

DER LOGOS DER GRIECHEN IM CHRISTENTUM

Friedrich A. Uehlein
Septuagenario

Ἄρχῃ οὖν λόγος
καὶ πάντα λόγος καὶ τὰ
γενόμενα κατ' αὐτὸν καὶ
συνταπτόμενα ἐπὶ τῇ γενέσει
πάντως οὕτως
Plotin, III 2,15,13–15

Meine Reflexionen über den „Logos der Griechen“, so wie er vor allem in der Philosophie sich ausgebildet hat, schließen dessen Aufnahme und Umformung im Christentum in programmatischer Weise in sich. Ich möchte allgemein und an einem konkreten geschichtlichen Paradigma deutlich machen, daß *logos* als Bezeichnung für das zeit-los göttliche Sein und für sein Wirken in Zeit und Geschichte zum Symbol einer intensiven, gegenseitig sich erhellenden Verbindung von griechischer Metaphysik und christlicher Theologie geworden ist, von begreifendem Denken und eines der *Vernunft* gegenüber in vielfältiger Hinsicht grundsätzlich offenen *Glaubens*. Eng mit dieser Frage nach dem *logos* ist verbunden die Frage nach dem ‚Sein‘ und dem ‚Einen‘ in einem absoluten Sinne – als Wesensaussagen über den göttlichen Ursprung.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß in dem, was ich sage, im Blick auf ein schier unerschöpfliches Feld, vor allem Erwägungen und Andeutungen vorherrschen werden. Vielleicht können sie aber doch die komplexe begriffliche Fülle eines Ganzen zumindest anfänglich evident machen.

I

Die Sprache der Philosophie ist in ihrem Ursprung die Sprache der Griechen. Ein Grundwort dieses griechischen Anfangs ist LOGOS. Als Wort und als komplexer Begriff, dessen Mitte Vernunft oder vernünftige Rede meint, ist *logos* zur bestimmenden Grundform in der geschichtlichen Entfaltung des philosophischen Gedankens geworden. Wort und Begriff *logos* war für die Erfassung der reichen Perspektiven eben dieser Entfaltung aufgrund seiner eigenen Bedeutungsvielfalt geradezu prädestiniert.

Logos kann verstanden werden als Wort, Satz, Rede, Sprache und Gespräch; weiterhin als seiender und im Denken erkannter und entwickelter Grund, als Begründung eines Sachverhalts oder einer Aussage, die auf die Wahrheit einer Sache oder eines Sachverhalts (auch auf dessen Falschheit) zeigt, oder als ein den jeweiligen Gedanken begründendes Argument, welches nachprüfbare Rechenschaft über eine Aussage gibt (das von Platon geforderte *λόγον διδόναι*). Aus dem Denkbereich von Relation her gedacht kann *logos* auch Entsprechung heißen, Bezug oder mathematische und geometrische Proportion; aus der Dimension dessen, was wir ‚Ethik‘ nennen, signalisiert *logos* im Sinne von Gesetz und Maß ein universal gültiges Weltgesetz, welches für eine vernünftige Struktur der Wirklichkeit insgesamt einsteht und als vom Menschen erkanntes zur Norm seines Lebens werden soll. In einem umfassenden Sinne geschichtswirksam wurde diejenige Bedeutung von *logos*, die in einem weiten sachlichen Kontext sich als Denken, Verstand, Vernunft ausgebildet hat: im Zusammenhang mit sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung die Grundkraft menschlichen Erkennens, Ausdruck und Gestalt auch einer reflektierten Sprache zum einen, zum anderen die Seinsweise des göttlichen Prinzips als Denken des Denkens, als absolute Selbstreflexion. All diese Begriffsmomente von *logos* bleiben in veränderter Form, bisweilen in neuer Dynamik, noch im Denken der Spätantike maßgebend.

Aus der Fülle dieser Ausformungen des griechischen *logos* möchte ich eine als ein Paradigma des philosophischen Anfangs herausstellen: den *logos* des *Heraklit*. Danach werde ich philosophische Folgen dieses Anfangs bis zur christlichen Theologie hin und in ihr artikulieren – als Skizze für eine tiefer eindringende Ausarbeitung des komplexen Gedankens.

In Wort und Begriff *logos* ist der in sich differenzierte Grundgedanke von *Heraklits* Denken eingefaltet und ausgesprochen. Seine Sprache – uns nur in Fragmenten seines Werks überliefert – ist in ihrem Charakter aphoristisch, vielfach vieldeutig, paradox und rätselhaft. Es bedarf, um seinen jeweiligen Gedanken zu ergründen, eines – wie Sokrates einmal zu Euripides gesagt haben soll¹ – „Delischen (sc. Perlen-)Täuchers“. Heraklits Aussageweise ist bisweilen dem vergleichbar, was er selbst vom delphischen Orakel sagt: „Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, spricht nicht aus und verbirgt nicht, sondern gibt ein Zeichen“ (d.h.: „deutet an“)². Für den Begriff des *logos*

¹ A 4; Diels/Kranz⁹ I 145,4–6; Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol. 5.1, Euripides, ed. R. Kannicht, Test. 46a/b, Göttingen 2004, p. 72.

² Frg. B 93; DK 172,6 f. Martin Heideggers paradoxes Dictum, das die antike Charakterisierung Heraklits als des „Dunklen“ aufnimmt und zugleich mit Nietzsches Einschätzung konvergiert („... wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben“ [Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen 7, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1980, Bd. 1, 832, 24 f.]): „Heraklit heißt ‚der Dunkle‘. Aber er ist der Lichte“; – „Er ist der Dunkle, weil er fragend in die Lichtung denkt“ (Aletheia. Heraklits Fragment 16, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 258. 282), hört sich an wie ein Echo einer zum „Dunklen“ gegensätzlichen Einschätzung des Heraklit, die

ist aus einem solchen Tauch-Vorgang etwa dieser Gedankenzug zu erheben: Heraklits *logos* ist verstehbar als eine einsichtige (σοφόν), denkende oder zumindest intelligible Wirksamkeit *im* Seienden, das „Gesetz“ (νόμος), gemäß dem Alles ist und sich bewegt³. Dem unmittelbaren Blick verborgen gründet *logos* indes alles sichtbar Seiende und Geschehende, führt und hält es zusammen: als innere Kraft fügt *logos* das im Sein Viele, Auseinanderstrebende, Gegensätzliche in eine in sich dynamische Einheit, in eine, wie Heraklit in Fragment 51 sagt: „widerstrebige“, in sich „zurückgewandte“ Fügung oder „Harmonie, wie bei Bogen und Leier“⁴ – gerade das in sich zu sich selbst Unterschiedene stimmt mit sich überein⁵. Dem *logos entspringt* Harmonie, die Geordnetheit des Einzelnen und Ganzen aus den Gegensätzen heraus, oder: der *logos ist* diese Harmonie und Ordnung, der schafft „Versöhnung mitten im Streit“ (Hölderlin)⁶. *Logos* ist das jedem Menschen „Gemeinsame“ (ξυνόν, κοινόν), ihn mit Anderen Verbindende, dem jeder „folgen“, auf ihn „hören“, ihm denkend „entsprechen“ (ὁμολογεῖν) soll – dem „Gemeinsamen“ als dem Gegensatz zu einer „privaten Welt“ (ἰδίᾳ φρόνησις), in die der Mensch sich selbst verschlösse (und es meist auch tut). – Heraklit ist durch seinen *logos* nicht der Erfinder des „Heraklitismus“, gemäß dem „Alles fließt“; dieser ist allerdings durch die Ausblendung eines heraklitischen Grundgedankens schon in Platons Kratylos inauguriert⁷ und durch Nietzsche dionysisch gesteigert worden. Heraklit suchte im *logos* vielmehr die dialektische Ineinsfügung von Stand und Bewegung als den vernunfthaften Grund der Welt zu erweisen – die „Dauer im Wechsel“ (Goethe).

Dieser im *logos* sich zeigende Gedanke Heraklits ist zusammen mit dem der Intelligibilität, d.h. der Denk- und Verstehbarkeit des Seins, wie ihn *Parmenides* intensiv in seinem Grund-Satz der Identität von Denken und Sein gedacht hat, für die gesamte Geschichte der Philosophie in vielfältigen Formen wirksam und sachlich be-

schon bei Diogenes Laertius überliefert ist: Heraklit spreche „licht“ oder „leuchtend“ und „klar“ (A 1, § 7; DK I 141,14 f.: λαμπρῶς – σαφῶς).

³ Frg. B 1; DK 150,6. B 114; 176,5 ff.

⁴ Frg. 51; I 162,3 ff. Vgl. auch Frg. 10. 62. 67. 88.

⁵ 162,2 f. Vgl. Plotin Enn. III 2,16,49 f.

⁶ Hölderlin, *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland* II 124,7 f. (Sämtliche Werke, hg. v. F. Beißner, III. Band der Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, Stuttgart 1957, S. 160): „Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder“. Dieser Gedanke Hölderlins ist mit seiner Wahrnehmung von Heraklits ‚Einheit im oder durch Unterschied‘ zusammenzudenken: „Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedene) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie“ (ebd. I 145,12–15; III 81 B. Vgl. auch I 149,1; III 83 B). Hölderlin fand diesen Satz (Frg. 51) in Platons *Symposium* 187 a 3 ff., wo Heraklit auch genannt wird.

⁷ 402 a: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

stimmend geworden. In einem neuen Blick auf „anfängliche Fragen“⁸ hat sich *logos* in andere Grundworte philosophischen Denkens differenziert: vor allem in *Platons* Eidos oder Idee, durch die jedes Einzel-Seiende ist, was es ist, und seinen Sinn in sich empfängt, in seinem Begriff des Guten, das zugleich das Maß der Gerechtigkeit in einem zu schaffenden idealen Gemeinwesen ist, in *Platons* Konzeption einer auf mathematischen Verhältnissen gründenden Geordnetheit der Welt, in der und durch die „die Phänomene gerettet“⁹, und das meint: in ihrem Sein begründet und für das Denken durchsichtig gemacht werden. Die Metamorphose des *logos* zeigt sich weiterhin in *Aristoteles'* Begriff der *Usia* – des Seins, der Wesenheit oder Substanz –, die die Wirklichkeit im bestimmten Einzelnen und als Ganzes in sich konturiert und in unterscheidendem Denken und Sprechen verstehbar ist; sie zeigt sich im Begriff eines vernunfthaften Gottes, der als reine Selbstreflexion den Kosmos als Ziel-Ursache fügt und erhält, in seinem Konzept einer vernünftigen Begründung der ‚Ethik‘ und einer wissenschaftlichen Erfassung der Welt, paradigmatisch in seiner ‚Physik‘, die in seiner ‚Metaphysik‘ und ‚Logik‘ gründet.

Die Philosophie *Platons*, des *Aristoteles* und der *Stoa* hat in je verschiedener Ausformung ihrer Theoriepotentiale, in ihrem Ziel jedoch einig, das Sein im ganzen aus der Vernunft zu begründen versucht. So konnte für den Menschen aus dem begreifenden und erkennenden Erfassen der Vernunftstruktur des Wirklichen die Möglichkeit einer Orientierung und Beständigkeit seines Denkens und Lebens erwachsen. Aus der Reflexion auf die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft formierten sich die vielfältigen Versuche (von der klassischen Zeit bis in den Hellenismus), das Maß und Ziel einer möglicherweise glückenden Lebensform des Menschen zu bestimmen: das Gute, um das Denken und Leben kreist, realisiert der Mensch in den für ihn zentralen Dimensionen seines Daseins durch eine Ausbildung je verschiedener Bestformen seines Lebens – herkömmlich Tugenden genannt –, die ihm εὐδαιμονία – Glück – garantieren sollen: Gerechtigkeit also, Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit oder Klugheit. Die ethischen Theorien für diese Bestformen des Lebens beruhen auf einem Begriff und Bild vom Menschen, dessen bestimmendes und bewegendes Zentrum „Geist“ (Nus) und „Seele“ (Psyché) ist. Darin ist die Forderung oder der Anspruch an den Menschen erhoben, er solle durch ein vernunftgeleitetes εὖ ζῆν – „gut-leben“ – in die ihm zugedachte Selbstidentität, in die Vollendung seiner eigenen Möglichkeiten finden. Die Reflexion auf diesen Weg verfällt jedoch nicht der Selbsttäuschung reiner Affirmativität im Blick auf das Wesen und die geschichtliche Erscheinung des Menschen, sondern bedenkt durchaus realistisch auch das Irritierende, Störende, Destruktive, das Wider-Vernünftige in den menschlichen Intentionen, Tätigkeiten, Erfahrungen und Haltungen. Dazu gehört

⁸ Vgl. Uvo Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

⁹ σφύζειν τὰ φαινόμενα als platonisches Programm. Vgl. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin 1962.

vor allem die Frage nach Ursprung, Wirkung und Funktion des Bösen, die Frage nach dem Grund einer Verweigerung der Selbsterkenntnis, nach dem Abweichen von Maß und Vernunft in ambivalenten Affekten des Menschen¹⁰. – In einer radikalen Steigerung der schon frühen, d.h. sokratischen und platonischen, Zurückhaltung gegenüber dem vollendeten Gelingen einer Erkenntnis des Wesens der Dinge artikuliert sich im Hellenismus aus einer tiefsitzenden Skepsis heraus der Zweifel über die Möglichkeit und Reichweite von Erkennen überhaupt. Zudem zeigt sich in der philosophischen Reflexion der Griechen immer wieder, daß trotz aller ‚Anstrengung des Begriffs‘ der Grund des menschlichen Bewußtseins und dieses selbst nie ins Letzte aufklärbar sind *und* daß zugleich der Alles umgreifende und beständige Grund der Welt durch seine Absolutheit dem menschlichen Denken und Verstehen eine spürbare Grenze setzt, die für sein Selbstverständnis als ganzes nicht ohne Folgen bleiben kann. Wenn auch nicht mit dem Vernunft-Denken gleich mächtig, so schafft sich dennoch mit starker Dynamik auch das Irrationale¹¹ einen Wirkungsbereich im Bewußtsein der Griechen. Dieses zeigt sich intensiv in bestimmten Schrecken-erregenden, grausamen Geschehnissen der Mythologie und in deren poetischer Gestaltung, die das Bewußtsein der Menschen über diese und über sich selbst verständigt. Nietzsche hat diesen Grundzug ‚griechischer Welterfahrung im Antagonismus zum lichthaft Apollinischen das Dionysische genannt – beide Kunsttriebe gerade in der Tragödie „in einander gewoben“¹². Der immer wieder gegen den sogenannten abendländischen Geist erhobene Vorwurf des ‚Logozentrismus‘ nimmt angesichts dieser dunklen Erfahrungen und begrifflich nicht einholbaren Befindlichkeiten eine ‚rationalistische‘, technizistisch verengende Verfallsform des griechischen Logos für dessen Ganzes und Wahres.

Eine neue Phase in der geschichtlichen Entfaltung des *logos*-Gedankens beginnt mit dem Eintritt des *Christentums* in die Lebenswelt der Menschen. Logos ist nun zu

¹⁰ Dazu gehört auch die pessimistische Einschätzung unseres Geboren-Seins, unseres ungewollten und unbegründeten Da-Seins. Vgl. (u.a.) Sophocles, Oed. Col. 1224–1227 (Pearson):

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾶ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ,
βῆναι κεῖσ' ὀπόθεν περ ἦ-
κει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.
Nie geboren zu sein, ist
Weit das Beste; doch wenn du lebst,
Ist das Zweite, dich schnell dahin
Wieder zu wenden, woher du kamst.

(Übersetzung: J.J.C. Donner). Vgl. auch Theognis, Elegiae 425–428 (Diehl). Bacchylides, Epinicia 5,160–164 (Snell).

¹¹ Vgl. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, London 1951, Third printing, Berkeley/Los Angeles 1963.

¹² Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Sämtliche Werke (wie Anm. 2) I. 82.

denken als personaler Wesenszug des christlichen Gottes in sich¹³, der zugleich aus seiner zeit-freien, ewigen Präexistenz heraus in einem geschichtlichen Ereignis Mensch wird, beides prominent vorgestellt im Prooemium des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“ ... „Und das Wort ist Fleisch geworden“: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ... Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. – Angemessen verstehbar ist *logos* in diesem Kontext auch als „Vernunft“¹⁴, die sich im und als Wort selbst ausspricht. Damit ist der Glaube an das im göttlichen Wort Geoffenbarte als ein vernünftiger grundgelegt. Ich will nun nicht etwa philosophische Quellen für den johanneischen Logos erwägen oder negieren; ich möchte jedoch dieses bewußt machen: Sein und Tätigkeit Gottes in dem *Wort* logos zu denken, das *als* Wort mit dem Grundbegriff philosophischer Vernunft identisch ist, das aber zugleich das spezifisch christliche Heilsgeschehen, die ganz un-griechische Inkarnation des personalen, Einen Gottes, zum Ausdruck bringt, kann als ein Symbol für die Entfaltung einer christlichen Theologie angesehen werden, die nicht nur in Exegese der Heiligen Schrift ihren Ursprung und ihr Ziel hat, sondern für die ebensowohl philosophische Reflexion wesentlich ist.

Voraussetzung der Ausbildung einer solchen philosophischen Theologie im Christentum ist das *spätantike Denken*, das sich selbst als eine Fortbestimmung vor allem der platonischen Philosophie verstand und in diesem Prozess eine in sich vollendete

¹³ Instruktiv zu „Logos“ als Hoheitstitel Christi und dessen Verständnis in der frühen Kirche (Patristik) vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg 1990³, I 122–132. 225–231. 374–382. 460–479.

¹⁴ Vgl. Hieronymus, *Epistula* 53,4 – ad Paulinum Presbyterum (CSEL 54 [ed. I. Hilberg], p. 449,14–16): *λόγος Graece multum significat – nam et verbum est et ratio et supputatio et causa uniuscuiusque rei – , per quae sunt singula, quae subsistunt*. Mit Bezug auf *In principio erat Verbum*: Augustinus, *De div. quaestionibus* LXXXIII, qu. 63: *Quod Graece logos dicitur, Latine et rationem et verbum significat. principium = ars sive sapientia Dei*. Ders.: In *Ioannis Evangelium tract.* III 4,13 (CCL vol. XXXVI, ed. R. Willems, p. 22). Göttliche, aus Ideen schaffende Kraft: ebd. II 10,5 ff. (p. 16). *Sprechender* Ursprung: ebd. XXXVIII 11,5 ff. (p. 344); XXXIX 1,9 ff. (p. 345); mit *esse incommutabile* (*,qui est‘*) identisch: ebd. XXXVIII 8,4 ff. (p. 341 f.) – Zu Eriugena s. unten Anmerkung 76. Meister Eckhart, *Expositio* s. evangelii sec. Iohannem n. 4,10 f.; n. 28,5 ff. (M. E., *Die lateinischen Werke* III, herausgegeben und übersetzt von K. Christ, Bruno Decker u.a., Stuttgart 1994, S. 6. 22). Nicolaus Cusanus, *Sermo* CCLXIX: (Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) XIX (ed. D. Riemann), n. 9,1: *verbum – logos – ratio*. CCLXXIX, n. 8,2f. Vor allem: *De aequalitate (Vita erat lux hominum)*, *Opera omnia* X (ed. I.G. Senger) – von Cusanus als philosophische Vorbereitung oder Einübung in die Theologie des Johannes-Prologs (und seiner Sermones) gedacht, z.B. n. 16,11 ff.: *logos seu rationale verbum principii*; damit verbunden die „Responso de intellectu Evangelii Ioannis (Quomodo ratio divina sit vita)“, *Opera Omnia*, l.c. n. 3–8: *absolutum principium – absoluta ratio – verbum – logos – sapientia*. 5,2 f. u.ö.

Form von Metaphysik hervorgebracht hat¹⁵. Sie hat zentrale Theoreme, die für die klassische griechische Philosophie bestimmend waren, in differenzierter Form im geschichtlichen Kontext neuer intellektueller Bedürfnisse intensiv und perspektivenreich weiterentwickelt. Zentrum dieser von Plotin, Porphyrios und Proklos geformten Metaphysik ist ein *Denken des Einen und des Geistes*¹⁶. Das *Eine* ist der – mit dem Guten und dem Gott-Selbst (αὐτόθεος) identische – Ursprung alles aus ihm Seienden; in seiner Selbstentfaltung bleibt das Eine als absolute Transzendenz *über* Allem, in sich selbst, zugleich aber ist es *in* Allem seiend und wirkend als dessen bestimmender und bewahrender Grund. Zu „denken“, nicht in seinem An-Sich-Sein zu begreifen, ist das Eine/Gute in einem Rückgang des Denkens in sich selbst, der zugleich ein innerer Aufstieg in sein wahres Selbst ist, durch eine das Eine umkreisende, es von allem Anderen ausgrenzende Negation aller kategorialen Bestimmungen, die dem Endlichen zukommen mögen. – Die Selbstexplikation dieses Einen ist der *Geist* als die Einheit oder dynamische Identität von Denken und Sein: in einer zeit-freien Selbstreflexion denkt der Geist das Sein der in ihm implizierten Ideen als sich selbst, er ist der denkend sich mit sich selbst einende Selbstbezug des (absoluten) Seins, auf eine weitere Entfaltung der Einheit aus ihm hin ausgerichtet. Dem *logos* sind in seinen geschichtlichen Metamorphosen nicht nur vielfältige Formen des Entfaltens oder des *Sich*-Entfaltens eigen, sondern ebensowehr – in der Umkehr seiner sich veräußernden Bewegung – Weisen der Rückkehr in ihn selbst, der aktiven Sammlung auf sich selbst hin, auf seine bleibende, ihn gründende Einheit. So könnte *logos* sowohl als ein gründendes Eines im vielfältig Einzelnen, als auch wahrlich nicht minder als konstitutive, einigende Kraft des Vielen durch es und in ihm selbst gedacht werden.

Paulus hat dem *logos* der Griechen paradox den λόγος τοῦ σταυροῦ, den *logos* des Kreuzes entgegengestellt: „Das Wort vom Kreuz ist denen, die zugrunde gehen, Torheit, uns aber, die wir gerettet werden, Gottes Kraft“¹⁷.

Trotz kritischer Epoché von Christen gegenüber griechischer Philosophie, trotz gravierender Unterschiede zwischen beiden in religiösen Vorstellungen und Erfahrungen, trotz vielfacher, apologetischer Selbstprofilierungen gegeneinander haben griechische Philosophie und christliche Theologie in eine zwar spannungsreiche, aber doch produktive, gegenseitig sich erhellende und erhaltende Symbiose gefunden¹⁸. Heraus-

¹⁵ Vgl. das Kapitel „Platons Metamorphosen in der Spätantike“ in meinem Buch „Fußnoten zu Plato“, Frankfurt a.M. 2011, 3–25.

¹⁶ Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985; ders., *Das wahre Selbst*. Studien zum Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a.M. 2001.

¹⁷ ep. ad Cor. I 1,18: ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. Ferner ebd. Vers 23.

¹⁸ W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 2001²; Bibliographisches: 209–211; ders., *Christliche Metaphysik und christliche Theologie*, in: *Glaube und Ver-*

ragende Theologen, die diesen Prozess anstießen, ihm neue Impulse gaben und ihn in einer kritisch prüfenden Aufnahme und Umformung des *logos* der Griechen¹⁹ bis ins frühe Mittelalter entfalteteten, sind vor allem Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Origenes, Athanasius, Marius Victorinus, Augustinus, Dionysius Areopagita, Boethius und Johannes Scottus Eriugena. Die wesentlich durch philosophische Reflexion mitbestimmte Gedankenfülle des christlichen Logos könnte vor allem in einer Interpretationsgeschichte des Prologs zum Johannes-Evangelium eindringlich vorgestellt werden; über die eben genannten Namen würde sie noch weit hinausgreifen²⁰. Aus anderen Bereichen, in denen christliche Theologie durch und in Philosophie ihre überzeugende reflexive Gestalt gewonnen hat, nenne ich jetzt nur diese: Die Bestimmung von Aussagen, die das Wesen Gottes zeigen, allem voran Gott als reines, absolutes Sein²¹, welches Eines und zugleich ein trinitarisches, an seiner Gutheit kreativ teilgebendes ist und welches das Theologumenon denkmöglich macht, der Sohn sei wesenseins mit dem Vater (ὁμοούσιος); damit ist auch verbunden der Gedanke, daß Gott als Geist in absoluter Selbstreflexion die Ideen als den kreativen Vorentwurf von Welt denkt; weiterhin der Versuch, die Einheit von Gott und Mensch in Christus als dem „Gott-Menschen“ durch das philosophische Konzept der „unvermischten Einung“ (ἀσύγχυτος ἕνωσις) begreiflich zu machen; ebenso Fragen nach Zugängen zu einem Erkennen Gottes durch Reflexion auf die Vernunftstruktur des Seins und auf den Grund des Selbstbewußtseins des Menschen (*reditio in se ipsam*) durch symbolische, affirmative und negative Theologie, ohne daß das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit Gottes, so wie er an sich selbst ist, aufgehoben würde; im Entwurf einer spirituellen Lebensform ist es die platonische und christliche Forderung nach einer „Anähnlichung an Gott“ (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ), in

nunft, hg. v. E. Dirscherl/C. Dohmen, Freiburg 2008, 33 ff. (jetzt auch in: Fußnoten zu Plato [wie Anm. 15] 63 ff.).

¹⁹ E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, 264 ff. (Logos-Theologie); W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296–346; ders., *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996, bes. 37 ff.: „Die christliche Rezeption des Platonismus“; A.H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979; K. Alt, *Weltsicht und Lebensziel bei platonischen Philosophen des 3. Jahrhunderts n.Chr.*, in: *Greifswalder Universitätsreden, Neue Folge Nr. 125*, Greifswald 2007, 10–24.

²⁰ *Ein Paradigma dieser Geschichte* erörtere ich unten S. 112 ff.: *Johannes Scottus Eriugena*.

²¹ In der christlichen Auslegung der Selbstaussage Jahwes in Exodus 3,14: „Ich bin der ich bin“, „Ich bin der Seiende“ – Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν – ist der griechische Seinsbegriff für den Begriff des christlichen Gottes wesentlich bestimmend geworden, etwa bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Marius Victorinus, Augustinus, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus. Vgl. hierzu meine Überlegungen in „Platonismus und Idealismus“, Frankfurt a.M. 1972, 2004², 5–82. 217–221: *Deus est esse – esse est Deus*.

der das im Menschen angelegte Sein und Bewußtsein einer *imago Dei* realisiert werden soll – eine Vorstufe zu der mystischen Einung mit dem göttlichen Grund selbst.

Diese und andere Gedankenzüge gehören in die vielberedete *Hellenisierung des Christentums*, die vermeintlich dessen radikale „Verweltlichung“ bewirkt. „Hellenisierung des Christentums“²² – undifferenziert als Schlag-Wort gebraucht – suggeriert eine Destruktion oder zumindest eine systematische Verdrängung des genuin Christlichen primär durch philosophische Reflexion in der Theologie. In der frühen Epoche des Christentums, auf die ich meinen Blick in erster Linie richte, war sie eine historische Notwendigkeit, sofern Theologie eine vernünftige, d.h. eine durch Vernunft bestimmte und ihr (in Maßen) zugängliche sein und bleiben sollte. Nicht zuletzt eine gemeinsame Sprache des Begriffs, und – intensiv in ihr verbunden – eine wachsende Durchdringung und Fortbestimmung des Gedankens ermöglichte es dem Christentum, sich im Kontext der Spätantike zur Weltreligion zu entwickeln und als solche (Be)Stand zu gewinnen.

II

In dem zweiten Teil meiner Überlegungen richte ich meinen Blick auf ein Paradigma der begrifflichen Erfassung des christlichen *logos* auf *dem* Wege, wie er durch das griechische Denken für und in das christliche eröffnet worden ist. Kein anderes Dokument des Christentums – ich habe dies zuvor bereits angedeutet – ist dafür eher geeignet als der Prolog des *Johannes-Evangeliums*.

Die inhaltliche Verbindung des Johannes-Prologs mit griechischem Denken und zugleich die beide voneinander abgrenzende Unterschiedenheit ist schon in früher christlicher Zeit stark empfunden worden. *Augustinus* mag dies bezeugen. In dem Kontext seiner ‚Civitas Dei‘, in dem er die Nähe *und* Ferne der platonischen Philosophie zu christlichen Grundgedanken einläßlich diskutiert, klagt er einerseits die „gelehrten Männer“ an, daß sie sich offenbar schämten, „aus Schülern Platons Schüler Christi zu werden“²³, daß sie aus Hochmut und *impietas* die Menschwerdung Gottes („des unwandelbaren Gottes-Sohns“) – die zentrale Wahrheit des Christentums – nicht erkennen und annehmen wollten²⁴; andererseits aber behauptet er von den Platonikern emphatisch, daß „niemand uns näher gekommen ist als sie“²⁵. Dies ist aus der begründeten Überzeugung heraus gesagt, daß philosophische Reflexion als ein wesentliches Moment in den (für Augustinus notwendigen) Versuch gehört, den christlichen Glauben zu einem einsichtigen, verstehenden Glauben sich entfalten zu lassen, ohne die grundsätz-

²² Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg 2006, 23 ff.: gegen eine *Enthellenisierung* des Christentums.

²³ De civitate dei X 29; 450,26 f. (Dombart/Kalb).

²⁴ Ebd. 447,30 ff.; Beierwaltes, Griechische Metaphysik und christliche Theologie (wie Anm. 18) 36 ff. (ders., Fußnoten zu Plato [wie Anm. 15] 66 ff.: Augustinus).

²⁵ *Nulli nobis quam isti propius accesserunt*: De civitate dei VIII 5; 327,1 f.

liche Unbegreifbarkeit Gottes im Begriff aufzuheben. Augustinus zitiert also in dem angedeuteten Kontext einen Teil des Prologs und fügt den Hinweis auf eine eigene bedeutsame Erfahrung hinzu: „Von diesem Anfang des heiligen Evangeliums, das nach Johannes benannt ist, sagte ein gewisser Platoniker²⁶, wie ich von dem heiligen Greis Simplicianus oft hörte, der später der Kirche in Mailand als Bischof vorstand²⁷: er – dieser Anfang – müsse mit goldenen Lettern aufgeschrieben und in allen Kirchen an den am meisten in die Augen fallenden Orten aufgestellt werden“²⁸. Die Nennung eines *Platonikers*, der diesen extremen Vorschlag gemacht haben soll, suggeriert ein Bewußtsein der Nähe eben dieses heiligen Textes zum griechischen Denken, macht aber zugleich – im Blick auf das *Verbum caro factum est* – die folgenreiche Differenz des genuin Christlichen zum Griechischen bewußt.

Der Johannes-Prolog hat als eine Grundaussage über das innere Sein Gottes und zugleich über seine Inkarnation eine reiche Interpretations- und Wirkungsgeschichte erfahren; sie reicht von Origenes über Augustinus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus bis zur idealistischen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes und in Schellings „Philosophie der Offenbarung“.

Aus der eben nur angedeuteten Fülle der Auslegungen des johanneischen Logos wähle ich die gedanklich konzise und metaphorreiche ‚Homelia‘ des *Johannes Scottus Eriugena*²⁹.

²¹ Simplicianus 398–400 Erzbischof von Mailand als Nachfolger des Ambrosius. Über Simplicianus’ Verhältnis zu Marius Victorinus vgl. Augustinus, *Confessiones* VIII 2.

²⁸ De civitate dei X 29; 450,33–451,5: *Quod initium sancti evangelii, cui nomen est secundum Johannem, quidam Platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.* – Zur Übersetzung vgl. Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München 1977 (Zürich 1955), 1. Band, 319.

²⁹ Ich zitiere die ‚Homelia‘ nach der jetzt maßgebenden kritischen Ausgabe von É. Jeaneau: *Iohannis Scotti seu Eriugenae Homilia super ‚In principio erat verbum‘ et Commentarius in Evangelium Iohannis*. Editiones novas curavit Édouard A. Jeaneau, adiuvante Andrew J. Hicks. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 166, Turnhout 2008. Zu Kapitel und Zeile dieser Ausgabe füge ich die Seitenzahl der *Patrologia Latina* 122 (1853) hinzu (ed. H.J. Floss, Wiederabdruck der Ausgabe von F. Ravaisson von 1841). [Über die Schreibweise ‚Homelia‘ oder ‚Homilia‘ siehe Jeaneau S. LXV.] Jeaneau erweitert und korrigiert in dieser neuen Ausgabe seine frühere Edition der beiden Texte von 1969 und 1972: *Jean Scot, Homélie sur le Prologue de Jean*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeaneau, *Sources Chrétiennes* 151, Paris 1969; *Jean Scot, Commentaire sur l’Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Édouard Jeaneau (*Sources Chrétiennes* 180), Paris 1972. – Zur ‚Homelia‘ ferner: *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di Marta Cristiani (Fondazione Lorenzo Valla, ohne Ort) 1987; deutsche Übersetzung: W.-U. Klünker, *Johannes Scotus Eriugena*. Denken im Gespräch mit dem Engel, Stuttgart 1988, 55–109 (mit lateinischem Text); J.J. O’Meara, *Eriugena*, Oxford 1988, 158 ff.

Dieser hochgelehrte und scharfsinnige Ire³⁰ war mindestens von 847 an etwa 30 Jahre lang Hofphilosoph Karls des Kahlen. Es war seine vielfach verwirklichte Absicht, die Wahrheit der *doctrina christiana* gemäß einer logisch-dialektischen Methodik argumentativ zu begründen und ihre so erwiesene Wahrheit kommunikabel zu machen. Dadurch wurde er zum Begründer einer wissenschaftlichen Theologie im Mittelalter, die eine Entfaltung von Spiritualität durchaus in sich einbeschloß. Er übersetzte im Auftrag Karls des Kahlen griechische Schriften des Gregor von Nyssa, Maximos des Bekenners und in seiner Bedeutung allen voran alle Texte des Dionysius Areopagita, der damals und bis ins 15. Jahrhundert eine aufgrund des Berichtes in den *Acta Apostolorum* 17,34 (Areopag-Rede des Paulus) apostelgleiche und – als Gründungsheiliger Frankreichs – auch kirchenpolitische Autorität genoß. Eriugenas eindringliche Beschäftigung mit den philosophisch-theologischen Grundgedanken der dionysischen Texte gab ihm den entscheidenden Anstoß für den Entwurf eines eigenen, gedanklich komplexen Systems, in dem er das Sein oder die Wirklichkeit im Ganzen und ihren Grund begreifend zu verstehen sich bemühte, freilich im Bewußtsein der Grenzen der Vernunft gerade im Blick auf das Zentrum und Ziel seiner argumentativen Anstrengung – den *contuitus*, die *contemplatio* oder *theoria* Gottes. Seinem (ex post so zu nennenden) Hauptwerk, das nach 864 entstand, gab er den Titel *Periphyseon – De divisione naturae* –, das die eben angedeutete Reflexion zum Inhalt hat³¹.

(erste englische Übersetzung); G. d’Onofrio, *Oltre la Teologia. Per una lettura dell’ „Omelia“ di Giovanni Scoto Eriugena sul Prologo del Quarto Vangelo*, in: *Studi Medievali*, 3^a Serie, XXXI, I, 1990, 285–356.

³⁰ Die philosophische und theologische Bedeutung des Eriugena kann ich in diesem Zusammenhang nicht begründen und analysieren. Dafür verweise ich auf einschlägige Publikationen: W. Beierwaltes, *Eriugena, Aspekte seiner Philosophie*, in: ders., *Denken des Einen* (wie Anm. 16) 337–367; ders., *ERIUGENA. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M. 1994; ders., *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*, in: *Philotheos* 6, 2006, 217–239; M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain/Paris 1933 (Reprint Brüssel 1964); R. Roques, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, in: *Miscellanea André Combes*, I, Roma/Paris 1967 (*Divinitas* 11) 245–329; G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu Periphyseon*, Münster 1982; É. Jeuneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987; J.J. O’Meara, *Eriugena*, Oxford 1988; D. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989; Deidre Carabine, *John Scottus Eriugena (Series: Great Medieval Thinkers)*, New York/Oxford 2000. Vgl. auch die Einleitungen und Anmerkungen von F. Bertin in seiner französischen Übersetzung von *Periphyseon*: Jean Scot Érigène, *De la division de la nature*, vier Bände, Paris 1995/2000/2009.

³¹ Nach Migne, *Patrologia Latina* 122 (ed. H.J. Floss), Paris 1853, sind folgende kritische Ausgaben von *Periphyseon* erschienen: Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon* (*De Divisione Naturae*, ed. I.P. Sheldon-Williams unter Mitarbeit von L. Bieler), Buch I–III mit englischer Übersetzung, in den *Scriptores Latini Hiberniae* Band VII, IX, XI, Dublin 1968/72/81; Buch IV ed. É.A. Jeuneau with assistance of M.A. Zier. English translation by J.J. O’Meara and † I.P. Sheldon-Williams, *Script. Lat. Hib.* Band XIII, Dublin 1995; Iohannis

Die *Homelia* zum *Johannes-Prolog* und seinen ziemlich fragmentierten Kommentar zum *Johannes-Evangelium*³² hat Eriugena nach *Periphyseon* verfaßt. Der Text der *Homelia* ist in zahlreichen Handschriften des Mittelalters überliefert³³, vielfach unter dem Namen des Origenes und ‚Chrysostomus‘³⁴. Auf diese Weise konnte sie – schöne List der Vernunft! – der päpstlichen Verdammung und Verbrennung entkommen. Eriugena stand unter einem groben Pantheismus-Verdikt³⁵.

Johannes Scottus beginnt seine *Homelia* mit einer geradezu hymnischen Charakterisierung des Johannes – des Autors des Textes also, dessen geheimnisvoller Gehalt durch *seine* Vermittlung von den Menschen eingesehen werden soll. Traditionellerweise ist dem Johannes der *Adler* als für ihn symbolisches Lebewesen zugeordnet³⁶. Da das Sein und Wirken Gottes, so wie es in sich selbst ist, für menschliches Denken nicht begreifbar und aussagbar ist, bedarf es eines offenbarenden Vermittlers, der zu einer wenigstens annähernd angemessenen Einsicht hinzuführen vermag. Es bedarf also – metaphorisch gesagt – eines „Höhenflugs“, der sich über die normalen Kräfte des begreifenden Denkens, Verstehens, Erkennens und Aussagens hinaus erhebt, um die ihm von Gott „gegebene“ Einsicht in die „Geheimnisse des höchsten Gutes“ „menschlichem Geist und Sinn“ als enthüllte weiterzugeben³⁷. Im Sinne und Kontext dieser Flugmetaphorik ist Johannes selbst dieser „geistige schnellfliegende und Gott-schauende Vogel“³⁸, die *Stimme* des „hochfliegenden Vogels“, „die Stimme des geistigen Adlers“ – *vox spiritualis aquilae* –, die „an das Ohr der Kirche dringt“³⁹; in der „reinsten Klarheit des Geistes“⁴⁰ überfliegt er die gesamte sinnenfällige (sichtbare) und intelligible (unsichtbare) Schöpfung und wird im Bewußtsein „der Überwesentlichkeit“ (*superessentialitas*) Gottes⁴¹ oder seines ‚Seins‘, das über allem Sein und Nicht-Sein (in einem absoluten Sinne) *ist*, in das Mysterium (*archana, secreta, misteria*) des „Einen Ursprungs

Scotti seu Eriugena *Periphyseon*, ed. E.A. Jeaneau, fünf Bände, Turnholti 1996–2003: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXI/CLXII/CLXIII/CLXIV/CLXV (zur Anlage der Edition vgl. meine Rezension in: Zeitschrift für philosophische Forschung 55, 2001, 140 ff.). Nach dieser Ausgabe zitiere ich; die Migne-Seiten füge ich hinzu.

³² Vgl. Anm. 29.

³³ Jeaneau (2008, wie Anm. 29) XVI ff.

³⁴ Ders., VII ff.

³⁵ Zum Begriff des ‚Pantheismus‘ vgl. Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 103 ff. Zu den diversen Verurteilungen: M. Cappuyns (wie Anm. 30) 245 ff.

³⁶ Vgl. Jeaneau, *Homelia* (1969, wie Anm. 29) 200 ff. (notes); M. Fromaget, *Majestas Domini. Les Quatre Vivants de l'Apocalypse dans l'art*, Turnhout 2003.

³⁷ *Homelia* II 4 ff.; 283D. V 12 f.; 285D. I 15 f.; 283C. Der Name des Johannes: ΩΙ EXΑΡΙΣΤΑΤΟ, *cui donatum est*: II 3; 283C.

³⁸ IV 1; 285B: *spirituale petasum*.

³⁹ I 3; 283B. I 1; 283B.

⁴⁰ V 3 f.; 285D.

⁴¹ I 18; 283C.

von Allem⁴² erhoben und in es eingeführt. Diese Erhebung und Einführung ist nicht nur ein allmähliches Sich-Annähern an Gott – in bleibender Distanz zu ihm, sondern zugleich ein Prozess einer *deificatio* – eines Gott-Werdens⁴³, der allererst ein Sehen Gottes ermöglicht und diese Erfahrung in ihm selbst beständig:

„Nachdem sie einmal das Angesicht der Wahrheit geschaut hat, wird die scharfe Sicht der innerlichen (nach innen dringenden⁴⁴) Betrachtung niemals mehr erschüttert, niemals mehr getäuscht, durch kein Dunkel verfinstert – für alle Zeit“⁴⁵.

Die feste, unbegrenzt fortwirkende Beständigkeit dieser Einsicht (oder des Sehens in das Angesicht der absoluten göttlichen Wahrheit) ermöglicht es allererst, das Gesehene zu sagen und es – *quantum potest* – Anderen begrifflich zu vermitteln: „*Im Anfang war das Wort*“⁴⁶.

Ich kann nun nicht den Gang von Eriugenas Deutung des Johannes-Prologs im einzelnen analysieren und auf sein Denken im ganzen beziehen; ich werde mich vielmehr nur auf einige Aspekte konzentrieren, in denen der Logos der Griechen *im* christlichen nachvollziehbarerweise und wirkungsvoll präsent ist. Er zeigt sich in philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Grundworte dieses Textes. Primär gilt dies für PRINCIPIUM und VERBUM.

Principium ist das lateinische Wort für das griechische ἀρχή: Anfang, Grund, Ursprung – in philosophischen Gedankengängen vielfach gebraucht für den Sein konstituierenden und es bewahrenden, intelligiblen Grund von Allem, der Wirklichkeit als ganzer. Als solcher ist ἀρχή identifiziert worden mit dem Einen selbst, der Idee des Guten, dem Sein selbst, mit dem sich selbst reflektierenden und alles durch ihn Andere intelligibel lichtenden Geist. Diese Identifikationen sind je unterschiedene Formen des Göttlichen oder des Gottes selbst.

Für Eriugena kann *In principio* nicht bedeuten: „in einem zeitlichen Anfang“⁴⁷. *Principium* meint in diesem johanneischen Satz und Gedanken vielmehr eine zeit-freie (freilich nicht fixiert statische) Wesenheit. Diese ist in ihr selbst durch eine Bewegung (*generatio, processio*) bestimmt, in der sie sich selbst aus sich selbst konstituiert,

⁴² I 16 f.; 283C: *archana unius omnium principii*.

⁴³ V 6 f.; 285D. – Johannes ist „mehr als Mensch“, *plus quam homo*: V 1; 285D.

⁴⁴ Vgl. II 5; 283D.

⁴⁵ II 21–23; 284C.

⁴⁶ IV 16; 285C.

⁴⁷ VI 2; 286B. – Analoges zu dem, was ich hier vorwiegend zu *principium* in Eriugenas Auslegung des Johannes-Prologs entwickle, gilt für seine Bedeutung in Eriugenas Verständnis von Genesis 1,1: *In principio fecit deus caelum et terram*, das eine zentrale Thematik in *Periphyseon* darstellt. Vgl. R. Roques, Genèse 1,1–3 chez Jean Scot Érigène, in: *IN PRINCIPIO*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, hg. v. P. Vignaux, Paris 1973, 173–212.

*principium sine principio*⁴⁸. Sie ist der Eine Grund und Ursprung ihrer selbst und zugleich alles dessen, was sie creativ aus sich selbst als Anderes gründet. Sie bleibt also nicht in sich selbst verschlossen, sondern öffnet sich schaffend in Anderes, „erscheint“ in ihm; die aus dem *principium* entspringende formenreiche Welt ist *Theophanie*: wesenhaft aktives Erscheinen Gottes – dies in einem kosmologischen und in einem soteriologischen Sinne – durch Inkarnation des Wortes und seine Auferstehung⁴⁹.

Das wiederholte *erat* in dem Satz *In principio erat Verbum ...* will keine Vergangenheit oder ein zeitliches Werden aus einer Vergangenheit in eine Zukunft in Gott selbst anzeigen; in der Sache ist es vielmehr gleichbedeutend mit *sum* bzw. *est*, bezeichnet also eine in sich seiende *subsistentia ... absque ullo temporali motu*⁵⁰, reine, in sich lebendig bewegte Ewigkeit: *motus stabilis et status mobilis*⁵¹, „ständige (sc. in sich stehende) Bewegung und bewegte Ständigkeit“.

In diesem zeit-freien Prozess der inneren Selbstentfaltung Gottes ist also kein reales Vor und (Da)Nach denkbar, die *generatio Verbi a Patre* geht der *creatio omnium in Verbo* nicht voraus, beide sind vielmehr *coaeterna*, – „gleichewig“⁵² in einer in sich einigen inneren Bewegtheit. Was Sprache und Einbildungskraft – an Zeit und Raum gebunden – trennen oder zumindest unterscheiden müssen, ist also an sich (in sich selbst) ein absoluter Akt, in dem – gemäß einer „duplex theoria“ – das Getrennte oder Unterschiedene und das Gegensätzliche different und zugleich ein und das Selbe sind. Dieses Konzept einer Aufhebung von Unterschiedenem in absolute Einheit gilt ebenso sehr für die weitere Entfaltung des bisher aus dem Begriff der *creatio* Gedachten: Die innergöttliche Bewegtheit ist also *trinitarisch* gedacht:

Principium ex quo omnia pater est, principium per quod omnia filius est. Patre loquente verbum suum, hoc est patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt.

⁴⁸Periphyseon I 405 ff. (S. 16; 451D); II: versiones I–II 2565 ff. (278: ANAPXOΣ); II 1902 ff. (81). – ἄναρχος als Prädikat des göttlichen Grundes vgl. (e.g.) Clemens Alexandrinus, Stromata VII 2,2 (Stählin/Früchtel): ἄναρχος ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός.

⁴⁹Siehe hierzu T. Gregory, Note sulla dottrina delle „teofanie“ in Giovanni Scoto Eriugena, in: Studi Medievali, Serie Terza, IV 1963, 75–91; Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 120 ff. 129 ff. 187 ff. und meine Abhandlung „Theophanie“ (wie Anm. 30), bes. 226 ff.

⁵⁰VI 6; 286B. X 8; 288D. Marius Victorinus, Adv. Arium (Henry/Hadot, Sources Chrétiennes 68 [1960]) I 3,2 ff.: ‚erat‘ (Joh. 1,1) gegen die grammatikalische Bedeutung verstanden im Sinne des *principium sine principio*, das – in der Sache antiarianisch gesagt – als ganzes zeitlos „immer“ *ist (erat semper)*: reine Gegenwärtigkeit.

⁵¹X 1 ff.; 288C; Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 178³⁸. 286.

⁵²Periphyseon II 981 ff. (42; 556C ff.); Hom. VII 20 ff.; 287B: (sc. *praecedere*) *non natura, sed causa*. Zum Gedanken vgl. weiterhin Periphyseon II 981 ff. (42; 556D ff.): Negation der Zeit in Gott (*temporalis praecessio*), im Zusammenhang einer Erläuterung von Psalm 109,3 „*Tecum principium*“: *Si ergo semper principium (sc. filius, verbum, sapientia) est in patre et cum patre, nunquam erat et principium non erat, sed semper principium erat* (Z. 997–999). – Zum historischen und sachlichen Hintergrund vgl. Augustins Auslegung dieses Psalms (V. 3), die auch Joh. 8,25 (*Tu quis es?*) miteinbezieht: *Principium qui et loquor vobis*.

„Grund/Ursprung, aus dem Alles ist, ist der Vater; Grund/Ursprung, durch den Alles ist, ist der Sohn. Indem der Vater sein Wort ausspricht, d.h. indem der Vater seine Weisheit zeugt, wird Alles geschaffen“⁵³.

Der trinitarische Hervorgang Gottes in sich selbst kommt einem *Sich-selbst-Schaffen* gleich (*Deus se ipsum fecit*⁵⁴). Dieses schließt die Erschaffung der *causae primordiales*, der ursprunghaften Ursachen mit und in dem Wort in sich ein⁵⁵. *Causae primordiales* bezeichnen die Ideen als die creativen Momente des Wortes als Weisheit, die intelligiblen prägenden Formen, Paradigmen oder ‚Vorbestimmungen‘, die den zeitfreien, denkenden und wollenden Vorentwurf der zeitlich verfaßten Welt in sich enthalten⁵⁶. Sie sind als ein Sich-selbst-Denken (*sapientia*) und als ein Sich-selbst-Wollen und als ein Sich-selbst-Aussprechen Gottes auch als der Grund für die Entfaltung der inneren Bewegung „nach außen“: in und als Welt, als *Theophanie*, zu begreifen. Sich selbst schaffend hat Gott zugleich Anderes und sich in ihm geschaffen, so daß er *in* Allem als dessen Grund ist und wirkt, aber zugleich in sich selbst er selbst bleibt – ohne Veränderung: Immanenz und Transzendenz in Einem⁵⁷.

Ich habe zuvor von der *lebendigen* inneren, trinitarischen Bewegtheit Gottes gesprochen. Diese Charakterisierung, ausgehend von Vers 4: *in ipso vita erat*, ist bestimmt und gefordert, weil Alles, was im Wort und aus ihm geschaffen ist, *Leben* im absoluten Sinne ist: *Omnia ... quae per verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter et vita sunt ... et aeternaliter subsistunt*⁵⁸. Der Ursprung *ist* sich selbst aussprechendes, creatives Wort und zugleich Leben – das Leben des in ihm Geschaffenen. Eriugenas Interpunktion des Textes ermöglicht und unterstützt diesen Gedanken: Er liest Vers 3 und 4 nicht so: *sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita*

⁵³ VII 11–14; 287B. VIII 6; 287C: *Pater loquitur, verbum gignitur, omnia efficiuntur*. Zu Eriugenas Reflexionen zur *Trinität* im ganzen vgl. das Kapitel „Einheit und Dreiheit“ in meinem Eriugena-Buch (wie Anm. 30) 204–261. Das Wirken des *Heiligen Geistes* zeigt sich in der Verteilung (*distributio*) oder Vermittlung der inneren creativen Bewegung des *Principium-Verbum* an die zeithaft konstituierte Welt als Theophanie. Insofern ist er und wirkt er als „Fülle der Gnade“ – *plenitudo gratiae*. – Zur Konzeption des Heiligen Geistes vgl. Homelia XXIII 16 ff.; Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 221⁵². 229. 232 f. 236 f. 245 ff.

⁵⁴ Periphyseon III 2247 (78; 674A). Zur Problematik ausführlich Beierwaltes, Denken des Einen (wie Anm. 16) 353 f. In meinem Eriugena-Buch (wie Anm. 30): Index (S. 361 f.) s.v. *causa sui* und Gott (Selbstkonstitution). Beierwaltes, Das wahre Selbst (wie Anm. 16) zu „causa sui“ 123 ff.; Eriugena in diesem Kontext: ebd. 152 ff.

⁵⁵ Homelia VIII 15 ff.; 287D.

⁵⁶ VII 5–7; 287A; Beierwaltes, Denken des Einen (wie Anm. 16) 349 ff.; ders., Eriugena (wie Anm. 30) 91 ff. 95 ff. 125 ff.

⁵⁷ Periphyseon III 2650–2653 (91; 683B): *Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit revocans in se omnia. Et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit*; Homelia XI 21; 289D: *In omnibus enim quae sunt, quicquid est, ipse est*.

⁵⁸ Homelia X 1. 7 f.; 288C f.

erat ..., sondern (wie vor ihm Marius Victorinus, Augustinus und nach ihm Meister Eckhart): *Quod factum est in ipso vita erat*⁵⁹. Dies heißt: Was geschaffen ist, ist in ihm Leben, oder/und: Was in ihm geschaffen ist, ist in ihm Leben. Dieses absolute Leben, das sich selbst denkende und konstituierende und darin sich selbst aussprechende Leben der Weisheit und des Wortes also umfaßt, bestimmt und bewegt zeit- und raum-los Alles in ihm und fügt es in eine – in *seine* – Einheit⁶⁰. Die umfassende, bestimmende und bewegende Kraft in diesem Leben ist Denken (*intellectus, sapientia*). Dies zeigt sich in den ursprunghaften Ursachen als dem denkenden Vorentwurf von Welt. So ist – sich durchdringend und einend – Denken ein Wesensmoment des Lebens und Leben ist und lebt durch Denken⁶¹. Wenn dieses denkende Leben oder lebend „bewegte“ Denken in *principio*, in den ursprunghaften Ursachen auch der Vorentwurf von Welt – der sinnenfällig erscheinenden Welt als Theophanie ist, dann gilt für die innere Einung und äußere creative Selbstentfaltung Gottes der Satz: *Intellectus ... omnium in Deo essentia omnium est* – „Das Denken von Allem in Gott (sc. als dieser selbst) ist das Wesen von Allem“⁶². Das Erkennen (der göttlichen Einsicht, des göttlichen Denkens) ist deshalb mit seinem Schaffen Eins⁶³. Damit ist der Ursprung von Welt begreifbar als reines, absolutes, mit seinem Willen identisches Denken Gottes, das sich in sich und aus sich heraus äußert als Wort, sich zeigt als Weisheit und erscheint als intelligibel gründendes Licht.

*Et vita erat lux hominum*⁶⁴. Dieser Satz sagt – im Sinne Eriugenas – von dem „Leben“ nicht einfach ein Prädikat aus wie andere mögliche Prädikate, sondern er intendiert eher eine *Identität* der beiden: „Licht und Leben, weil *der selbe* Sohn Licht ist und (sc. in gleicher Seinsdignität) auch Leben von Allem, was durch ihn geschaffen wurde“⁶⁵. Daraus ergibt sich die gegenseitig sich durchdringende Gleichheit (*aequalitas*) von Sohn – Wort – Leben – Licht. – Was aber heißt „Licht“ (*lux*) für das Sein Gottes in ihm selbst und in Bezug auf den Menschen? „Licht“ meint – allem voran – den Akt der

⁵⁹ Zur Interpunktion vgl. É. Jeuneau, *Homelia* (1969) 242³; Beierwaltes, Eriugena (s. oben Anm. 30) 201¹⁰⁸. – *Homelia IX* 16 ff.; 288B; 24 f.; 288C: *Quod factum est in ipso, non aliud erat nisi vita.* – Marius Victorinus, *Adv. Arium I* 41,3: *quod factum est in ipso vita erat*; III 3,15 f. IV 6,19: *quod in eo factum est, vita est*; hymn. I 65; Meister Eckhart, *Expositio super evangelium secundum Johannem n.* 61 ff. (Die lateinischen Werke III 50 ff.).

⁶⁰ *Homelia X* 4; 288D: *in ipso unum sunt*.

⁶¹ Vgl. hierzu das Kapitel „Absolutes Selbstbewußtsein. *Divina ignorantia summa ac vera est sapientia*“ in: Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 180–203.

⁶² *Periphyseon II* 1054 f. (45; 559AB).

⁶³ *Cognoscere ... et facere dei unum est. Nam cognoscendo facit et faciendo cognoscit*: *Periphyseon II*: versiones I–II 2383–2385 (266; 559B). Analoges zur Identität von Sehen, Denken, Erkennen bei Cusanus, vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, 151; ders., Eriugena (wie Anm. 30) 279 ff. 282 f.; ders., *Theophanie* (wie Anm. 30) 223 f., bes. 226 ff.

⁶⁴ XI 1 ff.; 288C ff.

⁶⁵ XI 6–8; 289B.

denkenden Selbst-Durchlichtung Gottes, „vom Sohn ausgehend“: ... *quid illuminat? Non aliud nisi se ipsum et patrem suum*⁶⁶. Er zeigt sich aber auch in seinem Licht der Welt (*declarat, manifestat*⁶⁷) des Menschen: zum einen schafft das göttliche Licht durch Abgrenzung des Einzelnen (der einzelnen Seienden) im Akt der Schöpfung Kontur, Gestalt, Form für jedes Einzelne und bewirkt dadurch die Möglichkeit der Unterscheidung und den Zusammenhang des Einzelnen zu einem Ganzen, einer „Harmonie“⁶⁸; zum anderen klärt Licht das menschliche Unwissen der Wahrheit⁶⁹ auf oder schafft die Bedingung von deren Erkenntnis, wirkt – sich selbst offenbarend – in einer universal aktiven *illuminatio*: durch die Schrift (*sacra scriptura*) und die Schöpfung (das Buch der Natur) als die beiden (primären) Quellen der Erleuchtung. In persona zeigt oder offenbart sich Gott als erleuchtendes und heilend-bewahrendes Licht durch seine Menschwerdung⁷⁰. Erleuchtung im Bereich seiner intellektuellen Anstrengungen und in Bezug auf seinen Stand als eine *quaedam tenebrosa substantia* erreicht der Mensch freilich nicht aus eigener Kraft: Die notwendige von Gott gewährte Voraussetzung dafür ist vielmehr ein uns eingegebenes, in uns wirkendes göttliches Licht, so daß Eriugena analog zu Matthäus 10,20 („Nicht Ihr seid es, die sprechen, sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch spricht“) zu Recht sagen kann: „Nicht Ihr seid es, die leuchten, sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch leuchtet“⁷¹. Der Ermöglichungsgrund für die Erfahrung des sich offenbarenden göttlichen Lichtes ist also die ontologische Verbundenheit der beiden voneinander verschiedenen Seinsbereiche. Das philosophische Modell hierfür ist einmal das Konzept, daß (etwa im Sinne Plotins und des Proklos) das Eine selbst, der Grund alles Seienden, nur durch das ‚Eine in uns‘ – *unum in nobis* –, durch die Spitze oder Blüte des Geistes in uns, zugänglich ist, die vorbereitende Reflexion übersteigend bis zu einer alles vergegenständigende und auch intuitive Denken aufhebenden Einung mit dem Einen selbst; zum anderen – dem eben Gesagten analog – der schon durch

⁶⁶ XI 8 f.; 289C.

⁶⁷ XI 10. 13. 30 f. 38; 289C. 289D. 290A.

⁶⁸ Vgl. das Kapitel „Harmonia“ in meinem „Eriugena“ (wie Anm. 30) 159 ff.

⁶⁹ Homelia XI 10; 289C. XII 9; 290B.

⁷⁰ XI 35 ff.; 290A.

⁷¹ XIII 19–25; 290D/291A: *Non vos estis qui lucetis, sed spiritus patris vestri qui lucet in vobis, hoc est, me in vobis lucere vobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturae; non vos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per spiritum meum me ipsum intelligo, quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis*. „Nicht Ihr seid es, die leuchten, sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch leuchtet, das heißt, er macht Euch offenbar, daß ich in Euch leuchte, weil ich das intelligible Licht der Welt bin, das heißt, der vernunfthaften und einsehenden Natur (sc. Wesenheit in Einem); nicht Ihr seid es, die mich einsehen, sondern ich selbst sehe mich ein in Euch durch meinen Geist, weil Ihr nicht im wesenhaften Sinne (sc. Maße) Licht seid, sondern (sc. nur) Teilhabe an dem durch sich selbst bestehenden Lichte“. Die innere Erleuchtung des Menschen ist, wie dieser Text deutlich zeigt, ein trinitarischer Vorgang. Vgl. hierzu Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 59 ff. 77 ff. 284⁵². 316 f. – Homelia XVI 19 ff.; 292C. Dazu Jeuneau, Homelia (1969, wie Anm. 29) 329 f.

Empedokles und Platon grundlegende Gedanke, daß nur Ähnliches durch Ähnliches erkannt werden könne (ὁμοιον ὁμοίῳ). Für den Gedanken einer Zusammenführung oder Einung der beiden Lichter mögen die von Plotin⁷² inspirierten Verse Goethes aus der Einleitung zu seiner „Farbenlehre“ stehen:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?⁷³

Ich gehe noch einmal zum Anfang zurück: „Im Anfang war das Wort“.

Das „Wort“ in diesem Satz hat vielfache Metamorphosen erfahren. Ich erinnere nur an die Szene im Studierzimmer von Goethes „Faust“, in der Faust den „Grundtext“ von „Offenbarung“ – „mit redlichem Gefühl einmal / Das heilige Original“ – aufschlägt, um die Bedeutung des „Wortes“, das er „so hoch unmöglich schätzen“ kann, in sein „geliebtes Deutsch zu übertragen“ und dabei eine ganze Serie von Möglichkeiten für die Auslegung des Prädikats dieses Satzes vorschlägt: „Im Anfang war der Sinn“, dann die „Kraft“ und dann die „Tat“.

Eriugena bereits zeigt die in „Wort“ – Verbum – oder Λόγος implizierten Bedeutungen als Perspektiven des Einen göttlichen Wortes, das, trinitarisch gedacht, die Selbstaussage des Vaters im oder als Sohn ist⁷⁴ und zugleich der universale Grund des Geschaffenen und die Garantie für dessen Bestand⁷⁵. Im dritten Buch von *Periphyseon* steht:

„Die einfache und vielfache ursprünglichste Vernunft ist Gott-Wort (Gott als Wort). Denn auch von den Griechen wird er ΛΟΓΟΣ genannt, dies heißt: Wort oder Vernunft oder Ursache. Daher kann das, was im griechischen Evangelium geschrieben steht, EN APXH HN O ΛΟΓΟΣ übersetzt werden: Im Anfang war das Wort. Oder: Im Anfang war die Vernunft. Oder: Im Anfang war die Ursache“ (oder der Alles gründende Grund)⁷⁶.

⁷² Enn. I 6,9,30 ff.

⁷³ „entzücken“ im Sinne von „herausziehen“. Zum neuplatonischen Kontext vgl. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 21) 99 und 222. Thomas v. Aquin, Super Evang. S. Ioannis Lectura (ed. Cai) n. 101.

⁷⁴ *patris dicere, dictio* oder *sermo patris*. *Periphyseon* III 971 ff. (35; 642B). *Homelia XVIII* 10 f.; 293C: *dei patris locutio*.

⁷⁵ XVIII 10; 293C: *substitutio, permansio*.

⁷⁶ *Periphyseon* III 963–968 (35; 642A): *Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio deus verbum est. Nam et a Graecis ΛΟΓΟΣ vocatur, hoc est verbum, vel ratio, vel causa. Inde quod a graeco evangelio scribitur, EN APXH HN O ΛΟΓΟΣ, potest interpretari: In principio erat verbum. Vel: In principio erat ratio. Vel: In principio erat causa*. Vgl. oben Anm. 14.

Ratio, „Vernunft“, versteht Eriugena auch als *principale exemplar* – „ursprunghaftes Urbild“ – alles Sichtbaren und Unsichtbaren, damit gleichbedeutend mit (der immer noch nicht ohne ihre platonische Grundlegung zu denkenden) $\text{I}\Delta\text{E}\text{A}$ (*id est species vel forma*)⁷⁷, so daß für ihn auch die Übersetzung möglich wäre: „Im Anfang war die Idee“ – das heißt: die Ideen in ihm *als er selbst*. Gemäß dem, was Eriugena dem *principium* als Wesenszüge zugeordnet hat und im Blick auf die „Homousie“ („Gleichwesentlichkeit“) der trinitarischen Selbstkonstitution, ist *In principio erat Verbum* als ein Identitätssatz zu verstehen: Der Anfang als universaler Grund und Ursprung in sich und in seiner Entäußerung *ist* das Sich-selbst-Aussprechen des Vaters, er *ist* Vernunft oder reines, absolutes Denken, er *ist* durch Denken schaffende, kreativ sich äußernde Idee, er *ist* seine im oder als Wort sich zeigende Weisheit. Der Fächer dieser gleichbedeutenden Verstehensmöglichkeiten von *principium* und *verbum* gründet letztlich in der zuvor skizzierten Fülle der Bedeutungen des *philosophischen Logos*. In herausgehobenem Maße durch die Vermittlung des Augustinus und des Dionysius Areopagita ist dieser – *philosophisch* eher unbewußt, aber doch *de facto* – in Eriugena zur Reflexionsform eines zentralen Gedankens über das Sein und Wirken des christlichen Gottes geworden.

Ein solcher Vorgang der Aufnahme und Umformung philosophischen Denkens bleibt der Sache nicht äußerlich, sondern bestimmt vielmehr die Substanz einer neuen Theologie, die ohne ihre philosophische Struktur nicht sie selbst wäre. Diesen Vorgang einer intensiven Symbiose bezeugt Eriugenas Grundsatz: ... *veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. „Wahre Philosophie ist wahre Theologie, und umgekehrt: wahre Theologie ist wahre Philosophie“⁷⁸.

Würzburg

Werner Beierwaltes

⁷⁷ Periphyseon III 976–979 (36; 642B).

⁷⁸ De praedestinatione I 1; 5,16 f. (Madec). Vgl. hierzu Beierwaltes, Eriugena (wie Anm. 30) 16 ff. – *religio* und *theologia* sind hier gleichbedeutend. – Über den Gebrauch des Begriffes *philosophia* und *philosophus* (u.a. bei Eriugena) vgl. G. Schrimpf, „Philosophi“ – „Philosophantes“. Zum Selbstverständnis der vor- und fröhscholastischen Denker, in: *Studi Medievali*, 3^a Serie, XXIII, 1982, 697–727, bes. 702 f. 711–714. 718 f. – *Hegel* hat diesen Satz Eriugenas zitiert in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. Band, mit einem Vorwort von K.L. Michelet (= Jubiläumsausgabe [H. Glockner] XIX 161). Unter gewandelten Bedingungen besteht für ihn das selbe Verhältnis einer Verknüpfung der beiden: „Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Der denkende Geist ist es, der diesen Gegenstand, die Wahrheit, durchdringt, der in dieser Beschäftigung Genuß der Wahrheit und Reinigung des subjektiven Bewußtseins ist. So fallen Religion und Philosophie in eins zusammen“ (Einleitung nach der Vorlesung von 1824: G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1, Einleitung. Der Begriff der Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 63,61–66; 64,81 ff.; 94).