

**Markus Enders**

Theologische Fakultät, Freiburg im Breisgau

***Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter  
Grundzüge der theologischen Anthropologie des  
Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury***

0. Einleitung

Für die systematische Frage nach dem Menschenbild sind Johannes Scotus Eriugena und Anselm von Canterbury zweifelsohne die zwei wichtigsten Autoren des frühen Mittelalters. Da diese beiden frühmittelalterlichen christlichen Theologen jedoch nicht voneinander wussten (sehr wahrscheinlich auch nicht der zeitlich spätere von ihnen, nämlich Anselm, von dem früheren Eriugena) und die Schriften des jeweils anderen nicht kannten, ist es nicht verwunderlich, dass sie zum Teil unterschiedlichen Traditionssträngen innerhalb des christlichen Denkens angehörten. Daher entwickelten sie inhaltlich zum Teil sehr verschiedenartige – nicht aber einander widersprechende – theologische Konzeptionen, auch in Bezug auf ihr jeweiliges Menschenbild, die deshalb im Folgenden getrennt voneinander behandelt werden sollen. Abschließend soll in Form eines kurzen Vergleichs beider frühmittelalterlichen theologischen Anthropologien sowohl das ihnen je Eigene als auch das ihnen Gemeinsame sichtbar gemacht werden.

*1. Zur Person des Johannes Scotus Eriugena (810–877 n. Chr.)*

Zunächst ein Wort zur Namensklärung des Johannes Scotus Eriugena: „Eriugena“ bedeutet in Irland (Eire) geboren, Scotus kommt von Scotia maior = Irland; der Name bedeutet also: Johannes, der in Irland geboren ist. Johannes lebte von 810 bis 877, in der Zeit der sogenannten karolingischen Renaissance, und war selbst der herausragendste Gelehrte dieser Zeit. Er wirkte am Hofe Karls des Kahlen (823–877), des Königs des Westreiches und Nachfolgers Ludwigs des Frommen, dem Sohn und Nachfolger von Karl dem Großen, als Leiter der Hofschule (schola palatina) in Paris, wo Söhne des Adels ausgebildet wurden, und später in Laon. Nach dem Bruch zwischen der Ost- und der West-Christenheit war Johannes Scotus Eriugena der erste westliche Gelehrte, der wieder Griechisch lernte und das griechische Gedankengut und vor allem die griechischen Kirchenväter in die westliche, lateinisch sprachige Theologie und Philosophie einbezog. Er übersetzte Werke von Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Maximus Confessor in die lateinische Sprache. Auf Wunsch des Königs des Westfrankenreiches übernahm er in den Jahren 860–62 auch die Verbesserung der buchstabengetreuen Übersetzung von Werken des spätantiken christlichen Theologen Ps.-Dionysius Areopagita, die dem König 827 vom byzantinischen Kaiser Michael II. geschenkt worden waren. Zusätzlich zu seiner Übersetzung glossierte und kommentierte er auch einige der dionysischen Schriften und darüber hinaus auch die theologischen Werke des Boethius,

womit er das durch eine starke Boethius-Rezeption gekennzeichnete sogenannte „boethianische Zeitalter“ im 12. Jahrhundert vorbereiten half.<sup>1</sup>

Eriugenas 862–66 geschriebenes Hauptwerk *De divisione naturae* („Über die Einteilung der Natur“) ist das erste umfassende philosophisch-theologische System im Mittelalter. In diesem Werk, dem wir auch Eriugenas wichtigste anthropologische Überlegungen entnehmen können, wird die geschaffene Welt in ihrer Gesamtheit als eine Erscheinung des überhellen göttlichen Lichtes verstanden; sie ist eine lichthafte Selbstoffenbarung Gottes, eine Theophanie.<sup>2</sup>

## II. Eriugenas Menschenbild

### 1. Der Mensch als ein Mikrokosmos – das Enthaltensein aller Kreaturen im Menschen

Aber nicht nur der Welt als ganzer, sondern auch dem Menschen kommt in Eriugenas Denken ein „symbolischer Rang“ zu, der ihn zu einer Theophanie werden lässt. Dass dem Menschen in Eriugenas philosophisch-theologischem System<sup>3</sup> ein besonders privilegierter Ort zukommt, hat seinen Grund in der Ausnahmestellung und seinsmäßigen Ausstattung des Menschen. Denn der Mensch wird von Gott nach Eriugena erst am sechsten Schöpfungstag geschaffen, weil in ihm und mit ihm alles andere mitgeschaffen wurde, „so dass mit dieser Zahl (sc. der sechs Schöpfungstage) nicht alleine die Vollendung der menschlichen Natur, sondern auch die Vollendung ... der ganzen Schöpfung bezeichnet werden soll“<sup>4</sup>. Der Natur des Menschen kommt nach Eriugena also schon alleine deshalb die höchste Würde unter allen Geschöpfen zu, weil von Gott alle anderen gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht vor ihr geschaffenen Wesenheiten in sie integriert worden sind. Wie ist dies genauer zu verstehen? Eriugena begründet diesen ungewöhnlichen Gedanken im 10. Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* wie folgt: Da Gott gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht nur bei der Schöpfung des Menschen ausdrücklich sagt „lasset uns Menschen schaffen“, ist es etwa bei der Schöpfung des Lichts am Anfang der göttlichen Schöpfungstätigkeit durchaus möglich, dass mit dem Licht auch die geschaffene lichthafte Natur des Menschen und nicht nur die der Engel bezeichnet

<sup>1</sup> Zu weiteren Daten über Eriugenas *vita* und zum Kontext der *opera* vgl. J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988.

<sup>2</sup> Zu Eriugenas eigener Begründung des „Theophanie-Charakters“ der sichtbaren und der unsichtbaren geschaffenen Welt mit der Immanenz Gottes in ihr vgl. *Iohannis Scotti Eriugena. Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Dublin (= P, Bd. in römischer Zahl) III, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1981 (Scriptores Latini Hiberniae XI) [= ed. Sheldon-Williams], 166,28–32: „At uero in suis theophaniis incipiens apparere, ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania, id est diuina apparitio, potest appellari“; zum theophanen Charakter alles Seienden nach Eriugena vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, 120ff., insb. 121, Anm. 17, 129ff.

<sup>3</sup> Man kann bei seinem theoretischen Gesamtentwurf der Wirklichkeit mit Recht von einem „philosophisch-theologischem System“ sprechen, denn wahre Philosophie ist für ihn ausdrücklich wahre Religion, deren wissenschaftlich-begriffliche Gestalt er terminologisch mit „theologia“ bezeichnet, und umgekehrt, vgl. Iohannis Scotti, *De diuina praedestinatione liber* (= Praed.), ed. G. Madec (Corpus Christianorum Mediaevalis L), Turnhout 1978, I 1; 5,17f.: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam“; zum Philosophie-Begriff Eriugenas vgl. G. Schrimpf, „*Philosophia*“ im Bildungswesen des 9. und 10. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht für die Jahre 1960–1985, in: Contemporary Philosophy. A new survey, 6/1, Dordrecht 1990, 19ff.

<sup>4</sup> P IV 755B, ed. by Édouard A. Jeuneau with the assistance of Mark A. Zier, English Translation by John J. O'Meara and I. P. Sheldon-Williams, 1995 (Scriptores Latini Hiberniae XIII) [= ed. Jeuneau], 32,4–7: „Constat enim inter sapientes in homine uniuersam creaturam contineri – intelligit enim et ratiocinatur ut angelus, sentit et corpus administrat ut animal – ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur.“

werde. Hat der Mensch aber an der als Lichtspendung oder -abstrahlung aufgefassten göttlichen Schöpfung der himmlischen Naturen teil,<sup>5</sup> dann werde man einsehen,

„dass alles, was in der biblischen Erzählung auf die Schöpfung des Lichtes folgt, im Menschen geschaffen ist . . . . Sieht man ja doch ohne Verzug, dass die sichtbare Welt um des Menschen willen gemacht worden ist, damit er ihr wie ein König seinem Reich und wie ein Herr seinem Gebiet vorstehe und damit er sich ihrer zum Lobpreis seines Schöpfers bediene, während er keinem Teil von ihr untertan ist, sondern über ihr steht und in keiner Hinsicht ihrer bedürftig lediglich im Verhältnis der Herrschaft zu ihr steht.“<sup>6</sup>

Die hier ausgedrückte Sicht des Menschen mutet im Blick auf das tatsächliche, alltägliche Menschenleben unrealistisch an. Genau dies aber hat Eriugena gerade nicht im Auge, sondern die aus der Schöpferhand Gottes hervorgehende menschliche Natur in ihrem, theologisch gesprochen, prälapsarischen Zustand, d. h. in ihrer Seinsverfassung vor dem Sündenfall. Deshalb fährt er fort:

„Denn hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre er nicht auf die (verschiedenen) Teile der Welt verteilt worden, sondern er würde diese (sichtbare) Welt in ihrem ganzen Umfang als eine ihm unterworfenen verwalten, und er würde sich nicht dieser leiblichen Sinne zur Leitung der Welt bedienen, sondern ohne jede sinnliche, räumliche und zeitliche Bewegung durch reine Vernunftanschauung ihrer natürlichen und inneren Ursachen, mittels des leichtesten Gebrauchs des richtigen Willens, nach den göttlichen Gesetzen ewig und ohne Irrtum die Welt lenken, sei es in der Verwaltung ihrer einzelnen Teile, sei es in der Verwaltung des Ganzen.“<sup>7</sup>

Betrachten wir im Folgenden Eriugenas im 10. Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* vorgenommene Begründung seiner These, dass die ganze Schöpfung, also die gesamte sichtbare Welt, in der ursprünglichen, noch nicht durch die Sünde verdorbenen Natur des Menschen gleichsam enthalten oder eingeschlossen sein soll. Um genau dies anzudeuten, habe Gott den Menschen als den Abschluss seiner Werke am sechsten Schöpfungstag geschaffen. Die am ersten Schöpfungstag geschaffenen himmlischen Wesenheiten, d. h. die Engel, seien in zweifacher Weise im Menschen enthalten:

Zum einen dadurch, dass ihnen mit dem von Gott geschaffenen Menschen eine geistige Natur gemeinsam ist. Von dem Menschen, der sich durch den Sündenfall einen sterblichen Körper zuzog, unterscheiden sich die Engel allerdings durch ihre Unsterblichkeit; zum zweiten dadurch, dass Engel und Mensch ineinander durch ihre wechselseitige Erkenntnis des je anderen enthalten seien; aber auch die Schöpfungswerke des zweiten Schöpfungstages, nämlich die Elemente, die zwischen den Schöpfungsursachen, den *causae primordiales*<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Zum Hervorgang des in sich gestuften lichthaften Charakters alles Geschaffenen aus dem dreieinen (absoluten) Licht des göttlichen Ursprungs nach Eriugena vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena* (wie Anm. 2), 133–136.

<sup>6</sup> P IV 782B, ed. Jeaneau, 98,8–16: „Porro si caelestis essentiae conditionis, lucis uocabulo significatae, homo particeps est, quis rerum naturas recte intuentium non consequenter inspiciat omnia quae post lucis constitutionem narrantur in homine creata esse, non solum secundum eorum cognitionem uerum etiam secundum res ipsas, praesertim dum incunctanter uideat hunc mundum sensibilem propter hominem factum fuisse, ut ei praeesset ut rex regno et dominus domui, utque eo ad laudem creatoris uteretur, nullis eius partibus subditus, sed supra eum in nullo eius indigens, solo regimine superuerctus.“

<sup>7</sup> P IV 782B–782C, ed. Jeaneau, 98,16–24: „Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur, sed eius uniuersitatem omnino sibi subditam administraret; nec corporeis his sensibus mortalibus corporis ad illum regendum uteretur, uerum sine ullo sensibili motu, uel locali uel temporali, solo rationabili contuitu naturalium et interiorum eius causarum, facillimo rectae uoluntatis usu, secundum leges diuinas aeternaliter ac sine errore gubernaret, siue in administratione partium, siue in administratione uniuersitatis.“

<sup>8</sup> Zu Eriugenas Theorie der *causae primordiales* als der innergöttlichen Schöpfungsursachen vgl. ausführlich G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 23), Münster 1982, 256ff.

in Gott, und den vergänglichen Naturen geschaffen worden sind, seien im Menschen enthalten: „Denn welcher aufmerksame Betrachter der menschlichen Natur wird in ihr nicht die gemeinsamen Elemente der Welt finden?“<sup>9</sup> Unter diesen Elementen sind die vier klassischen Elemente von Feuer, Luft, Wasser und Erde zu verstehen. Aber auch das am dritten Schöpfungstag Geschaffene, nämlich das Trockene, das die Beständigkeit bezeichne, und die Gewässer, welche die Unbeständigkeit der veränderlichen Geschöpfe mit ihren natürlichen Unterschieden bezeichnen, seien im Menschen enthalten.<sup>10</sup> Ferner befinde sich in der menschlichen Natur auch das sensitive Leben, und zwar in seinen sinnlichen Wahrnehmungsorganen, in seinem sogenannten „äußeren Sinn“, der zwar natürlicher- und daher eigentlicherweise zur Seele gehöre, aber dem Körper zugerechnet werde, weil er sich körperlicher Werkzeuge bedient.<sup>11</sup> Dieser äußere Sinn des Menschen aber besitze prinzipiell drei Weisen seiner Tätigkeit: Grundsätzlich und daher auch de facto zumeist vermittele er dem Geist wirklichkeitsgetreu das von ihm wahrgenommene Sinnenfällige für dessen Beurteilung.<sup>12</sup> Dieser könne zweitens aber auch, wenn auch in ungleich selteneren Fällen, den Geist falsch informieren.<sup>13</sup> Eriugena nennt einige damals bekannte Beispiele für solche Sinnestäuschungen.<sup>14</sup> Schließlich werde drittens der äußere Sinn bisweilen auch von einer Überfülle an Sinneseindrücken so überfordert, dass der Geist durch diese Vielfalt selbst verwirrt werde und keine sicheren Urteile über die Sinneseindrücke zu fällen vermöge; stattdessen versuche er nur das Wahrscheinliche herauszufinden.<sup>15</sup> Während diese dritte Sinnestätigkeit den unterschiedlich intensiven Strahlungen der Sterne entspreche, entspreche die erste, untrügliche Sinnestätigkeit der Sonne in der sichtbaren Welt; schließlich entspreche die zweite Sinnestätigkeit, d. h. die das Urteilsvermögen des Geistes täuschende Sinneswahrnehmung, dem schwachen Mondlicht.<sup>16</sup> An dieser Bezeichnungsfunktion der Himmelskörper für die körperlichen Sinne des Menschen und ihre Tätigkeitsweisen wird offensichtlich, dass Eriugena ein striktes Entsprechungsverhältnis zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos annimmt, auch wenn diese beiden Ausdrücke bei ihm nicht vorkommen. Auffallend und kennzeichnend für seine Bestimmung dieses Beziehungsgefüges ist der Umstand, dass er ein Beziehungsgefälle nicht, wie im Mittelalter meist üblich, vom

<sup>9</sup> P IV 783B, ed. Jeaneau, 100,13–14: „Quis enim humanam naturam perspicue considerans, non catholica mundi elementa in ea reperiat?“

<sup>10</sup> P IV 783B, ed. Jeaneau, 100,15–18: „Nunquid stabilitas substantiae, aridae uocabulo significata, et mutabilium accidentium instabilitas, aquarum inundationibus intellecta, et haec a se inuicem naturali differentia discreta in homine intelliguntur?“

<sup>11</sup> P IV 783C, ed. Jeaneau, 100,26–29: „Exterior nanque sensus, exteriorum rerum internuntius, quamuis proprie et naturaliter ad animam pertineat, corpori tamen deputatur, quoniam per corporis instrumenta uim suam exercet.“

<sup>12</sup> P IV 783C–783D, ed. Jeaneau, 100,32–35: „Quoniam uero ipsius sensus triplex modus est – quorum primus, qui sine ulla erroris occasione species rerum sensibilibus animo internuntiat tam praeclare, ut facillime ac sine ullo labore ipsas species iudex animus planissime omni caligine remota discernat.“

<sup>13</sup> P IV 783D–784A, ed. Jeaneau, 102,1–5.

<sup>14</sup> P IV 784A, ed. Jeaneau, 102,5–8.

<sup>15</sup> P IV 784A–784B, ed. Jeaneau, 102,12–19: „tertius modus, qui multipliciter et cumulatim sensibilibus formarum numeros animo infundit ... in tantum mixtarum phantasiarum diffusionibus perturbatus, ut aut uix aut nunquam de eis sine errore ualeat iudicare, sed quibusdam argumentationibus utens ueri quodammodo similia, ac ueluti de incertis certa proferre conatur probamina“.

<sup>16</sup> P IV 784A–784B, ed. Jeaneau, 102,24–31: „ideoque sensuum tertia uis diuersis stellarum praefulsio-nibus significatur – triplex sentiendi modus in triplici caelestium luminarium ordine constituitur. Quod enim sol est in mundo, hoc est clarissimus et non fallens sensus in homine; quod luna, hoc est ambigua phantasia ac ueluti dubia lux animi sentientis; quod stellae, hoc sunt incomprehensibiles et minutissimi phantasiarum numeri, ex innumerabilibus et incomprehensibilibus corporalium rerum speciebus procreati.“

Makrokosmos zum Menschen als dem Mikrokosmos, sondern umgekehrt vom menschlichen Mikrokosmos zum Makrokosmos hin sieht: Denn nach Eriugena versieht die kleine Welt des Menschen die große Welt, also den Makrokosmos, mit Sinn. Diese Überzeugung veranschaulicht er wiederum an dem sinnlichen Wahrnehmungsvorgang: Es sei nicht so, dass die Sinnesorgane des Menschen um des von ihnen sinnlich Wahrnehmbaren willen geschaffen worden seien, sondern es verhalte sich vielmehr umgekehrt: Das Sinnenfällige, d. h. das sinnlich Wahrnehmbare, sei um des menschlichen Sinnes willen von Gott geschaffen worden<sup>17</sup>, d. h. dazu, vom Menschen sinnlich wahrgenommen zu werden; dies deshalb, weil, und dies schon gemäß einem altherwürdigen Grundsatz, der natürliche Wert des Urteilenden bzw. Erkennenden über dem des von ihm Erkannten bzw. Beurteilten stehe.<sup>18</sup> Dieser Grundsatz setzt voraus, dass ein Urteils- bzw. Erkenntnisvermögen als solches das von ihm vollständig Erkannte durch diesen Akt zu erfassen und damit zu beherrschen vermag, was aber nur möglich ist, wenn es in der hierarchischen Seinsordnung über dem von ihm Erkannten steht. Dass nun nicht das sinnlich Wahrnehmbare, d. h. die sinnenfälligen körperlichen Erscheinungen, über das menschliche Sinnesvermögen zu urteilen fähig ist, ist manifest; umgekehrt komme aber den sinnlichen Wahrnehmungsorganen des Menschen dieses Erfassungsvermögen in Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare zu; deshalb stehe der menschliche Sinn noch über den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen der raum-zeitlichen Schöpfung.<sup>19</sup> Diese Beweisführung scheint, wenn man die genannte Voraussetzung akzeptiert, gültig zu sein und wird von Eriugena noch mit weiteren Argumenten für die Überlegenheit des äußeren Sinnes über das sinnlich Wahrnehmbare abgesichert. Nun komme der äußere Sinn bekanntermaßen nicht nur dem Menschen, sondern auch allen Tieren zu, die am fünften Schöpfungstag erschaffen worden sind.<sup>20</sup> Dass nach dem biblischen Schöpfungsbericht am sechsten Schöpfungstag die Schöpfung der Landtiere und ihre Ausstattung mit den fünf sinnlichen Wahrnehmungsorganen unmittelbar vor der des Menschen erfolgt, begründet Eriugena mit der größeren Verwandtschaft dieser Tiere mit dem zuletzt geschaffenen Menschen im Vergleich zu den aus dem Wasser entstandenen Lebewesen.<sup>21</sup> Mit diesem Durchgang durch die sechs Schöpfungstage Gottes glaubt Eriugena die Hin- und Unterordnung aller Geschöpfe auf und unter den Menschen aufgewiesen zu haben. Dessen Natur schließe daher alle anderen gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht von Gott vor ihr geschaffenen Geschöpfe in sich ein, weshalb in ihr und mit ihr implizit alle anderen Kreaturen noch einmal mitgeschaffen worden seien.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> P IV 785A, ed. Jeaneau, 104,12f.: „Et quidem sensibilia propter sensum facta, non autem sensus propter sensibilia nemo sapientum dubitat.“

<sup>18</sup> P IV 785A, ed. Jeaneau, 104,14f.: „Deinde quod uera ratione praepositur dignitate naturae quod iudicat ei quod iudicatur.“

<sup>19</sup> P IV 785A, ed. Jeaneau, 104,15–17: „Sensus autem de sensibilibus, non uero sensibilia de sensibus iudicare, nulli naturas rerum pure speculanti est ambiguum.“

<sup>20</sup> P IV 785C, ed. Jeaneau, 106,4–7: „Sed quoniam ipse sensus non homini tantum, sed et caeteris animalibus naturaliter inest, propterea et aliam patitur distributionem. Tribuitur enim et reptilibus maris et uolatilibus caeli quinta prophetica contemplatione.“

<sup>21</sup> P IV 785C–785D, ed. Jeaneau, 106,8–11: „Terrenis quoque animalibus sexta die copulatur, ea intentione, ut opinor, quoniam ipsa maiorem cognationem cum homine, qui sexta die factus est, uidentur habere, quam quae de aquarum natura producta sunt.“

<sup>22</sup> P IV 785D, ed. Jeaneau, 106,12–19: „Ipse itaque homo, cuius conditio in praedictis diuinae operationis contemplationibus per singula latenter insinuat, quoniam in ipso et cum ipso praedicta omnia condita sunt, non per moras temporum, sed ordinatione causarum in effectus suos manantium, in fine totius uniuersitatis manifeste formatur, senaria repetitione propheticae theoriae peracta, ut eo numero non solum perfectio humanae naturae, uerum etiam omnium, quae ante ipsam explicata sunt, in ea conditio significarentur“.

## 2. Der Mensch als vereinigende Mitte der ganzen Schöpfung

Diese spezifisch eriuigenische Version einer Mikrokosmos-Auffassung des Menschen ist der anthropologische Grund für Eriugenas These vom Menschen als der vermittelnden Mitte (lat. *medietas*) zwischen den Extremen der Schöpfung.<sup>23</sup> Die Metaphorik dieser Ortsbestimmung als Mitte meint zunächst die Inklusion alles dessen, was von sich her – nämlich als Materielles und Geistiges, das in der menschlichen Natur unmittelbar miteinander verbunden ist – unversöhnlich und extrem auseinandergeht. Darin folgt Eriugena bis in den Wortlaut hinein Maximus Confessor, der dem Menschen eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen den Gegensätzen innerhalb der Schöpfungsordnung zuerkennt. Denn es sei der Mensch, der deren Vereinigung und Versöhnung bewirkt:

„Einen Teil (sc. seines Seins) nämlich hat er mit dem Sinnenfälligen gemeinsam, sofern er Körper ist, einen anderen Teil mit den vernunftbegabten Wesen, sofern er Seele ist und deshalb enthält er die ganze Schöpfung in sich.“<sup>24</sup>

Die beiden äußersten Gegensätze, die nach Maximus Confessor und in seinem Gefolge Eriugena der Mensch in sich vereinige, seien die sichtbare und die unsichtbare Kreatur, die durch ihren natürlichen Unterschied weit auseinanderliegen.<sup>25</sup> Erst in der menschlichen Natur würden sie miteinander verbunden, d. h. zu einer Einheit zusammengeführt. Deshalb sei der Mensch gleichsam die Werkstätte (lat. *officina*) von allem:

„Denn es gibt keine Kreatur vom Höchsten bis zum Niedrigsten, die sich nicht im Menschen findet, der deshalb mit Recht die Werkstätte (*officina*) von allem heißt. Denn in ihr fließt alles zusammen, was von Gott geschaffen ist, um hier aus verschiedenen Naturen wie aus verschiedenen Tönen eine Harmonie zu bilden.“<sup>26</sup>

Diese Vermittlungs- und Vereinigungsfunktion des Menschen für die ganze Schöpfung hat zugleich den Charakter einer Rückführung derselben zu Gott als ihrem einfachen Ursprung. Hierzu ist der Mensch aber nur auf Grund der herausragenden Würde seiner Natur in der Lage, die jede sichtbare und unsichtbare Natur in sich enthalte:

„Er (sc. der Mensch) ist nämlich aus den beiden allgemeinen Teilen der geschaffenen Natur, der sinnlichen und der geistigen, in wunderbarer Vereinigung zusammengesetzt, d. h. er ist aus den äußersten Enden der ganzen Kreatur verbunden. Es gibt in der Natur der Dinge nichts Niedrigeres als den Körper und nichts Höheres als das Denken“<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> P II 536A–536B, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1983 (Scriptores Latini Hiberniae IX) [= ed. Sheldon-Williams], 28,18–22: „Ad hoc igitur quantum ex praedicti magistri sermonibus datur intelligi inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus ueluti diuersis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum.“ Zum *medietas*-Begriff bei Eriugena vgl. ausführlich A. M. Haas, „Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‘dritten Welt’“, in: W. Beierwaltes, *Begriff und Metapher, Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 168–186. Zur *medietas* als *adunatio* vgl. auch A. Wohlman, *L’homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Études de Philosophie Médiévale LXIII, Paris 1987, 258–264.

<sup>24</sup> P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,21–24: „Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus, coniunctus.“ Maximus Confessor, I Ambigua XXXVII, PG XCI. 1305C 2–8.

<sup>25</sup> P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,24f.: „Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.“

<sup>26</sup> P II 530 D, ed. Sheldon-Williams, 18,5–9: „Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperitur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia confluunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diuersis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis component.“ Vgl. P III 733B, ed. Sheldon-Williams, 286,8–10: „Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina quoniam in ipso uniuersa [lis] creatura continetur.“

<sup>27</sup> P II 531B, ed. Sheldon-Williams, 18,21–25: „Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus coniunctus. Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus.“

Durch die Vereinigung beider Extreme im Menschen werden diese auf ihren Schöpfer zurückbezogen und damit erlösungsfähig. Denn Gott ist nach Eriugena aus keinem anderen Grund Mensch geworden, als um das konkret Geschaffene zu erlösen und in jene Vereinigung heimzuholen, in der die ursprunghaften Ursachen, d. h. die Schöpfungsgründe, immer schon in und bei Gott sind. In der Restitution des Menschen durch das Erlösungshandeln Christi wird daher auch die ganze Schöpfung als solche gerettet:

„Indem Gott die menschliche Natur angenommen hat, hat er jede Kreatur angenommen. Und dadurch, dass er die menschliche Natur, die er angenommen hat, gerettet und wiederhergestellt hat, hat er schließlich jede Kreatur, die sichtbare und die unsichtbare, wiederhergestellt.“<sup>28</sup>

### 3. Die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur als der Grund ihrer Würde

In dieser spezifisch eriuigenischen Fassung einer Mikrokosmos-Auffassung des Menschen liegt jedoch noch nicht der tiefste Grund für die Vorzugs- und Ausnahmestellung der menschlichen Natur innerhalb der gesamten Schöpfung, die etwa in der Annahme zum Ausdruck kommt, dass der Mensch „größer sei als die sichtbare Welt, nicht nach dem Maß der Teile, sondern nach der Würde des vernünftigen Einklangs der Natur“.<sup>29</sup>

Dass die Würde der menschlichen Natur die aller anderen Geschöpfe weit überragt, liegt also letztlich und eigentlich nicht in der Annahme begründet, dass der Mensch eine Zusammenfassung der gesamten Schöpfung sozusagen en miniature sei, auch wenn diese Eigenschaft des Menschen die Bedingung der Möglichkeit für seine anagogische Wirksamkeit ist.<sup>30</sup> Deshalb schließt sich Eriugena auch der Mikrokosmoskritik an, die er in Gregor von Nyssas Schrift *De imagine* selbst gelesen und übersetzt hat<sup>31</sup>:

„Gewisse Philosophen von auswärts (gemeint sind poseidonische Theorien) haben über den Menschen und seine Würde wahrhaft kleinliche und unzutreffende Vorstellungen entwickelt. Sie meinten die Menschheit zu verherrlichen, indem sie sie mit dieser Welt verglichen. Sie nennen den Menschen einen ‚Mikrokosmos‘, der aus denselben Elementen zusammengesetzt ist wie das Universum. Mit dieser pompösen Bezeichnung wollten sie das Lob unserer Natur aussagen, sie sahen dabei aber nicht, dass das, was für sie die Größe des Menschen ausmachte, auch den Mücken und Mäusen gemeinsam war. Denn diese sind aus den vier Elementen zusammengesetzt, so wie absolut alle belebten Wesen in mehr oder weniger hohem Grade daraus geformt sind, da ohne die vier Elemente kein sinnliches Wesen subsistieren kann. Welche Größe sollte für den Menschen darin bestehen, Spur und Ähnlichkeit des Universums zu sein? Der Himmel, der sich wendet, die Erde, die sich ändert, und auch die darin eingeschlossenen Wesen gehen mit all dem, was sie umgibt, dahin. Worin aber besteht nach der Kirche die Größe des Menschen? Nicht darin, die Ähnlichkeit des geschaffenen Universums zu tragen, sondern darin, das Abbild Jenes zu sein, der sie geschaffen hat.“<sup>32</sup>

<sup>28</sup> P V 912C, ed. Edvardus A. Jeaneau, Turnhout 2003 (CCCM 165), 74,2368–2372: „Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, saluauit et restaurauit, omnem profecto creaturam uisibilem et inuisibilem restaurauit.“

<sup>29</sup> P IV 784C, ed. Jeaneau, 104,3–6: „Verissima quippe ratio incunctanter noc docet unum hominem, et singulariter unum, maiorem esse uniuerso mundo uisibili, non mole partium, sed armoniae rationabilis naturae dignitate.“

<sup>30</sup> Vgl. hierzu A. M. Haas, a. a. O., 180.

<sup>31</sup> Für Gregor von Nyssas Einfluss auf Eriugenas Anthropologie vgl. R. C. Dales, A Medieval View of Human Dignity, in: *Journal of the History of Ideas* 38 (1977) 557–572.

<sup>32</sup> P IV 793C–794A, ed. Jeaneau, 124,8–24: „Quomodo parua, et indigna magnanimitate hominis, ex his quae extra sunt quidam imaginauerunt, comparatione ad hunc mundum, quasi in ipso existeret, hominem magnificantes! Dicunt enim hominem MIKPOKOCMON (id est paruam mundum) esse, ex eisdem quibus uniuersus elementis consistit. Nam qui ornamento nominis talem laudem humanae donant naturae, obliiti sunt semetipsos, in proprietatibus, quae circa culicem et murem sunt, uenerabilem hominem facientes. Etenim et in illis ex his quattuor concretio est, eo quod omnino in unoquoque existentium (corporum), aut ex pluribus aut

Nach diesem Zitat liegt die Sonder- und Vorzugsstellung des Menschen im geschaffenen Kosmos nicht in seiner aus den vier Elementen komponierten körperlichen Gestalt begründet, die hinsichtlich ihrer Grundbestandteile, nämlich der vier Elemente von Feuer, Wasser, Luft und Erde, allen Geschöpfen und damit auch etwa den Mücken und Mäusen zukomme; sie liegt vielmehr, wie Eriugena mit der gesamten christlichen Theologie des lateinischen Mittelalters in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt behauptet, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet. Auffallend ist dabei nur, dass die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur für Eriugena demnach die körperliche Gestalt des alltäglichen, irdischen Menschen gerade nicht einschließt.

#### 4. Die menschliche Geistseele als der „Ort“ der Gottebenbildlichkeit im Menschen

Mit der Bildung des Menschen habe Gott, wie Eriugena ausdrücklich sagt, die Einheit und Dreiheit seiner Natur auf das Augenscheinlichste verkündet.<sup>33</sup> Der Mensch ist Abbild der göttlichen Trinität, weil er nach Gen 1,26 *ad imaginem et similitudinem Dei*, d. h. nach Gottes Bild und Gleichnis, geschaffen worden ist. Unter Berufung auf die Schrift *Die Erschaffung des Menschen (De opificio hominis)* des griechischen Kirchenvaters Gregor von Nyssa, die Eriugena unter dem Titel *De imagine* gekannt und übersetzt hat, lokalisiert nun Eriugena das Bild Gottes, als welches der Mensch von Gott geschaffen sei, insbesondere in der menschlichen Geistseele, und hier wiederum in deren wörtlich „bevorzugten Teilen“, und zwar im *intellectus*, in der *ratio* und im sogenannten *sensus interior*, dem inneren Sinn.<sup>34</sup>

Mit dieser Lokalisierung des Bildes Gottes in der Geistseele der menschlichen Natur ist im Hinblick auf die genaue Bedeutung der drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes eine wichtige Vorentscheidung getroffen. Eriugenas oben zitierte Behauptung, dass die Welt des Menschen größer, gemeint ist: qualitativ besser als die große Welt des Alls sei, lässt sich angemessen nur in Bezug auf den Geist des Menschen verstehen, der Gott am gleichförmigsten unter allem Geschaffenen und daher das einzige Bild Gottes im Makrokosmos ist,<sup>35</sup> während alle nichtgeistigen Kreaturen nach der von Eriugena aufgegriffenen traditionellen Unterscheidung nur *vestigia Dei*, also Spuren Gottes, sind.

Schließlich fügt Eriugena noch zwei weitere für das Verständnis der menschlichen Geistseele höchst aufschlussreiche Aspekte ihrer Gottebenbildlichkeit hinzu:

Wie Gott auf Grund der Einfachheit seines Wesens seine gesamte Schöpfung durchdringt, ohne von einem Geschöpf erfasst werden zu können, so durchdringt die ebenfalls unteilbare menschliche Geistseele den ganzen von ihr bewegten Körper, ohne von ihm umfasst werden zu können; und wie zweitens der Mensch von Gott zwar das Dass seiner Existenz, nicht aber Gottes Wesen, sein Was-Sein, erkennen könne, so könne er auch von seiner eigenen, der menschlichen Geistseele nur die Tatsache ihres Gegebenseins

minoribus, quaedam portio circa animal consideratur eorum sine quibus consistendi aliquid ex his quae sensum participant naturam non habet. Quid igitur post mundi charactera et similitudinem arbitrandum est esse hominem caelo praetereunte, terra mutata, omnibusque quae in his comprehenduntur cum transitu comprehendentis (mundi) praetereuntibus? Sed in quo iuxta ecclesiasticam rationem humana magnitudo est? Non in ipsa ad creatum mundum similitudine, sed in ipso quod secundum imaginem naturae creatoris factus est.“

<sup>33</sup> P IV 786B, ed. Jeauneau, 108,4–6: „Sexta uero die, dum homo formatur, et unitas diuinae naturae et trinitas apertissime praedicatur“.

<sup>34</sup> P IV 787A, ed. Jeauneau, 108,27–29: „Quae pars ueluti triformis intelligitur, in intellectu plane, et ratione, et sensu interiori, de quibus in superioribus libris multa inter nos alternata sunt.“

<sup>35</sup> P IV 786C, ed. Jeauneau, 108,14ff.: „quaeritur utrum per omnes suas partes ad imaginem dei factus est, an secundum eas solummodo, quae in eo excelsioris uel excellentissimae naturae sunt.“

erkennen, nicht jedoch, was sie ist. Andernfalls nämlich wäre die menschliche Geistseele nicht im strikten Sinne des Wortes das in allem ähnliche Bild ihres Schöpfers.<sup>36</sup>

In welchen geistigen Tätigkeiten der menschlichen Geistseele aber liegt die Gottabbildlichkeit des Menschen näherhin lokalisiert?

5. Die Gottebenbildlichkeit der drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes  
Eriugena versteht die bereits oben erwähnten drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes und deren triadische Struktur als Abbild des dreifaltigen Gottes. Mit seiner im Folgenden zu entfaltenden Lehre von den drei Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes geht *Johannes Scotus Eriugena* auf Dionysius Ps.-Areopagita in dessen Vermittlung und Deutung durch den wichtigsten Kirchenlehrer des 7. Jahrhunderts namens *Maximus Confessor* zurück. Im Anschluss an Dionysius bestimmt auch Maximus Confessor die drei Bewegungsarten des menschlichen Erkennens, d. h. die kreisförmige, die spiralförmige und die geradlinige Bewegung, in absteigender Reihenfolge, weist sie aber im Unterschied zu Dionysius in dieser Reihenfolge dem νοῦς, dem λόγος und der αἰσθησις als den drei hierarchisch geordneten Erkenntnis-Vermögen der menschlichen Geistseele zu: Die Erkenntnisbewegung des νοῦς umkreist in einfacher und geheimnisvoller Weise Gott, ohne allerdings dessen Wesen auf Grund seiner Supereminenz erkennen zu können. Gegenstand der spiralförmigen Erkenntnisbewegung des λόγος sind die in Gott gegebenen natürlichen, formbildenden Gründe, die die Seele durch ihre diskursiv-wissenschaftliche Denktätigkeit in sich aufnehmen und dadurch zur Erkenntnis Gottes als der höchsten Ursache gelangen soll. Schließlich bezeichnet die dritte Erkenntnisbewegung der αἰσθησις nicht die sinnliche Wahrnehmung als solche, sondern die durch diese eingeleitete, abstraktiv verfahrenende Begriffsbildung.<sup>37</sup> Diese Trias der Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes greift nun wiederum Eriugena in seinem Bemühen auf,<sup>38</sup> das Leben des menschlichen Geistes als Abbild der göttlichen Trinität zu verstehen,<sup>39</sup> und identifiziert sie mit der von Dionysius übernommenen Triade οὐσία (*essentia*), δύναμις (*virtus*) und ἐνέργεια (*operatio*)<sup>40</sup>, deren wesensidentische Momente er jeder geschaffenen Natur, besonders aber der vernunftbegabten Natur des Menschen, zuschreibt.<sup>41</sup> Dabei fasst er *intellectus* und *ratio* als zwei voneinander gleichwohl unterschiedene Erkenntnisbewegungen des menschlichen Geistes auf, zu dessen triadischer Struktur auch der *sensus interior* als dessen unterste erkennende Kraft gehört. Der *intellectus*<sup>42</sup>

<sup>36</sup> P IV 788A, ed. Jeaneau, 112,1–8: „Duobus autem modis maxime humanam animam ad imaginem dei factam cognoscimus. Primo quidem quod, sicut deus per omnia quae sunt diffunditur, et a nullo eorum potest comprehendi, ita anima totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non ualet; secundo uero quod, quemadmodum de deo praedicatur solummodo esse, nullo modo autem diffinitur quid sit, ita humana anima tantummodo intelligitur esse, quid autem sit, nec illa ipsa nec alia creatura intelligit“.

<sup>37</sup> Maximus Confessor, Ambig. I: PG 91,1112D–1113B; hierzu H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln/Trier<sup>3</sup>1988, 141f.

<sup>38</sup> Maximus Confessor, Ambigua ad Joh. iuxta Joh. Scotti Eriug. lat. interpret. VI, 118–144, ed. E. A. Jeaneau, Turnhout 1988 (CCSG 18), 48.

<sup>39</sup> P II 567A–568D, ed. Sheldon-Williams, 94,6–96,34.

<sup>40</sup> P I 489C–490B, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, 1968 (Scriptores Latini Hiberniae VII) [= ed. Sheldon-Williams], 144,2–33, insb. 14f.; bei Dionysius vgl. De div. nom. IV,3 (PG 3 724Cff.).

<sup>41</sup> P II 567A, ed. Sheldon-Williams, 92,30–94,5.

<sup>42</sup> Zur Bewegung des *intellectus* vgl. A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, 1. Teil, Berlin/Leipzig 1921, 51–60; D. B. Moran, *Nature and Mind in the Philosophy of John Scottus Eriugena*, Ann Arbor 1988, 89–91,93–95.

ist die erste und höchste Bewegung des menschlichen Geistes<sup>43</sup>, die unmittelbar auf dessen Urbild, die primordialen Ursachen, sowie auf Gottes in sich bleibendes Über-Sein erkennend ausgerichtet ist und als solche das in ihr subsistierende Wesen (*essentia*) sowie den höchsten Teil der menschlichen Geistseele darstellt, der die gesamte menschliche Natur leitet und bestimmt.<sup>44</sup> Ihr immerwährendes Sein und Gut-Sein empfangen die Intellekte von Gott, den sie in einer einförmigen Erkenntnis nicht seines Wesens, sondern seiner Existenz als die Ursache und das Ziel ihrer eigenen unaufhörlichen Bewegung unmittelbar erkennen. Aus Eriugenas erkenntnistheoretischem Grundsatz, dass nur dann etwas erkannt werden kann, wenn das Subjekt der Erkenntnis seinsmäßig höher als das von ihm erkannte Objekt steht,<sup>45</sup> folgt, dass das bewegende Subjekt der unmittelbaren Gotteserkenntnis des menschlichen *intellectus* nicht dessen eigenes, natürliches Vermögen sein kann, sondern Gottes Kraft und Weisheit selbst sein muss.<sup>46</sup> Dem entspricht das Gesetz, dass die göttliche Liebe den menschlichen Intellekt genau so weit aufsteigen lässt, wie die göttliche Weisheit (bei der Vergöttlichung des Menschen) auf Grund ihrer Erbarmung herabsteigt.<sup>47</sup> Daher wird diese unmittelbare Erkenntnis Gottes und der primordialen Ursachen sich ihrer selbst erst in der *ratio* als der zweiten Erkenntnisbewegung des menschlichen Geistes bewusst,<sup>48</sup> indem der absteigende *intellectus* diese seine einfache Erkenntnis der Vernunft (*ratio*) einprägt,<sup>49</sup> welche er in und aus sich selbst unmittelbar hervorbringt („zeugt“)<sup>50</sup> und in der er – wie ein Künstler in seiner Kunst als dem rein geistigen Vorentwurf seiner Kunstwerke – alles, was er schaffen will, aus eigenem, natürlichem Vermögen<sup>51</sup> heraus voraussieht bzw. in allgemeiner und ursächlicher Weise vorausschafft.<sup>52</sup> Als diese in die Erscheinung getretene Form,<sup>53</sup> wesenhafte Wirksamkeit (*virtus*,<sup>54</sup> *operatio essentialis*) und Kunst (*ars*)<sup>55</sup> des *intellectus* erkennt und definiert daher die *ratio*, die Eriugena auch als ein substantielles Anschauen (sc. Gottes) im Geist bezeichnet,<sup>56</sup> dass Gott die (erste) Ursache von allem ist, ferner dass die primordialen Ursachen, d. h. die erstanfänglichen Schöpfungsgründe in Gott, von Ewigkeit her von Gott und in ihm geschaffen sind<sup>57</sup> und dass sie in einem unaussagbaren Hervorgang in ihre Wirkungen ausströmen.<sup>58</sup> Diese von Eriugena „Theophanien“<sup>59</sup> genannten

<sup>43</sup> P II 577A, ed. Sheldon-Williams, 116,1f.; *ibid.*, 112,30f.

<sup>44</sup> P II 570C, ed. Sheldon-Williams, 100,30ff.; *ibid.* 574B, 110,1–6, bes. 1: *intellectus uel animus uel mens*; *ibid.* 579A, 120,6; Expos. in hier. cael. II, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCCM 31), 37,666: *animus seu intellectus*.

<sup>45</sup> P I 485A–485B, ed. Sheldon-Williams, 132,37–134,9.

<sup>46</sup> P V 970A–970B, ed. Edvardus A. Jeaneau, Turnhout 2003 (CCCM 165), 154,4993–5013.

<sup>47</sup> P I 448C–450A, ed. Edvardus A. Jeaneau, Turnhout 1996 (CCCM 161), 13,294–14,319; vgl. hierzu als Quelle: Max. Conf. Ambigua ad Joh. iuxta Joh. Scotti Eriugena lat. interpr. VI, 140–145, ed. Edvardus A. Jeaneau, Turnhout 1988 (CCSG 18), 48f.

<sup>48</sup> Hierzu A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, 60–64.

<sup>49</sup> P II 576D; 578A–578C, ed. Sheldon-Williams, 114,27; 118,5–8,24–27.

<sup>50</sup> P II 577A–577C, ed. Sheldon-Williams, 114,36–116,1.4f.9.17.

<sup>51</sup> P II 576Cf., ed. Sheldon-Williams, 114,22f.

<sup>52</sup> P II 577A–577B, ed. Sheldon-Williams, 116,1–7.9f.

<sup>53</sup> P II 577B–577C; 580A, ed. Sheldon-Williams, 116,10–12.17f.; 122,13–15.

<sup>54</sup> P II 570C; 577A, ed. Sheldon-Williams, 100,32f.; 114,36.

<sup>55</sup> P II 577B, ed. Sheldon-Williams, 116,9.

<sup>56</sup> P II 577B, ed. Sheldon-Williams, 116,8: *quidam obtutus substantialis in animo*; De praed. cap. 2, ed. Madec, 15,109–111: Der *intuitus rationis* berührt den ewigen Intellekt Gottes.

<sup>57</sup> P II 576C, ed. Sheldon-Williams, 114,23–26.

<sup>58</sup> P II 577A, ed. Sheldon-Williams, 114,34f.

<sup>59</sup> P II 577A; 577B, ed. Sheldon-Williams, 114,30f.; 116,14f.

und in dem Gedächtnis (*memoria*) der *ratio* bewahrten<sup>60</sup> Erkenntnisse der primordialen Ursachen teilt der *intellectus* durch die Vermittlung der *ratio* dem ihm konsubstanzialen „inneren Sinn“ (*sensus interior*) als der dritten, dem Wert nach untersten Erkenntnisbewegung der menschlichen Geistseele mit,<sup>61</sup> die in den beiden von ihr vollzogenen Bewegungsrichtungen gleichermaßen diskursiv, mithin verstandesmäßig, verfährt.<sup>62</sup>

Denn der innere Sinn teilt die ihm vermittelte einfache Erkenntnis der primordialen Wesenheiten in einer dialektischen Dihairesis in die nach Gattungs-, Art- und (individuellen) Formbegriffen unterschiedenen Erkenntnisse und Definitionen der einzelnen intelligiblen und der sinnlich wahrnehmbaren Entitäten auf;<sup>63</sup> weil jedoch alle Dinge unbeschadet ihres Hervorgangs in die Welt der erscheinenden Vielheit zugleich in ihrer einfachen Seinsursache ewig und unveränderlich subsistieren und daher auf diese finalursächlich zurückgewandt sind,<sup>64</sup> kehrt der innere Sinn zugleich diese nach außen ins Viele gerichtete Erkenntnisbewegung wieder um: Denn er führt in einem umfassenden Abstraktionsprozess die ihm durch die äußeren Sinne vermittelten sinnlichen Anschauungs- bzw. die durch sie induzierten Vorstellungsbilder (*phantasiae*)<sup>65</sup> nach ihrer anfänglichen Ordnung und Unterscheidung auf die in ihnen sich zeigenden rationalen inneren Formen der Einzeldinge (*rerum rationes*) zurück; denn er vermag diese an ihnen selbst und als allgemeine, d. h. frei von ihrer materialisierten und damit vereinzelt Erscheinungsweise, ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Vorstellungskraft zu erfassen und dadurch wieder auf die Erkenntnisbewegung der *ratio* als dem Denken ihrer Einheit und mittels dieser auf das einförmige Erkennen des *intellectus* zurückzuführen.<sup>66</sup> Durch diese Rückwendung der dritten Erkenntnisbewegung in die erste vollendet sich die intelligible Kreisbewegung des menschlichen Geistes als „Hervorgang aus ursprünglicher Einheit und Rückkehr in diese“<sup>67</sup>; da das einfache und unteilbare Sein der menschlichen Geistseele aus der untrennbaren, weil wesenhaften Einheit dieser drei aus einander hervorgehenden Erkenntnisbewegungen besteht<sup>68</sup> und daher als eine „ständige Bewegtheit“ (*stabilis motus*) bzw. als eine „bewegte Ständigkeit“ (*mobilis status*) bezeichnet werden kann,<sup>69</sup> ist die menschliche Geistseele als „*interior nostrae naturae trinitas*“<sup>70</sup>, d. h. als „die innere Trinität unserer Natur“, das genaue Abbild des trinitarischen göttlichen Geistes.<sup>71</sup> Dabei bildet ihr *intellectus* den innertrinitarischen Vater als den allmächtigen Schöpfer aller

<sup>60</sup> P II 578C; 579B–579C, ed. Sheldon-Williams, 118,31–33; 120,26–30.

<sup>61</sup> P II 577D–578C; 578C–578D; 579C–580A, ed. Sheldon-Williams, 116,33–118,4.16–20.27–30; 118,33–120,1; 122,3–9.15–19.

<sup>62</sup> P II 570C, ed. Sheldon-Williams, 100,35: Tertia uero pars ΔΙΑΝΟΙΑΚ et ΕΝΕΡΓΙΑΚ, id est sensus et operationis; ibid. 577C–577D, ed. Sheldon-Williams, 116,23–33, insb. 31ff.

<sup>63</sup> P II 570C; 577C–577D; 578A–578B; 580A, ed. Sheldon-Williams, 102,1f.; 116,23–33; 118,5.8.10–14; 122,16–19.

<sup>64</sup> P II 578D, ed. Sheldon-Williams, 120,1–5.

<sup>65</sup> P II 576D, ed. Sheldon-Williams, 114,28f.; hierzu A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Scotus Eriugena*, 44f.

<sup>66</sup> P II 573A–573B, ed. Sheldon-Williams, 106,25–108,3; P IV 765C, ed. Jeuneau, 56,9–14; zu beiden Bewegungsrichtungen des inneren Sinns vgl. A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Scotus Eriugena*, 64f.; U. Rudnick, *Das System des Johannes Scottus Eriugena*, Frankfurt a. M. etc. 1990, 72f.; W. Beierwaltes, *Eriugena*, 252f.

<sup>67</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena*, 254.

<sup>68</sup> P II 574B, ed. Sheldon-Williams, 110,1–6,4ff.: Est enim (sc. anima) simplex natura et individua motuumque suorum substantialibus differentiis solummodo discreta.

<sup>69</sup> P II 570B, ed. Sheldon-Williams, 100,20f.

<sup>70</sup> P II 610B, ed. Sheldon-Williams, 192,5.

<sup>71</sup> P II 569B; 585B, ed. Sheldon-Williams, 98,23ff.; 134,5–9.

Dinge ab, ihre *ratio* den innertrinitarischen Sohn als die Weisheit, die Kraft und das Wort des Vaters, in dem der Vater alle Wesenheiten in zeitfreier, primordialer, eingestaltiger und allgemeiner Weise hervorbringt; und ihre dritte Erkenntnisbewegung des *sensus interior* entspricht in analoger Weise dem Heiligen Geist als dem *distributor*, dem „Verteiler“, der von den ursprunghaften Ursachen ausgehenden Wirkungen.<sup>72</sup>

### 6. Die Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen

Eriugena weiß jedoch, dass die Geistseele nicht das ganze Sein des Menschen ausmacht, auf das alleine sich das biblische Diktum der Gottähnlichkeit des Menschen bezieht. Deshalb sucht er in seinen abschließenden Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit im elften Kapitel des vierten Buches von *Periphyseon* die Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen abermals unter ausdrücklichem Bezug auf Gregor von Nyssa zu erweisen, indem er Folgendes ausführt:

Die von Gott geschaffene menschliche Natur bestehe gleichsam aus drei großen, zu einer natürlichen Ordnung zusammengewachsenen, Teilen: aus dem Geist, aus der Lebensbewegung bzw. dem stofflichen Leben und aus der geformten Materie.<sup>73</sup>

Der menschliche Geist, dessen besondere Gottebenbildlichkeit an der Einheit seiner drei Erkenntnisbewegungen bereits gezeigt wurde und in dem die ganze Kraft der Seele bestehe, sei Bild und Spiegel Gottes, „weil in ihm die unbegreifliche Form der göttlichen Wesenheit in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise zum Ausdruck kommt.“<sup>74</sup> Das materiegebundene bzw. die mit der Materie als dessen unmittelbarem Bewegungsprinzip verbundene animalische und vegetative Lebenskraft als die zweite der drei Seinsregionen der menschlichen Natur kennzeichnet Eriugena als ein Bild des Geistes und damit als ein Bild des Bildes bzw. als einen Spiegel des Spiegels der göttlichen Natur.<sup>75</sup> Deshalb könne die ganze, aus Geist, stoffgebundenem Leben und aus Materie komponierte menschliche Natur als ein, wenn auch in sich gestuftes, Bild Gottes bezeichnet werden, auch wenn man einsehe, dass eigentlich und vorzugsweise im menschlichen Geist allein das Bildsein Gottes realisiert sei, zumal nur der Geist des Menschen unmittelbar von Gott, seine Lebenskraft aber durch die Vermittlung des Geistes und die Materie im Menschen durch die zweifache Vermittlung von Geist und Lebenskraft exemplarursächlich hervorgebracht werde.<sup>76</sup> So ergibt sich die folgende Seinsordnung in

<sup>72</sup> P II 579A–580A, ed. Sheldon-Williams, 120,9–122,19; zum trinitätsanalogen Charakter der drei Bewegungen des menschlichen Geistes vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena*, 1994, 246–256; A. M. Haas: „Homomedieta. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt‘“, in: W. Beierwaltes (Hrsg.): *Begriff und Metapher*, Heidelberg 1990, 176.

<sup>73</sup> P IV 790B–790C, ed. Jauneau, 116,27–118,3: „Proinde si quis praedicti theologi uerba intentius perspexerit, per totum sermonis de imagine textum inueniet constitutionem totius hominis in tribus quibusdam (quibus naturalis ordo contextitur) ueluti compositis concretam: in animo uidelicet, et uitali motu (quem ipse aliquando fluxilem, aliquando materialem uitam appellat), et ex materia formata, ita ut totus homo animo et materiali uita et ipsa materia constare intelligatur.“

<sup>74</sup> P IV 790C, ed. Jauneau, 118,2–6, „Et animus quidem, in quo tota animae uirtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo diuinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat.“

<sup>75</sup> P IV 790C, ed. Jauneau, 118,6–12: „Materialis autem uita ... imago quaedam animi est et, ut ipse [Gregor] dicit, speculum speculi, ita ut animus diuinae naturae forma sit, uitalis autem motus (qui etiam materialis uita uocatur) cum ipsa materia forma sit animi, ac ueluti secunda imago, per quam animus etiam materiae speciem praestat.“

<sup>76</sup> P IV 790C–790D, ed. Jauneau, 118,12–15: „Ac per hoc quadam ratione per humanae naturae consequentiam totus homo ad imaginem dei factus non incongrue dicitur, quamuis proprie et principaliter in solo animo imago subsistere intelligatur.“

der menschlichen Natur: „Der Stoff also folgt auf die Lebensbewegung, die Lebensbewegung auf den Geist, der Geist auf Gott selbst, und auf ihn (sc. Gott) ausgerichtet bewahrt er die ungetrübte Schönheit seiner Natur; abgewandt aber von ihm (sc. Gott) schändet und entstellt er sowohl sich selber, als auch das ihm unterworfenen stoffliche Leben.“<sup>77</sup> Dieses Zitat bezieht sich auf die oben bereits angesprochene, aber noch nicht ausgeführte Differenz zwischen der gleichsam reinen Natur des Menschen vor dem Sündenfall und ihrer Perversionsform nach dem Sündenfall, die im Folgenden kurz erläutert werden soll.

### 7. Die menschliche Natur vor und nach dem Sündenfall

In den Kapiteln 12, 13 und 14 des vierten Buches von *Periphyseon* beschreibt Eriugena den Unterschied zwischen der ursprünglichen, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen menschlichen Natur und ihrer entarteten Erscheinungsform nach dem Sündenfall in Auslegung der diesbezüglichen Passagen aus Gregors Schrift *De imagine*. Als eine Folge der Sünde, d. h. als eine Sündenstrafe und -schuld, fasst Eriugena mit Gregor die Aufteilung und Trennung der ursprünglich geschlechtslosen, einfachen menschlichen Natur in zwei Geschlechter auf. Sie werde daher nach der von Gott gewirkten Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrem ursprünglichen Seinsstand bei der Auferstehung aller verschwinden.<sup>78</sup> Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau sieht Eriugena ausdrücklich als eine durch den Sündenfall bedingte, mithin defizitäre Entstehungsweise für die Vielfalt menschlicher Individuen. Wäre die menschliche Natur unversehrt geblieben, so wäre sie von Gott in einem Akt in eine von ihm bestimmte Zahl von Einzelwesen vervielfältigt worden, wie dies bei den Engeln der Fall ist;<sup>79</sup> in Voraussicht des menschlichen Ungehorsams aber habe Gott die geschlechtliche Fortpflanzung als die Weise der Vervielfältigung der durch die Sünde entstellten menschlichen Natur festgelegt, durch welche überhaupt erst die raum-zeitliche Existenzweise und mit ihr die Sterblichkeit des irdischen Menschen entstanden sei.<sup>80</sup> Der sterbliche und vergängliche Körper des irdischen Menschen gehört also nach Eriugena und Gregor gar nicht zu der nach Gottes Bild geschaffenen menschlichen Natur, sondern ist nur ein sekundäres Schöpfungserzeugnis Gottes für den von ihm abgefallenen, den sündig gewordenen Menschen. Worin sonst aber soll die von Gott geschaffene, reine menschliche Natur bestehen, wenn es zum Menschsein konstitutiv gehört, eine unsichtbare Seele und einen sichtbaren Körper zu besitzen? Wie soll man sich einen sichtbaren, aber nicht vergänglichen Körper überhaupt denken? Eriugenas Antwort auf diese von ihm selbst gestellten Fragen lautet wie folgt:

„Jener Körper, der bei der Schöpfung des Menschen anfänglich geschaffen worden ist, muss nach meiner Meinung ein geistiger und unsterblicher und von derselben Art oder geradezu derselbe sein, wie derjenige, den wir nach der Auferstehung haben

<sup>77</sup> P IV 791A, ed. Jeauneau, 118, 18–22: „Ita ut materia uitalem motum sequatur, utalis motus animum, animus ipsum deum, ad quem concursus naturae suae integritatem et pulchritudinem custodit, auersus uero ab eo, et scipsum et quae sibi subiecta sunt (materiale uitam, dico, ipsamque materiam) dissipat atque deformat.“

<sup>78</sup> P IV 799A–799B, ed. Jeauneau, 136, 17–23: „Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur. Quae diuisio omnino diuinae naturae imaginis et similitudinis expers est; et nullo modo esset, si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum, qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur.“

<sup>79</sup> P IV 799B, ed. Jeauneau, 136, 23–25: „Quapropter si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula, nec ullo semine nasceretur sed, quemadmodum angelica essentia“.

<sup>80</sup> P IV 799B–799C, ed. Jeauneau, 136, 28–34: „Quoniam uero praeuidit deus, qui nec fallit nec fallitur, hominem conditionis suae ordinem et dignitatem deserturum, supermachinatus est alterum multiplicationis humanae naturae modum, quo mundus iste locorum et temporum interuallis perageretur, ut homines generalis delicti generalem luerent poenam, ex corruptibili semine sicut et caetera animalia nascentes.“

werden.<sup>81</sup> Weil die Sterblichkeit des Menschen erst, biblisch gesprochen, mit der Verführung Evas und Adams durch die das personal Böse veranschaulichende Schlange in die Welt kam, muss die ursprüngliche menschliche Natur sowohl in Bezug auf die Seele als auch in Bezug auf den Körper unsterblich sein. Daher muss auch der ursprüngliche menschliche Körper erhalten bleiben, und zwar als die eine und selbe allen vergänglichen menschlichen Körpern gemeinsame Form, die unveränderlich bleibt und den vielen sterblichen Körpern formgebend zugrundeliegt. Diese unveränderliche Form des menschlichen Körpers aber sei ein geistiger Körper, den Gott bei seiner ersten Schöpfung der menschlichen Natur gebildet habe.<sup>82</sup> Alles Stoffliche, d. h. aus den Qualitäten und Quantitäten der vier Elemente der sinnenfälligen Welt Zusammengesetzte am menschlichen Körper, welches veränderlich und vergänglich ist, gehöre folglich „zur Zusammensetzung des nachträglich hinzugekommenen und gleichsam überflüssigen Körpers. Und eben dieser stoffliche und äußerliche Leib wird wie eine Art von Gewand nicht unpassend als Zeichen des inneren und natürlichen Leibes begriffen.“<sup>83</sup> Diesen unseren vergänglichen Körper aber habe Gott gleichsam als eine Sekundärschöpfung unserem wesenhaften geistigen Körper hinzugeschaffen; deshalb wolle Gott auch nicht, dass dieser sterbliche Körper gänzlich vernichtet werde<sup>84</sup>; daher habe es Gott so eingerichtet, dass nach dessen Auflösung in seine elementaren Bestandteile im und nach dem Tod des irdischen Menschen der ihm zeitlebens einwohnenden Seele Spuren seines Gewesenseins wie das Gedächtnis und die Kenntnis seiner Teile bleiben.<sup>85</sup> Zudem werde die menschliche Seele bei der Auferstehung aller Menschen alles ihr einst Unterworfenen und damit auch den vergänglichen Körper wieder in dann allerdings verklärter Gestalt annehmen.<sup>86</sup> Schließlich verwahrt sich Eriugena gegen den naheliegenden Einwand, er wolle zwei natürliche Körper im einen Menschen lehren: „Denn es ist nur ein Körper, durch dessen natürliche und substantielle Verbindung mit der Seele der Mensch gebildet wird. Und jener nachträglich hinzugefügte stoffliche Leib wird richtiger als ein wandelbares und vergängliches Gewand des wahren und natürlichen Leibes aufgefasst, denn als der wahre Leib, welcher er darum nicht ist, weil er nicht immer bleibt“<sup>87</sup>. Der wahre,

<sup>81</sup> P IV 800B, ed. Jeaneau, 138,28–30: „Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus.“

<sup>82</sup> P IV 801C–801D, ed. Jeaneau, 142,12–18: „Vniuersaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur, et semper in omnibus incommutabiliter stat. Nam innumerabiles differentiae, quae eidem formae accidunt, non ex ratione primae conditionis, sed ex qualitibus corruptibilium seminum contingunt. Ipsa igitur forma spiritalis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum.“

<sup>83</sup> P IV 802A, ed. Jeaneau, 142,21–25: „ad compositionem superadiecti ac ueluti superflui corporis pertinere non dubium est. Quod corpus materiale et exterius, ueluti quoddam uestimentum, signaculum interioris et naturalis non incongrue intelligitur.“

<sup>84</sup> P IV 802A, ed. Jeaneau, 142,28–30: „Sed quoniam et illud exterius a deo est factum et superadditum, divinae bonitatis magnitudo et infinita erga omnia quae sunt prouidentia noluit penitus perire et ad nihilum redigi.“

<sup>85</sup> P IV 802B–802C, ed. Jeaneau, 144,8–13: „Quoniam uero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo uiuente, uerum etiam post eius solutionem et in elimenta mundi reditum ... propterea partium illius, ubicunque elimentorum sint, non potest anima obliuisci aut eas nescire.“

<sup>86</sup> P IV 802C, ed. Jeaneau, 144,16–18ff.: „ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae reuocandae sunt, dum anima totum sibi subditum resurrectionis tempore recipiet.“

<sup>87</sup> P IV 803A, ed. Jeaneau 144,30–34: „Unum enim est corpus quo, connaturaliter et consubstantialiter animae compacto, homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius uestimentum quoddam mutabile et corruptibile ueri ac naturalis corporis accipitur, quam uerum corpus. Non enim uerum est quod semper non manet.“

unvergängliche Körper des Menschen ist im Unterschied zu dem vergänglichen völlig schmerz- und leidensunfähig; der prälapsarische Mensch lebte folglich in einem paradiesischen Schöpfungszustand „ohne jegliche Erfahrung von Mühe, Schmerz und Tod“<sup>88</sup>, in reiner Liebe zu Gott und zum Nächsten. Damit ist der paradiesische Schöpfungszustand der menschlichen Natur nach Eriugena Inbegriff und Vorbild des von Gott gewollten, des wahren und glücklichen Menschseins.

### III. Grundzüge des Menschenbildes Anselms von Canterbury (1033/34–1109 n. Chr.)

#### 1. Die allgemeine Natur und die individuelle Persönlichkeit des Menschen

Leib und geistbegabte Seele bilden nach Anselm zusammen die Natur des Menschen, sie konstituieren gemeinsam den Menschen.<sup>89</sup> Unter einem Gesichtspunkt ist der Mensch (sterblicher) Leib, unter einem anderen ist er Geistseele. Diese beiden Konstitutionsprinzipien des Menschen sind daher für sich alleine genommen nicht das Ganze, das der Mensch ist, erst in ihrer Wechselwirkung miteinander konstituieren sie den Menschen. Der aus sterblichem Leib und unsterblicher Geistseele bestehende Mensch ist eine Substanz.<sup>90</sup> Substanz aber kann bei Anselm im Gefolge des aristotelischen Substanzbegriffs zweierlei bedeuten: Zum einen kann damit die „universalis substantia“, d. h. die sogenannte zweite Substanz nach Aristoteles, gemeint sein, die „vielen Substanzen wesentlich gemeinsam ist, wie das Menschsein allen einzelnen Menschen gemeinsam ist“<sup>91</sup>; oder es kann die individuelle Substanz, die erste Substanz nach Aristoteles, gemeint sein, die „das allgemeine Wesen gemeinsam mit anderen hat, wie die einzelnen Menschen es mit einzelnen gemeinsam haben, dass sie Menschen sind“<sup>92</sup>; dieser zweite Substanz-Begriff ist auch nach Anselm der eigentlichere. Denn nach ihm wird der Ausdruck „Substanz“ von Individuen ausgesagt, die zumeist in einer Mehrzahl bestehen; die Individuen aber „subsistieren“ zumeist, d. h. sie unterliegen den Akzidenzien, und erhalten deshalb im eigentlichen Sinne den Namen „Substanz“.<sup>93</sup> Der einzelne, konkret existierende Mensch wird von Anselm auch als Person bezeichnet: „Denn jeder ungeteilte Mensch ist Person“<sup>94</sup>. Was aber bedeutet es für Anselm, eine Person zu sein? Anselm definiert im Anschluss an die klassisch gewordene Persondefinition des Boethius<sup>95</sup> „per-

<sup>88</sup> P IV 806A, ed. Jeauneau, 152,10–11: „post nullum laboris, doloris, mortis experimentum“.

<sup>89</sup> De Grammatico (= DG) 8, in: Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 157,12f.: „Sicut enim homo constat ex animali et rationalitate et mortalitate, et idcirco homo significat haec tria ... “. Cur deus homo (= CDH) II 7, in: Opera Omnia II, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 102,20.

<sup>90</sup> DG 11 [I 156,18f.]: „Homo namque significat substantiam cum omnibus illis differentiis, quae sunt in homine, ut est sensibilitas, et mortalitas.“

<sup>91</sup> Anselmi Cantuariensis *Monologia* (= Mon), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, 27, [45,6–8]: „Nempe, cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut, hominem esse, commune est singulis hominibus“.

<sup>92</sup> Mon 27 [I 45,8–9]: „quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint“.

<sup>93</sup> Mon 79 [I 86,7–10]: „... et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant id est subiacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt.“

<sup>94</sup> Anselmi Cantuariensis *Epistola de incarnatione verbi* (= EDIV), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Stuttgart 1984, II 28: „quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur“.

<sup>95</sup> Vgl. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, in: A. M. S. Boethius, *Die Theologischen Traktate*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer, Hamburg 1988, 74,1–6: „Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantia quae omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: ‚naturae rationabilis individua substantia‘. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus.“

sona“ wie folgt: „persona non dicitur nisi de individua rationali natura“, d. h.: „Person wird eine individuelle rationale Natur genannt“.<sup>96</sup>

So ergibt sich, dass sich nach Anselm in jedem Menschen zweierlei findet: Die allgemeine menschliche Natur, die er mit allen anderen Menschen gemeinsam hat, und die Person, durch die er sich von allen anderen unterscheidet und die mit einem bestimmten Eigennamen bezeichnet wird. Im elften Kapitel seiner Schrift *De incarnatione verbi* erklärt Anselm noch näher, was er unter Personsein versteht, nämlich die „collectio proprietatum“, d. h. die Gesamtheit der eigentümlichen Eigenschaften; durch diese unterscheiden sich also die menschlichen Personen voneinander.<sup>97</sup> Mit der „collectio proprietatum“ will Anselm daher alles angesprochen wissen, was kein Mensch mit einem anderen Menschen gemeinsam hat, d. h. die Gesamtheit seiner individuellen, nur ihm zukommenden Eigenschaften. Natur und Person des Menschen unterscheiden sich also real voneinander und stehen doch in Wechselwirkung miteinander; denn die Natur subsistiert in der Person und die Person kann nicht ohne die allgemeine menschliche Natur existieren.<sup>98</sup> In Adam hat die Person die Natur des Menschen verdorben, bei den späteren Geschlechtern verdirbt die von Adams Sünde beeinträchtigte Natur des Menschen (fast) jede menschliche Person.<sup>99</sup> So erklärt Anselm die Erbsünde.

## 2. Das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft

Die beiden werthaftesten Seelenvermögen im Menschen sind auch für Anselm die Vernunft und der freie Wille.<sup>100</sup> Wenden wir uns zunächst kurz dem Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft zu. Dieses wird von Anselm primär mit den Begriffen *ratio* und *intellectus* bezeichnet, wobei er unter *ratio* in der subjektiven Bedeutung dieses Wortes das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft versteht,<sup>101</sup> dabei bezeichnet *ratio* vornehmlich deren Urteils- und Unterscheidungsvermögen in Bezug auf Wahrheitswerte von Aussagen und vor allem auf normative Wert-Größen wie das Gerechte und das Gute;<sup>102</sup> die göttlich gewollte Zielbestimmung dieses jeder (geschaffenen) vernünftigen Natur eigenen Vermögens aber ist die alleinige Liebe zu Gott als dem *sum-*

<sup>96</sup> Mon 79 [I 86,7]: „Persona non dicitur nisi de individua rationali natura“; zum Person-Begriff Anselms vgl. R. Heinzmann, „Veritas humanae naturae. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury“, in: L. Scheffczyk, W. Detloff, R. Heinzmann (Hrsgg.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Bd. I, München/Paderborn/Wien 1967, 779–798, insb. 785–787; zu den wichtigsten Merkmalen des Persona-Begriffs bei Anselm vgl. auch M. Nédoncelle, „La notion de personne dans l'œuvre de Saint Anselme“, in: *Congrès International du IXe Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959 (Spicilegium Beccense), 31–43: „et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque substant, id est subjacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt.“

<sup>97</sup> EDIV 11 [II 29,7,14–16,21 f.25].

<sup>98</sup> EDIV 11 [II 29,4–9], De Conceptu virginali et originali peccatu (= DCV) I [II 140,18–21].

<sup>99</sup> DCV I [II 140,21–23,28–141,2].

<sup>100</sup> Zur Unterscheidung des Anselmischen Begriffs des freien Willens von demjenigen Augustins und zur näheren Bestimmung dieses Begriffs in den Werken Anselms vgl. W. J. Courtenay, „Necessity and freedom in Anselm's conception of God“, in: H. Kohlenberger (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, Band IV/2, Frankfurt a. M. 1975, 39–64.

<sup>101</sup> Anselmi Cantuariensis, CDH, Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Edinburgh 1984, I 11 [II 69,3]; I 19 [85,1]; I 20 [88,5 u. 8]; I 21 [89,29]; I 22 [90,25]; II 4 [99,8]; cor rationale; II 8 [103,20]; II 11 [110,9, 31; 111,28]; II 13 [113,18]; II 22 [133,8].

<sup>102</sup> Mon 68 [I 78,14–79,9, bes. 78,21–23]: Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono; vgl. hierzu B. Kible, Art. Ratio, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII, Basel 1992, Sp. 39; Mon I [I 13,13–14,1]; Mon I [I 14,7].

*mum bonum*.<sup>103</sup> Die *ratio* des Menschen soll daher die regulative Instanz für alle seine geistigen und körperlichen Bewegungen sein;<sup>104</sup> als solche ist sie das führende Vermögen des Geistes (*mens, spiritus*),<sup>105</sup> der folglich auch als (sinnlich nicht erfassbare) *mens rationalis* bezeichnet wird,<sup>106</sup> die sich von allen nicht vernunftbegabten Kreaturen durch das Vermögen zur Selbst- und Gotteserkenntnis<sup>107</sup> sowie zur Selbst- und Gottesliebe<sup>108</sup> unterscheidet und auf Grund dieser Vermögen Abbild Gottes ist.<sup>109</sup> Der *ratio* eignet zudem das Vermögen zur begrifflichen Erkenntnis des allgemeinen Wesens real existierender Gegenstände.<sup>110</sup> Unter *intellectus* versteht Anselm primär das Erkenntnisvermögen im Allgemeinen, welches die Erkenntnis real existierender Gegenstände zu vollziehen imstande ist.<sup>111</sup> Daher bezeichnen sowohl *ratio* in der subjektiven Bedeutung dieses Ausdrucks als auch *intellectus* gemäß dieser primären Bedeutung in Bezug auf den geschaffenen Geist<sup>112</sup> dessen Vernunftvermögen,<sup>113</sup> wenn auch unter einem jeweils anderen Aspekt. In Gestalt des *intellectus fidei* ist der *intellectus* die Einsicht in die notwendigen, zwingend einsehbaren Vernunftgründe für die objektive Wahrheit der zentralen christlichen Glaubenswahrheiten, die ausschließlich das natürliche Vernunftvermögen (*sola ratione*)<sup>114</sup> des Menschen als Erkenntnisquelle gebraucht. Als Ziel- und Zweckbestimmung des Glaubensvollzugs<sup>115</sup> steht dieser *intellectus fidei*, zu dem Gott den Menschen unter der notwendigen Bedingung seines Glaubensgehorsams<sup>116</sup> durch Illumination befähigt,<sup>117</sup> im irdischen Leben an Wertigkeit in der Mitte zwischen dem bloßen Glaubensvollzug und der erst eschatologisch vollendeten Schau Gottes.<sup>118</sup>

<sup>103</sup> Mon 68 [I 79,1–9].

<sup>104</sup> Anselmi Cantuariensis, EDIV (Recensio prior), Opera Omnia I, F. S. Schmitt (Hrsg.), Edinburgh 1946, 4 [I 285,8f.]; *ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine*.

<sup>105</sup> Mon 1 [I 14,7]; *ratione mentis; De conc. III [13]; docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur; hierzu vgl. H. Kohlenberger, Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury, Bonn 1972, 113f.*

<sup>106</sup> Mon 15 [I 29,23–26]; Mon 32 [I 51,14f.]; Mon 33 [I 52,13, 24]; Prosl 3 [I 103,10].

<sup>107</sup> Mon 32 [I 51,8–11]; Mon 65 [I 77,17–20].

<sup>108</sup> Mon 49 [I 64,18–21].

<sup>109</sup> Mon 67 [I 78,1–10].

<sup>110</sup> Mon 10 [I 10,6–9].

<sup>111</sup> PR (= *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*) 2 [I 132,14–21]; PR 5 [I 135,28–31]; *Sicut ergo quo maius cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur: sic, quod maius dicitur omnibus, intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur. DPSS (= De processione spiritus sancti) 14 [II 214,20f.].*

<sup>112</sup> EDIV (Recensio prior) [II 284,2f.]; ebd. [289,24]; *nullus intellectus ultra deum transire potest; Prosl 2 [I 101,9–102,3]; PR 1 [I 130,7,10,12f.,15,17,21; 131,7,10,17; 132,4] etc.; CDH I [II 49,19]; DPSS 14 [II 214,20f.].*

<sup>113</sup> Mon 10 [I 25,3]; *rationis intellectus; Mon 23 [I 41,28f.]; ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Ebd. [I 42,1]; intellectus vel rationalitas. Mon 16 [I 30,33–31,1]; intellectus sentire per rationem constringitur; hierzu: M. Enders, Wahrheit und Notwendigkeit (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64, Leiden/Boston/Köln 1999) 160, Anm. 72.*

<sup>114</sup> Mon 1 [I 13,5–11]; CDH I 20 [II 88,5,8]; CDH II 11 [II 111,28f.]; CDH II 22 [II 133,5–8]; hierzu: W. Christe, *Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury*, in: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 341–75. Zu den augustinischen Quellen vgl. M. L. Arduini, »Sola ratione procedamus« (Cur deus homo I 20). *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano: »Sola ratione«, Le fonti, I: Sant' Agostino*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 83 (1991), 90–141.

<sup>115</sup> Prosl 1 [I 100,18]; *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Ep. 136 [III 281,38f.]; Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere.*

<sup>116</sup> EDIV I [II 6,10–7,4]; EDIV I [II 8,1–8,14–19; 9,1–4]; EDIV I [II 9,9–13,16–19].

<sup>117</sup> Prosl 2 [I 101,3]; *Ergo domine, qui das fidei intellectum. Prosl 4 [I 104,5–7, bes. 6]; te illuminante; EDIV I [II 9,10]; datus intellectus.*

<sup>118</sup> CDH Commentatio operis ad Urbam Papam II [II 40,10–12].

### 3. Der Mensch als Träger eines freien Willens

Das zweite oberste Seelenvermögen des Menschen ist der Wille, den der Mensch ebenfalls von Gott zum Gebrauch dieses Vermögens empfangen hat, um mittels seiner das wollen zu können, was er nach Gottes eigenem Willen wollen soll,<sup>119</sup> und dieses alleine um dessen willen zu wollen, weil er es wollen soll, d. h. um Gottes Willen zu erfüllen.<sup>120</sup> Anselm verteidigt vehement die Freiheit des willentlichen Entscheidungsvermögens des Menschen, die nach ihm in dem Vermögen besteht, die Rechtheit des Willens, das aber heißt: die richtige Ausrichtung auf bzw. Unterordnung unter den in allem maßgebenden Willen Gottes zu bewahren.<sup>121</sup> Dieses Vermögen habe Gott dem Menschen zusammen mit der Rechtheit seines Willens schöpfungsmäßig mitgegeben, also gleichsam anerschaffen.<sup>122</sup> Gott habe also den Menschen als ein vernunftbegabtes und als ein gerechtes Wesen erschaffen; doch durch den Sündenfall habe der Mensch seine Freiheit, d. h. das Vermögen, die richtige Ausrichtung seines Willens zu bewahren, verloren und könne es sich auch aus eigener Kraft nicht mehr zurückholen.<sup>123</sup> Dadurch habe der Mensch, genauer die Person Adam, die gesamte menschliche Natur und damit alle ihm nachfolgenden Personen zu einem Sklaven der Sünde und damit unfrei gemacht.<sup>124</sup> Gott aber habe in seiner unübertrefflich großen Barmherzigkeit durch die Menschwerdung seines Sohnes und das von diesem vollbrachte Erlösungswerk im Menschen dieses Vermögen bzw. die Freiheit des Menschen wieder restituiert und somit dem Menschen gleichsam eine neue Chance gegeben, sich vor seinem ewigen Unglück zu bewahren.<sup>125</sup>

### 4. Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen

Gott hat nach Anselm die menschliche Natur nicht nur gerecht, sondern auch dazu erschaffen, dass sie durch seinen Genuss, d. h. in seiner unmittelbaren Anschauung, glücklich wird, wie Anselm insbesondere in seiner berühmt gewordenen Schrift „Cur deus homo“ ausführt.<sup>126</sup> Es würde aber dieser Zielbestimmung des göttlichen Schöpfungswillens widersprechen, wenn Gott den Menschen ohne dessen Schuld den Tod erleiden ließe.<sup>127</sup> Also könne die Sterblichkeit nicht zur unveräußerlichen Natur des Menschen gehören, zumal die Möglichkeit, dass es auch unsterbliche Menschen gebe, keineswegs ausgeschlossen werden könne; folglich gehöre die Sterblichkeit nicht zur Wahrheit der

<sup>119</sup> Vgl. hierzu DV (= De veritate) 4 [I 181,5–8]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius), Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64, Leiden/Boston/Köln 1999, 176–185.

<sup>120</sup> DV 12 [I 194,11–34]; vgl. hierzu Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 516–520; zur Angemessenheit einer „theologischen Deutung“ der Rechtheit (rectitudo) des Willens als des Wollens dessen, von dem Gott will, dass man es wollen soll, alleine aus dem Grund, weil Gott will, dass man es wollen soll, vgl. Vf. (Hrsg.), Anselm von Canterbury, Über die Wahrheit. Lateinisch-Deutsch, Hamburg<sup>2</sup>2003, Einleitung, C–CIV.

<sup>121</sup> DLA (= De Libertate Arbitrii) 3 [I 212,13–23]; DLA 8 [I 220,17–22]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 559ff.; CDH I 11 [II 68,12]: „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei.“ Ebd. [II 68, 14–18].

<sup>122</sup> DLA 3 [I 212,8f.]; hierzu vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit, 180–182.

<sup>123</sup> DLA 3 [I 210,28–30]; DCD 9 [I 246,26–247,3].

<sup>124</sup> CDH II 8 [II 103,3f.].

<sup>125</sup> Vgl. hierzu etwa CDH I 24.

<sup>126</sup> CDH II 1 [II 97,4–5]: „Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.“

<sup>127</sup> Vgl. hierzu CDH II 2 [II 98,8–11].

menschlichen Natur.<sup>128</sup> Nur der Blick auf das faktisch-alltägliche, das durch die Sünde entstellte, das postlapsarische Menschsein suggeriert, dass die Sterblichkeit zur Wesensnatur des Menschen gehöre.<sup>129</sup>

Diese Argumentation Anselms stellt zweifelsohne ein Ärgernis für den natürlichen Verstand des Menschen dar, dem Anselm jedoch den christlichen Glauben an zumindest einen einzigen wirklichen Menschen entgegenhält, der nicht natürlicherweise hätte sterben müssen, weil er ohne Sünde gewesen ist und deshalb die reine menschliche Natur (mit ihrem allerdings verlierbaren Vermögen, nicht zu sterben) in sich bewahrte: Jesus Christus. Es ist daher nicht zufällig, sondern notwendig, dass Jesus, da er gestorben ist, nicht eines natürlichen, sondern eines gewaltsamen Todes starb, dem er aus freiem Willen für uns seine Zustimmung gab.<sup>130</sup>

Wenn aber Gott in die von ihm geschaffene menschliche Natur die Sterblichkeit ursprünglich nicht hineingelegt hat, hat er sie dann als eine unsterbliche geschaffen? Anselms wohlbedachte Antwort lautet: Adam als der paradiesische Mensch besaß vor seinem Sündenfall eine vorläufige Unsterblichkeit, nämlich das Vermögen, nicht zu sterben; dieses Vermögen gehörte jedoch nicht zu seiner als der menschlichen Natur, weil er es wieder verlieren konnte und durch die Sünde auch tatsächlich verloren hat.<sup>131</sup> Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre sein Vermögen zum Unsterblichsein in die „wahrhaft unsterbliche Unsterblichkeit der menschlichen Körper verwandelt“<sup>132</sup> worden, mit anderen Worten: Der Mensch wäre von Gott mit einem unsterblichen, d. h. unveräußerlichen, unverlierbaren Unsterblichsein begnadet worden, und zwar sowohl in Bezug auf seinen Körper als auch in Bezug auf seine Seele. Diese unvergängliche Unsterblichkeit empfängt der Mensch durch Gottes Gnade erst im himmlischen Paradies, während die ersten Menschen im irdischen Paradies vor ihrem Sündenfall nur die genannte vorläufige Unsterblichkeit besaßen. Denn zwischen der unvollkommenen, der adamitischen Seligkeit des irdischen Paradieses und der vollkommenen Seligkeit der Gottesschau in der himmlischen Gottesstadt als dem himmlischen Paradies wird von Anselm sehr genau unterschieden: Gott habe den Menschen im irdischen Paradies ursprünglich sündelos erschaffen, ihn gleichsam in seiner Hand gehalten und ihn zwischen sich und den Teufel gestellt, damit der Mensch den Teufel besiege, indem er ihm seine Zustimmung versagt, und Gott verherrliche.<sup>133</sup> Durch den Sündenfall habe der Mensch jedoch mit seiner Freiheit auch das Vermögen verloren, nicht zu sterben, denn die Sterblichkeit ist, wie An-

<sup>128</sup> CDH II 11 [II 109,8–15]: „Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si nunquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset hommo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, ...“. R. Heinzmann, a. a. O., 790f., hebt die Bedeutung der menschlichen Natur als *rationalis creatura* sowie den ursprünglichen Willen des Schöpfers, dass der Mensch in Ewigkeit glücklich sei, und schließlich auch die Nicht-Zugehörigkeit der Sterblichkeit zur *veritas humanae naturae* und damit zur Wesensbestimmung des Menschen deutlich hervor.

<sup>129</sup> CDH II 11 [II 109,15–18]: „Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem.“

<sup>130</sup> CDH II 11, insb. II [111,22–25].

<sup>131</sup> CDH I 18 [II 80,14–16]: „Habebant enim in paradiso quandam immortalitatem, die est potestatem non moriendi; sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori.“

<sup>132</sup> CDH I 18 [II 80,12f.]: „...in corporum – ut ita dicam – immortalem immortalitatem transmutarentur.“

<sup>133</sup> CDH I 19 [II 85,17ff.]; I 22 [II 90,9–15].

selm nicht müde wird zu betonen, keine (Wesens-)Eigenschaft der menschlichen Natur, sie gehört vielmehr zur durch die Sünde verdorbenen Natur des Menschen.<sup>134</sup> Und zwar deshalb, weil nach christlichem Glauben die Sünde als die selbstverschuldete Entzweiung des Menschen von Gott eine Trennung und Entfernung vom Leben bedeutet, denn Gott selbst ist das Leben. In seiner Barmherzigkeit überließ Gott den Sünder jedoch nicht seiner Selbstzerstörung durch die Sünde, sondern schenkte ihm durch sein geschichtliches Erlösungshandeln die Möglichkeit zur Umkehr und damit zum Erreichen seines ihm bestimmten Heils. Da aber nach Anselm, wie schon gesehen, die Vereinigung von Körper und Seele zur Natur des Menschen gehört, muss auch die Wiederherstellung des sündig gewordenen Menschen nach dessen Tod die Auferstehung seines Leibes einschließen; und zwar selbst dann, wenn die Seele dieses Menschen gleichsam einen ewigen Tod stirbt, d. h. in ewiger Gottesferne bleiben muss.<sup>135</sup>

So gelingt es Anselm zu zeigen, dass weder die Sterblichkeit noch die unveräußerliche, die unsterbliche Unsterblichkeit zur von Gott geschaffenen Wesensnatur des Menschen gehören, sondern nur eine vorläufige Unsterblichkeit, nämlich das verlierbare Vermögen zum Unsterblichsein.<sup>136</sup>

##### 5. Die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes und das Glück der ewigen Anschauung Gottes als die schöpfungsgemäße Zielbestimmung des Menschen

Bereits in seinem systematischen Erstlingswerk, dem Monologion, macht Anselm von Canterbury darauf aufmerksam, dass der menschliche Geist, die *mens humana*, eine *similitudo*, d. h. eine Ähnlichkeit der höchsten, göttlichen Weisheit ist, insofern sie sich selbst erkennen und lieben kann, weil der Seinsakt der göttlichen Trinität in Selbsterkenntnis und Selbstliebe besteht.<sup>137</sup> Die wahre Gottabbildlichkeit des menschlichen Geistes aber liege in seinem Vermögen zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe begründet: „Denn worin er größer und ihr ähnlicher ist, darin wird er als ihr wahreres Abbild erkannt.“<sup>138</sup> Das denkbar Größte und Beste, das dem vernunftbegabten Geschöpf von seinem Schöpfer gegeben werden könne, aber liege darin, dass es seiner gedenken, ihn erkennen und lieben könne.<sup>139</sup> Dasjenige aber, was besser ist im Vermögen, das soll auch mehr gewollt werden. Also soll das vernunftbegabte Geschöpf am meisten danach streben, die ihm durch sein natürliches Vermögen der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe eingeprägte Gottabbildlichkeit auch durch sein willentliches Wirken auszudrücken,<sup>140</sup> mit anderen Worten: sich mit allen seinen Kräften um die Gotteserkenntnis und die Gottesliebe zu bemühen. Um dieser ihrer Gottesliebe willen sei die vernunftbegabte Kreatur von Gott geschaffen, weil Gott das höchste Gut sei, dieses aber um seiner selbst willen und alles andere um seinetwillen geliebt werden soll.<sup>141</sup> Es wäre

<sup>134</sup> CDH II 2 [II 98,8–11]; II 11 [II 109,8–10]: „Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus“.

<sup>135</sup> CDH II 3 [II 98,12–26].

<sup>136</sup> CDH I 18 [II 80,14–16]: „Habebant enim in paradiso quamdam immortalitatem, id est potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori.“

<sup>137</sup> Mon 67 [I 78,1–5].

<sup>138</sup> Mon 67 [I 78,5–7], „In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur.“

<sup>139</sup> Mon 67 [I 78,7–10].

<sup>140</sup> Mon 68 [I 78,14–20].

<sup>141</sup> Mon 68 [I 79,1–5].

zudem Gott unangemessen, anzunehmen, dass er die menschliche Geistseele nicht für den unverlierbaren Besitz eines ewigen, immerwährenden Glücks in dem unmittelbaren Genuss seiner selbst geschaffen hat.<sup>142</sup> Um aber Gott ohne Ende lieben zu können, müssen sie immer leben, mithin unsterblich sein.<sup>143</sup> Solange sie Gott wahrhaft lieben, könne die menschliche Seele daher sicher sein, dass von ihr das Leben nicht genommen werde, und zwar nicht irgendein Leben, sondern das für sie bestmögliche, leidlos und vollkommen glückliche Leben in der unmittelbaren Anschauung Gottes. Denn Gott könne dem, der ihn um seiner selbst willen liebt, nur mit sich selbst vergelten, weil alles andere keine adäquate Vergeltung für genau diese Liebe wäre und weil es den Liebenden nicht trösteten und seine Sehnsucht nach Gott nicht sättigen würde.<sup>144</sup> Zudem würde Gott, wenn er ihm mit anderem vergälte, sich selbst widersprechen, weil er dann nicht um seiner selbst willen geliebt und ersehnt werden wollte, was angesichts der unübertrefflichen Größe Gottes auch nur zu denken Frevel sei.<sup>145</sup> Also werde mit Notwendigkeit Gott von der ihn und alle Geschöpfe um seinetwillen liebenden vernünftigen Seele in ewiger Seligkeit in einer unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht genossen, während das Entgegengesetzte, nämlich ewiges Unglück, diejenige menschliche Seele erwarte, die die Liebe des höchsten Gutes verachtet.<sup>146</sup> Um aber nach ihrem Schöpfer mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Geist streben zu können, muss die menschliche Seele darauf hoffen, dorthin zu gelangen, wonach sie strebt; sie muss zweitens an Gott glauben und drittens durch die Liebe gleichsam in ihn hinein streben, denn nur durch die Liebe ist der Glaube lebendig.<sup>147</sup> Ohne die drei göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, will Anselm sagen, erreicht die menschliche Seele nicht das Ziel, auf das hin sie geschaffen ist. Dieses Ziel aber ist jene unermessliche Freude, von der etwa die beiden letzten Kapitel von Anselms *Proslogion* künden, welche denen zuteil wird, die Gott um seiner selbst willen lieben.

#### IV. Resümee

Unsere Ausführungen zu dem Menschenbild bei Eriugena und Anselm haben vielleicht den Anschein erweckt, dass hier zwei sehr unterschiedliche Anthropologien vorliegen: Auf der einen Seite, nämlich bei Eriugena, das Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos, in dessen Natur alle anderen Kreaturen zumindest implizit enthalten seien und der deshalb gleichsam die Mitte der ganzen Schöpfung darstelle, indem er deren Extreme wie etwa Geistiges und Materielles in sich vereinige und sie durch diese Vermittlungsleistung zu Gott als ihrem Schöpfer zurückführe. Auf der anderen Seite, bei Anselm, finden wir diese Symbolik der Mitte in Bezug auf das menschliche Sein nicht; Anselms Anthropologie scheint mit ihrer Unterscheidung zwischen der allgemeinen Wesensnatur und der individuellen Persönlichkeit des Menschen sehr viel nüchterner zu sein. Für beide Anthropologien grundlegend ist jedoch die ohnehin gemeinchristliche Annahme einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von beiden vornehmlich auf die menschliche Geistseele bezogen und dennoch auch für den ganzen, aus Geist und Leib

<sup>142</sup> Mon 69 [I 79,15–27].

<sup>143</sup> Mon 69 [I 79,28–80,6]; Mon 72 [I 82,6–13].

<sup>144</sup> Mon 70 [I 80,9–81,6].

<sup>145</sup> Mon 70 [I 80,15–29].

<sup>146</sup> Mon 70 u. 71 [I 80,29–82,3].

<sup>147</sup> Zur (Heils-)Notwendigkeit der drei theologischen Tugenden der Hoffnung auf, des Glaubens an und der Liebe zu Gott vgl. die Kapitel 75–78 des *Monologion*.

bestehenden, Menschen angenommen wird; charakteristisch für Eriugenas stärker idealistische, d. h. geistzentrierte, Weltsicht ist in diesem Zusammenhang seine Annahme, dass der ursprüngliche, von Gott geschaffene menschliche Körper nichts anderes als die unveränderliche geistige Form eines menschlichen Körpers gewesen sei, während Anselm darauf insistiert, dass zur menschlichen Natur die Leiblichkeit als deren geformte Materialität wesentlich gehört. Diese signifikante Differenz ist durch Eriugenas traditionsgeschichtliche Prägung, vor allem durch die griechischen Kirchenväter, insbesondere durch Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita und durch Maximus Confessor, bedingt; und in diesem überlieferungsgeschichtlichen Umstand dürfte es gleichfalls begründet liegen, dass Eriugena dem menschlichen Willen, seiner Freiheit und Korruptibilität ungleich weniger Aufmerksamkeit schenkt als Anselm, dessen vorrangig augustinische Prägung nicht zuletzt daran sichtbar wird. Beiden Menschenbildern gemeinsam aber ist zweitens auch die Überzeugung, dass die Sterblichkeit nicht zur nach Gottes Bild geschaffenen menschlichen Natur gehört. Darüber hinaus spricht Eriugena der menschlichen Wesensnatur auch die Trennung in die beiden Geschlechter sowie die geschlechtliche Fortpflanzung ab, während dies Anselm mit Bedacht nicht tut. Denn er geht davon aus, dass die Menschen im irdischen Paradies Nachkommen zeugten, während sie dies im himmlischen Paradies nicht mehr tun würden; folglich können für Anselm weder die Geschlechtlichkeit und infolgedessen auch nicht die geschlechtliche Fortpflanzung noch die Ungeschlechtlichkeit zur unveräußerlichen Wesensnatur des Menschen gehören. Daher sieht Anselm im Unterschied zu Eriugena in der Geschlechtlichkeit des Menschen kein Produkt des menschlichen Sündenfalls, wohl aber in der Sterblichkeit des Menschen. Gleichwohl ist es die Überzeugung von beiden, dass sowohl die Sterblichkeit als auch die Geschlechtlichkeit des Menschen im himmlischen Paradies der ewigen Gottesschau nicht mehr Bestand haben werden. Denn dort werden, wie Anselm und Eriugena übereinstimmend unter Berufung auf das Neue Testament lehren, die Menschen sein wie die guten Engel, die Gott in allem gehorsam sind. Ein authentisches Abbild dieses engelgleichen Lebens der Seligen in der himmlischen Gottesstadt aber ist das der heiligmäßigen Menschen auf Erden, die Anselm prädikativ mit den Engeln Gottes gleichsetzt, „weil sie das engelhafte Leben nachahmen und ihnen Ähnlichkeit und Gleichheit mit den Engeln im Himmel versprochen wird und weil alle gerecht Lebenden Engel Gottes sind. Deshalb werden sie ›Bekenner‹ und ›Märtyrer‹ genannt. Denn wer die Wahrheit Gottes bekennt und bezeugt, das ist sein Engel.“<sup>148</sup> Dieser engelgleiche menschliche Lebenswandel auf Erden aber ist für Eriugena und für Anselm die notwendige Bedingung dafür, dass Gott die kreatürliche Seinsverfassung eines Menschen vor seinem Sündenfall und damit sein Bild-Sein für ihn in seiner ursprünglichen Reinheit und Schönheit wiederherstellt.

<sup>148</sup> CDH I 18 [II, 83,5–9]: „Qui angeli quoque Dei per hoc recte possunt vocari, quia vitam angelicam imitantur, atque similitudo et aequalitas angelorum illis promittitur in coelo, et quia omnes iuste viventes angeli Dei sunt. Unde et ipsi confessores, aut martyres dicuntur: qui enim confitetur et testatur veritatem, Dei nuntius, id est, angelus ejus est.“ Zum engelgleichen Leben der heiligmäßigen Menschen vgl. Vf., „Nichts liebt Gott mehr in dieser Welt als die Freiheit seiner Kirche“. Anselm von Canterburys Verständnis der Kirche, kirchlicher Lebensformen und des Verhältnisses der kirchlichen zur weltlichen Gewalt, in: C. Stump/H. Zaborowski (Hrsgg.), *Church as Politeia. The Political Self-Understanding of Christianity* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 87, Berlin/New York 2004, 44–46.