

Theophanie und Schöpfungsgrund

Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der *creatio ex nihilo*

VON REINHARD HOEPS

Esse creaturae est videre
tuum pariter et videri
Cusanus

I

„So groß sich nun auch Karl in Erweiterung des Reichs und Unterwerfung fremder Völker bewies und wiewohl seine Tätigkeit beständig davon in Anspruch genommen war, so unternahm er daneben doch noch an verschiedenen Orten sehr viele Bauten zum Schmuck und Nutzen des Reiches.“¹ Mit Hochachtung stellt der Geschichtsschreiber Einhard, Leiter der Hofschule und Berater in allen Bauangelegenheiten († 840), in seiner Biographie Karls des Großen heraus, daß in den Augen Karls die Bewahrung und Mehrung des Reiches nicht nur eine Angelegenheit von Heer und Administration war, sondern auch prachtvolle Bauten und Monumente erforderte. „Als die vorzüglichsten unter ihnen dürfen mit Recht angesehen werden die mit staunenswerter Kunst erbaute Kirche der heiligen Mutter Gottes zu Aachen und die fünfhundert Schritte lange Rheinbrücke in Mainz.“² Unvermittelt stellt Einhards rühmende Aufzählung neben die aus militärischen wie ökonomischen Gründen nützliche Rheinbrücke den zu liturgischen Zwecken errichteten Bau der Aachener Pfalzkapelle.

Daran läßt sich erkennen, daß diese Kapelle alles andere als die Erfüllung äußerlicher Repräsentationsverpflichtungen bedeutete. Für das heranwachsende, weit ausgedehnte karolingische Reich mit seiner gewichtigen politischen Bedeutung war das Christentum eine der beiden tragenden Säulen, und Karl hatte ganz offensichtlich ein waches Bewußtsein dafür, daß dessen Pflege nicht nur in der theoretischen Anerkennung einer Lehre bestehen konnte, sondern vor allem auch die geregelte Durchführung und würdige Ausgestaltung der Liturgie wie überhaupt die Etablierung einer umfassenden Kultur christlichen Lebens erforderte. In seinen Bemühungen um eine Vereinheitlichung der Liturgie und insbesondere in der Einrichtung von Schulen für das Abschreiben und die kunstvolle Ausstattung liturgischer Bücher kommt dieses Bewußtsein deutlich zum Ausdruck. Der neu erwachende Reichsgedanke

¹ Einhard, Leben Karls des Großen, in: Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte Bd. I, Darmstadt 1987, 163–211, hier: 187.

² Ebd. 187.

bedurfte des Christentums nicht als Anlaß zu äußerlicher Repräsentation oder als lediglich theoretische Legitimationsbasis, sondern als umgreifender Deutungshorizont der gesamten Wirklichkeit. Diese grundsätzliche Bedeutung der christlichen Kultur rechtfertigt es, die in der Tat politisch wie künstlerisch äußerst ambitionierte Architektur der Aachener Pfalzkapelle³ mit der enormen Spannweite der Mainzer Rheinbrücke in einem Atemzug zu nennen.

Wie der christliche Glaube so war auch die Kultur der Antike Quelle des karolingischen Staatswesens. Auch sie wurde nicht allein als philosophische Theorie eingeführt, sondern war sowohl durch den gesamten Kanon ihrer Wissenschaften als auch durch ihre Bildwerke und Monumente vertreten. Die epochale Leistung, der christlichen wie der antiken Kultur zur Verbreitung unter Völkern verholfen zu haben, die kurz zuvor noch zu den Barbaren gezählt wurden, hat der Zeit Karls des Großen, seiner Söhne und Enkel, die Bezeichnung *karolingische Renaissance* eingetragen.

Wie sehr in dieser Epoche Fragen nach den Bestimmungsgründen und nach dem Umfang der Wirklichkeit im Mittelpunkt gestanden haben, belegen die Themen der wichtigen theologisch-philosophischen Debatten dieser Zeit: Karl der Große selbst hat sich nach dem zweiten Konzil von Nicaea (787) auf den Streit um die Bilderfrage eingelassen und hat dazu eine eigene Stellungnahme in Auftrag gegeben, die *Libri Carolini*⁴. Sie werfen der östlichen Bildtheologie eine unberechtigte Ausweitung des theologisch begründeten Wirklichkeitsbegriffs auf die Bilder vor, denen als kruder Materie und handwerklicher Hervorbringung keine besondere Funktion in der Beziehung zwischen Gott und Mensch zukommen könne⁵. Hier wird eine bestimmte, eigene Realitätsvorstellung propagiert, und darin deutet sich bereits die Ausbildung eines Typs von Rationalität an, der dann für das abendländische Mittelalter bestimmend wurde⁶.

Zu den weiteren Beispielen für die in der Zeit der Karolinger virulent werdende Frage nach der Konstitution der Wirklichkeit gehört der *erste Abendmahlsstreit*, in dem die Auseinandersetzung um den Realitätsgehalt von Brot und Wein als Leib und Blut Christi in der Eucharistie geführt wird⁷. Zur selben Zeit wirft Gottschalk die Frage nach der Willensfrei-

³ Vgl. zusammenfassend: *W. Braunsfels*, Die Kunst im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (6 Bde.), Bd. VI, München 1989, 52–60.

⁴ Ihr Hauptverfasser war vermutlich Theodulf von Orléans († 821), möglicherweise auch Alkuin († 804). Zu den verschiedenen Hypothesen dazu vgl. *St. Gero*, The Libri Carolini and the Image Controversy, in: *GOTR* 18 (1973), 7–34, bes. 8.

⁵ Vgl. *Gero* ebd. und *A. Stock*, Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige, in: *ders.*, (Hg.), Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990, 63–85, bes. 64–72.

⁶ Vgl. *K. Flasch*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 18–24. Einen Überblick über Intentionen und Schwerpunkte der *karolingischen Renaissance* gibt *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 304–352.

⁷ Wie sehr diese Auseinandersetzungen von divergierenden Auffassungen über die Kon-

heit des Menschen auf: Ist die Welt und alles, was in ihr geschieht, von Gott bereits im vorhinein determiniert, oder hat der Mensch die Möglichkeit, nach eigener Entscheidung die Realität zu prägen? Gibt es Gründe dafür, daß der Mensch sich zu sittlich gutem Handeln entscheiden sollte?

Dieser Prädestinationsstreit beschäftigte die gebildetesten Köpfe ihrer Zeit: der *Præceptor Germaniae*, Hrabanus Maurus († 856), Schüler Alkuins, Abt in Fulda und später Erzbischof von Mainz, sowie Bischof Hinkmar von Reims († 882) waren an den Debatten engagiert beteiligt. Hinkmar war es auch, der sich in dieser Angelegenheit an Johannes Scotus Eriugena († 877) wandte, der an der Klosterschule in Laon Grammatik unterrichtete und zu den Beratern Karls des Kahlen gehörte⁸. Wie bereits sein Großvater in Aachen betraute Karl der Kahle mit Eriugena einen Mönch angelsächsischer Herkunft mit bildungs- und kulturpolitischen Aufgaben. Für Karl übersetzt Eriugena die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita, er lehrt die *artes liberales* an der Schule in Laon. Sein Gutachten im Prädestinationsstreit um Gottschalk findet zwar nicht das Wohlwollen der kirchlichen Auftraggeber, doch bleibt ihm die Unterstützung durch Karl erhalten.

Etwa zwischen den Jahren 864 und 866 wendet Eriugena sich noch einmal und umfassender als zur Gelegenheit des Prädestinationsstreites der Frage nach dem Umfang und den Bestimmungsgründen der Wirklichkeit zu. Die Erträge dieser Untersuchungen bilden sein Hauptwerk: *Periphyseon, De divisione naturae*. Zunächst weit verbreitet, dann nach seiner Verurteilung 1210 bzw. 1225 nahezu in Vergessenheit geraten, ist es sowohl im ausgehenden Mittelalter als auch von der Philosophie des Idealismus wie erneut in jüngster Zeit mit Interesse debattiert worden⁹.

Vor dem Hintergrund karolingischer Kultur zeigen sich die Intentionen dieser Schrift in der Selbstvergewisserung des menschlichen Bewußtseins innerhalb eines neu zu definierenden Gesamtzusammenhanges der Wirklichkeit. Das Modell universaler Rationalität fordert, daß sich auch und gerade ein solch umfassender Entwurf vor der begrenzten Vernunft auszuweisen hat. Insofern das christliche Bekenntnis den Hori-

stitution von Wirklichkeit geprägt ist, zeigt *H. Jorissen*, Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten, in: *Josef Wohlmuth* (Hg.), Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa in ökumenischer Perspektive, Bonn 1989, 97–111.

⁸ Vgl. *G. Schrimpf*, Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: *Heinz Löwe* (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter (2 Bde.), Stuttgart 1982, Bd. II, 819–865; *Flasch* 25–37.

⁹ Vgl. *W. Beierwaltes*, Die Wiederentdeckung des Eriugena im deutschen Idealismus, in: *ders.*, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 188–201; *ders.*, (Hg.), Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987; *J. H. Wootton*, Erit enim Deus omnia in omnibus. An investigation into the relationship between God and the world in John Scotus Eriugena and Alfred North Whitehead, London 1988.

zont einer solchen Konzeption bildet, ist damit die Beziehung zwischen Gott und Welt und das Problem ihrer Durchschaubarkeit für die Vernunft angesprochen. Eriugena siedelt diesen Komplex in der Hauptsache um den theologischen Topos der Schöpfung an, der in den Religionen stets der Ort der Vergewisserung über Zusammenhang und Ursprung der Welt gewesen ist. Die christliche Theologie zielt in dieser Frage auf den Begriff der *creatio ex nihilo*, aus dem der weltgeschichtliche Status des Schöpfers wie der der Kreaturen expliziert wird. Eriugena hat in *Periphyseon* eine bedeutungsvolle und weitreichende Bestimmung dieses Theologumenons entwickelt, die auch im Kontext heutiger Schöpfungstheologie Beachtung verdient.

II

Das Bekenntnis, daß Gott die Welt erschaffen hat, gehört vermutlich zum Schwierigsten, was der Theologie auszulegen aufgegeben ist. Dies nicht einmal wegen der Übermacht der Einwände, die diesem Bekenntnis vor allem seit dem Beginn der Neuzeit von außen entgegentreten, sondern in erster Linie wegen seiner inneren Struktur, die das spekulative Vermögen an seine Grenzen treibt. Es liegt eine herausfordernde Rätselhaftigkeit in der Frage, was wohl das höchste, absolut bedürfnislose, unabhängige und vollkommenste Wesen dazu bewogen haben mag, etwas ihm gegenüber Niedriges, Bedürftiges, Abhängiges und Unvollkommenes zu schaffen¹⁰.

Hinzu kommt, daß sich der Theologie die freie Spekulation über die Ursachen dieses frappierenden Gegensatzes untersagt, weil ihr dazu die Anhaltspunkte im durch göttliche Offenbarung Mitgeteilten fehlen. Die Provokation liegt deshalb nicht allein in der Unverständlichkeit des Entschlusses zur Schöpfung, sondern vor allem auch in der daran geknüpften Unterbietung des reflexiven Vermögens: Angesichts der Herausforderung durch das unaufgelöste Rätsel am Grund der Welt wird auch noch die Anstrengung zu seiner Entschlüsselung desavouiert. Diese doppelte Schwierigkeit der Theologie mit dem Schöpfungsbegriff hat ihre Artikulation in der Rede von der *creatio ex nihilo* gefunden.

Entwickelt wurde dieser Gedanke in der frühchristlichen Auseinandersetzung mit Explikationen des Schöpfungsbegriffs in der antiken Philosophie, die mit Aussagen über das Verfahren göttlichen Schaffens zu gewissen Aufschlüssen über den Grund der Schöpfung gelangten. In einer groben Übersicht lassen sich dabei zwei maßgebliche Modelle voneinander unterscheiden¹¹.

¹⁰ „Es ist ein tiefes Geheimnis, daß es etwas gibt, was nicht Gott ist.“ (M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* Bd. II/1, München 6 1962, 7).

¹¹ Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: *ders.*, *Grundfragen systematischer Theo-*

1. Zunächst durchaus im Sinne christlich-theologischer Intentionen hebt der platonische Demiurgenmythos die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber allem Kreatürlichen hervor. Gott ist Geist, und als solcher erschafft er, indem er der formlosen Materie Gestalt einprägt¹². Schöpfung ist Formgebung nach der Art der Bildhauerei, durch die ein amorphes Material zum gelungenen Kunstwerk geformt wird.

Nach dieser Vorstellung ist nicht nur Gott über alles Irdische grundsätzlich erhaben, es ist damit sogar trotz und in all ihrer Abhängigkeit eine eigene Würde der geschaffenen Welt – als Werk des *summus artifex* – verbunden. Zudem erlaubt die Analogie mit der künstlerischen Tätigkeit, in bezug auf den göttlichen Schaffensprozeß an einen Komplex von Willensfreiheit und kreativer Intention zu denken, der das Suchen nach dem Motiv Gottes zur Schöpfung wenigstens einigermaßen zu befriedigen vermag. So konnte noch Justin in diesem Modell den christlichen Schöpfungsgedanken wiedererkennen¹³.

Theologische Skepsis aber weckte bald darauf gerade die Künstler-Analogie¹⁴, die als Analogie der absoluten Souveränität, Weltüberlegenheit und Andersheit Gottes letztlich nicht zu entsprechen schien: Die Differenz Gottes gegenüber der Welt soll sich gerade im Verstummen aller Analogien zeigen. Andernfalls scheint insbesondere die Konsequenz kaum vermeidlich, daß die Materie, weil lediglich geformt, aber nicht auch erschaffen, trotz ihrer an sich dumpfen Ausdruckslosigkeit in den Geruch einer zumindest latenten Göttlichkeit gerät und damit einen schöpfungstheologischen Dualismus der Weltprinzipien einführt.

2. Im Gegensatz zum Vorstellungsmodell des Demiurgen setzt das Platonisch-Stoische der Emanation grundsätzlich bei der absoluten Differenz des göttlichen Prinzips gegenüber allen denkbaren Anthropomorphismen ein, indem es dieses als übersteigende Steigerung und unüberbietbare Fülle denkt. In der anschaulichen Logik des Bildes solcher

logie Bd. I, Göttingen, 21971, 296–346, bes. 314–318; dazu auch: *L. Scheffczyk*, Schöpfung und Vorsehung (= HDG II/2a), 30–51.

¹² Vgl. Timaios 30a; 31b; 68e; 50d–51b.

¹³ „Alles hat er aus gestaltloser Materie geschaffen.“ (Justin, Apologia I 10,2). Vgl. *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio Ex Nihilo, Berlin, New York 1978, 122–139; *Pannenberg* 316; *Scheffczyk*, Schöpfung 40. Dagegen schon – wenn auch nicht in griechischer, sondern jüdischer Tradition (vgl. *May* 27) – der Hirt des Hermas (Mandatum I 1): „Fürs allererste: Glaube, daß es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei.“

¹⁴ Vgl. etwa Augustinus, Confessiones XI, 5: „Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae volentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo – et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? – et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cui-libet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea?“

Fülle liegt es, das Erschaffen als ein Überfließen zu beschreiben, in dessen Folge die Welt entsteht¹⁵.

Das Theorem der Emanation beantwortet die Frage, warum das Göttlich-Vollkommene schaffend tätig wird, und diese Antwort ist dadurch ausgezeichnet, nicht auf Analogien mit menschlichen Weisen der Hervorbringung zurückgreifen zu müssen. Zudem kann das Bild des Überfließens treffend die unauflösliche Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer als existenznotwendige Speisung durch eine Quelle bezeichnen, wodurch die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer als Teilhabe charakterisiert wird.

Wenn die christliche Tradition dennoch schließlich auch dieses Vorstellungsmodell nicht annahm, so liegt darin ebenfalls eine Verschärfung der schöpfungstheologischen Fragestellung: Gottes Schöpfungsakt soll nicht nur frei von jeder äußeren Nötigung, sondern auch von jener inneren Notwendigkeit sein, die das Bild des entscheidungs- und bewußtlosen Überfließens suggeriert. Zudem impliziert dieses Bild trotz der absoluten Steigerung im Gottesbegriff letztlich dennoch die pantheistische Verschmelzung von Gott und Welt, um deren strikte Scheidung christliche Theologie und Kirche stets bemüht waren¹⁶.

Die frühchristliche Geschichte der theologischen Auseinandersetzung mit den Schöpfungsvorstellungen antiker Philosophie ist die Geschichte der Präzisierung und der Zuspitzung des christlichen Schöpfungsbegriffs, und sie mündet in das Theologumenon der *creatio ex nihilo*, das schon bald zum Inbegriff der christlichen Schöpfungstheologie wurde¹⁷. Gegenüber dem Demiurgen-Modell hebt es die absolute Unvergleichlichkeit des Schöpfungsaktes und die Kreatürlichkeit auch der Materie hervor, gegenüber der Emanations-Vorstellung die absolute Willensfreiheit des Schöpfers und die klare Zäsur zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Diese begriffliche Zuspitzung läßt sich als Konsequenz des gegenüber den philosophischen Konzeptionen strengeren Monotheismus verstehen, der auf der uneingeschränkten Souveränität und unvergleichlichen Andersheit des Schöpfergottes insistiert¹⁸, doch bedeutet sie damit in gleichem Maße auch, daß der Welt und der Materie in ihrer von Gott

¹⁵ „Da es [das Eine] vollkommen ist, ist es gleichsam übergeflossen, und seine Überfülle hat ein anderes hervorgebracht.“ (Plotin, *Enneaden* V, 2).

¹⁶ Vgl. DS 806; 3001.

¹⁷ „In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzt die theologische Entwicklung ein, die unmittelbar zur Formulierung der kirchlichen Lehre von der *creatio ex nihilo* führt. Der geistige Widerstand gegen die gnostische Bewegung nimmt zu, und in der Auseinandersetzung mit der Philosophie verstärken sich jetzt die kritischen Töne ... In dieser Situation fordert die Verteidigung der Allmacht und Einheit Gottes zwingend den Satz, daß auch die Materie von Gott geschaffen ist“ (*May* 151).

¹⁸ Darin ist sich die historische Beurteilung bei *Pannenberg* (315 f) und *Scheffczyk*, *Schöpfung* 35, mit der systematischen weitgehend einig: Vgl. etwa *Schmaus* 7 f; *A. Ganoczy*, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983, 93; *K.-H. Oblig*, *Die Welt ist Gottes Schöpfung*, Mainz 1984, 42.

verschiedenen Weltlichkeit Eigenständigkeit verliehen ist¹⁹. Weder beruht sie auf einer zweiten Göttlichkeit eigener Art wie die der Materie, noch ist sie von einem göttlichen Prinzip ganz und gar durchsetzt; im Kontext einer Theologie der *creatio ex nihilo* gelangt sie zu der Dignität, bei aller kreatürlichen Abhängigkeit Gottes eigenständiges Gegenüber zu sein. Es ist die besondere Leistung des Begriffs der *creatio ex nihilo*, die Ohnmacht der Geschöpfe nicht gegen die Allmacht des Schöpfers auszuspielen, sondern die Weltüberlegenheit Gottes und die Kontingenz der Kreaturen in den Rahmen einer wechselseitigen Beziehung zu stellen.

Allerdings ist diese theologische Formulierung des Schöpfungsgedankens nicht frei von gravierenden Schwierigkeiten, vornehmlich in zweierlei Hinsicht:

1. Der Topos der *creatio ex nihilo* ist zumindest in diesem präzisen Sinne in den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments nicht bezeugt. Keiner der beiden Schöpfungsberichte erwähnt ihn; Claus Westermann hat betont, daß schon die Fragen, auf die er die Antwort ist, den Intentionen dieser Texte fremd sind und in jedem Falle die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie voraussetzen²⁰. Tatsächlich erscheint der Begriff der „Schöpfung aus dem Nichts“ erstmals erst in 2 Makk 7, 28, doch ist er wohl auch dort nicht im theologisch präzisen Sinne verwendet. Gerhard May deutet ihn hier als „paränetischen Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes“²¹, ohne den Blick auf griechische Philosopheme. Daran knüpfen auch noch die neutestamentlichen Erwähnungen in Röm 4, 17 und Hebr 11, 3 an²². Erst zu Beginn des 2. Jahrhunderts läßt sich der Begriff in der dann rasch gebräuchlich werdenden theologischen Bedeutung nachweisen, und zwar zunächst in gnostischem Schrifttum²³. Von hier aus entwickelt sich dann in der zweiten Hälfte des

¹⁹ Dieser Aspekt findet in den historischen Untersuchungen (Pannenberg a. a. O.; Scheffczyk, Schöpfung) keine Berücksichtigung. Auch in den systematischen Entwürfen wird er nicht überall beachtet; so etwa in den Beiträgen der vorangegangenen Anmerkung. Herausgehoben wird er dagegen bei W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, 464–545, hier: 516f; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 99–101; P. Gisel, Schöpfung und Vollendung, in: Peter Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie Bd. II, Freiburg 1989, 19–125, hier: 60.

²⁰ Vgl. C. Westermann, Genesis, 1. Teilband: Gen 1–11 (BK I/1) Neukirchen-Vluyn 1974, 150–152. Westermann erkennt dagegen als Intention der Schöpfungserzählungen ein umfassendes Orientierungsbedürfnis des Menschen; die Frage nach der Schöpfung hat soteriologische Wurzeln. Vgl. dazu schon Gerhard von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1971, 136–147, bes. 142. Dieses Motiv prägt im Grunde auch noch die frühmittelalterliche Auseinandersetzung mit der Schöpfungstheologie. Daran zeigt sich, daß der Westermanns These zugrunde liegende Gegensatz zwischen narrativ und philosophisch entwickelter Orientierung sich zumindest nicht auf alle Epochen des religiösen Bewusstseins übertragen läßt.

²¹ May 6. Anders als 2 Makk 7, 28 noch Sap 11, 17.

²² Vgl. May 27.

²³ Vgl. ebd. 84–86.

2. Jahrhunderts eine gegen die Gnosis gerichtete kirchliche Lehre von der *creatio ex nihilo*, zuerst wohl bei Justins Schüler Tatian²⁴ und bei Theophilus von Antiochien²⁵. Irenäus verwendet sie bereits ausdrücklich gegen gnostische und platonisierende Weltentstehungslehren²⁶.

Jedoch hat es trotz dieser erst nachbiblischen Entwicklung kaum jemals ernste Zweifel daran gegeben, daß der Topos der *creatio ex nihilo* mit den Aussagen der biblischen Schöpfungsberichte in Einklang steht. Schon früh ist das *Bereschit* von Gen 1, 1 im Sinne dieses Gedankens gedeutet worden²⁷, und bis heute wird der Begriff der *Schöpfung aus dem Nichts* noch häufig als Auslegung biblischer Schöpfungstheologie verstanden²⁸.

2. Gewichtigere Schwierigkeiten verbergen sich hinter dem Begriff des *nihil*, weil dessen Bedeutung zunächst lediglich im Ausbleiben jeder Bedeutung liegt. Als Begriff befindet er sich auf der Grenze dessen, was ein Begriff vermag, und somit auch auf der Grenze des mit dem Vernunftvermögen Erörterbaren. An inhaltlicher Bestimmung des Schöpfungsgedankens sind ihm in ihrem Reichtum an Anschauungen und an begrifflichen Differenzierungsmöglichkeiten die stoisch-platonistischen und die platonischen Theoreme der Emanation und des Demiurgen überlegen, während er zunächst einmal eigentlich nur formal auf der Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Weltgründung insistieren kann.

Das Problematische des *nihil* findet seine prominente Artikulation in einem Einwand der Philosophie, die der theologischen Formulierung den eleatischen Grundsatz entgeghält, daß Nichts niemals die Ursache für

²⁴ Vgl. Tatian, *Oratio ad Graecos* 5,2. Zum Zusammenhang vgl. *M. Elze*, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960, 83–88 und *May* 151–157.

²⁵ „Alles hat Gott aus dem Nichtseienden zum Sein geschaffen.“ (Theophilus, *Ad Autolyicum* I, 4). Ähnlich ebd., II, 4.10.13. Vgl. *May* 159–167.

²⁶ „Attribuere enim substantiam eorum quae facta sunt virtuti et voluntati eius qui est omnium deus et credibile et acceptabile et constans et in hoc bene diceretur quoniam ‚quae impossibilia sunt apud homines possible sunt apud deum‘; quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere sed de materia subiacenti, deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae cum ante non esset ipse adinvenit.“ (Irenäus, *Adversus Haereses* II, 10, 4; in Anlehnung an Theophilus, *Ad Autolyicum* II, 4). Irenäus stellt auch den Bezug zur aus dem Judentum stammenden Tradition der *Schöpfung aus dem Nichts* her, indem er sich *Adv. Haer.* IV, 20, 2 auf den Hirten des Hermas beruft. Zum Zusammenhang vgl. *May* 167–182.

²⁷ Insofern die christlichen Theologen an die Stelle philosophischer Weltentstehungstheorien eine trinitarisch begründete Schöpfungskonzeption setzten, erscheint diese Deutung als notwendige Konsequenz der Identifizierung des *Bereschit* von Gen 1, 1 mit der *arché* aus Joh 1, 1, die erstmals vermutlich ebenfalls von Tatian und Theophilus vorgenommen wurde. Vgl. dazu *P. Nautin*, *Genèse 1, 1–2 de Justin à Origène*, in: *In Principio. Interpretations des premiers versets de la Genèse* (= *EAug* 8), Paris 1973, 61–94. Zur Interpretationsgeschichte vgl. die übrigen Beiträge dieses Bandes.

²⁸ Vgl. *Schmaus* 35. 50f.; *Kern* 508f. 510f.; *L. Scheffczyk*, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1975, 28; *J. Auer, J. Ratzinger*, *Kleine Katholische Dogmatik* Bd. III, Regensburg 1975, 32, 42. Anders allerdings *Ganoczy* 92f. Zur exegetischen Begründung vgl. *ThWNT* III, 1011. 1025 (LXX); *THAT* I, 338. Das II. Vaticanum (*Dei Verbum* 3) stützt die Universalität der Schöpfung durch das Wort auf Joh 1, 3.

etwas sein kann: *Ex nihilo nihil fit*. Unter den Bedingungen der inneren Korrelation von Denken und Sein impliziert die Bedeutungsleere des *nihil* stets auch die Verneinung des Seins. Da Sein und Nichts sich ohne die Möglichkeit eines Dritten diametral gegenüberstehen, kann Nichts nicht als Ursache von Sein gedacht werden und es deshalb auch nicht sein²⁹.

Eine Ursache kann so in der Logik der Kausalitätsstruktur nicht durch das Ausbleiben einer Ursache ersetzt werden. Der Topos der *creatio ex nihilo* hingegen scheint dieses erkenntnistheoretisch fundamentale Schema der Kausalität gegen sich selbst wenden und damit ad absurdum führen zu wollen. Die Provokation, die sich darin gegen das philosophische Denken richtet, macht – über die Begründung ihrer theologischen Angemessenheit hinaus – eine Rechtfertigung des christlichen Schöpfungsmodells vor dem Forum der Vernunft erforderlich. Andernfalls ist dem Vorwurf kaum zu begegnen, die theologische Position verberge sich hinter dem von ihr vorgebrachten Anspruch der absoluten Weltüberlegenheit Gottes und argumentiere ausschließlich mit dem Ziel, sich gegenüber vernünftiger Reflexion zu immunisieren³⁰.

Auch aus theologischer Perspektive erscheint das Potential des *nihil* problematisch, insofern es sich gegen die wesentliche Intention des Schöpfungsgedankens zu wenden droht: gegen die Bestätigung der göttlichen Gewährleistung einer geordneten Ganzheit der Wirklichkeit durch sichtbare Erscheinungen oder Spuren Gottes in der Welt. Während die

²⁹ Vgl. Parmenides, Fragmente (nach Diels-Kranz), Fr. 8 in der Ausgabe von *Uvo Hölscher* (Hg.), Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt a. M. 1960 mit Kommentar ebd. 90f. Das Dictum *Ex nihilo nihil fit* wird in der Folge – in Abgrenzung gegen die heraklitische Tradition – zum Gemeinplatz griechischer Philosophie (vgl. etwa Platon, Timaios 28a; Aristoteles, Physik I, 34). Belege aus der Philosophiegeschichte bei *K. Kabl-Furthmann*, Das Problem des Nicht, Meisenheim 1968, 266–288. Die Vermittlung zwischen den beiden Positionen in der platonischen Dialektik erläutert *Werner Beierwaltes*, „Nicht-sein ist“, in: ders., Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, 9–23. Zum Zusammenhang vgl. *Tb. Kobusch*, Art. „Nichts, Nichtseiendes“ in: HWPh VI, 805–836.

³⁰ Die schroffe Ablehnung von Grundsätzen der Vernunft verfolgt dabei im Grunde dieselben Ziele wie an anderer Stelle die rasche Zustimmung zu Aussagen diskursiver Wissenschaft. So etwa, wenn von theologischer Seite physikalische Theorien vorschnell für eine naturwissenschaftliche Bestätigung des christlichen Schöpfungsbekenntnisses ausgegeben werden. Das Standardmodell physikalischer Kosmologie, die Rückführung des Universums auf eine *Urknall* genannte Freisetzung von Energie etwa wird herangezogen, um dem Begriff der *creatio ex nihilo* die Dignität eines empirisch verifizierbaren Sachverhaltes zuzuweisen. Auch diese Konvergenz verdankt sich allein mangelnder Reflexion, die nicht bemerkt, daß hier zwei unterschiedliche Diskursebenen miteinander unesehen identifiziert werden: Die Urknallhypothese ist bekanntlich das Ergebnis einer Rechenoperation, in der die zu beobachtende beständige Ausdehnung des Universums in umgekehrter Bewegungsrichtung simuliert wird. In der Physik ergibt sich daraus eine Hypothese, die zu anderen in Konkurrenz tritt. An ein solches physikalisches Bewährungsverfahren kann aber die Geltung des streng monotheistischen Schöpfungsbegriffs nicht gebunden werden, weil dies der Problemgeschichte des Begriffs der *creatio ex nihilo* in keiner Weise gerecht werden könnte. Bei einer vordergründigen Parallelisierung von physikalischen und theologischen Aussagen im Interesse eines schnellen Konsenses wird übersehen oder sogar verdeckt, daß beide Theoreme über den Anfang der Welt in ihren unterschiedlichen wissenschaftlichen Zusammenhängen durchaus sehr verschiedene Erklärungsfunktionen haben.

Philosophen überall in der Materie die Kraft des Göttlichen am Werke sehen, gefährdet die absolute Trennung zwischen Gott und Materie die Verifizierung des Anliegens, Gottes ordnenden Willen und seine Macht in der Welt anzutreffen, oder auch: die Schöpfung als Offenbarung Gottes zu erkennen. Daß sie dies ist, wird zwar im Begriff der Schöpfung theologisch behauptet, mit der im *nihil* artikulierten absoluten Distanz Gottes aber zugleich der anschaulichen Erfahrung wie damit auch der philosophischen Reflexion auf die Begegnung mit der Wirklichkeit entzogen. Der Topos der *creatio ex nihilo* ist bewegt durch eine innere Spannung; die Begriffe der *creatio* und des *nihil* zielen auf eine Balance zwischen der Erfahrbarkeit des absoluten Schöpfergottes und der Absolutheit des Schöpfergottes gegenüber den Kategorien der Erfahrung, eine Balance, die von den frühchristlichen Autoren zwar angezeigt und gegenüber der Philosophie dem Anspruch nach zur Geltung gebracht wird, aber noch keineswegs eingelöst scheint³¹.

Bei Augustinus jedoch läßt sich eine Erweiterung der christlichen Argumentation unter Rückgriff auf platonistische Theoreme beobachten, insofern er die Forcierung der Unvergleichlichkeit des göttlichen Schöpfungsaktes mit einer Hervorhebung der kreatürlichen Eigenständigkeit der Welt verknüpft: Gott erschafft nicht nach Art der Handwerker oder der Künstler, sondern durch Ideen, die Augustinus – wie vor ihm im Mittleren Platonismus bereits Albinos³² – mit Gedanken Gottes identifiziert. Durch das Aussprechen dieser Gedanken – durch das göttliche Wort – bringt Gott die Gedanken zur Äußerung. So weiß Gott die ganze Schöpfung in seinem Denken, und dennoch ist die Welt nicht nur als in diesem Denken Gedachte existent, sondern sie ist durch das Sprechen der Gedanken in die Differenz zum Denkenden gestellt³³. Sie hat ihr eigenes Sein und ist trotz aller kreatürlichen Abhängigkeit nicht die bloß äußerliche Erscheinungsweise eines ihr innewohnenden göttlichen Prinzips.

Auf der anderen Seite offenbart sie ihre Herkunft, insofern sie die vernehmbare Sprache der göttlichen Gedanken ist. Das *nihil* der Weltüberlegenheit Gottes und die Sichtbarkeit des Weltgrundes in der *creatio* streben so auf eine auch begrifflich manifeste Konvergenz hin: „Du Herr ... hast im Anfang, das heißt von dir her, in deiner Weisheit, die aus [*de*] deinem Wesen entsprungen ist, etwas geschaffen und hast dies von [*de*] nichts her geschaffen.“³⁴ Die Zuordnung der Präpositionen in *creatio*

³¹ Vgl. Pannenberg 317 f; Scheffczyk, Schöpfung 51.

³² Vgl. W. Beierwaltes, *Creatio* als Setzen von Differenz, in: *ders.*, *Identität* 75–96, hier: 89 (Anm. 29).

³³ „Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? ... Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea.“ (Confessiones XI, 5).

³⁴ „Itaque tu ... in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo.“ (Confessiones XII, 7). Vgl. hierzu: Beierwaltes, *Creatio*, 92–95.

ex nihilo und *creatio de deo* kann deshalb gelegentlich auch wechselseitig ausgetauscht werden³⁵.

Werner Beierwaltes hat darauf aufmerksam gemacht, daß die hier angelegte Annäherung von Nichts und Gott im Schöpfungsakt als Ausgangspunkt für eine Interpretation der *creatio ex nihilo* angesehen werden kann, wie sie in außerordentlicher theoretischer Konsequenz und in einem umfassenden theologischen Zusammenhang von Johannes Scotus Eriugena vorgelegt wurde³⁶.

III

Im Mittelpunkt von Eriugenas Ausführungen zum Begriff der Schöpfung als *creatio ex nihilo* steht die Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Den Schlüssel dazu findet er in der Qualifizierung der Bedeutungsleere des *nihil* zu einer Bedeutung.

Der Rahmen für diese Überlegungen in *Periphyseon*³⁷ ist eine Theorie über das Ganze der Wirklichkeit. Eriugena geht so auf das fundamentale Orientierungsbedürfnis im karolingischen Reich ein; er schafft einen im frühen Mittelalter einzigartig dastehenden Entwurf einer Weltanschauung, den noch Nikolaus von Kues mit Hochachtung studieren wird³⁸.

Die Einteilung der Wirklichkeit als Ganze gibt dem Werk seine Gliederung in fünf Bücher vor. Eriugena unterscheidet in eine Wirklichkeit, die erschafft, ohne selbst erschaffen zu sein, eine, die sowohl schafft als

³⁵ Vgl. z. B. auch *De vera religione* XVIII, 35, 94: „Unde fecit? Ex nihilo, quoniam quidquid est, quantalacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit et ex deo erit.“ Zur Vorprägung der sich darin ankündigenden Identifizierung von Nichts und Schöpfergott im gnostischen Zusammenhang bei Basilides vgl. *May* 68–72.

³⁶ Vgl. *Beierwaltes*, *Creatio* 95f.

³⁷ Textgrundlage: Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon* Buch I–III (= P, mit Angabe des Buches, des Kapitels und der Stelle nach Migne PL 122), hg. v. *Inglis Patrick Sheldon-Williams* (= ShW, mit Band- und Seitenangabe), Dublin 1968, 1972, 1981; deutsch: Johannes Scotus Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*, übers. v. Ludwig Noack (1870), hg. v. *Werner Beierwaltes*, Hamburg 1983. Grundlagen der folgenden Interpretation sind in der Hauptsache: *W. Beierwaltes*, *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in: *ders.*, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 336–367; *ders.*, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *PhJb* 83 (1976), 237–265; *J. Trouillard*, *Érigène et la théophanie créatrice*, in: *Ludwig Bieler, John J. O'Meara* (Hgg.), *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, 98–113. Mit diesem Band beginnt eine Reihe von Veröffentlichungen der Beiträge zu verschiedenen Kolloquien der Society for the Promotion of Eriugenan Studies: *René Roques* (Hg.), *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1977; *Werner Beierwaltes* (Hg.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980; *Guy-H. Allard* (Hg.), *Jean Scot Écrivain*, Montreal 1985; *Werner Beierwaltes* (Hg.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987. Vgl. auch *Maieul J. Cappuyens*, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Paris 1933 (Reprint Brüssel 1964) und *G. Schrimpf*, Art. „Johannes Scotus Eriugena“, in: *TRE* XVII, 156–172.

³⁸ Vgl. *W. Beierwaltes*, *Eriugena und Cusanus*, in: *ders.*, (Hg.), *Eriugena redivivus* 311–343.

auch erschaffen ist, eine, die nicht schafft, aber erschaffen ist, und eine, die weder schafft noch erschaffen ist (über letztere handeln zwei Bücher)³⁹. Die erste und die vierte Unterscheidung beziehen sich auf Gott, einmal als Schöpfer, einmal als Ziel der Geschöpfe, unter der zweiten wird über die Erstursachen der Schöpfung (*causae primordiales*) und unter der dritten über die irdischen Geschöpfe gehandelt.

Diesem Gliederungsschema wird gleich zu Beginn des Werkes ein weiteres vorangestellt, das die Wirklichkeit aufteilt in „omnium quae sunt et quae non sunt“⁴⁰. Diese Unterscheidung ist in ihrem Gehalt bemerkenswert und grundlegend für die dann folgende Erörterung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Kreatur. Vorläufer dieser Unterscheidung hat man sowohl bei Boëthius als auch bei Pseudo-Dionysios gefunden⁴¹. Für Boëthius ist *natura* (das ist der Begriff, den auch Eriugena verwendet) Inbegriff dessen, was ist, und das heißt dessen, was der menschliche Geist zu fassen vermag. Was diesen überschreitet, ist nicht und wird mit dem Begriff *nihil* bezeichnet. Bei Pseudo-Dionysios hingegen findet sich die Bestimmung der Natur als das, was ist und was nicht ist, wobei – in Anlehnung an Proklos – beidemal von der Kreatur die Rede ist, während Gott nicht unter diejenigen Wesen gezählt wird, die nicht sind.

Eriugena bindet mit Boëthius die Bestimmung des *ist* an die Reichweite des menschlichen Erkenntnisvermögens, doch erweitert er zugleich den Begriff der Natur um das, was dieses Vermögen übersteigt. Stimmt er darin mit Pseudo-Dionysios überein, so beschränkt er im Gegensatz zu diesem den Bereich dessen, was nicht ist, nicht auf die Kreatur. Was nicht ist, kann dies *per defectum et privationem*, aber auch *per excellentiam* sein, wie das *nihil* etwa mit Bezug auf Gott Verwendung findet⁴². Und so versteht Eriugena unter dem nicht Begreifbaren – dem *non est* des Boëthius – nicht nur einen Teil der Schöpfung, wie Dionysios, vielmehr wendet er ihn in einem umfassenderen Sinne an, wenn er ihn gleichfalls auf Gott bezieht⁴³.

Diese Einbindung Gottes in die Wirklichkeit und in ihre Betrachtung wird durch die folgende Einteilung nach den Merkmalen von Schaffen und Geschaffenwerden aufgegriffen, insofern diese dem erkenntniskritisch ausgerichteten Gliederungsschema das theologische des Gegen-

³⁹ P I, 1 (442 A), ShW I, 36.

⁴⁰ P I, Einl. (441 A), ShW I, 36.

⁴¹ Vgl. D. J. O'Meara, The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I), in: Vivarium XIX (1981) 126–145. Dazu auch: G. D'Onofrio, Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken, in: Beierwaltes (Hg.), Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Heidelberg 1990, 17–38.

⁴² „Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocatur.“ (P III, 19 [681 A]; ShW III, 166).

⁴³ „Omnia quae sunt et quae non sunt – non secundum privationem dico sed secundum excellentiam – in verbo comprehenduntur, et sunt in eo et non sunt. Sunt quidem quae intellectu seu sensu colliguntur, non sunt vero quae omnem sensum et intellectum superant.“ (P III, 16 [667 A], ShW III, 136).

übers von Schöpfer und Geschöpf einschreibt, und zwar nicht als getrennte Teilbereiche der Wirklichkeit, sondern als verschiedene Aspekte ihrer Betrachtung als Ganzheit⁴⁴.

Bereits in diesen Anfangsunterscheidungen von *Periphyseon* sieht sich der christliche Schöpfungsgedanke von der Gefahr bedroht, gegen die Absicht des Werkes, eine Darstellung von *natura* als Totalität der Wirklichkeit zu geben, ausgespielt zu werden; die unüberbrückbare und gerade darin theologisch bedeutsame Differenz zwischen dem Schöpfer und seiner Kreatur scheint in eine Unterscheidung von zweitrangiger Bedeutung abgedrängt, weil beide zuvor noch dem Begriff der Natur subsumiert sind. Dem Interesse für das Ganze der Wirklichkeit scheint der Vorrang gegenüber den schöpfungstheologischen Intentionen eingeräumt, und so droht die Verschmelzung von Gott und Welt: Grund für einen Verdacht, der in einem zentralen Punkt weitere Nahrung erhält: Eriugena leitet den Namen *Theos* etymologisch sowohl von *theo* als auch von *theo* ab: „Er selbst nämlich sieht alles, was ist, in sich selber, während er nichts außer ihm erblickt, weil außerhalb seiner selbst nichts ist ... Er selbst nämlich läuft in alles und steht in keiner Weise still, sondern erfüllt alles im Laufe.“⁴⁵ Offensichtlich bahnt sich eine doppelte Koinzidenz an: Gott geht im Laufe in der Welt auf, und die Welt stürzt als Erkanntes in die Gottheit. So scheint es in der Tat nicht verwunderlich, daß Eriugenas Schriften verbrannt wurden, verwunderlich allenfalls, daß dies erst im Jahre 1210 bzw. 1225 geschah.

Allerdings finden sich in *Periphyseon* auch Sätze gegenläufiger Art. Der Formel Augustins eingedenk, daß Gott „*melius nesciendo scitur*“⁴⁶, dabei aber vor allem der dionysischen negativen Theologie folgend, bestreitet Eriugena die Gültigkeit jeder kategorialen Aussage über Gott, solange sie nicht durch ihre jeweilige Verneinung ergänzt und dies durch die Vorschaltung des Präfix „über-“ kenntlich gemacht wird⁴⁷. *Natura quae creat*

⁴⁴ „In divisionibus autem ipsius universitatis quae uno naturae universalis vocabulo comprehenditur non uno sed multiplici rationis intuitu pinendam iudicavi.“ (P III, 1 [621 A], ShW III, 30). Vgl. zu diesem Gedanken: G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu *Periphyseon*, Münster 1982, 148–158.

⁴⁵ „Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est THEORO, hoc est video, dirivatur; aut ex verbo THEO, hoc est curro; aut ... ab utroque dirivari recte accipitur. Nam cum a verbo THEORO deducitur THEOS videns interpretatur; ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra se ipsum est: cum vero a verbo THEO THEOS deducitur currens recte intelligitur: ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet.“ (P I, 12 [452 B-D], ShW I, 60).

⁴⁶ P II, 29 (597 D), ShW II, 162; P III, 22, ShW III, 180; vgl. Augustinus, De ordine II 16, 44; 18, 47.

⁴⁷ „... ut haec nomina quae adiectione ‚super‘ vel ‚plus quam‘ particularum de deo praedicantur, ut est supersubstantialis plus quam veritas plus quam sapientia et similia, duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in primumtatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant.“ (P I, 14 [462 C], ShW I, 84).

et non creatur ist *natura quae non est*, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen jenseitig ist. Gott, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnet, übersteigt selbst alles Maß⁴⁸.

Es zeichnet Eriugenas Denken in seiner Strenge aus, daß er dieses Überschreiten nicht bloß als ein lediglich formales, bei jeder Aussage über Gott in Anschlag zu bringendes methodisches Postulat einführt. Das Überschreiten der Vernunft fordert nicht die Selbstauflösung des Denkens in einen reflexionsfreien Raum mystischer Versenkung, sondern muß in seiner Tragweite durch die Vernunft selbst ermessen werden. So wertet Eriugena auch die Begrenzung des vernünftigen Reflexionsvermögens nicht einfach als natürlichen Mangel oder etwa durch Erbschuld erworbenen Defekt, sondern nimmt sie als ein Moment von Einsicht in die göttliche Wirklichkeit: Wenn sich zeigt, daß sich mit Bezug auf Gott nichts durch einen Begriff zur Sprache zu bringendes Bestimmtes aussagen läßt, so ist das nicht nur Folge menschlicher Unzulänglichkeit, sondern eine grundsätzliche Erkenntnis über die Wirklichkeit, und das heißt im strengen Sinne: sie gilt auch für Gott selbst.

Wo das Verfahren begrifflicher Bestimmung, durch das vernünftiges Denken gekennzeichnet ist, nichts Bestimmbares antrifft, kann auch Gott solches nicht finden. Sein Bewußtsein seiner selbst, daß er nämlich als *natura quae non est* über das Geschaffene unendlich erhaben ist, daß er nicht weiß, was er ist⁴⁹. Auch in seiner eigenen Selbsterkenntnis könnte Gott sich nicht selbst definieren, ohne dabei an Unendlichkeit und Unbestimmtheit einzubüßen. Diese Weisheit Gottes ist eine *divina ignorantia*⁵⁰; Gott selbst ist Nichts im Sinne von *nichts Bestimmtes*.

Gerade als solches Nichts ist Gott Ursprung von Allem. An dieser Verklammerung von *theologia negativa* und christlicher Weltentstehungslehre wird deutlich, wie Eriugena die beiden Pole des Schöpfungsgedankens radikalisiert: Einerseits wird Gottes Absolutheit und Unterschiedenheit von der Welt in einer letzten Schärfe formuliert, indem das Nichts kreatürlicher Bestimmbarkeit konsequent als Selbstbewußtsein Gottes beschrieben wird. Seine Unerkennbarkeit ist prinzipiell und nicht doch

⁴⁸ „Solut enim ipse est mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere, et merito quia a nullo nec a se ipso mensuratur numeratur ordinatur nec in ulla mensura in ullo numero in ullo ordine intelligit se esse.“ (P II, 28 [590 B], ShW II, 144/146).

⁴⁹ „Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui, et cum ipsa veritas intelligibili voce in puris intellectibus haec verissime de deo dici proclamat nemo pie cognoscentium inque divina mysteria introductorum audiens de deo se ipsum intelligere non posse quid sit aliud debet existimare nisi ipsum deum qui non est quid omnino ignorare in se ipso quod ipse non est. Se ipsum autem non cognoscit aliquid esse. Nescit igitur quid ipse est, hoc est nescit se quid esse, quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur et de quibus potest dici vel intelligi quid sunt omnino esse. Nam si in aliquo se ipsum cognosceret non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret.“ (P II, 28 [589 B/C], ShW II, 142/144).

⁵⁰ „Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia.“ (P II, 28 [594 A], ShW II, 154; vgl. P II, 28 [590 C], ShW II, 146).

noch irgendwie spekulativ aufzuheben; eine Erwartung, die nur der hegen kann, der die Begrenzung der Verstandestätigkeit allein als kontingenten menschlichen Defekt ansieht und darauf baut, daß doch wenigstens Gott selbst sich in Bestimmtheit erkennen können muß. Auf der anderen Seite ist die Schöpfung bis zur drohenden Koinzidenz mit dem Schöpfer verflochten. Bis an diese äußerste Grenze christlicher Theologie führt Eriugena den Schöpfungsgedanken, um seiner ursprünglichen und leitenden Intention, die Gegenwart einer alles ordnenden Allmacht als in der Welt erfahrbar vorzustellen, zu eindringlichem Ausdruck zu verhelfen.

Creatio ex nihilo ist bei Eriugena die Formel dieser Zuspitzung, in der das Nichts – alles andere als Bezeichnung bloßer Voraussetzungslosigkeit – als Grund der Schöpfung gedacht ist und dies in einer Weise, die in der sichtbaren Welt die Kreatur eines alles ins Leben rufenden und alles erhaltenden Schöpfers zu erkennen fordert.

Dabei verleiht allerdings die konsequente Verschärfung der Polarität von Weltüberlegenheit Gottes und Gottgebundenheit der Welt zunächst lediglich der Frage nur noch größere Dringlichkeit, wie die Offenbarung des Schöpfers in seiner Schöpfung vorzustellen sei, ohne daß er einerseits mit ihr verschmilzt, aber auch ohne daß diese andererseits lediglich im abgrenzenden Kontrast und ausschließlich *ex negativo* auf ihren Begründer verweist. Es ist dies die Frage nach der schöpfungstheologischen Balance zwischen Transzendenz und Immanenz und nach der Weise ihrer Konstitution.

Indem Gott, der durch nichts bestimmt ist, die sichtbare Wirklichkeit erschafft, bestimmt und entfaltet er sich selbst in seiner Schöpfung⁵¹, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Die Auflösung dieses Gegensatzes ist grundgelegt in der trinitarischen Struktur des Schöpfungsprozesses. Der Vater schafft *im Wort* die Urgründe der Dinge⁵², die *causae primordiales* – die *arché* von Gen 1, 1 wird hier im Zusammenhang mit Joh 1, 1–3 als der *logos* gedeutet⁵³ – und der Geist bringt mittels der Urgründe die mate-

⁵¹ „Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura.“ (P I, 12 [453 D], ShW I, 62). Zur neuplatonischen Vorgeschichte dieses Topos der göttlichen Selbstentfaltung vgl. *St. Gerst, Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors*, in: *René Roques* (Hg.) 367–376 (Anm. 37).

⁵² „Pater, hoc est principium omnium, in verbo suo, unigenito videlicet filio, omnium rerum rationes quas faciendas esse voluit . . . praeformavit.“ (P II, 2 [529 B/C], ShW II, 14).

⁵³ „Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius nil verisimilius occurrit quam ut in praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creaverat intelligamus.“ (P II, 15 [546 A/B], ShW II, 48). Vgl. P II, 20 [556 B], ShW II, 70: „Quid intelligis quando theologiam dicentem audis: ‚In principio fecit deus?‘“ „Nil aliud nisi . . . patrem in verbo suo omnia fecisse. Dum enim deum audio patrem cogito, dum principium intelligo deum verbum.“ Vgl. auch P III, 9 [642 A/B], ShW III, 78. Diese Konvergenz von Gen 1, 1 und Joh 1, 1–3 verwendet schon Augustinus, *Confessiones* XIII, 5 (vgl. *J. Moreau, Le Verbe et la Création selon S. Augustin et J. Scot Erigène*, in: *René Roques* 201–210), und sie läßt sich darüber hinaus bis zu den

rielle Wirklichkeit hervor⁵⁴. Aus Gott, der schafft, ohne erschaffen worden zu sein, geht so in den *causae primordiales*⁵⁵ der zweite Aspekt von *natura*, insofern sie erschaffen ist und schafft, und schließlich der dritte, der sichtbaren Wirklichkeit, die erschaffen ist, ohne selbst zu erschaffen, hervor.

Das Schema dieser Schöpfungsvorstellung ist das christlich-neuplatonische von *moné* und *probodos*, deren Relation vom absoluten und unveränderlichen Einem und der von ihm begründeten unabsehbaren Mannigfaltigkeit materieller Wirklichkeit, deren Ziel die *epistrophé*, die Rückkehr zur Einheit ist⁵⁶. Der Angelpunkt der Formulierung dieses Schemas durch Eriugena ist der *logos*, insofern er sowohl gleichewig mit Gott als auch Ausgang des Geschaffenen ist. Die ganze Spannung von Absolutheit und Transzendenz Gottes einerseits und seiner Immanenz in der Schöpfung andererseits ist in ihm aufgehoben. Zugunsten dieser Konzentration auf das Wort nimmt Eriugena auch eine gewisse Ambivalenz im Status der *causae primordiales* in Kauf, die zwar ebenfalls ewig sind, jedoch nicht im vollen, nur mit Bezug auf die Einheit von Gott und Wort anwendbaren Sinne, da sie doch geschaffen sind, wengleich auch wiederum *im* Wort⁵⁷. Welche Schwierigkeiten es aber auch immer bereitet, zwischen einer geschaffenen und einer göttlichen Ewigkeit zu unterscheiden⁵⁸, so wird doch die mit einer solchen Unterscheidung verfolgte Intention deutlich: die Setzung der Differenz von Einheit (*moné*) und Vielheit (*probodos*) in der göttlichen Einheit selbst⁵⁹. Der Hervorgang wird ohne aufwendige Hierarchisierungen weiterer vermittelnder Ursachen als ganz im trinitarischen Gott begründet ausgewiesen. In der Schöpfung expliziert Gott in der Tat sich selbst, und er bedarf dieser Explikation, um zu sich selbst zu kommen.

Apologeten zurückverfolgen; vgl. *Scheffczyk*, Schöpfung 36–38. Vgl. auch Anm. 27. Zur jüdischen Tradition dieser Vorstellung vgl. *G. Scholem*, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, 53–89, u. a. auch mit Bezug auf Eriugena.

⁵⁴ „Patri enim dat [theologia] omnia facere, verbo dat omnes in ipso universaliter essentialiter simpliciter primordiales rerum causas aeternaliter fieri, spiritui sancto dat ipsas primordiales causas in verbo factas in effectus suos foecundatas distribuere, hoc est in genera et species numeros differentiasque.“ (P II, 22 [566 A], ShW II, 90).

⁵⁵ Zu den *causae primordiales* grundlegend: P II, 2 (529 B), ShW II, 14. Zur Auseinandersetzung über ihren Status und ihre Funktion vgl. *Schrimpf*, Das Werk 256–295 und *Beierwaltes*, Eriugena 349–351 [Anm. 34].

⁵⁶ Vgl. P III, 20 (683 A/B), ShW III, 172.

⁵⁷ „Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas deo coaeternas esse dicimus quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen deo esse coaeternas quia non a se ipsis sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse vero creator nullo modo incipit esse. Solus enim ipse est vera aeternitas omni principio omnique fine carens.“ (P II, 21 [561 D/562 A], ShW II, 82). Vgl. P III, 5 (635 C), ShW III, 64.

⁵⁸ Vgl. *Scheffczyk*, Schöpfung 69.

⁵⁹ „Quoniam igitur dei filius et verbum et ratio et causa est non incongruum dicere: simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa dei verbum est.“ (P III, 9 [642 C], ShW III, 80).

Aus dieser in der trinitarischen Struktur des Schöpfungsprozesses eingelösten Notwendigkeit heraus gibt auch die Kreatur sich in ihrer göttlichen Gründung sichtbar zu erkennen. Sie ist nicht bloß endlich, sondern enthält in ihrer Endlichkeit Momente göttlicher Ewigkeit⁶⁰, etwa in den an Formen und Bewegungen aufscheinenden Zahlenproportionen⁶¹. Diese enthalten die Eins des Ursprungs, jedoch stets in der mit der Geschaffenheit mitgesetzten Differenz.

Die Funktion der Proportionalitätstheoreme geht angesichts der Notwendigkeit in der Verknüpfung von Gott und Kreatur allerdings weit über eine symbolische Repräsentation allgemeiner Art hinaus. Die Schöpfung enthält nicht eigentlich Verweise auf ihre göttliche Herkunft, vielmehr ist sie überall Theophanie⁶². Mit diesem Begriff ist im Kern die Balance zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz im Verhältnis zur Kreatur in Eriugenas schöpfungstheologischer Konzeption benannt. Gott ist in seiner Schöpfung wirklich und mit Notwendigkeit gegenwärtig, insofern er sich in ihr expliziert, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Dies bringt die göttliche Erscheinung als schöpferische Mitteilung zum Ausdruck⁶³. In ihr gelten die Geschöpfe nicht nur als auf ihren Urheber verweisende Zeichen, sondern als dessen irdische Anwesenheit; Offenbarung des Verborgenen, Diesseitigkeit dessen, der die reine Andersheit ist, wie Eriugena es in einer Reihe begrifflicher Oppositionen beschreibt: „Gott ist also alles das, was im wahren Sinne des Wortes ist, denn er macht alles und er wird in allem, wie der hl. Dionysius Areopagita sagt. Alles nämlich, was geistig oder sinnlich erkannt wird, ist nichts anderes als die Erscheinung des Nicht-Erscheinenden, die Kundgabe des Verbor-

⁶⁰ „Iam vero quoniam talia fateri vera nos non sinit ratio – clamant enim et verissime clamant non solum primordiales causas verum etiam earum effectus et loca et tempora et essentias et substantias, hoc est genera generalissima et generales formas et species specialissimas per individuos numeros, cum omnibus accidentibus suis naturalibus et, ut simpliciter dicam, omne quod est in universitate rerum conditarum sive sensu sive intellectu humano vel angelico comprehendatur, sive omnem sensum omnemque mentis aciem excedat et tamen conditum est, in verbo dei et semel et simul aeternum et factum esse, et numquam erant aeterna et non facta, neque facta et non aeterna.“ (P III, 16 [670 C/D], ShW III, 142/144).

⁶¹ Vgl. P III, 11 f (651 B – 659 B), ShW III, 100–118. Dazu: E. Jeanneney, Jean Scot et la Métaphysique des Nombres, in: Beierwaltes (Hg.), Begriff ... 126–141 (Anm. 41); J. J. O'Meara, The Metaphysical Use of Mathematical Concepts in Eriugena, in: ebd., 142–148.

⁶² „Dum ergo [divina bonitas] incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, at vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari.“ (P III, 19 [681 A], ShW III, 166).

⁶³ Theophanie wird deshalb auch zuweilen als Redeakt beschrieben: „Fieri deus dicitur figurata quadam locutione dici manifestum est.“ (P I, 71 [516 C], ShW I, 204). „Welt als Metapher“ überschreibt Werner Beierwaltes einen Aufsatz über diesen Zusammenhang (Negati Affirmatio, siehe Anm. 37) im Untertitel. Dies bedeutet jedoch keine Übertragung des Theophanietopos in den Bereich sprachlicher Konvention: „John views metaphor and symbols ontologically rooted, that is, as the reflection in human language of the expressive dialectic of transcendence and theophany.“ (D. F. Duclow, Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena, in: JR 57 [1977] 109–123, hier: 118).

genen, die Bejahung der Verneinung, das Begreifen des Unbegreiflichen, das Sagen des Unsagbaren, der Zugang zum Unzugänglichen, das Einsehen des Nicht-Einsehbaren, der Körper des Unkörperlichen, das Wesen dessen, das über dem Wesen steht, die Gestalt des Gestaltlosen, das Maß des Unermeßlichen, die Zahl des Unzählbaren, das Gewicht des Gewichtlosen, das Massivwerden des Feingeistigen, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die Ortsgebundenheit des Ortlosen, die Zeitlichkeit des Zeitlosen, die Begrenzung des Unbegrenzten, die Umfassung des Unumfaßbaren – und all das übrige, was mit dem reinen Denken gedacht und erfaßt wird und was doch in den Grenzen des Gedächtnisses nicht gefaßt wird und was dem Blick des Geistes entflieht –, das können wir erschließen aus beispielhaften Erfahrungen unserer Natur“⁶⁴.

„Also ist Gott alles, und alles ist Gott“⁶⁵. Wovon jede Schöpfungsvorstellung getrieben ist, das findet bei Eriugena eine umfassende Einlösung: Die Welt ist in ihrer Gestalt gerechtfertigt durch ihren göttlichen Ursprung, und sie zeugt auch deutlich von dieser Rechtfertigung, insofern ihr sichtbarer Bestand durchsichtig ist auf den in ihr anwesenden Schöpfer. In dem Maße, wie diese Aussage die Konsequenz aus Einsichten der *theologia negativa* zieht, ist sie nicht Artikulation pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, vielmehr umfaßt sie neben dem Verlangen nach der Erfahrbarkeit des Urgrundes auch das zweite Motiv christlicher Schöpfungstheologie: die absolute Weltüberlegenheit Gottes.

Der Schlüssel zu dieser anschauungsreichen Formulierung des Schöpfungsgedankens liegt im Topos der *creatio ex nihilo*. Nur weil Gott das *nihil per excellentiam* ist, ist es möglich und auch notwendig, daß er in der Ergießung seiner Weisheit durch das Wort zu sich selbst kommt, daß „deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans“⁶⁶. Mit der Forcierung des *nihil* von der bloßen Voraussetzungslosigkeit zur göttlichen Wesensbeschreibung erfährt das Schema der als Zeichen auf den Schöpfer verweisenden Kreatur eine Zuspitzung und schließlich seine Umwandlung in die Theophanie. Bei dieser Formulierung der *creatio ex nihilo* gewinnt die sichtbare Wirklichkeit besondere Dignität: Wo die klarste und deutlichste Einsicht herrscht, daß jeder Ver-

⁶⁴ „Deus itaque est omne quod vere est quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Areopagita. Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibleis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt. Et hoc exemplis nostrae naturae possumus coniciere.“ (P III, 4 [633 A/B], ShW III, 58); übers. nach K. Flasch, Mittelalter (= Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. II), Stuttgart 1982, 185.

⁶⁵ „Deus itaque omnia est et omnia deus!“ (P III, 10 [650 D], ShW III, 98).

⁶⁶ P III, 17 (678 C), ShW III, 162.

such einer begrifflichen Bestimmung vor Gott scheitern muß, zeigt sich die Welt in der Selbstdarstellung Gottes als Theophanie. Der Sinn für den Offenbarungscharakter der Kreatur geht erst dann auf, wenn das Unvermögen begrifflicher Spekulation im Hinblick auf Gott in seiner letzten Konsequenz eingelöst wird. Die Welt als Theophanie ist die positive Gestalt dessen, was die negative Theologie als Ergebnis zutage fördert, sie ist „negati affirmatio“⁶⁷. Der spektakuläre Widerspruch von Nichts und Schöpfung wandelt sich in ein gegenseitiges Bedingungsgefüge. Darin kann Gott als Nichts zugleich auch höchste Gutheit heißen, denn indem er sich selbst entfaltet und alles wird, spendet er allem Seienden Leben, ruft er alles aus dem Nichts ins Sein⁶⁸.

So wird der Widerstreit zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes zur Welt dadurch in eine Balance gebracht, daß das eine sich unter den Bedingungen des jeweils anderen zur Geltung bringt. Gott kann nur alles sein, weil er im eminenten Sinne über jede Bestimmung erhaben ist, und er kann nur in absoluter Transzendenz dennoch überhaupt etwas sein, insofern er sich in alles hinein entfaltet. Damit wandelt der Topos der Theophanie, der die Balance von Transzendenz und Immanenz zur Sprache bringt, zugleich die platonischen bzw. platonistischen Modelle von der Souveränität des Demiurgen und von der notwendigen Emanation in die Relation von Verborgenheit und Erscheinung und bindet so den philosophischen Gedanken in den Horizont einer trinitarisch formulierten Offenbarungstheologie ein, die an biblische Vorstellungen⁶⁹ von Erscheinungen Gottes in der Welt anknüpft.

Der Vorwurf pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, der Grundlage der Verurteilung von *Periphyseon* war, wird Eriugenas Konzeption deshalb nicht gerecht. Er ist zwar geleitet von der erstaunlichen Konsequenz, in der Eriugena die Gegenwart Gottes in der Welt denkt, jedoch ohne die notwendige Verwurzelung dieser Immanenz in der mit gleicher Strenge gedachten Transzendenz zu berücksichtigen.

Periphyseon wurde mit der des Pantheismus gezeichneten Lehre des Amalrich von Bena († um 1206) in Verbindung gebracht, allerdings wohl noch nicht bei deren erster Verurteilung durch eine Pariser Provinzsynode 1210, wenn auch vermutlich schon bald darauf dieser Zusammenhang hergestellt wurde. Eine Reihe von Kommentatoren der Ereignisse

⁶⁷ P III, 4 (633 A), ShW III, 58.

⁶⁸ Darin klingt auch bereits die Konvergenz von Gutheit und Schönheit an: „Proprium enim divinae bonitatis est ex non existentibus in existentia quae vult fieri vocare. Nam et hoc nomen quod est bonitas non aliunde originem ducit nisi a verbo greco quod est BOO, hoc est clamo. BOO autem et KALO, id est clamo et voco, unum sensum possident ... Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore ideoque grece dicitur deus KALOS, id est bonus, DIA TO PANTA KALEI EIS OUSIAN, hoc est eo quod omnia vocat in essentiam.“ (P II, 24 [580 C/D], ShW II, 124).

⁶⁹ Vgl. P I, 7 (446 C/D), ShW I, 46.

unterstellt, das *Liber Amalrici* sei im wesentlichen eine Abschrift aus *Periphyseon*, was heute jedoch bezweifelt wird⁷⁰. Jedenfalls verwirft 1225 Papst Honorius III. unter Berufung auf eine frühere Synode mit der Lehre der Amalrikaner auch Eriugenas Werk⁷¹.

Die auf der Synode von 1210 verhandelte Liste der Lehrirrtümer⁷² gipfelt in der Behauptung der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes, die Gott auch noch für das Böse verantwortlich macht und die nach der Konsekration keine wesentliche Wandlung der göttlichen Präsenz im Brot zuläßt. Wenn sich für eine Hervorhebung der Allgegenwart Gottes auch einzelne Belegstellen aus *Periphyseon* herauslösen lassen mögen, so ist doch schon früh auf einen anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund verwiesen worden: Die Synode von 1210 verwirft die Lehre Amalrichs zusammen mit der des David von Dinant, und vor allem knüpft sie beide an ein Verbot des Studiums der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Die Wiederholungen dieses Verbotes bis in die Mitte des Jahrhunderts lassen das lebhafteste Interesse erkennen, das diesen Schriften an der Universität entgegengebracht wurde.

Der intellektuelle Aufbruch, der mit dieser Aristoteles-Lektüre verbunden war, ist oft beschrieben worden. Er scheint – verbunden mit einer stark formalisierten Dialektik – auch die Eriugena-Rezeption geprägt zu haben. Auffallend ist das Insistieren auf der göttlichen Allgegenwart, die aus der syllogistischen Verkettung von Glaubenssätzen erschlossen wird. Der Begriff der Theophanie ist dafür lediglich noch ein Synonym, während er bei Eriugena den Angelpunkt der Argumentation bildete.

Diese Verschiebung des begrifflichen Schwerpunktes scheint mit einer grundsätzlichen Differenz in der Aussage einherzugehen. Der Topos der Theophanie sperrt sich gegen die Identifizierung von Schöpfer und Geschöpf; er empfahl sich Eriugena deshalb, weil er die Vorstellung der göttlichen Gegenwart mit den Maßgaben negativer Theo-

⁷⁰ Vgl. L. Hödl, Art. „Amalrich von Bena / Amalrikaner“, in: TRE II, 349–356, hier: 352.

⁷¹ Zur Geschichte dieser Verbindungslinie zwischen Amalrich und Eriugena im Mittelalter vgl. Paolo Lucentini, L'eresia di Amalrico, in: Werner Beierwaltes (Hg.), Eriugena redivivus 174–191.

⁷² Vgl. Hödl 353. Die Frage, ob der Vorwurf des Pantheismus zu Recht gegen Amalrich erhoben wurde, scheint allerdings noch nicht abschließend beantwortet. Bedenken äußert etwa K. Albert, Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus, in: MM X (1976) 193–212. Schwierigkeiten bereitet der Klärung zum einen die Tatsache, daß Amalrichs Lehre nur in der Darstellung seiner Gegner – in dem anonymen Traktat *Contra Amaurianos* – überliefert ist, zum anderen tragen dazu verschiedene Hinweise bei, die es angeraten erscheinen lassen, zwischen Amalrichs Überzeugungen und denen seiner Schüler zu unterscheiden. Die verurteilenden Texte erläutern die inkriminierten Auffassungen nicht näher, und dem IV. Laterankonzil war die Lehre der Amalrikaner nicht einmal der Rückweisung als Häresie würdig: „Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana.“ (DS 808). Heinrich von Susa hat diese Formulierung auf den Einfluß einiger Anhänger des Amalrich unter den Konzilsvätern zurückführen wollen, denen daran gelegen war, einer Verurteilung als Häretiker zu entgehen.

logie zu verknüpfen erlaubt: Erscheinung ist nicht das vollständige Aufgehen Gottes in diesseitige Sichtbarkeit, sondern schließt seine Unsichtbarkeit ein. Die Anschauung der Theophanie vermag den unauflösbaren Zusammenhang von Anschauung selbst und Verborgtheit zu vermitteln, den der Begriff der Allgegenwart aus sich heraus darzustellen nicht in der Lage ist.

Allerdings kann der Theophaniebegriff dieses Potential nur entfalten unter den Bedingungen der platonischen Relation zwischen dem unsichtbaren Urbild und dem von ihm abkünftigen Bild. Auch die Vorstellung von der Schöpfung als einer *Bildwerdung* beruht auf dieser Voraussetzung, wie schließlich auch noch die Selbstbestimmung der Vernunft, deren Regeln in der Dialektik von Sichtbarkeit und Verborgtheit gründen.

Im Kontext der Rezeption aristotelischer Naturphilosophie hat sich diese innere Spannung zu einer Theorie der uneingeschränkten Gegenwart Gottes gewandelt. Deshalb scheint trotz einiger vordergründiger Ähnlichkeiten zwischen der verurteilten Lehre der Amalrikaner und *Periphyseon* der Vorwurf des Pantheismus gegenüber Eriugena⁷³ nicht gerechtfertigt. Unabhängig davon, inwiefern Amalrich und seine Schüler in Eriugena einen Geistesverwandten erblickt haben⁷⁴, scheinen ihre Auffassungen doch der Sache nach von Anlage und Durchführung der schöpfungstheologischen Konzeption in *Periphyseon* recht verschieden. Der Grund der Mißverständnisse und Divergenzen auf Seiten der Amalrikaner liegt offen zutage in der unbesehenen Überführung des Begriffs der Theophanie in den der göttlichen Allgegenwart. Worin Amalrich und seine Schule eine Kongruenz von Schöpfer und Geschöpf sahen, das stand bei Eriugena unter einer dezidiert offenbarungstheologischen Perspektive: Eriugena lenkt die Aufmerksamkeit auf die Geschöpfe selbst als der unhintergehbaren göttlichen Willenskundgabe. Ihr Grund ist das Nichts, das Gott selbst ist und das der Vernunft keine plausiblen Vorstellungen von Motiv und Verfahren des göttlichen Schaffens anbietet, sondern diese gerade verwehrt. Das Erkenntnistreben des Menschen an die zugleich ewigen und gewordenen Kreaturen zu verweisen, pflanzt Verborgtheit der göttlichen Offenbarung als beständig begleitende Bedingung ein und hält die Mitteilung Gottes in der latenten Spannung von Selbstentäußerung und Selbstverschließung: eine unaufhebbare und fundamentale Spannung als Quell-

⁷³ Vgl. ähnlich noch *Scheffczyk*, Schöpfung 69f.

⁷⁴ Ob sie damit wirklich im Recht waren, ist weiterhin umstritten. *Martin Grabmann* spricht von einem „Wiederaufleben der pantheistischen Irrtümer Eriugenas bei Amalrich von Bena“ (Die Geschichte der scholastischen Methode Bd. I, Freiburg 1909 [Reprint Berlin 1988], 207). Ähnlich äußert sich *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1935 (Reprint Darmstadt 1977), 363f, und neuerdings hat *F. Schupp* (Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 362) die Abhängigkeit der Amalrikaner von Eriugena behauptet. Dagegen wandte sich bereits Etienne Gilson; zurückhaltend urteilt auch *Hödl* 355.

ort des theologischen Reflektierens; die Theologie unseres Jahrhunderts hat darüber manche Auseinandersetzung geführt. In den Augen Eriugenas ist das Paradigma dieser Vorstellung von Offenbarung in der Betrachtung der Schöpfung zu entdecken⁷⁵.

IV

Nicht von ungefähr ist der Traktat über die Schöpfung jüngst wieder deutlicher in den Mittelpunkt theologischer Aufmerksamkeit gerückt, nachdem er für längere Zeit hinter christologische und ekklesiologische Fragestellungen zurückgetreten war. Seine Wiederbelebung hat ihren Grund vermutlich nicht zuletzt im neu erwachten „globalen Denken“, das sich über die Probleme ethischer bzw. ökologischer Verantwortlichkeit hinaus auf die Suche nach einem umfassenden und einheitlichen Horizont des Ganzen der Wirklichkeit begibt. Welche Erfolgsaussichten einer solchen Suche in modernen – oder postmodernen – Zeiten auch immer beschieden sein mögen, so zeugt doch die Rückbesinnung auf das Schöpfungsthema von dem noch nicht ganz verschütteten Sinn dafür, Fragen nach der Gesamtheit der Realität und der Orientierung in ihr in den Kontext von Weltentstehungserzählungen und -theorien zu stellen⁷⁶. Für eine solche Auseinandersetzung eröffnet die Theologie Eriugenas grundlegende Perspektiven. Im Zentrum steht dabei der Begriff der Theophanie, auf den hin Eriugenas Auslegung der *creatio ex nihilo* deshalb noch einmal zu betrachten ist.

Das Orientierungsvermögen des Topos der Schöpfung beruht darauf, daß er den Gesamtzusammenhang der Welt als Gottes Werk und damit als mit göttlicher Legitimation versehen ausweist. Die Realisierung dieses Anspruchs ist nicht zuletzt davon abhängig, ob es gelingt, die Herkunft der Welt aus Gottes Schöpferwillen nicht nur mit Begriffen zu behaupten, sondern auch durch die Erfahrung der Wirklichkeit zu bestätigen. Darin haben die ätiologischen Elemente in Schöpfungserzählungen und auch noch der Status der Materie in Demiurgen- und Emanationsvorstellungen ihre Bedeutung.

Die christliche Theologie scheint demgegenüber mit ihrer Lehre von der *creatio ex nihilo* den Schwerpunkt der Argumentation zunächst von der erschaffenen Welt auf den erschaffenden Gott zu verlagern, wenn sie mehr noch als nach der göttlichen Handschrift in den Dingen nach Formulierungen der absoluten Weltüberlegenheit des Schöpfergottes sucht. Die menschliche Zuversicht in die Legitimation der Wirklichkeit läuft da-

⁷⁵ „Neque hoc de incarnatione verbi et inhumanatione dico, sed de summae bonitatis quae unitas est et trinitas ineffabili condescensione in ea quae sunt ut sint.“ (P III, 17 [678 D], ShW III, 162).

⁷⁶ Zum religionswissenschaftlichen Hintergrund vgl. die Einleitung von *M. Eliade* zu: Die Schöpfungsmythen, Einsiedeln 1964, bes. 15–20.

bei Gefahr, im unerforschlichen Ratschluß Gottes zu versinken. Zwar ist im Kontext der *creatio ex nihilo* die Schöpfung als mit Eigenständigkeit versehenes Gegenüber Gottes qualifiziert, jedoch um den Preis einer mehr oder weniger dichten Überlagerung der Indizien für die Teilhabe der Welt an Gott, die dann zumindest unanschaulich bleiben muß, wenn die Polarität nicht sogar zu einer Gleichsetzung der Kreatur mit dem Nichts führt, aus dem sie durch den allmächtigen Gott geschaffen wurde⁷⁷.

Es ist dieser Widerstreit, in dem Eriugenas Schöpfungstheologie durch die Einführung des Begriffs der Theophanie zu vermitteln sucht. Er zielt auf die Konvergenz von *creatio* als sichtbarer Rechtfertigung der Welt durch Gott und dem *nihil* des unerforschlichen Schöpfungsgrundes. Angelpunkt dieser Vermittlung ist die Identifizierung dieses *nihil* als das *nihil per excellentiam* Gottes selbst. Darin bezeichnet das Nichts sowohl das Ausbleiben jedes weiteren Schöpfungsgrundes außer Gott als auch die Unbegreifbarkeit der göttlichen Wesenseigenschaften, die auch Gott zunächst nicht erkennt, insofern dieses Erkennen in diversifizierenden Einzelbestimmungen voranschreitet. Vor diesem Hintergrund erhält Eriugenas Begriff der Theophanie sein Profil.

1. Die Schöpfung gründet in dem göttlichen Entschluß, aus dem eigenen *nihil* herauszutreten, sich selbst zu bestimmen. Weil das Schaffen – frei von aller Kontingenz – als Akt des göttlichen Selbstbewußtseins zu verstehen ist, manifestiert sich in den Kreaturen die Bedeutung, die das Schaffen für den Schöpfer selbst hat. Sie sind als Selbstentfaltungen Gottes anzusehen und heißen deshalb Theophanien. Das Motiv des Aufscheinens, mit dem Eriugena dabei die schöpferische Selbstbestimmung Gottes zur Sprache bringt, verknüpft das *nihil* der Voraussetzungslosigkeit, aus dem die Kreaturen vor den Augen des Menschen auftauchen, mit dem *nihil* der Bestimmungslosigkeit Gottes, die in der Schöpfung in bestimmte Sichtbarkeit übergeht. Insofern beide Motive sich im Bild der Erscheinung begegnen, wird die Welt in die Lage versetzt, anschaulich von ihrer Begründung durch Gott zu zeugen und damit ursprüngliche Intentionen von Schöpfererzählungen aufzunehmen.

2. Eine solche Konzentration des Schöpfungsbegriffs in dem der Theophanie steht unter der Voraussetzung einer streng trinitarischen Verankerung des göttlichen Schaffens, in der jede Hierarchie vermittelnder Ursachen hinter die Unmittelbarkeit des Hervorganges der Kreaturen aus Gott zurücktritt. Insbesondere der Sohn bildet den Schnittpunkt

⁷⁷ Etwa bei Luther: „Creatura ex nihilo est: ergo nihil sunt omnia, quae creatura potest.“ (WA 43, 178 f); vgl. Scheffczyk, Schöpfung 109. Im Zusammenhang kosmologischer Dualismen begegnen ähnliche Identifizierungen auch in gnostischen Systemen: Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I, Göttingen ³1964, 150 f.

von göttlicher Einheit und irdischer Mannigfaltigkeit⁷⁸, wie Eriugena in seiner Etymologie von *theos* erläutert⁷⁹.

„Verbum patris ... velociter currit per omnia ut omnia sint“⁸⁰: Eriugena stellt dieses Bild des in die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe laufenden Wortes (*theo*) in einen Zusammenhang mit dem Pseudo-Dionysios entlehnten Topos des ausstrahlenden Lichtes, wobei er diesen in charakteristischer Weise modifiziert. Während Dionysios an um den erschaffenden Mittelpunkt gelagerte konzentrische Kreise denkt, die nach ihrer Nähe zum Zentrum der Ausstrahlung hierarchisch angeordnet sind, spricht Eriugena von einem System radialer Strahlen, deren Gleichrangigkeit an die Stelle des Schemas einer Stufenordnung tritt; die Universalität kreatürlicher Abhängigkeit erhält den Vorrang gegenüber differenzierenden Graden der Gottesnähe⁸¹.

Diesem alles begründenden Heraustreten Gottes entspricht aus der Perspektive der Kreaturen ihr Umgriffensein durch die göttliche Initiative zur Schöpfung, die Eriugena als das Sehen Gottes (*theo*) beschreibt: „Omnia quae semper vidit semper fecit.“⁸² Weil es in Gott keinen zeitlichen Unterschied zwischen Sehen und Schaffen gibt, ist die Kreatürlichkeit universal als ein Gesehensein bestimmt, in dem die Vielfalt der Geschöpfe durch den Blick Gottes in einer Einheit zusammengebunden ist. In den Bildern, die die Etymologie des Gottesbegriffs bereitstellt, entwickelt Eriugena die schöpfungstheologische Relation zwischen göttlicher Einheit und Einfachheit und kreatürlicher Vielfalt, für deren innere Wechselbeziehung Theophanie als Inbegriff fungiert.

3. Theophanie bezeichnet die anschauliche Gegenwart Gottes und greift dafür auf die alttestamentliche *Kabod*-Theologie und ihre neutestamentliche Fortführung unter dem Begriff der *Doxa* zurück, deren Thema – dem der Schöpfungstheologie Eriugenas verwandt – die Vermittlung zwischen der absoluten Weltüberlegenheit Gottes und seiner sichtbaren Anwesenheit in der Welt war. Schon in den biblischen Schriften war dieser Antagonismus zu der Vorstellung einer anschaulichen Evidenz der göttlichen Gegenwart zugespitzt, die in den ausgearbeitetsten theologischen Entwürfen in die bildlogische Dialektik von Erscheinung und Ver-

⁷⁸ „Dei verbum est simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa.“ (P III, 9 [642 C], ShW III, 80). Vgl. P III, 18 (679 C), ShW III, 164: „Deus pater in deo filio universitatem totius creaturae visibilis et invisibilis condidit. Et quid in principio de se genito, in verbo suo, sapientia sua, pater conderet quod ipse filius non esset? Alioqui non in ipso conderet sed extra ipsum quod aliunde accipit aut de nihilo fecit.“

⁷⁹ Vgl. P I, 12 (452 C/DF), ShW I, 60.

⁸⁰ P III, 9 (642 D), ShW III, 80.

⁸¹ „Num itaque cernis quod nulla lex figurarum tibi obstat vel te cohibet ne ab omni spatio seu linea incipias totam figuram et ordinare et numerare? Sic enim imperat ratio ac per hoc quot spatia lineaque sunt tot principia finesque numerandi et ordinandi fieri possunt.“ (P III, 1 [626 A], ShW III, 42). Bei Pseudo-Dionysios vgl. etwa *De divinis nominibus* V, 6.

⁸² P III, 17 (678 B), ShW III, 160.

hüllung gestellt wurde⁸³. Eriugena knüpft an diese Vorstellung an, wenn er die *creatio ex nihilo* als Theophanie expliziert, um sowohl die Gegenwart Gottes in den Geschöpfen als auch die Bestimmungslosigkeit Gottes, die deren Grund ist, zur Geltung zu bringen. Aus der biblischen Tradition greift er jenen Topos auf, der es erlaubt, jenseits aller Verschmelzung mit der Welt Gottes sichtbare Präsenz mit seinem Übersteigen aller Sichtbarkeit zu verbinden.

4. Unter schöpfungstheologischen Vorzeichen erfährt der biblische Begriff der Theophanie allerdings nicht nur eine enorme Ausweitung seines Gegenstandsbereiches, sondern damit zugleich auch eine grundlegende Modifikation seiner Bedeutung: Er basiert nicht mehr auf der Ausgrenzung bestimmter Zeiten und Orte. Vor allem in den alttestamentlichen Konzeptionen waren die Stätten und Augenblicke göttlichen Erscheinens als heilige von den profanen Umständen des täglichen Lebens abgesetzt. Diese Differenz läßt sich nicht mehr aufrechterhalten, wenn ausnahmslos allen Kreaturen das Merkmal der Theophanie zugeschrieben wird. Der für jede Religion fundamentalen Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen wird damit die traditionelle Grundlage entzogen. Bemerkenswert ist, daß Eriugena dennoch nicht – etwa im Rahmen eines Programms aufgeklärter Entmythologisierung – die Profanität alles vermeintlich Heiligen propagiert. Wo die raum-zeitliche Differenzierung zwischen Heiligem und Profanem nicht zu greifen vermag, erscheint es ebenso willkürlich, alles für profan zu erklären, wie alles als heilig bezeichnen zu wollen. Es ist vielmehr der Gegensatz zwischen beiden, der für das Verhältnis des Menschen zu Gott konstitutiv ist. Eriugena wahrt ihn deshalb in seinem Theophaniebegriff, doch sieht er die Grenze zwischen Heiligem und Profanem nicht mehr zwischen den Dingen verlaufen, sondern durch sie hindurch: „Omnia igitur quae sunt et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur“⁸⁴. In diesem universalen Sinne, aber auch ausschließlich in diesem, kann der Topos der Theophanie im Kontext einer Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht werden, die – im Zeichen der *creatio ex nihilo* – sich gegen jeglichen Dualismus wendet. Gottes Erscheinung provoziert keine Ausgrenzung unter seinen Kreaturen; im Vergleich mit den biblischen Vorbildern erscheint die Vorstellung der Theophanie hier als denuminisierte, allerdings in einer Weise, die das Motiv göttlichen Erscheinens in der Welt nicht tilgt, sondern forciert⁸⁵. Darin zeigt sich auch, daß die Abweisung

⁸³ Vgl. J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vluyn 1977. Zu den bildgeschichtlichen Grundlagen der Theophanien vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, Stuttgart 1977; zur bildlogischen Struktur: R. Hoeps, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik, Würzburg 1989, 118–171.

⁸⁴ P III, 9 (646 C), ShW III, 90.

⁸⁵ Damit erübrigt sich auch jede Suche nach außerordentlichen Eingriffen Gottes in das Naturgeschehen, um die Kreatürlichkeit der Welt zu erweisen. Alle körperlichen Dinge

des Pantheismus nicht von einem Verzicht auf die Vorstellung der Theophanie abhängig ist.

5. Die umfassende und dem Weltgeschehen innere Dialektik, die dem Wirklichen in allen seinen Teilen eingeschrieben ist, hat es allerdings später naheliegend erscheinen lassen, Eriugenas Theophaniebegriff im Zusammenhang idealistischer Philosophie zu interpretieren. Wenn Eriugena von einer kreisförmigen Gestalt des Weltprozesses spricht, in dem der Schöpfer in das Seiende einzieht, um von dort aus wieder zu sich zurückzukehren⁸⁶, so glaubte man darin den frühmittelalterlichen Vorläufer jener Auffassung wiedererkennen zu können, Unendliches und Endliches seien „gegenseitig sich bedingende Momente eines Subjektes, welches das Ganze des Seienden als Gott und Welt ist“⁸⁷. Solche Einschätzungen eines ungeschichtlichen Denkens vereinnahmten einen frühmittelalterlichen Autor für die jeweilige Gegenwart. Darüber hinaus aber bekräftigen sie ungerechtfertigt auch die überlieferten pantheistischen Deutungen der Schöpfungstheologie Eriugenas, wenn sie das platonistische Schema von *moné*, *prohodos* und *epistrophé* in ein weltgeschichtlich zu sich selbst kommendes Bewußtsein umdeuten. Damit werden auch sie insbesondere der grundsätzlichen Spannung nicht gerecht, in die Eriugena die Relation zwischen der Weltüberlegenheit Gottes und seiner Gegenwart in der Welt versetzt.

6. Obwohl die Unzulänglichkeit der idealistischen Interpretationen offenkundig ist, scheint ihr Schema seine Anziehungskraft doch nicht ganz verloren zu haben. Es macht sich insbesondere dort bemerkbar, wo der Begriff der Theophanie im Sinne eines spekulativen Konstruktes aufgefaßt wird, das seine systematische Position einnimmt, ohne daß es dazu nötig, – der biblischen Tradition folgend – an anschauliche Erfahrungen der sinnlich sichtbaren Erscheinung Gottes zu denken. Ein solches, auch der „aufgeklärten“ Theologie der Gegenwart geläufiges Verständnis des Theophaniebegriffs verdeckt allerdings die plastische Bildlichkeit, mit der er bei Eriugena versehen ist: Eriugena vergleicht die Erscheinungen, in denen Gott „in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum

sind von Göttlichkeit erfüllt wie die Luft durch das Licht, wie Eriugena in Anlehnung an Maximus Confessor erläutert. Und wie die Luft dabei mit dem Licht identifiziert werden kann, ohne daß sie doch etwas von ihrem Wesen einbüßte, so behält auch die Kreatur in ihrer *theosis* ihre irdische Natur (vgl. P I, 10 [450 A/B], ShW I, 54). Vgl. auch die Paraphrase von Augustins *De Civitate Dei* XXII, 29 in P I, 10 (450 C), ShW I, 56: „Non enim dixit: ‚Per corpora quae gestabimus ipsum deum ‚contemplabimur‘ (quia ipse per se videri non possit); sed dixit: ‚Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcumque videbimus ipsum deum contemplabimur.‘ Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum, videbitur.“

⁸⁶ „Lustratis siquidem omnibus et visibiliter et invisibiliter mundanis corporibus in se ipsum redit et in se ipsum omnia revocat quae ad ipsum principium generationis suae accipiunt.“ (P III, 18 [680 C], ShW III, 166).

⁸⁷ *Beierwaltes*, *Die Wiederentdeckung* 194. Vgl. zu dieser Rezeptionsgeschichte auch: *ders.*, *Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena*, in: *ders.* (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 484–513, bes. 506–513.

manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et ignotus cognitum“⁸⁸, mit der Erscheinung des Samuel vor Saul (1 Sam 28, 12–19) und der des Moses bei der Verklärung auf dem Berg Tabor (Mk 9, 2–8), die nicht als abstrakte theologische Bedeutungen oder rein innerpsychische Phänomene, sondern als „visibiles ac veluti corporales“⁸⁹ vor Augen treten. Die Entrückung der geistigen Schau wird hier aus der Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung entwickelt und nicht auf einen in den Begriffen der Theorie formulierbaren Gehalt reduziert. Eriugena bewahrt den Sinn für die Konstitution der Theophanien aus ihrer anschaulichen Form und ist darin stärker der biblischen Tradition verpflichtet, als ein idealistischer Deutungshorizont dies vielleicht zulassen mag.

Daß die Theophanie nicht in einer Funktion innerhalb des theologischen Begriffssystems aufgeht, wird schon daran deutlich, daß sie auch jenseits diskursiver Theorie die Grundlage jeder Gotteserkenntnis bildet: Die Schau der Engel wie die künftige *visio beatifica* richten sich ebenfalls auf Theophanien⁹⁰. In der Metaphorik sinnlicher Wahrnehmung manifestiert sich so überall das Scheitern des begrifflich bestimmenden Erkenntnisvermögens vor Gott, zugleich damit aber auch die Initiative Gottes, die seiner Erkenntnis durch Menschen wie Engel vorausgeht. Das Erscheinen ist Akt Gottes, nicht eine Leistung der Einbildungskraft, die aus eigenem Vermögen sich Gott zu nähern suchte.

Unter Berufung auf Maximus Confessor beschreibt Eriugena diesen zuvorkommenden göttlichen Akt als eine gnadenhafte „Vergöttlichung“ der Kreaturen, die im erkennenden Menschen die Liebe weckt, die ihn zur göttlichen Weisheit emporführt⁹¹. Im Schema sinnlicher Wahrnehmung sieht Eriugena das Verfahren der Erkenntnis Gottes am besten aufgehoben, weil in ihm die unaufdeckbare Verborgenheit Gottes und seine Erkenntnis eröffnende Offenbarung aufeinandertreffen. Für das platonistische Modell des Hervorgangs der Welt aus dem Einen und ihrer Rückkehr zu ihm in der Formulierung Eriugenas ist deshalb der in der Terminologie sinnlicher Wahrnehmung buchstabierte Theophaniebegriff Angelpunkt, insofern die göttliche Begründung der Welt in der Schöpfung und die Einsicht in den Schöpfungsgrund in ihm miteinander verflochten sind. Durch ihn wird damit die Sphäre des theologisch wie philosophisch Bedeutsamen über den Bereich theoretischer Erkenntnis

⁸⁸ P III, 17 (678 C), ShW III, 162.

⁸⁹ P III, 17 (679 A), ShW III, 162; vgl. P III, 13 (661 C–662 B), ShW III, 124.

⁹⁰ „Non ergo ipsum deum per se ipsum videbimus, quia neque angeli vident . . . , sed quaedam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur.“ (P I, 8 [448 C], ShW I, 50).

⁹¹ Maximus „ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri vero ex condensatione divini verbi . . . Condensationem hoc dico . . . eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condensatione ad humanam naturam per gratiam ex exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania.“ (P I, 9 [449 A/B], ShW I, 52).

und politischer Praxis hinaus ausgeweitet auf die anschauende Erkenntnis der Kreaturen, die als Erscheinungen Gottes in ihrer sichtbaren Gestalt unabweisbar offenbarenden Charakter tragen.

V

In dieser Gestalt entspricht Eriugenas Konzeption von Theophanie dem Vorstellungshorizont der karolingischen Welt, und sie verhilft diesem zu einer angemessenen theoretischen Begründung. Eriugena greift einen Grundzug der zeitgenössischen theologischen Debatten etwa um die Bilder oder um das Eucharistieverständnis auf, wenn er theologische Aussagen im Zusammenhang mit der Frage nach den Bestimmungsgründen und nach dem Umfang der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit erörtert. Zu diesem Zweck stellt er seine Überlegungen in den Rahmen des Schöpfungsstraktates. Insofern er dabei von einer Interpretation der *creatio ex nihilo* ausgeht, hebt er die absolute Einzigkeit und damit Einheitlichkeit des Schöpfungsgrundes hervor, mit der zugleich der Welt jene Eigenständigkeit im Gegenüber zu Gott verliehen ist, die den Freiraum für die gesellschaftlichen und weltanschaulichen Neuorientierungen eröffnet, wie es der karolingische Reichsgedanke erforderte.

Es gehört zu den bemerkenswertesten Leistungen der Theologie Eriugenas, diese Selbständigkeit des Irdischen nicht aus einer strikten Zäsur zwischen den Bezirken Gottes und des Menschen zu entwickeln, sondern sie gerade aus der Gegenwart Gottes in der Welt theoretisch zu begründen: Die Theophanie in den Geschöpfen wird zum anschaulich erfahrbaren Inbegriff sowohl der kreatürlichen Abhängigkeit der Dinge vom absolut weltüberlegenen Gott als auch des im Irdischen sich manifestierenden Gegenübers von Ewigkeit und Gewordenheit, das alle Dinge durchzieht und in dem das Wechselverhältnis zwischen Gott und Welt in eine ebenso lebendige wie offenkundige Spannung versetzt ist. Was die zeitgenössische Ausgestaltung von Liturgie und Andacht allenthalben zeigt, das erhält durch Eriugena ein systematisch-theologisches Fundament: Das karolingische Reich erfährt seine Bedeutung im göttlichen Heilsplan durch Gottes die Geschichte begleitende Gegenwart, die nicht nur theoretisch postuliert wird, sondern sich vor der Erfahrung sichtbar entfaltet.

Die Reichweite dieses Entwurfs läßt sich auch noch auf die anschaulichen Hervorbringungen des Menschen ausdehnen und verleiht damit vor allem den kulturellen Errungenschaften der karolingischen Renaissance eine theologische Legitimation. Insofern der Mensch die Summe aller Kreaturen bildet⁹², kulminiert in ihm auch deren theophaner Charakter.

⁹² „Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur.“ (P II, 4 [530 D], ShW II, 18). Vgl. P II, 9 (536 B), ShW II, 28: „Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit.“ Zu Eriugenas

Wie aber diese Summe nicht die Anhäufung aller kreatürlichen Merkmale im Menschen bezeichnet, sondern das Vermögen und die Aufgabe des Bewußtseins zu ihrer reflexiven Begleitung, so auch mit Bezug auf das Theophane in den Geschöpfen: Der Mensch ist die Instanz seiner Reflexion, und dafür scheint sich hinsichtlich der anschaulichen Präsenz vor allem ein wiederum in der Anschauung sich artikulierendes Verfahren zu empfehlen, wie es von den Künsten geübt wird. Die beeindruckende Entwicklung von Buchmalerei, Architektur, Goldschmiedekunst, Elfenbeinschnitzerei etc. wäre in der Konsequenz von Eriugenas Theophaniebegriff nicht lediglich als die Erfüllung der politischen Repräsentationsverpflichtungen einer heranwachsenden Staatsmacht zu verstehen, sondern als eine Form theologischer Reflexion, die, wie alle Theologie, dem Menschen durch seine Beziehung zu Gott aufgegeben ist. Wenn sich dieser Ansatz in den Schriften Eriugenas durch weitere Anhaltspunkte bestätigen ließe, so wäre darin eine für die karolingische Epoche bemerkenswerte Position in der Einschätzung von Bildwerken aufgedeckt zwischen der Ikonentheologie des Ostens und ihrer westlichen Beantwortung durch die *Libri Carolini*: Bilder sind dann Werke des Menschen, nicht in einer idealen Linie zurückgeführt auf *Acheiropoieta*, jedoch dienen sie auch nicht in erster Linie der Belehrung, vielmehr artikulieren sie die Sprache der Theophanie in den Dingen, wie sie von der reflektierenden Wahrnehmung des Menschen vernommen wird.

Werner Beierwaltes hat Eriugenas theoretische Konzeption für weitreichend und konsistent genug erachtet, um die Theologie der Theophanie als „Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik“ zu deuten: Die durch die göttliche Erscheinung begründete Lichtgestalt der Dinge verleiht diesen für den Rückweg der Erkenntnis zum Urgrund alles Seienden anagogische Funktion⁹³. Beierwaltes sieht darin das Interpretationsschema vorgeprägt, auf das später Suger von St. Denis zurückgreift, um die theologische Bedeutsamkeit des Portals und des Chors der von ihm neu errichteten Abteikirche (1144) herauszustellen⁹⁴. Mit welcher Zuverlässigkeit sich auch immer eine solch enge Verbindung zwischen der theologischen Theorie und der künstlerischen Praxis für die Kultur zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert historisch nachweisen lassen mag⁹⁵, so liegen die ästhetisch-kunsttheoretischen Weiterungen unzwei-

Anthropologie vgl. *W. Otten*, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden 1990.

⁹³ So *Beierwaltes*, *Negati Affirmatio*, bes. 249–260. *Schupp* unterwirft Eriugenas Theophaniebegriff dagegen wohl eher einer neuzeitlichen Skepsis gegenüber dem Begriff des Schönen, wenn er ihm ästhetische Verklärung der Wirklichkeit vorwirft (359).

⁹⁴ Vgl. *Beierwaltes*, *Negati Affirmatio* 237–239.

⁹⁵ Beziehungen zur Kunst der karolingischen Epoche zieht *Beierwaltes* dabei nicht in Betracht. Darum bemüht sich *Yves Christe* in mehreren Untersuchungen, die an karolingischen und romanischen Kunstwerken ikonographischen Parallelen zu Eriugenas Schriften und Textüberlieferungen von Bildinschriften nachgehen: Vgl. *Quelques Portails Romains et l'Idée de Théophanie selon Jean Scot Érigène*, in: *Ludwig Bieler, John J. O'Meara* (Hgg.),

felhaft in der Konsequenz von Eriugenas systematischer Explikation des Theophaniebegriffs im Kontext der Schöpfungstheologie.

Gegenstand dieser Weiterungen ist weniger ein ästhetischer Schönheitsbegriff⁹⁶ als die Verankerung der anagogischen Funktion der Dinge in ihrer sichtbaren Gestalt, die Beierwaltes als ihre „Symbolhaftigkeit“ bezeichnet⁹⁷ – ein Begriff, der freilich wegen der außerordentlichen Weite der Bedeutung, mit der er in der Theologie diskutiert wird, im Hinblick auf Eriugena einer Präzisierung bedarf. Gegenüber dem der Schönheit weist er zunächst jeden Anspruch auf Grundlegung einer theologisch-ästhetischen Krieteriologie von sich, nach deren Regeln sich zwischen einer Klasse der bedeutsamen und einer der bedeutungslosen Wesen unterscheiden ließe. Im Rahmen von Eriugenas schöpfungstheologischer Wendung des Theophanietopos kann es nur um Merkmale gehen, die grundsätzlich allen Kreaturen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zukommen.

Eriugenas Vorstellung der Theophanie schließt darüber hinaus ebenfalls aus, daß die Dinge lediglich im Sinne von verweisenden Zeichen als symbolhaft zu begreifen sind, vielmehr insistiert sie auf der realen und sichtbaren Gegenwart des Schöpfungsgrundes in dem aus ihm Hervorgebrachten, auf der Manifestation Gottes in jedem Seienden. Die Geschöpfe aus diesem Grund als zugleich ewig und geworden zu begreifen, bedeutet deshalb, ihre anschauliche Gestalt sowohl als den Ausdruck ihrer selbst wie auch als den ihrer Herkunft zu verstehen. Ihre theologische Bedeutsamkeit liegt in ihrer Phänomenalität, in der sie ihren Ursprung als in ihnen selbst aufscheinend vorzeigen. Eriugenas Begriff der Theophanie fordert deshalb eine *theologische Phänomenologie*, die heute mehr denn je der eingehenden Begründung wie der Ausbildung einer ihr angemessenen Methodik harret. Ihre Aufgabe wäre es, im anschaulichen Ausdruck der Dinge die Artikulation göttlicher Sprache zu vernehmen:

The Mind (Anm. 37) 182–189; Influences et Retentissement de l'Œuvre de Jean Scot sur l'Art Médiéval: Bilan et Perspectives, in: Werner Beierwaltes (Hg.), Eriugena redivivus 142–161. Für die Verbindung zu Sugers St. Denis, verstanden als der Prototyp der gotischen Kathedrale, läßt sich zwar eine Traditionslinie wahrscheinlich machen; ihre Etappen sind die Übersetzungen und Kommentierungen der Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita durch Hilduin von St. Denis (832–835), Eriugena (um 860) und Hugo von St. Viktor († 1141), einem Zeitgenossen Sugers. Doch m. W. hat sich bislang eine Lektüre Eriugenas durch Suger, wie sie etwa mit Eriugena-Zitaten in den entsprechenden Schriften Sugers zu belegen wäre, nicht eindeutig nachweisen lassen. In jedem Fall wird eine eingehende Erörterung der ästhetisch-kunsttheoretischen Perspektiven von Eriugenas Theophaniebegriff sich auch auf sein poetisches Schaffen, insbesondere auf das Gedicht *Aulae siderae* zu beziehen haben, das Eriugena anlässlich der Einweihung der Kapelle Karls des Kahlen in Compiègne (877) verfaßte; eine Kapelle, die im übrigen dem Vorbild der Aachener Pfalzkapelle folgte. Vgl. M. Foussard, „Aulae Siderae“. Introduction, texte, traduction, in: CAr 21 (1971) 79–88.

⁹⁶ Auch dazu gibt es aber immerhin einige Bemerkungen, wie etwa in P II, 24 (580 C/D), ShW II, 124 (vgl. Anm. 68). Beierwaltes schätzt ihre Bedeutung offensichtlich höher ein: vgl. Negati Affirmatio 255–258.

⁹⁷ Vgl. ebd. 253–255.

Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Hermeneutik des Offenbarungswortes „ex creatura per quamdam divinam metaphoram ad creatorem.“⁹⁸

⁹⁸ P I, 12 (453 B), ShW I, 62. Um einige grundsätzliche Erwägungen zu einer solchen theologischen Phänomenologie in systematischer Hinsicht habe ich mich bemüht in meiner Bonner Antrittsvorlesung: Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung, in: ZKTh 112 (1990) 178–193.