

- Zeitschrift:** Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
- Herausgeber:** Historische und Antiquarische Gesellschaft zu Basel
- Band:** 103 (2003)
- Artikel:** "Barmherziger Mittler des Seins" : eine ältere Beobachtung zur Basler "Goldenen Altartafel" in neuem Licht
- Autor:** Huth, Volkhard
- DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-118466>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

«Barmherziger Mittler des Seins».  
Eine ältere Beobachtung zur Basler «Goldenen  
Altartafel» in neuem Licht

von

Volkhard Huth

*Dem Andenken an Hans F. Haefele (1925–1997)*

Nicht lange ist es her, dass eine zunächst in New York gezeigte, daraufhin an ihren historischen Bezugsort weiterwandernde, schliesslich in München anlangende Ausstellung den einstigen Kirchenschatz des Basler Münsters wieder zusammenführte (2001/2). Dieses Ereignis lenkte jenseits aller Sensationsjagd postmoderner Event-Kultur den Blick auf ein fremd gewordenes Erbe, auf Gegenstände der Devotion und des Gedenkens, deren Aura sich heute überwiegend ihrem Preziosenglanz verdankt. Sie sind längst zu exponierten, ihrem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang entrissenen Schaustücken geworden, zu bestaunten Relikten eines untergegangenen religiösen Erfahrungszeitraums. Doch ehedem fanden sie ihren Platz und ihre Funktion in der Münsterliturgie, bildeten ein in allen Teilen aufeinander bezogenes, in jahrhundertelanger Kultpraxis zusammengefügtes Ensemble. Hier, in der Sakristei des Basler Münsters, entzog man seinen Kernbestand auch dem Zerstörungsfuror, dem in anderen Wirkungszentren der Reformation vielfach die alten Kirchenschätze zum Opfer fallen sollten.

Vor allem im Bereich der Reliquiare und Skulpturen über das ganze Mittelalter hinweg angewachsen, reichen einige der ältesten und nach (nicht nur) lokaler Tradition herausragenden Kultobjekte des Basler Münsterschatzes bekanntlich sogar noch in die Regierungszeit König beziehungsweise Kaiser Heinrichs II. (1002/1014–1024) zurück, darunter insbesondere fünf längst verlorengegangene Stücke<sup>1</sup>. Und ausser Frage steht, dass sie, dank einer seit dem hohen

<sup>1</sup> Jüngster Überblick bei Guda Suckale-Redlefsen, Goldener Schmuck für Kirche und Kaiser, in: Kaiser Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, hg. v. Josef Kirmeier, Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter und Evamaria Brockhoff, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur 44), S. 78–92, hier S. 85f.

Mittelalter vielfältigen Verehrung des Kaiserpaars Heinrich II. und Kunigunde, auch in der Selbstwahrnehmung und Repräsentation der Stadtkommune Basel eine bedeutsame Rolle spielten und politische Vorstellungshorizonte abstecken halfen<sup>2</sup>.

Das grösste und sicher erlesenste Stück, im liturgischen Ursprungssinn gleichsam das Zentrum dieses Ensembles, bildet das einzigartige Antependium, die «Goldene Basler Altartafel» [Abb. 1]<sup>3</sup>. Die Einzigartigkeit gilt freilich nur für den puren Erhaltungsbefund, nicht im Hinblick auf die künstlerische Faktur und Ausstattung. Weiss man doch von einer ganzen Anzahl goldener Altarvorsätze, die Heinrich und Kunigunde vor einem runden Jahrtausend grossen Reichskirchen geschenkt haben sollen, so in den Bischofsstädten Bamberg, Trier, Verdun (Saint-Vanne) und Merseburg. Auch Kunigundes Klostergründung Kaufungen wurde mit einem goldenen Antependium bedacht<sup>4</sup>.

Des weiteren konnte neueste kunsthistorische Forschung hinsichtlich der kostbaren Materialien, die zur Herstellung der Altartafel verwandt wurden, wie nicht zuletzt für die künstlerische Gestaltung Vergleichbarkeiten entdecken, die zumindest auf vernetzte Fertigungsprozesse, gelegentlich auch auf gemeinsame Werkstattproduktion schliessen lassen<sup>5</sup>.

Der vorliegende Beitrag möchte zeigen, dass sich auch das Bild- und Textprogramm des goldenen Antependiums<sup>6</sup> keineswegs allein in seinem Bezug auf den Venerationsort erschöpft. Diese Program-

<sup>2</sup> Dies beleuchtet der Essay von Achatz von Müller, Der Kirchenschatz als politisches Zeichensystem, in: Historisches Museum Basel (Hg.), *Der Basler Münsterschatz*, Basel 2001, S. 217–229; eine ausgiebige Musterung der Memoria und Verehrung des Kaiserpaars in der Geschichte Basels seit dem 13. Jahrhundert bietet jetzt Stefan Hess, Zwischen Verehrung und Versenkung. Zum Nachleben Kaiser Heinrichs II. in Basel, in: BZGA 102 (2002), S. 83–143.

<sup>3</sup> Paris, Musée National du Moyen Age – Thermes de Cluny, Inv.-Nr. Cl. 2350. Vgl. die genaue Objektbeschreibung im Bestandskatalog von Jean-Pierre Caillet, *L'antiquité classique, le haut moyen âge et Byzance au musée de Cluny*, Paris 1985, Nr. 163 S. 229ff.

<sup>4</sup> Vgl. Suckale-Redlefsen (wie Anm. 1).

<sup>5</sup> Dies., Die goldene Altartafel und ihre kunsthistorische Einordnung, in: *Der Basler Münsterschatz* (wie Anm. 2), S. 293–303, bes. S. 297ff. Vgl. auch unten bei Anm. 17.

<sup>6</sup> Denn nur als solches wurde es eingesetzt, und auch dies nur an den sieben höchsten Festtagen des Kirchenjahres, wenn die immerhin 1,20 m hohe und 1,77 m breite Tafel in feierlicher Prozession vor den Hauptaltar des Münsters gebracht wurde; ebd., S. 294. Zur Tradition kostbarer Verkleidung des Altarstipes vgl. Adolf Reinle, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung*, Darmstadt 1988, S. 12ff.

matik verweist in bislang unerkannter Deutlichkeit auf die eigentümliche geistige Wissenskultur im Umfeld Kaiser Heinrichs II. und damit auf spezifische Wege des Wissenstransfers im lateinischen Europa der Zeit um die erste christliche Jahrtausendwende. Solche Anzeichen stehen für einen Prozess neuer Rationalitätssuche, der damals das geoffenbarte Heilswissen dialektisch zu durchdringen begann. Auf den ersten, vielleicht handbuchgetrübten Blick schwer nachvollziehbar, erscheinen solche Rückkopplungen bei näherem Zusehen womöglich sogar plausibler im Falle eines hochgelehrten, von der modernen Forschung mit bisweilen suggestiver Überbetonung präsentierten ‹Mönchskönigs.›<sup>7</sup>

Gängige Übersichtswerke zur Geschichtswissenschaft und Kunstgeschichte zeigen indes nach wie vor kaum Neigung, die Parameter einer um 1000 in Europa neu hervortretenden europäischen Kultur der Intellektualität anzulegen. Und sollte man das gar im Fall eines Altarheiligtums tun, einer fromme Stiftung? Gleichwohl: Repräsentative Zeugnisse aus dem Umfeld beziehungsweise der gezielten Stiftungspraxis Heinrichs II. legen zumindest über die Diktion ihrer Inschriften Zeugnis von einem regen Intellektuellendiskurs ab. Er entwickelte sich konzentrisch um Person und Ambitionen des Herrschers.

Wie anders wäre zu erklären, dass ein seltenes Schlüsselwort der Basler Altartafel gleich in und auf mehreren Sakralgegenständen und Dedikationstexten wiederkehrt, die ausschliesslich dem ‹Hof Heinrichs II. entstammen oder auf diesen Bezug nehmen<sup>8</sup>? Die für seine Krönungskirche, das Aachener Münster, gestiftete und wie die Basler Altartafel prächtig vergoldete Kanzel trägt gleichfalls eine Vers-

<sup>7</sup> Hartmut Hoffmann, Mönchskönig und *rex idiota*. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II., Hannover 1993 (MGH Studien und Texte 8). Dieses an Kirchenpolitik und heilmässigem Habitus Heinrichs sich bemessende Urteil erscheint zumindest im Licht der unmittelbar zeitgenössischen Herrscherbilder zu einseitig, worauf Stefan Weinfurter nachdrücklich hingewiesen hat. Vgl. Ders., Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern, in: Helmut Altrichter (Hg.), Bilder erzählen Geschichte, Freiburg i. Br. 1995 (Rombach Wissenschaft: Reihe Historiae 6), S. 47–103, bes. S. 98. Ders., Kaiser Heinrich II. – Bayerische Traditionen und europäischer Glanz, in: Kaiser Heinrich II. (wie Anm. 1), S. 15–29, hier S. 25, spricht übrigens mit vollem Recht von einem für Generationen richtungsweisenden «Bildungs- und Wissenschaftsschub», der von Bemühungen Heinrichs II. ausgegangen und an dessen Bamberger Bibliothek ablesbar sei; in diesen Zusammenhang reiht sich auch vorliegende Studie ein.

<sup>8</sup> Der Begriff ‹Hof› bezeichnet hier natürlich keine personell stabile oder ortsfeste Grösse, also nicht die ämterbesetzte *curia regis*, sondern einen geistigen Resonanzraum. Meine Überlegungen zielen also in eine Richtung, die für die

inschrift. Ihr allerletztes, recht prätentiös anmutendes Wort ist das gleiche (hier nur im Casus rectus) wie dasjenige des Basler Pendants<sup>9</sup>:

*Hoc opus ambonis auro gemmisque micantis  
Rex pius Heinricus, caelestis honoris anhelus,  
Dapsilis ex proprio tibi dat, sanctissima virgo,  
Quo prece summa tua sibi merces fiat u s i a .*

In merkwürdiger, den Superlativ bemühender Verstärkung findet sich das seltsame griechische Wort auch auf dem wohl prominentesten ‹Überrest› der Herrschaft Heinrichs II.: dem sogenannten Sternenmantel, seit dem Spätmittelalter als Heinrichsreliquie verehrt und noch immer im Bamberger Domschatz bewahrt<sup>10</sup>. Den zentralen Inschriftenbefund auf dieser kostbaren Saumstickerei wird man um so höher veranschlagen dürfen, als er, im Verbund mit weiteren dort abgerufenen Vorstellungen<sup>11</sup>, bevorzugt für das herrscherliche Selbst-

höfische Kultur des hohen Mittelalters überwiegend (erst) etwa ab dem früheren 12. Jahrhundert zugestanden wird; vgl. beispielsweise Peter Ganz, Friedrich Barbarossa: Hof und Kultur, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume des staufischen Kaisers, Sigmaringen 1992 (Vorträge und Forschungen 40), S. 623–650, und Peter Johanek, Kultur und Bildung im Umkreis Friedrich Barbarossas, ebd., S. 651–677. Für das frühe Mittelalter vgl. aber die grundlegende Arbeit von Nikolaus Staubach, Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen, Köln – Weimar – Wien 1993 (Pictura et poesis 2), auch Ders., Graecae Glorie. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch-frühottonischer Hofkultur, in: Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museum zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, hg. v. Anton von Euw und Peter Schreiner, Bd. 1, Köln 1991, S. 343–367, bes. S. 346 im hier noch weiter anzusprechenden Sachkontext.

<sup>9</sup> Text nach MGH Poetae Latini Medii Aevi. 5. Die Ottonenzeit. Teil 1–2, hg. v. Karl Strecker unter Mitarbeit v. Norbert Fickermann, Berlin 1937–39/Ndr. 1978, S. 357 (Hervorhebung im Text hier wie auch im weiteren jeweils von mir). Die in Streckers Edition nachfolgenden, eine zweite Einheit formenden Verse auf dem Ambo rufen die Evangelisten an und umgeben inschriftlich deren – bis auf das des Matthäus – verlorene Bilder auf den Kassetten.

<sup>10</sup> Jetzt Diözesanmuseum Bamberg (2728/3–6); jüngste Beschreibung mit allen weiteren Hinweisen in dem Katalogsat von Renate Baumgärtel-Fleischmann, in: Kaiser Heinrich II. (wie Anm. 1), Nr. 203 S. 382f.

<sup>11</sup> Auf diese, insbesondere die astronomisch-astrologischen Details, bin ich andernorts eingegangen: Innerweltlicher Fortschritt – kulturelle Grenzüberschreitung? Wissenstransfer und Wissensformen im Umfeld Kaiser Heinrichs. II., in: Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Beiträge des interdisziplinären Kolloquiums des Zentrums für Mittelalterstudien der Universität Bamberg in Zusammenarbeit mit dem Haus der Bayerischen Geschichte Augsburg (Bamberg, 25.–27. September 2002), hg. v. Achim Hubel und Bernd Schneidmüller (im Druck).

verständnis Heinrichs II. und seine repräsentative Bedeutung für das christliche Europa des frühen 11. Jahrhunderts in Anspruch genommen wird<sup>12</sup>.

Man liest, unterhalb eines in der Mantelmitte angebrachten quadratischen Feldes mit darin abgebildetem Christus in der Mandorla, den Wunsch, «der höchsten Wesenheit» (*superna usia*) möge dieses Geschenk des Kaisers wohlgefällig sein<sup>13</sup>: *SVP[ER]NE YSIE SIT GRATV[M] HOC CESARIS DONVM.*

Damit nicht genug. Ein wohlbekannter, heute in Cambridge liegender Miszellancodex enthält ungeachtet seiner angelsächsischen Überlieferungsgeschichte ein zentrales Gedichtcorpus mit insgesamt 49 Liedern, niedergeschrieben in einer «schöne(n) kontinentale(n) Minuskel des 11. Jhs.» und mit exklusivem Bezug auf die deutschen Könige und Kaiser des Zeitraums von etwa 950 bis 1050<sup>14</sup>. Eines der ersten setzt ein: *Grates u s i a e / solvimus suprem ξ*, und in einer weiteren Strophe dieses Liedes fällt der Ausdruck *s i m p l e x u s i a*, was mit der Wendung *superna usia* auf dem Bamberger Sternenmantel korrespondieren mag<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. zuletzt die Skizze von Weinfurter, Kaiser Heinrich II. – Bayerische Traditionen und europäischer Glanz (wie Anm. 7), S. 26f.

<sup>13</sup> Unter Konjektureneinschluss; vgl. etwa MGH Poet. Lat. 5 (wie Anm. 9), S. 362.

<sup>14</sup> Ms. Cambridge, University Library, Gg 5. 35 (früher: 1567); Die Cambridger Lieder (Carmina Cantabrigensia), hg. v. Karl Strecker, Berlin 1926 (MGH SS rer. Germ. in us. schol. [40]), Zitate aus der Einleitung des Herausgebers, S. IX, bzw. aus Nr. 4 S. 5f.

<sup>15</sup> Zugrunde liegen, wenn ich recht sehe, Glossen zu den pseudo-augustinischen, ihrem Gehalt nach aber aristotelischen *«Categoriae decem»*. Die wohl doch früheste Glossenhandschrift dieses Typs, der Mailänder Codex Ambrosianus B 71 sup. (saec. IX<sup>3/4</sup>; Provenienz: Auxerre ?), präzisiert: *Prima ocia est simplex ierarchium omonimum. Secunda, ut homo, deductuum omonimum a primo ierachiuo... usw.*, um dann auch die *OCYA generalissima* zu bestimmen; vgl. John Marenbon, From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, theology and philosophy in the early middle ages, Cambridge – London – New York etc. 1981, Appendix 3 S. 188; zuletzt Ders., Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard, in: Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, hg. v. Johannes Fried, München 1997 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 27), S. 21–49, S. 25f. Als Urheber der sich zu einem regelrechten Kommentar auswachsenden Glossen wird Heiric von Auxerre favorisiert, ein Schüler des Eriugena und Lehrer des seinerseits als Autor nachhaltigen Einfluss ausübenden Remigius von Auxerre; vgl. Giulio D'Onofrio, Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen, in: Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Intern. Eriugena-Colloquiums Bad Homburg, 26.–30. August 1985, hg. v. Werner Beierwaltes, Heidelberg 1987 (Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philosoph.-histor. Kl., Jgg. 1987, 1), S. 47–76, S. 56f.

Dass man sich hier in einem Bedeutungsfeld bewusster Intertextualität bewegt, belegen terminologisch auffällige Analogien und sinnverwandte, zuweilen gar komplementäre Aussagen. Man hat diese poetischen Zeugnisse bislang eher isoliert betrachtet und daher vorzugsweise textimmanent interpretiert<sup>16</sup>. Stattdessen muss man zu ihrer Deutung, wie das etwa die kunsthistorische Forschung über das Verfolgen von Bearbeitungsmethoden und Stilkonventionen längst tut<sup>17</sup>, Schriftquellen intertextuell auf Wissenstraditionen und geistige Orientierungsmuster befragen. Leider geschieht das in den historischen Wissenschaften noch immer viel zu wenig, und die herkömmlichen Versuche brechen meist dort ab, wo die Textgattung jenseits der zünftig betreuten Geschichtsschreibung angesiedelt ist oder ausserhalb der Sphäre pragmatisch-dispositiven Schriftguts bleibt.

Demgegenüber verbürgen etwa die auffälligen Bezüglichkeiten auf den repräsentativen Monumenten von Basel, Aachen oder Bamberg, dass sich in ihnen ein historisch fixierbarer, im geistigen Umfeld Kaiser Heinrichs II. geförderter Diskurs spiegelt. Und die Exklusivität wie auch die exponierte Öffentlichkeitszugewandtheit (*cum grano salis*) dieser repräsentativen Zeugnisse garantieren, dass es sich um keine Beiläufigkeiten oder schlichtweg um gelehrte Spiegelfechtereien handelt. Es ist gerade die Diskursivität der zitierten – und noch weitaus mehr ungenannter – Texte, die uns von der bequemen Annahme von Zufälligkeiten absehen lassen kann. Vielmehr ist der Blick auf die Wissenschafts- und Rationalitätskultur der Zeit um 1000 zu richten, mit allen denkbaren Konsequenzen auch für die weitere historische Deutung von Handlungen und Kommunikationsvorgängen.

Die Basler Altartafel kann sich dafür als ein Paradigma erweisen. Genau genommen ist es deren Beschriftung. In den Focus geraten

<sup>16</sup> Zwecks weiterer Illustration wäre etwa auf das prachtvolle Evangeliar aus dem Bamberger Domschatz abzustellen, heute in München (Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4454). In der Schriftleiste oberhalb des Evangelistenporträts des Matthäus fol. 25v steht der Vers *PRODIT IMAGO MINOR / QUID SIT S U B - S T A N T I A M A I O R*, der jenseits seiner formalen Binnenstruktur gedanklich sicher auf den hier umrissenen *usia*-Diskurs verweist.

<sup>17</sup> Neuerdings ganz konkret im Falle der Basler Altartafel anhand der Spuren, die in die gleiche (Bamberger ? Regensburger ?) Werkstatt führen, in der auch der Einbandrückdeckel des Perikopenbuches in Pommersfelden (Schlossbibliothek der Grafen von Schönborn, Ms. 340) und der ‚Watterbacher Tragaltar‘ (München, Bayerisches Nationalmuseum, MA 198) gefertigt wurden; vgl. Suckale-Redlefsen (wie Anm. 1), S. 87 sowie im Katalogteil des gleichen Bandes: Dies., Nr. 167 S. 334f.

also jene zwei Verse in leoninischen Hexametern, die in rot emailierter Capitalis in das kupfervergoldete Schriftband der Fries- beziehungsweise Sockelleiste eingetragen worden sind: «Allein schon durch die Auswahl so grossformatiger, gut lesbarer roter Buchstaben ohne Kürzungen auf farblich abweichenden Metallstreifen wird ihre Wichtigkeit zum Ausdruck gebracht», hat die Kunsthistorikern Guda Suckale-Redlefsen unlängst noch einmal unterstrichen<sup>18</sup>. Doch auf welche Wichtigkeit wird hier überhaupt abgestellt? Was besagen die Verse eigentlich?



Abb. 1. Das goldene Basler Antependium Kaiser Heinrichs II. (Paris, Musée National du Moyen Age – Thermes de Cluny, Inv.-Nr. Cl. 2350). Repro: Bildarchiv Foto Marburg (Archivnr. 30122)

Zur Vergegenwärtigung: Inmitten der goldenen Arkadenwand steht der Erlöser, zwei Finger seiner rechten Hand zur Segensgeste erhoben, in der linken Hand eine goldene Weltkugel mit Christusmonogramm tragend, als Zeichen seiner Allherrschaft. Diese

<sup>18</sup> Suckale-Redlefsen (wie Anm. 5), S. 295.

Bezeichnung des Weltenherrschers bringt auch die getriebene Bogeninschrift über seinem Haupt zum Ausdruck: *REX REGUM ET D[OMI]N[U]S DOMINANTIU[M]*. Christus zur Seite gestellt sind die drei obersten Erzengel, in der privilegierten Position zur Rechten Christi der Führer der himmlischen Heerscharen, Michael, mit Flügellanze und kreuzverziertem Globus. Neben ihm, also aussen auf der rechten Bildseite, blickt der Ordensgründer Benedikt in Richtung des Erlösers zur Bildmitte hin, ikonographisch durch Kutte und Tonsur, mit Krummstab und erhobenem (Regel-) Buch unmissverständlich gekennzeichnet, aber, wie auch die übrigen stehenden Figuren, durch Beschriftung im Arkadenbogen namentlich benannt. Der pure Umstand seiner Placierung in dieser Reihe hat seit jeher alle Deutungsversuche geleitet und in Verbindung mit der Hervorhebung des Erzengels Michael auch zur historischen Verortung der ‹Goldenenen Altartafel›, ihres Entstehungszusammenhangs wie ihrer ersten beabsichtigten Verwendung geführt: Das Kaiserpaar, auf der Tafel in rigider Verkleinerung abgebildet, wie es in Devotionshaltung zu Füssen des Heilands niedersinkt, musste die kostbare Tafel einem Benediktuskloster gestiftet haben, dessen Patron der Erzengel Michael war. Natürlich deutet somit alles auf Heinrichs II. Klostergründung auf dem Bamberger Michelsberg<sup>19</sup>.

Der oberhalb des Bildes angebrachte leoninische Hexameter (Vers 1) lautet:

*Quis sicut Hel Fortis Medicus Soter Benedictus?*  
 («Wer ist wie Gott ein starker Arzt, ein gesegneter Heiland?»).

Er verlässt schon formal die Normstruktur, wodurch eine Verbannung des Erlösers aus dem Verszentrum zu entstehen scheint. Das irritiert zunächst und stellt eine Asymmetrie gegenüber der ikono-

<sup>19</sup> Das kann, trotz eines zwischenzeitlichen Plaidoyers für Monte Cassino, hier festgehalten werden. Der Alternativvorschlag wurde in dieser Zeitschrift unterbreitet von Julia Gauss, Zur Bestimmung und Herkunft der Basler Goldenen Altartafel. Eine Hypothese, in: BZGA 82 (1981), S. 5–32, hält aber der historisch dichteren Argumentation in der fast gleichzeitig erschienenen Arbeit von Joachim Wollasch nicht stand; Ders., Bemerkungen zur Goldenen Altartafel von Basel, in: Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Christel Meier und Uwe Ruberg, Wiesbaden 1980, S. 383–405, dort auch S. 394f. bzw. S. 400 zur Erläuterung des *medicina*-Bedeutungsfeldes (*MEDICVS* als Bezeichnung des Erzengels Raphael). Vgl. jetzt im übrigen die zusammenfassende Auswertung von Suckale-Redlefsen, Die goldene Altartafel (wie Anm. 5), S. 296ff., in die zusätzlich neu erhobene kunsthistorische Indizien eingingen.

graphischen Reihung dar. Allein, der Binnenreim *Medicus – Benedictus* wurde vom Dichter um einen Takt verschoben, «weil eben das Wort ‹fortis› vorangeht, vorangehen muß ... Dem *theologischen* Sinn der Zeile jedoch entspricht das Wort ‹medicus› auf das beste. Es stellt – wie vorhin ‹fortis› – ein göttliches Attribut dar. Mit ihm wird insbesondere Christus, der Heilende, der Heiland ausgezeichnet ... Medicus soter: Die beiden Begriffe gehören zusammen. Sie bilden ein Paar genau wie ‹heil› und ‹fortis›. Und beide Paare durften und sollten nicht getrennt werden, wiewohl dadurch das leoninische Maß in Unordnung geriet», so lautet die Bilanz einer umsichtigen Deutung<sup>20</sup>. Das Durchbrechen des metrischen Programmschemas setzte demnach bewusst einen inhaltlichen Akzent, der den exzessionellen Charakter des Aussagewertes unterstreicht. Auch der Materialcharakter der Schrifttäfelchen verneint, dass an dieser Stelle eine Sekundärverschiebung stattgefunden haben kann<sup>21</sup>.

Somit dürfen wir die epigraphische Reihenfolge *MEDICVS SOTER BENEDICTVS* als Programm nehmen, und dass man sie vor tausend Jahren auch ins Bild übersetzen konnte, hat insbesondere Joachim Wollasch herausgestellt: «ging der Blick diagonal von rechts oben nach links unten auf die Goldene Tafel, dann fiel er auf die mit Michael rechts von Christus stehende Gestalt Benedikts von Nursia. So wirken der epigraphische und der ikonographische Befund zusammen, um den hl. Benedikt aufs Erstaunlichste hervorzuheben.»<sup>22</sup> Man muss die Bildelemente also sukzessive wie einen Schrifttext lesen, wie beim selbstverständlichen Zeilensprung des gewöhnlichen Lesevorgangs. Wollasch konnte zeigen, dass der so staunenerregenden Exposition des Benedikt als gedankliche Folie eine rezente Benediktspredigt Odos von Cluny zugrunde lag. Dieser konkreten, textgestützten Argumentation wird man sich um so weniger versagen können, als in jener Predigt der Charismatiker Benedikt selbst als Engel identifiziert wird<sup>23</sup>!

«Wer ist wie Gott ein starker Arzt, ein gesegneter Heiland?» – so fragt also in gelehrt – etymologisierendem Wortspiel, das die Namen der Erzengel Michael, Gabriel und Raphael erläutert, der erste der Doppelverse. Deren zweiter antwortet mit flehendem Anruf:

<sup>20</sup> Hans F. Haefele, Die metrische Inschrift auf der Altartafel Heinrichs II., in: BZGA 56 (1957), S. 25–34, Zitat S. 28.

<sup>21</sup> Wollasch (wie Anm. 19), S. 389.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., bes. S. 399f.

*Prospice terrigenas clemens mediator usias<sup>24</sup>.*

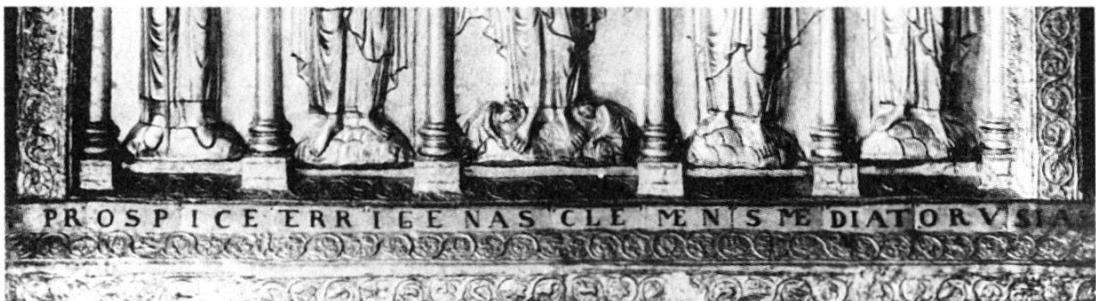


Abb. 2. (Detailaufnahme zu Abb. 1) Unteres Schriftband des Antependiums mit Vers 2: *Prospice terrigenas clemens mediator usias* («Sei gnädig zu den Ergeborenen, barmherziger Mittler des Seins»). Oberhalb der Inschrift das Stifterpaar Heinrich und Kunigunde zu Füßen des Erlösers im Feld der Mittelarkade. Repro: Bildarchiv Foto Marburg (Archivnr. 1001574)

Dieser zweite Vers wird bis heute und wurde leider auch noch jüngst im Bamberger Ausstellungskatalog vom Sommer 2002 trivial, ja – schlimmer noch – falsch übersetzt, etwa derart: «Sorge, gütiger Mittler, für die ergeborenen [irdischen] Wesen». Gegen diese seines Erachtens unhaltbare Übersetzung hat der Latinist Hans Haefele in seiner Zürcher Habilitationsrede schon vor über viereinhalb Jahrzehnten mit guten Gründen Stellung bezogen<sup>25</sup>. In der Forschung ist sein Beitrag zwar registriert, meist aber in der sachlichen Aussage übergegangen oder ausdrücklich abgelehnt worden<sup>26</sup>.

Haefeles Einwände röhren an den Zentralnerv der Deutung. Schliesst man sich der herkömmlichen Übersetzung an, so soll eben Christus, der barmherzige «Mittler» (*mediator*), sich in vorausschauender Sorge der Menschen annehmen. Das wäre eine schlichte Bitte, deren Kernerwartung man erst noch mit dem vorbereitenden ersten Vers gedanklich abzustimmen hätte – aber übrigens keine *Fürbitte*,

<sup>24</sup> MGH Poetae Lat. 5 (wie Anm. 9), S. 365. – Ab hier bis unten bei Anm. 46 überschneidet sich der Darstellungstext weitgehend mit dem sachlich korrespondierenden Abschnitt meiner oben in Anm. 11 zitierten Studie.

<sup>25</sup> Haefele (wie Anm. 20)

<sup>26</sup> Dazu mag auch Karl Streckers herrisches Verdikt, «dass *usias* der Acc. Plural ist», nicht unerheblich beigetragen haben (wie Anm. 24; Apparat) – um so mehr, als sich ihm Percy Ernst Schramm in seinem weit verbreiteten Standardwerk vorbehaltlos anschloss: Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit. Neuauflage unter Mitarbeit v. Peter Berghaus, Nikolaus Gussone, Florentine Mütherich, hg. v. Florentine Mütherich, München 1983, Nr. 128 S. 217–219.

als was sie auch schon angesprochen worden ist<sup>27</sup>: denn wer Christus als Interzessor in Anspruch nehmen möchte, stürzt implizite das Trinitätsdogma; das lag wohl kaum in der Absicht Kaiser Heinrichs und seiner Berater. Und ausserdem: Als wessen *mediator* soll Christus dann wirken? Anders gefragt: Was soll denn überhaupt durch ihn vermittelt werden?

Schon diese grundsätzlichen Erwägungen wecken arge Irritationen, was den oder die Schöpfer des Verses zu derart ausgefallenen Unklarheiten animiert haben und weshalb derlei den kritisch-prüfenden Blicken sensibler Intellektueller im Umfeld des Herrschers entgangen sein soll. Nahm niemand vor Anbringung des Schriftbandes auf der kostbaren Tafel den Text ab? Schwer vorstellbar, und dank der harten philologischen Argumente Hans Haefeles muss man darüber auch gar keine heiklen Phantasien erblühen lassen.

Haefele erinnerte daran, dass *terrigena*, jedenfalls im klassischen Latein, nur als Substantiv vorkommt<sup>28</sup>. Es lassen sich lediglich für die Spätantike ein paar seltene Ausnahmefälle nachweisen, im Mittelalter wurde das Wort dann aber so gut wie nie adjektivisch gebraucht. Hinzu kommt, dass der Versakzent bei *usias* metrisch auf der vorletzten Silbe liegen muss, das Wort also griechisch und nicht lateinisch auszusprechen ist. Folglich müsste *usias* hier als griechischer Genetiv Singular verstanden werden, die Übersetzung also ungefähr so ausfallen: «Sei gnädig zu den Erdgeborenen, barmherziger Mittler der usia».

So ergibt der Vers, wie noch zu sehen, einen ernstzunehmenden Sinn, auch wenn er sich dem modernen Leser nicht sofort erschliesst. Haefele kannte die direkten Textreferenzen nicht, die seinen Beobachtungen auch theologie- wie philosophiegeschichtlich Stringenz verleihen. Sie wurzeln in neuplatonischem Denken, wie es Johannes Scottus Eriugena im dritten Viertel des 9. Jahrhunderts in selbstbewusster Umprägung und in Auseinandersetzung mit der Theologie des Dionysius Areopagita entwarf. Die Textgrundlagen wären sämtlich dank der Handschriften beizubringen, mit denen Heinrich II. seine geliebte Neugründung Bamberg versehen hat<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Zuletzt durch Weinfurter, Kaiser Heinrich II. – Bayerische Traditionen und europäischer Glanz (wie Anm. 7), S. 22.

<sup>28</sup> Vgl. insges. Haefele (wie Anm. 20), S. 29ff.

<sup>29</sup> Über die darin erkennbar werdenden Strategien der Wissensvermittlung ist kaum jemals angemessen diskutiert worden; vgl. die Bemerkung von Weinfurter, Kaiser Heinrich II. – Bayerische Traditionen ... (wie Anm. 7), zur Frage der «Heinrichsbibliothek» Bernhard Schemmel, Heinrich II. und Bambergs Bücherschätze, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 133 (1997), S. 127–146. Die entscheidende Materialgrundlage steht bereit dank der eindringlichen Forschungen von Hartmut Hoffmann, Bamberger Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts, Hannover 1995 (Schriften der MGH 39).

Die frappierend engen Bezüge, die zwischen dem Thronbild im Sakramentar Heinrichs II. (Clm 4456) und der herrscherlichen Selbstdarstellung Karls des Kahlen bestehen, haben seit jeher die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden und letztthin zu der Schlussfolgerung geführt, dass mit der gezielten Anlehnung ein herrschaftslegitimierendes Programm verbunden gewesen sein müsse, «und dieses kann nur lauten: Erneuerung der karolingisch-fränkischen Königsgewalt»<sup>30</sup>. Kronzeuge ist der unter Abt Ramwold von St. Emmeram (975–1001) in Regensburg aufwendig und eigenwillig restaurierte *«Codex Aureus»* (Clm 14000), dessen Bildausstattung der *imitatio* Karls des Kahlen durch Heinrich II. auf realhistorischer Ebene zuarbeitete<sup>31</sup>. Und in Überwindung einer älteren These Ernst Dümmlers ist zweifelsfrei herausgestellt worden, dass die programmatischen Tituli des *«Codex Aureus»* – mindestens aus dem Umkreis – von Johannes Scottus Eriugena stammen<sup>32</sup>, nach Stil und Inhalt also dem originellsten Denker der okzidental-lateinischen Welt in der Epoche zwischen Spätantike und 12. Jahrhundert geschuldet sind.

Die Wissenskultur im unmittelbaren Umfeld Heinrichs II. vermittelt den Eindruck einer bewussten und eben gesuchten Anknüpfung an die Hofkultur Karls des Kahlen. Doch zielte es über eine rein habituelle *imitatio* hinaus, wenn Heinrich II. seiner Gründung Bamberg Schriften des Eriugena und eriugenistischer Textexegese sowie die massgeblichen Werke neuplatonischer Überlieferung besorgte<sup>33</sup>. Wer auch immer dabei die Auswahl des Kaisers lenkte oder ihm die

<sup>30</sup> Weinfurter, Sakralkönigtum (wie Anm. 7), S. 94; vgl. insges. ebd., S. 84ff.

<sup>31</sup> Vgl. Susanne Künzel, Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II., München 1989 (Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München 43), bes. S. 30ff.; zur direkten Verortung: Bernhard Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters, jetzt in: Ders., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 2, Stuttgart 1967, S. 77–115, S. 79ff.

<sup>32</sup> Paul Edward Dutton / Édouard Jeauneau, The Verses of the *«Codex Aureus»* of Saint-Emmeram, in: *Studi Medievali*, 3. Seric 24 (1983), S. 75–120; hierzu wie zum Folgenden insbesondere Staubach, *Rex christianus* (wie Anm. 8), S. 41ff. und S. 261ff. – Text und Kommentar jetzt: Iohannis Scotti Eriugenae *Carmina*, ed. by Michael W. Herren, Dublin 1993 (*Scriptores Latini Hiberniae XII*), App. 10–16 S. 128–133, dazu S. 24, S. 40f. und S. 159ff.

<sup>33</sup> Hierzu zählt auch der vermutlich italienische Chalcidius-Codex in Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 18, den man nicht mehr ins 11., sondern nach dem Urteil Bernhard Bischoffs noch ins 10. Jh. setzen sollte; vgl. Ders., Zu Plautus und Festus, jetzt in: Ders., Mittelalterliche Studien (wie Anm. 31), Bd. 1, Stuttgart 1966, S. 141–144, hier S. 143.

Codices verschaffte, tat es mit sorgsamem Bedacht<sup>34</sup>. Die Bamberger Eriugena-Manuskripte stellen keine beliebigen Abschriften dar, ebensowenig bestechen sie durch irgendwelche gehobene Ausführung oder Ausstattung. Vielmehr ermöglichen sie den direkten Blick in die «Werkstatt» des Eriugena, in den lebhaften philosophischen Diskurs, wie er sich erst unter der Protektion Karls des Kahlen voll entfalten und über das westfränkische Netzwerk der Irenkolonien auswirken konnte. Der Bamberger Cod. Philos. 2/1 (olim: HJ. IV. 5), geschrieben im dritten Viertel des 9. Jahrhunderts wahrscheinlich in Soissons und neben dem Reimser Codex 875 die Leithandschrift von Eriugenas chef d’œuvre, des «Periphyseon» (später auch: *De divisione naturae*), enthält zahlreiche Zusätze, Glossen und sogar Titulaturen von einer der beiden mittlerweile berühmtesten irischen Schreiberhände des frühen Mittelalters, der seitens paläographischer Forschung so getauften Hand «I<sup>2</sup>». Nach übereinstimmender Meinung von Bernhard Bischoff, Terence A. M. Bishop und Édouard Jeauneau fassen wir in ihr nichts anderes als – das Autograph Eriugenas<sup>35</sup>. Die Handschrift befand sich nachweislich schon 1122/23 im Kloster auf dem Bamberger Michelsberg, also in genau jenem Kloster, das als ursprünglicher Bestimmungsort der Basler «Goldenens Altartafel» angenommen wird<sup>36</sup>.

Die gleiche Hand «I<sup>2</sup>» findet sich weiterhin im zweiten, gleichfalls in Soissons entstandenen Teil des Bamberger Codex Patriticus 46 (olim: Q. VI. 32). Dessen erster, ungefähr gleichzeitig in Reims niedergeschriebener Teil hält seinerseits einen wichtigen Anhaltspunkt zur Deutung der Basler Altartafel bereit. Mit ihm erhält man den Schlüssel zum Verständnis jenes rätselhaft erscheinenden zweiten Verses der Inschrift.

Der erste, bis fol. 21 reichende Teil des Codex Patr. 46 umfasst, nach einem kurzen Auszug aus Alkuins «De fide» (fol. 1r), ansonsten ausschliesslich die «Opuscula Sacra» des Boethius, und zwar mit aus-

<sup>34</sup> Huth (wie Anm. 11).

<sup>35</sup> Beschreibung der beiden Handschriften (samt Faksimilierungen) zuletzt bei Édouard Jeauneau / Paul Edward Dutton, The Autograph of Eriugena, Turnhout 1996 (CC Autographa Medii Aevi III), S. 42f.

<sup>36</sup> Vgl. oben Anm. 19 bzw. Lesley Smith, Yet more on the autograph of John the Scot: MS Bamberg Ph. 2/2 and its place in the Periphyseon tradition, in: From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in honour of Édouard Jeauneau, edited by Hajo Westra, Leiden – New York – Köln 1992, S. 47–70, hier S. 58, zur Diversifizierung der Codexpartien 2/1 (Bücher 1–3) und 2/2 (Bücher 4–5), beide etwa gleicher Zeitstellung, s. ebd., S. 49 und S. 57.

giebigen Glossen. Sie wurden früher Eriugena selbst zugeschrieben<sup>37</sup>, werden inzwischen aber eher als ein Werk des Remigius von Auxerre angesehen: gleichsam eines ‹Enkelschülers› des Eriugena und jedenfalls dessen eifrigster Adept um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert<sup>38</sup>.

Im Zuge seiner Erläuterungen zum ‹Liber contra Eutychen et Nestorium› hatte sich der Kommentator auch mit ontologischen Begrifflichkeiten des Boethius auseinanderzusetzen. Angelangt bei einer Bestimmung des in der Trinitätsdebatte notorisch umkämpften lateinischen Terminus *persona*, den die boethianische Textvorlage an der betreffenden Stelle im Genitiv Singular anführt, heisst es im Codex Bambergensis (fol. 15r): *Person ἡ . id est οὐκακ*<sup>39</sup>. Der Definition hat eine (meines Erachtens noch mit der Anlage zeitgenössische) Hand im Bambergensis über dem griechischen Wort interlinear ein weiteres Glossenelement hinzugefügt: die sogar passend deklinierte Bezeichnung *genetiu!*

So las und verstand man *ousias* also zu Zeiten Heinrichs II. in Bamberg, und man darf den Befund getrost als Bestätigung von Hans Haefeles Übersetzungsvorschlag zur Basler Inschrift verbuchen. Bliebe noch zu zeigen, dass und wie sich dieses Verständnis in der Konzeption der Basler Altartafel niederschlug, wie es sich also im Sinngefüge von Bild- und Textelementen schlüssig ausdrückt. Dank des Schlüssels, den der Bamberger Befund an die Hand gibt, wird der Blick freigegeben auf die Grundkonzeption eriugenistischer Anthropologie; sie verbindet sich – und damit kommen die Erzengel samt erstem Vers der Basler Altartafel wieder à l'ordre du jour – mit dem Hierarchienmodell des Pseudo-Dionysius. Dessen Werkcorpus hat Eriugena im Auftrag Karls des Kahlen übersetzt und damit der abendländischen Gelehrtenwelt einen ihrer mittelalterlichen Kerntexte erschlossen. Den Reigen der jahrhundertelangen Auslegungs-

<sup>37</sup> So noch nach Überzeugung des Herausgebers Edward Kenneth Rand, Johannes Scottus, München 1906 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1), S. 28–80; Rand hatte den Codex Bambergensis nicht eingesehen (ebd., S. 28). Zum Codex vgl. neben voriger Anm. auch Hoffmann (wie Anm. 29), S. 156 und ebd., S. 23 bzw. S. 28.

<sup>38</sup> Vgl. oben Anm. 15 sowie Giulio D'Onofrio, Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio, in: Studi Medievali, 3. Ser. 22 (1981), S. 587–693.

<sup>39</sup> In den übrigen von Rand kollationierten Handschriften lautet die Stelle: *Personae • id est essentiae quae est in natura. OYCIAC genitivus;* für keines der Parallelzeugnisse ist also wie im Bambergensis zusätzlich noch die demonstrativ deklinierte Form gewählt worden. Text der Glossen zu den Opuscula Sacra des Boethius, ed. Rand (wie Anm. 37), S. 67.

geschichte der Dionysiaca eröffnete Eriugena selbst mit einem Kommentar zu ‹De caelesti hierarchia›, der sich dann schon gelegentlich auf das im ‹Periphyseon› Dargelegte bezieht<sup>40</sup>.

Im ersten Buch des ‹Periphyseon› untersucht Eriugena mittels der aristotelischen Kategorien die zehn Gattungen der geschaffenen Wirklichkeit<sup>41</sup>. Die erste der Kategorien ist danach die *usia*, der daher schon das besondere Interesse des Augustinus gegolten hatte<sup>42</sup>. Augustinus übersetzte οὐσία schlichtweg mit *essentia*, also sinngemäß als «Substanz». Von der Auffassung des Augustinus, wonach *usia* schlichtweg mit Gott zu identifizieren sei, setzte sich Johannes Scottus Eriugena indes ganz nüchtern ab mit der Begründung, eine Prädikation Gott = *usia* sei unmöglich; keine Kategorie könne Gott bezeichnen<sup>43</sup>. Kurz und bündig, Gott ist keine Wesenheit, sondern eine ‹Überwesenheit›: *Non est igitur OYCIA, quia plus est quam OYCIA; et tamen dicitur OYCIA, quia omnium OYCΙΩΝ (id est essentiārum) creatrix est* (‹Periphyseon› lib. I, S. 34 bzw. S. 206f.)<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Alle Nachweise samt Werkchronologie in dem konzisen Überblicksartikel von Gangolf Schrimpf, Johannes Scottus Eriugena, in: Theologische Realenzyklopädie 8, Berlin – New York 1988, S. 156–172.

<sup>41</sup> Vgl. Dens., Die Sinnmitte von «Periphyseon», in: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Paris 1977 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 561), S. 289–305, S. 298f. – Die folgenden Textzitate sämtlich nach der neuen, erst kürzlich abgeschlossenen Edition von Édouard Jeauneau (Hg.), Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, Bücher I–V (CC CM 161–165), Turnhout 1996–2003.

<sup>42</sup> Dazu die Hinweise oben in Anm. 15.

<sup>43</sup> *Nam si aliqua kategoriarum de deo proprie praedicaretur, necessario genus esse deus sequetur. Deus autem nec genus nec specie nec accidens est. Nulla igitur kategoria proprie deum significare potest;* Periphyseon lib. I, S. 33 bzw. S. 204f. Zur frühmittelalterlichen Theoriegeschichte des Arguments vgl. Marenbon, From the Circle of Alcuin (wie Anm. 15), S. 14f. und S. 72f.

<sup>44</sup> Vgl. Karl Eswein, Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena. Begriff, Bedeutung und Charakter der «essentia» oder οὐσία bei demselben, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 43, 1930, S. 189–206, hier S. 192, von dessen Schlussfolgerungen sich jetzt jedoch Marenbon zu distanzieren sucht; vgl. bes. Ders., John Scottus and the ‹Categoriae Decem›, in: Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg im Breisgau, 27.–30 August 1979, Heidelberg 1980 (Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philosoph.-histor. Kl., Jg. 1980, 3), S. 117–134, hier S. 123ff. Einen «radikalen Realismus» Eriugenas leitet aus seinem *Ousia*-Begriff jetzt ab: Christophe Erismann, *Generalis essentia. La théorie érigénienne de l'ousia et le problème des universaux*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 69, 2002, S. 7–37.

Zugrunde liegt freilich ein uralter Gedanke. Wenn hier ein «Über-Sein» Gottes formuliert wird, so beruht das letztthin auf der Vorstellung, mit der Platon in der ‹Politeia› (509b) den Begriff des Guten als der höchsten Idee zu bestimmen gesucht hatte: wiewohl durch den Verstand erkannt, rage sie über das Sein hinaus, sei «überwesentlich» ( $\overline{\text{υπερούσιος}}$ ), «jenseits der Wesenheit» ( $\overline{\text{ἐπέκεινα τῆς οὐσίας}}$ )<sup>45</sup>.

Dieser Gedanke war Eriugena durch sein Studium des Ps.-Dionysius wohlvertraut, wie er selbst bekräftigt: *Ipse nanque omnium essentia est, qui solus uere est, ut ait Dyonisius Areopagita. «Esse enim», inquit, «omnium est super esse diuinitas»* («Periphyseon» lib. I, S.5 bzw. S.120f.). Wenn man im Blick auf die οὐσία von Gott spricht, so kann man ihn ganz pragmatisch nur als  $\overline{\text{υπερούσιος}}$  charakterisieren<sup>46</sup> – ein Schluss, den noch Augustinus als missbräuchlich verworfen hatte.

Man braucht insofern Eriugenas Übersetzung und Kommentar des Pseudo-Dionysius Areopagita nur noch am Befund von Bild und Text auf der Basler Altartafel abzugleichen. Zur Lösung der Basler Sinnfigur gibt Buch XIII der ‹Himmlischen Hierarchie› die entscheidende Auskunft, zu dessen Grundverständnis vorweg noch der letzte Satz von Buch XI mitzubedenken ist: «Die höherstehenden Gliederungen haben im Übermass auch die geheiligten Eigenschaften der untergeordneten, die letzten aber haben nicht die uneingeschränkte Fülle des Ranghöheren, da die zuerst hervortretenden Erleuchtungen ihnen mittels der ersten Ränge (nur) teilweise und ihrer Stellung im Ganzen entsprechend zugeleitet werden»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. Werner Beierwaltes, Marginalien zu Eriugenas «Platonismus», in: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, hg. v. Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann, Münster 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum 10), S. 64–74; Ders., ΕΠΕΚΕΙΝΑ. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption, in: Ludger Honnefelder / Werner Schüssler (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, S. 39–55, bes. S. 45.

<sup>46</sup> Auch wenn Gott menschliche Wesenheit angenommen hat – eine Aporie, der Ps.-Dionysius dadurch entging, dass er Gott die menschliche Wesenheit auf «übermenschliche Weise» annehmen liess  $\overline{\text{ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη}}$ ; vgl. jetzt Theresia Hainthaler, Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert, in: Denys l’Aréopagite et sa posteriorité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994, édités par Ysabel de Andia, Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), S. 267–191, hier S. 272f. und bes. S. 278.

<sup>47</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Stuttgart 1986 (Bibliothek der griechischen Literatur 22), S. 56.

Das Prinzip der himmlischen Hierarchien wird sodann in Buch XIII gemäss alttestamentarischer Referenz erläutert<sup>48</sup>. Pseudo-Dionysius legt dar, weshalb «nicht von den untergeordneten Engeln einer, sondern er, der zu den ehrwürdigsten Wesen zählt, den Propheten reinigt». Dazu geht der Autor sämtliche ihm möglich erscheinenden Deutungen durch, um gegen Ende natürlich die festzuhalten, die ihm als die wahre und deshalb unbedingt mitteilensbedürftige erscheint: «Dies also lernte der Gotteskundige [der Prophet Jesaja; V. H.] von dem Engel, der ihn zum Licht führte, dass die Reinigung und alle Formen der Wirksamkeit des Gottesprinzips, durch die ersten Manifestationen des Seins<sup>49</sup> zum Aufleuchten gebracht, sich über alle die übrigen verbreiten gemäss den Abstufungen, in der eine jede an den Wirksamkeiten des Gottesprinzips teilhaben kann».

In der Folgerung des Eriugena bedeutet das<sup>50</sup>: Der Mensch ist, wie auf anderer Stufe der Engel (und wieder auf anderer Stufe der Erzengel), nur über sein durch intellektuelle Anschauung fassbares Sein ein Ebenbild Gottes. Die Welt entfaltet sich aus Gott durch die *primordiales causae* – aber eben nicht im Wege eines simplen Emanationsmodells, wie einen der Genesis-Bericht vermuten lassen könnte, sondern derart, dass stets das ranghöhere Wesen etwas von seiner Wesenheit in das ihm zunächst rangniedere entlässt: die Bindung ist und bleibt damit eine kausale. Das Ganze hat übrigens sein strikt philosophisches Pendant in der platonisch-idealstischen Polarisierung von γένεσις und οὐσία, insofern die eine das Werden, die andere das Sein bezeichnet, hier als unveränderliches Wesen begriffen, gleichsam als transzendiertes Dasein.

Höchste Wesenheit ist die Hypostase der göttlichen Trinität; zu ihr streben wir hin im Wege der Wiederauflösung. Zur Bezeichnung dieser höchsten Wesenheit dienen eben hilfsweise lateinische Wortbildung wie *superessentia*. Ganz konkret findet man die Wendung *superessentia diuinitatis* bei Fulbert von Chartres († 1028)<sup>51</sup>, dem ver-

<sup>48</sup> Jesaja VI,6ff. betr. Besuch des Seraph beim Propheten. Die Vision hebt an mit dem Datierungshinweis auf das Todesjahr des Königs Ozias, den – eine hübsche Adnote – die meisten Vulgata-Handschriften wie später auch -drucke als *Usia* führen.

<sup>49</sup> «Manifestationen des Seins»: im griechischen Original οὐσία; vgl. die Erläuterungen von Heil (wie Anm. 47) im Apparat, S. 91.

<sup>50</sup> Vgl. insges. Maurice de Gandillac, *Anges et hommes dans le Commentaire de Jean Scot sur la «Hierarchie céleste»*, in: Jean Scot Érigène (wie Anm. 41), S. 393–403.

<sup>51</sup> Epist. 2, PL 141, Sp. 190 C; vgl. Édouard Jeauneau, *Le renouveau érigénien*, in: Eriugena redivivus (wie Anm. 15), S. 26–46, hier S. 40.

ehrten Lehrer Hartwigs, jenes Mönches – und wahrscheinlich auch späteren Abtes (1028/29) – von St. Emmeram in Regensburg, in dem man mit guten Gründen einen der Garanten von Heinrichs II. Hofkultur erblicken darf<sup>52</sup>. Und noch einmal sei kurz erinnert an die exponierten Belege *superna usia* (Sternenmantel) beziehungsweise *suprema usia* (Cambridger Lieder), sämtlich Wortschöpfungen der damit bekennenderhaft im Fahrwasser des Eriugena segelnden europäischen Denker um 1000<sup>53</sup>. Für die zeitgenössischen arabischen Gelehrten galt das aber ebensowenig wie für deren Kollegen in Byzanz<sup>54</sup>.

Zusammengefasst: Zeitgleich mit der damals unter Fulbert allmählich aufblühenden Schule von Chartres herrschte im unmittelbaren Umfeld Kaiser Heinrichs II. ein theologisch-philosophischer Diskurs, an dem der Herrscher selbst offenbar heftigen Anteil nahm. Einige seiner imposantesten Stiftungen und Herrschaftszeichen legen noch heute davon beredtes Zeugnis ab. Zieht man die Quintessenz aus den dominanten scholastischen *usia*-Bestimmungsversu-

<sup>52</sup> Näheres bei Huth (wie Anm. 11), Anm. 55.

<sup>53</sup> Donald F. Duclow, Isiah meets the Seraph: Breaking Ranks in Dionysius and Eriugena ?, in: Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Chicago and Notre Dame, 18–20 October 1991), edited by Bernard Mc Ginn and Willemien Otten, Notre Dame – London 1994 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies V), S. 233–252, bes. S. 247. Zu beachten ebd. Duclows Hinweis auf die exegetische Modellfunktion des Evangelisten Johannes, «who, soaring like an eagle above Paul, passes beyond every created heaven and every created paradise, that is, every human and angelic nature» – und zwar im Blick auf die konkrete Behandlung dieses Evangelisten in den repräsentativen Herrscherbildern Heinrichs II.: im Evangeliar von Montecassino ersetzt das Herrscherbild Heinrichs II. fol. 193v das an dieser Stelle kompositorisch zu erwartende Bild des Johannes! Und noch gar nicht gewürdigt sind die frappierenden Analogien des Titulus zum Vollbild des Johannes fol. 194v im Evangeliar des Bamberger Domschatzes, Clm 4454 (wie Anm. 16), zu Versen des Johannes Scottus Eriugena. Vgl. insbesondere Nr. 6, v. 1 und Nr. 21, v. 15, in: Iohannis Scotti Eriugenae *Carmina*, ed. Herren (wie Anm. 32), S. 80 bzw. S. 110.

<sup>54</sup> Dort wusste man recht genau um die aristotelische Abkehr von dieser Konzeption; vgl. Hans Daiber, Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den *Carmina aurea*. Ein verlorener Text in arabischer Überlieferung, Amsterdam – New York – Oxford – Tokyo 1995 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 161). ebd., S. 31: «In der Bezeichnung Gottes als Substanz mag Iamblichus an Aristoteles (*Metaph.* XI 8.1074b) angeknüpft haben und vom platonisch-neuplatonischen Wege abgewichen sein, wonach das Höchste ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist».

chen, so versteht sich nun und ganz folgerichtig, weshalb man zur göttlichen Wesenheit allein über den *mediator* gelangen kann, der sich unserer dazu erbarmen muss: *Prospice terrigenas clemens mediator usias*, so bittet die Inschrift auf der Basler Tafel. Hans Haefele übersetzte<sup>55</sup>: «Sei gnädig zu den Erdgeborenen, barmherziger Mittler der göttlichen Kraft», was zwar das Richtige meint, aber lexikalisch unangemessen daherkommt. Besser erschien schon: «Sei gnädig zu den Erdgeborenen, barmherziger Mittler der Wesenheit». Dem ontologischen Motivzusammenhang entspräche aber am besten: «Sei gnädig zu den Erdgeborenen, barmherziger Mittler des Seins»<sup>56</sup>.

PD Dr. Volkhard Huth  
Historisches Seminar der  
Albert-Ludwigs-Universität  
Werthmannplatz, KG IV  
D-79085 Freiburg im Br.

<sup>55</sup> Haefele (wie Anm. 20).

<sup>56</sup> Vgl. auch Jean Trouillard, *Erigène et naissance du sens*, in: Platonismus und Christentum (wie Anm. 45), S. 267–276, hier S. 268: «Comme souvent chez les platoniciens, le terme οὐσία, rendu par ‹essentia›, signifie ‹être› au sens plein».