

# PHILOSOPHEN DES MITTELALTERS

Eine Einführung

Herausgegeben von  
THEO KOBUSCH

DERMOT MORAN: "Johannes  
Erigena: Der christliche Neuplatonismus  
der Natur:"

ff. 13-26

**PRIMUS  
VERLAG**

2000

Einbandgestaltung: Jutta Schneider, Frankfurt

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei  
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Die Deutsche Bibliothek –  
CIP Cataloguing-in-Publication-Data  
A catalogue record for this publication is available from  
Die Deutsche Bibliothek.

Online-Recherche unter:  
For further information see:  
<http://www.ddb.de/online/index.htm>

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2000 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier  
Printed in Germany

ISBN 3-89678-156-1

## INHALT

<i>Vorwort</i> . . . . .	VII
<i>Einleitung</i>	
Philosophie im Mittelalter? Von Theo Kobusch . . . . .	1
<i>Johannes Eriugena</i>	
Der christliche Neuplatonismus der Natur. Von Dermot Moran . . . . .	13
<i>Avicenna</i>	
Die Metaphysik der rationalen Seele. Von Dimitri Gutas . . . . .	27
<i>Anselm von Canterbury</i>	
Gottesbeweise. Von Burkhard Mojsisch . . . . .	42
<i>Peter Abaelard</i>	
Unterscheidungswissen. Von Klaus Jacobi . . . . .	54
<i>Bernhard von Clairvaux</i>	
Ein Lehrmeister der Liebe. Von Markus Enders . . . . .	67
<i>Averroes</i>	
Treue zu Aristoteles. Von Josep Puig Montada . . . . .	80
<i>Maimonides</i>	
Bibel als Philosophie. Von Rémi Brague . . . . .	96
<i>Robert Grosseteste</i>	
Sein Beitrag zur Philosophie. Von James McEvoy . . . . .	111
<i>Albert der Große</i>	
Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie. Von Georg Wieland . . . . .	125
<i>Roger Bacon</i>	
Scientia experimentalis. Von Klaus Hedwig . . . . .	140
<i>Heinrich von Gent</i>	
Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie. Von Jos Decorte . . . . .	152

Voraussetzung des Hiatus zur Gegenwart<sup>21</sup>, handelt es sich bei der vorliegenden Sammlung um die Vorstellung einzelner intellektueller Porträts – streng und formal geordnet nach der Reihenfolge der Geburtsjahre (die im Falle Heinrichs v. Gent und Roger Bacons allerdings umstritten sind) –, die weder die eine noch die andere Art der Kontinuität explizit herzustellen bestrebt ist. Freilich wird sie dadurch nicht schon zu einer beliebigen Zusammenstellung. Vielmehr ist der Glaube daran, dass in der Bewegung des Geistes der mittelalterlichen Philosophie „wesentlich Zusammenhang ist“ oder, mit anderen Worten, dass es sogar in der Geschichte der Philosophie vernünftig zugeht, schon vorausgesetzt. Denn dieser Glaube impliziert für den Interpreten (nach dem Gesetz der modernen Hermeneutik), dass es möglich ist, die Frage herauszufinden, auf die der Text, d. h. das *Œuvre* eines mittelalterlichen Autors, die Antwort darstellt. Auch die Philosophen des Mittelalters können so in ihrer Notwendigkeit, und d. h. in ihrer Wahrheit, erkannt werden. Da aber dieses Studium der Geschichte der Philosophie – zu der hier ein paar Bausteine erscheinen – nach den Worten Hegels immer auch ein Studium der Philosophie selbst ist, kann die Erforschung der mittelalterlichen Autoren auch einen Beitrag darstellen zur Erkenntnis der philosophischen Wahrheit.

## JOHANNES ERIUGENA

Der christliche Neuplatonismus der Natur

VON DERMOT MORAN

*Leben und Schriften*

Johannes (ca. 800–877), „Der Ire“ (= „Scottus“, „Scottigena“), auch als Eriugena bekannt, ist der herausragende Philosoph des karolingischen Zeitalters, ja sogar der wichtigste in Latein schreibende Philosoph zwischen Boethius und Anselm. Über Geburtsort und Geburtsdatum sowie über frühe Lebensumstände ist nichts bekannt. Nach einigen Berichten wurde er um 800 in Irland geboren. Wahrscheinlich fand seine frühe Erziehung in irischer Klostertradition statt, wodurch er griechische Grundkenntnisse erworben haben könnte. Vielleicht war er wegen der Wikingeraufstände, durch die zu der Zeit gerade die irischen Klöster zerstört wurden, gezwungen, Irland zu verlassen. Die erste historisch bedeutsame Nachricht von Eriugena spricht davon, dass er von Erzbischof Hincmar aus Rheims und Bischof Pardulus von Laon dazu bestellt wurde, eine von dem sächsischen Mönch Gottschalk (806–868) verfasste wissenschaftliche Abhandlung zu widerlegen. Dieser hatte Augustinus dahingehend interpretiert, dass er eine zweifache Vorherbestimmung lehre: auserwählt für den Himmel und verdammt zur Hölle – wobei sich Gottschalk auf einen Satz von Isidor v. Sevilla berief. In der Schrift ›*De divina praedestinatione*‹ (ca. 851) weist Eriugena diese Auffassung zurück, indem er sich auf die Natur Gottes beruft, die transzendent und gut sei. Gott bestimmt die Seelen nicht zur Verdammnis, die Menschen selbst verdammen sich durch ihre eigenen freien Entscheidungen. Ferner kann der außerzeitliche Gott nicht als *vorherwissend* oder *vorherbestimmend* bezeichnet werden, da diese Termini zeitliche Aussagen implizieren. Dieses Frühwerk Eriugenas ist philosophisch bezeichnend für seine im Namen der Vernunft durchgeführte dialektische Analyse theologischer Schlüsselbegriffe (*dialectica*) und dafür, dass er das Gewicht eher auf eine Beweisführung als auf Schriftzitate legte, was für die damalige Zeit höchst ungewöhnlich war. Für Eriugena sind – wie auch für Augustinus – wahre Philosophie und wahre Religion ein und dasselbe (*De praed.*, hrsg. v. G. Madec, c. 1, 16–18). Eine Anmerkung in den ›*Annotationes in Marcianum*‹ bestätigt dies: „Niemand gelangt in den Himmel ohne Philosophie“

<sup>21</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung hinsichtlich des Kontinuitätsbegriffs bes. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1972, 320. 326f.

(*nemo intrat in celum nisi per philosophiam*, Annotationes in Marcianum 57, 15, hrsg. v. C. Lutz, 64). Jede Seele „wird durch das Streben nach der Weisheit, die in ihr selber liegt, unsterblich gemacht“ (Annotationes 17, 12, a. O. 27). Trotz der offiziellen Verurteilung von ›De Praedestinatione‹ auf den Konzilien von Valence (855) und Langres (859) stand Eriugena weiterhin unter dem Schutz Karls des Kahlen, welcher ihn um 860 einlud, die Schriften von Dionysius, dem Areopagiten, zu übersetzen. In seinen späteren Schriften übernahm Eriugena dessen affirmative und negative Theologie. Dieser theologischen Anschauung gemäß werden negative Aussagen, die Gott betreffen, als wahrer und besser und wahrscheinlicher angesehen als Behauptungen. Gewisse Eigenschaften passen nicht im eigentlichen Sinne (*proprie*) zu Gott, können ihm aber im übertragenen Sinne (*translative*, ›Periphyseon II‹, hrsg. v. E. A. Jeaneau, 1511–13) zugeordnet werden. Kurz nach der Fertigstellung seiner Version der Dionysiusübersetzung hat er Gregor v. Nyssas ›De hominis opificio‹ unter dem Titel ›De imagine‹ übersetzt sowie Maximus Confessors ›Ambigua‹ und ›Questiones at thalassium‹ und wahrscheinlich Epiphanius' ›Anchoratus‹ (De fide). Eriugena verfasste auch einen langen Kommentar zu Dionysius' ›Himmlicher Hierarchie‹, ›Expositiones in hierarchiam coelestem‹, sowie eine Stellungnahme zu Maximus' ›Ambigua ad Johannem‹. Da Eriugenas Hauptdialog, ›Periphyseon‹, der auch den Titel ›De Divisione Naturae‹ trägt, sehr starken Einfluss des Dionysius erkennen lässt, ist er wahrscheinlich unmittelbar nach der Fertigstellung der Dionysius-Übersetzung (ca. 862) begonnen und um 867 zu Ende geführt worden. Zu Beginn des Buches IV von ›Periphyseon‹ charakterisiert Eriugena sein Unterfangen als *Physiologia*, also als eine Studie über die Natur, und tatsächlich überschreibt ein Manuskript den gesamten Dialog mit ›Liber physiologiae Iohannis Scottigenae‹. Dieser Begriff „Physiologia“ ist passend: Eriugena benutzt die Bezeichnung „Natur“, um den gesamten kosmologischen Bereich abzudecken, indem er nicht nur die erschaffene Natur, sondern auch den göttlichen Schöpfer miteinbezieht. Natur muss als etwas verstanden werden, das im weitesten Sinne wirklich ist, aber als die „Gesamtheit“ (*universitas*) aller Dinge, die sind und nicht sind, und das somit weiter gefasst ist als „Sein“ (*esse, ens*). Nach Eriugenas ursprünglicher Unterteilung hat *natura* vier Teile (Periphyseon I, hrsg. v. E. A. Jeaneau, 19–39): Natur, die erschafft, aber selbst nicht erschaffen ist (Gott), Natur, die hervorbringt und erschaffen ist (die primordialen Gründe), die erschaffene Natur, die nichts erschafft, und die Natur, die weder erschaffen ist noch erschafft (das Nichtseiende). Ein fragmentarischer ›Commentarius in Evangelium Iohannis‹ und eine Predigt zu dem Prolog des Johannes-Evangeliums sind wahrscheinlich ebenfalls in den späten 860er- oder 870er-Jahren verfasst worden. Das Todesjahr Eriugenas ist nach ungesicherten Quellen 877.

Sein Schaffen repräsentiert die beständigste systematische Form des christlichen Neuplatonismus im Mittelalter. Eriugena war, was im karolingischen Zeitalter für einen westeuropäischen Gelehrten durchaus bemerkenswert ist, sehr vertraut mit dem Griechischen. Das eröffnete ihm einen Zugang zu einer griechisch-christlichen theologischen Tradition, die bis zu diesem Zeitpunkt im lateinischen Westen weithin unbekannt war. Er besaß die einzigartige Gabe, die dieser Tradition zugrunde liegende, größtenteils neuplatonische, aber gleichzeitig auch tief-christliche Basis zu erkennen. In Anlehnung an Basilius, Gregor v. Nyssa, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor wie auch an vertrautere Autoritäten des lateinischen Westens (z. B. Augustinus und Boethius) entwickelte er eine eigenständige Kosmologie, in welcher das höchste Prinzip, „das unbeweglich selbstidentische Eine“ (*unum et idipsum immobile*, Periphyseon I, 1460–62), zeitlos alle Dinge in einer Art Selbstvervielfältigung hervorbringt und wieder in sich einschließt. In Abweichung vom traditionellen Neuplatonismus bezeichnet Eriugena das erste und höchste kosmische Prinzip als „Natur“, die nach seiner Definition beides, Gott und Schöpfung, in sich einschließt. So vertritt Eriugena eine kosmologische Ansicht, nach der der unendliche und unbekannte Gott in einem Prozess der Selbstartikulation eine Reihe von Geschöpfen hervorbringt, die zuletzt zu ihrem Ursprung in Gott zurückkehren werden. Von besonderer Bedeutung in diesem Prozess des Herausgehens (*exitus*) und der Rückkehr (*reditus*) ist die Rolle der menschlichen Natur, da das Wort als Vorbild und Archetyp menschlichen Wesens die Formen aller Dinge in sich selber trägt. Durch diese menschliche Natur werden alle Dinge zum Einen zurückgeführt. Eriugenas wahres, unvergängliches Genie liegt in seiner Fähigkeit, Elemente christlicher Autoren in einen neuen kosmologischen Rahmen einzubinden und dies auf höchstem Niveau rational zu erörtern.

#### *Eriugenas Quellen*

Eriugena hatte kein unmittelbares Wissen vom paganen Neuplatonismus (vielleicht von Priscianus Lydus abgesehen). Auch befasste er sich wenig mit den klassischen philosophischen Texten, außer mit Platons ›Timaios‹ in der Teilübersetzung des Calcidius und den ›Categoriae decem‹, der pseudo-augustinischen Paraphrase der aristotelischen ›Kategorien‹, und Boethius' Traktaten über die Dreifaltigkeit (›Opuscula sacra‹) und vielleicht der ›Consolatio Philosophiae‹. Seine höchsten Autoritäten waren die lateinischen Kirchenväter, Augustinus, daneben Ambrosius, Hilarius von Poitiers und Hieronymus. Vertraut war er auch mit Rufins lateinischer Übersetzung von Origenes' ›De Principiis‹ (De Principiis III, 6, 2–5, hrsg. v.

H. Crouzel/M. Simonetti, SChr. 268, Paris 1968, 240, 64–244, 148, wird in Periphyseon V, MPL 122, 929a–30d zitiert). Dennoch ist bei ihm eine Bevorzugung der östlichen Kirchenväter (Periphyseon V, 955a) zu vermerken. Eine besonders wichtige Autorität war Maximus Confessor, dessen Bezugnahme auf die Rückkehr aller Dinge sich Eriugena in besonders reichem Maße aneignete. Gott, das überwesentlich Eine, erschafft durch Selbstemanation. Schöpfung ist ein zeitloser oder ewiger Vorgang. Schöpfung ist für Gott nichts Zufälliges, sondern es gehört wesentlich zu seiner Natur, eine Ursache zu sein (Periphyseon III, hrsg. v. E. A. Jeuneau, 825–67). Daher ist es offensichtlich, dass das Universum der gesamten Schöpfung ewig in dem Wort Gottes ist (Periphyseon III, 866f.). Die menschliche Natur ist ursprünglich und wesensmäßig eine platonische Idee im Geiste Gottes. Die Menschen können ihre wahre Natur als Abbild Gottes in Gott nicht verstehen, weil sie von den geschaffenen, flüchtigen, zeitlichen „Erscheinungen“ (*phantasiai*) abgelenkt sind, die den Intellekt in den dunklen raumzeitlichen Bereich der Sinne entführen. Trotzdem können Menschen durch intellektuelle Betrachtung (*theoria, intellectus*) und göttliche Erleuchtung (*illuminatio*), die das Ergebnis einer göttlichen Selbst-Manifestation sind (*theophania, hoc est dei apparitio*, Periphyseon I, 190f.), eine Vereinigung (*hensis*) mit Gott erreichen. Einige wenige werden sogar eine „Vergöttlichung“ (*deificatio, theosis*) erleben.

Für Eriugena ist wahre Philosophie *vera ratio*, und tatsächlich ist auch jede Berufung auf die Autorität nichts anderes als eine Berufung auf die rechte Vernunft (Periphyseon I, 2973–77). Beide gehen aus „von der einen Quelle“ (*ex uno fonte*), die die göttliche Weisheit ist (*divina sapientia*, Periphyseon I, 2976f.). Trotzdem hat die Vernunft Priorität, weil die Autorität von der wahren Vernunft ausgeht (Periphyseon I, 3048–54). Christus ist der *intellectus omnium* (Periphyseon II, Versio III, 1458–60, Versio IV, 1464–66), in dem die Quellen allen Wissens und aller Weisheit (*thesauri scientiae sapientiaeque*, Periphyseon V, 864c; 981c) verborgen sind. Wahre Philosophie und wahre Einsicht schließen die Nachfolge Christi in sich. Des Weiteren sind, nach Maximus, in der Wiederkehr aller Dinge die Wesenheiten von allem in der menschlichen Natur Christi wieder vereinigt. So erfüllen sie das Versprechen, dass die vollkommene menschliche Natur eine *gnostica scientia* von allen Dingen besitzt (Periphyseon II, 291–99).

#### Periphyseon

Eriugenas Hauptwerk ›Periphyseon‹ (ca. 862–ca. 867) ist ein langer Dialog in fünf Büchern zwischen einem anonymen Lehrer (*nutritor*) und seinem Studenten (*alumnus*), ein in sehr strukturierter Weise dargebotenes

Handbuch allen Wissens. Es beginnt mit dem Anspruch, dass „Natur“ (*natura*), die allgemeine Bezeichnung aller Dinge, seiend und nichtseiend (I, 1–6), einschließlich Gott und Schöpfung, in vier Arten unterteilt ist: das, was erschafft und nicht erschaffen ist (d. h. Gott); das, was erschafft und erschaffen ist (d. h. die ersten Ursachen oder Ideen); das, was erschaffen ist und nicht erschafft (d. h. die zeitlichen Wirkungen, geschaffene Dinge); das, was weder erschaffen ist noch erschafft (d. h. das Nichtseiende, die Nichtigkeit).

Eriugena zeigt im Folgenden fünf Interpretationsweisen auf, nach denen die Dinge als seiend oder nicht seiend angesehen werden können (I, 45–153). Entsprechend der ersten Interpretationsweise werden die Dinge, die den Sinnen und dem Intellekt zugänglich sind, seiend genannt, während alles, was „durch die Vortrefflichkeit seiner Natur“ unsere Vermögen übersteigt, als nichtseiend angesehen wird. Dieser Klassifizierung nach muss Gott wegen seiner Transzendenz als nichtseiend betrachtet werden. Er ist „Nichtigkeit aufgrund des Übertreffendseins“ (*nihil per excellentiam*). Die zweite Interpretationsweise des Seienden und Nichtseienden wird in den „Ordnungen und Unterschieden der geschaffenen Naturen“ (I, 84f.) gesehen, sodass, wenn eine Ebene der Natur als seiend angesehen wird, die Ordnungen darüber oder darunter als nichtseiend betrachtet werden müssen: Denn eine Affirmation bezüglich der unteren Ordnung ist eine Negation hinsichtlich der höheren, und so ist auch eine Negation bezüglich der unteren Ordnung eine Affirmation hinsichtlich der höheren (I, 94f.). Entsprechend dieser Interpretationsweise ist die Affirmation des Menschen die Negation des Engels und umgekehrt (I, 97f.). Diese Interpretationsweise verdeutlicht Eriugenas ursprüngliche Absicht, die traditionell neuplatonische Hierarchie des Seienden mit einer Dialektik der Affirmation und der Negation zu verbinden, wobei die Behauptung einer bestimmten Ebene die Leugnung der anderen bedeutet. Der dritte Modus (I, 110–130) behauptet, dass *aktuelle* Dinge sind, während *potentielle* Dinge nicht sind. Dieser Modus stellt die Dinge, die bereits wirklich geworden sind, jenen Dingen gegenüber, die noch in ihren Ursachen enthalten sind. Der vierte Modus (I, 131–136) beruft sich auf ein vertrauterer platonisches Kriterium: Jene Dinge, die von dem Intellekt allein betrachtet werden, dürfen als seiend angesehen werden, während die Dinge, die in Werden und Vergehen, Materie, Ort und Zeit gefangen sind, nicht wirklich existieren. Der fünfte Modus (I, 137–153) ist ein theologischer und bezieht sich ausschließlich auf die menschliche Natur: Die menschliche Natur *ist* als durch die Gnade geheiligte und in dem göttlichen Abbild wiederhergestellte, während sie durch die Sünde verdienstermaßen ihr Sein eingebüßt hat und als nichtseiend angesehen werden muss.

Entsprechend diesen komplexen und ursprünglichen Differenzierungen

werden Sein und Nichtsein korrelative Kategorien; etwas kann nach der einen Weise als seiend angesehen werden und nach der anderen Weise als nichtseiend. Die Zuteilung des Seins ist der Gegenstand der Dialektik von Affirmation und Negation. Ontologische Bedeutungen hängen von der Dialektik ab. Eriugenas metaphysische Aussagen müssen bewertet werden, indem diese Modi in Rechnung gestellt werden. Das Fließende in Eriugenas Dialektikbegriff erweist den Vorwurf des Pantheismus als unsinnig. Wenn Eriugena Gott „nichts“ (*nihilum*) nennt, wobei er der Autorität der Schrift folgt (III, 2718–20), meint er, dass Gott alles geschaffene Sein *überschreitet*. Die Materie auf der anderen Seite wird auch „nichts“ genannt, aber sie ist „das Nichts im Sinne der Privation“ (*nihil per privationem*). In ähnlicher Weise werden die geschaffenen Dinge „nichts“ genannt, weil sie nicht in sich selbst die Prinzipien der Subsistenz enthalten. Hierbei bezieht sich Eriugena auf die augustinische Lehre, dass die Schöpfung, wenn sie von Gott getrennt betrachtet wird, ein reines Nichts ist. Die vierte Unterteilung der Natur kann diese verschiedenen Formen der Nichtigkeit in der allgemeinen Kategorie dessen, „was weder erschafft noch was erschaffen ist“, in sich enthalten. Ohne diese Unterscheidungen kann Eriugena, wie man leicht sehen kann, z. B. der Identifizierung Gottes mit der ersten Materie angeklagt werden.

›Periphyseon I‹ untersucht die erste Unterscheidung, nach der Gott als transzendent über den Dingen stehend betrachtet und trotzdem als Ursache der Schöpfung verstanden wird. Gott überschreitet alles, er ist die *negatio omnium* (III, 2797–801). Die aristotelischen Kategorien können nicht eigentlich auf Gott angewendet werden (I, 922–28). Er ist nicht „im eigentlichen Sinne“ (*proprie*) Substanz oder Wesenheit und nicht in den Begriffen von Quantität, Qualität, Relation, Ort oder Zeit beschreibbar. Er ist *superessentialis* (I, 749f.), ein Begriff, der für Eriugena eher der negativen als der affirmativen Theologie zugehört. Sein „Sein“ ist jenseits von Sein oder, wie es Eriugena in seiner Version der ›Himmlischen Hierarchie‹ des Dionysius (Buch IV, 1, hrsg. v. G. Heil/A. M. Ritter, Berlin 1991, 20, 16f.) ausdrückt: „Das Sein aller Dinge ist das über allem stehende Übersein der Gottheit“ (*esse enim omnium est super esse divinitas*, I, 61; I, 3190; III, 1057; *superesse*: V, 903c). Das unendliche Wesen Gottes ist allem erschaffenen Seienden einschließlich den Engeln unbekannt. (I, 217–19). Nach dieser Argumentation ist Gottes Natur in einem gewissen Sinne tatsächlich von der Art, dass er sogar sich selbst unbekannt ist, denn er ist die Unendlichkeit aller Unendlichkeiten und somit jenseits jeglichen Begreifens und jeglicher Umschreibung. In einem dialektischen Sinne gilt das, was für unser Wissen über Gott gilt, auch für ihn selbst (II, 2366–86).

Der Schöpfungsakt wird als eine Art Selbstmanifestation beschrieben, bei welchem der verborgene transzendente Gott sich selbst erschafft, in-

dem er sich in göttlichen Äußerungen oder Theophanien manifestiert (I, 187–191). Aus der Dunkelheit bewegt er sich ins Licht, aus der Selbst-Unkenntnis in die Selbst-Kenntnis. Gleichzeitig ist die göttliche Selbster-schaffung oder Selbstmanifestation (I, 555–57) der Ausdruck des Wortes und somit die Erschaffung aller anderen Dinge, da alle Dinge in dem Wort enthalten sind. In sich selbst entfaltet das Wort die Idee und Urgründe aller Dinge, und in diesem Sinne sind alle Dinge immer schon in Gott (III, 2312–24).

Gottes transzendente Andersheit gegenüber allen Kreaturen ist genau das, was den Kreaturen gestattet, in Gott und doch anders als Gott zu sein. Eriugena betont sowohl die göttliche, über allem erhabene Transzendenz als auch die Immanenz in der Schöpfung. Die Immanenz Gottes in der Welt ist gleichzeitig die Immanenz der Kreaturen in Gott. Da die Kreaturen jedoch gefallen sind, wissen sie noch nicht, dass sie in Gott sind, da sich ihr Geist wesentlich in einer nicht wissenden Bewegung um Gott dreht (II, 1469–72). Ihre wahre Natur aber ist nichts anderes als ihre im Wort enthaltenen Wesenheiten. In kosmologischen Begriffen sind die Wirkungen daher immer schon in ihren Ursachen enthalten, Anfang und Ende sind vereinigt, Gott und die Kreatur sind ein und dasselbe (III, 2443–55).

An anderer Stelle erklärt Eriugena, dass Gott die „Wesenheit aller Dinge“ (*essentia omnium*) und die „Form aller Dinge“ (*forma omnium*) ist. Solche Ausdrücke führten im 12. Jh. zur Anklage wegen Ketzerei, einer Anklage, die sich nur an einer Seite des dialektischen Denkens Eriugenas orientierte. Obwohl Eriugena die Einheit Gottes und der Schöpfung behauptet, weist er ausdrücklich die Ansicht zurück, nach der Gott die „Gattung“ oder „das Ganze“ sei, von dem die Kreaturen „Arten“ oder „Teile“ wären (II, Versiones I–II, 1–25). Lediglich im metaphorischen Sinne (*metaforice, translative*) kann Gott als eine „Gattung“ oder ein „Ganzes“ verstanden werden. Die Immanenz Gottes in der Schöpfung wird durch Gottes Transzendenz über allen Dingen ausgeglichen. Gott ist beides: die Form aller Dinge und formlos, ohne Form. Gott kann nicht einfach mit der Kreatur gleichgesetzt werden, es sei denn in dem Sinne, dass das eine eine Sichtweise oder ein Aspekt (*theoria, contemplatio*) auf das andere bzw. des anderen ist.

Periphyseon II erörtert die Ersten Ursachen (*causae primordiales*), die im Geiste Gottes sind. Diese Lehre verbindet die platonische Theorie der Formen (*prototypa, primordialia exempla*, II, 134–48), die Diskussion des Ps.-Dionysius über die göttlichen Wollungen (*theia thelemata, divinae voluntates*, De div. nom. V, 8, hrsg. v. B. R. Suchla, Berlin/New York 1990, 188, 6–10) und den stoisch-augustinischen Begriff der ewigen Gründe (*rationes aeternae*). In dem göttlichen Wort sind die Gründe für jedes individuelle Ding ewig aufbewahrt. Darüber hinaus erzeugen die Gründe die Dinge,

deren Gründe sie sind. Ihre Anzahl ist unendlich, und kein Grund hat Priorität vor dem anderen, z. B. das Sein keine Priorität vor der Güte oder umgekehrt. Jede Idee ist eine göttliche Theophanie, eine Weise, in der sich die göttliche Natur manifestiert. Die wahre Natur dieser Ursachen ist, aus sich selbst herauszufließen und so ihre Wirkungen hervorzubringen. Dieses „Herausfließen“ (*proodos, processio, exitus*) erschafft das gesamte Universum von der höchsten Gattung bis zur niedrigsten Art und den Individuen (*atoma, individua*). Für seine Interpretation dieses kausalen Vorgangs hat Eriugena neuplatonische Prinzipien übernommen: Gleiches erzeugt Gleiches. Eriugena hält Ursache und Wirkung für gegenseitig abhängige, relative Begriffe (V, 910d–912b): Jede Ursache erzeugt eine Wirkung, jede Wirkung subsistiert in ihrer Ursache (III, 855–64). Unkörperliche Ursachen erzeugen unkörperliche Wirkungen. Da die Ursachen immateriell, intellektuell und ewig sind, sind auch ihre erschaffenen Wirkungen wesensmäßig unkörperlich, immateriell, intellektuell und ewig.

So sind also die erschaffenen Wirkungen von Natur aus ewig, unkörperlich und unvergänglich. Eriugena denkt aber auch die individuell erschaffenen Dinge als räumlich und zeitlich bestimmbar. Diesen scheinbaren Widerspruch löst er, indem er die Schöpfung als gefallene denkt. Es gibt zwei Arten von Zeit: eine unveränderliche Zeit (eine Bestimmung oder *ratio* im göttlichen Geist, V, 906a), in der die Dinge erschaffen wurden, und eine aufgrund der Sünde vergehende Zeit. Die gesamte raumzeitliche Welt und unsere materiellen Körper sind eine Folge des Sündenfalls und als solche eine Emanation des menschlichen Geistes. Der materielle Körper ist nicht ein Ergebnis der Natur, sondern die Auswirkung der Sünde (*non ex natura sed ex delicto*, II, Versiones I–II, 3246–50). Da Ort und Zeit die die Dinge festlegenden Bestimmungen sind und weil Bestimmungen im Geist sind, sind auch Ort und Zeit im Geist (I, 1743–56; 1841 f.). Die wahrnehmbaren, materiellen, raumzeitlichen Erscheinungen der Dinge werden durch die Eigenschaften oder „Umstände“ des Ortes, der Zeit, der Lage usw. erzeugt, die das unkörperlich ewige Wesen umgeben. Indem Gott den Sündenfall des Menschen voraussah, erschuf er einen geistigen Körper für ihn. Aber den materiellen Körper erschafft der Mensch sich selbst als sinnfälliges Vehikel seiner inneren Gedanken (II, 1723–32). Körperlichkeit ist nicht wesentlich für die menschliche Natur; bei der Rückkehr aller Dinge zu Gott wird der fleischliche Körper wieder vom geistigen Körper aufgesogen (*spirituale corpus*), und der geistige Körper wird wieder zu reinem Geist (*mens*). Die körperliche Welt wird zu ihrer unkörperlichen Wesenheit zurückkehren, und der Ort, verstanden als Ausdehnung, wird in seine Ursache oder seinen Grund als eine Bestimmung des Geistes zurückkehren (V, 889d). Die menschlichen Geister werden eins werden mit dem Wort.

Buch III erörtert die Natur der erschaffenen Wirkungen und die Bedeu-

tung des Ausdrucks „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo*). Der Begriff „Nichts“ kann im Sinne des Eminenten (*nihil per excellentiam*) auf Gott angewendet werden, oder er kann das „Nichts im Sinn der Privation“ (*nihil per privationem*) bedeuten, wenn er sich auf den niedrigsten Rang in der Hierarchie des Seins bezieht, nämlich auf die ungeformte Materie, die „fast nichts“ (*prope nihil*) ist. Da nichts außerhalb von Gott ist, kann der Ausdruck „Schöpfung aus Nichts“ nicht die Erschaffung von irgendeinem Prinzip außerhalb Gottes bezeichnen. Es bedeutet daher eher: Schöpfung aus Gottes überfließender Nichtigkeit. Gott erschafft aus sich selbst heraus (*a se*), und alles Erschaffene bleibt in ihm.

Buch IV und V, die ursprünglich als ein Buch geplant waren, erörtern die Rückkehr aller Dinge (*epistrophe, reditus, reversio*) zu Gott. Im Sinne des kosmischen Kreislaufes nimmt Eriugena an, wobei er sich ausgiebig auf Maximus Confessor und Gregor v. Nyssa bezieht, dass es in der Natur der Dinge liegt, dass ihre Wirkungen in ihnen subsistieren und zu ihren Ursachen zurückkehren. Es gibt eine allgemeine Rückkehr aller Dinge zu Gott. Körperliche Dinge werden zurückkehren zu ihren unkörperlichen Ursachen, das Zeitliche zu dem Ewigen, das Begrenzte wird aufgezehrt werden in dem Unbegrenzten. Der menschliche Geist wird zu einer Wiedervereinigung mit dem Göttlichen gelangen, und dann wird die körperliche, zeitliche, materielle Welt wesentlich, unkörperlich, zeitlos und intellektuell werden. Die menschliche Natur wird zu ihrer „Idee“ oder ihrem „Begriff“ im Geiste Gottes zurückkehren. Wenn man Eriugenas Schriftdeutung folgt, so ist „Paradies“ der biblische Name für diese vollkommene menschliche Natur im Geiste Gottes. Menschliche Wesen, die sich weigern, die „Umstände“ loszulassen, bleiben in ihren eigenen Phantasien gefangen. Und auf diesen geistigen Zustand bezieht sich die biblische Bezeichnung „Hölle“. Abgesehen von der allgemeinen Rückkehr aller Dinge zu Gott behauptet Eriugena eine besondere Rückkehr, bei der die Auserwählten die „Vergöttlichung“ (*deificatio, theosis*) erlangen, wobei sie völlig eins werden mit Gott, so wie Lichter sich zu einem Licht bündeln. Gott wird alles in allem sein (*omnia in omnibus*, V, 935c).

Die Bücher IV und V enthalten Eriugenas Anthropologie, die neuerdings im Zentrum des philosophischen Interesses steht. Eriugenas Darstellung ist weit gefächert. Sie beschäftigt sich mit der Erschaffung des Menschen, dem Sündenfall und der darauf folgenden Teilung der Geschlechter, mit der Bedeutung der menschlichen Natur, insofern sie als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist (*in imaginem et similitudinem dei*), mit der Beschaffenheit des Paradieses, in das die menschliche Natur in vervollkommenem Zustand zurückkehren wird, mit der Natur des Teufels und des bösen Willens. Eriugenas Anthropologie stützt sich weithin auf Augustins ›De Genesi ad litteram‹, Ambrosius' ›De Paradiso‹ und Gregor v.

Nyssas ›De hominis opificio‹ und grundlegend auf Maximus. Er folgt den Autoritäten jedoch niemals sklavisch – u. a. auch in der Frage nach der rein geistigen Natur des Paradieses, ob Adams Leib ein sinnliches Lebewesen oder geistig war und ob die Menschen vor der Sünde Zeit im Paradies verbracht haben. Eriugena übernimmt Gregors v. Nyssa Ansicht, dass der sexuelle Unterschied eine Folge des Sündenfalls ist, der wirkliche Sündenfall in dem Abstieg vom Intellekt zur Sinnlichkeit besteht und der Intellekt von der Wollust der Sinnlichkeit abgelenkt wurde. So gesehen ist der geschlechtliche Unterschied nichts Wesentliches für das Menschsein oder wie es Eriugena kühn ausdrückt: „Der Mensch ist besser als das Geschlecht“ (*homo melior est sexu*, II, 257).

Obwohl Buch IV von ›Periphyseon‹ wie ein biblischer Kommentar erscheint, spielt die Dialektik eine herausragende Rolle. Gerade so, wie die transzendente Natur Gottes es uns erlaubt, ihn zu Recht mit widersprüchlichen Prädikaten zu belegen (*Deus est; deus non est*), können wir auch widersprüchliche Aussagen über die menschliche Natur machen: Der Mensch ist ein Tier, und der Mensch ist nicht ein Tier; der Mensch ist geistig, und der Mensch ist nicht geistig. Für Eriugena sind diese widersprüchlichen Aussagen wirkliche Anzeichen für den erhabenen Status des Menschen. Die vernunftbegabte Animalität ist keine adäquate Bestimmung der menschlichen Natur, die jenseits aller Animalität liegt. Tatsächlich lehnt Eriugena, Gregor v. Nyssa folgend, die These ab, dass die menschliche Natur als ein Mikrokosmos aus allen Teilen der Welt bestehe. Die menschliche Natur ist ein Spiegel aller Dinge, die Bestimmung des Menschseins als „ein bestimmter intellektueller Begriff, der ewig im Geiste Gottes gebildet wurde (*aeternaliter facta*)“ (IV, hrsg. v. E. A. Jeuneau/M. A. Zier, 64, 6f.), bezieht sich gleichermaßen auch auf alle anderen Dinge. Eriugena weiß, dass er in dieser außergewöhnlichen Bestimmung die Universalität und den umfassenden Charakter des Menschseins ausgedrückt hat.

Eriugenas philosophische Betrachtung des Menschen als eines Mittleren zwischen Tier und Engel, einer Mitte zwischen der irdischen und der intelligiblen Welt, ist durchgehend von seinen Anstrengungen bestimmt, einen Sinn in der Hl. Schrift zu erkennen. Für Eriugena spiegelt die menschliche Natur in einzigartiger Weise die transzendente göttliche Natur wider. Nur von der menschlichen Natur kann gesagt werden, dass sie als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Nicht einmal den Engeln wurde diese Ehre zuteil. Daher ist der Mensch in einem gewissen Sinne höher gestellt als die Engel. Hätte die vollkommene menschliche Natur nicht gesündigt (IV, 88, 34–90, 3), dann hätte sie höchstmögliches Wissen von ihrem Schöpfer, sich selbst und allem anderen besessen. Diese Spiegelung Gottes im Menschen wird besonders im Bereich der Erkenntnis offenbar. Gott hat

ein Existenzwissen (*quia est*) von sich, aber kein Wissen, das sein Wesen beschreiben könnte (*quid est*), denn Er als Unendlicher und mehr als Unendlicher ist unbeschreibbar (II, 2164–70). Der Mensch weiß gleichfalls, dass er selbst ist, aber auch er kann sein Wesen oder seine Natur nicht begreifen oder umschreiben, da auch sie in bestimmtem Sinne unendlich sind.

Eriugena stellt die Parallelen zwischen menschlicher und göttlicher Natur sorgfältig heraus. Gottes Transzendenz und Immanenz spiegeln sich in der menschlichen Transzendenz und Immanenz im Hinblick auf ihre Welt. Zu beachten ist die folgende bemerkenswerte Passage aus Buch IV, die ein typisches Beispiel für Eriugenas dialektisches Denken und für die enge Parallele zwischen Menschlichem und Göttlichem ist: „Denn gerade wie Gott beides ist, jenseits aller Dinge und in allen Dingen – denn er, der als einziger wirklich ist, ist das Wesen aller Dinge (*essentia omnium*), und wengleich er auch ganz in allen Dingen ist (*in omnibus totus*), hört er nicht auf, ganz jenseits aller Dinge zu sein, ganz in der Welt, ganz um die Welt, ganz in der sinnfälligen Kreatur, ganz in der intelligiblen Kreatur, ganz das Universum erschaffend, ganz im Universum erschaffen, ganz in dem Ganzen des Universums und ganz in seinen Teilen, denn er ist beides, das Ganze und der Teil, genauso wie er weder das Ganze noch der Teil ist (*neque totum neque pars*) – in gleicher Weise ist die menschliche Natur in ihrer eigenen Welt (in ihrer eigenen Subsistenz) in ihrem eigenen Universum und ist in ihren unsichtbaren und sichtbaren Teilen ganz in sich selbst und ganz in ihrem Ganzen und ganz in ihren Teilen, und ihre Teile sind ganz in sich selbst und ganz im Ganzen (*et in toto totae*)“ (IV, 40, 27–42, 3). Daraus zieht Eriugena den Schluss, dass die menschliche Natur „ganz in der Ganzheit der ganzen geschaffenen Natur ist (*in universitate totius conditae naturae tota est*), wobei er wahrnimmt, dass in ihr jedes Wesen geformt wurde, alle in ihr miteinander verbunden sind (*in ipsa copulata*), in sie zurückkehren werden und durch sie gerettet werden müssen“ (IV, 42, 28–31).

Ebnet Eriugenas Theorie vom Wesen der menschlichen Natur den Unterschied zwischen Gott und Mensch ein? Man kann Eriugena verteidigen, indem man darauf hinweist, dass nur die einzigartige Natur Christi all die Vollkommenheiten aufweist, die Eriugena der menschlichen Natur zuschreibt, denn *vir autem perfectus est Christus* (IV, 4, 8f.), und Christus ist außerdem substantiell eins mit Gott. Eriugena sagt oft, dass Christus einzig ist und dass das Individuelle nicht im Allgemeinen aufgegangen ist, auch nicht bei seiner Rückkehr. Die Menschen werden immer darin von Gott verschieden sein, dass sie erschaffen wurden und dass Gott der Schöpfer ist (IV, 130, 4–9). Dennoch kann auch ein Beweis dafür erbracht werden, dass Eriugena der vollkommenen menschlichen Natur wirklich göttliche Attribute in einer genuinen Weise zuteilen will. Das Argument



besteht in einer Antwort auf die Frage, inwiefern der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes gemacht ist. Ein Bild ist kein Bild, wenn es nicht mit seinem Urbild in jeglicher Hinsicht „bis auf die Zahl“ oder den „Gegenstand“ (*excepta subiecti ratione*, IV, 88, 10f.; II, 1900–02) identisch ist. Daraus können wir schließen, dass der Mensch sich von Gott *in subiecto* unterscheidet, d. h., es gibt lediglich einen Unterschied in der Zahl. Die numerische Differenz oder die Differenz im Gegenstand kann nur die neuplatonische Bedeutung haben im Hinblick auf die Abfolge; dadurch, dass das Erste zuerst da ist, unterscheidet es sich immer von dem, was nach dem Ersten kommt. Gott ist zuerst, und daher kommt der Mensch nach ihm. Aber hier hat „nach“ (*post*), wie Eriugena unterstreicht, keine zeitliche Bedeutung (IV, 156, 24–30). Eine zweite Antwort ist, dass Gott der Schöpfer ist und der Mensch der Erschaffene. Da jedoch die Schöpfung eine Selbstmanifestierung ist, bedeutet das, dass Gott sich selbst im Menschen vollständig manifestiert. Präziser sagt er an anderer Stelle, dass der Mensch „durch Gnade“ (*per gratiam*) ist, was Gott „von Natur aus“ (*per naturam*) ist, wobei er Maximus Confessor (z. B. V, 879c–880a) zitiert. Besonders im Umkreis des Begriffs der Theophanie oder der göttlichen Manifestation vermischt er die Vorstellung der Natur mit der der Gnade; alle Naturen sind Theophanien, d. h. durch Gnade erzeugt. Gott ist die Quelle beider, der *dona* und der *data*. In der Tat sind beide Offenbarungen der göttlichen Natur. Es gibt viele Stellen, an denen Eriugena Texte zitiert (z. B. Maximus), um darauf hinzuweisen, dass Gott und Mensch sich gegenseitig enthalten. Das Eine ist im Inneren des Anderen. Ähnlich spiegeln sich die Naturen der Menschen und der Engel gegenseitig wider. Diese Vorstellung von sich untereinander verflechtenden und vermischenden Geistern bildet den Kern des Mystizismus Eriugenas und seiner Lehre von der Beziehung zwischen menschlichen und göttlichen Naturen und ihrem Zusammentreffen in der Person Christi. Christus repräsentiert das, was alle Menschen sein können und sein werden. Das genau ist für Eriugena das Heilsversprechen. Impliziert ist damit evidentmaßen, dass die Menschheit als ein Ganzes, d. h. die auferstandene menschliche Natur in ihrem vollkommenen Zustand, wahrhaft erleuchtet sein wird. Tatsächlich stellt Erleuchtung eine Bedingung der Vollkommenheit des Menschen dar. Die vollkommene menschliche Natur ist in ihrem Wesen der *intellectus omnium*. Folglich hat Eriugena ein dialektisches Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, indem Gott und Mensch sich selbst und einander betrachten in einem endlosen ewigen Spiel von Theophanien. Da alle Erscheinungen Erscheinungen für jemanden sind, erfordern die göttlichen Äußerungen die menschliche Entgegennahme. Daher müssen die Formen oder Unterteilungen der Natur als Theophanien oder Betrachtungsweisen verstanden werden, die vom ver-

stehenden Geist erfasst werden und nicht in sich selbst Entitäten sind (II, Versiones I–II, 70–81). Eriugenas Kosmos ist eher ein Kosmos der Erkenntnisse als der Dinge.

Eriugena betont besonders stark, wenn er von Gott, dem Kosmos und der menschlichen Natur spricht, das Wesen der Unendlichkeit. Tatsächlich ist der Begriff von Gott als der „Unendlichkeit der Unendlichkeiten“ (*infinitas omnium infinitatum*, II, Versiones I–II, 45f.) und „mehr als Unendlichkeit“ einer der signifikantesten Prädikate Eriugenas, das die Aufmerksamkeit der mittelalterlichen Mystiker und der Deutschen Idealisten auf sich zog. Gott ist unendlich und manifestiert sich selbst in unendlicher Weise in seinen Theophanien; die Ursachen sind unendlich; der erschaffene Kosmos wäre unendlich, wäre da nicht der Sündenfall. Die menschliche Natur ist wesensmäßig unbegrenzt und unendlich, da das Verstehen und Lernen des Menschen ebenfalls ohne Ende ist. Natur als ein Ganzes ist eine unendliche Reihe von Theophanien, die aus einer verborgenen Quelle sprießen wie die unendlichen Radien eines Kreises.

### *Einfluss*

Eriugenas ›Periphyseon‹ hatte unmittelbaren, wenn auch kurzlebigen Einfluss in Frankreich. Seine Übersetzungen von Dionysius erfreuten sich langfristiger Beliebtheit und wurden weit verstreut bis ins 13. Jh. hinein herangezogen. Die ›Predigt zum Prolog des Johannes‹ war das am meisten verbreitete und gelesene der Werke Eriugenas im Mittelalter. Das Interesse an der Schrift ›Periphyseon‹ lebte im 12. Jh. wieder auf, besonders als sie in der „Edition“ des Wilhelm von Malmesbury oder in der Paraphrase des Honorius Augustodunensis, der ›Clavis Physicae‹, erschien. Hugo von Sankt Viktor, Alanus ab Insulis und Suger von Saint-Denis wurden alle von Eriugena beeinflusst. Im 13. Jh. wurde ›Periphyseon‹ mit den Schriften des David von Dinant und des Amalrich von Bène, zwei Theologen der Universität von Paris, in Verbindung gebracht und mit ihnen in den Jahren 1210 und 1225 aufgrund des Vorwurfs pantheistischer Tendenzen und der Gleichsetzung Gottes mit der ersten Materie verurteilt. Im späteren Mittelalter waren Meister Eckhart (c. 1260–c. 1328) und Nikolaus von Kues (1401–64) mit der Schrift ›Periphyseon‹ vertraut. Thomas Gale erstellte die erste gedruckte Ausgabe von ›Periphyseon‹ im Jahre 1687. Diese Edition wurde allerdings sofort auf den ›Index Librorum Prohibitorum‹ gesetzt. Hegel und seine Nachfolger (Baur, Hjort, Christlieb) sahen Eriugena eher unkritisch als den Vater des Deutschen Idealismus. Die ersten kritischen Ausgaben seiner Hauptwerke wurden erst im 20. Jh. erstellt.

*Auswahlbibliographie***Werke**

- Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem, hrsg. v. J. Barbet, CCCM 21, Turnhout 1975.
- Jean Scot: Commentaire sur l'Évangile de Jean, hrsg. v. E. Jeauneau, SChr. 180, Paris 1972.
- Jean Scot: L'Homélie sur le Prologue de Jean, hrsg. v. E. Jeauneau, SChr. 151, Paris 1969.
- Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem, hrsg. v. E. Jeauneau, Turnhout 1988.
- Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum, hrsg. v. C. Lutz, Cambridge, MA. 1939.
- Iohannis Scotti De divina praedestinatione, hrsg. v. G. Madec, CCCM 50, Turnhout 1978.
- Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon I–III, hrsg. v. E. A. Jeauneau, CCCM 161–163, Turnhout 1996, 1997, 1999.
- Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon I–III, hrsg. v. I.-P. Sheldon Williams, Dublin 1968, 1972, 1981.
- Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae) IV, hrsg. v. E. Jeauneau/M. A. Zier, Dublin 1995.
- Joannis Scoti ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ id est De divisione naturae libri quinque, MPL 122, 439–1022.

**Sekundärliteratur**

- Beierwaltes, W.: Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1994.
- Beierwaltes, W. (Hrsg.): Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987.
- Beierwaltes, W. (Hrsg.): Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Heidelberg 1990.
- Beierwaltes, W. (Hrsg.): Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Heidelberg 1980.
- Brennan, M.: A Guide to Eriugenian Studies. A Survey of Publications 1930–87, Paris 1989.
- Brennan, M.: A Bibliography of Publications in the Field of Eriugena Studies 1800–1975, Studi Medievali, ser. 3a, 28 (1977) 401–47.
- Gersh, S.: From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978.
- Moran, D.: The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge 1989.
- Moran, D.: Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis, in: T. Finan/V. Twomey (Hrsg.): The Relationship Between Neoplatonism and Christianity, Dublin 1992, 27–53.
- Staudenmaier, F. A.: Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt 1834, ND 1966.

## AVICENNA

## Die Metaphysik der rationalen Seele

DIMITRI GUTAS

Avicenna (Abū-'Alī al-Husayn ibn-'Abdallāh Ibn-Sīnā), der bedeutendste und einflussreichste Philosoph arabischer Sprache, lebte in einer Zeit der unbestrittenen Vormachtstellung der mittelalterlichen islamischen Kultur. Das Alter der Volljährigkeit erreichte er am Ende des 10. Jh., zu einer Zeit, als im Islam die philosophische und naturwissenschaftliche Entwicklung sowie die griechisch-arabische Übersetzungsbewegung, die von dieser Entwicklung begünstigt und unterstützt wurde, seit über 200 Jahren im Gange war. Die überwiegende Mehrheit philosophischer und naturwissenschaftlicher Texte griechischer Sprache war bereits auf Betreiben arabischer Wissenschaftler und Gelehrter übersetzt worden, und in allen Bereichen des intellektuellen Lebens waren Arbeiten fortschrittlichen Inhaltes selbst schon in arabischer Sprache verfasst worden, die ihre griechischen Vorbilder in ihren Leistungen übertrafen.

Die Auffassung, dass die philosophische und naturwissenschaftliche Forschung als Kulturgut zu betrachten sind, entwickelte sich in Bagdad während der 2. Hälfte des 8. Jh. Dies ging einher mit dem Anfang der griechisch-arabischen Übersetzungsbewegung während der ersten Jahrzehnte der neuen Herrscherdynastie der Abbasiden. Dem schrittweisen Verlust der Kalifen-Autorität in der Mitte des 10. Jh. folgte eine Dezentralisierung politischer Macht; innerhalb des riesigen islamischen Reiches, von al-Andalus bis nach Zentral-Asien, entstanden Lokal-Dynastien, die die regionalen Regierungsaufgaben übernahmen, den Kalifen von Bagdad aber weiterhin als den obersten Herrscher anerkannten. Mit der politischen Dezentralisierung ging auch eine kulturelle Dezentralisierung einher, und in einigen Hauptsitzen der Lokal-Dynastien begann man, Stil und Geschmack der abbasidischen Hauptstadt nachzuahmen und mit ihrer intellektuellen und kulturellen Vormachtstellung zu rivalisieren.

Avicenna wuchs in Buchara auf, der Hauptstadt der persischen Dynastie der Samaniden (819–1005) in Zentral-Asien. Sein genaues Geburtsjahr ist nicht bekannt, obwohl es mit Sicherheit vor 980, das in einigen Quellen genannt wird, zu datieren ist. Sein Vater war Verwaltungsdirektor im nahegelegenen Kharmaythan und Avicenna wuchs als kleiner Junge