

II. Dynamik des Seins. Anmerkungen zur Geschichte seines Begriffs in der Philosophie des Mittelalters

Johann Kreuzer

1. Ausgangspunkt der folgenden Bemerkungen zur Dynamik des Seins-Begriffs in der mittelalterlichen Philosophie ist eine Stelle aus den „Confessiones“ von Augustinus. Von der Gabe des Geistes heißt es dort in Kapitel XIII,31,46: „Durch ihn sehen wir, daß gut ist, was immer auf irgendeine Weise ist: von jenem nämlich ist es, der nicht auf irgendeine Weise ist, sondern das Ist ist“.¹ Was hat es mit diesem 'Ist' (des Seins) auf sich?

Als Hypothese, die durch die folgenden Überlegungen geprüft und gestützt werden soll, ließe sich formulieren: Was wir als schöpferisches Prinzip des zeitlich Veränderlichen denken - und zu denken genötigt sind, sofern das, was in Raum und Zeit erscheint, in seiner Veränderlichkeit, d.h. Kreatürlichkeit und damit Endlichkeit begriffen wird -, zeigt sich im Ist dieser veränderlichen Dinge selbst.² Eben darin gründet die Dynamik dessen, was als Sein gedacht wird - eine Dynamik, die insbesondere in der mittelalterlichen Philosophie reflektiert worden ist.³ 'Sein' steht nicht als etwas statisch Gegebenes der Welt des Veränderlichen bloß gegenüber. Vielmehr ist dieses Sein wirklich (im Sinne von wirkend), solange und sofern die veränderlichen Dinge sind, d.h. raum-zeitlich-be-

¹ „(...) per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est“. (Augustinus: Confessiones XIII, 31, 46, ed. L. Verheijen. Turnhout 1981, S. 269/70).

² Die folgenden Anmerkungen können natürlich nur verstreute Hinweise geben zur Entfaltung der Dynamik des Seins-Begriffs in der Epoche der mittelalterlichen Philosophie.

³ Die Adaptation des (auf Parmenides zurückgehenden) Gedankens eines absoluten Seins im Kontext jüdisch-christlicher Mythologie dynamisiert diesen Gedanken in einer Weise, „daß man sagen kann, es sei daraus etwas anderes und etwas Neues geworden“ (vgl. K. Albert: Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996, S. 131, unter Berufung auf: C.J. de Vogel: Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel. In: FS J. Lortz I, Baden-Baden 1958, S. 538).

dingt entstehen und vorübergehen. Seine Dynamik zeigt und bezeugt sich im Vorübergehen des Veränderlichen.

Was ist das für ein Sein, das nicht 'auf irgendeine Weise ist', sondern 'das Ist' ist dessen, was jeweils und jeweilen ist und als das Veränderliche erscheint?⁴ Augustinus hat es als 'das Heute (der Ewigkeit) Gottes' bezeichnet: „Du nämlich bist der Höchste und veränderst dich nicht, noch geht der heutige Tag in dir dahin. Und dennoch geht er in dir dahin, weil auch dies alles in dir ist. Denn es hätte keine Wege des Vorübergehens, enthieltest du es nicht. Und da deine Jahre nicht schwinden, sind deine Jahre dein heutiger Tag. Und wie viele unserer und unserer Väter Tage sind schon durch dein Heute vorübergegangen und haben aus ihm ihr Maß empfangen und existierten wie auch immer aus ihm, und es werden noch andere (durch es) vorübergehen und aus ihm (ihr Maß) empfangen und wie auch immer existieren. Du aber bleibst derselbe selbst, und alles Morgige und das danach und alles Gestrige und das vorher: heute wirst du es tun, heute hast du es getan“.⁵ Was ist das für ein 'Sein', das 'heute' ist: d.h. jeweils jetzt und in der Zeit sich immer von neuem wiederholend?

2. Eine erste Antwort auf diese Frage findet sich in Buch VII von Augustinus' „Confessiones“. Sie soll hier kurz skizziert werden. Einsatzpunkt ist die Überlegung, was die Schönheit der himmlischen und irdischen Körper beurteilen läßt (neuzeitlich gesprochen also die Frage nach dem Grund ästhetischer Urteilskraft).⁶ Als

⁴ Zum Adverb „jeweilen“ vgl. Grimm'sches Wörterbuch. ND München 1984, Bd. 10, Sp. 2326).

⁵ „Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias trans-eundi, nisi contineres ea. Et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent. Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.“ (Confessiones I,6,10, a.a.O., S. 5).

⁶ Es ist die Frage nach dem „(...) tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichem Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden“. (I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 17. Vom Ideale der Schönheit, zit. nach: Werke in zwölf Bänden. Hg. v. W. Wei-

Antwort auf diese Frage formuliert Augustinus eine Aufstiegsbewegung des menschlichen Geistes (der mens). Er bedient sich dabei klassischer neuplatonischer Muster. In der Beantwortung der Frage, was die Schönheit sinnlich erfahrener Gegenstände beurteilen läßt, vollzieht das urteilende Subjekt einen Aufstieg vom sinnlich Körperlichen (Stufe 1) zu der dieses Sinnliche empfindenden Seele (Stufe 2) und von da zu jenem inneren Vermögen, das als etwas Inneres sich durch alle Empfindungen durchhält (Stufe 3). Von diesem inneren Vermögen der Wahrnehmung geht die Erkenntnisbewegung weiter zur schlußfolgernden Kraft des Verstandes (Stufe 4), die jeweils urteilt. Da auch diese „ratiocinans potentia“ der Kraft des Verstandes dem nach dem Grund seiner Urteilskraft fragenden Subjekt des Urteils sich als veränderlich erweist, verlangt der Aufstieg in diesen Grund der Urteilskraft die Selbstreflexion der „ratiocinans potentia“ des Verstandes in einem Akt der Selbsteinsicht („intellegentia sua“, Stufe 5). In diesem Akt der Selbsteinsicht begreift nun das nach dem Grund seiner Urteilskraft fragende Bewußtsein, daß Bedingung der Möglichkeit dieses Urteilsvermögens das Wissen um ein Unveränderliches ist, d.h. die Gewißheit, daß ohne Zweifel dies Unveränderliche dem Veränderlichen vorzuziehen ist (Stufe 6). Das freilich betrifft nun auch das fragende Bewußtsein selbst: Denn zum geforderten Akt der Selbsteinsicht gehört, daß dieses Bewußtsein sich selbst als Veränderliches erfährt in Beziehung zu jenem Unveränderlichen, das es zugleich in sich findet. Die Evidenz dieses Findens eines Unveränderlichen im selbst endlichen und durch dieses Finden in seiner Endlichkeit sich begreifenden Bewußtseins formuliert der Satz, daß die schlußfolgernde Kraft des Verstandes in eben einem solchen Akt der Selbsteinsicht „an das gelangte, was ist im Blitz eines er-

schedel. Frankfurt/M. 1968, Bd. 10, S. 313) - Gerade bei Augustinus zeigt sich, „daß die Vernunft durch Reflexionen über die apriorischen Bedingungen des ästhetischen Urteils (das er ja auch sonst gern zum Aufstieg zu Gott heranzieht) nicht nur zur Erkenntnis der absoluten Einheit gelangt, die er mit Gott gleichsetzt, sondern auch zur Annahme der absoluten Ähnlichkeit, die das Wort Gottes ist“. (J. Koch: Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus. In: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. v. W. Beierwaltes. Darmstadt 1969, S. 328).

zitternden Blicks“.⁷ Es wäre nun aber falsch - auch wenn Conf. VII,17,23 meist nur bis zu dieser siebten Stufe dieses 'Aufstiegs' zitiert wird -,⁸ die von Augustinus hier beschriebene Erkenntnisbewegung als ein Beispiel einer mystischen Entrückung zu deuten, die jenseits der Kraft des Verstandes führe.⁹ Denn a) ist es die Kraft der schlußfolgernden Ratio (die *ratiocinans potentia*), die in den Augenblicken bzw. -blitzen der Selbsteinsicht „an das gelangt, was ist“.¹⁰ Und b) beläßt es Augustinus in Conf. VII,17,23 nicht bei dem aus der neuplatonischen Tradition übernommenen und für das Mittelalter zum gängigen Schema gewordenen siebenstufigen

⁷ „Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium (...) inveneram incommutabilem (...) aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret (...) atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam (...) et inveniret (...) sine ulla dubitatione (...) incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (...) et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus“ (Conf. VII,17,23, a.a.O., S. 107) - Das Denkmotiv, daß die Erkenntnis des Grundes ästhetischer Erfahrung ein Erkennen Gottes in sich schließt, findet sich erläutert in: Verf.: Pulchritudo - Vom Erkennen Gottes bei Augustin. München 1995.

⁸ Vgl. die parallelen Erkenntnisaufstiege in De quantitate animae 33,70-76; De vera religione 26,49 und als Hintergrund Plotin Enn. I,6,7.

⁹ Eine solche Deutung würde Conf. VII,17,23 auch nicht als ein Beispiel 'philosophischer Mystik' begreifen. "Wenn das, was Augustinus hier beschreibt, Mystik ist, so handelt es sich jedenfalls um philosophische Mystik." (K. Albert: Augustinus und der mystische Neuplatonismus. In: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, S. 513; zum Begriff „philosophischer Mystik“ vgl. ders.: Einführung in die philosophische Mystik, a.a.O.).

¹⁰ Zum Zusammenhang zwischen „Augenblick“ und „Augenblitz“ vgl. Grimm'sches Wörterbuch, Art.: „AUGENBLICK“: ictus oculi, momentum; (...) punctus der zeit, (...) meistentheils im (...) adv. momento, puncto temporis (...); AUGENBLICKEN, oculos jacere (...) AUGENBLICKLICH, adv. momento, gleich eben, quovis momento, immer (...) AUGENBLITZ, fulgur oculorum, scharfer Blick“ (a.a.O., Bd. 1, Sp. 802-04); „schön und oft verwendet unsere sprache blick vom licht und strahl des auges, das ja selbst das sehende, leuchtende ist (...) das auge blickt, blitzt und leuchtet“ (Art. „Blick“, ebd., Bd. 2, Sp. 114).

Aufstieg.¹¹ Er fügt vielmehr eine achte Stufe hinzu. Denn zur Erkenntnisbewegung, die in der Evidenz der Augenblicke der Erfahrung dessen, was ist, gründet, gehört das Überschreiten dieser Augenblicke, in denen die Bedingungen endlichen (=kreatürlichen) Seins transzendiert zu sein scheinen, selbst.¹² Zu dem Akt der Selbsteinsicht, der 'an das gelangen läßt, was ist', gehört, daß das erkennende Bewußtsein die Sehkraft solcher augenblickshafter Selbsterkenntnis nicht festzuhalten vermag. Vielmehr bleibt ihm, das seiner „Schwäche“ wegen sich „ins Gewohnte zurückgeworfen“ erfährt, nur die „liebende und wiederbegehrende Erinnerung“ eben dieser Augenblicke und ihrer Evidenz.¹³ Durch diese „liebende und wiederbegehrende Erinnerung“ begreift sich das das unveränderliche 'Ist' eines schöpferisch gedachten Seins findende Bewußtsein in seiner Endlichkeit. Es findet dieses 'Ist' in sich - nicht als statische Gegebenheit, wie das ein Sein bliebe, das jenseits der Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit angenommen würde. Es findet ein dynamisches Sein: ein 'Ist', das gerade im Vorübergehen endlich-veränderlicher Natur sich schöpferisch zeigt.

3. Noch einmal: Wie ist dieses 'Ist' zu denken, wenn es kein Produkt des menschlichen Intellekts ist, sondern etwas, was der Geist (die *mens*) qua „liebender und wiederbegehrender Erinnerung“ in sich - jeweils und immer von neuem - findet? Das Sein Gottes, das Ist, das als kreatives Prinzip des endlich Erscheinenden gedacht

¹¹ Vgl. J. Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters. ND Darmstadt 1966, S. 53-62, 256-261 et pass.

¹² Wahrhaftes Transzendieren schließt die Grenzen kreatürlicher Endlichkeit nicht aus-, sondern ein. Es ist ein solches, daß seiner eigenen Kreatürlichkeit eingedenk bleibt. Dies drückt der wenig zitierte Satz aus „De vera religione“, der auf das oft zitierte „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum“ folgt: „Doch bedenke, daß, wenn du über dich hinausschreitest, die vernünftige Seele es ist, die über dich hinausschreitet“. – „Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere“ (De vera rel. 39,72, zit. nach: Augustinus: Theologische Frühschriften, übers. u. erl. v. w. Thimme. Zürich 1962, S. 486/87).

¹³ „(...) sed aciem figere non evalui et reperiata infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem“ (Conf. VII,17,23, a.a.O.).

wird, gehört mit dem, was das Bewußtsein, die Seele, der Mensch in konkreter Endlichkeit und als seine konkrete Endlichkeit findet, zusammen.¹⁴ Das 'Ist' dessen, was als kreatives Sein gedacht wird, gehört mit seinem Erinnertsein zusammen. Das 'Ist' dieses Seins will immer von neuem so erinnert werden, wie es schon - in der Evidenz augenblickshafter Selbsterkenntnis - erinnert ist. Eben darin gründet seine Dynamik - wobei hier Erinnern keinen Verinnerlichungsvorgang meint. Denn das Sein, dessen kreatives Ist sich jeweils erinnern läßt, ist, um die oft zitierte Formel von Augustinus zu wiederholen, „innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“.¹⁵ Das hat nun freilich folgende, nur auf den ersten Blick paradox scheinende Konsequenz: Wenn das 'Ist' dessen, was als kreatives Sein gedacht wird, weder etwas auswendig noch inwendig Gegebenes ist, sondern sich als das erweist, was im kreatürlich Erscheinenden als kreatives Prinzip dieses Erscheinens zu erinnern ist, dann muß man sagen, daß dieses kreative Sein 'noch nicht ist'. Denn könnte es bestimmt als ein Etwas, das ist, dann wäre es gedacht wie etwas gegenständlich Gegebenes. Das aber ist, sozusagen prinzipiell, 'noch nicht'. Exakt diese logische Konsequenz aus dem augustinschen Theorem eines qua Erinnerung der eigenen Endlichkeit dynamisch begriffenen Seins hat Boethius gezogen. Im Traktat „De hebdomadibus“ lautet das zweite der insgesamt neun genannten Axiome: „Verschieden ist das Sein und das, was ist; das Sein selbst nämlich ist noch nicht, das aber, 'was

¹⁴ Hegel hat diese Selbsterkenntnis konkreter Endlichkeit das „ungeheure Moment“ genannt, das mit der christlichen Religion „in der Welt aufgekommen“ sei. „Nur das Konkrete ist das Wahre (...), es (...) ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 19. Frankfurt/M. 1971, S. 493). Das Konkrete ist das im 'Ist' seines Erscheinens schöpferisch gedachte Sein. „Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten“. Aber, so Hegel weiter, „die Wahrheit der Idee des Geistes (muß) als konkreter Geist erkannt sein“ (vgl. a.a.O., S. 493-495, vgl. auch S. 506-511). Dies ist, was „unter den Kirchenvätern“ vornehmlich auch Augustinus, geleistet hat.

¹⁵ „Tu autem interior intimo meo et superior summo meo“ (Confessiones III, 6,11, a.a.O., S. 33).

ist', weil es die Form zu-sein empfangen hat, ist und besteht“.¹⁶ 'Das Sein selbst ist noch nicht'. Es ist nichts Gewordenes, sondern (zu denken als) dasjenige, das Werden bewirkt. Es ist im Vorübergehen des Ists des Gewordenen wirklich. Dieses Sein, das erinnert ist als dasjenige, was noch nicht ist, ist kein Gegenstand endlichen Erscheinens. Es zeigt sich vielmehr in der Form des endlich Erscheinenden. Diese „Form“, die selbst nicht ist bzw. noch nicht ist, nennt Boethius in seinem Traktat über die „Trinität“ das „Sein selbst“: „Es ist das, wodurch alles zur Erscheinung gelangt. Diese Form erscheint selbst nicht - sie 'ist', indem Endliches erscheint. Deshalb gelte es, „die Form zu erblicken, die wahrhaft Form und (...) das Sein selbst ist, und aus der das Sein ist. Denn alles Sein ist aus Form. (...) Nichts also wird nach der Materie als Sein benannt, sondern nach der eigentümlichen Form. Die göttliche Substanz aber ist Form ohne Materie und daher ein Eines und sie ist 'das, was ist'. Die übrigen (Seienden) nämlich sind nicht 'das, was sie sind'. Ein jedes nämlich (...) ist dies und das (...); folglich ist es nicht 'das, was ist'. Was aber nicht dies und das ist, sondern nur ein Dieses ist, das ist wahrhaft 'das, was ist'; und es ist das Schönste und Stärkste (...)“.¹⁷ Bei aller Dichte und Gnomik dieser Thesen

¹⁶ „Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit“. (QUOMODO SUBSTANTIAE IN EO QUOD SINT BONAE SINT CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA. In: A.M.S. Boethius: Die Theologischen Traktate, übers., eingel. und mit Anm. vers. v. M. Elsässer. Hamburg 1988, S. 36/37) - Der mögliche Bezug dieses Axioms wie der ganzen Schrift von Boethius zu Proklos' „Elementatio theologica“ kann hier nicht diskutiert werden. - Zur Fortwirkung dieses Axioms von Boethius vgl. A. Zimmermann: Art. „Sein. Seiendes. III. Mittelalter“. In: Hist. Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. J. Ritter u.a., Bd. 9. Basel 1995, Sp. 187-197; vgl. auch R. Schönberger: Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seins-Begriffs im Mittelalter. Berlin 1986.

¹⁷ „(...) oportebit (...) inspicere formam quae vere forma (...) est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est. (...) Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim (...) est hoc atque hoc (...). Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque (...)“ (Boethius: QUOMODO TRINI-

scheint doch festgehalten werden zu können: Die Erfahrung des Schönen stellt sich zum einen als die Erfahrung jenes Seins heraus, das als gedachtes nur ein Gedankending, als in seinem Erscheinen begriffenes Sein aber wirklich ist. Das ist eine Einsicht, die natürlich auf Platon zurückgeht und in neuplatonischer Tradition sowie nicht zuletzt durch Augustinus' Bekenntnis zur *pulchritudo* als Antwort auf die Frage, was geliebt wird, wenn Gott geliebt wird, tradiert worden ist.¹⁸ Zum anderen ist dieses Sein als Form-, nicht als Gegenstandsprinzip zu denken. Es ist das, was jedes Endliche in seiner ihm jeweils eigenen Form erscheinen läßt und es zugleich transzendiert. Es ist mit allem zugleich, ohne selbst etwas zu sein. In dieser Spannung, daß es mit allem 'ist' - daß es das 'Ist ist' -, ohne selbst etwas zu werden, gründet die Dynamik dieses Seins. Denn wenn es gewußt wird als das, was 'noch nicht ist', dann kommt es auf die Kontinuität und das Erkennen des Seins in dem, was 'dies und das ist', an. Die Geschichte erscheinender Natur wird zum kreatürlichen Ort der Erfahrung und Erkenntnis dieses Seins.

Eine Bemerkung sei hier eingefügt. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Boethius diese Unterscheidung zwischen einem prinzipiierenden Sein (das mit sich identisch und 'Eines' ist) und dem prinzipiierten Sein des Kreatürlichen (dem „hoc atque hoc“, das 'nicht ist, was es ist', weil es zu denken ist als nicht durch sich selbst verursacht) in Unkenntnis folgenden Arguments, das sich bei Augustinus in „De trinitate“ findet, formuliert hat: „Sieh, wiederum schau, wenn du kannst. Sicherlich liebst du nur das Gute, denn gut ist die Erde durch die hohen Berge, die sanften Hügel und die weiten Felder (...), gut ist die Rede, die angenehm belehrt und den Zuhörenden passend mahnt, gut ist das Lied im Rhythmus der Töne und dem Ernst seiner Gedanken. Doch warum soll ich noch mehr aufzählen? Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schaue das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das

TAS UNUS DEUS AC NON TRES DII. In: Die Theologischen Traktate, a.a.O., S. 8/9).

¹⁸ Vgl. insbes. Phaidros, 249c-250d. - Zur „pulchritudo“ als Augustinus' Antwort auf die Frage, was als Gott geliebt wird, vgl. Confessiones X,1,1-27,38 (zur Erläuterung vgl. Verf.: Pulchritudo, a.a.O.).

Gute eines jeglichen Guten“.¹⁹ Meister Eckhart hat gerade diesen Passus aus „De trinitate“ an entscheidenden Stellen seines Werks - bis hin zur Verteidigungsschrift - als Beleg zitiert.²⁰ Wenn Eckhart sich auf die Unterscheidung beruft zwischen dem 'Dies und Das' des kreatürlich Erscheinenden und der göttlichen Substanz, die 'das Gute selbst ist' (so Augustinus), die zu denken ist als die 'göttliche Substanz, die allein ist, was sie ist' (so Boethius), d.h. als kreativ Eines mit allem zugleich und deshalb mit sich identisch ist - dann dürfte Augustinus mit „De trinitate“ nicht zuletzt deshalb der Gewährsmann sein, weil Boethius dessen Grundgedanken übernimmt und in seinem Traktat zur Trinität in neuplatonisch-proklischer Begrifflichkeit formuliert.

4. Was sich bei Boethius in logische Kürze zusammengedrängt findet, hat Johannes Scottus Eriugena mit seiner 'Einteilung der Natur' konkretisiert. In seinem Hauptwerk „Periphyseon“ formu-

¹⁹ „Ecce iterum vide si potes. Non amas certe nisi bonum quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et plantie collium (...), et bona locutio suaviter docens et congruenter movens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni“. (Augustinus: De trinitate VIII, 3,4, ed. W.J. Mountain/Fr. Glorie. Turnhout 1968, S. 271/72).

²⁰ Ich zitiere zwei Stellen: „Sankt Augustinus spricht: Nimm weg dies und das Gute, so bleibt die lautere Gutheit in sich selbst schwebend in ihrer bloßen weite: das ist Gott“ (Traktat I, zitiert nach: Meister Eckhart: Werke. Hg. v. N. Largier. Frankfurt/M. 1993, Bd. II, S. 257). – „Die Liebe ist nämlich Liebe zum Guten, insofern es gut ist, und das ist Gott, das 'gute Gute', 'das Gute alles Guten', wie Augustinus sagt. Dieses oder jenes Gute, das Gute für diesen oder das Gute für jenen, ist ein Geschaffenes und etwas unterhalb des Guten (selbst), (...) schließt etwas aus, die Liebe aber schließt nichts aus. Augustinus sagt an der oben erwähnten Stelle: 'Nimm das Dies und Das weg'“ (In Sap. n. 98, zit. nach: Meister Eckhart: Kommentar zum Buch der Weisheit, eingel., übers. u. erl. v. K. Albert. St. Augustin 1988, S. 57) - Für Eckharts Berufung auf die genannte Stelle in Augustinus' „De trinitate“ vgl. Processus Coloniensis II, n. 72 (ed. G. Thery. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926/27), S. 234. - Für weitere Nachweise des Zitats bei Eckhart vgl. K. Albert: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 74 (Anm. 215).

liert er drei Formen dieser „*divisio naturae*“. Die erste ist eine zweifache. Es ist die Einteilung „in solches, was ist und was nicht ist. Natur ist der allgemeine Name für alles, was ist und nicht ist.“²¹ Nicht nur für das, was als gegenständliches Objekt bestimmt werden kann, gilt der Name Natur, sondern auch dafür, was sich dieser Bestimmbarkeit und Definition zu entziehen scheint. Als schöpferischer Prozeß des Werdens bildet Natur deshalb einen prozessualen Zusammenhang von 'Sein und Nicht-Sein': eine Einheit von „*natura creata*“ - dem prinzipiierten Sein des Kreatürlichen (dem „*hoc atque hoc*“, das 'nicht ist, was es ist', wie es bei Boethius heißt) - und „*natura creatrix*“, jenem Sein, das mit sich identisch und 'Eines' ist.²² Die zweite Einteilung ist eine innerhalb dieses Verständnisses von Natur als Inbegriff des Zusammenhangs von prinzipiiertem und prinzipiiertem Sein. Es ist die Einteilung in 1) die „schaffende und nicht geschaffene“, 2) die „geschaffene und schaffende“, 3) die „geschaffene und nicht schaffende“ und schließlich 4) die „nicht geschaffene und nicht schaffende“ Form der Natur.²³ Als diese vierte Form denkt Eriugena die gänzliche Rückkehr aller Dinge in die erste Form, den „*reditus omnium*“ in seine schöpferische Ursache (vgl. weiter unten). Die dritte (fünffache) Einteilung betrifft die möglichen Modi der Einteilung in Sein und Nichtsein. Im folgenden soll nur der erste Modus dieser fünffachen Einteilung betrachtet werden. Denn mit ihm expliziert Eriugena die Relation, in der sich vollzieht, was hier Dynamik des Seins genannt wurde.

Dieser erste Modus ist das 'Sein von allem' (die „*essentia omnium*“). Dieses 'Sein von allem' ist durch die 'Vortrefflichkeit sei-

²¹ „(R)erum (...) primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale vocabulum occurit quod graece *phýsis*, latine vero *natura* vocitatur. (...) Est igitur *natura* generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt? - Est quidem“ (Periphyseon, De divisione naturae I, ed. I.P. Sheldon-Williams. Dublin ²1978, S. 36).

²² „Prima siquidem et maxima divisio est universalis naturae in creatricem universitatis conditae et creatam in ipsa condita universitate“ (Periphyseon III, ed. I.P. Sheldon-Williams. Dublin 1981, S. 30) - Zu Eriugena vgl. insgesamt W. Beierwaltes: Eriugena. Grundzüge seines Denkens. Frankfurt/M. 1994.

²³ Vgl. Periphyseon III: „quattuor species naturae recipere: prima quae creat et non creatur, secunda et creat et creatur, tertia quae creatur et non creat, quarta nec creat nec creatur“ (a.a.O., S. 30).

ner Natur' („per excellentiam suae naturae“) 'über' allem oder dem Nichtsein gleich.²⁴ Sie unterscheidet sich von jener Relation zwischen Sein und Nichtsein, die in der „Fülle der sichtbaren Welt und ihren Ursachen erblickt“ wird. Denn diese bezieht sich auf das, was in der Zeit erscheint und als Natur zeitlich bestimmt ist. „Sein“ haben hier die Erscheinungen, die in der Welt sichtbar werden und geworden sind – „Nichtsein“ diejenigen, die „noch verborgen und dennoch zukünftig“ sind.²⁵ In dieser Relation von Sein und Nichtsein wird das Werden von Natur unter der Bestimmung und Bedingung der Sukzession, d.h. die dem zeitlichen Nacheinander unterliegende Erscheinungsweise von Natur gedacht. Ursache - das, was 'verborgen' und so noch nicht ist - und Wirkung - das, was erschienen und geworden ist - können, wird am zeitlichen Nacheinander der Betrachtungsweise erscheinender Natur festgehalten, nicht „zugleich und auf einmal“ sein. Genau hierin unterscheidet sich diese dritte Seinsweise der Natur von der ersten, dem als „essentia omnium“ begriffenen Sein. Denn dieses „Sein“ zeigt sich bei allem, „was zugleich und auf einmal in den Ursachen und Wirkungen geschaffen ist“.²⁶

Wie sich dieses Sein zeigt, formuliert Eriugena mit einem Satz, der jenes von Augustinus benannte Ziel der Erkenntnis, die in einem Akt der Selbsteinsicht an das gelangen läßt, „was ist im Blitz eines erzitternden Blicks“, prinzipientheoretisch reformuliert. So heißt es in Buch III von „Periphyseon“: „Alles ist nämlich im Augenblick des Auges gemacht. Denn auch das, was im Laufe der Zeiten zeitlich verschiedene Zeugung erfuhr und erfährt und noch erfahren wird, ist zugleich und auf einmal in ihm selber gemacht, in dem sowohl Vergangenes als auch Gegenwärtiges und Zukünftiges zugleich und auf einmal und Eins sind“.²⁷ Was für uns Dyna-

²⁴ Vgl. Periphyseon I, a.a.O., S. 38-40.

²⁵ „Tertius modus (...) inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur (...). hi qui iam in mundo visibiliter apparent et apparuerunt dicuntur esse, qui vero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse“ (Periphyseon I, a.a.O., S. 42).

²⁶ „Inter primum et tertium hoc distat: primus generaliter in omnibus qui simul et semel in causis et effectibus facta sunt“ (a.a.O.).

²⁷ „Omnia enim in momento oculi facta sunt. Nam et ea quae per cursus temporum distincta generationem acceperunt et accipiunt et acceptura sunt simul et

mik des Seins heißt, zeigt sich im Zusammenfall der zeitlichen Dimensionen, mit denen wir das 'Ist' kreatürlichen Erscheinens ordnen. Es gibt dieses Sein, solange die Wirkungen in diese Welt „hervorgetreten sind und noch hervortreten und hervortreten werden“.²⁸ Weil das Sein von allem 'ist', indem das endlich Erscheinende das ist, was notwendig vorübergeht, gilt es, Natur „gleichzeitig als ewig und geworden“ zu denken.²⁹ 'Geworden' sind die Wirkungen - das 'Dies und Das', das 'nicht ist', sondern vorübergeht. Ewig ist das mit sich identische Sein, das 'ist', indem Kreatürliches vorübergeht. Ewig ist dieses Sein nun nicht in einer anderen, sondern in dieser Natur. Der Satz, mit dem Eriugena in "Periphyseon" diese Zusammengehörigkeit von Ewigkeit und Zeit festhält, lautet: „Und während er in allem wird, hört er nicht auf, über allem zu sein“.³⁰ Als Erscheinung eines kreativ gedachten Seins führt Natur damit einen Index mit sich. Es ist der der Erkenntnis, die alles, was erscheint, mit seinem Ursprung, der als Sein gedacht ist, vermittelt. Das Sein, das in der Vielfältigkeit endlicher Natur erscheint, ist als „Ursprung, Mitte und Ende“ des Kreatürlichen zu denken.³¹ Nicht zuletzt darin zeigt sich sein dynamischer Charakter. Denn es ist eben die Erkenntnis dieses Seins, die sein zeitliches Erscheinen mit sich selbst als Ursprung vermittelt.

5. Damit sind wir bei Meister Eckhart. Das Sein Gottes ist sein Erkennen. Es ist die Erkenntnis des schöpferisch gedachten Seins in

semel in ipso facta sunt in quo et praeterita et praesentia et futura simul et semel et unum sunt“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 210).

²⁸ „(...) processisse, procedere, processuros esse“ (Periphyseon V, ed. H.J. Floss. Paris 1865 (=PL 122), 909 B).

²⁹ „(...) et non alia esse quae aeterna sunt et alia quae facta sed eadem sunt simul et aeterna et facta“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 78) - Eriugena übersetzt damit in die Selbstreflexion von Natur als zeithaft erscheinender creatura das „Wahrhafte in dem, was Platonische Philosophie heißt (...): daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist“ (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, a.a.O., S. 76).

³⁰ „(...) et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit (deus)“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 172).

³¹ „(A)b ea (causa divisionis, JK) omnis universitatis principium est et medium et finis (...) horum omnium principium causale et medium implens et finis consummans“ (Periphyseon III, ebd., S. 32).

der dynamischen Vielfalt seines Erscheinens.³² Insbesondere an zwei Stellen der Predigt über 1 Joh. 3,1 wird dies deutlich: „Man muß wissen, daß Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden, der Sache nach eins ist. Darin erkennen wir Gott und sehen, daß er uns sehen und erkennen macht“.³³ Es ist die Erkenntnis des Seins jener „natürlich nicht geschaffenen, sondern schöpferischen Natur“, von der Augustinus in „De trinitate“ gesprochen hat und die Johannes Scottus Eriugena (im Anschluß insbesondere an Augustinus und Dionysius Pseudo-Areopagita) mit seiner Einteilung der Natur ausdifferenziert hat.³⁴ Dieses Sein zeigt sich insbesondere in seiner Intelligibilität. „Gott macht uns sich selbst erkennen, und erkennend macht er uns sich selbst erkennen und sein Sein ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, daß er mich erkennen macht und daß ich erkenne“.³⁵ In diesem Erkennen ist das Sein Gottes niemals nur Objekt, sondern immer zugleich Subjekt der Erkenntnis.³⁶ Der menschliche Geist bzw. Intellekt ist das „Bild“, in dem sich erkennt, was als Sein Gottes gedacht wird.

Was ist das für ein Sein, das sich als Bild begreift? Um das zu beantworten, greift Eckhart auf Augustinus' Rede von der Morgen (Tages)- und Abenderkenntnis zurück: „Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine »Abend«, und da

³² „Die Erkenntnis des mit Gott identischen Seins geschieht also durch den Intellekt (...). Der unmittelbare Zugang zum göttlichen Sein durch den Intellekt ergibt sich daraus, daß das Sein Gottes nichts anderes ist als Intellekt“ (K. Albert: *Eckharts Lehre von der Erkenntnis des Seins*. In: *Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters*, a.a.O., S. 345).

³³ Meister Eckhart, Pr. 76, zit. nach Werke, a.a.O., II, S. 127.

³⁴ Über der Natur des Endlichen „(...) si quaerimus aliquid et verum quaerimus, deus est, natura scilicet non creata sed creatrix“ (Augustinus: *De trinitate* XV,1,1, a.a.O., S. 460; vgl. auch *De trin.* XIV,12,16, ebd., S. 443). - Zu Eriugena vgl. die Anm. 21-23, 26, 29 und 30.

³⁵ „Got machet uns sich selber bekennde, und bekennde machet er uns sich selber bekennde, und sîn wesen ist sîn bekenne, und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennde und daz ich bekenne“ (Pr. 76, a.a.O., S. 130; Übers., ebd., S. 131).

³⁶ Vgl. Verf.: *Der Seelengrund als Subjekt und Objekt der Erinnerung bei Eckhart und Tauler*. In: J.J. Berns/W. Neuber (Hg.): *Seelenmaschinen*. Wien 2000, S. 169-186.

sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit (in bilden etlicher unterschiede); wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine »Morgenerkenntnis«, und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet (aller bilde entbildet) und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist“.³⁷ Bild ist dasjenige, was sein Urbild zur Erscheinung bringt. Es ist nicht (bloßes) Abbild eines vorgegebenen Urbildes (eines Seins vor allem zeitlichen Sein), sondern seine Erscheinung. Bild ist etwas dann, wenn es das, wovon es als Bild gedacht wird, vollendet erfüllt. Dieser Gedanke geht wieder auf Augustinus zurück, ebenso der, daß in einer solchen, „Dieselbigkeit“ bedeutenden, 'Entsprechung' die Schönheit (zum Beispiel) eines Bildes gründet. „Erfüllt ein Bild dasjenige vollendet, dessen Bild es ist, dann gleicht es sich diesem an, nicht jenes seinem Bild. In diesem Bild hat (Hilarius v. Poitiers, JK) die Gestalt benannt, wegen der Schönheit, die da schon von so großer Übereinstimmung und erster Gleichheit und erster Ähnlichkeit ist, daß sie nicht abweicht und auf keine Weise ungleich und aus keinem Teil unähnlich ist, sondern bis zur Dieselbigkeit dem entspricht, dessen Bild sie ist. Dort ist (...) alles wie ein vollendetes Wort, dem nichts fehlt“.³⁸ Eckhart erläutert das folgendermaßen: „Was ein Bild im eigentlichen Verstande sei, das sollt ihr an vier Stücken erkennen (...). Ein Bild ist nicht aus sich selbst, noch ist es für sich selbst; es stammt vielmehr von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm mit allem, was es ist, zu (ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist). Was dem, dessen Bild es ist, fremd ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm. Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und dasselbe Sein (Bilde nimet aleine sîn wesen âne mittel an dem, des bilde ez ist, und hât éin wesen mit im

³⁷ Vgl. Von dem edeln Menschen, a.a.O., II, 326/27 (Eckhart bezieht sich bei Augustinus auf *De genesi ad litteram* IV,23-26 und *De civitate dei* 11,7 u. 29).

³⁸ „Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est (...) omnia tamquam verbum perfectum cui non desinit aliquid (...)“ (*De trinitate* VI,10,11, a.a.O., S. 241).

und ist daz selbe wesen)³⁹. Wenn Eckhart die Einheit von Bild und Urbild folgert, so bedeutet diese 'Einheit ihres Seins' gerade nicht Identität. Jedes Bild und alles, was Bild ist, bleibt unterschieden von dem Sein, das in ihm erscheint.⁴⁰ Die Erkenntnis dieser Differenz - Platons Kategorie des Verschiedenen oder Anderen⁴¹ - ist die Erkenntnis des Urbildes im Verweisungszusammenhang von Bild und Urbild. Deshalb, so Eckhart, „ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist“. Und er fügt hinzu: „Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott“.⁴² Mit der Erkenntnis, daß das 'Ist' kreatürlichen Erscheinens Bild jenes Seins ist, das als sein Urbild gedacht wird, ist nun allerdings das in Frage stehende 'Sein' in stärkster Weise dynamisiert. Denn nur in der Vielfalt, der Veränderlichkeit und im Vorübergehen der endlichen 'Bilder' zeigt sich jenes Sein. Eckhart mit aller Deutlichkeit: „Aber man kann keinerlei Unterschied erkennen zwischen Bild und <Ur->Bild (man enmac keinen unterschied verstân zwischen bilde und bilde). Mehr noch sage ich: (...) Verginge das »Bild«, das nach Gott gebildet ist, so verginge auch das »Bild« Gottes“.⁴³ Deshalb kommt es darauf an, das Sein, das

³⁹ Vgl. Pr. 16b, a.a.O., I, S. 190/91. - Vgl. auch in Ioh., n. 23-27 (in: Lat. Werke III, hg. v. A. Zimmermann/L. Sturlese. Stuttgart 1994, S. 19-21), wo der Begriff „imago“ in neun Schritten erläutert wird.

⁴⁰ Zu erinnern ist hier an Eriugenas Grundsatz: „(...) et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit“ (vgl. Anm. 30).

⁴¹ Zu Platons Kategorie des Verschiedenen oder Anderen (heteron) vgl. Sophistes (insbes. 254d ff.). Ihr kommt unter den 'wichtigsten Gattungen' ein zentraler Stellenwert zu: vgl. B. Mojsisch: 'Dialektik' und 'Dialog': Politeia, Theaitetos, Sophistes. In: Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. Hg. v. T. Kobusch u. B. Mojsisch. Darmstadt 1996, S. 171-77.

⁴² „Doch ist got vil edellicher in dem bilde, dan daz bilde si in gote. Hie ennimet daz bilde niht got, als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in, als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der natüre erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde. (...) Nû enmac ich niht mër gegeben dem bilde; gæbe aber ich im iht mër, sô müeste ez got selber sîn, und des enist niht, wan sô enwære got niht got“ (Pr. 16B, a.a.O., S. 190, Übers., 191).

⁴³ Vgl. Pr. 69, a.a.O., II, S. 52/53.

als kreative Instanz gedacht wird, in der Art und Weise seines Erscheinens zu sehen und zu erkennen.⁴⁴

6. Den Schluß dieser Überlegungen zur Dynamik des Seins soll ein Hinweis auf Nikolaus v. Kues bilden.⁴⁵ Er fügt die Entwicklungslinie der mittelalterlichen Philosophie, auf die hier hingewiesen wurde, in seinem Werk zusammen.⁴⁶ Das gilt nicht zuletzt bezüglich des Begriffs des Seins. In der Frühschrift „De docta ignorantia“ heißt es, daß das kreatürliche Sein, sofern nach seinem Ursprung gefragt wird, in unhintergebar Weise vom Ist des kreativen Seins her 'ist'. Dieses „absolute Sein“ ist das 'Ist', hinter das ein Denken, das sich in seiner Endlichkeit begreift, reflektierend nicht zu gelangen vermag.⁴⁷ Wie aber dieses 'Sein', vom der her alles 'ist', zu denken ist, präzisiert Nikolaus v. Kues später: „Das Sein (...) ist die Vollendung jedes Seins und darum die Einfaltung aller Formen“.⁴⁸ Das Sein, von dem hier die Rede ist, stellt sich im Rhythmus von Einfaltung (*complicatio*) und Vollendung (*perfectio*) des kreatürlich Erscheidenden selbst dar. Deshalb kann der Cusaner sagen, daß diese kreatürlich-erscheidende Welt „von der unsagbaren Schönheit stammt, die vor dem Nichtsein ist. Ihr Name (Kosmos, JK) besagt, daß sie nicht die unsagbare Schönheit ist. Er bestätigt aber, daß sie das Bild ist dessen, dem die unsagbare Wahrheit eignet. Was anderes also ist die Welt als die Erscheinung

⁴⁴ Vgl. Eckharts berühmten Satz: „Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen (...)“ (Pr. 12, a.a.O., I, S. 148), mit dem er (so Hegel) „(...) das Innerste des göttlichen Wesens“ gefaßt habe (vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 16. Frankfurt/M. 1969, S. 209).

⁴⁵ Zu Nikolaus v. Kues vgl. jetzt umfassend K. Flasch: Nikolaus v. Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt/M. 1998.

⁴⁶ Zur Ergänzung und Vertiefung der hier gegebenen Hinweise auf die Entwicklungslinien des philosophischen Denkens im Mittelalter vgl. Verf.: Gestalten mittelalterlicher Philosophie. München 2000.

⁴⁷ Vgl. De docta ignorantia II,2.

⁴⁸ „Esse (...) perfectio omnis esse et ideo omnium formarum complicatio“. (Nikolaus v. Kues: Trialogus de possesset, zit. nach: Philosophisch-Theologische Schriften, hrsg. v. L. Gabriel, übers. u. komm. v. D. u. W. Dupré. Wien ND 1982, Bd. 2, 346/47).

des unsichtbaren Gottes? Was ist Gott anderes als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?⁴⁹ Wenn das so ist, dann gelangt das 'Ist' des kreativ gedachten Seins in dieser sichtbaren Welt zur Erscheinung, dann ist es deren Werden selbst, in dem sich die 'Dynamik des Seins' zeigt.

⁴⁹ „(...) ab ineffabili pulchritudine, quae est ante non esse (pulchrum cosmon est). Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem. Affirmat tamen esse illius imaginem, cuius ineffabilis est veritas. Quid ergo est mudus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas (...)?” (A.a.O., S. 354) - Vgl. Anm. 7.

