Gegensätzlichem überhaupt als die Schönheit von Welt: proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similibus et dissimilibus, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam ineffabilem compacta. Diese Schönheit der Welt ist wie eine vielstimmige Melodie (organicum melos), in der weit Auseinanderliegendes und dissonant Erscheinendes aufgrund der rationalen Regeln der Musik doch einen Wohlklang (dulcedo) ergeben⁹⁰. Durch die Prävalenz der Einheit

⁸⁶ IC III 12, 259 (Do).

⁸⁷ IC X 2, 225 B: superessentialis harmonia.

⁸⁸ IC III 3, 253 (Do).

⁸⁹ DN I 192, 10 ff.

⁹⁰ DN III 6, 637 D/38 A. IC IX 2, 212 B: ordo, harmonia, pulchritudo (universitatis naturae conditae). in Joh. VI, IV 37, 346 und Jeaneaus Anm. 5.

Augustinus interpretiert die Struktur des Kosmos mit den selben Kategorien und dem selben Ziel, vgl. z. B. de ordine I, II 3. de div. quaest. LXXXIII 45, 1. de vera rel. 40, 76. ep. 138; 1, 5: saeculi pulchritudo magnum carmen. Die Mathematizität der Welt ist der Grund ihrer Schönheit, vgl. de lib. arb. II 11, 30 f. de musica VI 13, 38; 17, 56. Eine Erörterung dieses

im Universum auf Grund der sachlichen Voraussetzung, Schönheit sei nur als ‚compaginatio‘ von Ähnlichem und Unähnlichem, von Widersprüchlichem und Gegensätzlichem denkbar, ist auch das „malum“ als eine möglicherweise eigenständige Wesenheit aufgehoben⁹¹; es hat sogar eine in gewisser Weise notwendige Funktion: durch den Kontrast zeigt sich die universale Schönheit umso klarer⁹² – ein Vorgriff auf die romantizistische Nivellierung der Sünde, die der postulierten Notwendigkeit des Bösen folgt. Für Eriugena jedenfalls wird die Theophanie oder Welt als Theophanie selbst zur Theodizee. Durch die Schönheit nämlich, die die Erscheinungsform rational bedingter Einheit und Ordnung ist, verweist die Welt auf die absolute Schönheit als ihren creativen, ordnenden und zugleich rückführenden Grund⁹³.

Der Verweis von Bild, Symbol und Schönheit auf das Ur-Bild und den Grund der erscheinenden Schönheit ist verstehbar aus dem für Eriugena zentralen Gedanken der *Rückkehr* des Seienden insgesamt in seinen Ursprung: conversio, congregatio, reductio, resolutio, restauratio, transmutatio, deificatio – die theologische Differenzierung des neuplatonischen, für die absolute und zeitliche Reflexion, für Askese und Kosmologie konstitutiven ἐπιστροφή-Gedankens. Diese Rückkehr betrifft nicht nur die sinnliche Welt, sondern „das Ganze“ des Seienden⁹⁴. Die aus dem Ursprung hervorgegangenen Wirkungen kehren insgesamt wieder zurück in eben diesen Ursprung als das Ziel, den beruhigenden Ort jeder Bewegung: finis enim totius motus est principium sui – ‚finis‘ im Sinne des vollendenden Ziels *und* des jede Bewegung beendenden Abschlusses (requies)⁹⁵. Der Rückgang hat sowohl einen kosmologischen

Problemfeldes findet sich in meiner Abhandlung „Aequalitas numerosa“. Zu Augustins Begriff des Schönen, in: *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 140–157.

In der Form der Theater-Metapher ist der Gedanke einer in sich hierarchisch geordneten und deshalb schönen Welt plotinisch und stoisch: Plotin z. B. III 2, 16, 34 ff.; 17, 1 ff. – Hans Urs von Balthasar versteht diese Metaphorik als Element einer „Theodramatik“ (Bd. I [Einsiedeln 1974]).

⁹¹ DN V 36, 982 CD.

⁹² DN V 35, 953 D: Nam quod deforme per seipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto non solum pulchrum, quoniam pulchre ordinatum est, verum etiam generalis pulchritudinis causa efficitur.

⁹³ DN IV 16, 823 D. IV 22, 843 C: ... totamque ipsius pulchritudinem, sive interius in rationibus, sive exterius in formis sensibilibus, ad laudem creatoris referre. in prol. Joh. XI 17 f., 254: Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum perspice sensibillum, et in eis intelliges dei verbum.

⁹⁴ DN V 3, 866 CD. Stufen der Rückkehr: DN V 8, 876 AB. V 39, 1020 C–21 B. Zum Problem siehe: R. Roques, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*. in: *Divinitas* 11 (1967) 299 ff. Y. Christe hat einige m. E. bedenkenswerte Argumente für die Möglichkeit vorgelegt, daß die außergewöhnliche Gestalt der Tympana von Charlieu und Moissac durch einen Kontakt mit Eriugenas Grundgedanke bestimmt sei: die vier Lebewesen gehen unmittelbar von dem in sich ruhenden Christus aus und wenden sich zugleich in einer eindrucksvoll sichtbaren Bewegung zu ihm zurück. Sie verkörpern sozusagen ‚progressio‘ und ‚reditus‘ in einem (vgl. Christe, in: *The Mind of Eriugena* 182–189).

⁹⁵ DN V 3, 866 C. – Beruhigende Ruhe aller Bewegung zu sein ist identisch mit dem auf die aristotelische Lehre vom natürlichen Ort und auf Platons Konzeption eines ἀγαθόν, welches voraussetzungsloses Ziel der dialektischen Denkbewegung ist, zurückweisenden Gedanken:

als auch einen soteriologischen Aspekt. Das aus den Ursachen Hervorgegangene geht durch natürliche Gesetzlichkeit (*naturaliter cogitur*) in die Ursachen und damit in den universalen Grund zurück; dadurch ist eine Fixierung oder totale Loslösung des Erwirkten vom Ursprung nicht denkbar⁹⁶. Ontologisch begründet ist diese Rückkehr in der „Attraktivkraft“ des Grundes selbst und in der Tatsache, daß auch das Körperhaft-Seiende aus unkörperlichen Qualitäten sich konstituiert⁹⁷. Der Endpunkt des Schöpfungsaktes, der Mensch, ist zugleich der Anfang der Rückkehr, indem er durch Reinigung und Erleuchtung zu Gott aufsteigt, „der der Anfang (Prinzip) der ganzen Teilung und das Ziel der ganzen Einung ist“⁹⁸. Für den Vollzug des Rückgangs des Menschen und der Menschheit ist *Christus* der Mittler: durch die *incarnatio* oder *inhumanatio* des Wortes ist „Erlösung“ als Vollendung des Anfangs, als Rückkehr der Welt und des Menschen in den ursprünglichen Stand, als versöhnende Wiederherstellung des ursprunghaften Heils ermöglicht: *Tota itaque humanitas in ipso, qui eam totam assumpsit, in pristinum reversura est statum, in Verbo Dei videlicet incarnato*⁹⁹. Der Tod Christi ist daher Medium zur Auferstehung und Vollendung seiner selbst *und* des Menschen, er ist ‚*mors mortis*‘¹⁰⁰, Tod des Todes, d. h. Tod der durch die Sünde toten Menschheit und so Bedingung dafür, daß diese sich in ihre *pristina gloria* verändere (*transmutatio*), ihre eigene ‚*deificatio*‘ erreiche¹⁰¹.

Der Universale Rückgang – *kosmologisch* die Rückkehr der Wirkungen in die Ursachen oder in den Grund schlechthin, Rückkehr der Erscheinung in die

Gott ist als der – im Sinne einer Kategorie – selbst ortlose „Ort“ von Allem (*locus omnium communis; locus locorum nullo loco capitur*, III 9, 643 C). Zum augustinischen und neuplatonischen Sachkontext vgl. Rev. Ét. Aug. 15 (1969) 51 ff., bes. 60 f.

⁹⁶ DN V 36, 965 B: et tunc post universalis creaturae in suas causas reditum inque ipsum deum ordinandum fore, quando totius universitatis conditae plenissima perficietur pulchritudo. Ebd. 970 CD. 972 B: universitatis conditae plenitudinem in causas suas inque ipsum deum, in quo omnia subsistunt, reversuram . . . 973 A. Rückkehr des *Ganzen* des Seienden als Auflösung der Welt: V 34, 952 B. Rückkehr ist zu einem Untergang konträr, der durch Ablösung des Seienden von seiner „Quelle“ notwendig zustande käme (952 C). So ist sie bewahrende Aufhebung oder Erhöhung (IC 3, 138 C; in Joh. I XXI 17, 98: exaltari; dies dem ontologischen „exaltatus-Sein“ Gottes und dem ‚exaltari‘ Christi in cruce entsprechend, vgl. z. B. DN V 38, 994 B in Joh. III, X 53, 260).

⁹⁷ DN V 13, 885 AB.

⁹⁸ Als Umkehr der Entfaltung, die von Gott ausgeht: . . . iam nunc substantiarum omnium adunatam collectionem ab homine inchoantem et per hominem ascendentem usque ad ipsum deum qui est totius divisionis principium totiusque adunationis finis (DN II 20, 8–11). V 7, 874 B ff.: Rückgang als ‚*purgatio naturae humanae*‘.

⁹⁹ DN V 36, 978 D. V 24, 911 A ff. (*salvare, restaurare, Christus als rückführende Theophanie*, 912 D). In Joh. III, V 28–30, 224: *Magna quidem et inexplicabilis (scil. spes), quoniam omnes, quos salvavit, in ipso ascendunt, nunc per fidem in spe, in fine vero per speciem in re.* Zur Anknüpfung Eriugenas an die Lehre von der ‚*apokatastasis*‘: Jeauneau, Prol. 310, Anm. 2/3. Com. 230, Anm. 1. T. Gregory, Giovanni Scoto Eriugena, Tre studi (Firenze 1963) 53 ff.

¹⁰⁰ DN V 7, 875 C.

¹⁰¹ In Joh. IV, I 77, 284. Zu *deificatio*: V 9, 880 A ff. V 23, 904 A f. V 36, 979 A ff. In prol. Joh. XXIII 9 ff. 310: In ipso . . . homo efficitur deus, ipse est. Gnade als *Movens* im *deifikativen* Aufstieg: IC I 3, 142 C. R. Roques, Jean Scot Érigène, in *Dict. de Spiritualité*, p. 752 f.

Idee und damit Aufhebung von Raum und Zeit¹⁰², Auflösung alles Sensiblen ins Intelligible, also „Spiritualisierung“ der Welt¹⁰³, und *soteriologisch* die Wiederherstellung ursprunghaften Heils, das durch Sünde zer- oder gestört war, – der neue Himmel und die neue Erde¹⁰⁴ – dieser universale Rückgang steht unter dem Horizont des allgemeinsten philosophischen (speziell neuplatonischen) Gedankens: Aufhebung oder zumindest Rückbezug der Mannigfaltigkeit des Seienden in das Eine selbst, Aufhebung oder Rückbezug der gesetzten Differenz, dessen, was dem Ursprung und damit sich selbst durch „Abfall“ sich entfremdet hat, in die ursprüngliche Identität – *reversio* oder *congregatio* der sich selbst äußerlich gemachten göttlichen Güte *per eodem gradus ab infinita eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est; ita ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint*¹⁰⁵. In dieser Bewegung wird alle Unähnlichkeit im Menschen gegenüber seinem Ur-Bild aufgehoben, so daß die ursprüngliche *Schönheit* (*pristina formositas*) wiederhergestellt ist¹⁰⁶; aufgehoben ist auch alles Widersprüchliche und Gegensätzliche in der Welt, so daß diese eine Harmonie erreicht, die gegenüber der Welt als geschaffener (entäußerter) gesteigert oder gar höchste Fülle ist: *omnium visibilium et invisibilium consona absque ulla dissonante harmonia, totius universitatis conditae plenissima pulchritudo*¹⁰⁷. Schönheit ist also nicht nur Ansatz für Reinigung und Erleuchtung, sondern auch Prinzip und Medium der Vollendung (*perfectio*). Der Ursprungsgrund nämlich aller relativen, weil geschaffenen Schönheit und ihr Zielgrund sind – gemäß der Einheit des schaffenden aber nicht-geschaffenen Seins mit dem weder schaffenden noch geschaffenen Sein Gottes (die vierte „*natura*“ Eriugenas) – identisch: absolute Schönheit.

4. Das Durchmessen eines relativ weiten Weges war notwendig, um eine relativ kurze *conclusio*, die freilich die Thematik zentral betrifft, zu legitimieren. Die mögliche und wirkliche anagogische Funktion von *Kunst* oder der *Kunstwerke* ist nur in dem beschriebenen Horizont als deren ontologischer Voraussetzung verstehbar. Dies heißt: Wenn Seiendes insgesamt Theophanie ist, als solches aber (*qua* Bild, Metapher oder Symbol) auf seinen intelligiblen Grund verweist, wenn ferner die Schönheit des welthaft Seienden Erscheinung der absoluten Schönheit und zugleich erinnernde Rückführung in diese ist, – doppelte Vermittlung also des an sich Unvermittelbaren – dann hat Kunst als ganze oder ein einzelnes Kunstwerk analoge Funktion. Aus dieser allgemeinen Voraussetzung: *per materialia ad immaterialia, per sensibilia ad intellectualia*,

¹⁰² DN V 36, 970 D.

¹⁰³ DN V 19, 894 A. 23, 906 A ff. 37, 987 C.

¹⁰⁴ DN V 37, 989 B ff.

¹⁰⁵ Praef. in vers. Amb. S. Max. 1195 C. 1 Cor. 15, 28: „... ut sit deus omnia in omnibus“, ist der zentrale Satz aus der Schrift, von dem her die Vollendung der Rückkehr interpretiert wird, vgl. z. B. DN V 8, 876 B. 37, 987 C.

¹⁰⁶ DN V 6, 871 C ff.; 872 A.

¹⁰⁷ DN V 36, 965 B.

hat Abt Suger für Entwurf und Interpretation von Kunst die Konsequenz gezogen. Demgegenüber ist der Bezug des explizierten Gedankens zum Phänomen Kunst bei Eriugena in einem konkreten Sinne, d. h. als Interpretament bestimmter Kunst-Objekte weniger offengelegt, die Elemente zu der beschriebenen Konsequenz aber sind ganz und gar präsent. Immerhin können wesentliche Aspekte aus Eriugenas Texten begründet werden; einige Schlußfolgerungen aus dem Grundzug seines Denkens erscheinen von dem her, was bisher einsichtig gemacht werden sollte, durchaus als sachlich legitim.

a) Zunächst versteht Eriugena auch das Kunstwerk als Bild oder als Zeichen des Intelligiblen, so daß es *in* oder gerade *durch* seine materiale Gestalt (Musik und Poesie noch intensiver als die sog. bildende Kunst) zur ‚manuctio‘ in eben dieses Intelligible, in das in der Gestalt anscheinend unmittelbar Vermittelte werden kann: *Materialia lumina, sive quae naturaliter in caelestibus spatiis ordinata sunt, sive quae in terris humano artificio efficiuntur, imagines sunt intelligibilium luminum, super omnia ipsius verae lucis*¹⁰⁸. „Die materiellen Lichter, seien sie von Natur im Himmelsraum angeordnet, oder seien es die, die auf der Erde durch menschliche Kunsttätigkeit hervorgebracht werden, sind Bilder intelligibler Lichter, vor allem aber Bilder des wahren Lichtes selbst.“ Vom Theophanie-Gedanken her macht ein Kunstwerk als „Bild“ das an sich Unbegreifbare und Unsichtbare sicht- und begreifbar, es lichtet in der konkreten Gestalt das unzugängliche (= wahre) Licht. Für Eriugena kann etwa mit Plotin und Augustinus, jedoch im Gegensatz zu Platon und Aristoteles vorausgesetzt werden, daß Kunstwerke primär durch Schönheit und damit durch Harmonie, Maß und Ordnung konstituiert sind und daß sie deshalb auch mit Kategorien der Schönheit interpretiert werden können. Wenn Schönheit Prinzip von Kunst und von Welt ist, dann ist in seinem imago-Sein des Intelligiblen und der ‚vera lux‘ auch der Verweischarakter eines Kunstwerkes auf die absolute Schönheit impliziert; von ihr her legitimiert es sich überhaupt erst. Wie die Welt Theophanie ist, so könnte das Kunstwerk *Kallopkanie* heißen: endliche, geschaffene Erscheinungsform des Schönen, welches *als* Theophanie auf den Grund seiner Erscheinung hinführen will.

In den Versen „*Aulae Sidereae*“ besitzen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit das von Eriugena zur Einweihung der Pfalzkapelle Karls des Kahlen in Compiègne (877) verfaßte Gedicht¹⁰⁹. Es ist eine intensive, von Eriugenas Grundkonzept her explizierbare Interpretation der Symbolik einer oktogonalen Architektur (sie stand in der Nachfolge der Aachener Pfalzkapelle): wie sich

¹⁰⁸ IC I 3, 139 B. Die Begriffe *ars* und *artificium* meinen jede aus Überlegung entspringende *herstellende Tätigkeit*, *implizieren* daher den Begriff „Kunst“ und „Kunstwerk“ im *ästhetischen* Sinne.

¹⁰⁹ Ich lege den Text zugrunde, wie ihn M. Foussard in den *Cahiers Archéologiques* 21 (1971) 79–88 publiziert hat. Die Konsequenzen, die sich aus der von Foussard begründeten Annahme (die Verse beziehen sich nach seiner Meinung auf die Einweihung von Notre Dame in Compiègne im Jahre 877) für die Lebenszeit Eriugenas ergeben, betrachtet auch Jeaneau als akzeptabel. Zu Compiègne (primär historische Fragen mit Blick auf Eriugena betreffend): M. Vieillard – Troïekousoff, in: *Cahiers Archéologiques* 21 (1971) 89–108.

im Bau der Kirche die kosmologische und heilsgeschichtliche Bedeutung der Zahl acht realisiert¹¹⁰. Als Haus der Weisheit (= Christus) wird sie, wie die Welt selbst, ebenso sehr zum symbolischen Ausdruck der kosmologischen und christologischen ‚processio‘ und ‚descensio‘, wie zum Zeichen der versöhnenden Rückkehr, der Erhebung in das Ziel, die neue Erde (v. 43 f.)¹¹¹; sie repräsentiert die Theophanie in Christus, in der das an sich Unzugängliche zugänglich wird (quem nullus novit sensus nec mentis acumen / Mandra boum vidit tenero velamine carnis [65 f.]); sie ist ‚Bethleem‘ und damit Ort der Eucharistie, des höchsten sinnenfälligen Ausdrucks der Teilhabe an Jesus (deificatio)¹¹².

In der Nennung dessen, was das Innere der Kirche (praeclara aedes, v. 85; alta domus, 87) zeigt: Marmorsäulen, Gewölbe, Gemälde, Leuchter und Lichtkronen, Edelsteine, Gold mag man eine Antizipation von Sigers Beschreibung des Chores von St. Denis lesen: (Aspice) . . . Intus picturas, lapidum pavimenta gradusque, / Circum quaque stoas, armaria, pastaforia, / Sursum deorsum populos altaria circum, / Lampadibus plenas faros altasque coronas. / Omnia collucent gemmis auroque coruscant (v. 92–96).

b) Im Zusammenhang mit der Frage nach der anagogischen Funktion von Kunst ist auch nach Möglichkeit und Funktion des *Künstlers* zu fragen. Dessen Tätigkeit versteht Eriugena durchweg gemäß dem universalen, nicht nur auf Kunst im eigentlichen Sinne bezogenen platonisch-aristotelischen Techne-Modell als verursachendes Herstellen aufgrund von oder aus Ideen. Er unterscheidet ars und artifex. Das „begreifende Denken“ des Künstlers geht dem „Begriff“ der Kunst voraus (praecedat), wie die Ursache der Wirkung, Kunst aber im Sinne der rationalen, auf Idee-Erkenntnis und Idee-Konstitution gründenden Fertigkeit (Fähigkeit) geht dem voraus, was in ihr und durch sie gemacht (hergestellt oder geschaffen) wird: dem Kunstprodukt¹¹³. Der Prozeß des Herstellens oder Schaffens ist demnach als eine ursächliche Relation zu fassen, deren sachliche und zeitliche Bewegung reflexiv begründet ist. Die Ideen, die im Denken des Künstlers entstehen oder *ersehen* werden¹¹⁴, sind das Maß des Schaffens.

¹¹⁰ V. 10 ff.

¹¹¹ Zur Bedeutung der Zahl acht als Vollendung der reditio: DN V 39, 1021 A. in Joh. IV 1, 79 ff., 283.

¹¹² IC I 3, 140 BC, gesagt vom animus humanus ex sensibilibus rebus in caelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendens.

¹¹³ DN III 5, 635 D: artifex siquidem causa suae artis est. II 82, 30: ars artificis eas rationes quae in ea ab artifice conduntur praecedat.

¹¹⁴ Dies gilt auch für die creata sapientia: IV 9, 778 D. Der Gedanke wird von Augustinus als Analogie (und Differenz) zum artifex divinus entfaltet, vgl. J. Tscholl, Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus (Heverlee-Leuven 1967) 132 ff. Als Index einer diesbezüglichen vorneplatonischen Schultradition hat W. Theiler Senecas Briefe 58 (19 ff.) und 65 (3 u. 7) herausgestellt, wodurch der differenzierte Horizont des Schaffens gemäß der Idee oder dem „Vorbild“ besonders deutlich wird (Die Vorbereitung des Neuplatonismus [1934] erster Teil). – Da das ideegeleitete Schaffen des Künstlers bei Eriugena, auch wenn es als „Ersehen“ (Schaffen) von Ideen gedacht ist, nicht von den zeitfreien (absoluten) Ideen losgelöst werden kann, verbindet sich dieser Gedanke mit Plotin: das Kunstwerk, Produkt des Schaffens, ahmt nicht die Idee des *Künstlers* im Sinne eines fiktionalen Konstrukts nach, sondern die Idee oder die logoi *an sich*

Denken also, das selbst schon als inneres Schaffen verstanden wird (creare per cognitionem)¹¹⁵, entäußert sich in der Gestalt; was in der „Kunst“ des „Künstlers“ *eins* und *zugleich* ist, partikularisiert oder vereinzelt sich in ihr¹¹⁶. Das Geschaffene kann daher in Analogie zur Theophanie als Begreifbarwerden dessen gedacht werden, was ohne diese Entäußerung unbegriffen bliebe; es gehört zu den sinnenfälligen „Zeichen“ (signa) oder „Figuren“ (figurae sensibus comprehensibiles), in die sich der Geist verleiht (incorporatur), in denen er sich anschaubar und kommunikabel macht; dennoch bleibt er als der intelligible einige Grund aller Vereinzelung und Erscheinung, analog dem Absoluten, in sich er selbst: status mobilis et motus stabilis, er „schweigt und ruft“ zugleich¹¹⁷.

Die Aussagen über die Tätigkeit des Künstlers stehen bei Eriugena, wie schon bei Augustinus, im Kontext der Beschreibung des göttlichen creator¹¹⁸: er ist artifex omnium, er *ist* die ars ipsa, seine Ideen sind der Vorentwurf der Welt, die Welt ist sein Kunstwerk (artificiatum), durch Harmonie, Einheit von Gegensätzen, Schönheit charakterisiert. Das innerweltlich erfahrbare Techno-Modell ist also auf den absoluten Schaffensakt übertragen. Um Möglichkeit und Funktion des kontingenten künstlerischen Schaffens (im engeren, ästhetischen Sinne) per conclusionem aus dem über die Funktion von Kunst und über die Tätigkeit des Künstlers Gesagten zu umschreiben, muß das Techno-Modell wieder rückübertragen werden. Dies heißt, Künstler vermag der Mensch nur in analogem, repräsentativem und imitativem Sinne zu sein: wie der göttliche (absolute) Künstler über die göttliche (absolute) Kunst des universalen Seinssetzenden Schaffens durch und aus Ideen verfügt, so stellt der Mensch als Künstler im Kunstwerk die ihm immanenten, von ihm nach Maßgabe transzendenten Seins gedachten Ideen dar („Verbildlichung“ des Denkens); zugleich arbeitet er die dem Seienden immanenten, durch den absoluten creativen Akt gesetzten Ideen als sichtbares oder hörbares Bild heraus¹¹⁹. Wenn Kunst das

(V 8, 1, 36). Damit wird das sinnenfällig erscheinende Kunstwerk zum Bild des Intelligiblen: μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου (II 9, 16, 46). Nur deshalb vermag es auch zur Erinnerung an das Wahre zu führen: εἰς ἀνάμνησιν . . . τοῦ ἀληθοῦς (ebd. 47).

¹¹⁵ DN II 120, 26–30: . . . ita etiam humanus intellectus quodcumque de deo deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem inque secretissimis ipsius sinibus recondit per memoriam. Zu ratio als ars vgl. auch III 12, 658 B f.

¹¹⁶ DN III 31, 708 D.

¹¹⁷ DN III 4, 633 B–D. IV 8, 774 D: das Dreieck in der Idee (in arte) und in der Erscheinung.

¹¹⁸ Vgl. die in Anm. 43 f. und 115 genannten Stellen, sowie de praedestinatione V, 373 A: Ars igitur ipsa, per quam facta sunt omnia, quae est summa incommutabilisque dei sapientia.

¹¹⁹ Die als ‚ablatio‘ (Abstraktion) charakterisierte Tätigkeit des Bildhauers (sie fungiert in den ps.-eriugenischen Expositionen in myst. theol. PL 122, 276 C als Analogie zum Verfahren der negativen Theologie) erinnert an den *ethischen* Kontext bei Plotin (I 6, 9, 11 ff.): die dem Material „naturaliter und potentialiter“ immanente Gestalt oder die verborgene Schönheit wird aus ihm zu sich selbst befreit. Freilich kann dieser Gedanke, sofern er unmittelbar auf das *künstlerische Schaffen* bezogen wird, nicht als spezifisch plotinisch gelten, vgl. V 8, 1, 15: τοῦτο . . . τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἢ ὕλη, ἀλλ’ ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον. Wieder und noch für Michelangelo ist diese Konzeption bestimmend im Umgang mit der Sprache und dem Marmorblock: „Wegschlagen des Überflüssigen“. Hierzu: H. Friedrich, *Epochen der italienischen Lyrik* (1964) 337 f.

symbolische Potential des Seienden in besonderem Maße durch die konkrete künstlerische Gestalt manifest macht, und damit der Künstler das Transzendieren als Erinnerung in den Ursprung – gerade durch sinnlich Erscheinendes – voranbringt, so realisieren Kunst und Künstler in exceptioneller Weise das, was jeder Erkennende als Struktur des Seins insgesamt erfährt: seine Bildhaftigkeit (Symbol und Verweis) als Entäußerung des absoluten göttlichen Grundes selbst. Die allgemeine, ontologische Theophanie wird also durch Kunst und Künstler zur Kallophanie in vereinzelter Gestalt. Im Gegensatz zu einem neuzeitlichen, auf autonom entwerfender Subjektivität gründenden Begriff von Kreativität kann der Künstler von den ontologischen Voraussetzungen in Eriugenas Denken her immer nur *Nachahmer* der göttlichen Kunst und des durch sie Geschaffenen sein. Nachahmung der Natur als ein Axiom des künstlerischen Schaffens wäre also in diesem Horizont Nachahmung, d. h. Darstellung der theophanen Struktur des Seienden. Die so geartete ‚imitatio in imagine‘¹²⁰ bedeutet im Sinne Eriugenas keine Einschränkung, sondern Auszeichnung und Verpflichtung des Künstlers. In sinnlich als künstlerische Gestalt faßbarer Schönheit (Kallophanie) „wiederholt“ und verdichtet oder intensiviert der Künstler die Geordnetheit und damit die Schönheit des welthaft Seienden – effektiver wohl, als es das Seiende von sich aus vermag¹²¹. Im Kunstwerk nämlich wird der Appell zum rückkehrenden, erinnernden Transzendieren des Sinnenfälligen ins Intelligible dem Rezipienten präziser und gezielter, weil bildhaft oder kommunikativ-sprachlich formuliert, vermittelt. Diese Funktionalität des Kunstwerks ist freilich zugleich seine *Relativierung*: Sein grundsätzlicher Bezug auf universale Erkenntnis zeigt, daß diese (als Ziel auch des Kunstwerks) von höherer Dignität ist als es selbst: *Intellectus artificis* und *intellectus artis* gehen dem *artificiatum* „voraus“ und sind zugleich *Telos* des Dargestellten¹²².

An diesem Punkt schließt sich die Überlegung mit ihrem sachlich ermöglichenden Anfang zusammen: mit der Aufnahme der durch Aristoteles rehabilitierten *Mimesis* („Darstellung“) in einen platonischen Kontext (Idee–Bild) durch *Plotin*. Wenn *Mimesis* nicht die äußere Erscheinung der Natur nachahmt, sondern deren innere, sie konstituierenden *λόγοι*¹²³ – die Elemente der sich als *θεωρία* vollziehenden Natur – im Kunstwerk darstellt, dann läßt sie dieses nicht autonom es selbst sein, sondern versteht es nur im Hinblick auf das, was in ihm als Intelligibles erscheint, ohne zum bloßen Abbild zu werden. Hier

¹²⁰ IC III 7, 256 (Do), hier nicht für das künstlerische Schaffen gebraucht, sondern allgemein für den Akt der *natura humana* (in *imitationem Dei ascendere*), ist dennoch dessen genaue Charakterisierung im Sinne Eriugenas.

¹²¹ ‚*Techné*‘ überhaupt vollendet oder präzisiert die Natur: Aristot. *Phys.* 199 a 15 ff.: ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. *Procl.* in *Tim.* I 401, 6: πολλὰ γὰρ ἡ τέχνη μᾶλλον ἀκριβοῖ (die Menschengestalt des Bildhauers gegenüber derjenigen ἐκ φύσεως).

¹²² DN III 5, 635 CD.

¹²³ Siehe hierzu *Plotin* V 8, 1, 32 ff. und die in Anm. 90 zitierte Abhandlung.

schon hat – vor Hegel – die Reflexion die Kunst „überflügelt“, jedoch nicht so, daß diese „nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung“ „ein Vergangenes“¹²⁴ oder sogar ein schlechterdings Unwesentliches wäre, sie ist vielmehr die symbolische *Vermittlung* des philosophischen und theologischen Gedankens. Daran nämlich hat Kunst ihre Wahrheit, daß sie in der Gestalt des sinnenfälligen Scheins das in sich *Scheinlose* wenigstens und zuhächst in einem als Reflex des wahren Seins erscheinen läßt. Als solche ist sie geradezu *notwendig* für eine Weise der Existenz, die *in* der Dimension einer rational durchdrungenen Sinnlichkeit anfängt, sich selbst zu vollenden.

¹²⁴ Hegel, *Ästhetik*, ed. Bassenge (21965) I 21 f.