Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Wie Maximus Confessor und Augustinus die Theophanie verstanden : zu Eriugena, Peri physeon I 449A-450B

Autor: Perger, Mischa von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761213

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MISCHA VON PERGER

Wie Maximus Confessor und Augustinus die Theophanie verstanden

Zu Eriugena, *Peri physeon* I 449A – 450B

Als eine der großen Leistungen Eriugenas wird es gewertet, daß er seinem Entwurf über Gott und die Schöpfung neben den lateinischen auch griechische Theologumena zugrundegelegt und sie fruchtbar gemacht hat. Ihn leitete dabei die Annahme, es gebe eine wenn nicht offen zutage liegende, so doch durch rationales Durchdenken erzielbare sachliche Einheit der theologischen Tradition beider Sprachen und Kulturen.[1]

Wer Gedanken aus einer anderen Kultur in das eigene Denken integriert und für einen so zustandegekommenen Entwurf in der eigenen Umgebung Interesse und Anerkennung finden will, muß sich auf Diskussionen einlassen. Damit die Fremdheit bestimmter Gedanken den Gesprächspartner nicht abschreckt oder verwirrt, sondern sein gewohntes Nachdenken bereichert und erneuert, bedarf es einigen Geschicks bei der Übersetzung, Kompilation und Adaption des Neuen. Eriugena referiert nicht einfach seine Lehre, sondern stellt dar, wie sie sich in einem Gespräch entwickeln, infrage stellen und plausibel machen läßt. In *Peri physeon* unterhalten sich ein «Erzieher» und ein «Zögling»[2] miteinander, die beide eine beachtliche Anzahl von lateinischen und griechischen Theologen zu zitieren und zu disku-

[1] Siehe hierzu den Sammelband von MCGINN, Bernard /OTTEN, Willemien (Hgg.), Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame, 18–20 October 1991, Notre Dame - London 1994 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, Bd. 5).

[2] Die Siglen «N» und «A» werden zu «Nutritor» und «Alumnus» aufgelöst. Siehe dazu JEAUNEAU, Éduard A., «La forme littéraire: le dialogue», in: IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE *Peri physeon*, Liber primus, hrsg. von Jeauneau, Turnhout 1996, XV–XIX (CCCM 161).

tieren wissen und beide der Hypothese anhängen, christlich-theologisch Durchdachtes könne sich nur oberflächlich, auf der Ebene des sprachlichen Ausdrucks, widersprechen, sachlich müsse sich immer Vereinbarkeit herausstellen: Entweder sei von verschiedenen Dingen die Rede, so daß sich kein Widerspruch ergebe; oder es sei bloß scheinbar Verschiedenes, tatsächlich aber Gleiches gesagt; oder was widersprüchlich scheine, seien verschiedene Aspekte desselben Sachverhalts, der sich gerade in der vielfachen Erscheinung kundtue. Der Schüler hat freilich begrenztere Kenntnisse und ein begrenzteres Verständnis der theologischen Quellen als der Lehrer. Er ist aufgeschlossen, gerade auch für die fremdere, griechische Tradition der Theologie, aber er gerät durch diese Aufgeschlossenheit in Probleme, kann das Rezipierte oft nicht miteinander vereinbaren. Der Lehrer muß sich in seinen Darlegungen immer wieder wegen solcher Schwierigkeiten unterbrechen lassen, sieht aber nicht zuletzt in deren Klärung auch den Sinn des Gesprächs.

Im folgenden sei das erste Beispiel einer solchen Diskussion betrachtet, das sich in *Peri physeon* findet.[3] Es betrifft die Lehre von den «Theophanien», den Erscheinungen Gottes.[4] Der Lehrer verwendet das Konzept der Theophanie nacheinander zweimal, um Fragen des Schülers Genüge zu tun. Anlaß ist des Lehrers These, daß Gott und die vernunfthaften Wesenheiten der geschaffenen Dinge jeglicher sinnlichen oder vernünftigen Erkenntnis entzogen seien und man insofern sagen könne, sie «seien nicht».[5] Der Schüler ist irritiert, weil er

[3] ERIUGENA, *Peri ph.* I 446A–451C, hieraus besonders 449A–450B, Jeaun. 13–15, ll. 294–347. Zitiert wird nach der oben in Anm. 2 genannten Ausgabe von Jeauneau (*Peri ph.*, Liber primus, Turnhout 1996 [CCCM 161]; Liber secundus, Turnhout 1997 [CCCM 162]).

[4] Ich behandle hier nur die erste Diskussion, nicht die weitere Entfaltung der Lehre von der Theophanie, wie Eriugena sie in *Peri physeon* und in anderen Werken vornimmt; hierfür sei auf die folgende anregende, allerdings Eriugenas Quellen ausblendende Studie verwiesen: TROUILLARD, Jean, «La notion de ‹Théophanie› chez Érigène», in: BRETON, Stanislas, u.a., Manifestation et révélation, Paris 1976, 15–39 (Philosophie, Bd. 1). Weitere Literaturangaben bei ANSORGE, Dirk, Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß. Eine theologische Untersuchung von ‹Peri physeon›, Innsbruck-Wien 1996, 90–91, Anm. 3; eine Diskussion der Quellen findet sich bei ALONSO, Joaquín M.ª, Teofanía y visión beata en Escoto Erígena, Madrid 1952; auch in: *Revista Española de Teología* 10 (1950) 361–389; 11 (1951) 255–281.

[5] ERIUGENA, *Peri ph.* I 443A–B, Jeaun. 5, ll. 53–73. Der Lehrer zieht hier die Grenze des Erkennbaren stillschweigend entgegen einem Anschein, den die Terminologie erweckt: Die Vernunft soll das nicht erkennen können, was doch so heißt

sich an Augustins Lehre erinnert, wonach die Engel sehr wohl die ewigen Urbilder der anderen Geschöpfe in Gott betrachten. Die Lösung des Lehrers lautet, daß den Engeln Gott und alles, was in ihm ist, über irgendwelche Wesensbestimmungen tatsächlich nicht zugänglich sei, daß es aber von den vernunfthaften Gründen der Dinge und von Gott selbst gewisse «Theophanien» gebe, die geschaffen und für bestimmte Einsichtsvermögen begreifbar seien.[6] Doch meldet der Schüler sogleich weitere Bedenken an: Wird uns nicht von Johannes, Paulus und wiederum von Augustinus verheißen, in der ewigen Seligkeit würden die Gerechten das Wesen Gottes unmittelbar betrachten? Der Lehrer greift auf die Antwort zurück, die er auf die vorige Frage gegeben hat: Wie die Engel Gott schauen, so auch die Gerechten. Aber, wendet der Schüler ein, schauen sie dann nicht ein in ihnen geschaffenes Gebilde statt Gott selbst?[7] Der Lehrer antwortet mit einem klaren Nein, denn es sei ja das Gotteswort selbst, was sich durch die Theophanien in die Geschöpfe einforme.[8]

Als «wahrscheinlich» akzeptiert der Schüler die Darlegung des Lehrers: Gott ist in sich unerkennbar, aber in einer «Theophanie» zeigt er sich jedem Geschöpf, das Erkenntnisvermögen hat, nach dessen Fassungskraft; dabei erkennt das Geschöpf nicht die Theophanie anstelle von Gott selbst, sondern es erkennt Gott in der Theophanie – während Gott an sich, jenseits aller Erscheinung, unerkennbar bleibt. Der Schüler ist aufgeschlossen für diesen Gedankengang, doch will er Näheres über jenes ihm fremde Wesen namens «Theophanie» erfahren. Gefragt sind ihr Was, Woher und Wo.[9] Warum diese Nachfrage? Der Schüler gibt nicht eigens einen Grund an. Aber soeben erst hatte der Lehrer den Verdacht zerstreut, die Theophanie, von Gott selbst geschaffen, könnte Gegenstand der Erkenntnis statt nur Medium für die Erkenntnis Gottes sein – als Medium würde sie, so die Befürchtung, die Erkenntnis Gottes gerade verstellen, die Geschöpfe müßten sich mit einem eigenartigen Surrogat zufriedengeben.

wie sie – dem Erkenntnisvermögen *ratio* sollen die vernunfthaften Gründe (*rationes*) der geschaffenen Dinge nicht zugänglich sein.

[6] Ebd., I 446A–447A, Jeaun. 8–10, ll. 154–203.

[7] Ebd., I 448C, Jeaun. 12, ll. 265–269 (Schüler): «Non ergo ipsum deum per se ipsum uidebimus ... sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur.»

[8] Ebd., I 447A–448D, Jeaun. 10–12, ll. 204–284.

[9] Ebd., I 449A, Jeaun. 12, ll. 285–287 (Schüler): «Sed uelim quid de hac theophania coniicere possis breuiter aperias, hoc est, quid sit, unde sit, ubi sit. Utrum extra nos an intra nos formatur?»

Vielleicht droht dieser Verdacht doch wieder aufzukommen, wenn sich die Theophanie nicht sozusagen legitimieren kann: Sie ist willkommen, wenn sich ihr Wesen, ihre Herkunft und ihr Aufenthalt im Einklang mit der Aufgabe, die sie erfüllen soll, klären lassen. Die Antwort des Lehrers beschränkt sich auf das Woher (sie kommt von Gott und entsteht aus ihm und aus dem Geschöpf, das sich Gott angenähert hat) und das Wo (sie ist im Erkenntnisvermögen des Geschöpfes), aber offenbar ist der Schüler damit zufrieden, offenbar darf dann das Was der Theophanie als hinreichend miterklärt gelten.

Eriugena wird die Theophanie als diejenige Erkenntnis Gottes, die den Heiligen allenfalls zuteil werden kann, ohne daß sie damit aber erkennten, «was» Gott «ist», vornehmlich aus (Pseudo-) Dionysius Areopagita gekannt haben. Die Bedeutung des Begriffs «Theophanie» legt Dionysius vor allem in cap. 4,3 von *De coelesti hierarchia* dar. Eriugena diskutiert in seinem Kommentar zu diesem Werk Übersetzungs- und Verständnismöglichkeiten für die betreffende Passage.[10] Doch um solche Fragen, wie er sie in *Peri physeon* dem Schüler in den Mund legt, zu beantworten und um den Anschein zu vermeiden, die Theophanie verstelle Gott für den, der ihn erkennen will, braucht Eriugena eine umfassendere Bestimmung für die Theophanie, als sich dieser Stelle bei Dionysius entnehmen läßt. Und eine solche Bestimmung sollte ja möglichst nicht ad hoc ausgedacht, sondern bei theologischen Autoritäten verankert sein.

Der Lehrer behauptet, seine Auskünfte unmittelbar den Werken von zwei Gewährsleuten zu entnehmen, Maximus Confessor (580–662) und Augustinus (354–430); das Zeugnis des letzteren wird durch zwei von Maximus entlehnte eingerahmt und, wie wir sehen werden, auf die hier gefragte Bedeutung hin festgelegt. Der Schüler faßt die derart kompilierten Ausführungen zusammen, und der Lehrer fügt bekräftigend ein weiteres Zeugnis von Maximus an.[11] An einer fundamentalen theologischen Frage, nämlich der nach der Möglichkeit, Gott zu erkennen, wird somit erstmals argumentativ deutlich, daß in *Peri physeon* Lehren griechischer Theologie, hier vertreten durch Maximus, mit der lateinischen Tradition, für die vor allem Augustinus steht, zusammengesehen und vereinigt werden sollen. Der Lehrer ist hier geradezu genötigt, dies offenzulegen, denn gegen seine Ausführungen hat der Schüler soeben bereits zum zweiten Mal die Autorität

[10] IOHANNIS SCOTI ERIUGENAE *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, hrsg. von J. Barbet, Turnhout 1975, 74–77, ll. 380–482 (CCCM 31).

[11] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449A –450C, Jeaun. 13–15, ll. 294–347.

Augustins ins Feld geführt[12] – der Lehrer verteidigt sich also implizit gegen den Vorwurf, von augustinischer Lehre abzuweichen. Er sieht sich in Übereinstimmung mit Augustinus wie mit Maximus. Aber ist seiner Berufung auf die Autoritäten zu trauen?

Der Lehrer kann jedenfalls nicht beanspruchen, dem Wortgebrauch beider Autoren auf der Spur zu sein. «Theophanie» kommt bei Augustinus nicht vor, und Maximus gebraucht es nur gelegentlich[13], nicht in den beiden großen Werken, die Eriugena ins Lateinische übersetzt hat (*Ambigua ad Iohannem* und *Quaestiones ad Thalassium*). Und wenn es von Augustinus etwa heißt, er spreche von einem «unaussprechlichen Mitherabstieg des Erbarmens [Gottes]»[14], so läßt die Terminologie von vornherein erwarten, daß der Lehrer hier nicht zitiert, sondern paraphrasiert: Auch «condescensio» gehört nicht zu Augustins Wortschatz, es dient Eriugena als Entsprechung zum griechischen «συγκατάβασις», das allerdings bei Maximus häufig vorkommt (Gott «steigt» zu den Menschen «herab», um «mit» ihnen zu sein). Wie der Verweis auf Augustinus, so sind auch die beiden rahmenden Verweise auf Maximus nicht als wörtliche Zitate, sondern nur als Paraphrasen zu verifizieren: Der Lehrer kompiliert und bringt terminologisch in Übereinstimmung, was er als sachlich übereinstimmend gelesen hat. Aber welche Passagen sind gemeint?[15]

[12] Ebd., I 447B, Jeaun. 10, ll. 210–222.

[13] Siehe die Belege bei LAMPE, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, s.v. «θεοφάνεια».

[14] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449B–C, Jeaun. 13, ll. 310–311: «quadam ineffabili suae misericordiae condescensione».

[15] Jeauneau zeigt in seinem sonst so aufschlußreichen Quellenapparat zu dieser Passage eine auffallende Ratlosigkeit. Siehe *Peri ph.* I 449A–C und 449D–450A, Jeaun. 13, Quellenapparat zu ll. 296–301 und ll. 308–314; 14, zu ll. 327–329: «Locum non inueni»; zur erstgenannten Stelle vgl. JEAUNEAU, «Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur», in: HEINZER, Felix/SCHÖNBORN, Christoph (Hgg.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980, Fribourg/Suisse 1982, 343–364, hier 359 (Paradosis, Bd. 27); auch in: JEAUNEAU, Études érigéniennes, Paris 1987, 189–210, hier 205. Siehe außerdem *Peri ph.* I 449C und 450A–B, Jeaun. 14, Quellenapparat zu ll. 317–320 und zu ll. 331–340, wo jeweils mehrere Belege zur Auswahl angeboten werden; zur erstgenannten Stelle vgl. JEAUNEAU, «Jean l'Érigène et les Ambigua», loc. cit., 356 (= DERS., Études érigéniennes, 202). Daß der Lehrer in *Peri physeon* angibt, Augustinus kommentiere 1Kor 1,30, erleichtert die Identifizierung der gemeinten Stelle erheblich. Aber auch G. Madec, der richtigerweise annimmt, Augustinus werde hier nicht zitiert, sondern paraphrasiert, listet zwar alle Zitate dieser Paulus-Stelle, die sich in Augustins Werk finden, auf, will sich aber auf keines festlegen: MADEC, Goulven, Le dossier augustinien du ‹Peri phy-

Die Lehre, mit der Augustinus übereinstimmen soll, bezieht der Lehrer unmißverständlich aus Maximus' *Ambigua ad Iohannem.*[16] In diesem Werk sind Erläuterungen zu bestimmten Stellen aus den Reden Gregors von Nazianz versammelt, die Kapitelfolge ist erwartungsgemäß lose, es gibt einen Zusammenhang der Themen, aber keine stringente Gedankenführung über das ganze Werk hin. Oft treten Wiederholungen auf, aber dabei handelt es sich um einzelne Gedanken, kaum um ganze Gedankengänge; deshalb sollte es möglich sein, jeweils den primären Bezugstext auszumachen, der einer Paraphrase – oder einem einzelnen Element einer solchen – in *Peri physeon* zugrundeliegt.

In cap. 3 der *Ambigua* findet sich das, was der Lehrer vor dem Verweis auf Augustinus referiert. Einige Schlüsselworte im Referat und im Original entsprechen einander (das gilt aber, wie gesagt, nicht für das Stichwort «Theophanie»). Der Lehrer erklärt:

> «[Maximus] sagt ..., die Theophanie werde nirgendwoandersher erzeugt als aus Gott, sie entstehe aber [1.] aus dem Mitherabstieg (condescensio) des göttlichen Wortes – des eingeborenen Sohnes, der die Weisheit des Vaters ist – gleichsam nach unten zur menschlichen Natur gerichtet, die er gegründet und gereinigt hat, sowie [2.] nach oben gerichtet aus der Erhöhung der menschlichen Natur zu diesem Wort durch die göttliche Liebe. Unter dem Mitherabstieg verstehe ich hier nicht denjenigen, der durch die Fleischwerdung schon geschehen ist, sondern denjenigen, der durch die ‹theosis› (d. h durch die Gottwerdung) der Kreatur geschieht.

seon› de Jean Scot (livres I–II), in: *Recherches Augustiniennes* 15 (1980) 241–264, hier 245; auch in: DERS., Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes, Paris 1988, 73–96, hier 77. Vgl. im übrigen die Verweise in: IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE *Peri physeon (De Diuisione Naturae)*, Liber primus, hrsg. von Inglis Patrick Sheldon-Williams zus. mit Ludwig Bieler, Dublin 1968, ²1978, 52–54 und 226, Anm. 50, sowie bei ALONSO, Teofanía, 16 (= *Revista Española de Teología* 10 [1950] 374), Anm. 41 (s.o. Anm. 4).

[16] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449A, Jeaun. 13, ll. 294–296 (Lehrer): «Maximum monachum diuinum philosophum in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania ... disputasse reperimus.» – Die *Ambigua ad Iohannem* werden im Originaltext zitiert nach der griechisch-lateinischen Ausgabe von Franz OEHLER, Halle 1857, von Migne in seine *Patrologia* aufgenommen: S. P. N. MAXIMI CONFESSORIS, *Opera omnia*, Bd. 2, Paris 1863, 1029–1418 (PG 91), Eriugenas Übersetzung nach der Ausgabe von Jeauneau, MAXIMI CONFESSORIS *Ambigua ad Iohannem* iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem, Turnhout 1988 (CCSG 18); nach letzterer Ausgabe der Übersetzung gebe ich auch die Kapitelzahlen an. Auf die Differenzen zwischen meiner und Eriugenas Maximus-Übersetzung weise ich nicht eigens hin; sie scheinen mir in diesem Zusammenhang unerheblich zu sein (mit einer Ausnahme: s.u. Anm. 25).

Also aus diesem Mitherabstieg der Weisheit Gottes zur menschlichen Natur durch die Gnade und aus der Erhöhung derselben Natur zu dieser Weisheit durch die Liebe entsteht die Theophanie.»[17]

Maximus selbst hatte folgendes ausgeführt:

«Wenn es keinen Zweifel daran gibt, daß als die Substanz (οὐσία) der Tugend, die in einem jeden ist, das eine Wort Gottes besteht (denn die Substanz aller Tugenden ist er, unser Herr Jesus Christus, wie geschrieben steht: ‹der für uns von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht worden ist› [1Kor 1,30], indem er offenbar jenes, das im Zusammenhang mit ihm genannt ist, auf absolute Weise hat, insofern er die Weisheit selbst, die Gerechtigkeit und die Heiligkeit ist ...), so hat klarerweise jeder Mensch, der durch feste Aneignung (ἕξις) an der Tugend teilhat, ohne Zweifel an Gott teil, der Substanz der Tugenden. ... Er empfängt von Gott das Gottsein, soweit er infolge des Aufstiegs und der Verwandtschaft zum eigenen Prinzip, die ihm eingepflanzt sind, zu dem Guten, das dem Abbild gemäß von Natur und vom Willen her in ihm ist, die Verähnlichung durch die Tugenden hinzugefügt hat. ... Hier zwar ist er zufolge der ganz von Einwirkungen freien Aneignung schon dasselbe mit sich selbst und unbeweglich, im kommenden Zeitalter aber wird er zufolge der *theosis*, die ihm gegeben wird, die besagten, in Gott vorausseienden Gründe (λόγοι), noch mehr aber Gott, in dem die Gründe des Schönen fest bestehen, lieben und verehren, ... so daß sowohl er selbst durch Gnade Gott ist und Gott genannt wird, als auch Gott durch Mitherabstieg Mensch ist und um seinetwillen Mensch heißt, und so daß sich durch die dabei ausgetauschte Ordnung die Macht zeigt, die sowohl den Menschen durch Gott vermittels dessen, daß er Gott liebt, vergöttlicht, als auch Gott durch den Menschen dadurch, daß er den Menschen liebt, zum Menschen macht.»[18]

[17] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449A–B, Jeaun. 13, ll. 296–306 (Lehrer): «Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero *ex condescensione diuini uerbi*, hoc est unigeniti filii, qui est *sapientia* patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et *exaltatione* sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum *per diuinum amorem*. Condescensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem, sed eam quae fit *per theosin* (id est per deificationem) creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei *condescensione* ad humanam naturam *per gratiam* et *exaltatione* eiusdem naturae ad ipsam sapientiam *per dilectionem* fit theophania.» Hier und im folgenden hebe ich Worte, die in den Paraphrasen und den Originalstellen einander entsprechen, hervor.

[18] MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io.*, cap. 3, Oehler 1081C–1084C; Eriugenas Übers., Jeaun. 30–31, ll. 268–305: «Si enim essentiam unicuique uirtutis unum subsistere *Dei Verbum* non dubitatur (nam essentia omnium uirtutum ipse est Dominus noster et Deus Iesus Christus, sicut scriptum est: ‹Qui factus est nobis a Deo *sapientia* et iustitia et sanctificatio et redemptio›, profecto haec quae dicta sunt absolute in seipso habet, iure qui est per se sapientia et iustitia et sanctitas ...),

Der zitierte Passus aus den *Ambigua* ist verkürzt und dennoch schwer zu überblicken; ein «Lehrer» wird versuchen, daraus eine knappe These zu ziehen, etwa wie in *Peri physeon*: Die Theophanie stammt von Gott und entsteht aus dem Herabsteigen der göttlichen Weisheit zu den Menschen, wobei das «Herabsteigen» ein von den Menschen noch zu erwartendes ist, und aus dem Emporgeführtwerden der Menschen zur göttlichen Weisheit – in diesem Sinne ist die Antwort auf die vom Schüler gestellte Frage mit dieser ersten Maximus-Paraphrase schon festgelegt. Der Lehrer nimmt nun daraus das Wort vom «Mitherabstieg» Gottes (condescensio) in die Augustinus-Paraphrase hinüber, noch dazu mit dem Prädikat «unaussprechlich», entsprechend einer anderen Stelle in den *Ambigua*[19]; im übrigen ist der Lehrer wohl der Spur des Zitats aus dem ersten Korintherbrief gefolgt, um zu dieser Verknüpfung der Texte zu gelangen.

Aus Augustins Schriften hat der Lehrer, wie ich meine, eindeutig die ausführliche Erläuterung zu 1Kor 1,30 im Sinn, die sich im 7. Buch von *De trinitate* findet. Die Bibelstelle lautet: «Aus ihm (Gott) aber seid ihr in Christus Jesus, der für uns von Gott zur Weisheit gemacht worden ist, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung ...» («Ex ipso autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est sapientia nobis a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio ...») Der lateinische Ausdruck «factus est» ließe sich im schwachen Sinne von «geworden ist», aber auch im starken Sinne von «gemacht» oder «geschaffen ist» verstehen. Augustinus läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß die göttliche Weisheit «für uns» nur «werden» kann, indem sie geschöpfliches Sein annimmt. In seinen eigenen Worten wie auch nach

omnis profecto homo uirtutem secundum habitum fixum participans sine ambiguitate Deum participat, essentiam uirtutum, ... ex Deo deus esse accipiens, merito secundum imaginem naturali bono uoluntate per uirtutes addens similitudinem, per insitam ad proprium principium *ascensionem* et familiaritatem. ... Hic quidem iam secundum inpassibilem ualde habitum idipsum sibimet et incommotabilis est, in futuro uero saeculo *secundum datam theosin* (id est deificationem) praedictas in Deo antecedentes causas, magis autem Deum in quo causae bonorum praefixae sunt in caritate amans salutaturus ... ita ut et ipse sit *gratia* et uocetur Deus, et Deus sit *condescensione* et uocetur per se homo, et mutuo in hoc affectu ostendatur uirtus quae et hominem Deo *per diuinum amorem* deificat, et Deum homini per humanum amorem inhumanat ... » (Das Komma nach «uirtutum», vor der zweiten Auslassung, habe ich dem griechischen Text zufolge hinzugesetzt.) In manchen Einzelzügen ergänzt Maximus diese Konzeption der *theosis* in cap. 44 (Oehler 1361A–1365C).

[19] MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io.*, cap. 67, Oehler 1411A: «ἄφραστος συγκατάβασις»; Eriugenas Übersetzung, Jeaun. 257, l. 63: «ineffabilis condescensio».

dem Referat des Lehrers in *Peri physeon* gewinnt er dem Geschaffensein der göttlichen Weisheit einen doppelten Aspekt ab: das Herabsteigen des Gotteswortes zu den Menschen und die Emporwendung der Menschen zu Gott durch dieses Wort. Dem Lehrer zufolge erklärt Augustinus den Bibelvers so:

> «Die Weisheit des Vaters, in der und durch die alles geschaffen ist, und die nicht geschaffen ist, sondern schaffend, entsteht in unseren Seelen durch einen unaussprechlichen Mitherabstieg seines[20] Erbarmens, und sie verbindet unser Einsichtsvermögen mit sich, so daß auf eine unaussprechliche Weise eine gewisse, gleichsam zusammengesetzte Weisheit entsteht: aus ihm[21], der zu uns herabsteigt und in uns wohnt, und aus unserer Einsicht, die aus Liebe von ihm zu sich genommen und in sich geformt wird. Ähnlich lautet die Auslegung zur Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden, daß sie nicht anders entstehen als aus einer wunderbaren und unaussprechlichen Ineinanderformung der göttlichen Weisheit und unserer Einsicht.»[22]

Augustinus selbst hatte geschrieben:

> «Warum also wird in der Bibel fast nirgends etwas über die Weisheit gesagt außer so, daß sie als von Gott gezeugt oder geschaffen gezeigt wird? Als gezeugt nämlich die, durch die alles geschaffen ist; als geschaffen oder gemacht aber etwa in den Menschen, wenn sie zu derjenigen [Weisheit], die nicht geschaffen und gemacht, sondern gezeugt ist, umgewandt und erleuchtet werden – in ihnen nämlich entsteht etwas, was man ihre Weisheit nennt –, oder indem die Bibel vorweg ankündigt oder davon erzählt, daß das Wort Fleisch geworden ist und in uns gewohnt hat, denn auf diese Weise ist Christus zur Weisheit gemacht worden, weil er zum Menschen gemacht worden ist. Daß die Weisheit in jenen Büchern nichts spricht oder über sie nichts gesagt wird, was sie nicht als von Gott geboren oder gemacht zeigte, obgleich auch der Vater eben diese Weisheit ist – liegt das etwa daran, daß jene Weisheit uns ans Herz

[20] Das Possessivpronomen «suae» ist hier (s.u. Anm. 22) grammatisch zweideutig, es könnte sich auf Gottvater oder auf dessen Weisheit (Christus) beziehen. Gemeint ist jedenfalls das Erbarmen Gottes.

[21] Fast unmerklich geht die Rede grammatisch von «ihr», der ungeschaffenen Weisheit Gottes, zu «ihm», dem Gottessohn, über.

[22] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449B–C, Jeaun. 13–14, ll. 308–317 (Lehrer): «*Sapientia* patris, in qua et *per quam omnia facta sunt, quae non est creata* sed creans, *fit* in animabus nostris quadam ineffabili suae misericordiae condescensione, ac sibi adiungit nostrum intellectum ut ineffabili quodam modo quaedam quasi composita fiat sapientia ex ipso descendente ad nos et *in nobis habitante* et ex nostra intelligentia ab eo per amorem ad se assumpta et in se *formata*. Similiter de iustitia caeterisque uirtutibus exponit non aliter fieri nisi ex diuinae sapientiae nostraeque intelligentiae quadam mirabili atque ineffabili conformatione.»

gelegt und für uns nachgeahmt werden sollte, durch deren Nachahmung wir geformt werden? Denn der Vater spricht sie aus, damit sie sein Wort sei – nicht wie man aus dem Mund ein tönendes Wort hervorbringt oder es vor der Verlautbarung denkt, denn dieses Wort vollendet man in Zeitspannen, jenes aber ist ewig, und es erleuchtet uns und sagt uns über sich und über den Vater, was den Menschen zu sagen ist. ... Und deshalb ist Christus das Vermögen und die Weisheit Gottes, weil er von Gott her, dem Vermögen und der Weisheit, auch selbst Vermögen und Weisheit ist, ebenso wie Licht vom Vater, dem Licht, her, und Quelle des Lebens bei Gott-Vater, der Quelle des Lebens schlechthin. ... Aber der Sohn ist von Gott für uns zur Weisheit gemacht worden und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung, weil wir auf zeitliche Weise zu ihm umgewandt werden, aus irgendeiner Zeit heraus, um mit ihm in Ewigkeit zu bleiben, und weil er selbst aus einer bestimmten Zeit heraus, als das Wort, zu Fleisch gemacht worden ist und in uns gewohnt hat.»[23]

Augustinus unterscheidet zunächst zwei Bedeutungen, nach denen in der Bibel von «geschaffener Weisheit» die Rede sei: Zum einen entsteht in den Menschen eine «Weisheit», wenn sie eine Umwendung

[23] AUGUSTINUS, *De trinitate* VII, 3 (4), Mountain 251–252, ll. 1–49: «Cur ergo in scripturis nusquam fere de *sapientia* quidquam dicitur nisi ut ostendatur a deo genita uel creata? Genita scilicet *per quam facta sunt omnia*; creata uero uel facta sicut in hominibus cum ad eam *quae non creata* et facta sed genita est conuertuntur et inlustrantur; in ipsis enim *fit* aliquid quod uocetur eorum sapientia; uel illud scripturis praenuntiantibus aut narrantibus quod uerbum caro factum est et *habitauit in nobis*; hoc modo enim Christus facta sapientia est quia factus est homo. An propterea non loquitur in illis libris sapientia uel de illa dicitur aliquid nisi quod eam de deo natam ostendat aut factam, quamuis sit et pater ipsa sapientia, quia illa nobis sapientia commendanda erat et imitanda cuius imitatione *formamur*? Pater enim eam dicit ut uerbum eius sit, non quomodo profertur ex ore uerbum sonans aut ante pronuntiationem cogitatur (spatiis enim temporum hoc completur, illud autem aeternum est), et inluminando dicit nobis et de se et de patre quod dicendum est hominibus. ... Et ideo Christus uirtus et sapientia dei quia de patre uirtute et sapientia etiam ipse uirtus et sapientia est sicut lumen de patre lumine et fons uitae apud deum patrem utique fontem uitae. ... Sed filius factus est nobis sapientia a deo et iustitia et sanctificatio quia temporaliter nos ad illum conuertimur, id est ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum. Et ipse ex quodam tempore ‹uerbum caro factum est et habitauit in nobis›.» Zitiert wird nach AURELII AUGUSTINI *Opera*, Bd. 16,1: De trinitate libri XV (Libri I–XII), hrsg. von William J. Mountain zus. mit Fr. Glorie, Turnhout 1968 (CCSL 50). Nach der Interpunktion dieser Ausgabe fügt Augustinus mit dem letzten Satz («Et ipse ...») seiner bisherigen Darlegung ein weiteres bekanntes Moment der Heilsgeschichte an, ohne daß die Pointe davon erkennbar wäre. Eriugena hat Augustinus besser verstanden: Der Satz ist weiterhin von «quia» abhängig und bildet das Pendant zu der ersten Erläuterung dafür, daß Christus für uns zur Weisheit gemacht worden ist («quia nos ad illum conuertimur, ... et ipse ... habitauit in nobis»).

auf die ungeschaffene Weisheit in Gott erfahren; zum anderen ist Christus das Wort und die Weisheit Gottes, und insofern er Mensch geworden ist, ist er gewordene oder geschaffene Weisheit. Beide Bedeutungen führt Augustinus dann in der Erklärung, daß eben auf diese beiden Weisen Christus für uns zur Weisheit (und Gerechtigkeit und Heiligung) geworden sei, zusammen. Vorbereitet wird dies durch den Gedanken, daß die Menschen sich in der *imitatio Christi*, die ihnen durch Christi Menschwerdung ermöglicht ist, von der göttlichen Weisheit formen lassen. In *Peri physeon* kennzeichnet der Lehrer die Zweiseitigkeit dieses Prozesses, der dabei aber doch von der göttlichen Weisheit als der einen Quelle und dem einen Ziel ausgeht, durch die Worte «zusammensetzen» (componere) und «Zusammenformung» (conformatio). Und in der Darlegung dieser Zweiseitigkeit treffen sich Maximus und Augustinus.

Ein Problem aber bereitet des Lehrers Festlegung, in welchem Sinne bei beiden Autoren von «Mitherabstieg» die Rede sein soll. Es soll nicht um den Herabstieg gehen, durch den Gott buchstäblich ein Mensch geworden ist, sondern um den, der ineins fällt mit der geistigen Erhebung der Menschen zu Gott, mit ihrer geistigen Hinaufnahme in Gott. Im Kontext der Fragen, die der Schüler gestellt hatte – betreffend die Gotteserkenntnis, die den Engeln und den Seligen möglich sein soll –, wäre der Hinweis auf Christi historischen «Herabstieg» in einen menschlichen Körper in der Tat nicht hilfreich. Dasjenige Geschehen aber, das Augustinus in *De trinitate* der Hinwendung der Menschen zu Gott komplementär an die Seite stellt, ist ausdrücklich Christi «Fleischwerdung» (incarnatio), und in dieser Hinsicht wäre er, wie es scheint, mit Maximus und dessen Begriff vom «Mitherabstieg» Christi eher in Verbindung zu bringen als in der alternativen Hinsicht, die der Lehrer im Auge hat.

Und doch läßt sich die Interpretation des Lehrers verteidigen. Augustinus spricht ja in der genannten Passage auch von der *imitatio Christi*, zu der die Menschen aufgefordert sind, und versteht sie als Formung der Menschen durch Christus; ineins damit geht der Gedanke, der geistige Aufstieg der Menschen zu Gott sei vor allem auch eine Hinabwendung Gottes zu den Menschen, etwa indem er sie durch sein Wort anspricht und «formt». Aber um diesen Gedanken herauszustellen und so eine genaue Entsprechung zu dem, was aus Maximus referiert worden war, zu erhalten, muß der Lehrer in *Peri physeon* den starken Akzent, den Augustinus auf Gottes «Fleischwerdung» legt, ausblenden.

Das Referat aus Augustinus schließt mit der Behauptung, daß die derart von Gott her im Menschen entstehende Weisheit alle Tugenden begründe. Zu deren Bestätigung bemüht der Lehrer nun wiederum Maximus Confessor:

> «Denn, wie Maximus sagt: In dem Maße, wie das menschliche Einsichtsvermögen durch Liebe aufsteigt, in dem Maße steigt die göttliche Weisheit durch Erbarmen herab, und das ist der Grund und die Substanz aller Tugenden.»[24]

Der Verweis gilt den *Ambigua ad Iohannem*, cap. 6,3:

> «Ihren Geist (νοῦς) aber, rein abgelöst von der Bewegung um alles, was ist, und ruhend von der ihm selbst gemäßen natürlichen Tätigkeit, brachten [die Heiligen] Gott dar und wurden durch ihn gänzlich zu Gott zusammengeführt. Der Heilige Geist (πνεῦμα) machte sie würdig, daß sie in Gänze Gott in Gänze eingemischt wurden. Sie trugen, soweit Menschen möglich, ganz das Bild des Himmlischen und zogen, wenn das zu sagen erlaubt ist, so viel von göttlicher Erscheinung (ἔμφασις) an sich, wie sehr sie selbst gezogen mit Gott zusammengeführt wurden. Sie sagen nämlich, daß Gott und der Mensch füreinander Vorbilder (παραδείγματα) sind, und so sehr würde Gott sich dem Menschen aus Menschenliebe vermenschlichen, wie sehr der Mensch sich für Gott, durch die Liebe dazu befähigt, vergöttliche, und so sehr würde der Mensch aufgrund seines Geistes von Gott zu dem Erkennbaren[25] gerissen, wie sehr der Mensch den von Natur unsichtbaren Gott durch die Tugenden erscheinen lasse.»[26]

[24] ERIUGENA, *Peri ph.* I 449C, Jeaun. 14, ll. 317–320 (Lehrer): «In quantum enim, ut ait Maximus, humanus *intellectus* ascendit *per caritatem*, in tantum *diuina* sapientia descendit *per misericordiam*; et haec est causa *omnium uirtutum* et substantia.»

[25] Eriugena liest hier offenbar «ἄγνωστον» statt «γνωστόν» und übersetzt es durch «incognitum» (MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io*, Eriugenas Übers., Jeaun. 48, l. 144), ganz entsprechend der Lehre vom letztlich unerkennbaren Gott – eine Stelle, um derentwillen allein schon man eine kritische Ausgabe des griechischen Textes der *Ambigua* wünscht.

[26] MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io.*, cap. 6,3, Oehler 1113B–C; Eriugenas Übers., Jeaun. 48–49, ll. 135–145: « ... [sancti] *animum* circa omnia quae sunt motu pure absolutum et ab ipsa secundum se naturali operatione quietum Deo offerentes, per eum uniuersaliter ad Deum conscendentes, toti toto Deo contineri per spiritum digni facti sunt, totam caelestis quantum hominibus possibile imaginem ferentes, et tantum attrahentes diuina notitia, si fas est hoc dicere, quantum ipsi attracti Deo inserti sunt. Dicunt enim inter se inuicem esse paradigmata Deum et hominem, et tantum homini *Deum per misericordiam* humanari, quantum homo seipsum Deo *per caritatem* confortatus consecrauit, et tantum a Deo hominem secundum animum rapi ad incognitum, quantum homo inuisibilem natura Deum *per uirtutes* fecit manifestum.» Daß das Wort Gottes die *essentia* oder *substantia* aller

Der Schüler gibt zu erkennen, daß er diese Lehre verstanden hat, und der Lehrer läßt zur Bestätigung, wieder aus Maximus' *Ambigua*, einen allgemeineren Lehrsatz samt seiner Veranschaulichung durch ein physikalisches Beispiel folgen:

> «Richtig, denn mit diesem Gedankengang stimmt überein, was derselbe Maximus sagt: daß das Einsichtsvermögen zu demjenigen selbst wird, was immer es hat erfassen können. In dem Maße also, wie der Geist die Tugend erfaßt, wird er selbst zur Tugend. Wenn du aber dafür nach Modellen fragst, so hat sie derselbe Maximus auf die einleuchtendste Weise aufgestellt. Wie nämlich Luft, die von der Sonne erleuchtet ist, nichts anderes als Licht zu sein scheint, nicht weil sie ihre Natur verlöre, sondern weil in ihr das Licht derart die Überhand hat, daß man meint, sie selbst gehöre zum Licht – so heißt menschliche Natur, die mit Gott verbunden ist, durchweg Gott, nicht weil sie aufhörte, [jene] Natur zu sein, sondern weil sie eine Teilhabe an der Gottheit empfängt derart, daß in ihr nur Gott zu sein scheint. Und weiter: Fehlt das Licht, ist die Luft dunkel, das für sich bestehende Sonnenlicht aber kann von keinem körperlichen Sinn aufgefaßt werden; wenn sich jedoch das Sonnenlicht zu der Luft mischt, beginnt es zu erscheinen – so daß es in sich selbst für die Sinne unerfaßbar ist, zur Luft gemischt jedoch von den Sinnen aufgefaßt werden kann. Dadurch sieh ein, daß das göttliche Wesen an sich unerfaßbar ist, verbunden mit dem einsichtsfähigen Geschöpf jedoch auf wunderbare Weise erscheint, so daß jenes, das göttliche Wesen, allein in diesem, dem einsichtsfähigen Geschöpf, erscheint.»[27]

Tugenden sei, steht am Anfang der oben in Anm. 18 zitierten Stelle. – An der von Jeauneau im Apparat als zweites genannten Stelle (cap. 29, Oehler 1288A; Eriugenas Übers., Jeaun. 167, ll. 18–24) benutzt Maximus für diejenige Bewegung, die in diesem zweiseitigen Vorgang von Gott ausgeht, wie der Lehrer in *Peri physeon* den Ausdruck «Mitherabstieg»; daß der Bezug auf die Tugenden fehlt, läßt diese Stelle aber der Paraphrase ferner erscheinen.

[27] *Peri ph.* I 449D–450B, Jeaun. 14–15, ll. 327–344 (Lehrer): « ... Maximus ait quia quodcumque *intellectus comprehendere* potuerit, *id ipsum fit.* In quantum ergo animus *uirtutem* comprehendit, in tantum ipse uirtus fit. Horum autem *exempla* si quaeris, ab eodem Maximo euidentissime posita sunt. Sicut enim *aer* a sole *illuminatus nihil aliud* uidetur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praeualet ut id ipsum luci esse aestimetur, sic humana natura *deo adiuncta* deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse natura, sed quod diuinitatis participationem accipiat ut solus in ea deus esse uideatur. Item absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur; cum uero solare lumen aeri misceatur, tunc incipit apparere ita ut in se ipso sensibus possit comprehendi. Ac per hoc intellige diuinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam uero intellectuali creaturae mirabili modo *apparere* ita ut ipsa, diuina dico essentia, sola in ea, creatura intellectuali uidelicet, appareat.»

In dem Sinne, den der Lehrer ihm gibt, d. h. im Zusammenhang mit dem eingangs aufgestellten Lehrsatz, wird das Beispiel von Luft und Licht in den *Ambigua* in cap. 6,19 verwendet:

> «Was nämlich, so sagen [die Heiligen], der reine Geist (νοῦς) in gottesfürchtiger Erkenntnis schauen kann, das kann er auch erleiden, indem er aufgrund von angeeigneter Haltung (ἕξις) durch Tugend zu eben jenem wird ... Die Mischung oder Zusammensetzung der Dinge aber sei Symbol für unsere Erkenntnis (γνώμη). Denn indem diese zu den Tugenden gemischt sei und die Tugenden mit sich mische, stelle auch sie eine Welt zusammen, und zwar diejenige, die der Einsicht gemäß Gottes am würdigsten ist. ... Gemäß dieser [Betrachtung] formten sie in sich das einzigartige Wort [Gottes], soweit möglich, nach ... und soweit es das natürliche Vermögen in ihnen zuließ, wurden sie in Gänze mit dem Wort in Gänze eins, so daß ihnen ... die Form des ganzen in sie schauenden Wortes Gottes ohne Abstriche durch seine göttlichen Kennzeichen offenbar geworden ist ... so wie finstere Luft gänzlich von Licht durchmischt wird.»[28]

In die Paraphrase dieser Stelle nimmt der Lehrer einen Gedanken auf, der in der oben zitierten Passage aus cap. 3 der *Ambigua* zu finden ist: Die Menschen haben Teil an Gott, empfangen ein Gott-Sein und heißen insofern «Gott».

Es läßt sich somit verifizieren, daß der Lehrer hier drei Textpassagen von Maximus und eine von Augustinus zusammenzieht, um zu erklären, was unter «Theophanie» zu verstehen ist, genauer: inwiefern diese nichts gegenüber Gott und dem Geschöpf, das Gott erkennt, Eigenständiges ist, sondern nur von Gott her aus und in diesen beiden besteht. Ist aber diese Zusammenziehung unter dem Begriff «Theophanie» gerechtfertigt? Können wir die Thesen der «Autoritäten» so verstehen wie der Lehrer in *Peri physeon*?

[28] MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io.*, cap. 6,19, Oehler 1133B–C, 1135B, 1137B–C; Eriugenas Übers., Jeaun. 61, ll. 535–537; 63, ll. 568–571; 64, ll. 612–626: «Quod enim, inquiunt [sancti], pia cognitione purus *uidere* consueuit *animus*, hoc etiam pati potest, *idipsum* secundum habitum per uirtutem *factus* ... Mixturam uero eorum quae sunt, id est compositionem, nostrae notitiae esse *symbolum*; mixta enim ipsa *uirtutibus* et sibiipsi eas miscens, ipsum qui secundum intellectum est diuinissimum et se componit mundum. ... Per quam (uidelicet speculationem) ... Verbum singularissimum in seipsis, quantum possibile, reformauerunt, ... toti, secundum quod possibile est insita eis naturali potentia, *toto adunati*, ... totam inspicientis Dei Verbi speciem sine defectione per diuinas ipsius cognitiones *manifestam* habentes ..., sicut *aër illuminatus* lumini *per totum* commixtus.»

Was Maximus angeht, so hat Eric D. Perl zwischen diesem und Eriugena eine scharfe Trennungslinie gezogen[29], die heuristisch ergiebig ist, mir aber letztlich so nicht haltbar zu sein scheint. Im oben wiedergegebenen ersten Maximus-Referat unterscheidet der Lehrer zwischen zwei möglichen Bedeutungen von «condescensio»: An dieser Stelle sei nicht die «Fleischwerdung» Christi, sondern die Vergöttlichung des Geschöpfes gemeint. Hierzu kritisiert Perl[30], Eriugena habe nicht verstanden, daß Maximus gar keine verschiedenen «condescensiones» Gottes kenne, vielmehr Schöpfung, Inkarnation und Vergöttlichung des Geschaffenen ontologisch als die eine göttliche Bewegung verstehe. Doch ist zugunsten von Eriugena anzunehmen, daß der Lehrer hier lediglich einen historischen und einen eschatologischen Aspekt desselben Heilsgeschehens unterscheidet – anders wäre auch der oben beschriebene Umgang mit der Augustinus-Passage nicht zu rechtfertigen. Die vom Schüler angeführten Stellen aus der Bibel und aus Augustinus betrafen die Schau Gottes, die den Heiligen verheißen ist. «Theophanie» ist freilich auch die Erscheinung des Gottessohnes im menschlichen Fleisch und Blut, aber diese Erscheinung ist für die Menschen selbst sehr wohl unterschieden von der Schau Gottes, die sie – auch nach Maximus[31] – nach dem Tode erlangen können. Diese Klärung steht dem nicht entgegen, daß sich in der Schau Gottes, verstanden als die Rückkehr der Menschen zu Gott, diejenige Bewegung vollendet, die Christus durch seine Menschwerdung initiierte, ebenso wie sich darin die Schöpfung Gottes als seine Selbst-Schöpfung und Selbst-Offenbarung vollendet. Doch der Ort, wo die vom Lehrer eingeführte Theophanie auftritt, ist die Seele der in Gott geformten Menschen: In ihr «entsteht» die göttliche Weisheit, wird sie von Gott «gemacht».

Wenn der Lehrer in *Peri physeon* eine Synthese aus lateinischer und griechischer Theologie leistet und damit einen Brückenschlag zwischen zwei durch die Sprache und die Lehrtradition getrennten Wegen christlichen Denkens unternimmt, so geschieht das zunächst einmal so, wie es von einem souveränen Unterredner in einem Gespräch zu erwarten ist: Die herangezogenen Textstellen sind frei umformuliert, unterschiedliche Stellen werden in Zusammenhang gebracht und für einen ganz bestimmten Erklärungszweck, der sich im

[29] PERL, Eric D., «Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena», in: MCGINN/OTTEN (Hgg.), Eriugena: East and West, 253–270 (s.o. Anm. 1).

[30] Ebd., 262–263.

[31] Vgl. oben das Zitat aus cap. 3 der *Ambigua* (Anm. 18).

Gespräch ergeben hatte, eingesetzt.[32] Daß der Lehrer im Bedarfsfalle auch mit einigermaßen wörtlichen Zitaten umzugehen weiß, zeigt er gleich im Anschluß, als der Schüler erneut seinen Zweifel daran äußert, daß die vorgetragene Lehre von den Theophanien mit demjeni-

[32] Die restlichen fünf nicht-verifizierten Verweise auf Maximus, die Jeauneau in seiner Ausgabe der Ambigua-Übersetzung Eriugenas (s.o. Anm. 16) aufgelistet hat (LXXXIII), sind, wie ich meine, ebenfalls in diesem Sinne zu klären: (1) *Peri ph.* II 530C, Jeaun. 10, ll. 176–179 (ohne Quellenangabe im Apparat): «*Partem* siquidem sui, ut idem magister alibi ait, [homo] cum *sensibilibus* possidet in quantum *corpus* est, *partem* cum *intelligibilibus* in quantum *anima*, ideoque *uniuersam creaturam* in se *continet*.» Vgl. *Amb. Io.*, cap. 6,26, Oehler 1153A–B; Eriugenas Übers., Jeaun. 75, ll. 927–934: «Homo quoque, ex *anima* et *corpore* constitutus *sensibili*, propter concatenationem *ad utrasque creaturae sectiones* naturali habitudine et proprietate et circunscribitur et circunscribit, illud quidem per essentiam, hoc autem per uirtutem, ueluti suis in haec diuisus partibus, haec et per proprias *partes* sibimet secundum unitatem *conplicans*: circunscribi enim *intelligibilibus* et sensibilibus, quippe anima constitutus et corpus, et circunscribere ea secundum uirtutem consueuit, merito intelligens et sentiens.» (Das Komma nach «quoque» zu Beginn des Zitats habe ich ergänzt.) – (2) *Peri ph.* V 896B: « ... et sententiis ... Maximi ... est conclusum, quod *in futura vita* post resurrectionem *natura hominum* omnino sexu, hoc est, virili et feminea forma carebit, quoniam *in ipsam formam*, quae *ad imaginem Dei facta* est, reversura est. Imago autem Dei non est masculus neque femina; ista enim *divisio* naturae *propter peccatum* facta est.» (Zitiert nach der Ausgabe von FLOSS, Heinrich Joseph, in Mignes *Patrologia*, PL 122, Paris 1853.) Vgl. *Amb. Io.*, cap. 37, Oehler 1305C–D und 1309D–1312A; Eriugenas Übers., Jeaun. 181, ll. 43–47, und 184, ll. 131–136: « ... ita ut ostenderetur *futurum hominem* secundum diuinum propositum solummodo, secundum masculum et feminam appellatione non diuidendum. Per quam rationem primitus etiam factus est, in ipsis nunc existentibus circa eum sectionibus non diuisus ... Ac primum adunauit [Christus] nos nobismet in seipso per ablationem secundum masculum et feminam differentiae, et pro uiris et mulieribus, quibus *diuisionis* maxime inspicitur modus, homines solummodo proprieque uereque ostendit, *secundum ipsum formatos* et saluam *sui* et perfecte mundam ferentes *imaginem*, quam nullo modo *corruptionis notamina* tangunt ... » (Das Komma nach «solummodo» im ersten Teil des Zitats habe ich ergänzt.) – (3) *Peri ph.* V 987B–C: Hier bezieht sich der Lehrer über Maximus auf Gregor von Nazianz und dessen Grabrede für den Bruder Caesarius (*Amb. Io.*, cap. 17, Oehler 1249D–1252A; Eriugenas Übers., Jeaun. 141–142, ll. 164–179; schon im ersten Buch, in der Fortsetzung der ersten Diskussion über die Theophanie, führt der Lehrer diese Stelle an: *Peri ph.* I 451A, Jeaun. 15, ll. 372–375). – (4) *Peri ph.* V 995B–C: Hier dürfte noch einmal dieselbe Passage angesprochen sein. – (5) *Peri ph.* V 998B–C: Der Lehrer verbindet Maximus' Auslegung von 1Thess. 4,17 (MAXIMI CONFESSORIS *Quaestiones ad Thalassium*, Bd. I, Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita, q. 50, hrsg. von Carl Laga/Carlos Steel, Turnhout-Leuven 1980, 380, ll. 51–54/381, ll. 61–65 [CCSG 7]) mit der These desselben Autors, die einzelnen Menschen gelangten zur Betrachtung Gottes in je eigenem Grade (vgl. vor allem MAXIMUS CONFESSOR, *Amb. Io.*, cap. 44, Oehler 1361A–1364A; Eriugenas Übers., Jeaun. 219–221, ll. 1–46).

gen Augustinuszitat, das er schon zuvor ins Spiel gebracht hatte (aus dem vorletzten Kapitel von *De civitate dei*), in Einklang gebracht werden könne.[33] Nicht aber in solcher Wörtlichkeit, sondern durch Formung des unterschiedlich Ausgedrückten in einer einzigen Intention war es möglich gewesen, das Was, Woher und Wo der Theophanie zu zeigen und autoritativ zu belegen.

[33] *Peri ph.* I 450C, Jeaun. 15, ll. 352–354; der ausgelegte Satz ist hier lediglich der Deutlichkeit halber aus zwei bei Augustinus nahe beieinanderliegenden Sätzen kompiliert.