

## Die unmittelbare Gottesschau des Evangelisten Johannes und sein Abstieg in das »Tal der Geschichte«

### Johannes Scottus Eriugenas Auslegung des Johannesprologs in seiner Homilie »Vox spiritualis« und in seinem Kommentar zum Johannesevangelium

Die Auslegung des Johannesprologs durch den bedeutendsten Theologen und Philosophen der karolingischen Renaissance, Johannes Scottus Eriugena (ca. 810–877), ist auf zwei seiner Schriften verteilt. Eriugena hat einen Kommentar zum Johannesevangelium verfasst, der nur noch fragmentarisch erhalten ist und in dem erhaltenen Teil mit der Kommentierung von Joh 1,11–12 überhaupt erst einsetzt. Glücklicherweise ist uns allerdings eine Homilie Eriugenas mit dem Titel »Vox spiritualis« erhalten, in der dieser den größten Teil des Johannesprologs, nämlich die Verse Joh 1,1–14 (ergänzt um eine Kurzinterpretation von Joh 1,17) auf einem hohen spekulativen Niveau auslegt. Eriugenas Auslegung der übrigen Verse (Joh 1,15–18) können wir seinem Kommentar zum Johannesevangelium entnehmen, so dass wir in der glücklichen Lage sind, seine gesamte Prologinterpretation rekonstruieren zu können. Dies soll im Folgenden versucht werden: Zunächst und am ausführlichsten soll Eriugenas Homilie zum Johannesprolog analysiert und in Bezug auf die Verse Joh 1,11–14 um seine vergleichsweise geringfügigen Ausführungen hierzu in seinem Johanneskommentar ergänzt werden. Anschließend werden diejenigen Abschnitte seines Johanneskommentars, in denen er die Verse Joh 1,15–18 auslegt, untersucht, um somit ein vollständiges Bild von Eriugenas spekulativ höchst anspruchsvoller und theologisch wie philosophisch äußerst gehaltvoller Interpretation des Johannesprologs zu gewinnen.

#### o. Autorschaft, Sitz im Leben und Gliederung der Homilie »Vox spiritualis«

Die Homilie »Vox spiritualis« gehört zum Spätwerk des karolingischen Theologen, das nach seinem Hauptwerk »Periphyseon« (zwischen ca. 864–866) und in Verbindung mit seinem Kommentar zum Johannesevan-

gelium entstanden sein dürfte.<sup>1</sup> »Sie ist mit 70 Textzeugen die am besten überlieferte Schrift des Iren.«<sup>2</sup> Ungefähr die Hälfte dieser Handschriften sowie fast alle späteren Drucke bis in das 18. Jahrhundert hinein schrieben dem griechischen Kirchenvater Origenes die Autorschaft für diese Homilie zu. Dieser Umstand dürfte auf die wichtigen griechischen Quellen des Inhalts dieser Schrift zurückzuführen sein, die der Herausgeber ihrer kritischen Edition, Édouard Jauneau, minutiös identifiziert hat.<sup>3</sup> Unter ihnen ragen Dionysius Ps.-Areopagita und Maximus Confessor heraus, deren Gedankengut Eriugena durch seine Übersetzungen und Kommentierungen von einigen ihrer Schriften dem lateinischen Abendland bekannt gemacht hat. Doch nicht diese lange angenommene Autorschaft des Origenes ist es, der die Homilie »*Vox spiritualis*« ihren außerordentlichen wirkungsgeschichtlichen Erfolg verdankt; dieser liegt vielmehr in ihrem liturgischen Gebrauch begründet: Denn viele ihrer Textzeugen stammen aus Brevieren; es kommt hinzu, dass die Homilie, »die zur dritten Weihnachtsmesse gehört, als weihnachtliche Tischlektüre in Abteien bezeugt«<sup>4</sup> ist. »Schon der »liturgische Erfolg« weist darauf hin, dass Eriugena in dieser späten Schrift [...] eine neue Dimension gewonnen hat: stilistischen Glanz und spirituelle Unmittelbarkeit, und dies bei voller Bewahrung gedanklicher Schärfe. Im Umkreis der Predigt der Karolingerzeit steht sie einzigartig da.«<sup>5</sup>

Eine sachadäquate inhaltliche Gliederung der vorliegenden Homilie hat Édouard Jauneau in der Einleitung zu seiner kritischen Textedition bereits

<sup>1</sup> Vgl. É. Jauneau: *Introduction*, in: Jean Scot: *Homélie sur le Prologue de Jean*. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes de É. Jauneau (Sources Chrétiennes 151), Paris 1969, 49 (im Folgenden kurz *Introduction*). Zur Unterscheidung und Verbindung zwischen dem göttlichen »*verbum*« und der »*vox*« (*spiritualis*) des Evangelisten vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto. Omelia Sul Prologo Di Giovanni, Introduzione*, Vicenza 1987, XLIf.; Dies., ebd., *Commento*, 73 f.

<sup>2</sup> K. Ruh: *Die Homilie über den Prolog des Johannes-Evangeliums des Johannes Eriugena*, in: St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 51), Würzburg 1989, 491–500, hier 492. Die wichtigsten dieser Textzeugen sind vorgestellt und klassifiziert worden von É. Jauneau: *Introduction*, 78–120.

<sup>3</sup> Vgl. É. Jauneau: *Introduction*, 61–72; zu Dionysius Ps.-Areopagita und Maximus Confessor als Quellen wichtiger Theoreme in der Homilie vgl. ebd., 67–70.

<sup>4</sup> K. Ruh: *Die Homilie*, 492; vgl. hierzu ausführlich É. Jauneau: *Introduction*, 73 f.; ihr häufiger liturgischer Gebrauch schließt ihre hohe philosophische und theologische Dignität aber keinesfalls aus, vgl. hierzu treffend É. Jauneau, ebd., 74: »Cependant, la destination liturgique de la *Vox spiritualis* ne nuit aucunement à sa valeur philosophique et théologique. Origène n'est pas moins Origène dans ses homélies que dans son *Periarchon*. Jean Scot n'est pas moins Jean Scot dans son homélie que dans son *Periphyseon*.« Zur Wirkungsgeschichte der Homilie vgl. Ders., ebd., 130–167; Ders.: *Le renouveau érégénien du XII<sup>e</sup> siècle*, in: W. Beierwaltes (Hg.): *Eriugena redivivus*. Zur Wirkungsgeschichte im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1987/1), Heidelberg 1987, 26–46, bes. 33–37.

<sup>5</sup> K. Ruh: *Die Homilie*, 492.

minutiös vorgenommen.<sup>6</sup> Nach Jeaneau zerfällt die Homilie in drei Hauptteile: Der erste Teil stellt eine Lobrede des heiligen Evangelisten Johannes dar und umfasst die Kapitel 1–5. Der zweite Teil ist bei Jeaneau überschrieben mit »La montagne de théologie ou commentaire des versets 1–5 du prologue«.<sup>7</sup> Er umfasst die Kapitel 6–13 der Homilie und ist in zwei Unterabschnitte gegliedert: Das sechste Kapitel legt Joh 1,1–2 aus und betrachtet daher die Zeugung des göttlichen Wortes; die Kapitel 7–13 bilden den zweiten Abschnitt dieses zweiten Hauptteils und haben die Schöpfung aller Geschöpfe im göttlichen Wort zum Gegenstand.

Schließlich umfasst der dritte Hauptteil die Kapitel 14 bis 23 der Homilie und ist der Auslegung der Verse Joh 1,6–14 gewidmet. Er wird von Jeaneau überschrieben mit »La vallée de l'histoire ou commentaire des versets 6–14 du prologue (XIV–XXIII)«.<sup>8</sup> Unter »vallée de l'histoire« versteht Jeaneau »le lieu de réalités temporelles«,<sup>9</sup> d. h. den Seinsbereich der zeitlich existierenden Wesenheiten. Hier zeigt Eriugena, wie das Licht, das man zuvor in seinem innergöttlichen Seinsbereich gleichsam auf dem Berg der Theologie betrachtet habe, sich im Tal der zeitlichen Dinge ausbreitet.<sup>10</sup> Diese Ausbreitung des göttlichen Lichts vollzieht sich in zwei Schritten: Zunächst durch die Predigt Johannes' des Täufers, die das Kommen der Sonne der Gerechtigkeit, d. h. des Messias, ankündigt; dann durch die Ankunft des Mensch gewordenen göttlichen Logos selbst und seine Gründung der Kirche, deren inneres Licht er ist.<sup>11</sup> Dieser dritte und letzte Teil umfasst seinerseits fünf Abschnitte: Der erste, den vier Schriftsinnen gewidmete Abschnitt hat gleichsam den Charakter einer kleinen Präambel, die einen Übergang von den Höhen theologischer Betrachtung zum tiefen Tal der Geschichte leistet.<sup>12</sup> Der zweite Abschnitt behandelt den Vorläufer des Mensch gewordenen göttlichen Lichts; dem Kommen des wahren göttlichen Lichts ist der

<sup>6</sup> Vgl. É. Jeaneau: *Introduction*, 74–77.

<sup>7</sup> É. Jeaneau: *Introduction*, 75; unter »montagne de théologie« verstehe Eriugena »le lieu des réalités éternelles« (É. Jeaneau, ebd., 75), d. h. die ewigen, innergöttlichen Wirklichkeiten, von denen hier der göttliche Vater und das göttliche Wort, d. h. der göttliche Sohn, und die in ihm vom Vater geschaffenen Schöpfungsursachen aller raum-zeitlich existierenden Substanzen bzw. Entitäten betrachtet werden.

<sup>8</sup> É. Jeaneau: *Introduction*, 76.

<sup>9</sup> É. Jeaneau: *Introduction*, 76.

<sup>10</sup> Vgl. É. Jeaneau: *Introduction*, 76: »Jean Scot nous montre comment la lumière, que l'ont vient de contempler sur la montagne de théologie, se répand dans cette vallée.«

<sup>11</sup> Vgl. É. Jeaneau: *Introduction*, 76: »d'abord par la prédication de Jean-Baptiste, astre du matin qui annonce le Soleil de justice, puis par la venue du Christ, Verbe incarné, lumière éclatante placée sur le chandelier mystique de l'Église.«

<sup>12</sup> Vgl. É. Jeaneau: *Introduction*, 76: »Cette troisième partie débute par un petit préambule, sur les quatre sens de l'Écriture (XIV), préambule qui fournit à Jean Scot l'occasion d'une transition habile entre les hauts sommets de la théologie et la profonde vallée de l'histoire.«

dritte Abschnitt, seiner Aufnahme vonseiten der Menschen der vierte und der Inkarnation des Wortes der fünfte und letzte Abschnitt gewidmet.<sup>13</sup>

## 1. Der erste Hauptteil der Homilie (Kap. 1–5): Die Würdigung des Evangelisten Johannes

### 1.1 Das erste Kapitel: Die unmittelbare Gotteserkenntnis des Johannes

Im ersten, die Kapitel 1–5 umfassenden Hauptteil der Homilie wird der Evangelist Johannes gelobt und zu Beginn mit dem hochfliegenden Adler verglichen.<sup>14</sup> Dieser überfliege nicht nur den körperlichen Äther, d. h. den Bereich zwischen der Erde und dem Mond, sowie den Äther, d. h. den Bereich zwischen dem Mond und den Fixsternen und damit den ganzen Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt,<sup>15</sup> sondern er überschreite auch jede Schau sowie alles, was ist und was nicht ist, »in der klarsten und höchsten Betrachtung auf den schnellfliegenden Flügeln der innersten Theologie«, d. h. einer unmittelbaren, mystischen Gotteserkenntnis.<sup>16</sup> Unter dem, was ist, versteht Eriugena ausdrücklich dasjenige, was sich nicht völlig dem menschlichen Sinn oder dem der Engel entzieht, weil es ursächlich gesehen nach Gott ist und die Zahl dessen, was von der ersten Ursache geschaffen worden ist, nicht überschreitet, mithin alles, wovon die geschaffene ver-

<sup>13</sup> Nach É. Jeauneau: *Introduction*, 77.

<sup>14</sup> Vgl. *Hom.* (= Jean Scot: *Homélie sur le Prologue de Jean*. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes de É. Jeauneau [Sources Chrétiennes 151], Paris 1969, im folgenden zitiert mit Kapitel- und Zeilenangabe) 1,1–4. Zur Herkunft des Symbols des hochfliegenden Adlers für den Autor des Johannesevangeliums vgl. É. Jeauneau in *Sources Chrétiennes* 151, 200, Anm. 1, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto. Omelia Sul Prologo di Giovanni*, XLII f.; hierzu vgl. auch die interessante kunstgeschichtliche Anmerkung von W.-U. Klünker (Hg.): *Johannes Scotus Eriugena. Denken im Gespräch mit dem Engel* (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte 2), Stuttgart 1988, 111, Anm. 60: »Aus dem späten Mittelalter sind Redner- bzw. Lesepulte erhalten, deren obere Teile die Form eines fliegenden Adlers besitzen. Der Vortragende blickte über die ausgebreiteten Flügel und den Kopf des Adlers hinweg in die Zuhörerschaft und »flog« auf diese Weise gewissermaßen mit den Adler. Diese Konstellation blieb nicht ohne Wirkung auf den Redner und brachte den »Gedankenflug« eindringlich zur Anschauung.« Zum augustinischen Hintergrund für Eriugenas Verständnis des geistigen »Höhenflugs« des Evangelisten Johannes als des Autors des Johannesprologs vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 202, Anm. 2.

<sup>15</sup> Vgl. *Hom.* 1,3–5; zu Eriugenas Verständnis des Äthers vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 202, Anm. 1.

<sup>16</sup> Vgl. *Hom.* 1,5–8: »[...] sed omnem theoriam, ultra omnia quae sunt et quae non sunt, citiuolis intimae theologiae pennis, clarissimae supernaeque contemplationis obtutibus transcendentis.« Zu Eriugenas Verständnis des Ausdrucks »theologia« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 202 f., Anm. 3.

nunftbegabte Natur eine sinnliche oder geistige Erkenntnis natürlicherweise besitzen kann. Unter dem, was nicht ist, versteht Eriugena dasjenige, was den natürlichen Erkenntniskräften geschaffener Wesen entzogen ist, also Gott selbst.<sup>17</sup> Allerdings steht Gott nach Eriugena zugleich auch jenseits dessen, was ist und was nicht ist und damit sowohl jenseits alles dessen, was von einem geschaffenen Intellekt gedacht und gesagt werden kann, als auch jenseits der negativen Gotteserkenntnis eines geschaffenen Intellekts.<sup>18</sup> In dieses überbegriffliche, überrationale, übergegensätzliche Jenseits von allem Sein und allem Nichtsein, d. h. in Gott selbst hinein, ist nach Eriugena der selige Evangelist Johannes in einem unaussprechlichen Geistesflug durch göttliche Gnade emporgehoben worden, um die Geheimnisse des einzigen Anfangs von allem unmittelbar zu schauen. Die unbegreifliche Überwesenheit und die überwesenhafte Unterschiedenheit zwischen dem Anfang von allem und seinem Wort, d. h. zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen Sohn, habe der Evangelist klar erkannt, wenn er zu Beginn seines Evangeliums sagt: »Im Anfang war das Wort«.<sup>19</sup>

## 1.2 Der johanneische Typ der reinen Gotteserkenntnis und der petrinenische Typ des Glaubens an Christus (Kap. 2 u. 3)

Im zweiten und dritten Kapitel seiner Homilie vergleicht Eriugena den Evangelisten Johannes, den er mit dem gleichnamigen Lieblingsjünger Jesu identifiziert, mit dem Apostelfürsten Petrus in typologischer Absicht. Davor bestimmt er die etymologische Bedeutung des hebräischen Namen »Johannes«, die er im Lateinischen mit »cui donatum est« (»dem gegeben ist«) wiedergibt.<sup>20</sup> Denn Johannes sei von Gott die Gnade geschenkt worden, in die verborgenen Geheimnisse des höchsten Guten, d. h. Gottes selbst, einzudringen und die ihm gleichsam privat geoffenbarten Wahrheiten den menschlichen Intellekten und Sinneswahrnehmungsvermögen bekannt zu machen.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Vgl. *Hom.* I,8–12; zu Eriugenas terminologischer Bezeichnung »das, was ist«, und »das, was nicht ist«, vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 204 f., Anmm. 1 f.; M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 76–78; vgl. auch W.-U. Klünker: *Johannes Scotus Eriugena*, III f.

<sup>18</sup> Zur genauen Begründung dieser Aussage vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 205, Anm. 2.

<sup>19</sup> Zum Ganzen vgl. *Hom.* I,13–21; zur ps.-dionysischen Herkunft der »Überwesenhaftigkeit« (superessentialitas) Gottes vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 208, Anm. 1.

<sup>20</sup> Vgl. *Hom.* II,1–3; zu dieser etymologischen Erklärung des Namens des Evangelisten bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 209, Anm. 3; M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 78 ff.

<sup>21</sup> Vgl. *Hom.* II,3–7; zum Gottesprädikat des *summum bonum* bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 209, Anm. 4.

Während Petrus für Eriugena den Typus des noch nicht schauenden Glaubens an Christus sowie des tugendhaften Handelns aus diesem Glauben und damit einen noch wankelmütigen, läuterungsbedürftigen, aber aufsteigenden Geist symbolisiert,<sup>22</sup> repräsentiert Johannes für ihn den Typus der reinen, unerschütterlichen Betrachtung, d. h. des vollkommenen Wissens und Erkennens der göttlichen Wahrheit, insbesondere der Gottheit Jesu Christi, und damit den Typus eines vollkommen reinen Geistes, dessen Tugend schon zu einer unveränderlichen inneren Haltung geworden ist.<sup>23</sup> Eriugena legt allerdings Wert darauf, dass diese typologische Unterscheidung zwischen Petrus und Johannes keine Wertung in Bezug auf die Persönlichkeiten der beiden Apostel und damit keine Bevorzugung des Johannes gegenüber Petrus beinhalte, da er weiß, dass er sich damit in einen Gegensatz zum Wortlaut der Heiligen Schrift bringen würde.<sup>24</sup> Es geht ihm dabei, so versichert er, allein um die Exegese einer von der Heiligen Schrift selbst gelehrt typologischen Unterscheidung, die mit den Namen dieser beiden Apostel verbunden wird. Diesen typologischen Unterschied sucht er an der biblischen Erzählung (vgl. Joh 20,1–10) vom Lauf beider Apostel zum Grab Christi am Ostermorgen zu veranschaulichen.<sup>25</sup> Dabei deutet er die Grabstätte allegorisch als die Heilige Schrift, »in der die Geheimnisse seiner Gottheit und Menschheit in der Buchstabenmenge wie in einem Felsen verwahrt werden«;<sup>26</sup> er deutet Johannes als die verborgene Kraft der vollkommen gereinigten geistigen Betrachtung und Petrus als die Kraft des noch läuterungsbedürftigen Glaubens und Handelns aus dem Glauben. Zwar laufe Johannes schneller als Petrus, weil die Kraft der geistigen Betrachtung schärfer und schneller in das Innere der göttlichen Schriften einzudringen vermag als die des noch reinigungsbedürftigen Glaubens und Handelns aus dem Glauben;<sup>27</sup> doch Petrus trete zuerst in das Grab Christi ein, weil der Glaube

<sup>22</sup> Vgl. *Hom.* II,13 f.: »Ea scilicet ratione qua Petrus in forma actionis ac fidei ponitur«; II,17–21: »alter saepe titubabat, quasi trepidae actionis symbolum. Actio namque mandatorum diuinorum, priusquam perueniat in habitum, puras aliquando discernit species uirtutum, aliquando fallitur eius iudicium, carnalium cogitationum nebulis obumbratum.«

<sup>23</sup> Vgl. *Hom.* II,14–16: »[...] Iohannes autem contemplationis atque scientiae typum imitatur. Unus siquidem recumbebat super pectus dominicum, quod est contemplationis sacramentum«; II,21–24: »Intimae uero theoriae acies, postquam semel ueritatis perspexerit uultum, nequaquam repercutitur, nunquam fallitur, nulla caligine obcaecatur in perpetuum.« Zu Eriugenas Petrus-Johannes-Typologie vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 80f.

<sup>24</sup> Vgl. *Hom.* III,19–27.

<sup>25</sup> Vgl. *Hom.* III,1–19; zum Lauf beider Apostel zum Grab Jesu Christi in der Auslegung Eriugenas vgl. ausführlich M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Introduzione*, L–LII.

<sup>26</sup> Vgl. *Hom.* III,1–4: »Monumentum Christi est diuina scriptura, in qua diuinitatis et humanitatis eius misteria densitate litterae ueluti quadam muniuntur petra.« Zu diesem Verständnis der Heiligen Schrift vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 213, Anm. 4.

<sup>27</sup> Vgl. *Hom.* III,5–7. Zur Unterscheidung zwischen der der Gottesschau hingegebenen,

mit Notwendigkeit der Erkenntnis des Geglauten vorausgehe, gemäß dem Schriftwort (Jes 7,9): Wenn Ihr nicht geglaubt haben werdet, werdet ihr nicht erkennen.<sup>28</sup> Petrus habe in seinem Messiasbekenntnis nach Mt 16,16 Christus als den Mensch gewordenen Gott in der Zeit erkannt. Höher als er flog, d. h. eine vollkommeneren Gotteserkenntnis als Petrus gewann Johannes, der die innergöttliche Geburt der Gottheit Christi in dessen göttlicher, präexistenter Seinsweise vor aller Zeit erkannte.<sup>29</sup> Während Johannes also das durch sich selbst unbedingte und unbegrenzte Wort Gottes in seinem Anfang, d. h. in seinem göttlichen Vater, bewundert, somit die höchste Betrachtung der Wahrheit vollzieht und damit die Ewigkeit und Göttlichkeit Christi dem christlichen Glaubenswissen zugänglich macht, sieht Petrus, von göttlicher Offenbarung geführt, das Vereinigtsein des Ewigen mit dem Zeitlichen in Christus.<sup>30</sup>

### 1.3 Die Erhebung des Evangelisten Johannes über alles Geschaffene hinaus (Kap. 4)

Im vierten Kapitel vergleicht Eriugena die absolute Transzendenz der unmittelbaren Gottesschau des Evangelisten Johannes mit der Entrückung des Apostels Paulus in den dritten Himmel (nach 2 Kor 12,2–4), den Eriugena mit dem geschaffenen Paradies und dieses mit der rein und sündenfrei von Gott geschaffenen menschlichen und engelhaften Natur gleichsetzt.<sup>31</sup>

bereits gereinigten Seele und der dem Handeln aus dem Glauben sich widmenden, noch reinigungsbedürftigen Seele vgl. Sources Chrétiennes 151, 214, Anm. 3.

<sup>28</sup> Vgl. *Hom.* III,8–14; zu Eriugenas Verständnis dieses Zitats vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 85: »Nella concezione erigeniana la *fides* ha un valore rigorosamente propedeutico, ed è destinata a essere trascesa nell'itinerario verso la perfezione.« Zur Vorgängigkeit des Glaubens vgl. auch ebd., 85f. Zur christlichen Traditionsgeschichte des Zitats aus Jes 7,9 vgl. Sources Chrétiennes 151, 215, Anm. 5.

<sup>29</sup> Vgl. *Hom.* III,15–19.

<sup>30</sup> Vgl. *Hom.* III,28–36: »Petrus itaque, hoc est actio uirtutum, dei filium mirabili et ineffabili modo carne circumscriptum per uirtutem fidei et actionis conspicitur. Iohannes uero, hoc est altissima ueritatis contemplatio, dei uerbum per se ante carnem absolutum et infinitum in principio suo, hoc est in patre suo miratur. Petrus aeterna simul ac temporalia in christo unum facta, diuina reuelatione introductus, inspicit, Iohannes sola aeterna eius in notitiam fidelium animarum introducit.«

<sup>31</sup> Vgl. *Hom.* IV,1–9; zum »raptus Pauli« in den dritten Himmel bei Eriugena vgl. Sources Chrétiennes 151, 219, Anm. 4; zur für Eriugena typischen Gleichsetzung des geschaffenen Paradieses mit der menschlichen Natur als solcher vgl. ebd., Anm. 5, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Introduzione*, XLVII; ebd., *Commento*, 89f. Zum »raptus Pauli« in der Auslegung des Thomas von Aquin und in der christlichen Traditionsgeschichte vgl. den ausführlichen Kommentar des H. U. von Balthasar: *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II/II, 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Einsiedeln – Freiburg i. Br. 1996, 429–499.

Während Paulus nur in ein irdisches, geschaffenes Paradies entrückt wurde, sei Johannes über jeden geschaffenen Himmel und jedes geschaffene Paradies in das Paradies der Paradiese, d. h. in die erste, göttliche Ursache von allem, entrückt worden, in der er die innerste Wahrheit, das eine göttliche Wort selbst, unmittelbar hörte und aussprach und den Menschen verkündigte, indem er ausrief: »Im Anfang war das Wort.«<sup>32</sup>

#### 1.4 Die gnadenhafte Vergöttlichung des Johannes als Voraussetzung für seine Gottesschau (Kap. 5)

Im fünften Kapitel erläutert Eriugena die Voraussetzung für die unmittelbare Gottesschau, die er dem Evangelisten Johannes für seine Präexistenzaussagen in Bezug auf Christus zuschreibt: In der gnadenhaften Vergöttlichung des Evangelisten sieht er eine notwendige Bedingung für dessen unmittelbare, mystische Gotteschau. Damit Johannes über alles Geschaffene hinausgeführt werden und eine unmittelbare Gottesschau erfahren konnte, musste er zuvor durch die Gnade Gottes vergöttlicht, musste er gleichsam Gott und damit mehr als ein Mensch sein.<sup>33</sup> Dabei wendet Eriugena, wie aus seiner Begründung dieser Annahme hervorgeht, den erkenntnistheoretischen Grundsatz an, dass Gleiches nur von Gleichem bzw. Ähnliches nur von Ähnlichem (*similia similibus*) erkannt werden könne, demzufolge also ein Erkenntnissubjekt seinem Erkenntnisobjekt zumindest ähnlich sein muss, um dieses überhaupt erkennen zu können.<sup>34</sup> Die genuine Bedeutung dieses alten, in seiner sinneswahrnehmungstheoretischen Anwendung schon

<sup>32</sup> Vgl. *Hom.* IV, 11–16. »Iohannes, intimae ueritatis inspector, ultra omne caelum in paradiso paradisorum, hoc est in causa omnium, audiuit unum uerbum per quod facta sunt omnia; et licuit et illud uerbum dicere hominibusque praedicare quantum hominibus praedicari potest, ac fiducialiter clamat: *In principio erat uerbum.*« Hierzu vgl. K. Ruh: *Die Homilie*, 493: »Dem Johannes-Petrus-Vergleich folgt ein erneutes und gesteigertes Lob des ›Theologen‹ Johannes, nunmehr im Blick auf Paulus. Dieser wurde zwar im *raptus* in den dritten Himmel und ins Paradies (Eriugena versteht darunter das Paradies der Genesis, und zwar symbolisch als Inbegriff der menschlichen Natur in ihrer Unversehrtheit) erhoben, Johannes indes über alle geschaffene Natur, die menschliche und die englische, hinaus«; zum Ausdruck »in paradiso paradisorum« vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 92.

<sup>33</sup> Vgl. *Hom.* V, 1–7, bes. 1 (»Non ergo Iohannes erat homo, sed plusquam homo«) und 6f.: »Non enim aliter potuit ascendere in deum, nisi prius fieret deus.« Zur Bedeutung und Herkunft (von Maximus Confessor) dieses Grundsatzes bei Eriugena, dass die Vergöttlichung des Erkenntnissubjekts die notwendige Bedingung für dessen adäquate, mithin unmittelbare Gotteserkenntnis ist, vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 223, Anm. 3; hierzu vgl. auch M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Introduzione*, XLIX; zur Theologie der Vergöttlichung des Menschen bei Eriugena und seinen griechischen Quellen vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 88f.

<sup>34</sup> Vgl. *Hom.* V, 7–17.



auf Empedokles zurückgehenden und dann vor allem von Platon und dem heidnischen Platonismus und Neuplatonismus sowie dem Platonismus der christlichen Patristik aufgegriffenen und nicht zuletzt in der christlichen Mystik vielfach zitierten Axioms<sup>35</sup> besteht genauer darin, dass das Sein und die Erkenntnisweise einer erkenntnisfähigen Entität nur von einer solchen anderen erkenntnisfähigen Entität begriffen werden kann, die entweder über die gleiche oder über eine größere Erkenntniskraft, sei es natürlicherweise, sei es gnadenhaft geschenkerweise, verfügt. Die seinsmäßige Teilhabe des Evangelisten Johannes an der unbegreiflichen Wahrheit, die Gott selbst ist, ist daher für Eriugena eine notwendige Bedingung für dessen unmittelbare Gottesschau,<sup>36</sup> also dafür, dass er den göttlichen Himmel offen und den Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen sah und dessen Zeugnis vom göttlichen Wort hörte (nach Joh 1,51).<sup>37</sup>

## 2. Der zweite Hauptteil der Homilie (Kap. 6–13 zu Joh 1,1–5): Die Zeugung des göttlichen Wortes und die Hervorbringung der Geschöpfe in ihm

Der zweite Hauptteil der Homilie legt die Verse 1–5 des Johannesprologs aus und zerfällt seinerseits in zwei Teile: Sein erster, auf das sechste Kapitel der Homilie beschränkter Teil betrachtet die innergöttliche Zeugung des göttlichen Wortes; sein zweiter, die Kapitel 7–13 umfassender Teil betrachtet die Weise der Schöpfung aller Geschöpfe im göttlichen Wort.

<sup>35</sup> Zu dessen Geschichte in der griechischen und christlichen Antike vgl. die informativen Ausführungen von A. Schneider: *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, in: Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II). Münster 1923, 65–76. Noch Goethe hat diesen Grundsatz in seiner sinneswahrnehmungstheoretischen und mystischen Bedeutung zustimmend aufgegriffen und mit den folgenden unnachahmlichen Worten zum Ausdruck gebracht: »Wär' nicht das Auge sonnenhaft,/ wie könnten wir das Licht erblicken;/ Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,/ wie könnt' uns Göttliches entzücken?« (*Zahme Xenien*, in: Weimarer Ausgabe, I. Abt., 3. Bd., Weimar 1890, 227–369, hier 279). Dabei greift Goethe auf Platons (Polit. 508e6–509a2) und Plotins (Enn. I,6,9,31–34) Theorem der Licht- bzw. Sonnenartigkeit des Sehsinnes und des Auges zurück, welches das Licht sehen könne, bzw. der Ähnlichkeit des noetischen Erkennens mit dem Guten selbst bzw. genauer der menschlichen Geistseele mit dem göttlich Schönen und damit auf das Theorem der ὁμοιον-ὁμοιων-Lehre als der erkenntnistheoretischen Bedingung des geistigen Sehens des Guten und Schönen.

<sup>36</sup> Vgl. *Hom.* V,13–17, bes. 13–15: »Sanctus itaque theologus, in deum transmutatus, ueritatis particeps«.

<sup>37</sup> Vgl. *Hom.* V,18–27.

## 2.1 Die Zeugung des göttlichen Wortes durch den göttlichen Vater (Kap. 6)

Im sechsten Kapitel seiner Homilie stellt Eriugena zunächst klar, dass das Imperfekt des Verbums »esse« in dem Satz »In principio erat Verbum« (Joh 1,1) keine zeitliche Bewegung zum Ausdruck bringt, sondern das unveränderliche, zeitfreie Sein dessen bezeichnet, von dem es ausgesagt wird, d. h. des göttlichen Wortes.<sup>38</sup> Dieses subsistiert im göttlichen Vater ewig und zwar als die unveränderliche Wahrheit.<sup>39</sup> Joh 1,1b »und das Wort war bei Gott« wird von Eriugena als Aussage sowohl der Wesenseinheit zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen Wort als auch ihrer personalen Unterschiedenheit voneinander verstanden.<sup>40</sup>

Die Gleichsetzung des göttlichen Wortes mit Gott selbst in Joh 1,1c deutet Eriugena im Gefolge des Kirchenvaters Beda Venerabilis anachronistisch als vorweggenommene Widerlegung der arianischen Häresie, die die Wesensidentität von göttlichem Vater und göttlichem Sohn bestritt.<sup>41</sup> Auf dieser Identität insistiert Eriugena auffallend deutlich. Er sucht diese auch mit einer grammatikalischen Überlegung zum Bezug des Demonstrativpronomens in der ihm zugänglichen Variante des griechischen Urtextes zu belegen.<sup>42</sup> Ihm ist an der Selbigkeit des Wortes in den drei Teilsätzen des ersten Verses des Johannesprologs und seiner Wesensidentität mit dem göttlichen Vater um des orthodoxen christlichen Glaubens willen sehr gelegen.

<sup>38</sup> Vgl. *Hom.* VI,1–9; zur atemporalen Bedeutung des Imperfekts »erat« in diesem Vers vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 227, Anm. 2.

<sup>39</sup> Vgl. *Hom.* VI,9–14.

<sup>40</sup> Vgl. *Hom.* VI,15–19; zur Bedeutung des Ausdrucks »substantiali distinctione« als »personali distinctione« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 229, Anm. 3.

<sup>41</sup> Vgl. *Hom.* VI,20–24; zu Beda Venerabilis vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 229, Anm. 2; M. Christiani: *Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in: *Annali di storia dell'esegesi* 11 (1994), 57–72, versteht Eriugenas Auslegung des Johannesprologs zu Recht als eine Radikalisierung des von Augustinus etablierten Typs des »paradigma linguistico« (ebd., 64), allerdings mit dem Unterschied einer eher negativ-theologischen Deutung des göttlichen Logos gegenüber der überwiegend affirmativ-theologischen Deutung bei Augustinus, vgl. ebd., 64ff.; in der gegenüber Augustinus noch stärker intellekt-theoretischen Deutung des Johannesprologs bei Eriugena sieht Christiani, ebd., 66f., bereits eine Analogie zu der späteren Gleichsetzung des göttlichen Wesens mit dem absoluten Intellekt bei Meister Eckhart.

<sup>42</sup> Vgl. *Hom.* VI,32–40.

## 2.2 Die Schöpfung im göttlichen Wort

### 2.2.1 Die göttlichen Primordialursachen im göttlichen Wort (Kap. 7)

Im zweiten Teil des zweiten Hauptteils seiner Homilie entfaltet Eriugena als Auslegung von Joh 1,3 (»Alles ist durch das Wort geworden«) ein zentrales Lehrstück seiner Weltentstehungslehre: die Hervorbringung der sog. »causae primordiales«, der Entstehungsgründe aller geschaffenen Entitäten in der Zeugung des göttlichen Wortes.<sup>43</sup> Denn diese Zeugung, d. h. die Hervorbringung des wesensidentischen göttlichen Wortes aus dem göttlichen Vater, ist zugleich, in ein und demselben Akt, die Hervorbringung sowohl der Primordialursachen aller Kreaturen als auch das Bewirken all dessen, was aus diesen innergöttlichen Schöpfungsgründen in Gattungen und Arten hervorgeht, d. h. der Ordnung des geschaffenen Seins.<sup>44</sup> Mit anderen Worten: In der Zeugung seines Sohnes bringt der göttliche Vater sowohl die ewigen Entstehungsgründe als auch die nach ihrer Maßgabe gestalteten Geschöpfe

<sup>43</sup> Zu Eriugenas Verständnis der »causae primordiales« vgl. G. Schrimpf: *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 23). Münster 1982, 280: »Wegen ihres Charakters als Exemplarursachen für die einzelnen Beschaffenheiten, die einer Sache von ihrer Natur her zukommen, lassen sich die Entstehungsgründe am ehesten als jeweils bestimmte reine Vollkommenheiten begreifen: als Gutheit schlechthin, als Weisheit schlechthin. Die Entstehungsgründe einer Sache bezeichnen dann die Gesamtheit der Beschaffenheiten, die einer bestimmten Sache aufgrund ihrer Natur zukommen, in ihrer jeweiligen Vollkommenheit.« Zu diesem Begriff der Entstehungsgründe fügt Schrimpf noch ein teleologisches Moment hinzu, das verstanden werden müsse als »die objektive Sinngebung, die mit jedem geschaffenen Ding in seiner Individualität verbunden ist« (ebd., 282). Durch die Integration dieses Momentes gelangt Schrimpf zu folgendem vollständigen Begriff einer »primordialis causa«: »Der Begriff der Entstehungsgründe hält als den Zweck der Schöpfung in allgemeiner Weise fest, dass vor allem der Christ, veranlasst von den Beschaffenheiten der Dinge, in deren Entstehungsgründen die Welt allgemein als einen Ausdruck göttlicher Vollkommenheiten denkt und in der Vermittlung dieses Gedankens an den Menschen den Sinn der Dinge sieht« (ebd., 289). Daraus folgt zum einen, dass »jedes Ding [...] aufgrund der Idee, die sich Gott vermittelt bestimmter Entstehungsgründe von ihm macht, ein individueller Ausdruck bestimmter göttlicher Vollkommenheiten, allerdings unter den einschränkenden Bedingungen von Raum und Zeit, Werden und Vergehen [ist].« (ebd.) Es folgt ferner im allgemeinen: »Wenn umgekehrt der Christ die Vielfalt der so [sc. als individuelle, raum-zeitliche Erscheinungen bestimmter göttlicher Vollkommenheiten] verstandenen Dinge, aufgrund der Verflochtenheit ihrer Naturen über jeweils bestimmte Entstehungsgründe, in ihrer letzten Einheit denkt, macht er die gesamte Schöpfung verständlich als eine einzige, in sich vielfältige raumzeitliche Erscheinung des göttlichen Wortes.« Zu Eriugenas Theorie der »causae primordiales« und zu Eriugenas Exemplarismus vgl. auch M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 97–99.

<sup>44</sup> Vgl. *Hom. VII, 5–7*: »Nam ipsius ex patre generatio ipsa est causarum omnium conditio omniumque quae ex causis in genera et species procedunt operatio et effectus.« Zur Lehre Eriugenas, dass der göttliche Vater in ein und demselben Akt sowohl seinen Sohn zeugt als auch in ihm alle Geschöpfe hervorbringt, vgl. Sources Chrétiennes 151, 233, Anm. 1.

in ihrer Ordnung nach Gattungen und Arten zugleich, in ein und demselben Akt, hervor. »Denn durch die Zeugung Gottes des Wortes aus Gott, dem Anfang, ist alles geschaffen.«<sup>45</sup> Diesen göttlichen Urakt der simultanen Zeugung des göttlichen Wortes und darin auch der nicht göttlichen Schöpfung in ein und demselben Akt preist Eriugena hymnisch als ein heiliges Paradox, als ein für die Menschen unbegreifliches Geheimnis:

»Durch das nicht Geschaffene, sondern Gezeugte, ist alles geschaffen, aber nicht gezeugt.«<sup>46</sup>

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels erläutert Eriugena zunächst die genauen begrifflichen Bestimmungen des göttlichen Vaters und des göttlichen Sohnes.<sup>47</sup> Der Vater ist der Anfang, aus dem alles ist. Mit anderen Worten: Der göttliche Vater ist der hervorbringende Ursprung von allem, sowohl was innerhalb Gottes selbst als auch was außerhalb Gottes ist, d. h. seiner gesamten Schöpfung. Der Anfang, durch den alles ist, welcher also die Exemplar- und Instrumentalursache der Welterschöpfung darstellt, ist der göttliche Sohn. Sofern der göttliche Vater die hervorbringende Ursache der Wesenheit des Sohnes ist, ist er größer als der Sohn (nach Joh 14,28). Er geht seinem Sohn nicht der Natur, die ihnen gemeinsam ist, sondern der Ursache nach voraus. Das göttliche Wort aber geht allen Geschöpfen, die durch dieses geschaffen worden sind, auch der Natur nach voraus.

Die göttliche Wesenheit des Sohnes ist gleichewig mit der des Vaters, da sie mit dieser identisch ist. Die Wesenheit der Geschöpfe hat im Sohn vor den Weltzeiten zu existieren begonnen, allerdings nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit. Denn die Zeit ist zusammen mit allen übrigen geschaffenen Wirklichkeiten geschaffen worden, nicht vor ihnen, sondern mit ihnen.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Vgl. *Hom.* VII,7 f.: »Per generationem quippe dei uerbi ex deo principio facta sunt omnia.«

<sup>46</sup> Vgl. *Hom.* VII,8–11: »Audi diuinum et ineffabile paradoxum, inreserabile secretum, inuisibile profundum, incomprehensibile misterium. Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita.« Zur Bedeutung dieser paradoxen Aussage vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 99 f.; in Augustins' Auslegung des Johannesprologs findet sich bereits eine ähnliche Formulierung dieses Paradoxes, vgl. *Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, in: CCSL 36, ed. D. Radbodus Willems OSB. Augustino Mayer Collegii Sancti Anselmi de urbe Rectori sacrum, Turnhout 1954 (im Folgenden zitiert mit Seiten-, Kapitel- und Zeilenzahl) 6,11,7 f.: »... concede non factum per quod facta sunt omnia.« Hierzu vgl. im Kapitel zu Augustins Auslegung des Johannesprologs I 3.

<sup>47</sup> Vgl. *Hom.* VII,12–24; zum Zitat von Ps 103,24 (»Alles hast du gemacht in Weisheit«) in diesem Passus vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 233, Anm. 4; zum »Herzen des Vaters« (*Hom.* VII,18) als der göttlichen Substanz des Vaters vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 234, Anm. 2.

<sup>48</sup> Vgl. *Hom.* VII,24–28; zu dem Ausdruck »ante tempora saecularia« (VII,26) vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 235, Anm. 4, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 101 f.; zu Eriugenas (augustinischem) Theorem, dass die Schöpfung nicht in der Zeit ge-

### 2.2.2 Die universale Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes (Kap. 8 zu Joh 1,3b)

Im achten Kapitel vertieft Eriugena seine schon zuvor entfaltete Lehre von der Hervorbringung der gesamten Schöpfung durch das göttliche Wort. Für die Schöpfung seien drei Elemente konstitutiv: der sprechende Vater, das gesprochene bzw. gezeugte Wort und das, was durch das Wort bewirkt wird, d. h. die Totalität aller Geschöpfe.<sup>49</sup> Diese Totalität der Schöpfung im göttlichen Wort sei es, worauf der Evangelist insistiere, wenn er in Joh 1,3b hervorhebt: »und ohne das Wort (selbst) ist nichts geworden«. <sup>50</sup> Eriugena belegt diese entschiedene, vermutlich antimanichäisch ausgerichtete<sup>51</sup> Annahme der Universalität der Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes damit, dass das göttliche Wort alle Geschöpfe in sich enthalte und umgreife<sup>52</sup> und sucht sie anschließend noch mit einer sprachlichen Überlegung zur ursprünglichen, griechischsprachigen Bedeutung von Joh 15,5 (»außerhalb von mir könnt ihr nichts tun«) zu untermauern.<sup>53</sup>

### 2.2.3 Das (inner-)göttliche Leben der Kreaturen und ihre zweifache Seinsweise (Kap. 9)

Zu Beginn des neunten Kapitels, mit dem »ein neuer Einsatz«<sup>54</sup> erfolgt, hebt Eriugena hervor, dass in demselben Akt der Zeugung des göttlichen Sohnes durch den Vater zugleich auch der Heilige Geist vom Vater durch den Sohn gehaucht und dass diese Hervorbringung des Heiligen Geistes nicht schon im Johannesprolog, wohl aber in der Heiligen Schrift gelehrt werde.<sup>55</sup> In

---

schaffen, sondern dass die Zeit zugleich mit der Schöpfung geschaffen und daher ein Geschöpf unter allen anderen ist, vgl. Sources Chrétiennes 151, 237, Anm. 1 f., und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 102–104.

<sup>49</sup> Vgl. *Hom.* VIII, 5–9.

<sup>50</sup> Vgl. *Hom.* VIII, 10–15.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu Sources Chrétiennes 151, 238, Anm. 2.

<sup>52</sup> Vgl. *Hom.* VIII, 15–17: »*Et sine ipso factum est nichil, hoc est, nichil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se omnia, comprehendens omnia*«; zur Bedeutung des Verbs »ambire« in seinem Bezug auf das göttliche Umfassen aller Dinge (im göttlichen Wort) bei Eriugena vgl. Sources Chrétiennes 151, 239, Anm. 3, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 104 f.; zur vor allem neuplatonischen Traditionsgeschichte des Eingeschlossenseins des Verursachten in seine Ursache vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena*, 285, Anm. 56; zur christlichen Tradition der Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 96f.

<sup>53</sup> Vgl. *Hom.* VIII, 20–30.

<sup>54</sup> K. Ruh: *Die Homilie*, 495; vgl. genauer ebd.: »Er [sc. dieser neue Einsatz] führt uns bis zum Einschnitt nach Kapitel XIII in die Mitte von Eriugenas Spekulation, und dies ohne gelehrten Aufwand, in der Sprache des Predigers. Ich halte diese Kapitelfolge für den Höhepunkt der ganzen Predigt und das schönste Zeugnis für Eriugenas Charisma.« Diesem Urteil können wir uns nur vorbehaltlos anschließen.

<sup>55</sup> Vgl. *Hom.* IX, 1–8; die Zeugung des Sohnes durch den Vater versteht Eriugena als ein

diesem Kapitel legt Eriugena den von ihm nach der Vorlage der Vulgata zitierten Satz in Joh 1,4 »quod factum est in ipso vita erat« (»was geschaffen worden ist, war in ihm selbst Leben«) aus. Dabei unterscheidet Eriugena zwei Deutungsmöglichkeiten, und zwar in Abhängigkeit davon, ob man die adverbiale Bestimmung »in ipso« (»in ihm selbst«) als zum Relativsatz »quod factum est« oder als zum Hauptsatz »vita erat« gehörig auffasst. Fasst man sie als zum Hauptsatz gehörig auf (»was geschaffen worden ist, war in ihm selbst Leben«), dann ergibt sich für Eriugena folgende Bedeutung dieses Satzes: Alles, was nach Arten, Formen und Anzahl, was in sinnliche und geistige Wesenheiten unterschieden ist, was also in die raum-zeitliche Konkretion hervorgetreten ist, dies war in dem göttlichen Wort, d. h. vor seiner kreatürlichen Vereinzelnung, göttliches Leben.<sup>56</sup> Fasst man die adverbiale Bestimmung »in ipso« (»in ihm selbst«) als zum Relativsatz gehörig auf (»was geworden ist in ihm selbst, war Leben«), dann ergibt sich für Eriugena folgende Aussage: Das, was in dem göttlichen Wort geworden ist, d. h. die göttlichen Ideen, die Entstehungsgründe (»causae primordiales«) aller Geschöpfe und diese selbst, war nichts anderes als göttliches Leben. Die Bedeutung dieses Satz erläutert er anschließend wie folgt: Alles, was durch das göttliche Wort geschaffen worden ist, ist in ihm selbst Leben und Eines. Mit anderen Worten: Es subsistiert in ursächlicher Weise, d. h. in der Weise der göttlichen Ursache seiner kreatürlichen Existenz, in dem göttlichen Wort, bevor es in seine kreatürliche, raum-zeitliche Existenz hervortritt.<sup>57</sup> Beide Seinsweisen, die innergöttliche, mit der des göttlichen Wortes und daher mit dem göttlichen Leben selbst identische, und die außer- bzw. »untergöttliche«<sup>58</sup> der kreatürlichen Vereinzelnung, unterscheidet Eriugena schließlich noch einmal *expressis verbis*.<sup>59</sup>

Betrachten wir allerdings den Sinngehalt beider Deutungsmöglichkeiten von Joh 1,4 in der Version der Vulgata, so ist dieser entgegen Eriugenas Überzeugung genau besehen identisch und nicht verschieden. Denn beide Aussagen bringen die Identität aller geschaffenen Entitäten in ihrer innergöttlichen Seinsweise in dem göttlichen Wort mit diesem selbst und damit

---

über jede geschöpfliche Erkenntnismöglichkeit unendlich erhabenes göttliches Geheimnis, das dem glückseligen Evangelisten Johannes geoffenbart worden sei, vgl. *Hom.* IX,1–4.

<sup>56</sup> Vgl. *Hom.* IX,21–24; zu der Unterscheidung nach »Ort«, »Zahl« und »Zeit« als Index des Geschaffenen vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 245, Anm. 1.

<sup>57</sup> Vgl. *Hom.* IX,24–28; zum augustinischen Hintergrund der exemplarursächlichen Existenzweise des Geschaffenen im göttlichen Wort und zu deren Bezeichnung mit dem Ausdruck »causaliter« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 245, Anm. 3 u. 5, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 110f.

<sup>58</sup> Nach der von Eriugena selbst gewählten Formulierung: »Aliter enim sub ipso [sc. uerbo] sunt ea quae per ipsum facta sunt« (*Hom.* IX,28 f.).

<sup>59</sup> Vgl. *Hom.* IX,28–30; zur augustinischen Vorlage vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 245, Anm. 6.

mit dem göttlichen Leben zum Ausdruck, unter Wahrung der Unterschiedenheit zwischen der inner- und der außer- bzw. »untergöttlichen« Seinsweise der Kreaturen. Dass aber der göttliche Sohn mit dem göttlichen Leben identifiziert wird, liegt darin begründet, dass nicht schon im ursprunglosen Ursprung des göttlichen Vaters als solchem, sondern erst im Sohn, d. h. genauer in der Zeugung des göttlichen Sohnes durch den göttlichen Vater, Gott sich selbst bewegt, sich als die vollkommene Selbstbewegung des absoluten Geistes erweist, welche Grund und Ziel ihrer Bewegung ausschließlich in ihr selbst, in ihrem Selbstvollzug hat. Genau dies, die reine Selbstbewegung des vollkommenen Seins im Denken seiner selbst zu sein, aber ist der klassische Inbegriff des vollkommenen Lebens.<sup>60</sup>

#### 2.2.4 Die Seinsweise alles Geschaffenen im göttlichen Wort (Kap. 10)

Im zehnten Kapitel bestimmt Eriugena die Seinsweise alles Geschaffenen im göttlichen Wort noch genauer: Das Sichtbare und das Unsichtbare, jede körperliche und jede unkörperliche Entität, sowohl die vernunftbegabten wie auch die nicht vernunftbegabten Substanzen existieren im göttlichen Wort in einer Seinsweise, die Eriugena als raum- und zeitfreie, wesenhaft einfache, eingestaltige, ursächliche und unveränderliche charakterisiert, und die mit dem göttlichen Leben selbst identisch ist.<sup>61</sup> Um die übergegensätzliche, göttliche Seinsweise der im göttlichen Wort enthaltenen Schöpfung zum Ausdruck zu bringen, formuliert Eriugena das Paradox, dass auch das Anorganische, das für uns jeglicher Lebensbewegung zu ermangeln scheint, im göttlichen Wort göttliches Leben lebt.<sup>62</sup> Dabei wendet Eriugena zur Bestimmung der innergöttlichen Seinsweise der Kreaturen durchgängig den Grundsatz an, dass alles, was in Gott enthalten ist, mit diesem im Wesen identisch ist; aus diesem lässt sich der von Eriugena ebenfalls angewandte

<sup>60</sup> Vgl. zum Ideenkosmos als einem vollkommenen und ewigen Lebewesen nach Platon vgl. Tim. 37c-e; dass dieses vollkommene Leben das der reinen Selbstbewegung des vollkommenen Seins in seinem vollkommenen (Sich-selbst-)Denken ist, führt Platon aus in Soph. 248e-249e; dass die reine, selbstreflexive Tätigkeit des Geistes das Leben selbst ist, definiert Aristoteles in Met. 1072b26 ff.; zum Sein des (absoluten) Geistes als Leben, d. h. als dessen vollkommene Selbstdurchdringung und -bewegung und damit als dessen Ewigkeit bei Plotin vgl. W. Beierwaltes (Hg.): *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes*, Frankfurt a. M. 31981, 32, 162ff.; zum absoluten Geist als dem »ewigen Leben« nach Proklos vgl. ebd., 164.

<sup>61</sup> Vgl. *Hom. X, 1-10*; zum augustiniischen Hintergrund und zur biblischen Grundlage (Kol 1, 16f.) für diesen Passus zur innergöttlichen Seinsweise alles Geschaffenen vgl. Sources Chrétiennes 151, 246f., Anmm. 1-3.

<sup>62</sup> Vgl. *Hom. X, 8-10*: »Et quae nobis omni motu uitali carere uidentur, in uerbo uiuunt.« Zu dieser Inexistenz des Anorganischen im göttlichen Wort in der Weise desselben vgl. Sources Chrétiennes 151, 247, Anm. 4.

Grundsatz ableiten, dass alles, was in der zweiten göttlichen Person enthalten ist, deren göttliche Seinsweise teilt.

Ferner veranschaulicht Eriugena die Weise des Enthaltenseins der gesamten Schöpfung im göttlichen Wort mit Hilfe von Gleichnissen aus der Natur der Geschöpfe, gemäß dem biblischen Grundsatz, wonach Gottes unsichtbares Sein aus seiner Schöpfung erkannt werden kann (vgl. Röm 1,20).<sup>63</sup> So wie die Ursachen alles sinnlich Wahrnehmbaren einschließlich der körperlichen Formen und ihrer Schönheit in eingestaltiger Weise in der Sonne als dem größten Licht der sichtbaren Welt enthalten sind, wie ferner die unüberschaubare Zahl der Pflanzen, Früchte und Lebewesen in der Wirkkraft der Samen enthalten ist, wie die unendliche Zahl der Linien in einem Punkt als Einheit subsistiert und wie schließlich auch die vielfältigen Regeln der Kunst eines Künstlers in dessen Geist als Einheit leben, so lebt alles, was durch das göttliche Wort geschaffen ist, in diesem selbst und ist dessen Leben.<sup>64</sup> Dieser für Eriugena charakteristische Gedanke »einer simultanen Einheit des Vielen im Ursprung« sowie einer »zweifachen Sichtweise« (»duplex theoria«) des Geschaffenen – in seiner innergöttlichen und in seiner kreatürlichen Seinsweise – hat, wie Werner Beierwaltes wiederholt gezeigt hat, »eine relativ genaue Entsprechung in neuplatonischen Philosophemen.«<sup>65</sup> Die innergöttliche Seinsweise der Geschöpfe bzw. die Geheimnisse des göttlichen Wortes aber können nur durch göttliche, gnadenhafte Erleuchtung der Schärfe des erkennenden Geistes wie auf den Flügeln einer »natürlichen Gottesschau« gesehen werden.<sup>66</sup> Dass diese innergöttliche Seinsweise aller Geschöpfe auch biblische und damit für einen Christen geoffenbarte, mithin göttliche Lehre ist, belegt Eriugena durch das Zitat Apg 17,28: »Denn in ihm [sc. dem göttlichen Wort] selbst leben wir, bewegen wir uns und sind wir.«<sup>67</sup> Schließlich wird auch die Autorität Dionysius' Ps.-Areopagitas, der

<sup>63</sup> Vgl. *Hom.* X,8–15; zur augustiniischen Herkunft und zu Eriugenas wiederholtem Gebrauch des Zitats aus Röm 1,20 vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 248, Anm. 2.

<sup>64</sup> Vgl. *Hom.* X,16–29; zur Bedeutung des Enthaltenseins der Regeln in der Kunst des Künstlers vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 112 f.; zur augustiniischen Herkunft und zu Eriugenas häufiger Verwendung des Bildes des die volle Pflanze enthaltenden Samens vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 250 f., Anm. 1; zur augustiniischen Quelle der Metapher der im Geist des Künstlers enthaltenen Kunst vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 251, Anm. 2 und im Kapitel zu Augustins Auslegung des Johannesprologs I 6; zur Metaphorik des Gott-Denkens bei Eriugena, welches von dem Grundsatz ausgeht, dass über Gott nichts im eigentlichen, sondern nur in einem übertragenen Sinn ausgesagt werden kann, vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena*, 62 ff.

<sup>65</sup> W. Beierwaltes: *Duplex theoria*, in: Ders.: *Eriugena*, 82–114, hier 98; vgl. auch die zu dieser neuplatonischen Grundlegung ebd., 98 ff., genannte Primär- und Sekundärliteratur.

<sup>66</sup> Vgl. *Hom.* X,29–252,34; zu Eriugenas Begriff der »physica theoria« als »contemplatio Dei« und seiner Herkunft von Maximus Confessor vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 251, Anm. 4.

<sup>67</sup> Vgl. *Hom.* X,34 f.; zu Eriugenas häufiger Bezugnahme auf und Interpretation von Apg 17,28 vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 253, Anm. 3, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Sco-*



für Eriugena als Schüler des Apostels Paulus galt, für diese Lehre von der innergöttlichen Seinweise dessen, was als Geschöpf in Raum und Zeit hervorgetreten ist, in Anspruch genommen.<sup>68</sup>

### 2.3 Der Mensch gewordene Sohn Gottes als das »Licht der Menschen« (Kap. 11 zu Joh 1,4b)

Im elften Kapitel seiner Homilie legt Eriugena den Vers Joh 1,4b »und das Leben war das Licht der Menschen« aus. Dabei bestimmt er vor allem die Bedeutung der Lichtprädikation für das göttliche Wort genauer. Während der göttliche Sohn vom Autor des Johannesprologs »Wort« genannt werde, weil der göttliche Vater durch ihn alles ausgesprochen, d. h. hervorgebracht habe, werde er als »Licht« und »Leben« bezeichnet, weil er Licht sei und das Leben von allem, was durch ihn geworden ist.<sup>69</sup> Was aber lässt dieses Licht erkennen, was macht es sichtbar, fragt Eriugena im Stil eines Predigers. »Nichts anderes als sich selbst und seinen Vater.«<sup>70</sup> Diese Aussage gilt sachlich zwar sowohl für den göttlichen Sohn in seiner Präexistenz, d. h. in seiner innergöttlichen Seinsweise, als auch für die Offenbarungsgestalt des menschengewordenen Logos. Der anschließende Satz aber zeigt, dass Eriugena mit dieser Antwort bereits eine heils- bzw. offenbarungsgeschichtliche Perspektive eingenommen hat. Denn als dieses Licht zeige sich der Sohn der Welt, offenbare er sich denen, die ihn nicht kennen, ist der Sohn also Träger der göttlichen Offenbarung, ist er das Geoffenbarte selbst.<sup>71</sup> Diese Offenbarung des göttlichen Sohnes als Licht aber sei durch die Sünde, durch die Abwendung des Menschen von Gott, veranlasst worden, die das Licht der menschlichen Gotteserkenntnis vertrieben habe.<sup>72</sup>

Das ewige Licht des Sohnes aber gebe sich der Welt in zweifacher Weise zu erkennen: durch die Heilige Schrift und durch die Kreatur.<sup>73</sup> In den For-

to, *Commento*, 114; dass es sich bei diesem Satz um ein Zitat des griechischen Dichters Aratus aus dem 3. Jahrhundert vor Christus handelt, konnte Eriugena noch nicht wissen.

<sup>68</sup> Vgl. *Hom.* X,36f.: »Et ut ait magnus Dionysius Ariopagita, »esse omnium est supersubstantialis diuinitas.« Zur Identifikation dieses Zitats und seiner Erläuterungsbedürftigkeit vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 253, Anm. 4.

<sup>69</sup> Vgl. *Hom.* XI,1–8.

<sup>70</sup> Vgl. *Hom.* XI,8 f.: »Et quid illuminat? Non aliud nisi seipsum et patrem suum.«

<sup>71</sup> Vgl. *Hom.* XI,9 f.: »Lux itaque est et seipsum illuminat, seipsum mundo declarat, seipsum ignorantibus se manifestat.«

<sup>72</sup> Vgl. *Hom.* XI,11 f.: »Lux diuinae cognitionis de mundo recessit, dum homo deum deseruit.« Dass hier eine Anspielung auf die Ur- oder Erbsünde vorliegt, hat É. Jeaneau in *Sources Chrétienne*s 151, 254, Anm. 1, plausibel gemacht.

<sup>73</sup> Vgl. *Hom.* XI,11–18, bes. 13–15: »Non enim aliter in nobis diuina cognitio renouatur, nisi per diuinae scripturae apices et creaturae species.« Zu diesen beiden traditionellen Quellen der menschlichen Gotteserkenntnis bei Eriugena vgl. *Sources Chrétienne*s 151,

men und Schönheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge könne man das göttliche Wort erkennen, welches alles exemplarursächlich geschaffen habe und welches in allem Geschaffen gegenwärtig sei, weil außerhalb seiner kein Wesen und keine Substanz existiere, da es selbst alles sei.<sup>74</sup> Das für Eriugena charakteristische Theorem, dass Gott alles ist, bedeutet keinen Pantheismus, sondern bringt in allerdings missverständlicher Formulierung den von Eriugena hier gleich mehrfach unterstrichenen Gedanken zum Ausdruck, dass keine Entität außerhalb des göttlichen Wortes, d. h. unabhängig von dessen kreativer und konstitutiver, erhaltender Wirkweise existiert.

Als das Licht *der Menschen* aber werde von dem Evangelisten das alles lebendig machende göttliche Wort bzw. das Licht aller sichtbaren und unsichtbaren Existenzen bezeichnet, weil es sich nur als Mensch gewordenes, d. h. durch Annahme der ganzen menschlichen Natur, mithin in seiner gottmenschlichen Offenbarungsgestalt, der gesamten vernunftbegabten und geistigen Kreatur gezeigt und die verborgenen Geheimnisse seiner Göttlichkeit offenbart hat, durch die es dem göttlichen Vater gleich ist.<sup>75</sup> Dieser Überlegung liegt, wie schon Édouard Jeuneau gezeigt hat,<sup>76</sup> die anthropologische Annahme Eriugenas zugrunde, dass die menschliche Natur eine Zusammenfassung der gesamten Schöpfung sozusagen en miniature dar-

---

254, Anm. 2; vgl. auch D. F. Duclow: *Nature as Speech and Book in John Scottus Eriugena*, in: *Mediaevalia* 3 (1977), 131–140; zur sichtbaren Welt und der Heiligen Schrift als den beiden »Büchern« bzw. Quellen der Selbstoffenbarung Gottes bei Eriugena vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 115–117; W. Beierwaltes: *Eriugena*, 112: »Obgleich beide Quellen oder Dimensionen der Selbstoffenbarung Gottes – die sichtbare Welt oder Creatur und die Heilige Schrift – »Bücher« sind, die in verschiedener Form Berichte und Gedanken in Texten enthalten und diese in verschiedener Weise verhüllen, gelten für beide im Grunde die *selben* Kriterien der Auslegung. Wie die philosophisch, d. h. dialektisch begründete und methodisch (exegetisch) bewußte und gesicherte Gedankenführung von Periphyseon zeigt, ist darin zumindest der Anspruch impliziert, daß durch die Exegese der Schrift (d. h. hier von Genesis 1–3) die Wirklichkeit *im Ganzen* erfaßt werde; daß also alles, was es über Wirklichkeit – auch über das sinnenfällige Buch der Natur – »wissenschaftlich«, philosophisch begründet überhaupt zu wissen gibt, durch die Heilige Schrift und deren Auslegung vermittelt wird. Der Text im eigentlichen Sinne konvergiert zumindest mit einem Teil der Wirklichkeit, die selbst Text ist »per metaphoram« aus demselben Ursprung, der beide erhellt.« Zur Traditionsgeschichte dieses Theorems der beiden »Bücher« (der Natur und der Bibel) vgl. Ders.: *Eriugena*, 112, Anm. 71.

<sup>74</sup> Vgl. *Hom.* XI, 17–23: »Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum perspicere sensibilem, et in eis intelliges dei uerbum. Et in his omnibus nichil aliud tibi ueritas declarabit praeter ipsum qui fecit omnia, extra quem nichil contemplaturus est, quia ipse est omnia. In omnibus enim quae sunt, quicquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia praeter ipsum est uel substantia.« Zu Parallelstellen insbesondere bei Eriugena selbst vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 255, Anm. 3 und 256f., Anm. 1; zur nicht-pantheistischen Bedeutung des eriugenischen Theorems, dass Gott alles ist, vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 117.

<sup>75</sup> Vgl. *Hom.* XI, 24–39.

<sup>76</sup> Vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 257, Anm. 3.

stellt. Wie sich Eriugena das Enthaltensein aller Kreaturen in der aus der Schöpferhand Gottes hervorgehenden menschlichen Natur in ihrem, theologisch gesprochen, prälapsarischen Zustand, d. h. in ihrer reinen Seinsverfassung vor dem Sündenfall, genauer denkt, ist bereits ausführlich dargestellt worden.<sup>77</sup> Daher können wir uns hier auf wenige zusammenfassende Hinweise beschränken: Den Engeln, d. h. den geschaffenen reinen Geistwesen, ist die geistige Natur mit den Menschen gemeinsam. Ebenso im Menschen enthalten sind nach Eriugena die vier Elemente von Feuer, Wasser, Luft und Erde, ferner »das am dritten Schöpfungstag Geschaffene, nämlich das Trockene, das die Beständigkeit bezeichne, und die Gewässer, welche die Unbeständigkeit der veränderlichen Geschöpfe mit ihren natürlichen Unterschieden bezeichnen.«<sup>78</sup> Darüber hinaus sei in der menschlichen Natur enthalten das sensitive Leben der sinnlichen Wahrnehmungsorgane, um derer willen das sinnlich Wahrnehmbare von Gott geschaffen worden sei, weil der natürliche Wert des Erkennenden bzw. Erfassenden über dem des Erkannten bzw. Beurteilten stehe.<sup>79</sup> Aufgrund dieser Hin- und Unterordnung aller Geschöpfe, einschließlich der Engel, auf den Menschen bzw. unter diesen sieht Eriugena ein Beziehungsgefälle vom menschlichen Mikrokosmos auf den Makrokosmos, den die kleine Welt des Menschen erst mit Sinn versehe. »Diese spezifisch eriuigenische Version einer Mikrokosmos-Auffassung des Menschen ist der anthropologische Grund für Eriugenas These vom Menschen als der vermittelnden Mitte (lat. *medietas*) zwischen den Extremen der Schöpfung. [...] Die beiden äußersten Gegensätze, die nach Maximus Confessor und in seinem Gefolge Eriugena der Mensch in sich vereinige, seien die sichtbare und die unsichtbare Kreatur, die durch ihren natürlichen Unterschied weit auseinanderliegen.<sup>80</sup> Erst in der menschlichen Natur würden sie miteinander verbunden, d. h. zu einer Einheit zusammengeführt. Deshalb sei der Mensch gleichsam die Werkstätte (lat. *officina*) von allem: »Denn es gibt keine Kreatur vom Höchsten bis zum Niedrigsten, die sich nicht im Menschen findet, der deshalb mit Recht die Werkstätte (*officina*) von allem heißt. Denn in ihr fließt alles zusammen, was von Gott geschaffen ist, um hier aus verschiedenen Naturen wie aus verschiedenen Tönen eine Harmonie zu bilden.«<sup>81</sup> Diese Vermittlungs- und Vereinigungs-

<sup>77</sup> Vgl. M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scottus Eriugena und Anselms von Canterbury*, in: ΦΙΛΟΤΗΟΣ. International Journal for Philosophy and Theology 8 (2008), 231–252, hier 232–237.

<sup>78</sup> M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter*, 234.

<sup>79</sup> Zu diesem ontologischen Grundsatz und seiner Anwendung durch Eriugena in diesem Kontext vgl. ausführlich M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter*, 235.

<sup>80</sup> P (= Periphyseon) II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,24 f.: »Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.«

<sup>81</sup> P II 530 D, ed. Sheldon-Williams, 18,5–9: »Nulla enim creatura est a summo usque

funktion des Menschen für die ganze Schöpfung hat zugleich den Charakter einer Rückführung derselben zu Gott als ihrem einfachen Ursprung. Hierzu ist der Mensch aber nur auf Grund der herausragenden Würde seiner Natur in der Lage, die jede sichtbare und unsichtbare Natur in sich enthalte: »Er (sc. der Mensch) ist nämlich aus den beiden allgemeinen Teilen der geschaffenen Natur, der sinnlichen und der geistigen, in wunderbarer Vereinigung zusammengesetzt, d. h. er ist aus den äußersten Enden der ganzen Kreatur verbunden. Es gibt in der Natur der Dinge nichts Niedrigeres als den Körper und nichts Höheres als das Denken.<sup>82</sup> Durch die Vereinigung beider Extreme im Menschen werden diese auf ihren Schöpfer zurückbezogen und damit erlösungsfähig. Denn Gott ist nach Eriugena aus keinem anderen Grund Mensch geworden, als um das konkret Geschaffene zu erlösen und in jene Vereinigung heimzuholen, in der die ursprunghaften Ursachen, d. h. die Schöpfungsgründe, immer schon in und bei Gott sind. In der Restitution des Menschen durch das Erlösungshandeln Christi wird daher auch die ganze Schöpfung als solche gerettet: »Indem Gott die menschliche Natur angenommen hat, hat er jede Kreatur angenommen. Und dadurch, dass er die menschliche Natur, die er angenommen hat, gerettet und wiederhergestellt hat, hat er schließlich jede Kreatur, die sichtbare und die unsichtbare, wiederhergestellt.<sup>83</sup>«<sup>84</sup>

Diese schöpferbedingte Auszeichnung der menschlichen Natur ist daher für Eriugena der maßgebliche Grund dafür, weshalb Gott die menschliche Natur und keine andere angenommen hat, um die Schöpfung als ganze zu sich zurückführen zu können. Zum Verständnis von Eriugenas Auslegung der Sohnesprädikation als des »Lichts der Menschen« in seiner Homilie kommt allerdings noch hinzu, dass der menschengewordene Sohn Gottes denjenigen, die ihn als solchen im Glauben erkennen, seine eigene Erkenntnis gnadenhaft verleiht und ihnen die verborgenen Geheimnisse seiner Göttlichkeit, seiner wesenhaften Identität mit dem Vater, offenbart – mit dieser Aussage dürfte Eriugena auch wieder implizit auf die unmittelbare, gnaden-

---

deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia confluent quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diuersis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt.« Vgl. P III 733B, ed. Sheldon-Williams, 286,8–10: »Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina quoniam in ipso uniuersa [lis] creatura continetur.«

<sup>82</sup> P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,21–25: »Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus coniunctus. Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.«

<sup>83</sup> P V 912C, ed. Edvardus A. Jeaneau, Turnhout 2003 (CCCM 165), 74,2368–2372: »Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, saluauit et restaurauit, omnem profecto creaturam uisibilem et inuisibilem restaurauit.«

<sup>84</sup> M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter*, 236f.

haft verliehene Gotteserkenntnis anspielen, die er dem Evangelisten Johannes als dem Autor des Johannesprologs zuschreibt.<sup>85</sup>

#### 2.4 Die Dunkelheit des Unglaubens und das Leuchten des göttlichen Lichts (Kap. 12 u. 13 zu Joh 1,5)

Eriugenas Auslegung des fünften Verses des Johannesprologs steht am Ende des Hauptteils und der spekulativen Mitte seiner ganzen Homilie. Dabei geht er sachgemäß von dessen erstem Teilvers (1 Joh 5a) aus: »Und das Licht leuchtet in der Finsternis.« Diesem »Lichtvers« fügt er zwei weitere »Lichtverse« aus der Heiligen Schrift hinzu, und zwar Eph 5,8 (»Einst wart ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn«) und Jes 9,1 (»Denen, die im Lande der Todesfinsternis sitzen, ist das Licht erschienen«).<sup>86</sup> Allen drei Versen ist gemeinsam, dass eine Finsternis der vorgängige Erscheinungsort eines Lichtes ist. Eriugena deutet diese Finsternis als den Zustand der Abwesenheit der göttlichen Wahrheit, in den die Ur- oder Erbsünde das ganze Menschengeschlecht gestürzt habe.<sup>87</sup> Nach der Menschwerdung des göttlichen Sohnes leuchte sein Licht in der Finsternis, nämlich in den Herzen derer, die ihn als den Mensch gewordenen Sohn Gottes erkennen.<sup>88</sup>

Eriugenas Auslegung des zweiten Teilverses (1 Joh 5b: »und die Finsternis hat es [sc. das Licht] nicht begriffen«) schließt sich unmittelbar an. Dabei bestimmt er zunächst den moralischen-tropologischen bzw. pädagogischen und dann erst den natürlichen, von der Natur einer Sache ausgehenden Sinn dieses Verses.

Für seine Auslegung des moralischen Sinns dieses Bibelverses teilt er die ganze Menschheit in ihrem Verhalten zum Erscheinen des göttlichen Lichtes in der Menschwerdung des Sohnes Gottes in zwei Teile auf: in diejenigen, »deren Herzen durch die Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet sind«, und in diejenigen, »die noch in der finstersten Dunkelheit der Gottlosigkeit und des Unglaubens verharren«<sup>89</sup>; letztere stehen für den Unglauben und die Ignoranz, welche »das Licht des im Fleische strahlenden Wortes Gottes nicht begriffen«<sup>90</sup> haben. Dagegen leuchte das Licht des menschengewordenen Sohnes Gottes in den Seelen der an ihn Glaubenden, deren Erleuchtung stetig

<sup>85</sup> Vgl. *Hom.* XI,35–39: »... suamque cognitionem omnibus cognoscentibus se praestitit. Lux itaque hominum est dominus noster Ihesus christus, qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturae seipsum manifestavit, suaeque diuinitatis, qua patri aequalis est, abdita reseravit, misteria.«

<sup>86</sup> Vgl. *Hom.* XII,1–4.

<sup>87</sup> Vgl. *Hom.* XII,4–11.

<sup>88</sup> Vgl. *Hom.* XII,11–13: »Post cuius ortum ex uirgine lux in tenebris lucet, in cordibus uidelicet se cognoscentium.«

<sup>89</sup> Vgl. *Hom.* XII,14–17.

<sup>90</sup> Vgl. *Hom.* XII,22.

zunehme, indem sie mit der Glaubenserkenntnis beginne und zur unmittelbaren Schau des Geglaubten hin tendiere.<sup>91</sup>

Von dieser Auslegung des moralisch relevanten Schriftsinns dieses Verses geht Eriugena zur Bestimmung seines natürlichen Sinns über. »Natürlich« wird dieser Schriftsinn genannt, weil er von der Natur eines Gegenstandes, hier des Menschen, ausgeht.<sup>92</sup> Die von Gott geschaffene menschliche Natur sei nicht aus eigenem Vermögen heraus, nicht natürlicherweise Licht,<sup>93</sup> sondern eine formlose Finsternis,<sup>94</sup> sie sei aber empfänglich für das göttliche Licht.<sup>95</sup> Zur Veranschaulichung dieser Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das göttliche Licht verwendet Eriugena eine traditionell beliebte Analogie aus dem sichtbaren Bereich: Wie die Luft zwar nicht durch sich selbst leuchte, wohl aber empfänglich sei für das Sonnenlicht, so könne der vernunftbegabte Teil der menschlichen Natur nicht durch sich selbst, nicht aus eigener Kraft, das Göttliche und die intelligiblen Wesenheiten erkennen, sondern nur dann und genau dann, wenn ihm das göttliche Licht eingepflanzt werde.<sup>96</sup>

Diesen Gedanken, dass die Gotteserkenntnis des Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade und nicht ein Vermögen der menschlichen Natur ist, vertieft Eriugena noch durch das Zitat von Mt 10,20<sup>97</sup> (»Nicht ihr seid es, die sprechen, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet«), das er folgendermaßen auslegt: Christus wolle mit diesem Satz zu verstehen geben, dass er das Licht, das Erkenntnisprinzip der gesamten geistigen Welt und damit jeder geistbegabten Natur sei.<sup>98</sup> Deshalb sind nicht die Menschen

<sup>91</sup> Vgl. *Hom.* XII,19–21; zu Eriugenas Gedanken, dass das Leben des Geistes eine zunehmende Erleuchtung vom Glauben über das Handeln aus dem Glauben bis hin zum Erkennen des Geglaubten ist, vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 263, Anm. 1.

<sup>92</sup> Vgl. *Hom.* XIII,1: »Phisica uero horum uerborum theoria talis est.«; zur Bedeutung des Ausdrucks »physica theoria« vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 263, Anm. 4, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 120.

<sup>93</sup> Vgl. *Hom.* XIII,2f.

<sup>94</sup> Vgl. *Hom.* XIII,28f.: »... in nostra natura quae, per se inuestigata et considerata, informis quaedam tenebrositas reperitur, ...«

<sup>95</sup> Vgl. *Hom.* XIII,3–9; zum Begriff der »participatio« bei Eriugena und seiner Herkunft von Ps.-Dionysius Areopagita vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 264f., Anm. 1.

<sup>96</sup> Vgl. *Hom.* XIII,9–16; Eriugena dürfte den Vergleich mit der Luft und dem diese erleuchtenden Sonnenlicht Maximus Confessor entlehnt haben, vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 265, Anm. 2; mit den »res intelligibiles« (XIII,15) dürften vor allem die »causae primordiales« wie überhaupt alle göttlichen Ideen gemeint sein.

<sup>97</sup> Nach dem Wortlaut der Vulgata: »non enim vos estis qui loquimini sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in uobis«; zu diesem Zitat in »Periphyseon« vgl. *Sources Chrétienne*s 151, 266, Anm. 1.

<sup>98</sup> Vgl. *Hom.* XIII,20–23: »Non uos estis qui lucetis, sed spiritus patris uestri qui lucet in uobis, hoc est, me in uobis lucere uobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturae«; unter der »natura rationalis« versteht Eriugena die Natur des Menschen, unter »natura intellectualis« die Natur der geschaffenen (rei-

das eigentliche Subjekt ihrer Gotteserkenntnis, sondern wenn sie Gott erkennen, dann ist es der göttliche Geist selbst, der sich in ihnen erkennt;<sup>99</sup> mit anderen Worten: Die Gotteserkenntnis des Menschen ist genau genommen eine Selbsterkenntnis Gottes im Menschen. Denn Gott ist nach Eriugenas wie überhaupt allgemein christlicher Überzeugung das Wesen des vollkommenen Lichts und damit das die Einsicht gebende Prinzip jeder wahren Erkenntnis, insbesondere der Gotteserkenntnis, während die Menschen an diesem durch sich selbst subsistierenden Licht Gottes nur teilhaben können.<sup>100</sup> Das Wort Gottes höre nicht auf, in der menschlichen Natur zu leuchten, und zwar auch in der gefallenen Natur.<sup>101</sup> Was aber genau meint Eriugena mit diesem Leuchten des göttlichen Wortes in der menschlichen Natur? Es erhalte sie durch ihre Natur und es vergöttliche sie durch Gnade.<sup>102</sup> Unter dem Leuchten des Wortes in der menschlichen Natur versteht Eriugena demnach die erhaltende und die zu sich zurückführende, mithin vergöttlichende Wirkweise des göttlichen Wortes.

Die Dunkelheit aber hat dieses Licht nach Joh 1,5b nicht begriffen; was von dem Autor des Johannesprologs soteriologisch gemeint ist, versteht Eriugena hier ontologisch und erkenntnistheoretisch: Weil Gott auf Grund der Vortrefflichkeit bzw. vollkommenen Reinheit seines ihm eigenen Lichtes, d. h. seiner absoluten Selbsterkenntnis, ein für jede Kreatur unbegreifliches bzw. für jedes kreatürliche Erkenntnisvermögen unzugängliches Licht ist, wird sein Licht als eine Dunkelheit bezeichnet, weil von keiner geschaffenen Natur sein Wesen und seine Beschaffenheit begriffen werden kann.<sup>103</sup>

nen) Geistwesen, d. h. der Engel, vgl. hierzu M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 119.

<sup>99</sup> Vgl. *Hom.* XIII,23–25: »non uos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in uobis per spiritum meum meipsum intelligo, ...«

<sup>100</sup> Vgl. *Hom.* XIII,25 f.: »... quia uos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis hominis.« Zur Bedeutung dieses Satzes vgl. M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 120 f.; zu Eriugenas Lichtmetaphysik einschließlich seiner Auffassung des göttlichen Ursprungs von allem als absolutes Licht vgl. J. McEvoy: *Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena*, in: W. Beierwaltes (Hg.): *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena. Colloquium Bad Homburg 1989* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1990, 3. Abh., Heidelberg 1990), 149–167; W. Beierwaltes: *Eriugena*, 132–139; zur urchristlichen Bezeichnung Jesu Christi als Licht vgl. M. Enders: *Zur Bedeutung des Lichts in Philosophie, Religion und (monotheistischer) Mystik*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 7 (2008), 99 f.; zur Identifikation Gottes mit dem Wesen des vollkommenen Lichts in den monotheistischen Weltreligionen und ihrer jeweiligen Mystik vgl. ebd., 103–107.

<sup>101</sup> Vgl. *Hom.* XIII,27–31.

<sup>102</sup> Vgl. *Hom.* XIII,31 f.: »... formans eam per naturam continendo, reformansque per gratiam deificando.« Zum Enthalten in sich in der Bedeutung von »Erhalten« vgl. Sources Chrétiennes 151, 267, Anm. 5; hierzu vgl. auch M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 121.

<sup>103</sup> Vgl. *Hom.* XIII,32–37: »Et quoniam ipse lux omni creaturae incomprehensibilis est, tenebrae eam non comprehenderunt. Superat namque deus omnem sensum et intellectum

### 3. Der dritte Hauptteil der Homilie (Kap. 14–23 zu Joh 1,6–14): »Das Tal der Geschichte«

#### 3.1 Der erste Abschnitt (Kap. 14): Die vier Schriftsinne und ihre Entsprechung zu den vier Elementen

Dieser Abschnitt geht von Joh 1,6 (»Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war«) aus und vollzieht den »von dem höchsten Gipfel des Gebirges der Theologie hinab in das tiefste Tal der Geschichte in sanftem Flug absteigenden Adler« nach, der »vom Himmel der geistigen Welt herabkommend den Flügeln der höchsten Schau Erholung gewährt.«<sup>104</sup> Mit der »geistigen Welt« (»mundus spiritualis«) aber bezeichnet Eriugena nichts anderes als die Heilige Schrift, deren »geistige Welt« (»mundus intelligibilis«) aus vier Teilen wie die sichtbare Welt aus den vier Elementen zusammengesetzt sei.<sup>105</sup> Unter den vier Teilen der Heiligen Schrift aber versteht er die vier Schriftsinne, die er nach der von ihm allerdings partiell modifizierten Vorlage des Maximus Confessor in eine Parallele zu den vier Elementen der sichtbaren Welt setzt und folgendermaßen erläutert:<sup>106</sup> Der historische Schriftsinn befindet sich wie die Erde in der sichtbaren Welt gleichsam in der Mitte der geistigen Welt der Heiligen Schrift.<sup>107</sup> Der moralische Schriftsinn umgibt – wie die irdischen Wasser die Erde – den historischen Schriftsinn.<sup>108</sup> Beide aber werden umgeben – wie die Erde und das Wasser von der Luft in der sichtbaren Welt – von dem naturwissenschaftlichen Schriftsinn, der die Natur von Entitäten bestimmt.<sup>109</sup> Dem Äther als dem höchsten und werthaftesten Bereich der sichtbaren Welt entspricht der theologische

---

et solus habet immortalitatem. Cuius lex per excellentiam tenebrae nominatur, quoniam a nulla creatura quid uel qualis sit comprehenditur.« Zur Substanzlosigkeit Gottes als Grund der Unbegreifbarkeit seines Wesens nicht nur für jedes Geschöpf, sondern auch für ihn selbst vgl. Sources Chrétiennees 151, 268, Anm. 2. Zum Zitat von Phil 4,7 und von 1 Tim 6,16 in diesem Passus als auch zur ps.-dionysischen Herkunft der Bezeichnung Gottes als »Dunkelheit« vgl. Sources Chrétiennees 151, 268, Anm. 3; zu letzterem vgl. auch W. Beierwaltet: *Eriugena*, 132 mit Anm. 53.

<sup>104</sup> Vgl. *Hom.* XIV,2–5; zum Bild des in das Tal absteigenden Flugs des Adlers vgl. Sources Chrétiennees 151, 270f., Anm. 1.

<sup>105</sup> Vgl. *Hom.* XIV,5–7.

<sup>106</sup> Vgl. *Hom.* XIV,7–17; zur Parallele zwischen den vier Elementen der sichtbaren Welt und den vier Schriftsinnen bei Eriugena vgl. die sehr erhellenden Ausführungen von É. Jeuneau in Sources Chrétiennees 151, 327f. (Appendice III) und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 123 f.

<sup>107</sup> Vgl. *Hom.* XIV,7f.; zur Begründung für diese Mittelpunktstellung des historischen Schriftsinnes vgl. Sources Chrétiennees 151, 328: »Le sens littéral (*historia*) est le plus humble, mais il est aussi le fondement solide et irremplaçable des trois autres.«

<sup>108</sup> Vgl. *Hom.* XIV,8–10.

<sup>109</sup> Vgl. *Hom.* XIV,10–13; zu Eriugenas Verständnis des Begriffs der »scientia naturalis« bzw. »physica theoria« vgl. Sources Chrétiennees 151, 263, Anm. 4



Schriftsinn, der die höchste Betrachtungsebene darstellt, weil er die göttliche Natur selbst zum Gegenstand hat.<sup>110</sup> Die höchsten Gipfel des theologischen Schriftsinns aber berühre der Evangelist Johannes in den ersten Versen seines Prologs und dringe in die Geheimnisse des Himmels der geistigen Himmel, d. h. Gottes selbst, ein;<sup>111</sup> danach aber lenke er seinen Adlerflug in das Tal der Geschichte, indem er das betrachte, was kurz vor der Menschwerdung des göttlichen Wortes geschah, nämlich den Vorläufer Jesu, Johannes den Täufer.<sup>112</sup>

### 3.2 Der zweite Abschnitt (Kap. 15,1–16,24): Johannes der Täufer, Vorläufer des wahren Lichts

#### 3.2.1 Person und Sendung des Täufers (Kap. 15)

Im fünfzehnten Kapitel kommentiert Eriugena Joh 1,6 und legt dabei größten Wert auf den Unterschied zwischen Johannes dem Täufer und Jesus Christus:<sup>113</sup> Während Johannes nur ein Mensch war, d. h. ausschließlich eine menschliche Natur besaß, eignet dem, den er ankündigte und dessen irdische Wirksamkeit er vorbereitete, eine in seiner Person vereinigte göttliche und menschliche Natur: »Der Vorläufer des Herrn ist Mensch gewesen, nicht Gott. Der Herr aber, dessen Vorläufer er war, ist zugleich Mensch gewesen und Gott. Der Vorläufer ist ein Mensch gewesen, der durch die Gnade zu Gott werden sollte. Derjenige, dem er voranging, war immer von Natur aus Gott, der durch Demut und durch den Willen zu unserem Heil und unserer Erlösung das Menschsein annehmen sollte.«<sup>114</sup>

Gesandt wurde Johannes von »Gott-Wort«, d. h. von Christus. Seine Sendung ist die Ankündigung des inkarnierten Logos und seine Zeugenschaft »für das ewige Licht durch seine Stimme und durch das Martyrium«.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Vgl. *Hom.* XIV,14–17.

<sup>111</sup> Vgl. *Hom.* XIV,18–20: »Magnus itaque theologus, Iohannem dico, in primordio evangelii sui, excelsissima theologiae cacumina tangens, caelique caelorum spiritualium secreta penetrans, ... « Zum Bild der »sehr erhobenen Gipfel der Theologie« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 273, Anm. 1.

<sup>112</sup> Vgl. *Hom.* XIV,21–25.

<sup>113</sup> Vgl. auch *Hom.* XV,6–16.

<sup>114</sup> Vgl. *Hom.* XV,17–22; zur Vergöttlichung eines Menschen als einem Werk der Gnade vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 277, Anm. 3.

<sup>115</sup> Vgl. *Hom.* XV,23–29, hier 28 f.

### 3.2.2 Die Zeugnenschaft Johannes' des Täufers und sein nur partizipatives Licht (Kap. 16)

In Kapitel 16 interpretiert Eriugena die Verse Joh 1,7 (»Er kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis ablegte vom Licht und damit alle durch ihn glauben«) und Joh 1,8 (»Jener war nicht selbst das Licht, sondern er sollte Zeugnis ablegen für das Licht«), die die Thematik für seine Auslegung vorgeben: Zunächst zitiert er die neutestamentlich bezeugten Aussagen des Täufers über Christus, wobei er Joh 1,30 (»Der nach mir kommt, ist vor mir geworden«) ausführlich interpretiert: Mit diesem Satz habe der Täufer sagen wollen, dass Jesus Christus zwar zeitlich gesehen nach ihm geboren worden sei, dass er aber Jesus im Schoß seiner Mutter Maria bereits geworden gesehen habe, als er sich noch im ursprünglich unfruchtbaren Schoß seiner Mutter Elisabeth befand.<sup>116</sup> Dieselbe Stelle legt Eriugena in seinem nur fragmentarisch erhaltenen Kommentar zum Johannesevangelium ähnlich aus:

»Und wie ich (sc. Johannes der Täufer) ihn (sc. Jesus Christus) mit den geistigen Augen vorhergesehen und erkannt habe, als er (noch) im Schoß (seiner Mutter) war, so sehe ich ihn auch jetzt mit fleischlichen Augen vor mir als (Mensch-)gewordener, d. h. als Kommenden.«<sup>117</sup>

In einem nächsten Schritt, und zwar in Auslegung von Joh 1,8 (»Es war nicht selbst das Licht er sollte nur Zeignis ablegen für das Licht«), hebt Eriugena hervor, dass Johannes der Täufer zwar nach der Heiligen Schrift »eine brennende Leuchte« und »ein Morgenstern«, nicht aber das Licht selbst gewesen sei, sondern sein Leuchten von diesem subsistierenden Licht empfangen habe.<sup>118</sup> Denn kein geistbegabtes Geschöpf sei durch sich selbst in substantieller Weise Licht, »sondern nur durch Teilhabe an dem einen und wahren, substantiellen Licht, das überall in allem leuchtet, was in geistiger Weise leuchtet.«<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Vgl. *Hom. XVI*,3–10.

<sup>117</sup> Vgl. *Comm.* (= Jean Scot: *Commentaire sur l'évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Édouard Jauneau [Sources Chrétiennes 180], Paris 1972, im folgenden zitiert mit Buch-, Kapitel- und Zeilenangabe), I 23,41–43.

<sup>118</sup> Vgl. *Hom. XVI*,12–19; zur Bezeichnung Johannes des Täufers als eine »brennende und leuchtende Leuchte« vgl. Joh 5,35 f.; zur Bezeichnung des Täufers als ein »Morgenstern« in Eriugenas Kommentar zum Johannesevangelium vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 280f., Anm. 1.

<sup>119</sup> Vgl. *Hom. XVI*,21–24: »... nulla seu rationalis seu intellectualis creatura per seipsam substantialiter lux est, sed participatione unius ac veri luminis substantialis quod ubique in omnibusque intelligibiliter lucet.« Zu dieser Lichtmetaphorik und –metaphysik bei Eriugena vgl. auch *Sources Chrétiennes* 151, 329 f., und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 128 f.; zur Lichthaftigkeit bzw. Intelligibilität alles Seienden und seiner anagogischen Funktion bei Eriugena vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena*, 133–139, und Anm. 100.

### 3.3 Der dritte Abschnitt (Kap. 16,25–19,34): Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt

#### 3.3.1 *Das wahre Licht Christi und die Taufe als Eintritt in die Gotteskind-schaft (Kap. 16,25–17,32)*

Dieses wahre Licht ist, wie Eriugena schon unter Bezug auf Joh 1,9 ausführt, Christus selbst, und zwar in zweifacher Hinsicht: sowohl als der durch sich selbst subsistierende präexistente Logos, als auch als der menschengewordene Sohn Gottes.<sup>120</sup> Zwar begründet Eriugena die Gleichsetzung des göttlichen Sohnes mit dem wahren Licht nicht genauer, er setzt aber dabei voraus, dass der Sohn deshalb innertrinitarisch-appropriativ das göttliche »Licht« genannt wird, weil sich in ihm das einfache, unentfaltete Licht des Vaters in die All-Einheit der göttlichen Ideen und Exemplarursachen hinein entfaltet, der Vater also erst im Sohn sichtbar und offenbar wird.

Im siebzehnten Kapitel legt Eriugena Joh 1,9 weiter aus, indem er zunächst nach der genauen Bedeutung jedes einzelnen Ausdrucks in diesem Vers fragt. Es ist, wie Eriugena dezidiert behauptet, die vom wahren Licht entfremdete irdische, genauer leiblich-körperliche Welt, die keine angemessene Wohnstätte für den Menschen darstellt. Sie sei vielmehr ein Tal der Tränen, ein Abgrund an Unwissenheit, in dem die menschliche Seele bedrückt und die inneren, geistigen Augen des Menschen von der Schau des wahren Lichts abgelenkt werden.<sup>121</sup> Mit dieser negativen Wertung der ir-

<sup>120</sup> Vgl. *Hom.* XVI,26–32: »Veram lucem dicit dei filium per se subsistentem, a deo patre per se subsistente ante omnia saecula genitum. Veram lucem dicit eundem filium hominem ex hominibus propter homines factum. Ipse est lux uera, qui de seipso ait: »Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen uitae aeternae.« Dieses Zitat nach Joh 8,12; zu dieser zweifachen Bezeichnung Christi als das wahre Licht vgl. M. Enders: *Zur Bedeutung des Lichts in Philosophie, Religion und Mystik*, 100: »das bedeutet: aus dem geistigen Licht des göttlichen Vaters gezeugt und deshalb selbst göttliches Licht. Als dieses göttliche Licht aber ist der Mensch gewordene Sohn Gottes zugleich »das Licht der Welt«, wie ihn das Johannesevangelium zweimal nennt (Joh 8,12; Joh 9,5), das die durch die Sünde verfinsterte Welt erleuchtet (Joh 1,5) und denjenigen Menschen das Licht ihrer Erlösung und Befreiung bringt, die ihn bei sich aufnehmen, d. h. ihm ihr Herz öffnen (Joh 1,12f.).«

<sup>121</sup> Vgl. *Hom.* XVII,11–16; die Formeln dieser negativen Konnotation sind biblisch begründet, vgl. hierzu M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 131; zu Jauneaus differenzierter Bestimmung von Eriugenas biblisch begründetem »Pessimismus«, der in diesen Zeilen zum Ausdruck kommt, vgl. Sources Chrétiennes 151, 331f.; anstelle des mißverständlichen Ausdrucks »Pessimismus« müsste man hier allerdings eher von »Realismus« sprechen, um Eriugenas Intention gerecht zu werden: Nur im Vergleich mit der kommenden Welt des vollendeten Gottesreiches ist diese irdische Welt keine angemessene und zureichende Wohnstätte für den Menschen; sie ist aber nach Eriugena keineswegs in sich, wie Jauneau, Sources Chrétiennes 151, 331, selbst sieht, verachtenswert, sondern als der Erscheinungsraum (»Theophanie«, vgl. hierzu W. Beierwaltes: *Eriugena*, 120ff., 129ff., 287ff.) Gottes vielmehr von Grund auf bewunderns- und liebenswürdig.

disch-sichtbaren, der körperlichen Welt will Eriugena allerdings keine grundsätzlich pessimistische Weltsicht zum Ausdruck bringen, sondern nur begründen, dass die Erleuchtung durch das wahre Licht sich nicht auf die leiblich-sterbliche Natur des Menschen, sondern nur auf die Christen als jene Menschen beziehen könne, die durch die in der Taufe gnadenhaft verliehene, geistige Wiedergeburt in eine geistige, unsichtbare Welt eingetreten sind. In dieser gegenüber der natürlichen Welt höheren Welt der Gnade verlieren auch die stärksten natürlichen Bindungen wie Eltern- und Kindschaftsverhältnisse an Bedeutung und weichen einem neuen Kindschaftsverhältnis gegenüber Gott und daher einem geschwisterlichen Verhältnis aller Kinder Gottes unter- und zueinander.<sup>122</sup> Diese höhere, geistige Welt der Gotteskindschaft ist für Eriugena zugleich eine Welt der geübten Tugenden, die der unteren Welt der praktizierten Laster entgegengesetzt ist.<sup>123</sup>

### 3.3.2 *Die Schöpfung als Offenbarungsraum der Menschwerdung Christi* (Kap. 18)

Den ersten Halbvers von Joh 1,10 (»Er war in der Welt«) legt Eriugena auf die gesamte, die sichtbare und die unsichtbare Substanz der geistbegabten Natur hin aus. Es geht ihm hier zunächst darum zu betonen, dass das göttliche Wort im gesamten geschaffenen All seit dessen Bestehen stets schon anwesend war, und zwar als dessen kreatives und konstitutives Prinzip. Denn die Schöpfung und die Erhaltung des Geschaffenen vollzieht sich in der und durch die ewige und unwandelbare Zeugung des göttlichen Wortes durch den göttlichen Vater, nach Eriugena genauer durch den Hervorgang der erstanfänglichen Ursachen in der Zeugung des Sohnes durch den Vater.<sup>124</sup>

Den zweiten Halbvers von 1 Joh 10 (»und die Welt ist durch ihn geworden«) bezieht Eriugena auf die sichtbare Welt als Schöpfung Gottes, um einer manichäischen Sicht eines widergöttlichen Ursprungs der irdischen, sichtbaren Welt entgegenzutreten.<sup>125</sup> In dieser sichtbaren als der von ihm

<sup>122</sup> Vgl. *Hom.* XVII,17–32; zur doppelten Geburt des Menschen, der körperlichen und der geistigen, bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 285, Anm. 3.

<sup>123</sup> Vgl. *Hom.* XVII,27–32.

<sup>124</sup> Vgl. *Hom.* XVIII,1–12, bes. 10ff.: »Universitatis namque conditae substitutio est et permansio dei patris locutio, hoc est, aeterna et incommutabilis sui uerbi generatio.« Zur genauen Bedeutung der Termini »substitutio« (als »Seinsverleihung«) und »permansio« (als »Bewahren« und »Erhalten« des Seins des Geschaffenen) vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 333–335; dass es sich bei der »substitutio« um die Schöpfung im göttlichen Wort, genauer um die Hervorbringung der »causae primordiales« handelt, hat É. Jeaneau in *Sources Chrétiennes* 151, 335, klar herausgestellt: »Il faut noter, cependant, que la création (ou la *substitutio*) dont il s'agit dans le present passage de l'homélie est la création dans le Verbe. Nous somme au plan des causes primordiales, non à celui des réalités concrètes.«

<sup>125</sup> Vgl. *Hom.* XVIII,13–19.

fortwährend geschaffenen und erhaltenen, als seiner eigenen Welt wohne der Urheber des Weltalls.<sup>126</sup>

### 3.3.3 Die drei Welten und die Ablehnung Gottes und seines Wortes durch den Menschen (Kap. 19)

Dem viermaligen Gebrauch des Wortes »Welt« in den Versen Joh 1,9 und 10 entnimmt Eriugena drei verschiedene Bedeutungen des »Weltbegriffs«, die er zur Bestimmung der präzisen Bedeutung des Ausdrucks »Welt« in Joh 1,10b (»und die Welt hat ihn nicht erkannt«) unterscheidet: »Welt« wird einmal zur Bezeichnung des Seinsbereichs der unsichtbaren und immateriellen Substanzen der reinen Geistwesen verwendet.<sup>127</sup> Diese besitzen eine vollständige Teilhabe an dem wahren Licht, d. h. am göttlichen Sohn.<sup>128</sup>

Die zweite, der ersten entgegengesetzte Welt besteht ausschließlich aus sichtbaren und körperlichen Naturen; diese sichtbare Welt bildet zwar den untersten Bereich des Weltalls, sie gehört als solche aber gleichermaßen zur Schöpfung und besitzt zudem als erste Stufe der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit eine eminente anagogische Funktion: »Denn der Anblick der sichtbaren Dinge zieht den schlussfolgernden Geist zur Erkenntnis der unsichtbaren Dinge hin.«<sup>129</sup>

Schließlich wird als die dritte, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt befindliche mittlere Welt der Mensch bestimmt, weil er die beiden anderen Welten in sich vereinigt: Durch den Besitz eines Körpers besitzt er die ganze körperliche, mit seiner Seele die ganze nichtkörperliche Natur.<sup>130</sup> Beide Naturen aber sind im Menschen zu einer Einheit miteinander verbunden, weshalb der Mensch auch eine Werkstatt der ganzen Schöpfung genannt wird, weil in ihm alle Kreaturen miteinander verbunden sind.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> Vgl. *Hom.* XVIII,20–22.

<sup>127</sup> Vgl. *Hom.* XIX,3f.: »Quorum primus est qui absolute solis inuisibilibus et spiritualibus uirtutum impletur substantiis«; zur Begründung der gewählten Übersetzung der »inuisibiles et spirituales substantiae uirtutum« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 291, Anm. 4.

<sup>128</sup> Vgl. *Hom.* XIX,4–6.

<sup>129</sup> Zum Ganzen vgl. *Hom.* XIX,6–12; das Zitat findet sich in XIX,11 f.: »species namque uisibilium ad cognitionem inuisibilium ratiocinantem attrahit animum.« Zur materiellen Welt als der ersten Stufe der Wahrheitserkenntnis bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 292 f., Anm. 2.

<sup>130</sup> Vgl. *Hom.* XIX,12–21; zur christlichen Tradition der Mittelpunktstellung des Menschen in der Schöpfung vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 295, Anm. 1; zu Eriugenas spezifischer Vorstellung vom Menschen als einem Mikrokosmos, in dem alle Kreaturen enthalten sind, vgl. M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter*, 232–235. Zu Eriugenas Mikrokosmos-Auffassung des Menschen als der die Extreme der unsichtbaren, rein geistigen und der sichtbaren, körperlichen Kreatur in sich vereinigenden Mitte der ganzen Schöpfung vgl. ebd., 236f. und die dort angegebene Literatur.

<sup>131</sup> Vgl. *Hom.* XIX,21–23; zur Prädikation des Menschen (homo) als »jede« (sc. Kreatur) vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 296, Anm. 1, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto*,

Daher habe Jesus Christus seinen Jüngern *expressis verbis* aufgetragen, das Evangelium »jeder Kreatur«, d. h. jedem Menschen, zu verkünden.<sup>132</sup>

Diese dritte Bedeutung von »Welt« ist es, die in Joh 1,10b (»und die Welt hat ihn nicht erkannt«) verwendet wird. Denn der Mensch wollte seinen Schöpfer weder durch die Gleichnisse der sichtbaren Schöpfung noch durch die Symbole des geschriebenen Gesetzes erkennen, weil er von fleischlichen Gedanken in Fesseln geschlagen, d. h. weil er von materiellen Dingen geblendet war.<sup>133</sup> Daher erkannte der Mensch als die »dritte Welt« auch nicht das göttliche Wort, und zwar weder vor seiner Menschwerdung in seiner bloßen Gottheit noch nach seiner Menschwerdung.<sup>134</sup> Die Dramatik der Unheilssituation des Menschen, die Joh 1,10b in einer nüchternen Weise zum Ausdruck bringt, wird von Eriugena durch den bewussten Einsatz sprachlicher Paradoxe zugespitzt formuliert: »Der Mensch beachtete den Unsichtbaren nicht und leugnete den Sichtbaren. Er wollte den nicht suchen, der ihn suchte; er wollte den Rufenden nicht hören; er wollte den Vergöttlichenden nicht verehren; er wollte den Aufnehmenden nicht aufnehmen.«<sup>135</sup>

### 3.4 Der vierte Abschnitt (Kap. 20,1–21,12): Die Annahme des wahren Lichts und die Auslegung von Joh 1,11–13 im Johanneskommentar Eriugenas

Im vierten Abschnitt dieses dritten und letzten Teils der Homilie Eriugenas werden die Verse Joh 1,11–13 ausgelegt. Dieser Abschnitt kann in zwei Unterabschnitte eingeteilt werden; der erste von ihnen umfasst das Kapitel 20 der Homilie, der zweite das Kapitel 21,1–12. Da der nur noch fragmentarisch erhaltene Kommentar Eriugenas zum Johannesevangelium mit der Auslegung von Joh 1,11–13 einsetzt, muss dieser für die Rekonstruktion

---

*Commento*, 133–135; zur bei Eriugena häufigen Bezeichnung des Menschen als »*officina mundi*« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 297, Anm. 3.

<sup>132</sup> Vgl. *Hom.* XIX,23f.; zu dem Zitat von Mk 16,15 in diesem Passus vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 297, Anm. 3.

<sup>133</sup> Vgl. *Hom.* XIX,25–28; zu diesen beiden Wegen der menschlichen Gotteserkenntnis – durch das Buch der Natur und die Heilige Schrift – vgl. Anm. 73.

<sup>134</sup> Vgl. *Hom.* XIX,29–31; zum von Eriugena hier terminologisch ausdrücklich gemachten Unterschied zwischen der »*incarnatio*«, der »*Fleischwerdung*«, und der »*inhumanatio*«, der »*Menschwerdung*« (d. h. der Annahme der ganzen menschlichen Natur), des göttlichen Wortes vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 299, Anm. 1.

<sup>135</sup> Vgl. *Hom.* XIX,32–34: »*Inuisibilem ignorabat, uisibilem negabat. Noluit quaerere quaerentem se, noluit audire vocantem, noluit colere deificantem, noluit recipere recipientem.*«

von Eriugenas Interpretation dieser Verse des Johannesprologs ebenfalls berücksichtigt werden.

3.4.1 *Die Annahme des Wortes Gottes, die Gnade der Gotteskindschaft und der Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens*  
(Kap. 20 der Homilie u. Kap. 20 des Johanneskommentars)

Im 20. Kapitel seiner Homilie legt Eriugena die beiden Verse Joh 1,11 und Joh 1,12 aus. Dabei widmet er Joh 1,11 (»Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf«) nur eine kurze Erklärung, während er dem zweiten Vers ungleich größere Aufmerksamkeit schenkt. Zu Joh 1,11 erklärt Eriugena, was unter dem »Eigentum« des Sohnes Gottes und was unter den »Seinen« zu verstehen ist: Sein Eigentum ist die Schöpfung als dasjenige, was durch ihn geworden ist. Die Seinen aber sind alle Menschen, die er erlösen wollte und die er erlöst hat.<sup>136</sup>

In seinem nur fragmentarisch erhaltenen Kommentar zum Johannesevangelium konkretisiert Eriugena sein Verständnis des »Eigentums« des Sohnes Gottes als die menschliche Natur, in die sich der Sohn Gottes inkarniert hat und macht damit diesen Vers über das Kommen des Sohnes Gottes in sein Eigentum als eine Inkarnationsaussage verständlich.<sup>137</sup> Auch der Ausdruck »die Seinen« erfährt in Eriugenas Johanneskommentar eine ausführlichere Bestimmung: Hier werden »die Seinen« mit den aus christlicher Sicht ungläubig gebliebenen Juden und denjenigen Heiden identifiziert, die ebenfalls nicht an das Wort Gottes glauben und es erkennen wollten und deshalb auch als »ungläubig« bezeichnet werden.<sup>138</sup>

Eriugena hebt in seinem Kommentar zum Johannesevangelium allerdings sogleich hervor, dass keineswegs alle Menschen das Wort Gottes nicht angenommen hätten, weshalb der Evangelist sogleich den Vers Joh 1,12a (»allen aber, die ihn aufgenommen haben, hat er die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden«) hinzugefügt habe; dabei habe der Evangelist mit Bedacht diese und nicht etwa eine Formulierung gewählt, die den Gläubigen das Vermögen zu ihrer Erlösung bzw. zur Rückkehr in den früheren Zustand und in die durch die Ursünde verlorengegangene ursprüngliche Vollkommenheit ihrer menschlichen Natur zugesprochen hätte, weil sie dies aus

<sup>136</sup> Vgl. *Hom.* XX,1–4.

<sup>137</sup> Vgl. *Comm.* I 20,1f.: »*In propria ergo uenit, hoc est, in humana natura incarnatus est.*«

<sup>138</sup> Vgl. *Comm.* I 20,3–6: »*Et sui eum non receperunt. Hoc dictum est de perfidia iudaeis et omnibus impiis, qui noluerunt dei uerbum recipere, hoc est, neque in eum credere neque eum intelligere uoluerunt.*« Zum terminologischen Unterschied zwischen Eriugenas Bezeichnung des jüdischen Unglaubens (»perfidia«) und des Unglaubens (»impii«) der Heiden vgl. Sources Chrétiennes 180, 94 f., Anmm. 1 f.

eigener Kraft nicht erreichen können. Vielmehr habe er ihnen aus seiner erhabenen Gnade das Vermögen verliehen, Kinder Gottes zu werden. Die Gotteskindschaft ist ein Geschenk der göttlichen Gnade.<sup>139</sup> Den zweiten Halbvers von Joh 1,12 (»denen, die an seinen Namen glauben«) legt Eriugena in seinem Kommentar wie folgt aus: Mit denen, die an seinen Namen glauben, seien genau jene gemeint, die glauben, dass sie das Geschenk, den menschengewordenen Sohn Gottes in diesem irdischen Leben durch den Glauben und in dem zukünftigen Leben durch die unmittelbare Schau zu erkennen, empfangen werden.<sup>140</sup>

In seiner Homilie setzt Eriugena bei seiner Auslegung von Joh 1,12 einen anderen Akzent: Hier geht es ihm nicht primär wie in seinem Kommentar um den Gnadencharakter der von Gott in Jesus Christus den Gläubigen geschenkten Erlösung, sondern – dem literarischen Genus der Predigt entsprechend – gleichsam um die andere Seite des christlichen Glaubensaktes, die der freien, willentlichen Entscheidung des Menschen für Jesus Christus im Unterschied zur Willensentscheidung der Ungläubigen gegen den Mensch gewordenen göttlichen Erlöser.<sup>141</sup> Letztere, die Ungläubigen, werden auch hier unterteilt in die Juden und die ungläubig gebliebenen Heiden. Neu sind hier gegenüber dem Johanneskommentar die Motive für die Ablehnung, die Eriugena den Juden und den Heiden zuschreibt: Die Juden hätten Christus aus Neid, die Heiden aus Unwissenheit abgelehnt.<sup>142</sup>

Schließlich fragt Eriugena in seiner Homilie, welchen Menschen der Sohn Gottes die Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden. Es seien diejenigen, die ihn sowohl bei sich aufnehmen als auch an seinen Namen glauben.<sup>143</sup> Beide Akte, das Aufnehmen Jesu und der Glaube an seinen Namen, werden von Eriugena hier deutlich unterschieden. Das Aufnehmen Christi

<sup>139</sup> Vgl. *Comm. I* 20,10–15: »Non dixit: dedit eis potestatem saluari, aut in pristinum statum et dignitatem humanae naturae dedit eis potestatem redeundi, sed, quod ineffabile est et omni naturae per seipsam impossibile, dedit eis per sublimitatem suae gratiae filios dei fieri.«

<sup>140</sup> Vgl. *Comm. I* 20,16–18: »*His qui credunt in nomine eius*, hoc est, his qui credunt notitiam eius et intelligentiam per fidem in hac uita, et per speciem in altera se recepturos.«

<sup>141</sup> Vgl. *Hom. XX*,5–15; dass der Glaube oder Unglaube ein Akt des Willens und seines freien Entscheidungsvermögens ist, wird ausgeführt in XX,6f. (»Iam diuiditur, non humanitas rationalis mundi, sed uoluntas.«) und in XX,13f.: »A nullo enim aufertur possibilitas credendi in dei filium et possibilitas essendi dei filium: hoc enim in arbitrio hominis et cooperatione gratiae constitutum est.« Zur Kooperation zwischen dem freien Willen des Menschen und der göttlichen Gnade im Glaubensakt nach Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 300, Anm. 3, und *M. Christiani* (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 135 f.

<sup>142</sup> Vgl. *Hom. XX*,10f.: »Impii negant et contumaciter renuunt, iudaei per inuidiam, pagani per ignorantiam.« Zur biblischen Grundlage des von den ungläubig gebliebenen Juden angenommenen Ablehnungsmotivs der »inuidia« vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 300, Anm. 1; zur »inuidia« der Juden und »ignorantia« der Heiden als Ablehnungsmotiv vgl. auch *M. Christiani* (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 136.

<sup>143</sup> Vgl. *Hom. XX*,16f.



kommt nach Eriugena allen Christen zu, auch den nicht rechtgläubigen Christen. Die letzteren glauben jedoch nicht an den Namen Christi, d. h. sie teilen nicht die volle kirchliche Lehre von der Person Jesu Christi. Dieses Verständnis des Glaubens bzw. Nichtglaubens an den Namen Jesu Christi exemplifiziert Eriugena hier an den arianischen Christen: Diese glauben nicht an die Homousie, d. h. an die Wesensidentität zwischen Vater und Sohn in der göttlichen Trinität. Deshalb nütze ihnen der Glaube an Jesus Christus nichts, weil sie dessen wahres Sein als wahrer Gott und wahrer Mensch verneinen. Die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, erhalten daher nur diejenigen, die sowohl an Christus als den Erlöser des Menschengeschlechts glauben als auch von dem lehramtlich-kirchlichen Verständnis der Person Jesu Christi fest überzeugt sind.<sup>144</sup>

### 3.4.2 *Die Geburt der Christen aus Gott im Unterschied zur leiblichen Zeugung und Geburt in der Homilie (Kap. 21,1–12) und im Kommentar zum Johannesevangelium (Kap. 21)*

Der Vers Joh 1,13 (»die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind«) bestimmt die Gotteskindschaft derjenigen, die Christus aufgenommen haben und an seinen Namen glauben, d. h. der im Vollsinn des Wortes Christgläubigen, näher. In seiner Homilie macht Eriugena in einem ersten Schritt deutlich, dass mit der Annahme als Kind Gottes auf Grund des Glaubens, d. h. mit der Geburt aus Gott, keine körperliche Zeugung gemeint ist; dies werde durch die Verneinung »nicht aus dem Fleisch« ausgeschlossen.<sup>145</sup> Es handele sich vielmehr um eine Geburt aus Gott Vater durch den Heiligen Geist zur Erbegemeinschaft mit Christus, d. h. zur gemeinsamen Kindschaft mit dem einziggeborenen Sohn Gottes.<sup>146</sup> Die beiden Verneinungen »nicht aus dem Willen des Fleisches« und »nicht aus dem Willen des Mannes« bezieht Eriugena auf die beiden Geschlechter. Mit »Fleisch« habe der Evangelist das weibliche, mit »Mann« das männliche Geschlecht bezeichnet.<sup>147</sup> Aus deren Vereinigung werde die Zahl der fleischlich Geborenen ver-

<sup>144</sup> Vgl. zum Ganzen *Hom.* XX,16–26; zum Ausdruck »ὁμοούσιος« (»wesensgleich«) bei Maximus Confessor und seinen lateinischen Äquivalenten bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 302 f., Anm. 1; zum Ausschluß der Häretiker aus dem Reich Gottes nach Eriugena vgl. *ebd.*, 303, Anm. 2.

<sup>145</sup> Vgl. *Hom.* XXI,4–6.

<sup>146</sup> Vgl. *Hom.* XXI,6–8; zu den beiden Termini »cohereditas« und »confilietas« bei Eriugena und dem traditionellen Gedanken, dass die göttliche Annahme an Kindes Statt auch das Recht zu erben mit sich bringt und daher die Kinder Gottes zu Miterben Christi (nach Röm 8,14–17 und Gal 4,5–7) macht, vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 303, Anm. 4.

<sup>147</sup> Vgl. *Hom.* XXI,9–12; zu Eriugenas von Gregor von Nyssa und Maximus Confessor angeregter Auffassung, dass die Ursünde die Einheit der ursprünglich, d. h. von Gott ge-

mehrt.<sup>148</sup> Diese Geburt aber ist nicht gemeint, wenn von der Geburt aus Gott die Rede ist.

In seinem Kommentar zum Johannesevangelium weicht Eriugena nur geringfügig von seiner Auslegung in der Homilie ab, und zwar erstens darin, dass er das Verständnis des Halbverses Joh 1,13c (»neque ex voluntate viri«) als eine Erklärung des vorangegangenen Halbverses »noch aus dem Willen des Fleisches« für möglich hält.<sup>149</sup> Dabei versteht er »vir« (»Mann«) unter Berufung auf einen philosophischen Sprachgebrauch als ein Synonym für »homo« (»Mensch«) und deutet daher diesen Halbvers als einen bewussten Hinweis des Evangelisten darauf, dass die Vorherrschaft der »irrationalen« fleischlichen Begierde bei der körperlichen Zeugung nicht ohne die willentliche Zustimmung des ganzen Menschen möglich ist.<sup>150</sup> Schließlich fügt Eriugena in seinem Johanneskommentar auch in Bezug auf die Geburt des Menschen aus Gott dem, was er darüber bereits in seiner Homilie gesagt hat, noch einen wichtigen Aspekt hinzu: Der Beginn der Geburt des Menschen aus Gott ist mit dem Empfang der christlichen Taufe identisch.<sup>151</sup>

---

schaffenen geschlechtslosen menschlichen Natur zerbrochen und deren Aufteilung in zwei Geschlechter verursacht habe, vgl. Sources Chrétiennes 151, 305, Anm. 1, M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 139f., und M. Enders: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter*, 243: »Als eine Folge der Sünde, d. h. als eine Sündenstrafe und -schuld, fasst Eriugena mit Gregor (sc. von Nyssa) die Aufteilung und Trennung der ursprünglich geschlechtslosen, einfachen menschlichen Natur in zwei Geschlechter auf. Sie werde daher nach der von Gott gewirkten Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrem ursprünglichen Seinsstand bei der Auferstehung aller verschwinden. Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau sieht Eriugena ausdrücklich als eine durch den Sündenfall bedingte, mithin defizitäre Entstehungsweise für die Vielfalt menschlicher Individuen. Wäre die menschliche Natur unversehrt geblieben, so wäre sie von Gott in einem Akt in eine von ihm bestimmte Zahl von Einzelwesen vervielfältigt worden, wie dies bei den Engeln der Fall ist; in Voraussicht des menschlichen Ungehorsams aber habe Gott die geschlechtliche Fortpflanzung als die Weise der Vervielfältigung der durch die Sünde entstellten menschlichen Natur festgelegt, durch welche überhaupt erst die raum-zeitliche Existenzweise und mit ihr die Sterblichkeit des irdischen Menschen entstanden sei.« Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, dass diese Deutung der Entstehung der beiden Geschlechter der diesbezüglichen biblischen Grundlage nicht entspricht: Denn nach ihr hat Gott beide Geschlechter ursprünglich, also vor dem Sündenfall, geschaffen zur wechselseitigen Ergänzung (Gen 2,18) auf Grund ihrer wesenhaften Ähnlichkeit miteinander (vgl. Gen 2,23), und zwar genauer um ihrer Lebensgemeinschaft willen als eine Einheit in Liebe (vgl. Gen 3,24: »ein Fleisch miteinander werden«) miteinander.

<sup>148</sup> Vgl. *Hom.* XXI,10f.

<sup>149</sup> Vgl. *Comm.* I 21,5f.

<sup>150</sup> Vgl. *Comm.* I 21,7–12.

<sup>151</sup> Vgl. *Comm.* I 21,13f.

## 3.5 Die Inkarnation des Wortes (Kap. 21,13–22,46)

## 3.5.1 Die Vergöttlichung bzw. Sohnwerdung der Menschen als das Ziel der Inkarnation des Gottessohnes

Die Geburt des Menschen aus Gott bedeutet die gnadenhafte Vergöttlichung des Christen, wie Eriugenas Homilie in Auslegung des nächsten Halbverses Joh 1,14a (»Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt«), ausführt. Dem Zweifel an der Möglichkeit einer solchen geistlichen Geburt des Menschen aus Gott trete die Inkarnationsaussage in diesem Halbvers entgegen, die für Eriugena daher eine eminente Begründungsfunktion besitzt: Denn diese dient ihm als Beweisgrund für die Wirklichkeit dieser Geburt des Menschen aus Gott, weil sie größer sei als die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen. Mit anderen Worten: Wenn Gott Mensch geworden ist, was der christliche Glaube als Tatsache annimmt, dann kann er erst recht Menschen aus Gnade vergöttlichen und zu Kindern Gottes machen, worin der Zweck seiner Menschwerdung liegt: »Nicht um seiner selbst willen ist das Wort Fleisch geworden, sondern um unseretwillen, die wir nicht anders als durch das Fleisch des Wortes in Kinder Gottes verwandelt werden können; allein steigt er herab, mit vielen steigt er hinauf; aus Menschen macht der Götter, der aus Gott einen Menschen gemacht hat.«<sup>152</sup>

Doch wie genau versteht Eriugena die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen? Darauf gibt seine Auslegung von Joh 1,14a (»und er hat unter uns gewohnt«) zumindest indirekt eine Antwort. Denn Eriugena deutet das Wohnen des göttlichen Sohnes unter den Menschen als eine Inbesitznahme der menschlichen Natur durch das Wort Gottes bei seiner Inkarnation, um die Menschen zu Teilhabern der göttlichen Natur zu machen.<sup>153</sup> Als Teil-

<sup>152</sup> Zum Ganzen vgl. *Hom.* XXI,13–29, das Zitat in 25–29: »Non propter seipsum uerbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per uerbi carnem potuissemus in dei filios transmutari. Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de deo fecit hominem.« Zur Vergöttlichung, d.h. genauer gnadenhaften Sohnwerdung des Menschen als Ziel- und Zweckursache der Menschwerdung des Gottessohnes bei Eriugena und in seiner griechischsprachigen Quelle Maximus Confessor vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 307, Anm. 2, und M. Christiani (Hg.): *Giovanni Scoto, Commento*, 140; in seinem Kommentar zum Johannesevangelium gebraucht Eriugena für die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen folgende traditionelle Formel (*Comm.* I 21,26f.): »Descendit enim uerbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in deum.«; zur ganz engen Verbindung zwischen der Inkarnation des Gotteswortes und der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus Confessor und Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 100, Anm. 3. Daher ist nach Eriugena die logische Inversion der Inkarnationsaussage möglich: »Et caro uerbum facta est« (*Comm.* I 21,30).

<sup>153</sup> Vgl. *Hom.* XXI,30f.: »Et habitauit in nobis, hoc est, naturam nostram possedit, ut suae naturae nos participes faceret.« In seinem Johanneskommentar beschränkt sich Eriu-

haber der göttlichen Natur aber sind die Menschen nicht selbst von göttlicher Natur, so dass die Vergöttlichung des Menschen zwar als dessen gnadenhafte Verähnlichung mit Gott, nicht jedoch als dessen Gottwerdung im Sein zu verstehen ist.

### 3.5.2 *Die Herrlichkeit des einziggeborenen Sohnes Gottes (Kap. 22)*

In Kapitel 22 seiner Homilie legt Eriugena den Halbvers Joh 1,14b (»und wir haben seine Herrlichkeit gesehen«) aus. Dabei stellt er die naheliegende Frage, wo und wann und mit welchen Augen der glückliche Theologe Johannes die Herrlichkeit des menschengewordenen Sohnes Gottes gesehen habe und beantwortet diese sogleich: Er habe mit leiblichen Augen dessen Verklärung gesehen; ferner habe er die Stimme des den Sohn erleuchtenden Vaters gehört; er habe beim Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag die ihn begrüßenden Rufe der Kinder gehört; er habe den Auferstandenen gesehen, als dieser durch die verschlossenen Türen in die Mitte seiner versammelten Jünger trat. Schließlich habe er ihn zu seinem göttlichen Vater in den Himmel aufsteigen sehen.<sup>154</sup> Die Herrlichkeit des einziggeborenen Sohnes vor seiner Menschwerdung in seinem Anfang bei seinem Vater aber habe der Evangelist in der höchsten Geistesschau betrachtet.<sup>155</sup>

### 3.5.3 *Jesus Christus, der Heilige Geist und der neue Bund als »die Fülle der Gnade und der Wahrheit« (Kap. 23)*

In diesem letzten Kapitel seiner Homilie interpretiert Eriugena zunächst den Halbvers Joh 1,14c (»die Herrlichkeit des einziggeborenen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit«), um abschließend noch einen kurzen Blick auf Joh 1,17 zu werfen.

Im Hinblick auf Joh 1,14c bezieht Eriugena den Ausdruck »Fülle der Gnade« auf die Menschlichkeit, den Ausdruck »Fülle der Wahrheit« auf

---

gena auf die Deutung dieses Halbverses als Inbesitznahme der menschlichen Natur durch die Inkarnation des göttlichen Wortes, vgl. *Comm.* I 21,31–33.

<sup>154</sup> Vgl. *Hom.* XXII,2–13; Eriugena geht dabei von der Identität des Evangelisten Johannes mit dem Apostel Johannes als dem Lieblingsjünger Jesu aus; die Schriftstellen, auf die sich Eriugena in seiner Antwort bezieht, sind Mt 17,1–9 bzw. Mk 9,1–9 und Lk 9,28–36 (Verklärung Jesu); die Stimme des seinen Sohn erleuchtenden göttlichen Vaters nach Joh 12,28; die Begrüßung Jesu bei dessen Einzug in Jerusalem nach Mt 21,15; die Erscheinung des Auferstandenen nach Joh 20,26; und schließlich die Himmelfahrt Jesu nach Apg 1,1–11. In seinem Johanneskommentar hat Eriugena noch die Wunder Jesu als Erscheinungsort seiner Herrlichkeit hinzugefügt, vgl. *Comm.* I 22,1–5.

<sup>155</sup> Vgl. *Hom.* XXII,13–16: »Et, super haec omnia, altissimo mentis contuitu contemplatus es illud, dico uerbum, in principio suo apud patrem suum, ubi gloriam eius uidisti quasi unigeniti a patre.«

die Göttlichkeit des inkarnierten Sohnes Gottes.<sup>156</sup> Anschließend begründet er den Bezug des Ausdrucks »Fülle der Gnade« auf die menschliche Natur Jesu Christi damit, dass Christus das Haupt der Kirche (nach Eph 4,15; 5,23 und Kol 1,18) und der Erstgeborene der ganzen Schöpfung (nach Kol 1,15), d. h. der ganzen menschlichen Natur ist, die in ihm und durch ihn geheilt und wiederhergestellt worden sei.<sup>157</sup> »In ihm« sei die ganze Schöpfung wiederhergestellt, weil er selbst das größte und ursprüngliche Vorbild der Gnade der Vergöttlichung des Menschen ohne vorausgehende Verdienste sei, was in ihm und als er selbst zum ersten Mal offenbar geworden sei.<sup>158</sup> »Durch ihn« aber sei das ganze menschliche Wesen wiederhergestellt worden, weil, wie Eriugena in Auslegung von Joh 1,16 (»Und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade«) ausführt, die Menschen von Christus die Gnade der Vergöttlichung empfangen haben durch die Gnade des Glaubens an Christus und die Gnade des Handelns nach seinen Geboten.<sup>159</sup>

Eriugena hält aber auch noch einen zweiten Bezug des Ausdrucks »Fülle der Gnade« für möglich; denn die Fülle der Gnade lasse sich auch auf den Heiligen Geist beziehen, der die sieben Geschenke der Gnade austeilt und bewirkt, wie Eriugena unter ausdrücklichem Hinweis auf Jes 11,2 ausführt. Dieses siebenfältige Wirken des Heiligen Geistes erfüllte die menschliche Natur Christi, so dass man den Ausdruck »voll Gnade« in seinem Bezug auf Jesus Christus genauer als die Fülle der Vergöttlichung und Heiligung seiner menschlichen Natur zu verstehen habe.<sup>160</sup> »Als die Fülle der Vergöttlichung, sofern (sc. in ihm) Mensch und Gott in der Einheit einer Wesenheit vereinigt sind; als die Fülle der Heiligung, sofern Christus nicht nur vom Heiligen Geist empfangen, sondern auch von der Fülle seiner Gaben erfüllt ist; und wie auf der Spitze des mystischen Leuchters der Kirche erstrahlen die Lichter der Gnaden in ihm und von ihm ausgehend.«<sup>161</sup>

<sup>156</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,1–4; mit dieser Deutung stimmt der hier ungleich kürzere Johanneskommentar Eriugenas überein, vgl. *Comm.* I 22,6f.

<sup>157</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,5–9; zu beiden Aussagen, insbesondere zur Rekapitulation und Restauration der ganzen Schöpfung in Christus nach Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 311, Anm. 2.

<sup>158</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,9–12; zu Eriugenas Lehre, dass der auferstandene Christus der Prototyp des vergöttlichten, d. h. zu Gott zurückgekehrten Menschen ist, vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 311, Anm. 3.

<sup>159</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,12–15; zu dieser ursprünglich augustinischen Unterscheidung zweier Formen von Gnade und ihrer Adaptation und Transformation durch Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 312, Anm. 1.

<sup>160</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,16–26; zum Heiligen Geist als dem »distributor« der göttlichen Gnade bei Eriugena im Anschluß an Paulus vgl. *Sources Chrétiennes* 151, 313, Anm. 2.

<sup>161</sup> Vgl. *Hom.* XXIII,26–31: »Deificationis autem, dico, qua homo et deus in unitatem unius substantiae adunati sunt; sanctificationis uero qua, non solum de spiritu sancto conceptus, uerum etiam plenitudine donationum eius repletus est ac, ueluti in summitate mis-

Schließlich erörtert Eriugena mit dem Neuen Bund noch eine dritte und letzte Bezugsmöglichkeit des Ausdrucks der Fülle der Gnade und der Wahrheit des menschengewordenen Wortes Gottes, die er mit Joh 1,17 (»denn das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus gekommen«) zu belegen sucht: Die Fülle der Gnade des Neuen Bundes sei durch Jesus Christus geschenkt worden und die Wahrheit der Symbole des mosaischen Gesetzes habe sich in ihm erfüllt.<sup>162</sup> Zur näheren Erläuterung der »Fülle der Wahrheit« Christi zitiert Eriugena Kol 2,9 (»In ihm wohnt die Fülle der Gottheit in körperlicher Weise«) und legt ihn wie folgt aus: Mit der Formulierung »die Fülle der Gottheit« bezeichne Paulus die geheimen Bedeutungen der Dunkelheiten des mosaischen Gesetzes, von denen Christus lehrte, dass sie in ihm in körperlicher, d.h. wahrhaftiger Weise wohnten.<sup>163</sup> Denn er selbst sei »die Quelle und die Fülle der Gnaden, die Wahrheit der Symbole des mosaischen Gesetzes und das Ziel der prophetischen Visionen; ihm sei Ehre mit dem Vater und dem Heiligen Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.«<sup>164</sup>

#### 4. Eriugenas Auslegung von Joh 1,15–18 in seinem Johanneskommentar

##### 4.1 Der Vorrang Jesu gegenüber Johannes dem Täufer (Kap. 23 des Johanneskommentars zu Joh 1,15)

Eriugena geht in seiner Auslegung von Joh 1,15 (»Johannes legt Zeugnis für ihn ab und rief aus: »Dieser war es, von dem ich euch gesagt habe: Er, der

---

tici ecclesiae candelabri, gratiarum lampades in ipso et de ipso fulsere.« Zum Bild der Spitze des mystischen Leuchters der Kirche als der Gestalt Jesu Christi bei Eriugena und Maximus Confessor vgl. Sources Chrétiennes 151, 315, Anm. 1.

<sup>162</sup> Vgl. Hom. XXIII,32–38; zur Bedeutung von »de nouo testamento« (33) in diesem Kontext vgl. W.-U. Klünker: *Johannes Scotus Eriugena. Denken im Gespräch mit dem Engel*, 109, Anm. 57: »Der Begriff »neues Testament« bezeichnet hier nicht die gleichnamigen Schriften, sondern den in Christus geschlossenen »neuen Bund« Gottes mit den Menschen: in den letzten Zeilen der Homelia spricht Johannes Scotus das Verhältnis des alten Bundes (»Symbole« des mosaischen Gesetzes) zum »neuen Testament« (Fülle der Gnaden in Christus) an.«

zur Erfüllung der Wahrheit der Symbole des alten, mosaischen Gesetzes in Christus vgl. Sources Chrétiennes 151, 315, Anm. 5.

<sup>163</sup> Vgl. Hom. XXIII,40–43; zur genaueren Bedeutung des Ausdrucks der »geheimen Dunkelheiten des mosaischen Gesetzes« vgl. Sources Chrétiennes 151, 316f., Anm. 2.

<sup>164</sup> Vgl. Hom. XXIII,43–46: »... fons et plenitudo gratiarum, ueritas symbolorum legalium, finis prophetiarum uisionum. Cui gloria cum patre et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.« Zu den »prophetischen Visionen« vgl. Sources Chrétiennes 151, 317, Anm. 4.

nach mir kommen wird, ist vor mir geworden, weil er früher war als ich«) davon aus, dass Johannes diese Worte zu seinen Jüngern über Jesus gesprochen habe, der vor seiner Taufe und dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit die Gewohnheit gehabt habe, oft zu Johannes zu kommen.<sup>165</sup> Die Wendung »der nach mir kommen wird« beziehe sich auf die Vorgängigkeit der Empfängnis und Geburt des Täufers gegenüber derjenigen Jesu Christi in der Ordnung der Zeit, während sich die Formulierung »er ist vor mir geworden« auf den Vorrang Jesu gegenüber dem Täufer in der Ordnung der Würde beziehe.<sup>166</sup> Dieser Vorrang Jesu aber liege im Verständnis des Täufers darin begründet, dass der Täufer nur eine menschliche Natur besitze, während Jesus als Gottmensch mehr als ein Mensch sei.<sup>167</sup> Jesus sei aber nicht nur durch die Ewigkeit seiner göttlichen Natur, sondern auch in der Würde seiner menschlichen Natur dem Täufer voraus. Genau diesen Gedanken bringe der Teilvers »quia prior me erat« zum Ausdruck.<sup>168</sup> Daher gehe Christus dem Täufer in der Fülle seiner Gnade voraus, aus der der Täufer seine Gnade empfangen habe.<sup>169</sup>

#### 4.2 Die Erfüllung des mosaischen Gesetzes in Christus und die drei »Hierarchien« des altbundlichen Gesetzes, der Gnade des Glaubens und der unmittelbaren Schau der göttlichen Wahrheit (Kap. 24 des Johanneskommentars zu Joh 1,16 und 1,17)

Eine ausführliche Interpretation widmet Eriugena den Versen Joh 1,16 und 17. Zunächst legt er den Halbvers Joh 1,16a (»Und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen«) aus, indem er die Fülle unter Rückbezug auf Joh 1,14 als die Fülle der Gnade und Wahrheit in Christus bestimmt; dabei bezieht er – wie schon in der Homilie – die Fülle der Gnade auf die Menschheit, die der Wahrheit auf die Gottheit Christi<sup>170</sup> und erläutert wie auch in der Homilie die der menschlichen Natur Christi zukommende Gnadenfülle mit der Vorbildlichkeit und Vollkommenheit der in ihr anwesenden göttlichen Gnade, d. h. genauer mit ihrer Einung mit der göttlichen Natur in einer hypostatischen bzw. personalen Union.<sup>171</sup> Die Fülle der göttlichen Wahrheit aber sei

<sup>165</sup> Vgl. *Comm.* I 23,110–124.

<sup>166</sup> Vgl. *Comm.* I 23,29–32.

<sup>167</sup> Vgl. *Comm.* I 23,32f.

<sup>168</sup> Vgl. *Comm.* I 23,35: »*Quia prior me erat*, non solum aeternitate diuinitatis, uerum etiam humanitatis dignitate.«

<sup>169</sup> Vgl. *Comm.* I 23,50–52.

<sup>170</sup> Vgl. *Comm.* I 24,1–6.

<sup>171</sup> Vgl. *Comm.* I 24,7–14; zu Eriugenas griechischer (»substantia« statt »persona«) Terminologie für die hypostatische Union vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 111, Anm. 5.

in Christus natürlicherweise gegenwärtig, weil er nach Joh 14,6 die göttliche Wahrheit selbst sei.<sup>172</sup>

Den zweiten Halbvers von Joh 1,16 (»Gnade für Gnade«) legt Eriugena folgendermaßen aus: Er bestimmt zunächst, wer diejenigen sind, die diese Gnade empfangen haben: Es sind die gläubig gewordenen Juden und Heiden, die die Gnade des Glaubens an Christus und der Erkenntnis Christi empfangen haben.<sup>173</sup> Diese haben aus der Gnadenfülle Christi »Gnade für Gnade« empfangen, d. h. gemäß Eriugena: Sie haben die Gnade der Schau der Wahrheit für die Gnade ihres Glaubens an die Menschwerdung Christi und des Bekenntnisses zu seiner Menschwerdung empfangen, also »die Gnade der Schau für die Gnade des Glaubens, die Gnade der Vergöttlichung im zukünftigen Leben für die Gnade des Handelns (sc. aus dem Glauben) und des Wissens im gegenwärtigen Leben.«<sup>174</sup>

Im Hinblick auf Joh 1,17a (»denn das Gesetz ist durch Moses gegeben worden«) entfaltet Eriugena eine Deutung, die das noch etwas ausführlicher darstellt, was er zu diesem Vers bereits in seiner Homilie entwickelt hat: Die Gnade und Wahrheit haben alle Menschen nur von Christus empfangen und nicht aus dem mosaischen Gesetz, welches daher keine Gnade denen verleihen könne, die es im buchstäblichen Sinne verstehen, da es nur ein Schatten und ein Vorzeichen des Neuen Bundes sei.<sup>175</sup>

Zu Joh 1,17b (»die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus gekommen«) entwickelt Eriugena eine durchaus traditionelle Interpretation: Das mosaische Gesetz, in seinem Litteralsinn verstanden und damit für sich selbst genommen, sei nur ein religiöses Gesetz und sonst nichts; betrachte man es aber in Christus, d. h. als einen zeichenhaften, vorausdeutenden Hinweis auf die Menschwerdung Gottes sei es Gnade und Wahrheit.<sup>176</sup> Anschließend rekurriert Eriugena auf ein Augustinuszitat, welches die Gnade als die Ziel- und Zweckbestimmung des altbundlichen Gesetzes bezeichnet.<sup>177</sup> Schließlich beruft sich Eriugena mit seiner auf Dionysius Ps.-Areopagita zurückgehenden Unterscheidung dreier Hierarchien auf die Unterscheidung zwischen dem Gesetz, der Gnade und der Wahrheit im Text des Johannesprologs: Mit dem Gesetz sei die erste Hierarchie des Alten Testa-

<sup>172</sup> Vgl. *Comm.* I 24,14–16: »Plenitudo autem ueritatis in ipso naturaliter est, quia ipse est ueritas, ipso testante: ›Ego sum uia, ueritas et uita.«

<sup>173</sup> Vgl. *Comm.* I 24,17–22.

<sup>174</sup> Vgl. *Comm.* I 24,23–27; hier 26f.: »... gratiam speciei pro gratia fidei, gratiam deificationis in futuro pro gratia actionis et scientiae in praesentia.« Zur augustinischen Quelle dieser gnadentheologischen Unterscheidung ihrer spezifischen Rezeption und Transformation bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 113, Anm. 8.

<sup>175</sup> Vgl. *Comm.* I 24,31–35; zum mosaischen Gesetz als dem vorausgehenden Schatten des Neuen Bundes bei Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 112, Anm. 9.

<sup>176</sup> Vgl. *Comm.* I 24,36–42.

<sup>177</sup> Vgl. *Comm.* I 24,42–44; zu diesem Zitat vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 115, Anm. 11.



ments gemeint, die in äußerst dunklen Rätselworten überliefert sei.<sup>178</sup> Die zweite bzw. vermittelnde Hierarchie sei das Neue Testament, in dem die Gnade überfließe und in dem die ausgesprochenen und die geschehenen Mysterien des altbündlichen Gesetzes ganz und gar manifest werden würden.<sup>179</sup> Schließlich bezeichne die Wahrheit die dritte, die himmlische Hierarchie, die schon in diesem Leben beginne und im jenseitigen Leben vollendet werde und in welcher »die Betrachtung der reinen Wahrheit, ohne irgendeine Dunkelheit, denen geschenkt wird, die vergöttlicht worden sind.«<sup>180</sup>

#### 4.3 Die Unbegreifbarkeit des göttlichen Wesens für jede geschöpfliche Erkenntnis und der Vorrang der negativen Gotteserkenntnis – die theophanische Struktur der Schöpfung als Erscheinungsort Gottes (Kap. 25 des Johanneskommentars zu Joh 1,18a)

Im 25. Kapitel seines Johanneskommentars widmet Eriugena dem ersten Halbvers des letzten Verses des Johannesprologs eine umfangreiche Interpretation: Dieser Halbvers (Joh 18a) lautet nach der Vulgata: »Deum nemo vidit umquam« (»Niemand hat Gott jemals gesehen«).

Diese Unsichtbarkeit Gottes sei der Grund dafür, dass die menschliche Natur jeden Glücks beraubt worden wäre – weil ihre wahre Glückseligkeit in der Schau Gottes besteht –, wenn nicht die Güte Gottes durch die Inkarnation des Gottessohnes den zuvor unerkannten göttlichen Vater den Menschen geoffenbart hätte.<sup>181</sup> Denn in Christus ist, wie Eriugena durch eine ganze Reihe von Zitaten insbesondere aus dem Johannesevangelium belegt, der göttliche Vater für die Menschen sichtbar und zugänglich geworden.<sup>182</sup> Dies gelte aber nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Engel, für deren Geist Gott ebenfalls natürlicherweise unerkennbar sei.<sup>183</sup> Nach der Inkarnation des göttlichen Wortes jedoch haben die Engel Christus und in ihm und durch ihn die göttliche Trinität erkannt, so dass die Menschwerdung des Wortes Gottes sowohl der menschlichen als auch der engelhaften Kreatur nütze: Der menschlichen Natur zu ihrer Befreiung vom Tod und aus der Sklaverei des Teufels, der Natur der Engel zur besseren Gotteserkenntnis.<sup>184</sup>

<sup>178</sup> Vgl. *Comm.* I 24,45–47.

<sup>179</sup> Vgl. *Comm.* I 24,47–50.

<sup>180</sup> Vgl. *Comm.* I 24,50–53, hier 52f.: »... in qua purae ueritatis contemplatio in his qui deificantur absque ulla caligine donabitur.« Für ein vollständigeres Verständnis dieser drei Hierarchien verweist Eriugena ausdrücklich auf Dionysius Ps.-Areopagita, vgl. *Comm.* I 24,55 f.; zu diesem Hinweis vgl. auch *Sources Chrétiennes* 180, 115, Anm. 13.

<sup>181</sup> Vgl. *Comm.* I 25,5–9.

<sup>182</sup> Vgl. *Comm.* I 25,9–15; die Schriftzitate nach Joh 17,6 und 14,8f. sowie Mt 11,27.

<sup>183</sup> Vgl. *Comm.* I 25,16–18.

<sup>184</sup> Vgl. *Comm.* I 25,22–28; zur dreifachen Wirkung der Inkarnation des göttlichen Wor-

Im Folgenden erörtert Eriugena den Anschein eines Widerspruchs zwischen dem genannten Offenbarungscharakter der Inkarnation und der Aussage von Joh 18a, dass niemand jemals Gott gesehen habe.<sup>185</sup> Dabei stellt er zunächst fest, dass diese Aussage sich nicht auf eine einzelne göttliche Person wie den Vater, sondern auf die ganze göttliche Trinität beziehe, deren Wesen und Substanz niemals jemand gesehen habe, weil diese jedes kreatürliche Begreifen überschreite.<sup>186</sup> Daher stelle sich die Frage, was aber dann genau von Gott erschienen sei, wenn man von ihm annehme, dass er in sichtbarer oder in unsichtbarer Weise erschienen sei.<sup>187</sup> In seiner Antwort auf diese Frage beruft sich Eriugena auf die Autorität des bedeutendsten lateinischen Kirchenvaters Augustinus: Nach diesem sei der göttliche Sohn schon im Alten Testament erschienen; zwar nicht in seiner göttlichen Substanz, wohl aber in einem seiner Erscheinung zugrundeliegenden sichtbaren oder unsichtbaren Geschöpf.<sup>188</sup> Dasselbe gelte vom Heiligen Geist, wenn dieser z. B. in der Gestalt einer Taube erscheine: Darin erscheine dieser nicht in seiner göttlichen Substanz, sondern in einer dieser Erscheinung Gottes zugrundeliegenden Kreatur.<sup>189</sup> Entsprechendes müsse man auch vom göttlichen Vater annehmen, der folglich nie in seinem göttlichen Wesen selbst, sondern stets nur in einer Kreatur zur Erscheinung komme.<sup>190</sup> Auch die prophetischen Schauungen Gottes seien entstanden in einer geistigen Kreatur, die diesen Visionen zugrundeliegt.<sup>191</sup> Als zweite Autorität neben Augustinus führt Eriugena auch Dionysius Ps.-Areopagita für die Annahme an, dass Gottes Wesen unsichtbar und unbegreifbar sei für jede Kreatur.<sup>192</sup> Die Unbegreifbarkeit des Wesens bzw. der Natur Gottes für das natürliche Vermögen aller Geschöpfe gilt nicht nur für die menschliche, sondern auch für die engelhaftige Natur, wie Eriugena ausdrücklich hervorhebt.<sup>193</sup>

---

tes vgl. Sources Chrétiennes 180, 119, Anm. 4: »L'incarnation du Verbe a delivré les hommes de la mort, de la servitude du démon et de l'ignorance; elle a apporté aux anges un accroissement de connaissance«; vgl. hierzu auch das anschließende Zitat aus Periphyseon V, ebd.

<sup>185</sup> Vgl. *Comm.* I 25,29–33; mit seinem Versuch einer Vermittlung zwischen beiden diametral entgegengesetzt erscheinenden Aussagen folgt Eriugena Augustinus, vgl. hierzu Sources Chrétiennes 180, 119, Anm. 5.

<sup>186</sup> Vgl. *Comm.* I 25,33–41; zum augustiniischen Hintergrund dieser Annahme vgl. Sources Chrétiennes 180, 119, Anm. 6.

<sup>187</sup> Vgl. *Comm.* I 25,41–43.

<sup>188</sup> Vgl. *Comm.* I 25,43–46; zur augustiniischen Vorlage vgl. Sources Chrétiennes 180, 121, Anm. 8.

<sup>189</sup> Vgl. *Comm.* I 25,46–49.

<sup>190</sup> Vgl. *Comm.* I 25,49f.; zur augustiniischen Vorlage vgl. Sources Chrétiennes 180, 121, Anm. 9.

<sup>191</sup> Vgl. *Comm.* I 25,50–52.

<sup>192</sup> Vgl. *Comm.* I 25,52–55; zur Unbegreifbarkeit Gottes bei Dionysius vgl. Sources Chrétiennes 180, 121, Anm. 10.

<sup>193</sup> Vgl. *Comm.* I 25,59–61.

Nach diesem Ausschluss der Zugänglichkeit des göttlichen Wesens für das Erkenntnisvermögen jeder Kreatur stellt Eriugena erneut die Frage, was sonst den Geistseelen heiliger Menschen und den Intellekten der Engel zugänglich sei an und von Gott, wenn sie ihn schauen.<sup>194</sup> Für die Tatsächlichkeit einer solchen Gottesschau führt Eriugena zahlreiche biblische Belege an, diese ist ihm ganz unzweifelhaft.<sup>195</sup> Sichtbar seien von Gott nur die »Theophanien«, in denen nach dem Grad an Reinheit und Tugend eines jeden Gott in Erscheinung tritt.<sup>196</sup> Die »Theophanien«, d. h. die Erscheinungen Gottes, aber werden hier gleichgesetzt mit allen sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen, »durch die und in denen Gott oft erschienen ist, erscheint und erscheinen wird.«<sup>197</sup> Ebenso seien die vollkommen gereinigten menschlichen Seelen und die engelhaften Geister »Theophanien«, in denen Gott denjenigen, die ihn suchen und lieben, erscheine, die wie Wolken nach 1 Thess 4,17 Gott offenbaren, ohne jedoch sein Wesen, seine Gottheit, sichtbar machen zu können.<sup>198</sup> Als diese Wolken bezeichne Paulus die leuchtendsten Höhen der Schau Gottes.<sup>199</sup> Doch auch diese Gotteserkenntnis sei keine unmittelbare Schau des für Kreaturen unsichtbaren göttlichen Wesens, sondern seiner Erscheinung in etwas von ihm Geschaffenen, so dass die Gotteserkenntnis des Geschöpfs eher einen negativ-theologischen Charakter besitze, wie Eriugena sowohl unter Hinweis auf ein berühmtes Augustinuszitat, dass Gott besser durch das Nichtwissen gewußt werde, als auch durch ein Zitat des Dionysius Ps.-Areopagita ausführt.<sup>200</sup>

<sup>194</sup> Vgl. *Comm.* I 25,65 ff.

<sup>195</sup> Vgl. *Comm.* I 25,67–77.

<sup>196</sup> Vgl. *Comm.* I 25,83–85.

<sup>197</sup> Vgl. *Comm.* I 25,85–88, hier 86–88; zum Verständnis von Theophanie bei Eriugena vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena*, 120 ff., bes. 120: »Ein den Theophanie-Begriff erläuternder Satz: Das Seiende insgesamt ist Erscheinung, aktives Erscheinen des Gottes als des Nicht-Erscheinenden, versteht beide, Gott und Erscheinung, emphatisch: zum einen meint er Seiendes, in dem Gott *erscheint* oder sich *zeigt*, in dem er als Erscheinendes jedoch nicht so ist, wie er *in sich* ist; zum andern Seiendes, *in dem* oder gar *als* das Gott erscheint, ohne dessen Hervorgang aus ihm selbst in Anderes ›nichts‹, d. h. nur *er selbst* wäre. Den Gedanken entfaltet Eriugena als das dialektische Verhältnis von Verborgenen-Sein (occultum) und Erscheinung (apparitio, manifestatio), Zugänglich-Werden des an sich Unzugänglichen, als aktive Vermittlung des an sich Unmittelbaren, als das begreifende und sichtbare Licht-Sein der an sich überhellen (blendenden = begreifendem Denken nicht sich öffnenden) Dunkelheit.«

<sup>198</sup> Vgl. *Comm.* I 25,88–93; zu Eriugenas Definition des Theophaniebegriffs als »dei apparitio uel dei illuminatio« und dessen Herkunft von Dionysius und Maximus Confessor vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 125, Anm. 15; weiterführende Literatur bei W. Beierwaltes: *Eriugena*, 121, Anm. 17.

<sup>199</sup> Vgl. *Comm.* I 25,93–95.

<sup>200</sup> Vgl. *Comm.* I 25,95–99; das Augustinus-Zitat nach *De ordine* II 16,44 (CSEL 63, 177, 25 f.): »de summo illo deo scitur melius nesciendo«; zum Dionysius-Zitat und dessen Rezeption und Transformation durch Eriugena vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 126f., Anm. 21; zum Vorrang der via negativa gegenüber der via affirmativa in der Gottes-

#### 4.4 Die Manifestation des unsichtbaren Gottes in der Inkarnation seines Sohnes (Kap. 26 des Johanneskommentars zu Joh 1,18b)

Den letzten Halbvers des Johannesprologs (Joh 1,18b: »der einziggeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er selbst hat Kunde gebracht«) legt Eriugena in Kapitel 26 seines Johanneskommentars aus; dabei widmet er sich zunächst der Formulierung »der einziggeborene Sohn, der am Herzen des Vaters ruht« und stellt fest, dass es einige griechische Textzeugen des Johannesevangeliums gebe, die im Singular von »der Seite« sprechen, während andere den Plural dieses Wortes gebrauchten.<sup>201</sup> In seiner Auslegung dieses Relativsatzes setzt Eriugena den einziggeborenen Sohn mit der Brust des Vaters gleich und begründet den Gebrauch dieser Metapher damit, dass es der Sohn sei, der den Vater der Welt bekannt gemacht habe.<sup>202</sup> Die »Brust« des Vaters aber sei der einziggeborene Sohn, »weil er immer in dem Verborgenen der väterlichen Natur ist.«<sup>203</sup> Daher werde der einziggeborene Sohn auch als »das Haus des Vaters« bezeichnet, wenn er selbst sagt: »Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen« (Joh 14,2).<sup>204</sup> Denn er, der göttliche Sohn, sei es, in dem Gott, der Vater, diejenigen sammelt, die er bei sich – nach ihren Verdiensten und seiner Gnade – aufnehmen und versammeln will.<sup>205</sup>

Schließlich merkt Eriugena zur Bedeutung des Verbs »enarravit« in diesem Zusammenhang noch folgendes an: Der Sohn habe durch seine Lehre und durch die Manifestation seiner Inkarnation den unsichtbaren Gott den

---

erkenntnis bei Eriugena vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena*, 121 f.: »Negation als Weg des endlichen Denkens auf das Nicht-Endliche (absolutus ab omnibus) hin schätzt Eriugena, der neuplatonischen Tradition folgend, als die gegenüber Affirmation sachlich aufschlußreichere Methode ein. Dies gründet darin, daß sie die absolute Andersheit des göttlichen Ursprungs gegenüber allem Seienden verlässlicher herausstellt als der affirmative Weg dies allein für sich vermöchte; dieser suggeriert – isoliert genommen – in gewisser Weise das Un-Endliche als das innerhalb *derselben* Dimension Höchste. Genau dies aber negiert die Negation, indem sie dem Un-Endlichen oder Absoluten radikal all dies abspricht, was als Aussage über Endliches sinnvoll und erhellend sein kann.«

<sup>201</sup> Vgl. *Comm.* I 26,1–5; zu diesen griechischen Textzeugen, auf die sich Eriugena hier bezieht, vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 127, Anm. 1.

<sup>202</sup> Vgl. *Comm.* I 26,14–18, bes. 17f.: »Sinus etiam patris dicitur filius, quia patrem insinuavit mundo.«; É. Jeaneau verweist zu Recht auf die Etymologie, die Eriugena seiner Zuschreibung zugrundelegt, indem er »insinuavit« von »sinus« ableitet, vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 131, Anm. 4.

<sup>203</sup> Vgl. *Comm.* I 26,18 f.: »Sinus etiam patris unigenitus filius est, quia in secretis paternae naturae semper est«; zum augustinischen und ambrosianischen Hintergrund dieser Aussage vgl. *Sources Chrétiennes* 180, 131, Anm. 5.

<sup>204</sup> Vgl. *Comm.* I 26,20–24; vgl. auch Periphyseon V,36: »Domus illa christus est.«

<sup>205</sup> Vgl. *Comm.* I 26,24–27: »in ea (sc. domo) enim unusquisque suam receptionem pro suis meritis et ipsius gratia possidebunt – ita et sinus patris est filius; in ipso enim recipit pater et colligit quos vult recipere et colligere.«

Menschen gezeigt und zeige ihn und werde ihn zeigen. Er begründet diese Auslegung mit einem Zitat aus Joh 14,21: »Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt, und ich werde ihn lieben und ich werde mich selbst ihm offenbaren.«<sup>206</sup> Damit hat Eriugenas Auslegung des letzten Teils des Johannesprologs innerhalb seines Kommentars zum Johannesevangelium ihr Ende erreicht.

## 5. Zusammenfassung

Eriugena entwirft in seiner Homilie »Vox spiritualis« sowie in den interpretierten Passagen seines Kommentars zum Johannesevangelium eine Deutung des Johannesprologs, die dem Evangelisten Johannes eine ekstatische, mystische Gotteserkenntnis zuschreibt, um die Möglichkeit seiner in Joh 1,1–4 getroffenen Aussagen über die innergöttliche, präexistente Seinsweise des göttlichen Logos begründen zu können. Daher verkörpert für ihn der Evangelist Johannes den Typus der vollkommenen Gotteserkenntnis des Menschen, die eine gnadenhafte Vergöttlichung des menschlichen Erkenntnissubjekts als konstitutiv voraussetzt. In seiner höchsten spekulativen Ansprüchen genügenden Beschreibung der präexistenten Seinsweise des göttlichen Logos entwickelt Eriugena seine für ihn charakteristische Lehre von der universalen Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes durch die Hervorbringung der sog. »causae primordiales«, d. h. der innergöttlichen Entstehungsgründe aller geschaffenen Entitäten, in der Zeugung des göttlichen Wortes durch den göttlichen Vater. Diese ermöglicht es ihm, ein »duplex esse«, d. h. eine zweifache Seinsweise, der Kreaturen im göttlichen Wort und in ihrer raum-zeitlichen Vereinzelung zu denken. Eriugena verbindet mit dieser Lehre jedoch keine Abwertung der kreatürlichen Seinsweise des Menschen. Er schreibt dieser vielmehr eine Vermittlungs- und Vereinigungsfunktion im Hinblick auf die ganze Schöpfung (als deren Zusammenfassung) zu, in der er zugleich den Grund dafür sieht, warum Gott sich in seiner Offenbarung mit der menschlichen und keiner anderen kreatürlichen Natur vereinigt hat: um in und mit ihr die ganze Schöpfung annehmen und erlösen zu können. Ein Spezifikum von Eriugenas Auslegung des Johannesprologs ist auch seine Deutung der Erleuchtung der menschlichen Natur durch das göttliche Licht als dessen erhaltende und zu sich zurückführende,

<sup>206</sup> Vgl. *Comm.* I 26,28–32: »*Enarrauit, hoc est, doctrina et manifestatione suae incarnationis, deum inuisibilem demonstrat et demonstrat et demonstraturus est, sicut ait in ipsa sententia, quam paulo superius introduximus: »Qui diligit me diligitur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo meipsum ei.«*

d. h. vergöttlichende Wirkweise. Ein weiteres Sondergut seiner Auslegung des Johannesprologs stellt seine Lehre von den vier Schriftsinnen dar, ferner sein Theorem vom Menschen als einer dritten, mittleren Welt neben der unsichtbaren, rein geistigen und der sichtbaren, rein körperlichen Schöpfung, die in seinem anthropologischen Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos, d. h. als einer Zusammenfassung der ganzen Schöpfung en miniature, begründet liegt. Eriugenas Verständnis der Gotteskindschaft der Gläubigen im Sinne des orthodoxen Glaubens an die Person Jesu Christi, seine Lehre von der Geburt des Menschen aus Gott in der und durch die Taufe sowie seine Ausführungen zur geschichtlichen Dimension der Menschwerdung des göttlichen Wortes bleiben allerdings im Rahmen der traditionellen christlichen Exegese. Als ein hervorhebenswertes Charakteristikum seiner Auslegung des Johannesprologs darf jedoch seine Überzeugung gelten, dass die gnadenhafte Vergöttlichung bzw. Sohnwerdung des Menschen die Zielursache der Inkarnation des Gottessohnes sei. Dies gilt auch für seine Theoreme der theophanischen Struktur der Schöpfung und des Vorrangs der negativen Gotteserkenntnis, die er in seinem Kommentar zu Joh 1,18a entfaltet. Im Ganzen gesehen stellt Eriugenas spekulativ anspruchsvolle Auslegung des Johannesprologs eine Zusammenfassung seines beeindruckend kohärenten Wirklichkeitsverständnisses en miniature und zugleich ein hervorragendes Dokument in der Auslegungsgeschichte des Johannesprologs dar, das in seiner systematischen Geschlossenheit sowie in seiner philosophischen und theologischen Erschließungskraft die diesbezüglichen Ausführungen des Augustinus zweifelsohne übertrifft und innerhalb der mittelalterlichen Auslegungsgeschichte des Johannesprologs erst wieder bei Thomas von Aquin und bei Meister Eckhart kongeniale Interpretationen findet.