Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 1-2

Artikel: Cur non video praesentem?

Autor: Ulrich, Ferdinand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760411

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: 16.09.2025

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

FERDINAND ULRICH

Cur non video praesentem?

Zur Implikation der «griechischen» und «lateinischen» Denkform bei Anselm und Scotus Erigena [1]

I. DER ABWESENDE GOTT UND SEINE ANWESENHEIT IM BETENDEN DENKEN: «SEHEN IM NICHT-SEHEN»

1. Rhythmus und Struktur des Denkweges zur Einsicht ins Nichtsehen

a) Der Ansatz in der befreiten Freiheit mitten im Verfall: pneumatische Einheit der Getrennten

Im ersten Kapitel des Proslogion betet Anselm reflektierend die Frage: «Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem»? [2] Er ringt um den Zugang zum «unzugänglichen Licht». Dies geschieht nicht nur aus der ontologischen Distanz des Endlichen zu Gott, in der Spanne von Geschöpf und Schöpfer, sondern aus der Finsternis der verfallenen Freiheit heraus, die sich von

[1] Es können nur einige wenige Aspekte aus dem Werk Anselms und Erigenas bedacht werden. Wir wählten dafür inbesondere das «Proslogion» (zit. P.): lat.-deutsch, edit. F. S. SCHMITT, Stuttgart 1962 unter beschränkter Berücksichtigung des «Monologion» (zit. M.): lat.-deutsch, edit. F. S. SCHMITT, Stuttgart 1964 und «Cur Deus Homo» (zit. CDH): lat.-deutsch, edit. F. S. SCHMITT, Stuttgart 1956, sowie einige Texte aus den opera omnia (loc. cit. wird eigens vermerkt). Erigena kommt vor allem mit «De divisione naturae» zur Sprache (zit. DN), Libri V, Oxonii 1681 (röm. Ziffer = Buch; arab. Ziffer = Kapitel; dann folgt Seitenzahl der Edition).

[2] Mit dieser Frage eröffnet Anselm die entscheidende «Differenz» von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes. Wie ist diese Differenz zu verstehen, wenn das absolute Licht dem Endlichen innerlicher ist als dieses sich je innerlich zu sein vermag – und doch nicht gesehen wird? Bestimmt der Modus der «Innerlichkeit», die

ihrem Ursprung getrennt hat. Anselm spricht aus einer Ferne zu Gott, die sowohl von der «maior dissimilitudo» des Geschöpfes als des Anderen zum Schöpfer wie auch von der Schuld geprägt ist. Trotzdem stilisiert die Ferne das Absolute vom Endlichen her nicht zu einem abstrakten Punkt um, der dann hervortreten würde, wenn die Diastase der Trennung durch den einseitigen Blick des Endlichen auf seine eigene Verfallenheit bestimmt und ausgemessen würde. Das Schuldbekenntnis wäre somit nicht vor Gott, nicht kraft seines Lichtes vollzogen, nicht durch

Intensität des «interior intimis meis» (im augustinischen Sinne) gerade die Differenz? Legt sich deshalb die Fülle der Gegenwart als «Zukunft» aus, *weil* das Dasein des absoluten Lichtes alles Begreifen übersteigt? Oder liegt es an der besonderen Form des Begreifens, daß die Gegenwart «vor» sich selbst gestellt wird und dem Denken dadurch zu einer aus-ständigen Zukunft sich verwandelt? Die aufgerissene Aporie muß sorgsam bedacht werden; aber sie weist, schon an diesem Punkt, bis zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» vor (vgl. Edit. J. Hoffmeister, Hamburg [6]1952): «Indem *an sich* diese Einheit des» (göttlichen) «Wesens und des Selbst» (der glaubenden Gemeinde) «zustande gekommen, so hat das Bewußtsein auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äußerlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet» (S. 548). Ebenso fragt Anselm aus der für ihn «gebrochenen» Gegenwart Gottes heraus, aber: betend! Sein «ubi» ist Ort des Nicht-sehens, aber gerade dieser Ort ist absolut überholt und durchwaltet von der göttlichen «Ubiquität». Warum dann diese Differenz? Wie kann der Ort aller Orte zugleich Nicht-Ort, u-topos sein? Vgl. Erigena: «Omne enim quod in mundo est, moveri tempore, locoque definiri necesse est; et locus ipse definitur, et tempus movetur; Deus autem nec movetur nec definitur; nam locus quo definiuntur omnia loca, *locus locorum* est». Aber doch nicht einordbar in die endlichen Orte und Zeiten und somit als Ort, nach dem mit «ubi» gefragt wird, unzugänglich (allerdings nicht aufgrund eines «Entzugs», sondern durch die Fülle seiner überwesenhaften Präsenz). «Et quia ille a nullo locatur, sed omnia intra se collocat, non locus, sed plusquam locus est» (DN I, 23, 15).

Wenn auch anders dimensioniert, so taucht eine ähnliche Struktur in der Grundfrage des japanischen Zen-Buddhisten Dogen auf: «*Alle Lebewesen* haben, nach der buddhistischen Lehre, im Grunde *Buddhanatur*. Wenn das wirklich so ist, warum müssen dann alle buddhistischen Meister, die Buddhas, erst wieder *erwachen*, um nach dem Wesen Buddhas zu *suchen*»? (zit. von A. Takeichi: «Der Mensch in der Nähe der Natur. Zum Denken des japanischen Zen-Meisters Dogen in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» XXV (1973), 1, S. 22). Das immer lebendige Thema des Erkennens des Göttlichen durch das Göttliche klingt an, vgl. Plotins letztes überliefertes Wort: «Versucht, den Gott in Euch heraufzuführen (ἀνάγειν): πρὸς τὸ εν τῷ παντὶ θεῖον» (Porphyrios, Vita Plotini 2, 26 f.). Anselm versucht es im Horizont des «aliquid quo maius cogitari nequit» so, daß er nach dem streng durchgeführten argumentum vom erkannten absoluten Du her über sich verfügen läßt und in dieser Gelassenheit das absolute DA «weiß». Vgl. die *analoge* Gelassenheit Dogens, in der ihm die Erleuchtung zuteil wird: «Ich komme her als einer, dessen Leib und Seele gelassen sind» (Takeichi, a. a. O. S. 23).

seine Gegenwart im Verfall ermöglicht, sondern eine bloß auf Faktisches bezogene Feststellung, die Reflexion einer gegenständlich vorhandenen Tatsache. Für Anselm hingegen bleibt die Ferne von Gottes Gegenwart durchdrungen, die der geschaffenen Freiheit je neu die «similitudo» der Getrennten eröffnet und übereignet. Und dies nicht nur im ontologischen Sinne der Immanenz des Absoluten in der Welt, sondern mitten darin durch die Fleischwerdung des Wortes und seiner Todestrennung vom Vater im Wir des Geistes. Der ontologische Ansatz ist im ganzen, wenn auch verhalten, «trinitarisch» geprägt, ohne dadurch seine Selbständigkeit zu verlieren, d. h. vorweg «biblisch» verbraucht zu werden [3].

Anselm ruft das Sich-Zeigen dieser verhüllten Gegenwart an: «ostende nobis teipsum». Die Epiphanie Gottes wird also nicht bloß von einer ausstehenden, der Endlichkeit entzogenen Transzendenz her gedacht und erwartet. Sie hat vielmehr mitten im Verfall schon ihre endliche Gestalt gewonnen und enthüllt sich somit in dieser als geschaffene Gegenwart des verborgenen Gottes: «gratias ago quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem» [4]. Die Freiheitsgestalt dieses Bildes ist «geschaffen und wiedergeschaffen», d. h. als reine Freiheit aus der Schuld erlöst, aber (als endliche Form der absoluten Initiative Gottes im peccatum factum seiner Selbstentäußerung durch die Fleischwerdung) keine gegenständlich gegen den Verfall isolierte Dimension, sondern das geschaffene Heil in der auf sich selbst zurückgekrümmten Endlichkeit. Daher ist sie auch die lebendige Krisis von geschöpflich positiver «maior dissimilitudo zwischen Gott und Endlichkeit» und «negativer» Diastase von göttlicher Huld und Sünde durch die Schuld.

Anselm betet und denkt aus der präsenten Wirklichkeit dieser «imago», die in der erfahrenen Abwesenheit Gottes auf das Übermaß des göttlichen Lichtes mitten in der Nacht der Unfreiheit transparent ist. Im Licht der imago (creata et re-creata) enthüllt sich die Dia-stase nicht nur als Abfall vom Ursprung, sondern positiv: als überholt und durchwaltet vom Abstieg Gottes in die Nacht der Sünde. Sie ist die

[3] Es wird sich noch zeigen, daß gerade an diesem Punkt für Erigena eine gefährliche Antezipation des ontologischen im biblischen Denken vorliegt.

[4] Augustinus nennt diese «imago» in den Confessiones XII, 15 «creata sapientia», in die als «reine Schöpfung» der Mensch heimgeholt sein will, um *in ihr*, deren Leben Gott selbst ist, seine Vollendung zu finden, allerdings so, daß er in dieser «Andersheit» (Trennung) zu Gott ungeschieden vom Schöpfer: dessen geschaffene Transparenz, d. h. selbst *als Mensch* die endliche Gestalt Seiner Gegenwart ist; alles «ubi» in sich sammelnd, weil absolut durch Gott in Gott versammelt.

offenbare, trinitarische Differenz von sich selbst absolut mitteilendem Ursprung (Vater) und weggeschenktem, gesendetem Wort (Sohn) im Wir des Geistes, der personalen Nähe der Entfernten. Die Diastase von Abwesenheit und Anwesenheit des göttlichen Lichtes reicht daher über alle Dialektik von Präsenz und Entzug, Entbergung und Verbergung hinaus, so daß schon vom Ansatz her eine «begriffliche Vermittlung» im Sinne der logisierten Versöhnung eines «Widerspruchs» energisch ausgeschlossen wird. Das betende Denken ruht «unruhig» im Element des «Pneuma», das nicht einseitig als der Herr des «Noch-nicht» ausgelegt werden darf, sondern gerade im Noch-nicht der Entfernten den Frieden des In-einander-*Bleibens* ausströmt und somit das haben-wollende Sich-aneignen des «Entzogenen», die Begierde des «fressenden Wissens» im Keim abtötet.

Das pneumatische «Bleiben» (als Inne-sein der Entfernten), die absolute (in der geschaffenen!) Gegenwart Gottes schließt jedoch die Unverfügbarkeit des Heils, das im Glauben empfangen wird, nicht aus, d. h. sie setzt den Menschen nicht substantiell isoliert gegen die Schuld ab und schließt ihn nicht monadisch als «reine», für sich selbst bestehende Freiheit *gegen* die Schuld mit sich zusammen. Der Anfang des Denkens läßt sich nicht auf einem «sicheren», unbedingt heils-gewissen und somit in seiner Unerschütterlichkeit verfügbaren Boden in der Endlichkeit lokalisieren, so daß von hier aus ein linearer Überstieg ins absolute Licht durchgezogen werden könnte. Der Anfang kann nicht gegenständlich fixiert werden. Dies würde bedeuten, daß in einem gegen Gott etablierten Raum der «reinen Endlichkeit» die durch die Schuld des Menschen gesetzte Ferne Gottes aufgearbeitet und vom Endlichen her überwunden werden könnte: die Endlichkeit genügte sich selbst in der begrifflichen Repräsentation des restlos in ihr präsenten Heils. Nein, die Gegenwart der lebendigen imago durchwirkt den Unfreien in seiner zerbrochenen Endlichkeit derart, daß das geschaffene Licht im Verfall restlos der göttlichen Zu-kunft überantwortet bleibt, d. h. in der Endlichkeit weder absorbiert noch «ge-wesen» gemacht werden kann. Wird diese Wahrheit verdrängt, dann könnte sich, aufgrund des theologischen Apriori der «befreiten Freiheit mitten im Verfall», das Denken selbst ein «aliquid quo maius non» schaffen, das allerdings nichts anderes wäre als eine Projektion der Totalität nur-endlicher Subjektivität in die Transzendenz hinein. Eine gegen die Gabe der göttlichen Zu-kunft (vertikal!) in sich geschlossene Endlichkeit würde im «aliquid quo maius non» nur abstraktiv die Tatsache ihres schon geschehenen, «vergangenen» absoluten

Bejaht-Seins reflektieren, *ohne* dabei sich selbst zu verlassen und sich dem schenkenden Ursprung zu verdanken.

Anselm kann sich diesen Ort eines möglichen denkenden Zugangs in die Transzendenz nicht selbst unter die Füße schieben, sondern bleibt, gerade in der «imago», der radikal Getragene. So spannt sich sein Denken als erinnernde Heimkehr zum Ursprung in einem Noch-nicht aus, das einerseits im unverfügbaren Empfangen-haben des Lichtes, andererseits in der Zukunft wurzelt, die im «quando restitues te nobis?» erhofft und befragt wird [5].

An diesem Punkt springt für Anselm freilich die Versuchung auf, das Noch-nicht der aus der Schuld befreiten Hoffnung begrifflich zu schließen, d. h. die imago als geschaffene Gegenwart des Absoluten sich zum Instrument des Be-greifens, der Vergegenwärtigung des Abwesenden umzugestalten. Er kennt die Gefahr und wehrt den versucherischen Zugriff ab: «non tento, Domine, *penetrare* altitudinem tuam» (P. I.). Wäre es nicht doch möglich, die Gestalt der imago als geschaffene Gegenwart des Absoluten reflexiv aufzuarbeiten, sie in die Form eines unendlich-endlichen Begriffs zu erheben, um dadurch den noch fernen Gott entweder zu verendlichen oder ihn in der absoluten Form endlicher Gegenwart zu gewinnen? Ließe sich das personale Worin der absoluten Gegenwart Gottes im Endlichen *als* Endlichen vielleicht nicht doch von den bildhaften Schranken des vor-stellenden und somit dem sinnenhaft Gegenständlichen verhafteten Bewußtseins befreien und ins Wissen

[5] Es deutet sich demnach von allem Anfang an schon die Tatsache an, die am Schluß unserer Untersuchung schärfer heraustreten wird: Anselms Philosophie ist kirchliches Denken, und zwar in dem Sinne, daß es im Empfangenhaben der «Mutter» gründet, die gerade durch die rückhaltlose, unumkehrbare Gegenwart Gottes in ihr, die ihrer selbst ledige «Jungfrau» bleibt, also kraft des Reichtums der göttlichen Fleischwerdung in restlose Armut verfügt ist, aus der sie die in ihr geschehene Ankunft Gottes im Endlichen als absolute Zukunft freigibt und somit das Empfangen-haben zusammen mit dem Noch-nicht in unzerstörbarer Einheit lebt. Das ganze Proslogion schwingt in dieser Einheit von «Sehen und Nicht-sehen», «Licht und Nacht» und mündet schließlich in die Freude aus, in der die *Gegenwart* des Heils unscheidbar mit der eschatologischen Hoffnung zusammenfließt. Nicht der «absolute Begriff» synthetisiert die Differenz von «gewesener Versöhnung» und «ausstehender Vollendung» durch die Vermittlung der «offenbaren Religion» in den 8. Tag des «absoluten Begriffs» (vgl. HEGEL: «Phänomenologie des Geistes» Kap. VII und Kap. VIII), sondern die «Freude» wird sich als lebendige Einheit von Gegenwart und Erwartung erweisen, worin nicht der leiseste Bruch zwischen Erkannt-haben und Vollendung, zwischen Größe der *Freude hier* (in der Hoffnung) und Fülle der Freude («in re») *dort* spürbar ist (vgl. P. XXVI: «An hoc sit gaudium plenum quod promittit Dominus»).

überführen, d. h. das «endliche» Subjekt der Einheit des Unendlichen und Endlichen nicht in der Form der «absoluten Reflexion» gewinnen? Könnte nicht auf diesem Weg die ausstehende Zukunft des «unzugänglichen Lichtes» eingeholt, das Da-gewesen-sein Gottes mit dem Noch-nicht seiner eschatologischen Ankunft versöhnt werden? Aber Anselm gibt den empfangenden Glauben und die selbstlose Liebe nicht auf. Er trennt sich gegen das Vorweg der geschenkten Gegenwart Gottes in der Schuld nicht reflexiv ab: er glaubt, um einzusehen. Er mißbraucht die imago als glaubendes, hoffendes, liebendes Subjekt und personales Worin der göttlichen Präsenz im Endlichen nicht als gegenständlichen Stoff für die totale, dieses Material sublimierende Abstraktion zum «aliquid quo maius non». Und selbst die Wahrheit, daß er «nicht einsieht, wenn er nicht glaubt», bildet er sich nicht zu einer verfügbaren Regel um, die den Glauben zu einer verzweckten Voraussetzung des Wissens machte, sondern läßt sich die aus dem Glauben erwachsende Einsicht, in der das Noch-nicht zur reinen Gegenwart des DA sich übersteigt, nochmals von Gott her schenken. Es gibt für ihn keine rational-lineare Verknüpfung der beiden «Pole» von Glauben und Wissen vom erhabenen Standpunkt eines Dritten aus, der den *Übergang* des Glaubens ins schauende Wissen wiederum einseitig zum logisierten Gegenstand des sich aus dem Glauben herausarbeitenden und von ihm absolvierenden Wissens transformieren würde.

b) *Die Selbständigkeit des argumentum in der geschenkten Notwendigkeit des Wissens*

Im zweiten und dritten Kapitel des «Proslogion» entfaltet Anselm dann das «argumentum». Es steht als solches in sich selbst. In ihm stellt sich das im Glauben an ihm selbst frei-gesetzte Denken in seiner höchsten Potenz dar. Auf dem Grund des Empfangenhabens im Glauben, legt sich daher das Denken selbständig aus. Aber es schließt sich als Denken des Absoluten nicht rückläufig auf die im Glauben vorweg absolut beschenkte Endlichkeit hin zusammen. Es «steht» als argumentum in der Gegenwart des absoluten Lichtes, von dem sich das den Menschen übereignete Geschenk des Glaubens nicht in die geschlossene Subsistenz und Autonomie des Empfangenden abgeschieden hat.

Unter dieser Voraussetzung bliebe die Einsicht bloß das sublimierte Resultat des empfangen-habenden Glaubens, der, reflexiv transformiert, in ein wissendes Begreifen, in den begrifflichen Vollzug der absoluten

Gegenwart Gottes ausliefe und dadurch die Notwendigkeit des Empfangens, d. h. das absolute Überholtsein durch die Gegenwart der göttlichen Gabe in ihm, von sich abgestreift hätte. Mit dieser Verselbständigung der «reinen Endlichkeit» durch Begreifen wäre aber auch der Schenkende verdrängt und negiert. Was dem Endlichen im Raum der «erlösten imago» an-sich geschehen ist, im Sinne einer «fremden Genugtuung», die das «andere Wesen» vollbrachte [6], würde durch das Wissen aus dem Zustand des gegenständlich Vor-gestellten in sich begreifendes Selbstbewußtsein: «Geist» verwandelt, der seinerseits die «reine Gegenwart» der vormals geschiedenen Gestalten des Absoluten und Endlichen darstellte. Unter dieser Rücksicht wäre das argumentum nur die totale Kehre des Endlichen zu sich selbst *als Endlichen*, das die «jenseitige Gegenwart» des Absoluten, wenn auch nicht als «diesseitige», so doch als absolutes Da-sein des Geistes weiß.

Dieses Wissen kann sich und sein das Absolute in die Endlichkeit herabziehendes Begreifen aber scheinbar dadurch entschuldigen, daß es dadurch die Gegenwart Gottes *in ihm selbst*, d. h. im Endlichen als Endlichen erfasse, somit die Spaltung beider überwinde und auf diesem Weg gerade die Endlichkeit, aufgrund der begriffenen Fülle des Unendlichen *in ihr*, der äußersten Armut und Selbstaufgabe ins Absolute hinein überführe. Oder umgekehrt: das Nicht-Begreifen verweigere der sich neidlos schenkenden Liebe ihre eigene Intention, die Lebensmitte ihrer Hingabe, aufgrund welcher sie ja gerade empfangen, aufgenommen sein und nicht in gegen-ständlicher Dissoziation vom Endlichen geschieden, außerhalb desselben verweilen will. Anselm kennt diese Versuchung und überwindet sie im fortwährenden Gebet, in dem er denkend der dem Gesuchten und Gefundenen: Überlassene bleibt.

Anselms Argumentum besitzt hingegen eine andere Selbständigkeit. Die empfangene Gabe, in deren Licht (im Worin der imago) er anfängt, bleibt mit dem absoluten Geber urbildlich identisch, so daß das aus der Präsenz des sich Gott überantwortenden Glaubens aufbrechende Denken nicht in die Dimension eines Absoluten ausmündet, in dem die Endlichkeit nur sich selbst widerspiegelt, nur die subjektive Gestalt der absoluten Präsenz von seiten des Endlichen aufleuchtet. Das Denken ist restlos von der es erleuchtenden Herrlichkeit Gottes beansprucht, in die «griechisch» erfahrene Theophanie der sich zeigenden Wahrheit und der überströmenden Güte im Ort der urbildlichen Seinswahrheit eingebettet

[6] Vgl. HEGEL: «Phänomenologie des Geistes», S. 547/548!

und keineswegs auf dem im schlechten Sinne essentiell-stabilen Boden der endlichen «res» gegründet, die von sich aus die Stufen des Überstiegs nach oben schieben würde. Nein, die ganze Stütze liegt im Sich-verlassen auf das Sich-zeigen, auf die objektive Gestalt des überfließenden Lichtes; es wurzelt in den Zuwendungen und Verbergungen der einen und selben Liebe, deren Überraschungen vom vorausgesetzten Boden des endlich Seienden (der «res») unverrechenbar bleiben. Die Bewegung der Reflexion ist nicht Resultat eines gegen die Quelle abgesonderten, in endlicher Subsistenz verfangenen Empfangen-habens, das sozusagen vom eigenen Grund aus den Weg nach oben einschlägt, immer allgemeinere Kreise zieht, die aber letztlich doch nur um das Zentrum des sich selbst meinenden punktuellen endlichen «Ich» geschlagen wären; das sich der Demut des Getragenseins entwindet und nicht dort anfangen will, wo es alle Sucht nach Sich-selbst-Überblicken aufgegeben hat. Nein, Anselms Denken ist im Selbst-sein erleuchtet, vom einströmenden Licht unterfaßt und dadurch auf sich gestellt. Das «memor tui» erinnert nicht von einem selbstbezüglichen «endlichen» Ansatz her, sondern ist Erinnerung kraft der sich selbst dem Menschen zuwendenden Präsenz des absoluten Lichtes, Erinnerung kraft göttlicher Zukunft und somit Vollzug der Gegenwart der Freiheit.

Die Selbständigkeit des argumentum verdankt sich deshalb von Grund auf und zwar so, daß gerade der Vollzug des Denkens den Frei-Raum des Denkens offen hält, in dem die von unten her denkend ausgetragene Frucht des Glaubens als schauendes Begreifen und die von oben her sich erschließende Gegenwart des Lichtes selbig sich für einander verwenden, ohne in eine Parallelität abzugleiten: «gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod *prius* credidi te *donante*, iam sic intelligo te *illuminante*, ut, *si* te esse nolim credere, *non possim non intelligere*», heißt es im Kap. IV. Alles wird durch den Glauben vollbracht, in der Liebe vollzogen und eben darin die kreatürliche Positivität der Vernunft frei. Die Gnade erschließt das «aliquid quo maius non» der Seinswahrheit und wird innerhalb des «aliquid», über das nicht hinausgegangen werden kann, sichtbar, eingesehen und «begriffen», ohne rückläufig eine Funktion der endlichen Subjektivität zu werden, die ihr volles Licht «te donante» empfängt.

Das Begreifen als Einsehen macht weder den Schenkenden noch das Empfangen-haben überflüssig. Es darf somit niemals dahingehend mißverstanden werden, daß es gewissermaßen eine Selbst-ent-schuldigung dem Schenkenden gegenüber darstellt, der im Maße des Begreifens «ver-

gessen» wird. Was durch den Akt einer Be-gabung (von oben her!) geglaubt wurde, verwandelt sich *nicht* im «eigenen Licht» des Endlichen (aufklärerisch!) ins Wissen, sondern ist als Einsicht permanent der Erleuchtung von oben her unterworfen. Das Wissen erschleicht seine Selbständigkeit nicht durch ein Vergessen des Glaubens. Denn die Begabung durch den absolut Erleuchtenden, der der *Schenkende ist*, wird gerade nicht verringert, sondern durch ein unbedingtes Sich-überlassen ins einströmende Licht hinein vollendet. Der Weg in die Einsicht verschärft die Bindung an den absoluten Ursprung und intensiviert die positive, erfüllende Ent-eignung, die der Glaubende im Empfangen durch den Schenkenden erfahren hat. Die Einsicht verfügt daher nicht wie ein Drittes über das Endliche und Absolute, indem sie beide miteinander vermittelt, sondern: gründet in der Freiheit der Notwendigkeit des Erleuchtetwerdens. Der offenbare Gott wird gewußt kraft *seiner* Erleuchtung und zwar in einem Schauen, das die *Form* des Glaubens «überflüssig» macht (si te esse nolim credere), weil sie im Überfluß des Lichtes, in dem eingesehen wird, vollendet ist [7].

c) *Die positive Indifferenz im Los-lassen der Notwendigkeit des Wissens*

Daher isoliert sich für Anselm die Notwendigkeit der Einsicht (über den Glauben hinaus, der vom Wissen sozusagen relativiert wird) *niemals* in einer indifferenten Schwebe, die das Absolute und Endliche in sich aufsaugt. Die Notwendigkeit des Wissens steilt sich nicht selbstgenügsam in sich auf, sondern wird sofort los-gelassen. Sie weiß sich als Nichts

[7] Daher kann das «si te esse nolim credere» auch nicht durch den Terminus «Vorläufigkeit» abqualifiziert werden, da der Glaube vom Erleuchtetsein her nicht als «unbrauchbar» erklärt wird. Er ist ebensowenig der «Form» nach (als «vorstellendes Bewußtsein» im Sinne Hegels) ein bloßer Übergang in die «Form der Freiheit des *Denkens*», die die *Notwendigkeit* des Begriffenen erfaßt, während der Glaube (seiner Form nach) noch im sinnlich Zu-fälligen, im Getrennten, weil Gegen-ständlichen spielen würde. Vgl. dazu HEGEL: «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» II (WW, edit. H. GLOCKNER, XVI), S. 353. «In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf» (cf. Anselm: «te donante») «und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens» (te donante = te illuminante!). «Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll.» Daher stelle sich die Philosophie nicht über die

«vor» dem Schöpfer aus dem Nichts, als positive (geschaut-habende!) Armut angesichts der je größeren Fülle des göttlichen Lebens, dem absoluten «Je-mehr» des Geheimnisses: «quod Deus sit quidquid *melius* est esse quam non esse». Das Licht des Seins ist völlig aus dem logisierten Zustand herausgeholt und bricht als flutendes Leben auf, das sich auf die Endlichkeit nicht festlegen und in der Zone eines neutralen Mediums zwischen Gott und Welt nicht hypostasieren läßt.

Der Akt eines grenzenlosen Frei-gebens und Loslassens gewinnt an Intensität, der im Kapitel XV («*quiddam maius* quo cogitari nequit) und XVI (lux inaccessabilis) in aller Schärfe hervortreten wird. – Vom *fünften* Kapitel des Proslogion an vergißt sich deshalb das betende Denken förmlich ganz in Gott hinein. Es gerät in den alles übersteigenden Zug der je größeren Wahrheit und des je größeren Guten, das von sich her, ungeschuldet und nicht auf den Begriff zu bringen, die gewonnene Einsicht durchflutet. Das essentielle «Was» im «ali – *quid* quo maius non» erhebt sich im Gebet zum absoluten DU und wird von dorther, jenseits aller schlechten Relativierung, nochmals frag-würdig: «*Quid* igitur *es*, Domine, quo nil maius valet cogitari?» Und erst in dieser personal eröffneten Differenz, die sich innerhalb des *einen* geschauten Lichtes erschließt, taucht die Autarkie des absoluten Lebens auf: «... summum omnium, solum existens per seipsum, omnia» (auch das Denken, das Dich denkt!) «fecit de nihilo». Die Ent-logisierung der Reflexion wird, um der lebendigen Logik des notwendigen Wissens willen und kraft der absoluten Gegenwart des Lichtes, radikal durchgeführt. Und dies nicht in einer vom Denken als solchem her inszenierten Selbstaufgabe, sondern durch die Wucht der erfahrenen Majestät Gottes, des absoluten Du als ER.

Gott wird im Zug und Schwung seiner unermeßlichen Fülle «an ihm selbst» bedacht und kommt gewissermaßen nurmehr von sich her zur Sprache (VI), ohne in jenseitiger Einsamkeit verfangen zu sein. Der «Allmächtige» (VII) und Barmherzige ist «impassibilis» (VIII), rückt allerdings nicht in eine gegenständliche Differenz von Gut und Böse, Licht und Finsternis ein, welche Separation das Überströmen seiner Güte und das «sponte» seiner Notwendigkeit von außen her beschränken und determinieren würde. Daher geht die absolute Unverfügbarkeit des göttlichen Vorweg in der Barmherzigkeit auf, die die Versuchung zum

Religion, sondern «nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe». Bei Anselm bleibt «Nicht-nicht-einsehen können» der absoluten Autorität des Erleuchtenden verdankt, die unbedingte Notwendigkeit des Wissens eine *geschenkte*, aber in der reinen *Gegenwart* des absoluten Lichtes.

«scientes bonum et malum» auf der Basis einer begrifflichen Scheidung beider überwindet. Diese Scheidung hätte die Liebe im Nur-Reichtum eines im Jenseits hypostasierten Ansichhaltens gegen die Finsternis des Diesseits gespalten und das «peccatum factum: absque peccato» negiert. «O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis, veniat super me misericordia illa, quae de tanta opulentia tui procedit! Influat in me, quae profluit de te» (IX).

Die begriffene Wahrheit der Gegenwart Gottes im Denken ist im Überfluß der Güte völlig ihrer selbst ledig. Sie schirmt sich gegen die Verendlichung der Gabe («influat in me») nicht ab; weshalb die Antwort des Empfangenden das Geschenkte nicht in eine «für sich seiende» Herrlichkeit, in eine gegen die Trennung gestellte urbildliche Identität von Geber und Gabe zurückschiebt. Alle essentielle Absonderung des Absoluten durch das Denken, im Sinne einer begrifflich festgelegten onto-theologischen Diastase von göttlicher und menschlicher *Natur* wird zerbrochen, aber dadurch die Wucht der richtenden Gerechtigkeit nicht in ein indifferentes «Gott alles in allem» zersetzt oder auflöst.

Dennoch hat sich der Akzent des Sprechens von Gott verlagert: in Kapitel VI, VII, VIII enthüllte sich Gott mehr an ihm selbst; in den folgenden Abschnitten IX, X, XI wird im Sprechen von Gott an und für sich selbst die Bewegung einer Entäußerung, eines Abstiegs sichtbar, in welcher der göttliche Reichtum unscheidbar mit seiner Armut zusammengeht, ohne der Endlichkeit zu verfallen [8]. Daher führt die Notwendigkeit des Weges schließlich immer wieder in die absolute Identität Gottes mit sich selbst, die ihr unendliches Weggeschenktsein nicht dialektisch außerhalb ihrer selbst findet: Kap. XII «ipsa vita qua vivit». Die erreichte Identität nimmt sich allerdings wiederum nicht in eine abstrakte «Sichselbstgleichheit» zurück, sondern wird (in Entsprechung zu den

[8] «Minus namque bonus esses, si nullo modo esses benignus. Melius est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus» (Kap. IX). Die Positivität der göttlichen bonitas steht *jenseits* der gegenständlichen Scheidung von Gut und Böse. Sie kann aus dieser Spaltung heraus nicht adäquat gedeutet werden. Nimmt man das Wort «gut» aus der schlechten Differenz von an-sich-haltender Liebe und abgesondertem Bösen, dann darf Gott *nicht* «gut» genannt werden. An diesem Punkt hat das «Gespräch» Anselms mit Nietzsche schon begonnen. – Der Interpretationshorizont: «Entäußerung», «Abstieg» tritt immer stärker hervor: Die Barmherzigkeit bindet das Licht gerade nicht an die Nacht, sondern enthüllt die Gerechtigkeit seines freien Verfügens: «universae viae Domini misericordia et veritas» (Kap. XI); unauflösbar, nicht zu entflechten und dadurch Ruf zur Preisgabe an die je größere Liebe, ins absolute Leben der Gnade, ins «Gott allein genügt»: ipsa vita qua vivit (Kap. XII).

Kapiteln VI f.) in analoger Differenz zur Unbegrenztheit und Ewigkeit der «anderen Geister» (XIII) erfahren und gedeutet. Die «Endlichkeit» als positive, befreite Freiheit mitten im Verfall bleibt somit der analoge Interpretationshorizont des Absoluten und als der ausgezeichnete Ort des denkenden Sich-überlassen-müssens an Gott gewahrt.

d) Die Versuchung zum dialektisch ausgetragenen Los-lassen des Erkannten

Wir begegnen zweimal, im Kap. V/VI und im Kap. XV/XVI, einem eigenartigen «Verzicht», worin Anselm gewissermaßen das Geschaute an diesem selbst freigibt und eine «Kehre» zur Endlichkeit vollzieht. Jedesmal jedoch hatte sich die Endlichkeit auf einen neuen Anfang hin versammelt, der wieder zum Sehen ins Nicht-sehen aufbricht. Ist diese Trennung einem Luft-holen zu vergleichen, dessen das Denken bedarf, um in der Gleichgültigkeit des Gewußten nicht einzufrieren, nicht im Gewesenen (als Begriffenen) zu erstarren, d. h. um die Dynamik des reflektierenden Unterwegsseins nicht zu verlieren? Ist das Los-lassen Anselms ein Verzicht auf das Wissen der Liebe in dem Sinne, daß diese von sich her nach dem «Schmerz, der Not, Geduld und Arbeit des Negativen» verlangt, damit sie nicht in ihrem «erbaulichen Spielen mit sich selbst» ersticke und durch eine abstraktive Vorwegnahme ihrer selbst (durch ungeduldige Negation des Weges der Entäußerung) sich selbst zur Vergangenheit mache, d. h. dem absoluten Vergessen verfalle [9]?

[9] HEGEL: «Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *Ansich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher ... von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird» (Phänomenologie, S. 20). In diesem Sinne wäre die göttliche Wesenheit person-los, nicht im Liebesstrom der trinitarischen Selbstmitteilung begriffen, sondern das Strömen der ewigen Liebe substantiell geschlossen, vergegenständlicht, nicht als «Geist» entbunden, den der am Kreuz vom Vater getrennte Sohn aushaucht und so im Äußersten des Abstiegs bis ins Geopfert-*sein* im Karsamstag das Mysterium der Trinität aufreißt. – Der Rhythmus des anselmschen Denkens im Proslogion schwingt in diesem Riß, der die Einheit des Wissens bricht, aber nicht als Negativität zur Funktion des Wissens selbst wird. Er bleibt Tat der Liebe und wird als solche im Gebet des Denkens gewahrt. Begriffen-haben (Eins-werdung) und Los-lassen verwenden sich für einander und bereiten so den Weg ins Kap. XXIII vor: Das eine Notwendige als Vater-Sohn-Geist, wobei die «ökonomische» nicht gegen die «immanente» Trinität ausgespielt wird.

Will Anselm dadurch vielleicht der Not entgehen, die ihn zum Aufhören zwingt, da sich das Sprechen über Gott bald erschöpft, die Worte: «Allmacht», «Barmherzigkeit» u. s. w. die Fülle des Lebens nicht erfassen, nicht weit genug tragen, d. h. das Sprechen nicht imstande ist, das absolute Leben, über das und von dem gesprochen wird, sprechend in sich aufzunehmen und deshalb in eine abstrakte, unvermittelte Gleichheit, einen verstandesmäßigen Positivismus leerer Worte absinkt? Ist schließlich die «Gerechtigkeit» der nicht wankenden, ewigen Substanz dem nach Leben verlangenden Denken nur in dem Maße erträglich, wie sie sich ihrer selbst «barmherzig» entäußert, sich verschenkend übersteigt und das, was aus ihr hervorbricht und erfließt (profluit), nicht im Urpsrung gefangen bleibt, sondern dem endlichen Denken sich restlos übereignet (influit)? Steckt am Ende hinter Anselms Anliegen ein geheimes Haben-wollen, das sich auf eine «jenseitige Gegenwart» Gottes bezieht, die im «Begreifen» (zusammen mit dem Haben-wollen und der in ihm implizierten «Schuld») unbedingt überwunden werden muß? Hat es einen Sinn, den Unbegreiflichen zu umkreisen und dabei doch nur das eigene Versagen zu erfahren?

Wenn aber Gott im argumentum wirklich erkannt ist, gewinnt das Denken dann aus dem «Begriffen-haben» nicht die Kraft, zentripetal ins Mysterium einzudringen, da dieses als im Denken offenbares, d. h. eingesehenes Licht schon außer sich, auf die Seite des Endlichen getreten ist und dadurch ins Andere seiner selbst hinein sich auf-gegeben hat? Verfügt das Denken somit nicht über die Vermittlung eines intra im extra (und umgekehrt), die es ihm ermöglicht, sich gewissermaßen in einer Schwebe zwischen dem Absoluten und Endlichen anzusiedeln, damit *einerseits* von dorther immer neu das Absolute sich durch endliches Begreifen an ihm selbst in seiner Unerschöpflichkeit *lebendig* darstelle und nicht in die Gestalt einer vom Endlichen abgesetzten, geschlossenen «essentia infinita» absinke und *andererseits* das Denken nicht an der Peripherie eines absoluten Substanzblocks scheitere und herumirre, sondern die Fruchtbarkeit des absoluten Lichtes an ihm selbst die zentrale Mitte des endlichen Denkens sei? Ist das Denken nicht erst in dieser seiner unendlichen Endlichkeit und endlichen Unendlichkeit dazu vermögend, den absoluten Selbstvollzug DES Lichtes sowohl zu begreifen und zu vollziehen als auch, auf Grund seiner Gegenwart im Denken, vom Absoluten restlos beansprucht und betroffen zu sein?

Muß das endliche Sprechen, das sein eigenes Versagen nicht aushält und in ein seinsvergessenes Reden abgleitet, sein Sprechen vielleicht da-

durch je neu verlebendigen, daß es, auf dem Standpunkt des Dritten zum Absoluten und Endlichen, in einem Zuge die beiden Sphären trennt und somit jede für die andere zur nie endenden dialektischen «Auf-gabe» macht? Kann sich das Denken als den begreifenden Raum der fortwährenden Selbstauslegung des Absoluten selbst bestimmen, d. h. in der Form einer nicht bloß endlichen, sondern (im Denken des «aliquid quo maius non») unendlich-endlichen Andersheit zu Gott sich situieren, damit das Absolute sich nicht in den Nur-Reichtum reiner Transzendenz hinein verberge, sondern das Element der ihm notwendigen Negativität gewinne, so daß es über sich hinaus zur Sprache komme und nicht monologisch auf sich zurückfalle?

Aber, wenn Gott von denen, die ihn suchen, erkannt «*ist*», wird dann seine Gegenwart im endlichen Denken, das doch in die Zeit hinein zerspannt ist, nicht eine reflexiv-verbrauchte, und dadurch in der dissoziierten Zeit fixiert? Rückt das Licht nicht derart in den Begriff ein, daß seine Gegenwart eine logisierte, d. h. schon erkannt «gewesene» wird, die hinter dem Denken liegt? Gerät das göttliche Heute nicht unter die Kategorie der zeitlich-geschichtlichen Vergangenheit, so daß die in der Form des Denkens erfaßte Präsenz nach rückwärts absinkt und nur durch den haben-wollenden Griff nach vorne kompensiert werden kann? Und wenn das Absolute nicht erkannt ist, stürzt dann der von Anselm bisher zurückgelegte Weg nicht in die Finsternis des anfänglichen Exils zurück: «cur non video praesentem?», um sich von hier aus nochmals auf den immer vergeblichen Weg ins Begreifen zu machen? Scheitert das Denken nicht im Vollbringen der Einheit des Unendlichen und Endlichen?

In diesem Zusammenhang ist, gerade für Anselms «Los-lassen des Begriffenen», ein Blick auf den Schluß der «Phänomenologie des Geistes» überaus aufschlußreich, sofern Hegel dort den inneren Zusammenhang von «Phänomenologie» und «Logik» folgendermaßen expliziert: «Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der *Unterschied* des Wissens und der Wahrheit», d. h. *als* Moment noch die gebrochene Gegenwart des sich selbst begreifenden Geistes darstellt, «also die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbst in unmittelbarer Einheit» [10]. Auch bei

[10] PhdG. S. 562, wobei natürlich das, was hier «Wissenschaft» heißt, nicht unmittelbar mit «Logik» im Sinne Hegels identifiziert werden darf, da die Logik

Anselm bricht der Unterschied des Wissens und der Wahrheit immer wieder durch, obwohl er «te illuminante» zugleich jener Ruhe überlassen ist, in der das Begreifen unscheidbar mit dem Lebensvollzug des Absoluten an ihm selbst zusammenfließt. Im Erkannt-haben bewegt sich das Wissen in der Notwendigkeit der «reinen Bestimmtheit», die Anselm allerdings nicht als «Begriff» im Sinne Hegels artikuliert, sondern betend austrägt. Dennoch, ja gerade deshalb erreicht er die Notwendigkeit des Wissens als «reine, von seiner Erscheinung im Bewußtsein befreite Gestalt» [11]. Aber das Loslassen des Erreichten geschieht nicht dialektisch aus der je neuen Differenz von Ich und Gegenstand, Wissen und Wahrheit, sondern «geistlich». Was ist damit gemeint?

Nach der Durchführung des argumentum bricht nochmals die Differenz des absoluten Du zum Geschauten auf. Das Denken ruht im Begriffen-haben, in welchem es sich an die je größere Herrlichkeit des göttlichen Lichtes hingibt, *ohne* freilich dadurch eine für es noch «ausstehende Zukunft» zu intendieren, d. h. den Unterschied von Wissen und Wahrheit gegenständlich in die unbedingte Gegenwart Gottes im Wissen zu projizieren. Anselm läßt im Nicht-sehen das Gesehene los, aber der Weg fällt angesichts des «summum omnium» nicht vergeblich in die Endlichkeit ab, wodurch das Erkannte in einem schlechten Sinne «verjenseitigt» würde und die beiden unversöhnten Pole des Absoluten und Endlichen nochmals ihre «Vermittlung» provozieren müßten, die das begreifende Denken zu leisten hätte. Anselms Loslassen rückt das absolute Licht nicht in eine fade, bloß essentiell geprägte Sich-selbst-gleichheit zurück, so daß *dieser* Tod des *erkannten Lebens* wiederum nur durch den Tod der Negativität, d. h. durch eine neue Preisgabe in die Endlichkeit des «sinnlichen Bewußtseins» und dadurch in den phänomenologischen Unterschied von Wissen und Wahrheit überwunden und ins «aufschäumende Leben» hinein erlöst werden könnte. Nein, das Wissen ruht in der absoluten Vermittlung von Einheit und Vielheit in Gott selbst, in der absoluten Armut des an ihm selbst absolut entäußerten Reichtums der Liebe, deren Leben nicht einseitig durch ein «sacrificium ad extra» als Leben sich enthüllt, sondern an ihm selbst ewig weg-geschenkt, seiner selbst entäußert ist.

Hegel steht am Schluß der Phänomenologie in einer analogen Krisis,

das zur Voraussetzung hat, was aus der Betrachtung der Phänomenologie sich «als Resultat erwiesen hatte» (WW edit. H. Glockner IV, S. 72).

[11] ebd.

die er jedoch (bei aller formalen Analogie zu Anselm) grundlegend verschieden beantwortet: «Die Wissenschaft» (als sich begreifende Einheit von Wissen und Wahrheit) «enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffs ins *Bewußtsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, ebendarum, daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit* vom *Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche* Bewußtsein, – der Anfang von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbst ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich» [12]. Die Wissenschaft als Einheit von Wissen und Wahrheit geht mit Notwendigkeit in die Diastase («dis-tentio» im Sinne Augustins) des sinnlichen Bewußtseins zurück, weil sie in ihrer Sich-selbst-gleichheit abstrakt, d. h. leer ist. Einen ähnlichen Abstieg vollzieht auch Anselm im Opfer des Wissens. Aber dieses Opfer hat seinen Grund nicht im Status der Abstraktheit des Wissens, sondern in der betenden Liebe. Es geschieht kraft des Opfers der Liebe im peccatum factum und somit aus der Annahme der Schuld – was nur durch die befreiende Gegenwart der Liebe im Sünder, also im Licht der Erlösung möglich ist. Für Hegel *weiß* das Wissen seine Grenze und opfert sich auf, – wie Hegel sagt: «in höchster Freiheit», was nicht übersehen werden darf! Aber das Opfer verschwimmt in der Zweideutigkeit von Freiheit (Freiwilligkeit der Hingabe: «Er hat uns zuerst geliebt») und Notwendigkeit des Übergangs aus der Sich-selbst-gleichheit in die Entäußerung (Drang nach Vermittlung des leeren, «gewesenen» Begriffs). So enthüllt sich bei Hegel das Opfer des Los-lassens als die Darstellung des Geistes in seinem «Werden zum Geist»: «sein reines Selbst als *Zeit* außer ihm, und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend» [13].

e) Die Positivität der «Ferne» und die «pneumatische Sinnlichkeit»

Im Kap. VI des Proslogion fragt Anselm aus einer unübersehbaren Nähe zu Hegels Ringen: «Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse: quomodo es sensibilis, si *non* corpus; aut omnipotens, si omnia *non* potes; aut misericors simul et impassibilis?» Grundsätzlich gefragt: Wie kann der absolute Reichtum der Wahrheit, des Lichtes *an ihm selbst* «arm», seiner

[12] PhdG. S. 563.
[13] ebd.

selbst entäußert sein? Wie ist das ewige Opfer in der absoluten Liebe beheimatet? Oder: wie kann das Andere zu Gott in ihm selbst, in der Form absoluter Einheit, ewige Tat der Liebe sein?

An diesem Punkt springt die Einsinnigkeit der gleichgültigen «essentia infinita» auf, jedoch nicht aufgrund ihrer abstrakten Sich-selbst-gleichheit, sondern im Geheimnis der Dreifaltigen Liebe, die in den folgenden Kapiteln VII f. durch die leise Andeutung ihrer Kenosis ganz verhalten berührt wird und zur Sprache kommt.

Schon im Übergang von Kap. V («Tu es ... quidquid melius est esse quam non esse») zu Kap. VI («vere tamen eo modo summe *sensibilis* es, quo summe omnia cognoscis») hatte Anselm im Loslassen des «Je größeren» eine Wende zur pneumatischen «Sensibilität» Gottes vollzogen, ohne auf das dialektische Geleise einer Entäußerung ins sinnliche Bewußtsein zu geraten.

Im Kapitel XVII gewinnt diese Wende ihre äußerste Schärfe. Im Kap. XV bricht das «quod maior sit quam cogitari possit» durch (analog zu Kap. V: «quidquid melius est esse quam non esse»); Kap. XVI nennt das «unzugängliche Licht: «Wahrlich, deshalb sehe ich es nicht, weil es für mich zu stark ist», so daß der Abstieg durch die Präsenz der Fülle geschieht, die Verdemütigung angesichts des Glanzes, der Weite und Unermeßlichkeit des Lichtes durchgetragen wird. Aber das Übermaß ist *weder* identisch mit entzogenem Reichtum *noch* wurzelt die Kehre zur Endlichkeit («wie weit bist Du von mir») im Ansichhalten (= Sich-selbst-gleichheit) des Absoluten gegen sein Erfaßt- und Begriffensein. Nein, Gegenwart und Ferne deuten sich wechselseitig: «wie *weit* bist *Du* von mir, der *ich* Dir *so nahe* bin! Wie *entrückt* bist *Du* meinem Blick, der *ich Deinem Blick* so *gegenwärtig* bin».

Im Kap. XVII klafft die Differenz von unzugänglichem Licht und Finsternis (Elend) nochmals auf. Anselm hat das Erkannte völlig losgelassen, ein vom Menschen her unschließbares Noch-nicht kommt zum Vorschein: eine Entäußerung in Zeit und Raum; Opfer der Einheit von Wissen und Wahrheit, aber durchflutet vom Gebet, das kraft des Opfers der absoluten Liebe die Einheit vollbringt obwohl: «non potest intellectus meus ad ipsam».

Erstaunlich ist die Tatsache, daß das Los-lassen wieder (analog zu Kap. VI), die pneumatische Sensibilität Gottes eröffnet. Der «Geist» opfert sich im Wissen seiner Grenze nicht nach außen ins «Werden zum Geist» hinein. Er ist vielmehr jenseits aller Substanziierung in der immanenten Trinität (die Hegel, koste es was es wolle, im dialektischen Feuer

der Negativität verflüssigen will), *an ihm selbst* pneumatisch-*sinnlich* verfaßt. Zwar kehrt auch Anselm in den dia-statischen Anfang, mitten in die Ferne zurück: «in mir und um mich bist Du – und ich fühle Dich nicht» (nicht nur mit den körperlichen Sinnen, sondern «in anima»!) heißt es im Kap. XVI. Aber gleich darauf zeigt sich, daß es sich hier nicht um eine einseitige, dialektische Entäußerung ins gegen-ständlich-sinnliche Bewußtsein handelt, sondern das Nicht-Fühlen von innen her dem geistlichen Sinn überantwortet bleibt, aufgrund dessen Anselm von Gottes pneumatischer Sinnenhaftigkeit (Schönheit, Wohlklang, Wohlgeruch, Wohlgeschmack, Zartheit) sprechen kann. Die versagende Sinnlichkeit im Elend der Finsternis ist ganz und gar von Gottes «Sinnlichkeit» getragen und «vermag» sie im Unvermögen: betend zu erfahren. Hier geschieht keine Rückkehr zum Anfang der sinnlichen Gewißheit als der zugleich reichsten und ärmsten Wahrheit. Vielmehr verweilt das Denken, über die logische Rationalität hinaus und mitten in seiner Trennung vom unzugänglichen Licht, *betend* im über-wesenhaften, nicht auswortbaren («in-effabili modo») Element der pneumatischen Sinnlichkeit des Absoluten, der alle abstrakte Sich-selbst-gleichheit übersteigt und dadurch auch das Wissen nicht dialektisch in den Anfang zurück-nötigt (mag man auch *diesen* Vorgang mit dem Akt der «höchsten Freiheit» des Geistes gleichsetzen).

Erst aus *dieser* inneren Verwandlung des Denkens im Element der erfahrenen pneumatischen *Sinnlichkeit* der Liebe kann Anselm im neuen Durchtragen der Ferne den Weg weitergehen und sich wieder denkend auf die absolute Positivität des je größeren Gottes hin sammeln, bis Kap. XXII: «Er allein ist, was er ist». Aber die jetzt erfahrene Identität des absoluten Lichtes kann sich, nach der langen Vorbereitung, als Mysterium der Trinität enthüllen (Kap. XXIII); als die absolute Notwendigkeit der Einheit von Macht und Entäußerung, Reichtum und Armut, reinem Licht und Wir-Gestalt pneumatischer Sinnlichkeit: Einheit in Vielheit im absoluten Wir, das die gegenständlich geprägte Differenz von «Ich und Gegenstand» des «sinnlichen Bewußtseins» um ein Unendliches übersteigt. Der jeweilige Rückgang Anselms in die Ferne bedeutet somit kein negatives Absinken gegenüber dem Licht, sondern ist als Abstand-nehmen selbst positive Vorbereitung für die Erfahrung des absoluten Abstandes der Liebe im Lebensvollzug von Vater, Sohn und Geist. Die Armut des Nicht-sehens gründet auch in der Finsternis der Sünde, aber sie ist und bleibt positive Demut des liebenden Sich-überlassens.

2. *Die Not-wendigkeit der Trennung*

a) Die Dia-stase von objektiver und subjektiver Gestalt des einen *Lichtes*

Daher fragt Anselm im Kapitel XIV konsequent: «Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quaerentibus eum?» Er *hat* gefunden und erkannt: in der objektiven Gestalt des «summum omnium» *und* in der subjektiven Gestalt des «aliquid quo maius cogitari nequit.» Das «Summum» wird nicht als fixer Punkt jenseits des Endlichen und als von diesem nur-getrennt erreicht [14]. Vielmehr geht der ganze Weg durch die Vielheit des Seienden in das Denken der absoluten Einheit des Lichtes mit ein. Daher: «summum *omnium*». Das Seiende kann *sein* und kann auch *nicht sein*. Aber dem Endlichen wird nicht bloß eine solche Ambivalenz zugemessen. Im summum enthüllt sich der absolute Vor-zug des Seins vor dem Nicht-sein, das mitten in der Bedingtheit des Endlichen

[14] Dabei ist zu beachten, daß die sogenannte «subjektive» Gestalt völlig dem «credimus te (in absoluter Objektivität!) esse aliquid quo maius non» verdankt ist. Aus den beiden Gestalten läßt sich keine Entgegensetzung konstruieren, da das «aliquid quo maius cogitari nequit» nicht einen unendlichen Begriffshorizont umschreibt, sondern selbst subjektive Gegenwart der absoluten Objektivität im Denken ist. Insofern gehört die «subjektive» Gestalt dem Denken nur im Maße des Über-sich-verfügen-lassens, von Gottes freiem Zutreten auf das Denken her. Sie darf niemals instrumentalisiert oder in der Form eines Abstractum manipuliert werden. Dann allerdings würden Form und Inhalt dissoziieren und die Frage würde auftauchen: wie die Brücke vom Gedacht-sein zum Wirklich-sein zu schlagen ist.

Aber, bei Anselm ist die «reine Einfachheit des Denkens» eine Frucht der Präsenz des Absolut Einen im Denken: «Gleiches wird durch Gleiches erkannt», so daß Gott durch Gott («*Te* esse aliquid ...») erkannt wird. Vgl. PLOTIN (III, 8, 9, 22 f.): Wir erkennen das Eine τῷ 'εν 'ημῖν 'ομοίω – ἔστι γάρ καὶ παρ' 'ημῖν αὐτοῦ». Das «aliquid quo maius cogitari nequit» verwendet sich selbig für die objektive Fülle des absoluten Lebens, so daß «nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist» (SCHELLING, «Kritische Fragmente» WW VII 248). Gerade darin liegt die absolute Affirmation des endlichen Wissens *als endlichen*, jenseits aller gegenständlichen und substanziierten Diastase von Absolutem und Endlichem. Andererseits darf die Einheit von objektiver und subjektiver Gestalt nicht durch eine neutralisierende Indifferenz in der Schwebe gehalten und auf der Brücke einer subjektiven Objektivität bzw. objektiven Subjektivität lokalisiert werden. Hierin liegt für die «ästhetische Vernunft» die große Versuchung. Das Einfach-werden des Denkens im Erschwingen des «aliquid quo maius non» läuft niemals innerhalb der Reflexion als solcher ab, sondern vollendet sich in der Hingabe, in der Selbstüberantwortung (besser: im Sich-genommen-werden!), was Anselm in fortwährendem Gebet vollzieht (Vgl. PLOTIN: ἔκστασις = ἅπλωσις = ἐπίδοσις αυτοῦ: VI, 10, 12 f.; VI, 10, 13–17; VI, 9, 11, 22 f.), so daß das Denken im gelassenen Nicht-wissen die vom absoluten Leben erfüllte Differenz des Wissens zur Endlichkeit austrägt und *so*: «*weiß*».

als Präsenz des Unbedingten in ihm zum Vorschein kommt, obgleich das Endliche nicht Herr über seine ihm innerliche Notwendigkeit ist. Es erreicht diese nur im Über-schritt, unter dem Anspruch des «quo maius non»: im cogitare. Beide Gestalten sind im Ort der urbildlichen Einheit der Seinswahrheit mit Gott, der sich selbst in ihr zeigt, *untrennbar* eins: *ein* Licht. Trotzdem bricht im Kapitel XIV die (im positiven Sinne) fragwürdige Trennung von objektiver und subjektiver Gestalt auf, *ohne* daß dadurch das *eine*, in sich ungeteilte Licht der unbedingten Epiphanie Gottes an ihm selbst in zwei Teile gegenständlich auseinandertreten würde.

Vom Denken her läßt sich diese Trennung so befragen: wie kann das Denken in der absoluten Präsenz des Lichtes («te illuminante») «reich» sein, gerade in der Armut auf «Dich» hin, also in einer vom Denken selbst her unschließbaren Differenz zum absoluten Du, sofern Du doch in ihm erscheinst und so «da» bist? Wie kann es umgekehrt arm sein auf den je größeren Gott hin, der sich seinerseits ungeteilt dem Denken schenkt, gewährt und selbst der Reichtum des «aliquid *quo maius non*» in der Sphäre des Denkens ist?

Von Gott her: Wie kann in der absoluten Gabe des Lichtes der Geber restlos und unverhüllt erscheinen, aber eben darin – und nicht nur im empfangenden und ihn begreifenden Denken –: «quiddam maius» sein? Warum und wie verbürgt «der Vater, der größer ist als ich», die Wahrheit, daß, «wer den Sohn sieht, den Vater erkannt hat»? Macht die Präsenz des Logos im Endlichen als Endlichen, weil der Vater in seinem *absoluten* Licht-Wort sich selbst *ganz* und *restlos* mitgeteilt hat, die bleibende Differenz von Geber und Gabe nicht überflüssig? Und wenn der Vater «größer» ist, derart, daß seine personale Differenz zum absoluten Wort im Adjectiv «größer» bloß *gegenständlich* aus-gehalten und ausgesprochen wird, – was und wen spricht dann das Licht vom Licht in der Endlichkeit aus? Nicht Gott selbst würde «sich» sagen, sondern die Endlichkeit das absolute Wort sich selbst zusprechen oder aus sich hervortreiben.

«Nam *si non invenisti* Deum tuum: quomodo est ille hoc quod *invenisti*, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti?» Wie kann eine solche Frage in der Form des «si non» überhaupt ans Licht treten: angesichts des wahren und gewissen Erkannt- und Gesehenhabens? Hat etwa die Seele Gott nicht gefunden? Hat sie sich wie der «insipiens» nur in eine logisierte Sphäre des Seins verstiegen und einen bloß formalisierten *conceptus* des «aliquid quo maius non», ein auf der Basis autonomer Endlichkeit hypostasiertes Licht *gegen* die *con-*

ceptio der lebendigen Wahrheit ausgespielt, d. h. im Begreifen gerade das Empfangen verraten?

Wenn nicht, was bedeutet jedoch dann das Nicht-erkennen im Erkannt-haben? Wird das Denken dadurch auf seinem Weg in der geschichtlichen Horizontalen zwischen die Fernen einer hinter ihm liegenden Vergangenheit (des Gewußt-habens) und einer ausstehenden Zukunft (des noch nicht begrifflich erfaßten Mysteriums) geworfen? Wird es in einem leeren Jetzt der Vergeblichkeit ausgeleert, so daß es gezwungen ist, vom Punkt Null seiner unerfüllten Gegenwart aus, die Zukunft mit dem Gewesenen zusammenzuschließen, d. h. jedoch unter den gegebenen Voraussetzungen: in der Flucht nach vorne, ins Begreifen des Mysteriums hinein, dieses dem Schon-Gewußten im Praeteritum auszuliefern?

Bleibt somit ein Rest von Entzogensein des Absoluten in der objektiven Gestalt des «summum omnium»? Ein substantiell gegen das Denken abgeschiedenes «quiddam maius» gegenüber der subjektiven Gestalt des Wahrheitslichtes übrig, so als könnte das Denken im «aliquid quo maius non» die volle Gestalt der Seinswahrheit nicht erschwingen; als bliebe das Denken der «ganzen» Wahrheit (in einem schlechten «debere»): die vollkommen durchgeführte Gestalt des begreifenden Begriffs, der keinen Rest von Nicht-erkanntem übrigläßt, allererst noch *schuldig*? Liegt die Unfähigkeit des Entsprechens aufseiten des Denkens oder kann es nicht entsprechen, weil Gott sich nicht gewährt? Oder hat das Denken vielleicht nur deshalb «Zukunft», weil Gott in ihm nicht ankommt, so daß die ausstehende Zukunft das Denken nötigt, den Ort des Gewesenen zu verlassen und nach vorne zu eilen, *ohne* jedoch in seiner Gegenwart frei sein zu können?

Und wenn das unschaubare Urbild sich im Abbild spiegelt [15], liegt es dann nicht nahe, den Konflikt von Sehen und Nicht-sehen dahingehend aufzulösen, daß der endliche Geist sich ausschließlich auf sich selbst konzentriert, die Zukunft Gottes verdrängt und nur auf die Sicht «vom Rücken her» sich beschränkt – also einem in ihm *gewesenen* Gott gegenübertritt, dessen Wirklichkeit längst vergessen ist, weil der Mensch sie durch «Verendlichung» hinter sich gebracht hat? Gibt es ein Vernehmen und Empfangenhaben des Lichtes «in speculo» der mens rationalis, so

[15] Vgl. M. 65: «... ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus». «Aptissime igitur ipsa (mens rationalis), sibimet esse velut *speculum* dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius, quam *facie ad faciem* videre nequit» (M. 67).

daß diese die Gegenwart des absoluten Lichtes gerade im Akt des speculari zugleich an ihm selbst frei-gibt, also das Nicht-sehen das Sehen verbürgt und umgekehrt das Sehen Unterpfand für die sich über alles Erwarten und Begreifen hinaus schenkende (= zu-künftige) Fülle des Lichtes ist? Anders gesagt: wie kann in speculo mentis rationalis *sowohl* die bloße Widerspiegelung des absoluten Lichtes vermieden werden, das, aufgrund der Passivität des Endlichen, ins Jenseits zurückfällt und mit sich allein bleibt, – *als auch* die absorbierende Antezipation der unendlichen Wahrheit im tragenden Gefäß der Endlichkeit überwunden werden, die in der Versuchung ist, die Gabe des Lichtes in der «Selbstbespiegelung» einzufangen? Wir sehen, welches Spektrum sich im Horizont des Ansatzes eröffnet: das ganze Thema der «neuzeitlichen Subjektivität» stellt sich, samt ihrer Problematik, in nuce dar.

«Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit *te*. Si non vidit te, non vidit lucem et veritatem» (P. XIV). Das absolute Du ist das Licht seines Erscheinens und dieses ist mit ihm urbildlich eins [16]. Gott gibt sich als absolutes Du restlos im Licht der Seinswahrheit zu erkennen und doch eröffnet sich zwischen Dir (dem Te im «credimus ⟨te⟩ esse aliquid ...») und dem «aliquid quo maius non» eine Differenz, die den fragwürdigen Ort unserer Erörterung umschreibt.

Darf der Unterschied im Rhythmus von Lichtung und Verbergung, Anwesenheit und Entzug ausgelegt werden? Müßte man nicht eher sagen, daß das Sich-Verbergen aufseiten Gottes nichts anderes ausspricht als die Wahrheit, daß er sich dem Endlichen restlos übereignet hat, in ihm das absolute Thema der endlichen Freiheit selbst geworden ist, ohne daß diese die Wiederkehr des Herrn, der ihr sein ganzes Vermögen überlassen hat, in der Endlichkeit antezipieren könnte? Wie ist aber das Denken dieser Einheit von Lichtung und Verbergung eingestaltet? Vollzieht es diesen Rhythmus so mit, daß allein er in ihm waltet und dadurch den Akt des Denkens aus sich entläßt oder erfaßt es ihn bloß als eine Weise seines eigenen Selbstvollzugs? Zerstört die auszutragende Trennung von Seinswahrheit und absolutem «Du» die urbildliche Identität des absoluten Lichtes und seiner Erscheinung oder gehört sie in deren innerstes Wesen, so daß das Wissen seine unendliche Notwendigkeit im «aliquid

[16] Weshalb auch Erigena sagt, daß die Theophanie mit Recht «Gott» genannt werden könne; weil Gott im Erscheinen, im πρόοδος (Plotin) gerade der Eine bleibt (μονή). «Addidisti etiam non solum divinam essentiam incommutabiliter in seipsa existentem Deum vocari: sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea, in natura intellectuali exprimuntur, Dei nomine praedicari» (Erigena DN I, 8, 4).

quo maius non» nur im Maße der *Hoffnung* begreift, in der es die Zukunft des schon Getanen vom absoluten Du her sich geschehen läßt? Wirft die durch die Trennung eröffnete Differenz des Absoluten und Endlichen schließlich beide nur auseinander, so daß sich die Hoffnung auf eine nie ankommende, «gewesene» Zukunft des essentiell fixierten «summum ens» ausstreckt, – oder verbürgt die Trennung nicht gerade die unspaltbare *eine Liebes*-Initiative des Absoluten und Endlichen, die *Tat* eines Einsatzes, der die zwei gegen-ständigen «Seiten» aufhebt und dem Endlichen deshalb zu «eigen» ist, weil er im absoluten Umsonst des göttlichen Vorweg verabgründet ist? [17]

b) Die Einheit von Sehen und Nichtsehen aus der Identität von absolutem Du und unendlichem Licht: durch die Trennung beider

Die Gabe des Lichtes ist mit dem Geber urbildlich identisch: in ihr spricht sich der Schenkende vorbehaltlos aus. Aber sie ist als Gabe zugleich nicht der Geber. Kann man daraus einen absoluten Widerspruch konstruieren und diesen zum «Anfang» einer absoluten Vermittlung machen, die im transzendentalen Horizont einer Gabe (als dem erscheinenden Licht des Absoluten, der unendlichen «Theophanie») ansetzt, in der einerseits alles *gewesen* («Sein») ist, weil das Absolute im unendlichen Licht des Seins sich *absolut* öffnet und erschließt, und die andererseits (als das im gewissen Sinne Andere zu Gott) zugleich «Nichts», weil *nicht* das Absolute als «quiddam maius» ist [18]?

Bezieht sich das Denken einseitig auf die Trennung der Gabe vom Schenkenden (d. h.: auf die Unmöglichkeit einer Hypostasierung des

[17] Im Horizont der befragten *Einheit* von Sehen und Nicht-sehen *aus* der Identität von absolutem Du und unendlichem Licht: *durch* die Trennung beider entfalten sich drei Fragen: «Was kann ich *wissen*? Was darf ich h*offen*? Was ist zu *tun*?» (vgl. KANT!). Diese drei Fragen laufen jedoch in einer vierten zusammen, in der sich der Grundriß des Endlichen *als* Endlichen thematisiert, um den es hier geht: «Was ist der *Mensch*?». Die Analogie zu «Glaube, Hoffnung, Liebe» ist unverkennbar.

[18] An diesem Punkt ist schon (für später) auf die Strukturanalogie zum «spekulativen Anfang» (Sein = Nichts) zu verweisen, wie Hegel ihn in seiner «Logik» entfaltet: «Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist» ... «Ferner Sein und Nichts sind im Anfang als *unterschieden* vorhanden; denn er weist auf etwas Anderes hin;» ... «das Anfangende ist noch nicht»... «Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon, eben so sehr ist es auch noch *nicht*. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre *ununterschiedene Einheit*» (WW, edit. H. GLOCKNER, IV, S. 78).

erscheinenden Lichtes als substanziiertes Ab-solutum *neben* Gott), dann verabsolutiert es deren Verendlichung, den Akt ihrer Kenosis zur endlichen Subsistenz, d. h. die geschaffene Positivität des von den endlichen Wesensgestalten empfangenen, beschränkten und in die Vielheit hinein geteilten Lichtes. Die «selbige Verwendung» des geschenkten Lichtes mit dem schenkenden Ursprung tritt zurück. Das Sein wird nurmehr als materiell Seiendes erblickt, das den Austrag des Empfangen-habens und somit das Ereignis der Begabung als eine gewesene, d. h. abstrakte, nichtige Figur seiner Genesis von sich abfallen und hinter sich zurücklassen kann. Das Ursprungs-Ereignis des Endlichen *als Endlichen* versinkt im Vergessen. Das Denken setzt im «Es gibt» der immer schon «währenden», «dauernden» endlichen Realität an und bewegt sich bloß diskursiv in der vorhandenen Vielheit einer im Grunde sich selbst genügenden Welt, die in der Sphäre ihrer «Realität» west [19]. Auf diesem Weg gerät das Denken in die Gefahr, die Dimension der ursprünglichen Erscheinung des geschenkten Lichtes völlig zu verlieren und sich in der gefügten, «gesetzten» Essentialität der endlichen «res», d. h. in der Sphäre des immer schon mit der endlichen Wesensgestalt geeinten Seins anzusiedeln. Der Rückgang in den Grund kann daher, angesichts der im «Es gibt» der Realität verstrickten Reflexion, nur durch einen forcierten Prozeß der Abstraktion durchgeführt werden, in dem das Denken die visköse Sphäre einer in gegenständlicher Widerständigkeit erstarrten Welt durch die Aggressivität des trennenden und verknüpfenden Verstandes aufarbeitet, sie durch Analyse und Synthese zum Begriff erhebt, um auf diesem Weg die Andersheit der Realität in ihrer Substanzialität dem wissenden Subjekt (= der «Freiheit») zu verinnern.

Vertikal gesehen liegt diesem Vorgang jedoch Folgendes zu Grunde: die Armut der Gabe des Seinslichtes wird *gegen* seine Einheit mit dem Schenkenden und dessen Theophanie in ihm, die Kenosis *gegen* die Herrlichkeit des Lichtes im Anfang vom absoluten Du her abgetrennt. Der gähnende Schlund der Welt hat das Licht in sich hineingefressen, getötet und sieht das Getötete in Gestalt des eigenen prallen Bauches an. Dieser

[19] Hierbei expliziert sich «Realität» einseitig vom transzendentalen Moment des Seins als «res» her, d. h. aus der Wucht eines auf die absolute Macht bezogenen Durchstoßens der Verendlichung des Seins in jene Sphäre, in der es mit den materiellen Wesensgestalten des Seienden immer schon verschmolzen ist. Die Lichtfülle der «griechischen» urbildlichen Identität des Seins mit Gott wird verdrängt; das Sein in der Idealität einseitig als «Nichts», d. h. in der Idealität als nicht für sich bzw. nicht neben Gott subsistierend erfahren, so daß die spekulative Thematik seiner überströmenden Verendlichung völlig in den Hintergrund tritt.

muß seinen Inhalt wieder loswerden, um nicht an Selbstvergiftung zu sterben. So verkehrt sich die selbstgenügsame Sattheit in eine «anale Aggressivität» und Produktionswut mit dem Ziel: «sich selbst los-zuwerden». Das aber kann die «Arbeit» als Selbstentäußerung nicht leisten, weil sie in jedem Akt rückläufig gerade das Ereignis der Selbst-losigkeit und «Armut durch Empfangen-haben» als Struktur der eigenen Existenz leugnet. In diesem Kontext ist die immerwährende Versuchung der «lateinischen» Denkform im Austrag der Einheit von urbildlicher Identität von Gabe und Geber in der Trennung beider zu sichten [20].

[20] Wenn im Fortgang unseres Gesprächs mit Anselm und Erigena immer wieder der Begriff der «griechischen» und «lateinischen» *Denkform* auftaucht, so ist damit kein a priori festgelegter Interpretationsraster gemeint, unter den die beiden Denker subsumiert bzw. nach gewissen Struktur-Analogien miteinander verglichen werden. Es handelt sich bei den «Denkformen» *weder* um an sich «eindeutige» oder «präzise» eruierbare Termini *noch* um historisch fixierbare, in sich geschlossene Gestalten der Reflexion, die sich einem spezifischen, distinkt umschreibbaren geschichtlichen Sektor zuordnen lassen. Ebensowenig ist damit ein «Vexierbild» aus Platonismus und Aristotelismus oder eine abstrakt universalisierte Formel ihres wirkungsgeschichtlichen Verlaufs gemeint. Was unter den beiden Denkformen zu verstehen ist, dies kann nur im Fortgang der Untersuchung selbst sich zeigen und läßt sich daher nicht, angesichts einer im Dialog notwendigen Klärung der Standpunkte, vorweg instrumentalisieren. Von «Denkform» darf somit nur jenseits einer dem Denkvollzug und der bedachten Sache immer äußerlich bleibenden Etikettierung gesprochen werden. Trotz dieser Vorbehalte intendieren wir mit «griechischer» Denkform: ihre platonisch (-neuplatonische) Gestalt, ohne Aristoteles gegen sie auszuspielen oder die lateinische Denkform gegen-ständlich gegen sie abzusetzen. Es geht vielmehr um eine innere Differenz, deren Schärfe dort hervortritt, wo die genuin spekulative Dimension als elementare Sphäre der Auseinandersetzung beider zum Durchbruch kommt. In einer bestimmten Dimension des Denkens gewinnen beide Denkformen zueinander ein dialogisches Verhältnis, dessen Mitte in der philosophischen Erfahrung des Seins als Liebe liegt und das um so intensiver hervortritt, je radikaler das Denken, *aufgrund* dieser Erfahrung, seinen Einsatz wagt. Diese transzendentale Mitte läßt sich jedoch ihrerseits keineswegs abstraktiv logisieren oder zu einer Meta-Theorie über den verschiedenen Denkformen formalisieren und hypostasieren. Sie ist kein systematischer Ort zum Zwecke der Integration philosophiegeschichtlicher Disparatheiten, sondern die befreiende Gegenwart ihrer unitiven Wiederholung im lebendigen Da des «Selben» (nicht «Gleichen»). Insofern handelt es sich hier um den Versuch, etwas von der Mitte aufleuchten zu lassen, die dem Denken aufgegeben ist, und zwar nicht als ein zu bewältigendes Zentrum, sondern als der es tragende und freigebende Grund, der, weil er in es weg-gegeben ist, ihm die Kraft schenkt, sich an ihn wegzugeben. Vgl. dazu: F. Ulrich: «Das Problem einer Metaphysik in der Wiederholung», in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie» V/VI (1961/62), S. 263–298. Zur christlichen Rezeption der «platonischen Denkform» und ihrem mannigfaltigen Spektrum: E. von Ivanka: «Plato christianus», Einsiedeln 1964; «Platonismus und Neuplatonismus» in «Handbuch theolog. Grundbegriffe», München ²1970, III, S. 340 ff. und W. Beierwaltes: «Platonismus und Idealismus», Frankfurt/M. 1972.

Gerade in ihrer Einseitigkeit trifft jedoch diese Denkform innerlich mit der in objektiver Gestalt sich verströmenden kosmischen Theophanie zusammen, die, wird sie verabsolutiert, das absolute Licht mit dem welthaften «Es gibt» des Seienden zusammenfließen und in ihm sich ausbreiten läßt und zwar so radikal, daß dieser Überhang des Einfließens ins Andere nur durch die namenlose Über-wesenhaftigkeit des «Einen» (in der «griechischen» Denkform) überholt werden kann. Im Horizont der einseitig vollzogenen «lateinischen Denkform» hingegen tritt der schenkende Ursprung im Überfließen und Sich-verströmen vom Zentrum seiner Überwesenhaftigkeit her ins Verborgene, was soweit gehen kann, daß die Endlichkeit, aufgrund eines vom Schenkenden abgelösten schlechten Empfangen-habens, totalitär zur «weltlichen Welt» sich verschließt, in fixer, unvermittelt faktischer Identität erstarrt und zu einem antlitzlosen An-sich zusammenschrumpft.

Konzentriert sich das Denken jedoch andererseits einseitig auf die Einheit von Geber und Gabe im Außer-acht-lassen der Differenz, des Abschieds der geschenkten Gabe vom Ursprung, dann ist es zumindest in der Gefahr, den Geber mit der Gabe derart zu verklammern bzw. sie in einander so übergehen zu lassen, daß die Trennung beider immer schon durch die Emanation (efluxus) in der Idealität überholt ist, Gott im Sein in die empfangenden Wesensformen der Kreatur ausfließt, was schließlich nur durch sein «super-esse» bzw. seine «super-essentialis bonitas» (Erigena) reduktiv, d. h. in das absolute Mysterium des Ursprungs hinein aufgearbeitet werden kann. Hier enthüllt sich das Seinslicht im Ursprung schon in einer gewissen Wesenhaftigkeit, die die Versuchung in sich birgt, dem Licht vom Licht einen substantialen Charakter einzuflößen, den Riß der Entäußerung der Gabe in ihrem Verschenktsein in der Idealität abzufangen und dann die Vermittlung in einer «divisio naturae» (Erigena) auszulegen. Das Sein hat seine «Wesenhaftigkeit» gewissermaßen an ihm selbst vorweg-genommen und nicht als geschaffenes, durch die ihm gegenüber in realer Verschiedenheit vorausgesetzten Wesensgestalten gewonnen. Diese Vorwegnahme impliziert jedoch eine gewisse Substanziierung und Hypostasierung des Lichtes, das sich, aufgrund dieses Sich-zusammen-schließens mit sich selbst, zu isolieren beginnt. Der Akzent, der auf der urbildlichen Einheit des Lichtes mit dem Ursprung lag, verwandelt sich in eine Diastase des Lichtes zum Ursprung, worin dieser immer schon aus sich «herausgesprungen» ist, so daß der πρόοδος die μονή sozusagen in sich aufzuzehren beginnt. Gerade die gegen die Trennung sich aufrichtende urbildliche Einheit von

Ursprung und Licht treibt aus sich die Scheidung, das Sich-abspalten des Lichtes vom Ursprung hervor [21]. Oder: der Reichtum des Lichtes, das (gegen seine Entäußerung = Armut) im Ursprung an-sich-hält, provoziert sich selbst die *negative* Armut als Abgleiten (Fall, Sturz) ins Andere seiner selbst, das dialektisch inszenierte «Werden zum Geist».

Das Absolute und Endliche beginnen in der an sich kohärenten Sphäre eines unendlich-endlichen, indifferenten Mediums ineinanderzufließen, das als das eine (aber in der Idealität sich auslegende) «Es gibt» zum Vorschein kommt, weshalb die (verabsolutierte) «griechische Denkform» von innen her mit der vorhin beschriebenen Dimension der bloßen Dauer der Realität (res) im verabsolutierten «lateinischen» Sinn zusammentrifft.

c) *Die Zerbrochenheit des Denkens im negierten Dank*

Grundsätzlich zeigt sich aber in den *beiden* verabsolutierten Richtungen die Auflösung des Verdankens als Grundgestalt des Denkens an. Die Absorption der empfangenen Gabe in der endlichen Substanz, die das Denken in Gestalt der Freiheit des Subjekts repräsentiert, verdrängt die Gegenwart des Schenkenden, so daß das Denken in sich selbst zu kreisen beginnt und das Absolute nur noch vonseiten der Endlichkeit her auslegt [22]. Das «aliquid quo maius non» wird im Denken zum apriorischen, jedoch in der Dimension des Endlichen als Endlichen lokalisierten Maßstab für das «quiddam maius quam cogitari potest». Die Gegenwart des Absoluten ist nur noch innerhalb der Grenzen der «reinen Vernunft» möglich, die von sich her ihre Hoffnung zu verfügen beginnt und schließlich sowohl formal als auch inhaltlich festlegt, was aus dem Mysterium ihr (d. h. der aus der Endlichkeit heraus dem reinen Licht vorgestellten Bedingung der Möglichkeit seiner Präsenz) zu-kommen darf bzw. kann und was nicht. Eine reflexiv ausgemessene Futuro-logie des göttlichen Advents tritt auf den Plan, in der einerseits die Ankunft des «quiddam maius» als unbedingte *Gegenwart* behauptet, aber andererseits doch nur vom Status ihrer *Vergangenheit* her bestimmt wird. Daher verfällt das Denken der Selbstwiederholung. Nur die andere Seite zum

[21] Umso bewundernswerter ist das *Bleiben* des Einen (μονή) *im* (!) πρόοδος, *in* der Scheidung, im Herausspringen und Sichabspalten von νοῦς und ψυχη bei PLOTIN (IV, 8, 4, 13; VI, 4, 16, 29; V, 1, 1, 9; «entfaltet ist es nicht entfaltet»: VI, 8, 18, 18).

[22] Das Subjekt auf die Spitze *seiner* Unendlichkeit «zurückgezogen» ... «Die Subjektivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß sie die Objektivität, das Gute produziert und ihm den Inhalt gibt» (HEGEL, WW edit. H. GLOCKNER, XVI, S. 347).

Schon-Begriffenen, die *Entzogenheit* des Absoluten im ansichhaltenden Mysterium sowie das schlechte Gewissen angesichts der *Schuld* (bezüglich der in die Endlichkeit *gegen* die Epiphanie des Absoluten gewaltsam herabgezogenen, geraubten Gabe) lassen das Denken begreifen (= haben)-wollend über sich hinausblicken [23]. Da es sich aber im Entsprechenwollen der noch ausstehenden Gabe gegenüber für sein aggressives Schon-Begriffen-haben *selbst* entschuldigen will, macht es die Zukunft zu einer Funktion seiner eigenen Rechtfertigung: das Denken nimmt also das Mysterium für sich selbst in Anspruch. Gerade in der angezielten Überwindung seiner Schuld entschuldigt es sich selbst, indem es die Vergebung, welcher es sich zu öffnen scheint, für überflüssig erklärt.

Umgekehrt verohnmachtet jedoch auch die hypostasierte, gegen die Kenosis abgesetzte urbildliche Identität von Geber und Gabe den Schenkenden und sein Licht. Das Licht bleibt regressiv im Ursprung gefangen, weil dieser im Licht sich nicht erschließt. Die μονή verbraucht den πρόοδος (platonisch gesprochen), so daß die 'επιστροφη als eine selbstisch-neidisch qualifizierte Rückwendung des Absoluten auf sich selbst erscheint.

In Anselms Denksituation übersetzt würde das heißen: das «quiddam maius» entzieht sich dem «aliquid quo maius non», das das Denken erschwingen kann. Es läßt sich nicht «einsehen» und provoziert dadurch den Hunger, die Begierde des Begreifenwollens. Einerseits ist es ohnmächtig auf sich zurückgesunken, dem Endlichen nicht gegenwärtig; andererseits zieht es durch solchen Entzug das Haben-wollen des Endlichen auf sich, d. h. in die Transzendenz hinein. Der Verlust der göttlichen Gegenwart wird durch eine futuristische Progressivität des Endlichen über sich hinaus (allerdings in einer unerreichbaren Zukunft) kompensiert.

Das im Ursprung gefangene, in der Selbst-gleichheit gebundene Licht (= die dem Schenkenden nicht gehorchende Gabe) bekundet die

[23] «Die andere Entwicklung» ... «ist dann die, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es sich» (in der unendlichen Selbstwiederholung) «ausgeleert hat, *nicht für sich* ist, dagegen *nicht* seine Partikularität behält, sondern sich nur die Bestimmung gibt, sich in *die Einheit Gottes zu versenken*. Das Subjekt hat so keinen besondern, noch einen objektiven Zweck, als nur den der Ehre des Einen Gottes» (Hegel, a. a. O., S. 347). *Gegen* die Absonderung des Ich = Ich wird der je größere Gott beschworen, den das Subjekt «braucht», um seine regressive Fixierung innerhalb seiner selbst los-zuwerden. Um eine Antezipation des Absoluten im «aliquid quo maius non» zu verhindern, steigert sich die Reflexion durch eine «*gemachte*» Selbstaufgabe ins «quiddam maius», das eine solche Selbst-enteignung des Subjekts umso radikaler verbürgt, je tiefer es sich in die Transzendenz zurückzieht, d. h. als die blockartige, «eine» essentia infinita das Subjekt zur Preisgabe an die unendliche Macht nötigt.

Ohnmacht des Schenkenden, seine Unfähigkeit zur freiwilligen Selbstmitteilung, weshalb das gegen die Trennung etablierte «reine Erscheinen» rückläufig zu einer negativen Verbergung, d. h. einem Sich-nicht-zeigen-*können* dessen führt, der sich, gegen den Einsatz der Gabe, selbstgenießerisch im reinen Licht darstellte. Es wird also nichts empfangen: der Riß im Über-eignen der Gabe an den Empfangenden, die Preisgabe bis in den Tod dessen, der für den Knecht stirbt, schließt sich im Kreis von Ausfließen und Rückfluten. Eine monologische Selbstreproduktion des Absoluten bricht auf, worin das Endliche, obwohl es sich hier als völlig diaphaner Ort der *absoluten* Präsenz des Lichtes erweist und sozusagen als Nichts um das Absolute legt, das absolute Bejaht-sein gerade verliert, d. h. vernichtigt und ent-selbstet ist. Der vertikal einfließende Strom des Lichtes ist also aufgrund der pervertierten Demutsgebärde des Endlichen, die in seiner schlechten Selbstlosigkeit gründet, ins Strömen versetzt worden und dadurch für eine vom Endlichen her geleistete Absolut-Setzung seiner selbst mißbraucht. Nur die Unfaßlichkeit des Lichtes kann diesem Unternehmen Einhalt gebieten: die superessentialis bonitas verwehrt dem Begreifen das Einfassen des Lichtes in eine «natura circum-scripta» (Erigena).

Im Kap. XV des Proslogion steht das cogitare Anselms in der spekulativen Entscheidung dieser eben kurz umrissenen Einheit von urbildlicher Identität des Lichtes mit Gott und der Trennung von ihm. Wird Anselm den je größeren Gott zu einer Funktion des Empfangen- und Begriffenhabens im «aliquid quo maius non» umgestalten oder das Erkannte in ein «maius» hinein loslassen, das das «aliquid quo maius non» im schlechten Sinne «überflüssig» macht, d. h. als eine abstrakte Begriffsfigur des endlichen Denkens entlarvt, dessen Instrumentarium am Mysterium scheitert und «nach unten hin» zerbricht?

3. Die Zeitgestalt der gedachten Gegenwart des Absoluten im Anfang

Bevor wir diese Fragen einer Antwort näher bringen, soll in aller Kürze die Struktur des Befragten in seiner Zeit-Gestalt erörtert werden – und zwar im Blick auf den «Anfang» der Philosophie, wie Hegel ihn in der Logik expliziert [24]. Wenn das Denken Anselms im «aliquid quo maius

[24] Vgl. Logik, a. a. O. S. 69 ff.: «Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?», vgl. Anm. 18 und ebd. Kontext.

non» (in intellectu et in re!) jene Wirklichkeit erreicht, die keinen Überstieg mehr zuläßt, weil sie an ihr selbst absolute Lichtfülle ist («quidquid est *melius* esse quam non esse»), dann faßt diese Dimension des Denkens in seiner Einfachheit alles in sich ein. Da dem Licht nichts äußerlich sein kann, außer das Nichtsein, so ist alles in ihm *gewesen*: es ist unendliches Licht des *Seins*, aus dem alles werden kann. Aber, um mit dem Aquinaten zu reden: das «ipsum esse» ist nicht das «ipsum esse subsistens» (Gott), obgleich unscheidbar von ihm und urbildlich mit ihm identisch. So bricht mitten im «aliquid quo maius non» die Differenz zum «quiddam maius» auf, dem die absolute Initiative des Erscheinens verdankt werden muß. *Insofern* ist im Anfang des «aliquid quo maius non»: «*Nichts*» gewesen, die Schöpfungsbewegung, die Entäußerung der Gabe, ihre Verendlichung nicht antezipiert, sondern der Macht des Schenkenden preisgegeben: das Sein als Gabe *gehorcht* dem Geber! Und so ist das Licht (für sich genomnen) «nichts», keine gewesene Zukunft, sondern überwesenhafte, dem Willen des Schenkenden unbedingt überlassene Zukunft. Wird die hegelsche Einheit von Sein und Nichts ent-logisiert gedacht, so deutet sie auf das Mysterium der Einheit von Reichtum und Armut, Macht und Gehorsam des Anfangs, also auf eine trinitarische Struktur, die sich als Einheit von Gewesen und Zukunft, d. h. als Gegenwart Gottes im Anfang enthüllt.

Wäre im Anfang alles nur-gewesen (Sein gegen Nichts, Macht gegen Gehorsam der kenotischen Sendung), dann hätten das Denken im «aliquid quo maius non» den Willen des je größeren Gottes, die Gabe den Geber in sich eingeholt. Das endliche Wissen müßte, zusammen mit dem (freilich nur *begrifflich* gehabten) Absoluten verzweifelt in der Endlichkeit versinken. Es könnte seine Zukunft nur aus jenem substantiellen Bestand aus sich herausspinnen, der ihm als begriffener immer schon zu- «eigen» war. Die auf dieser Basis entworfene Zukunft wäre *einerseits* «absolut» (der Immanenz aber innerlich; «absolut»-immanente Hoffnung), *andererseits* jedoch völlig «nur-endlich», vergebliche Reproduktion des Gewesenen mitten in der angezielten absoluten Vollendung *in* der Welt.

Würde das Sein des Anfangs hingegen dem Nichts geopfert, der Anfang im «aliquid quo maius non» nur als *leeres* ens rationis erfaßt, dann bleibt Gott als «quiddam maius» bezüglich dieser leeren Dimension (alles wird erst noch kommen; ist zu-künftig) eine ausstehende Instanz, die das «aliquid quo maius non» nachträglich materialiter auffüllt, allerdings bloß im Rahmen des schon gedachten, in der Vernunft gebildeten non-ens des Anfangs, d. h. im Maße einer sich reflexiv selbst verfügenden

Armut. Alles wird sich somit daran entscheiden, wie das «quiddam maius» im «aliquid quo maius non» denkend erfahren wird.

Auch Hegel denkt den Anfang als Einheit von absolutem Gewesen (Sein) und absoluter Zukunft (Nichts). Der Anfang ist die abstrakte Gegenwart des Absoluten in der «reinen Einfachheit des Denkens». Gott ist als Geist im Anfang seiner selbst entäußert (= für Hegel: «abstrakt») *da*. Daher fällt der Anfang nicht mit dem *konkreten* Absoluten als «Geist» zusammen, das in diesem Anfang gedacht wird und *weil* abstrakt gedacht wird, der Vermittlung bedarf. An diesem Punkt wird die Differenz der abstrakten Gestalt des Anfangs im Denken, der Unterschied der abstrakten Gegenwart des Absoluten zur reinen Gegenwart des konkreten Absoluten als «Geist» relevant. Die Versuchung des logisierten Übergiffs von der Gegenwart als Anfang auf die Wirklichkeit, das unbedingte Vorweg der absoluten Liebesinitiative dieses Anfangs (Genit. obj.) bricht auf, wodurch der Weg zum logisierenden Zusammenschluß beider durch Dialektik frei ist. Das Umsonst (sponte: Anselm) der göttlichen Selbstmitteilung gerät in die Fänge der spekulativen Vernunft, der es sich, weil es «neidlos» ist, auch «*schuldet*». Die Liebes-Notwendigkeit des sponte (Anselm) wird zum spekulativ durchgeführten «debere» des «Geistes». Es verwandelt sich in die «kalt fortschreitende Notwendigkeit» des absoluten Begriffs.

Dann legt sich der spekulative Anfang im Denken wie ein Netz um das «aliquid quo maius non» *und* das «quiddam maius». Er umfaßt beide durch die reflexive Entwicklung einer Logik der Liebe, die das betende Sprechen verbegrifflicht hat. Die Differenz des Lichtes zum Ursprung (ich sehe Dich – aber wie fern bist Du mir) setzt das Gesehen-haben zum «Nichts» herab, das sich der «absoluten» Zukunft Gottes, die nie ankommt, entgegenwirft. Und umgekehrt setzt das Geschauthaben das Mysterium als unbegriffenes Dunkel zum Nichts herab, weil im «aliquid quo maius non» alles *gewesen* ist.

Am Schluß unseres Weges wird sich zeigen: wie Anselm die absolute Gegenwart Gottes im Anfang nur dadurch «begreift», daß er das Denken in «kirchlicher Form» vollzieht, d. h. das Empfangen-*haben* (Gewesen) unscheidbar durch Über-sich-verfügen-lassen austrägt. Die Einwurzelung in der geschaffenen Gegenwart der absoluten Liebe ermöglicht ihm die Fruchtbarkeit eines Hervorbringens des Absoluten im Endlichen (Kirche als «Mutter»), die zugleich reine Armut ist, die die absolute Initiative Gottes nicht mit dem endlichen Einsatz vom Punkt Ich-will her identifiziert, sondern sie sich geschehen läßt. Der Anfang liegt somit für Anselm im Überlassen-*sein*!

II. DIE GEGENWART DES JE GRÖSSEREN GOTTES IM BEGREIFENDEN DENKEN UND IN DER SELBSTHINGABE DER FREIHEIT

1. Der Unterschied von Begriff und Geheimnis durch das frei-gebende Denken in der Gegenwart des Absoluten

a) Die durch das absolute Leben erfüllte Differenz von «quiddam maius» und «aliquid quo maius non»

Schon im Kap. V des «Proslogion» fragte Anselm, mitten aus der erreichten Wahrheit und Gewißheit des Erkannten («... ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere», IV): «Quid igitur es, Domine Deus, quo nil maius valet cogitari?» Warum und wie ist diese Frage auf Gott *hin* möglich, da doch das «aliquid quo maius non» die absolute Gegenwart Gott als unendliches Licht entbirgt? Das absolute Du tritt dann, wie wir sahen, im XV. Kapitel schärfer heraus, zumal im XIV. wieder der unendliche Abstand der endlichen Erkenntnis zum absoluten Geheimnis durchgebrochen war. Also: «... non solum es quo maius cogitari nequit, sed es *quiddam maius* quam cogitari possit» (XV). Wenn nicht, dann kann etwas Größeres *als Du* gedacht werden, was nicht geschehen kann.

Anselm sagt nicht: dann kann etwas Größeres gedacht werden als das «aliquid quo maius non». Der Vergleich geschieht inmitten der ins Denken von sich her eintretenden und sich dem Begreifen überlassenden Selbsterschließung des absoluten Du. Deshalb fällt das Wahrheitslicht nicht gegenüber seinem absoluten Ursprungs-Du ab. Die Dimension des «quid» hat sich nicht vom «Du» getrennt, so daß die personale Qualität des «aliquid quo maius» in jeder Phase des Denkweges gewahrt bleibt und nicht gegenständlich auf eine logisierte Ebene herabgewürdigt wird. Dies würde bedeuten, daß das reine Licht nicht als DU erkannt worden wäre. Es geht Anselm jedoch einzig und allein um das Du, und im Bezug zu diesem tritt der Unterschied des «maius» zur Fülle des Eingesehenen hervor. Nicht das Denken bemißt von sich her die sich öffnende Distanz des «quiddam maius» zum Schon-Gesehenen, sondern die unbegreifliche Gegenwart des absoluten Du ist die Einheit in der Differenz von «quiddam maius» und «quo maius non» [25]. *Diese Gegenwart* ist das sich liebend

[25] Diese Differenz kann somit letztlich nur im Licht der Trinität hervortreten,

dem Denken schenkende Vermögen, kraft dessen es «aliquid quo maius non» ins je größere Geheimnis hinein zu verlassen und zugleich im Licht zu verweilen vermag, über das hinaus *nichts* Größeres gedacht werden kann.

Das Darüberhinaus zur erreichten «Grenze» des «aliquid quo maius non» verunsichert die Gewißheit und Wahrheit des geschauten Lichtes nicht, das *Du* bist. Denn das Licht der Seinswahrheit hat von sich her alles endliche Umfassen-wollen des Lichtes überboten und ist solchermaßen die Präsenz des absoluten Du im endlichen Denken. Das «quiddam maius» fällt also nicht aus dem Denken heraus: die Licht-Nacht der absoluten Präsenz des Lichtes wird *gedacht*, obwohl das Denken den je größeren Gott mit dem Horizont des gedachten Lichtes nicht zusammenschließen oder gar zur Deckung bringen kann. Das «quiddam maius» rückt *weder* vom unendlichen lebenerfüllten Horizont des «aliquid quo maius non» weg *noch* ist das je größere Du eine essentielle, begrifflich auslotbare Erweiterung der gedachten Wahrheit innerhalb der Sphäre des «aliquid». Anselm vermittelt die Differenz beider also nicht in der «reinen Einfachheit des Denkens» im Sinne Hegels, sondern läßt durch die erfahrene und gedachte Differenz von Geber und Gabe alles Verfügen über die Gabe los, ohne die Differenz andererseits onto-theologisch, d. h. als der Vermittlung noch bedürftiges Zwischen innerhalb der Pole des Absoluten und Endlichen zu situieren. Der absolut Schenkende selbst vollbringt die Einheit *und* die Trennung von Licht und Ursprung. Er übereignet beides dem endlichen Denken, das, kraft des Empfangenen, von sich her die absolute Selbsterschließung des Lichtes vermag.

Anselm trennt sich gleichsam, aufgrund der rückhaltlosen Gegenwart des Schenkenden im Einsatz des Schenkens (d. h. in der Hingabe), mit der Gabe und im Zuge ihrer Entäußerung (ohne diesen Vorgang ausdrücklich zu verbalisieren) in die Endlichkeit hinein – und wahrt gerade darin die urbildliche Identität des reinen Lichtes mit dem absoluten Du. Der Abstieg in die Endlichkeit kehrt jedoch dem absoluten Ursprungs-Du nicht bloß den Rücken zu, sondern ist identisch mit dem Sich-öffnen der Gabe des Lichtes gegenüber dem sie entlassenden Ursprung. Der

sofern das absolute Leben die personale Unterschiedenheit des einen Wesens nicht außer sich, sondern in sich hat, d. h. der Unterschied als solcher Offenbarung der absoluten Positivität der Liebe an ihr selbst ist. Dies bedeutet jedoch andererseits nicht, daß das «quiddam maius» auf die Person des Vaters bezogen, das «aliquid quo maius non» hingegen dem ewigen Wort zugeordnet werden darf, obwohl hier das Verhältnis des Vaters («der größer ist») zum Sohn (als Offenbarung des Vaters: «wer mich sieht, der sieht den Vater») durchleuchtet.

scheinbar nur im Rücken liegende Geber kommt von vorne, in der Dimension des Empfangenden (Endlichen) auf die Gabe zu und nimmt sie in der Finsternis der Welt unbedingt in Anspruch. In diesem Verhältnis von Anspruch und Gehorsam in der Welt offenbart sich das Verhältnis von Geber und Gabe im Raum des absoluten Lebens, in dem die gekreuzigte Differenz von Geber und Gabe in der Welt das an ihr selbst arme Leben der ewigen Liebe ist. Der Fortgang in die Endlichkeit *ist* somit Rückgang in den Grund [26], der Abstieg *ist* die Heimkehr, die Inkarnation *ist* die Deificatio [27].

Anselm gibt im Denken des «quiddam maius», das *nicht* das «aliquid quo maius non» ist, seinen Herrn frei, indem er ins grenzenlose Übersich-verfügen-lassen einstimmt und in die Armut hinein sich verdemütigt, die den absolut von sich her Sich-Zeigenden und Erscheinenden erwartet und erhofft: weil sie erfüllt ist. Der Abstieg, den das Loslassen einleitet, schiebt daher das «quiddam maius» nicht in eine jenseitige Vergangenheit ab, sondern erfährt den «a tergo» (Augustinus) Wirkenden durch eine Kehre, die allein der Gehorsam vollziehen kann, als entgegenkommende Zukunft. Nur so und nicht anders ist die absolute Gegenwart im Abschied des Nicht-sehens eine *bleibende*. Die Trennung aus dem Gesehenhaben bewahrheitet sich im hoffenden Einsatz nach vorne [28]. Die Kehre zur Endlichkeit geschieht im Abschied der Gabe vom Schenkenden, worin der Wille des Ursprungs aufleuchtet, so daß das Wollen der *Freiheit* im Raum des Endlichen in unauflösbarer «concordia» mit dem schenkenden Wollen der absoluten Freiheit zusammengeht.

[26] «Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, – die sich innerhalb der Logik selbst näher ergeben wird, – daß das Vorwärtsgehen ein *Rückgang* in den *Grund*, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahrhaften* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird» (Hegel, Logik a. a. O. S. 74).

[27] Vgl. Erigena: «Condescensionem dico hic, non eam quae iam facta» (Präteritum!) «est per incarnationem, sed eam quae fit per theosin; id est per deificationem creaturae. Ex ipsa igitur Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem, fit theophania». – «In quantum enim, ut ait Maximus, humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam» ... «Igitur omnis theophania ... in his, qui digni sunt formari. ... *non extra* se, sed in se, et ex Deo et ex seipsis efficitur» (DN I, 9, 5).

[28] Genau so wie im Gleichnis von den Talenten die Abwesenheit des Herrn, der ins Ausland gegangen ist, immer Anwesenheit der sich opfernden Liebe, die gegenwärtige Mitte in ihrem Fruchten, die Kraft zum Einsatz der Talente *bleibt*: ohne daß der Einsatz vom Punkt «Ich-will» aus einen Bogen nach vorne zu schlagen, d. h. die zukünftige Wiederkehr von sich aus festzulegen vermöchte.

Das Denken versammelt sich daher nicht krampfhaft in einer logifizierten Schwebe von urbildlicher Identität des Seinslichtes mit Gott. Es vergewissert sich der absoluten Gegenwart nicht gewaltsam und fürchtet die Trennung nicht, *weil* es den Entzug, die Ferne, das «Noch-nicht» im Element des «gratis» vollzieht, in welchem das Entschwinden nur die innere Wahrheit des Bleibens ist. Denn das Denken ist nicht verwaist zurückgelassen, sondern bleibt erfüllt. Anselm denkt im «unzugänglichen Licht» (P. XVI), in dem Gott wohnt, und vollbringt denkend die Unzugänglichkeit, ohne sie begrifflich durch logisierte Verknüpfung der Differenz von «quiddam maius» und «aliquid quo maius non» einzuholen oder sie einseitig, auf den «je größeren Gott» hin, fahrenzulassen, um sie dadurch als Sich-entziehen der Wahrheit ins an-sich-haltende Mysterium zu deuten, das seinerseits vor dem Erkanntwerden «Angst hat».

Von der Dimension des «aliquid quo maius non» aus geschieht daher im liebenden, frei-lassenden Denken des sich schenkenden Gebers eine doppelte Differenz: ins «lux inaccessibilis» und in die Endlichkeit hinein. Obgleich im «aliquid quo maius non» *alles*, das «summum et maximum», gedacht wird, so ist weder das Mysterium auf dieser Ebene einer schlechten, aufgeklärten Verständigkeit vorweggenommen noch gewinnt die Endlichkeit im Denken das grenzenlose Medium einer hypostasierten Seinswahrheit, den absoluten Ansatz für eine der Reflexion verfügbare unendlich-endliche Selbstbegründung.

Das «aliquid quo maius non» darf daher nicht solchermaßen als unendliches «Sein» gedacht werden, daß es sich im Maße des doppelseitigen Austrags seiner Unterschiedenheit von Gott und dem Endlichen, d. h. durch den Schritt des Denkens in den Raum des «maius» und in die Endlichkeit hinein, als leer und nichtig (= «Nichts») enthüllte. Vielmehr ist es als Gabe und Gleichnis der Göttlichen Liebe sowohl auf den Schenkenden, der sich in ihm vorbehaltlos eröffnet, als auch auf die es empfangende Endlichkeit hin durchsichtig, der es geschenkt wird. Darin liegt die «Armut» des Lichtes, die niemals in der Gestalt von «Nicht-sein» logisierbar ist, sondern die Freiheitsqualität der Armut besitzt, die unvertauschbar die bloße Leere des abstrakten Seins als «ens rationis» übersteigt.

Dies will jedoch zugleich sagen: nicht deshalb, weil die Gabe des Lichtes «immer schon» verendlicht ist, zeigt sie sich im Ursprung als «leer» und nicht-subsistierend, wird sie auf das «quiddam maius» hin durchsichtig bis ins Verschwinden hinein, sondern weil sie kraft der Macht des Schenkenden, dem sie gehorcht, arm ist, ist sie auch ver-

endlicht. Sie empfängt die Freiheitsqualität ihrer Armut durch den *personalen* Gehorsam gegenüber ihrem Ursprung. Auch die Armut ist gegeben und somit radikal verdankt. Das Denken läßt daher das Licht des «aliquid quo maius non» nicht deshalb los, weil dieses als «Alles» zugleich abstrakt (= nichtig!) ist, sondern weil das Denken dankend in die wirkliche, dem Willen des Schenkenden überantwortete Übergabe des Geschenkten einstimmt. Ebenso ist der Reichtum dessen, worüber hinaus nichts Größeres gedankt werden kann, kein Mittleres zwischen Gott und Welt, sondern überfließendes Licht des Gebers, urbildlich mit ihm eins und deshalb der unendlichen Gebärde und Wucht seiner Hingabe gehorchend, d. h. übereigneter, verendlichter Reichtum, der sich selbig für seine Armut verwendet und daher als Lebensfülle gleichermaßen niemals logisiert werden kann. Die Liebesgestalt der göttlichen Epiphanie in der Einheit von Reichtum und Armut ist nicht abstrakter Anfang in der gedachten Einheit von «Sein = Nichts», sondern Erfahrung des absoluten «Umsonst» göttlicher Gegenwart im Denken.

Die Fülle des «aliquid quo maius non» als solche vermag somit das «quiddam maius» als den je größeren Reichtum Gottes nicht in sich einzuschließen. Denn das erscheinende Licht ist *nicht* das «quiddam maius»[29]. Daher verwendet sich das Licht der Seinswahrheit, der nichts äußerlich ist, außer das Nichtsein (= quo maius non), nur in dem Maße für das «quiddam maius», wie das Licht und mit ihm das Denken jedes Festhalten an der eigenen Fülle aufgibt, d. h. auf das «quiddam maius» hin völlig durchlässig wird, obgleich das «maius» in ihm, da «nichts Größeres» über das erkannte Licht hinaus gedacht werden kann, «enthalten» ist. In der Gestalt einer philosophischen Erfahrung des Seinslichtes zeigt sich somit schon im Verborgenen der innertrinitarische Rhythmus des «unum necessarium» (P. XXIII) an.

Das Nicht-festhalten des «aliquid quo maius non» im Sichverschweigen auf das je größere Du, das als Licht im «aliquid ...» erscheint, birgt für das Denken eine entscheidende Konsequenz. Es muß die Seinswahrheit, in der es denkt, loslassen und besitzt in dieser Trennung die Einheit mit dem Licht «nur» in der Gestalt des Begriffs, der «in intellectu» ist. Insofern ist der Begriff eine Frucht der unbedingt ernst-

[29] Nur darf aus diesem «Nicht» kein Widerspruch konstruiert werden, sofern es sich hier um keine gegen-ständlich feststellbare Diastase, sondern um das freie Sich-entlassen, um die *Hingabe* des Lichtes handelt, wie ja auch das richtende Nein des Vaters, das den mit der Schuld der Welt beladenen Sohn am Kreuz trifft, alle Dialektik ad absurdum führt.

genommenen Einheit von Reichtum *und* Armut des Seins als Liebe. Er tritt umso schärfer und distinkter hervor je tiefer das Denken in der ursprünglichen Erfahrung des unendlichen Lichtes der Wahrheit verwurzelt und beheimatet ist. Er zeigt sich also von seinem Wesen her nicht als Signum des Haben-wollens, sondern als Zeugnis des Los-lassens, der Frei-gabe. Er bleibt eine Gestalt der Hoffnung und nicht aggressiver Vorwegnahme. Der Begriff wiederholt daher die Einheit mit dem Getrennten *durch* den Abschied hindurch, der ihn gerade befähigt, im Licht zu bleiben. Er macht daher als Frucht der Trennung das *lebendige* Verhältnis der Einheit in der Unterschiedenheit von je größerem Du und «aliquid quo maius non» nicht überflüssig, sondern bleibt in diesem lebendigen Verhältnis eingegründet und ihm verpflichtet. Seine essentielle Intelligibilität gehört in die überwesenhafte Hingabe des Geschenkten, das sich vom Geber trennt, *weil* es geschenkt und der Ursprung in ihm *bleibt*! Anselms rationale Reflexion ist ein einziger Erweis dieses Zusammenhanges.

Andererseits zahlt das Denken im *Seinsbegriff* den Preis für seine Endlichkeit, für die Unmöglichkeit eines versuchten aggressiven Einrückens und Vordringens in die unverfügbare Einheit des Seinslichtes mit dem absoluten Du. Dadurch bekundet es das Umsonst des von oben her einleuchtenden je größeren Lichtes, das von sich her den Begriff und das Begreifen *erfüllt, weil* das Denken *begreift*. Es ist also völlig verkehrt, die rationale Begrifflichkeit des Denkens einseitig, per modum abstractionis, auf der Basis der gegenständlichen Realität (res!) zu entwickeln, wodurch sie sich bloß als ein abstrakter Überbau aufrichten könnte. Vielmehr ist ihre Genesis vertikal, aus der Seinserfahrung selbst zu entfalten, wodurch viele Mißverständnisse, gerade bezüglich Anselms Denkform, mit einem Schlag ausgeräumt wären.

Verdrängt man das eben Erörterte, so erhebt sich sogleich die Frage: wie man vom Seinsbegriff zum «esse in re» gelangen könne. Der Blick muß sich aber an diesem Punkt gerade umkehren! Der Seinsbegriff als Demutsgestalt des Denkens, das kraft der Trennung der Gabe vom Geber, die Verendlichung des Lichtes mitausträgt, d. h. im Verendlichtsein der Gabe anfängt, verbürgt, durch den Vollzug der Kenosis der Gabe, gerade ihre urbildliche Identität mit dem Schenkenden. Die Kehre zur Endlichkeit stößt daher durch ein schlechtes Vergessen die urbildliche Einheit des Lichtes mit dem absoluten Du *nicht* ab. Würde dies geschehen, so könnte, am Ende des rückläufigen und immer nachträglichen Aufstiegs des Denkens aus der verabsolutierten Endlichkeit nach oben, im

vormaligen Raum der urbildlichen Einheit von Seinslicht und Gott nur der leere Begriff des Seins, die rationale Gestalt der formalisierten Einheit und nicht mehr das lebendige Licht erscheinen. Nein, gerade der Abschied in die Endlichkeit und die darin wurzelnde Notwendigkeit des begrifflichen Denkens hütet die Epiphanie des wirklichen Seinslichtes: im Denken. Die Begrifflichkeit des «aliquid quo maius non» ist dem Übermaß des in ihm leuchtenden und das Denken erfüllenden Lichtes unterworfen. Erst dort, wo das Denken punktuell im Seienden ansetzt und auf dem linearen Weg der Abstraktion in den Ursprung aufsteigt, gelangt es zu einem «conceptus», der die vorgängige «conceptio» des Seins verdrängt und eliminiert hat, so daß er nicht mehr weiß, wie er zur Wirklichkeit finden soll.

Hingegen ist Anselms begriffliche Rationalität im Grunde keine Funktion eines Ansatzes in der Sphäre der isolierten endlichen Substanz, sondern durchgängig vertikal vom «griechischen» Element der Epiphanie des Lichtes durchwaltet. Wie die Trennung des Lichtes vom Ursprung in die Endlichkeit hinein nur kraft der Einheit des Lichtes mit dem Schenkenden geschieht, so versteigt sich das dankende Denken im «aliquid quo maius non» nicht in eine das Endliche abstrakt überlagernden Seinssphäre. Es abstrahiert im Denken des Unendlichen vielmehr so, daß im Rückgang zum Grund sowohl die Begrifflichkeit des Seins als auch dessen urbildliches Leben zusammen und in einem aufleuchten, ohne daß der Begriff das Licht sich gleichgestalten und mit seinem Übermaß fertig werden könnte.

Obwohl Anselm geschaut *hat*, so kann er doch sagen: «Wahrlich, deshalb sehe ich es nicht, weil es für mich *zu stark* ist; und doch sehe ich alles, was ich sehe durch dieses (unzugängliche Licht), wie das schwache Auge, was es sieht, durch das Licht der Sonne sieht, das es in der Sonne selber nicht schauen kann» (XVI). Aber, das Licht «von» der Sonne fällt nicht *neben* das Licht «in» der Sonne. Die Armut des erträglichen Lichtes außer der Sonne *ist* wirklich der Reichtum des Lichtes in der Sonne: also keine gegenständliche Gebrochenheit der Gegenwart Gottes «wie er ist» und seiner Epiphanie in der Dissoziation von Absolutem und Endlichem. Andernfalls entstünde zwischen Lichtstrahl und Sonne eine dialektische Konstellation. Das Denken wäre gezwungen, durch das ins Endliche hinein sich sammelnde Begreifen des Lichtes «außer» der Sonne: das Licht *in* der Sonne zum Überströmen zu bringen; durch das reflexiv eingeholte «extra» das zuvor «noch» verborgene «intra» des

Lichtes im Ursprung allererst zu entbinden [30]. Gott wird aus der gegen die Epiphanie abgesetzten Einsamkeit durch «progressive Verendlichung» seiner Epiphanie im Begriff erlöst. Denn er ist als das absolute Licht in dem, was erscheint und wird (unter den genannten Voraussetzungen) umso «präsenter»: je intensiver die Epiphanie begriffen und dadurch als «endliche» Gegenwart des Absoluten erschlossen ist. Das Begreifen gibt dann scheinbar im «Haben» des Lichtes zugleich dessen Übermaß frei; aber dieses verliert den Glanz seines «gratis» [31].

b) Gegenwart durch Ferne. Erfülltsein im Weggeben-müssen.

Indem Anselm das «aliquid quo maius non» in das «quiddam maius» übersteigt und *dadurch* die Kehre zur Endlichkeit vollzieht («quam longe es a me, qui tam *prope* tibi *sum*! Quam remota es a conspectu meo, qui sic *praesens sum* conspectui tuo») *bleibt* er in der Fülle des unzugänglichen Lichtes, vollzieht er dessen Gegenwart nicht bloß in Abstützung auf einen Seinsbegriff, der die hinter dem Denken liegende Einheit mit dem absoluten Licht in der endlichen Vernunft rekapituliert, d. h. nur als gedachte gegenwärtig setzt, weil dem Denken die Trennung unerträglich geworden sei und es die Einheit mit dem Ursprung nicht vergessen, sondern nur verdrängen könne. Die wiederum (analog zum Anfang P. I.) eröffnete Distanz des Noch-nicht im Suchen ist zutiefst von der reinen Bestimmtheit des Lichtes und seiner absoluten Notwendigkeit

[30] Hingegen ECKHART: «sîn (= Gottes) gebern, daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet alles daz eine, daz in im selben quellende ist» (Pred. 28, Deutsche WW 2, 68, 3) «Deus sub ratione *boni* est principium ebullitionis (aus sich heraus über-wallen) ad extra, sub ratione vero *notionis* est principium bullitionis in seipso, quae se habet *causaliter* (!) et exemplariter ad ebullitionem» (SERMO 49, 3, n. 511, LAT. WW 4; 426, 2 ff.). Dazu die profunden Ausführungen in W. BEIERWALTES «Platonismus und Idealismus», insbes. S. 54 ff.

[31] Gerade darin liegt die Zweideutigkeit des hegelschen Begreifens: «Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mitteilt. Das Licht schon teilt sich mit. Wer da sagt, Gott sei nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch ...» («Vorlesungen über die Philosophie der Religion» II, WW edit. H. GLOCKNER, XVI, S. 352; vgl. XVI S. 552/553). Einerseits geht es Hegel durch das spekulative Begreifen um die Rechtfertigung des Mysteriums als den «Inhalt der Religion», andererseits geht das Begreifen zusammen mit einer Auflösung der Wahrheit, daß das Geheimnis an ihm selbst offenbar = selbstloses Leben ist, d. h. daß die Unmöglichkeit seiner Einholung im Begriff ganz und gar nichts mit *Neid* zu tun hat, sondern vom *Übermaß* des sich *schenkenden* Lichtes her erfahren wird, zu dem der Mensch von sich aus sich in keinerlei Entsprechung bringen kann.

geprägt. Der rhythmisch aufbrechende, aber nicht vom Denken selbst her verwaltbare Unterschied von Wissen und Wahrheit bleibt erfüllt durch die Gegenwart des Fernen *im* Unterschied, ja, der Unterschied selbst als Form der Endlichkeit ist an und für sich selbst ein Positivum; keine bloß negative Diastase von Licht und Finsternis in der onto-theologischen Diastase von Gott und Mensch (Welt), sondern Unterschied in der *reinen* Endlichkeit der imago Dei creata et recreata (vgl. P. I.). Anselm scheitert nicht angesichts eines gegen-ständlich erfahrenen Nur-Reichtums des übergroßen Lichtes, um schließlich nochmals reflexiv haben-wollend gegen die sich nicht gewährende Fülle anzugehen. Er wahrt in der Verendlichung die urbildliche Identität des geschauten Lichtes mit dem absoluten Du. Gottes Schauen selbst überholt die nach unten hin eröffnete ontologische Differenz des Seins zum Seienden, die als Austrag der Seins-schenkung den Weg der Kehre zur Endlichkeit darstellt, und behütet das Denken davor, das «aliquid quo maius non» nur in der Form eines Begriffs in den Abstieg zur Endlichkeit (in diese hinein!) mitzunehmen oder die Lichtfülle der Seinswahrheit als hypostasierte Sphäre in der Dimension des vormals Geschauten gegenständlich zurückzulassen. In diesem Fall wäre Gott nur gedacht *gewesen*, aber nicht *im* Denken gegenwärtig. Das Denken müßte sich nach vorne auf eine noch ausstehende, ferne Zukunft ausstrecken, um diese durch Reflexion begrifflich in sich einzufassen, d. h. *gewesen* zu machen, weil der gedacht-gewesene Gott im Rücken zu einer Leerformel sich verdünnt hat und deshalb, *nicht* aufgrund seiner freien Selbstmitteilung, von vorne her in eine zu bewältigende Aufgabe, zum Vor-wurf des Denkens umgestaltet ist. Für Anselm bedeutet der Rückgang zur Endlichkeit zwar einen «Verlust des Sehens»: aber einbehalten im Erblicktsein. Gott selbst setzt von sich her die Nähe des Endlichen zu ihm kraft seiner (= Gottes) Ferne. Die Entrückung, der Abstand im Nicht-Sehen Anselms ist die Nähe, die Gott durch sein von ihm her geschenktes «Hier bin ich» selbst schafft.

Das Geschaute wird, kraft der Abwesenheit des Herrn als geschenktes «Talent» dem Menschen überantwortet; und zwar durch den Herrn selbst, der im Akt der Trennung ins «Ausland» geht, wie das Evangelium sagt. Aber das Geschaute ist im Empfangen-habenden, in der Verhülltheit des Noch-nicht auf dem Weg zur Vollendung ganz gegenwärtig, weshalb der Einsatz des Empfangenen in der Welt (für den «Geringsten») unscheidbar in *eins* geht mit der Rückkehr zum Ursprung, allerdings durch Hoffnung auf seine Zu-kunft. Rückkehr in den Grund kann somit

nicht heißen: die Gabe des Seins, in der eigenen Subsistenz absorbiert, zu vergraben, um vom Punkt des Habens aus, an dem die Bewegung der Übergabe zum Stillstand gekommen ist, durch ein schlechtes Erinnern ans Gewesene, dem Herrn nach rückwärts zu folgen. Nein, seine Gegenwart ist nur *gegeben*, d. h. «da»: im Maße des Gehorsams, worin die Wucht der Über-gabe, in der er sich von seinem *ganzen* Vermögen getrennt hat, im Weg-gegeben-sein dessen, der empfangen hat, weiterschwingt. Das «debere» des Zurückgebens richtet sich daher niemals bloß ins Praeteritum, sondern gewinnt im «sponte», in der Freiwilligkeit des Einsatzes (jenseits der bloßen Schuldigkeit) seine tiefste Intensität und seinen reinsten Ausdruck.

Obwohl also die Trennung radikal durchgeführt, das «Vermögen» dem Denken anvertraut ist, wird das «debere» gerade dann völlig verfehlt, wenn es nur in einer Rück-erstattung ausgetragen wird, die dem Ursprung das entgegenbringt, was empfangen *gewesen* ist, so daß bloß eine einsinnige Wiederholung des Gleichen sich ereignen würde und die Gabe «verdinglicht», d. h. festgestellt und «eingegraben» wäre. Dasselbe gilt für den Blick nach vorwärts. Es läßt sich keine überblickbare Wegstrecke auf die Zu-kunft und Wiederkehr des absoluten Du in der eschatologischen Erfüllung hin ausziehen und der Erhoffte nicht von der schon dagewesenen Gestalt seines «Vermögens» her bestimmen. Auf die Vollendung hin muß «umsonst», d. h. im «sponte» (ein Grundwort Anselms) gelebt und gedacht werden, sofern dieses «sponte» mit dem «debere» identisch ist und dadurch den Charakter, eine Leistung vom Punkt Ich = Ich aus zu sein, restlos ablegt.

Es gibt somit eine innere Entsprechung der vom Denken her unschließbaren Differenz des «maius quid» zum «aliquid quo maius non» bezüglich der ebenso unschließbaren Differenz der unvollendeten Freiheit in ihrer konkreten Existenz zur absoluten Ankunft der Fülle der (schon geschauten) Seinswahrheit aus ihrer Zukunft. Das XXV. und XXVI. Kapitel des Proslogion zeigen das eindringlich genug: das Begriffen-haben zerstört nicht das Noch-nicht der Hoffnung und diese bewahrt jenes.

Gottes Ferne versetzt den Menschen nicht an einen Ort außerhalb des Lichtes und die Gegenwart des Absoluten nicht in ein isoliertes Jenseits. Vielmehr kann Anselm, kraft dieser Ferne, sagen: «*ich* bin Dir so *nah*». Diese Nähe des Menschen zu Gott läßt erst die unermeßlichen Weiten der Ferne aufgehen, d. h. sie macht Den offenbar, der durch Ferne die Nähe schafft, d. h. diese Nähe selbst ist. Gott ist erkannt

gewesen; er *wird* ganz erkannt sein. Die Fernen der Zeit klaffen auseinander: «ich fühle dich nicht», – aber mitten drin im Nicht-Fühlen ereignet sich die Anwesenheit des Lichtes in der Gestalt der «Freude»: der befreiten Endlichkeit, der geschaffenen Gegenwart des Absoluten. Und auf diesen Ort hin reift Anselms Denken.

Die Situation des Eingangsgebetes kehrt in Kapitel XVI wieder: «cur non video praesentem?» – aber verwandelt: aus dem Geschauthaben heraus; im Licht des erleuchtenden, absoluten Du, das die gebrochene Gegenwart des Denkens im Noch-nicht trägt und unterfängt: «jedoch nicht als hätte ich es schon erreicht, ich jage ihm vielmehr nach» (Paulus). Aber die «Jagd» ist nicht die des Jägers Nimrod, des Habenwollenden, der, wie die jüdische Überlieferung erzählt, durch das Beschießen des Himmels mit Pfeilen, die Transzendenz zum Einsturz, d. h. auf die Erde herabbringen möchte. Die «Jagd» der befreiten Sehnsucht entspringt vielmehr als Armut aus dem Reichsein im Empfangen-haben und dem sich *er-innernd* verdankenden Denken, das sich auf das Vergessen dessen, was hinter ihm liegt, gelassen einlassen kann. Denn die Zukunft reißt es nicht überfordernd aus seiner Gegenwart heraus, sondern gibt ihm: unverfügbar ankommend die Ruhe des Heute im Noch-nicht frei.

Die erblickte Wahrheit verwandelt sich ins «sponte» des endlichen Einsatzes der Notwendigkeit der Liebe, die weil sie liebt, nicht anders kann: als sich auszuteilen, d. h. die freiwillige Trennung von Licht und Ursprung mit Notwendigkeit ebenso freiwillig und voraussetzungslos zu *tun*! In dieser Praxis lebt der kontemplative Austrag der vertikal übereigneten Gabe des Seinslichtes; sie ist ihre Mitte. Das verum fällt nicht abstrakt aus dem bonum heraus; Reflexion und Liebe scheiden sich nicht gegeneinander in unversöhnter Disparatheit. Die Hoffnung gestaltet sich völlig «eucharistisch» aus. Anstatt vorzugreifen, um sich das Geheimnis begrifflich einzuverleiben, teilt sie es, von der Mitte des Empfangenhabens her, in Fleisch und Blut aus und vollzieht dadurch die Gegenwart des absoluten Du im Licht seiner geschenkten Gabe. Das Weggegebensein im Sich-austeilen verbürgt das kontemplative Ja zur Differenz von Nähe und Ferne: in der Differenz der je größeren Herrlichkeit des absoluten Du zum «aliquid quo maius non». Darin bezeugt die Hoffnung die gegenwärtige Zu-kunft des Geschenkten, das kein Begriff in die Übereignung zu nötigen vermag, weil seine Präsenz nicht «außerhalb» des Begreifens aufleuchtet.

Anselm versteigt sich, «*nach*» dem Los-lassen des «aliquid quo maius

non», daher *weder* in den hungrigen Ausgriff nach dem «noch» verborgenen Mysterium, um es denkend als «gegenwärtig» zu setzen, *noch* fällt er in eine schlechte Unmittelbarkeit des nicht-sehenden Glaubens zurück. Die erkannte Fülle der Seinswahrheit steht vertikal präsent im Heute und dies mitten im Nicht-Fühlen Seiner Gegenwart, der das *Licht* vom Licht in der *befreiten* Endlichkeit erscheinen läßt.

Deshalb artikuliert, «nach» dem wiederum vollzogenen Los-lassen des Schon-Erkannten, das XVI. Kapitel des «Proslogion» (in einer gewissen Verschärfung der Situation von Kap. I: «imago Dei mitten in der Finsternis») nicht mehr so sehr die Finsternis, den Absturz in die Nacht, das Exil im sündigen Todesfleisch der Weltzeit, sondern das Denken ruht im Grunde der verborgenen «imago» *reiner* Geschöpflichkeit, die schon im I. Kapitel sich anzeigte. Die *Einheit* von urbildlicher Identität und Trennung der Gabe ist in ihr als der sich verdankenden Freiheit (deren Reichtum das «quo maius non» ist, aber in der Armut ihrer Offenheit auf das «maius» hin) immer schon konkretes Ereignis erlöster Liebe in der Welt. Hier wird die «geschaffene» *Notwendigkeit* des absoluten gratis erreicht, die endliche Gestalt des unbedingten «sponte», um das Anselm ringt. In dieser Gestalt gehen die «Notwendigkeit der reinen Wahrheit» als Logik der Liebe und das «phänomenologische» Noch-nicht des Denkens im Fleisch der Geschichte untrennbar zusammen, aber so, daß weder das eine auf das andere hin reduziert noch beide auf den «absoluten Begriff» gebracht werden können.

c) *Gegenwart Gottes als* Freiwilligkeit *des Weggeben*-müssens

Geschaut-haben ist daher für Anselm identisch mit der notwendigen Einsicht in die Schuldigkeit des Menschen Gott gegenüber. Das Empfangen-haben des Lichtes stagniert im Akt der Übergabe aber nicht im Feld der Verstandesbegriffe, sondern durchzieht Denken und *Sein*. Es reicht bis in die Wurzel der konkreten, endlichen Subsistenz und kann somit niemals ontologistisch in der Sphäre bloßer Idealität abgefangen werden. «Schuldigkeit» darf somit nicht bloß als Weg-geben-müssen des Begriffs an die «noch nicht» völlig erfaßte Wirklichkeit ausgelegt, d. h. als Rückkehr zur Unmittelbarkeit eines «noch nicht» reflexiv vermittelten Gegenstandes des Wissens mißverstanden werden. Sie ist und bleibt existenzielle Schuldigkeit, reduziert sich jedoch andererseits ebensowenig auf ein vorgängiges An-sich-halten oder ein Sich-verweigern (im Sinne von «Entzug») der Wirklichkeit der Wahrheit gegenüber dem Denken. Das

Zurück-geben-müssen wurzelt auch nicht in einer angeblichen Unfähigkeit des Schenkenden, sich restlos dem Empfangenden durch die Gabe zu überlassen. Nicht die heillos aufklaffende Differenz von «quiddam maius» und «aliquid quo maius non» suggeriert dem Denken, daß in allem Sehen scheinbar immer noch ein dunkler Rest von verhüllter Präsenz des Absoluten «unbewältigt» ins Verborgene zurückfällt. Nein, die Schuldigkeit, das «debere» hat seinen Grund in der voraussetzungslosen, d. h. freiwilligen und restlosen Selbstmitteilung des absoluten Lichtes in die aus Nichts geschaffene Endlichkeit, die sich bis in den letzten Winkel ihres Daseins hinein verdanken *muß*: weil sie *alles* empfangen hat. Das «Muß» (des debere) ist eine einzige Offenbarung der absoluten Liebesinitiative Gottes in ihrem unendlichen Umsonst («sponte»), das seine Notwendigkeit nicht außer sich hat, sondern seine eigene Notwendigkeit ist.

Daher: «Das Schenken aber mußt du so anschauen, daß du es aus Schuldigkeit tust, wie du einsiehst, daß du das, was du gibst, nicht von dir hast, sondern von dem, dessen Knecht sowohl du bist wie der, dem du gibst» [32]. Das Schenken aus Schuldigkeit ist im Empfangen-haben verabgründet, dessen Anfang ganz bei Gott liegt, der im Akt des Schenkens die Dimension des Vernehmens, kraft der Verendlichung der Gabe in den Empfangenden hinein, sich ausräumt. Das gegebene Wort eröffnet sich sein Gehört-werden, ohne jedoch den Hörenden zu einem Hohlraum zu entmachten, in dem sich das Geschenkte gleichgültig nur selbst wiederholen könnte. In diesem Fall würde sich die Gabe des Lichtes nicht dem Anderen ihrer selbst übereignen; sie bliebe dem Empfangenden fremd. Nichts wäre empfangen und das «debere» nur ein lebloses Echo der aus der Endlichkeit monologisch ins Jenseits zurücksinkenden Unendlichkeit. In Wahrheit jedoch ist das «debere» identisch mit dem «sponte», weil der Empfangende in dem Maße empfangen hat, d. h. *arm* ist und sich verdankt, wie er an ihm selbst *durch* das Empfangenhaben in die Notwendigkeit der Freiheit verfügt und «er selbst» geworden ist. Das restlose «debere» als Nicht-anders-können enthüllt sich als höchstes Vermögen des «sponte», sofern Selbstsein und Empfangenhaben *nicht* gegenständlich dissoziieren. Das «debere» aus der Abhängigkeit ist, kraft des verdemütigenden Empfangen-habens, immer schon ins Können des «sponte» aufgehoben; das Sollen ist positive Macht der an ihr selbst armen, gehorchenden Freiheit und nicht ein logisiertes Ideal, ein nur «gewußtes Gutes» (als Gesetz) jenseits des Endlichen. Die Not-

[32] CDH I, 24.

wendigkeit, das «Muß» des sponte bedeutet keine Hingabe aufgrund einer vorgängigen Selbstentfremdung, d. h. aus schlechter Abhängigkeit und Passivität Gott gegenüber. Dies wäre reiner Zwang! Sie ist vielmehr Notwendigkeit aus dem Umsonst der Liebe, ein Nicht-anders-können im «gratis date, quod gratis accepistis». Alle Notwendigkeit des «debere» liegt in der «Freiheit wozu», deren Gesetz und Notwendigkeit gerade das empfangene Freiheits-*leben* ist, das selbst endliche Freiheit geworden ist.

Der «Knecht», der schuldet, enthüllt sich daher als der einzig Freie, weil er sich völlig dem Ursprung überläßt und seinen Selbstand nicht gegen das Absolute aufzurechnen versucht. Frei ist auch derjenige, dem ich gebe, weil er als Knecht des absoluten Herrn unendlich bejaht ist und deshalb von mir empfangen *kann*, da er durch ein Empfangen-haben (vertikal!) existiert. Der Reichtum der Freiheit des Anderen fließt unscheidbar mit seiner horizontalen, intersubjektiven Offenheit (= Armut) zusammen, die ihrerseits in der vertikalen Armut des Knechtes gegenüber dem absoluten Herrn gründet. Da derjenige, dem ich gebe, gerade als Knecht Gottes der Freie ist, so empfängt er von mir nicht deshalb, weil er «sich» in *mir* sucht, sein Sein in mir begehrt, von mir haben will, sondern er empfängt von mir, weil er an ihm selbst als Knecht Gottes absolut bejaht: in sich steht, ein selbst-ständig Freier und so Armer ist. Nur als Knecht der absoluten Liebe reißt er meine Selbstmitteilung nicht ich-süchtig an sich, sondern läßt mich «umsonst» (sponte!) handeln. Er gibt mir Raum für die schöpferische Selbstaussage in dem Maße wie er selbst im «debere» sich Gott überantwortet- und dadurch unendlich für mich offen wird. Aber diese Offenheit wurzelt im «sponte» des Du, dem ich gebe; sie ist Armut befreiter Freiheit, an der ich im Schenken, *um ihrer selbst willen*: Maß nehmen muß. Denn die Armut des Knechtes dem Herrn gegenüber *ist* als Gehorsam der Grund seines Selbst-seins. Ich empfange von dem her, dem ich gebe, *weil* er Knecht der absoluten Freiheit ist: die Bedingung der Möglichkeit meines sponte, die Kraft, mich umsonst zu überlassen.

Da aber *mein* sponte als Frucht meines debere Gott überlassen ist, so vermag ich mich *nicht* punktuell auf mein kreatives Vermögen zurückzuziehen oder den Anfang meiner Liebe als einen geschenkten zu hintergehen. Das sponte liegt nicht isoliert in mir. Seine Maxime gründet im absoluten Du, das durch die Fleischwerdung der Gabe in mir, *mein* voraussetzungsloser Anfang geworden ist. Deshalb *muß* ich den ersten Schritt tun und kann nicht passiv auf die Initiative des Anderen warten. Ich vollbringe den Einsatz, ohne Vorausleistung des endlichen Du: umsonst.

Dadurch falle ich jedoch nicht nochmal auf mich zurück, denn die Unbedingtheit meines Einsatzes liegt im Ent-eignet-sein meiner selbst als Knecht auf den Herrn hin. So bin ich gerade in der Unbedingtheit meiner Initiative ein Weg-gegebener, Ausgeteilter, dessen Anfang nicht einseitig im Ich, sondern im Ich-Du-Wir, in der unendlichen und endlichen «concordia» des Wollens aufspringt.

«Und die Natur lehrt dich, deinem Mitknechte, d. h. der Mensch dem Menschen, zu tun, wie du willst, daß dir von ihm geschehe; und daß, wer nicht geben will, was er hat, nicht erhalten darf, was er nicht hat» [33]. «Geben, was er hat», dies heißt: offenbar werden lassen, daß endliche Freiheit durch ein Empfangen-haben existiert. *Geben* ist als Selbstmitteilung identisch mit der ontologischen Armut der Freiheit gegenüber dem Ursprung. Sie steilt sich nicht als schöpferisches Zentrum in sich selbst auf. «Geben, was man hat» ist Frei-werden für die je größere Zukunft der Gabe: kraft der Armut des Empfangenden, die im Weggeben transparent wird. Daher besitzt nur der Weg-geben-könnende «Zukunft», weshalb das sponte der Hingabe dem Schenkenden das zu empfangen erlaubt, was er *nicht* hat – ohne daß der Einsatz auf das Empfangen dessen hin, was man nicht hat, verzweckt werden könnte. Der Einsatz hat seinen Ursprung im Vorweg des sponte der absoluten Liebe!

Der Reichtum des sponte meiner Freiheit meint somit kein Privat-Kapital an Freiheitsvermögen, das ich durch Forderungen, die ich an den Anderen richte, nachträglich noch ergänze und vermehre. Nein, hier würde gelten: «non debet accipere quod non habet». Nur wer geben will (sponte), was er hat, empfängt die Zu-kunft der Gabe vom Anderen her. Das Schon-Gehabte ist kein fixer, gewesener substantieller Seinsbestand, der gegenständlich an der Peripherie durch die sich anlagernden Dinge des Dazugewonnenen sich erweitert. In diesem Fall wäre die mit dem Reichtum der Freiheit identische Armut des Empfangens einem Nur-Reichtum, einem An-sich-halten der Existenz geopfert, die sich ihrer selbst nicht entäußern kann. Weggeben aber enthüllt die Gegenwart der empfangenen Fülle der Gabe *durch* die *Armut* hindurch. Es bekundet die unschließbare Differenz von absolut Schenkendem und Empfangendem, aus der die Offenheit dem endlichen Du gegenüber aufbricht: das Empfangen-*können*. Das Weg-geben, um das es hier geht, bezeichnet somit nicht einfach den Vorgang eines Tausches: dadurch, daß ich gebe, gewinne ich Platz und Raum für das, was ich nicht habe.

[33] CDH I, 20.

Ein «gemachter» Mangel, ein verfügtes Nicht-sein in mir wäre die den Anderen zum Geben provozierende Nötigung seiner Mitteilung. Ich würde gerade dadurch verlieren, was ich habe: *um zu* bekommen, was ich nicht habe. Die Zukunft der Gabe vom Anderen her wäre eine Funktion von Selbst-verlust, in dem ich nochmals nur *mich*, nicht das konkrete Du, im Auge habe.

Nein, das Empfangen-dürfen, das Vermögen zur Zu-kunft der Gabe vom Anderen her, erschließt sich aus einem Weggeben, das aus dem unverrechenbaren, über-wesenhaften «sponte» emporwächst. Das Hingeben *dieses* Reichtums schafft allererst die wahre Armut, das Erhaltendürfen. Im Weggeben wird nicht etwas gegenständlich verloren bzw. gegenständlich gewonnen. Das im Weg-geben eröffnete Zu-kommen der Gabe in ihrer je größeren Zukunft geschieht nicht bloß von außen her an mir, es ereignet sich zugleich in der Mitte des Sich-weg-gebenden. Der Reichtum des schon Empfangenen wächst zugleich von innen und außen her. Die Zukunft erweckt die Fülle des schon Da-gewesenen zum Leben; sie macht das «debere accipere» offenbar, das genauso unberechenbar ist wie das sponte des Weggebens. Im Weggeben wachsen neue Dimensionen des «debere accipere»: durch den Rückgang zum Ursprung im Fort-gang zum Du (Ihr, Sie).

Der Mensch kann sich richtend nicht *zwischen* diese Vermittlung stellen und von außen her das Geben und Nehmen oder das Vergeben und die Verweigerung messen wollen. Beides bleibt «Deo iubenti» unterworfen, der ihn aus Nichts erschaffen hat [34].

Also: das Weg-geben ist weder das movens, das die jenseitige göttliche Gegenwart von oben nach unten in die Welt herabzieht bzw. ihr Verendlichtsein manifestiert, noch die List, durch die der Mensch seine

[34] CDH I, 20 «Über die Verzeihung jedoch sage ich nur kurz, daß die Rache keineswegs dir zusteht, ...; denn weder gehörst du dir selber noch gehört jener, der dir Unrecht getan, dir oder sich selber, sondern ihr seid Knechte des einen Herrn, von ihm aus Nichts gemacht». Dein und mein Anfang sind uns unverfügbar. «Und wenn du an deinem Mitknecht Rache nimmst, so maßest du dir hochmütig über ihn das Gericht an, das dem Herrn und Richter aller zusteht. Im Gehorsam aber, was gibst du Gott, was du nicht schuldest, dem du, sobald er befiehlt, alles, was du bist und hast und kannst, schuldig bist?» In allem, was der Mensch Gott gibt, gibt er das, was er schuldig ist und geben soll; auch in der Liebe, die er durch die Erlösung empfängt. Hier ist das Maximum des debere erreicht, aber, aufgrund der Menschwerdung der Liebe, als Maximum des sponte: die höchste Freiwilligkeit als Notwendigkeit der Liebe, die *kann*, was sie soll. (Darum ringt Kant in der «Idee der Freiheit», in der Sollen und Können unscheidbar eins sind.) Nicht dem in Schuld sich Vergrabenden wird verziehen, sondern dem im Können demütig Gewordenen, der das *Da*-sein der göttlichen Freiheit *lebt*.

noch nicht erfüllten und gestillten Bedürfnisse von sich her befriedigt (Dialektik von dare und debere accipere). Sondern: kraft der umsonst geschenkten Gegenwart Gottes liegt alle Freiwilligkeit des sponte im Weg-geben-müssen und dieses Müssen ist die innere Form der sich umsonst verschenkenden Freiheit, Notwendigkeit der Liebe.

2. *Das über-wesenhafte «quiddam maius» im sehenden Nicht-sehen*

Kehren wir an diesem Punkt nochmals in die im Denken eröffnete Differenz von absolutem Du und Seinswahrheit zurück. Es zeigte sich, daß die Dimension des «aliquid quo *maius non*» keinen vom Denken her verfügbaren, instrumentalen Horizont darstellt, mit Hilfe dessen (in der Form eines absoluten Maß-stabes) das Denken imstande wäre, die umsonst sich ereignende göttliche Selbstmitteilung auf seine «eigene» (endliche!), «außer» der göttlichen Initiative liegende Notwendigkeit hin festzulegen [35]. Die erkannte Seinswahrheit verdoppelt die absolute Notwendigkeit der Freiheit nicht solchermaßen, daß das Denken durch

[35] CDH II, 18 «daß er (Gott): machen *muß*, was er *will*, weil das, was er *will*, sein *muß*» ... «Wenn also der Herr Jesus den Tod, ..., erdulden wollte, weil es bei ihm stand, sowohl zu leiden wie nicht zu leiden, so *mußte* er tun, was er tat, weil das, was er *wollte*, geschehen *mußte*; und er mußte es nicht tun, weil nicht aus Verpflichtun (non ex debito!). Dazu: «Et si vis omnium quae fecit et quae passus est veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, *quia ipse voluit*» (II, 17). Vgl. ECKHART, – Gottes Warum-losigkeit: «Non habet principium *quare*, sed ipsum est *quare* omnium et omnibus» (Joh. n. 50; 41, 11); «ipsa (forma Dei) dat esse, ipsa est esse, *ipsa est quare*» (Joh. n. 336, 285, 5) «Got wirket sunder warumbe» (Pred. 43; 146, 20 ff.; Edit. PFEIFFER). Er hat die Macht, sein Leben hinzugeben und es wieder an sich zu nehmen (Jo 10, 18). Aber diese Warum-losigkeit schließt das göttliche Leben nicht zu einer selbstgenügsamen Substanz mit sich zusammen. Gott dankt dem Liebenden für die ihm geschenkte Liebe, wodurch der Herr seinen Gehorsam dem Vater gegenüber enthüllt, der ihm Speise und Trank ist. Also: «Bedürftigkeit» Gottes, «Not-wendigkeit» des Anderen als reine Selbsterschließung des *absoluten* Lebens in seinem unendlichen Reichtum! (vgl. EADMER VITA I, 41; PL 158, 73 B). Weil der Herr sich die Seinen, in die hinein er sich opfert, vom Vater geben läßt, so erfährt er in aller ihm erwiesenen Wohltat (ANSELM, De beat. coel. 601–602) die Liebe seines Ursprungs, den er, weil der Sohn gehorcht, nicht durch Übersehen der Hörenden anzielt. *So* hätte der Sohn gerade nicht sein unbedingtes Ja zum Vater gesprochen, der ihn sendet. Das Bedürfnis des Anderen enthüllt also den Reichtum der sich verschenkenden, ihrer selbst entäußernden Liebe und ist nur aus ihrer Warum-losigkeit zu verstehen. Von *hier* aus muß des Verlangen des Glaubens nach dem Wasser des Wissens («gib mir zu trinken») gedeutet werden. Es geht nicht um ein Zu-sich-kommen des Glaubensinhalts durch das Wissen, sondern um eine Ent-

die eingesehene absolute Notwendigkeit schließlich das «quiddam maius», das doch «*auch*» im Horizont dessen gedacht wird, «worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann», als noch ausstehendes Geheimnis sich aneignen und dadurch zur vollendeten, d. h. entäußerten Gegenwart bringen könnte. Das «aliquid quo maius non» bleibt, obwohl elementare Form des Denkens, Gabe göttlicher Selbsterschließung: Erscheinung der unverfügbaren Präsenz der absoluten Wahrheit an ihr selbst. Nur so kann das Denken die Fülle des «quo maius non» erschwingen und ausloten, und zwar in einer selbständigen Einsicht, auf dem «*Grund*» der im Licht der Seinswahrheit an ihr selbst unendlich bejahten *endlichen* Freiheit, ohne die Quelle dieser unbedingten Bejahung zu hypostasieren und in einen verfügbaren Anfang der absoluten Selbstmitteilung des Endlichen umzudenken.

Das «aliquid quo maius non» kommt niemals durch den bloßen «Entschluß» zur «reinen Einfachheit des Denkens» (Hegel) von unten her zustande: denn das sich verdankende Denken verfügt die innere Weite des Lichtes nicht, das in der eucharistischen Gestalt der «reinen Endlichkeit» wohnt und in dieser als *ihr* Leben gelebt wird. Die Präsenz bleibt immer geschenkt, gerade dort, wo sie sich in der Gestalt «reiner Endlichkeit» darstellt, «endlich» lesen und begreifen läßt. Nicht ein sich in die Transzendenz aufsteilendes Denken gewinnt den Anfang, in dem alles, von oben und unten her, zusammenläuft. So hätte es nur sich selbst in die Transzendenz hinein wiederholt und bliebe eigentlich in einer isolierten Immanenz gefangen. Die Gegenwart des absoluten Lichtes im Denken verleiht diesem nicht solchermaßen einen Absolutheitscharakter, daß schon der Entschluß zur Einfachheit, die das Denken völlig durchströmt, genügte, um die Endlichkeit über sich selbst hinaus in den Anfang zu bringen und darin doch noch auf ihr selbst «beruhen» zu lassen. Im Gegenteil: das Denken vollzieht im «aliquid quo maius non» *alles*, weil ihm alles gegeben ist und zwar aus der Tiefe des absoluten Du, das die Vernunft *im* Licht und *als* die Wahrheit des «quo maius non» sieht. Um der Gegenwart Gottes im Licht der Seinswahrheit willen, bleibt somit das absolute Du *die* Auf-gabe des Denkens, Zu-kunft der Einsicht, aber dem Begreifen nicht regressiv in die Nacht des verschlossenen Mysteriums hinein entfremdet, sondern als Aufgabe restlos mitgeteilt: «ich habe Dich gesehen». Daher ist das «quiddam maius» keine Heraus-

äußerung, in welcher der ins Wissen aufgehobene Glauben das Wissen an die Quellen des *lebendigen* Wassers führt und ihm dadurch ein letztes Sich-überlassen in das Leben der Liebe hinein ermöglicht.

forderung für das Denken im Sinne einer noch nicht begrifflich erschlossenen Substanz, die durch Reflexion «noch nicht» Subjekt-charakter gewonnen hätte. Das Denken muß deshalb das «quiddam maius» nicht ins Schon-Erkannte hereinziehen, um durch den «absoluten Begriff» die volle Selbsterschließung des Geheimnisses zu leisten. Denn «si comprehendis non est Deus». Gott läßt sich, obwohl «*quid*»-dam maius, nicht essentiell festlegen, um für das schon erreichte «*aliquid*» quo maius non disponierbar zu werden. Was über das «aliquid» hinausliegt, darf somit nicht als eine übergeordnete logisierte Sphäre verstanden werden: zwar noch unerkannt, aber grundsätzlich schon im gesehenen Licht des grenzenlosen «aliquid quo maius non» (rationabiliter) vorweggenommen. In seiner Wesenhaftigkeit ist das Mysterium «*quid*dam maius»: im *überwesenhaften* Sinne; nicht neben dem «aliquid quo maius non», sondern *in* ihm, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Gerade weil seine Überwesenhaftigkeit denkbar ist, vermag das Denken im abgeschlossenen Raum des «aliquid ...» sich nicht selbstgenügsam aufzuhalten.

Das absolute Du läßt sich andererseits auf das «aliquid ...» hin nicht funktionalisieren oder essentiell strukturieren, sondern bricht, inmitten seiner freien, offenbarenden Selbsterschließung, aus dem Glauben und im «aliquid ...» als denkbar auf. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß man das überwesenhafte Du gegen die Lichtsphäre und Intelligibilität des «aliquid quo maius non» abscheiden und als in *Wesen-losigkeit* befangen umdeuten dürfte. Es ist kein «dunkler Urgrund», der sich erst im «Erscheinen» essentiell ausgestaltet und formiert [36]. Der je größere Gott stellt keinen anonymen Terminus des unmittelbaren, unreflexiven Glaubens dar, der sich dann ins nicht-«wesentliche» «maius» hineinwerfen, das Denken in der Region des wesenhaften «aliquid quo maius non» hinter-sich-lassen und es, in die Plattheit des bloßen Begriffenhabens hinein, von sich weg- und absetzen würde. Ebensowenig ist es der Glaube, der sich ins «maius» vorstreckt, um es, gewissermaßen als Zubringer für das Denken, der «Einsicht» zuzuführen. Nein, das quiddam maius wird als absolute Positivität *wesenhaft gedacht*. Daß es über das «aliquid quo maius non» hinausreicht, eben *dies* gehört, wie Anselm ausdrücklich sagt (P. XV), in das «quo maius cogitari non potest» hinein. Das «maius» als (nicht dialektisch auszulegende!) Negation des «aliquid quo maius non» lebt von der Affirmation des erkannten Lichtes

[36] Hierauf könnte der Akzent und die innere Tendenz im Denken des Erigena unschwer (jedoch einseitig-falsch!) ausgezogen werden.

der Seinswahrheit im Horizont des «aliquid quo maius non». Und diese könnte ihre Positivität, d. h. den vollen Umfang als Affirmation des Unbedingten «in intellectu et in re» nicht wahren, sie wäre nicht *absolute* Affirmation, wenn die Negation des «quiddam maius» ihr im positiven Sinne nicht innerlich wäre. M. a. W.: das Noch-nicht, das das «quiddam maius» als Gestalt des absoluten Du in seiner Notwendigkeit dem Raum des gedachten Lichtes gegenüber umschreibt, meint keine diastatische Zukunft des absoluten Du hinsichtlich der schon vollzogenen Einsicht und des Begriffen-habens im «aliquid quo maius non». Es ist ein schon vollendetes Noch-nicht, d. h. die Zukunft des Mysteriums ist erkannt, geschaut und verwendet sich selbig für das Gesehen-sein, für ihr «Gewesen» im Denken.

Und umgekehrt, weil das «aliquid quo maius non» die ganze Fülle des Lichtes in sich faßt, absolut reich ist, *deshalb* vermag es sich im Denken auf das je größere Du hin und seine absolute Zukunft zu verschweigen, schließt seine Affirmation durch negative Ausgrenzung (= quo maius non) die via negativa ins Mysterium nicht logisiert in sich ein, sondern gibt sie frei. Daß sich also im cogitare (Kap. XV) die Affirmation und Negation (im erörterten Sinne) selbig für einander verwenden, dies bedeutet nichts anderes als daß das Denken im reinen Heute der absoluten Wahrheit verabgründet ist. Das «quiddam maius» enthüllt seine überwesenhafte Gegenwart jenseits eines essentiellen Entzogenseins in ausstehender Zukunft und jenseits eines essentiellen Praeteritum im Begriffensein. Und allein so ist es *wesenhaft* im «*aliquid* quo maius cogitari non potest» präsent, ohne das, was schon *war*, bloß zu rekapitulieren. Jenseits aller Dialektik von gewesenem Erkannt-worden-sein und zukünftigem Erkannt-werden fließen Einheit und Trennung von Gabe und Geber unauflöslich zusammen. Sie treten in dieser Einheit aus dem absoluten Licht selbst hervor. Der Je-Größere überläßt sich dem Raum der Schau, über die nichts hinausreicht, und darin zeigt er sich als der Unverfügbare. Oder: die via negativa ins «quiddam maius» hinein ist Bejahung der Fülle vollzogener Einsicht, die sich affirmativ ausspricht. Daß die Bejahung im Horizont des Seinslichtes aber unabschließbar bleibt, nicht den Je-Größeren erschöpft, darin liegt gerade ihre nicht wankende Positivität. Was in der Affirmation, kraft des gesehenen Lichtes, zur Sprache kommt und ausgesprochen ist (in intellectu et in re), dies wird also, durch die Negation des Ausgesprochenen, als das «quiddam *maius*» gerade *im*(!) Raum der Affirmation des grenzenlosen Lichtes *gedacht*. Das Denken verläßt in der Negation die Affirmation nicht, sondern

bejaht sie im Darüber-hinaus-denken. Das «maius» verläßt negierend die Affirmation nicht und diese macht die Negation nicht überflüssig. Der Bezug beider zueinander besitzt freilich kein dialektisches Gepräge.

Er wird nicht im Denken durch eine absolute Vermittlung vollbracht, sondern tritt, jeder Vermittlung unbedürftig (und deshalb im positiven Sinne) als Mitte des endlichen Denkens frei-willig hervor. Das im «aliquid quo maius non» Ausgewortete verschweigt sich im Akt des Denkens ins je größere Geheimnis hinein. Aber das Denken ruht im Licht-Raum, über den hinaus *nichts* Größeres gedacht werden kann: es lebt im sprechenden Schweigen und schweigenden Sprechen. Pneuma (als personales Element des überwesenhaften Seins) und Logos, «superessentialis bonitas» und «essentia divina» stehen, analog gesprochen, in unzertrennlicher Perichorese. Die Wesenhaftigkeit des «*quiddam* maius» zerstört die Überwesenhaftigkeit des Mysteriums nicht, sondern wahrt sie.

III. DIE EINHEIT VON SEHEN UND NICHT-SEHEN IM ORT DER «REINEN ENDLICHKEIT»

1. Die Verflüssigung der «essentiellen Gegen-sätze»

Erigena denkt «griechisch». Dies will, im Blick auf das bisher Entfaltete, sagen: vom «quiddam maius» her, das aber völlig ent-wesentlicht, «superessentialiter» erfahren wird. Gott ist keine essentia; als solche wäre er noch im Gegensatz zu Anderem situierbar; also einerseits im substanziellen Sinne exklusiv, nicht das non-aliud, sondern ein Anderer zu Anderen – andererseits jedoch inklusiv: er würde sich durch das zu ihm noch gegensätzlich vorausgesetzte Andere seiner selbst definieren, mit dem er «verwachsen» wäre. Vom Gegen-satz behaftet käme er jedoch als der Absolute und in der Vollendungsgestalt des «alles in allem» nicht zur Sprache. Eine «essentia» im Sinne des «Te esse *aliquid* quo maius non» kommt daher nicht zum Vorschein. *Jede* Wesenheit läßt ein solches «maius» zu, weshalb sie an ihr selbst mit einem «minus» belastet ist. Die essentia als natura besitzt nicht die Positivität der Seinswahrheit, der nichts äußerlich ist, außer das Nicht-sein, sondern eine gleichsam reduzierte Seinsmächtigkeit; weshalb ihr bei Erigena das nihil «entgegengesetzt» werden kann [37]. An ihrer äußersten Grenze zum «nihil» enthüllt

[37] DN I, 16, 10.

die Wesenheit nicht die Schärfe absoluter Positivität, d. h. nicht die unendliche Kraft der Negation der Negation [38]. Das «Wesen» rückt im Zuge des Anderen konsequenterweise aus dem absoluten Sein als «dessen» Was heraus. Es wird primär nicht in der Einheit mit dem überwesenhaften Sein gedacht, sondern hat, aufgrund seines ambivalenten Charakters bezüglich des Nichts, eher die Funktion: ein Medium der Andersheit des Überwesenhaften zu sein. Sein und Wesen verwenden sich nicht direkt in Gott «selbig für einander», weshalb, theologisch gesprochen, der Bezug von Vater und Wort per modum intellectus (der immer das «Wesen» erkennend vollbringt) in einem gewissen Sinne oppositional und geschlossen hinter dem flutenden Pneuma als der Wir-Gestalt der «*super-essentialis* bonitas divina» zurückbleibt.

Darin liegen bedeutungsvolle Folgen verborgen, die schließlich in Hegel voll ans Licht treten werden [39], sofern er darum ringt, den substantiell wesenhaften Gegenüberstand von Vater und Sohn als «nichtwankende Subjekte und isolierte Substanzen» in «übergehende Momente des absoluten Begriffs» (als *Geist*) *flüssig* werden zu lassen, d. h. die letzte Opposition des vor-stellenden, essentiell geprägten Bewußtseins auszuräumen. Für Erigena gilt: «Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia *non est*, cui *opponitur* nihil – daher: superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia *opponitur* – daher: plusquam bonitas. Deus dicitur, non proprie Deus est; visioni enim caecitas *opponitur* et videnti non videns – daher «hyper-theos»: plusquam videns, si θεὸς videns interpretatur» [40]. In diesem Sinne kann man

[38] Oder, besser gesagt: sie kann nur durch die Negation der Negation «frei» werden und bleibt daher, gleichsam im ständigen Ringen mit dem Anderen ihrer selbst, diesem verhaftet; in einen Wider-spruch von Ja *und* Nein gebunden, der zu seiner absoluten Vermittlung unterwegs ist und somit nicht der Ausdruck der an ihr selbst vollendeten Fülle des absoluten und «einen» Lebens sein kann. Allerdings bindet Erigena seine Denkform nicht in einem Anfang als «absolutem Widerspruch».

[39] «Insofern über die Form des Vorstellens und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolierte nichtwankende Substanzen oder Subjekte, statt für übergehende Momente zu nehmen, – ist dies Hinausgehen, ..., für ein Drängen des Begriffes anzusehen; ...» («Phänomenologie» S. 535).

[40] DN I, 16, 10. Darin liegt natürlich die Versuchung, den «videns» dadurch vom Gegen-satz des «non-videns», also aus der Diastase von Akt und Potenz, Herr und Knecht (Sein und Nichts) zu erlösen, daß der non-videns in einer radikal durchgeführten deificatio selbst zum Sehenden wird und somit die zuvor depotenzierte Endlichkeit die Qualität des Absoluten gewinnt. – An diesem kritischen Punkt *kann*

sagen, daß der überwesenhafte Gott Erigenas analog zu Anselms «quiddam maius» zu denken ist, *sofern* das je größere Du den Horizont der intelligiblen Seinswahrheit übersteigt.

Aber der Akzent verschiebt sich: während Anselm das «maius» als ins «aliquid quo *maius non*» gehörig denkt und *darin* die absolute Affirmation des Mysteriums vollzieht, und dies auch kann, weil das «aliquid» Epiphanie des absoluten Du («*Dein* Licht und *Deine* Wahrheit») *ist*, somit alle Opposition endlicher Andersheit hinter sich läßt und nicht nur *Andersheit* des Absoluten *als* Erscheinung (für sich) ist, so muß Erigena die kata-phatische Bejahung des Absoluten aus dem Horizont des «Anderen zu Anderen», d. h. aus dem Feld der essentiellen oppositio heraus vollziehen. Er spricht meta-phorisch von der Kreatur auf Gott hin und kleidet mit den Worten und Namen, die er aus der Dimension des Endlichen gewinnt, die «nackte Wesenheit Gottes» [41]. Aber, wie soll er aus der Kreatürlichkeit heraus die reine Seinswahrheit, das Licht als Licht, die Epiphanie des *Absoluten* erreichen?

In *dieser* Hinsicht gibt die Kreatur von sich aus «zu wenig» her, da bei Erigena die imago (von der Anselm spricht), die positive Gestalt der «reinen Endlichkeit, gegenüber der akzentuierten überfließenden Theophanie Gottes in den Hintergrund tritt [42]. Der Aufstieg des Erigena rückt deshalb nicht in jene Dimension des unendlichen Lichtes ein, in das sich Anselms *endliches* Denken im «aliquid quo maius non» ausspannt, sondern

die Umgestaltung des Nicht-Sehenden in den Sehenden bedeuten: allererst jetzt ist der Sehende als non-aliud ein absolut Schauender geworden und als solcher offenbar. Er ist von keiner Andersheit beschränkt, so daß das «absolute Begreifen» (Hegel) aufseiten des Endlichen zugleich, durch das absolute Sehen im Endlichen, die höchste Demut gegenüber dem in reiner Absolutheit enthüllten Gott wäre. Sie *kann* aber auch, wenn die Ermächtigung zum Sehen nicht dem absoluten Vorweg Gottes überantwortet bleibt, sondern dialektisch vollzogen wird, heißen: durch den videns Gewordenen (vormaligen «non videns) wird der frühere videns allererst in seine Absolutheit eingesetzt, die sich durch die Endlichkeit definieren muß, um «unbedingt» und über alles Besetztsein durch das Andere ihrer selbst erhaben zu sein. Dann ist der Mensch «das höchste Wesen für den Menschen» (Feuerbach, Marx) und die Endlichkeit als «reine Endlichkeit» gegen-satzlos das Absolute selbst geworden: unbedingter «Wille zur Macht» (Nietzsche) und unbedingter «positiver Humanismus» (Marx).

[41] DN I, 16, 11.

[42] Dies liegt nicht zuletzt daran, daß bei Erigena der gekreuzigte Abstieg in die Endlichkeit, der Riß, den wir als «Trennung» erörterten, gegenüber dem überwesenhaften pneumatischen Element des Nicht-Anderen zurücktritt, das als «bonum diffusivum sui» immer schon auf die Seite des Anderen seiner selbst getreten ist: a seipso *in seipsum*, wie Erigena sagt, ohne dadurch die Endlichkeit von sich wegzustoßen oder gar ins Nicht-sein aufzulösen.

«versagt» grundsätzlich und immer, weil die Ebene, auf der die Affirmation ausgesprochen wird, nach zwei «Seiten» hin auseinandertritt: in die «essentia divina» und das «nihil», von dem sich die essentia nicht restlos absolvieren kann. Dies gelingt erst im Raum der Überwesenhaftigkeit des Mysteriums, über das Begreifen des Wesens hinaus. Hier sind die Ambivalenz und der Gegensatz der essentia in der Opposition überwunden.

Anselm erreicht die Positivität der Seinswahrheit im endlichen Denken, weil sich die Gabe vom Geber getrennt und verendlicht hat, das Licht vom Licht in seiner Kenosis als das Leben des befreiten Endlichen *als Endlichen* resultiert. Für den «griechisch» denkenden Erigena ist diese Trennung nur schwach angedeutet und durchgezogen. Die Epiphanie behält dadurch den Charakter der «Einsinnigkeit», des gleichförmigen Sichausbreitens des Lichtes im Licht seines Erscheinens, so daß die Kreatur von innen her zwar nicht entmachtet, aber dia-phanum der absoluten Theophanie in der Pluralität ihres Einleuchtens wird.

M. a. W.: das Wesen empfängt das Sein, indem das überwesenhafte Licht des Absoluten als Wesen sich zeigt und, bei aller Autarkie, die Erigena nicht aufgibt, erscheinend in der divisio naturae sich expliziert – und dies immer jenseits der schlechten Notwendigkeit gesetzhafter, d. h. notwendiger Selbstauslegung. Aber das erscheinende Licht trennt sich vom Ursprung nicht radikal genug durch den Riß seiner Kenosis in die endliche Dimension seines Empfangenseins hinein. Die Bejahung der endlichen Subsistenz geht nicht energisch genug in diese ein, sondern formt sich in ihr fast «selbstbezogen» aus, um so, mitten in der Entäußerung der Seinsschenkung, nochmals in sich selbst zu schwingen [43]. Das geschenkte Seins-ja gibt im Abstieg nach unten seine integrale Einheit und Einfachheit in der Sphäre der urbildlichen Identität nicht entschieden genug auf. Die «maior dissimilitudo» zieht sich auf das Absolute: auf die *eine* similitudo des Absoluten und Endlichen hin zusammen, die erst in der Überwesenhaftigkeit des Mysteriums ihren Charakter, ein Medium *zwischen* Gott und Welt, also von zwei Polen determiniert zu sein, völlig verliert.

Wird dieser Ansatz vereinseitigt, dann bleibt die Kreatur, gerade

[43] Mit dieser Selbst-bezogenheit ist keineswegs ein essentieller Egoismus des Absoluten gemeint, kein Rückfall des sich verströmenden Guten auf sich selbst angezeigt, kein Gegensatz von «selbstischem An-sich-halten und Sich-ausbreiten» des göttlichen Lebens (im Sinne Schellings) bedeutet. Es soll nur auf die schwebende Indifferenz hingewiesen werden, in deren Element Schöpfung und Gnade, Philosophie und Offenbarung ineinander laufen, wogegen der Protest durch die Beschwörung der «sola gratia» und der «Theologie des Kreuzes» nicht ausbleiben wird.

in der Armut ihrer endlichen Rezeptivität, gegenüber der Theophanie: in einem gewissen Sinne «äußerlich». Nur die superessentialis bonitas divina, der «donator gratiae», der alle Essentialität übersteigt, vermag an ihm selbst den verborgenerweise implizierten Gegensatz der ihm «äußerlichen» endlichen Wesensgestalten zu unterlaufen, in sich aufzunehmen und einzuholen. Denn er ist frei zu allem Anderen, d. h. der Nicht-Andere. Er durchwaltet alle Widerständigkeit aktiver *und* passiver Art aufseiten des Endlichen, da er weder bloß «natura» ist (als solche wäre er «begreifbar») noch innerhalb seiner selbst nur in eine Differenz des Wesens tritt (Vater und Sohn nur zwei Knotenpunkte der einen göttlichen Natur), sondern alles Andere in der Form seiner selbst als des überwesenhaften Nicht-Anderen vollzieht. Er ist an ihm selbst ein überwesenhaft weggeschenktes Strömen der Liebe, die deshalb nicht in der Gestalt eines «summum ens» gegen die «entia finita» unterschieden werden kann, aber auch nicht, durch das vollzogene Anderssein an ihr selbst, in eine gegenständliche Vielheit zerfällt. Daher ist die dreifaltige Liebe «immutabilis motus et *simplex multiplicatio* et inexhausta a seipsa, in seipsa *ad seipsam* (!) diffusio, causa omnium» [44]. Gott: «alles in allem». Das Überströmen der «largitas divina» in ihrem absoluten Umsonst übersteigt schenkend die «natura, quae datur» durch die Fülle der aus dem Absoluten erfließenden «donationes»: «datur esse, donatur bene esse» [45]. Die Schönheit der Welt liegt im reinen Umsonst der geschenkten Gnade: «donationes vero gratiae distributiones, quibus omnis natura subsistens *ornatur*»: «itaque natura datur, gratia donatur» [46]. Dadurch ist das datum der endlichen Natur sowohl im Übermaß bejaht als auch in einem gewissen Sinne ent-substanziiert.

[44] DN III, 4, 103.

[45] DN III, 3, 102. Das Geben wird durch das Schenken potenziert, also das Sein als Gabe nicht im Raum der geschenkten Gnade enthüllt und dadurch *als Gabe* offenbar, sondern schon die Erfahrung der natürlichen Vernunft vernimmt das Sein als Gabe und kann deshalb nur durch den Akzent auf die «via negativa» ins donare hinein überboten werden. H. Urs von Balthasar sagt daher zu recht: «... überall ist hier (griechisch) die geschöpfliche Natur vorgreifend theologisiert, so daß, wenn die biblische Offenbarung auf den Plan tritt, das theologische Sprachmaterial schon verbraucht ist und das Christliche sich notgedrungen derselben Kategorien bedienen muß» («Herrlichkeit» III, 1, S. 317). Andererseits darf aber nicht vergessen werden, daß Erigena die Differenz von Natur und Gnade im ungeteilten Blick (= Nicht-sehen) des unerschöpflichen Mysteriums einbirgt, dessen unermeßliches Leben absolute Zukunft bleibt, die durch kein Je-mehr der Gnade gegenüber der geschöpflichen Vernunft umschrieben werden kann. Denn das Denken kann das «Gott alles in allem» niemals hinter sich bringen.

[46] DN III, 3, 103.

Sofern der Reichtum des Absoluten jedoch als überwesenhaft sich entbirgt, verharrt die Theophanie in ihrem Verströmen nicht essentiell geschlossen in sich selbst, sondern übereignet sich derart radikal der Kreatur, daß der sich absolut genügende Gott «in den Kreaturen geschaffen wird». Weil die Kreatur ihren absoluten Ort in Gott hat, ist sie der Schöpfer ihres Schöpfers, kraft göttlicher Selbsterschließung. «Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, *seipsum manifestans* ... omnia creans in omnibus creatum» [47]. In Gott schafft das Endliche seinen Schöpfer im Lichte der absolut freien Offenbarung ihres Schöpfers. Nicht die Welt für sich genommen ist der Ort dieses Gebärens im Empfangen, sondern Gott selbst ist der Ort, worin dies geschieht. Hier, in der creatura assumpta, liegt das Telos aller Geschichte des Endlichen als Endlichen, das Ende der Geschichte endlicher Freiheit und ihr unbedingter Anfang. Im Element der pneumatischen Nicht-Andersheit ist Gott die höchste Frucht seiner Kreatur (vgl.: «incarnatus de Spiritu sancto»), die ihn, kraft seiner unveränderlichen Selbstmitteilung, hervorbringt. Die Einheit des Absoluten und Endlichen geschieht im Medium des «Geistes», der die Trennung der Gabe vom Geber in Kreuzigung, Tod und Höllenabstieg überwaltet und nach-österlich (fast) in den Hintergrund drängt [48].

Als bloße essentia wäre Gott vom Gegensatz besetzt, zur mitgeteilten «Substitution» des Endlichen als Endlichen unvermögend, «neidisch» [49]. Aber, aufgrund seiner Überwesenhaftigkeit, die von keiner Natur beschränkt werden kann, tritt er restlos auf die Seite des Anderen und ist darin «a seipso in seipsum» ganz bei sich selbst. Die in der Verborgenheit zurückgelassene Trennung von Geber und Gabe wird also durch die Überwesenhaftigkeit des absoluten Lebens in seinem Sichverströmen pneumatisch «wiederholt» und dadurch die von der Kreatur her gewonnene Affirmation, die nur bis zur essentia (als aliud) reicht, in ihrer Schwäche geheilt, aufgehoben und von der via negativa in die «superessentialitas divina» hinein eingeholt. Die via negativa tritt jetzt, trotz des Akzents auf der «similitudo inter deum et creaturas», *schärfer* hervor. Die Affirmation des Wesens behält jedoch ihre Gültigkeit, da die «essentia», auf die die Bejahung zielt, *Erscheinungs*-medium des Abso-

[47] DN III, 18, 126.

[48] Gerade dies bringt jedoch Hegel im Feuer der Negativität wieder dialektisch (im «spekulativen Karfreitag») an den Tag, indem er dem «Geist» (als Pneuma) durch den «Begriff» Gerechtigkeit und Rechtfertigung widerfahren zu lassen glaubt.

[49] Vgl. DN V, 38, 307.

luten und somit elementar in die Überwesenhaftigkeit hinein verflüssigt ist. Von der Überwesenhaftigkeit her wird alles Andere ein Nicht-Anderes, d. h. Gott selbst. Dies ist der Grund, warum für Erigena die aus der Dimension der Geschöpflichkeit vollzogene via affirmativa *nicht* wieder in die Sphäre der bloßen Endlichkeit absinkt, sondern ihre Gültigkeit behält, ohne daß sich das Geschaffene, wie auch bei Anselm, im schöpferischen Denken des Absoluten: jenseits des Empfangens zum auf sich selbst gestellten Geburtsschoß des Absoluten aufwerfen könnte.

2. *Jenseits von Ja «und» Nein im Ja der Liebe. Anselm im Gespräch mit Erigena*

Für Anselm kann das «aliquid quo maius non» gedacht werden, weil das Denken bis auf den Grund vom sich frei-willig zeigenden göttlichen Licht erleuchtet ist, das als Epiphanie des absoluten Du (des «quiddam maius») der Fülle seines Erscheinens im Denken nicht äußerlich, sondern restlos empfangen worden und so in der imago der befreiten Freiheit, der reinen Geschöpflichkeit, präsent ist. Bei Erigena wird Gott von der Kreatur «geschaffen», *weil er* (!) sich zeigt (seipsum manifestans). Während jedoch Erigena das Begreifen fast unscheidbar mit dem «Werden dessen, was begriffen wird» [50] zusammenfließen läßt, d. h. das Begreifen intensiver in die urbildliche *Einheit* von Geber und empfangener Gabe einwurzelt, wagt Anselm in der Wahrung der vollen Kreativität des Denkens viel entschiedener die Trennung als Kreuzigung (Kenosis) der Gabe in die Endlichkeit hinein. Das Denken wird im Begreifen ins Mysterium umgestaltet, aber im Maß der Erniedrigung nach unten. Die selbige Verwendung des Reichtums der Gabe im Ursprung mit ihrer Nichtsubsistenz (als similitudo divinae bonitatis) tritt ausdrücklicher hervor. Daher steht Anselm («aristotelisch») fester in der Dimension der endlichen Substanz (res), vollzieht er die Übergabe als Verendlichung des Seins radikaler und trifft sich, wenn auch auf dem Weg einer anderen Denkform, mit Erigenas restlosem Außer-sich-sein des Absoluten im Geschöpf, jedoch nicht so sehr pneumatisch, sondern, vom «*aliquid* quo maius non» her, eher «wesenhafter», mehr auf den Logos und sein Kreuz hin gesammelt [51].

[50] Im Anschluß an Maximos: «Quodcumque intellectus comprehendere potuerit, idipsum fit», vgl. DN I, 9, 5.

[51] Das Sterben der Liebe am Kreuz nähert sich bei Anselm um kein Jota der

Der Riß der Trennung, die Anselms Denken in der Endlichkeit einwurzelt, birgt daher eine doppelte Konsequenz: *einmal* die schon früher angedeutete Tatsache, daß der Überstieg über die «res existentes» in intellectu solum geleistet werden kann. Die dadurch gewonnene Sphäre des Seins-*begriffs* bestätigt und bezeugt rückläufig nur die radikal durchgeführte Trennung der Gabe aus der urbildlichen Identität mit dem Schenkenden in die Positivität der endlichen *res* hinein. Aber, der Seinsbegriff in der Vernunft enthüllt gerade in seiner Rationalität nach oben hin die Wahrheit, daß das geschenkte Licht im Verendlichtsein dem Willen des Schenkenden *gehorcht*, d. h. urbildlich mit ihm *eins* bleibt und ist. Der Begriff des «aliquid quo maius non» baut sich daher nicht über einer gegen Gott isolierten Endlichkeit auf, sondern verwendet sich im Maße seiner Begrifflichkeit für das *lebendige Licht* der Seinswahrheit. Er verschweigt sich als begriffliches Seinswort in das «quiddam maius» des Schenkenden und ist auf die Differenz von Geber und Gabe hin transparent.

Die *zweite* Konsequenz ist von der göttlichen Selbstmitteilung her zu erörtern: die Differenz von Geber und Gabe wird bei Anselm durch die Unterscheidung des «*Te*: quiddam maius» zum «*aliquid*: quo maius cogitari nequit» ausgesprochen. Wir sahen, daß dadurch keine Verdoppelung des «aliquid ...» im «quiddam maius» geschieht, sondern die Überwesenhaftigkeit des Mysteriums mitten im wesenhaften Sprechen («*quid*»–dam) durchbricht. Je schärfer aber das «quiddam maius» als absolutes «Du» (Was = Wer!) hervortritt, desto energischer kann die Differenz von Geber und Gabe durchgetragen werden. Gerade auf dem

dialektischen «Negation der Negation», die dem Tod der Liebe im Fleisch alle Schärfe und Eigentümlichkeit raubt, da sie ihn zu einer neutralen Negation des Partikularen, In-sich-Fixen und Besonderen transformiert. Hingegen ERIGENA: «infimum autem omnium corpus corruptibile, cum ad nihilum redire nulla natura sinitur et *ubi* ruinae suae finem posuit, *inde* iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est. Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur; ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis, quam vindictae (quamvis poena peccati fuisse aestimata sit): in tantum ut carnis solutio quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis dicatur, quam mors carnis» (DN V, 7, 232). Hat der Tod des Toten (des Fleisches als Tod) wirklich diese erlösende Funktion oder besitzt er sie nicht in dem Maße wie die gekreuzigte *Liebe* diesen Tod stirbt, indem sie ihn unschuldig erleidet? Andernfalls endet alles in der Dialektik der Aufhebung des abstrakten Für-sich-seins (= des Bösen) im Sinne Hegels. Der Tod «plus de morte liberat, quam mortem morientibus infert» (loc. cit.) Wo bleibt hier der Karfreitag und die alle logisierende Dialektik aufsprengende Weglosigkeit des Karsamstag, die Ohnmacht der Liebe als geopferte im Höllenabstieg?

Hintergrund der wesenhaften Positivität des reinen Lichtes als «*quiddam*» maius wird die Trennung der Gabe des Lichtes vom absoluten Du in die Endlichkeit hinein ausgetragen, die Kenosis intensiviert, stößt die *Setzung* der endlichen «res» in ihrer essentiellen Positivität durch, ohne aus dem Strömen der Liebe substanziiert herauszufallen.

Bei Erigena bleibt die endliche Realität ins Strömen der Theophanie der überwesenhaften pneumatischen Liebe hinein verflüssigt. Da die strömende Entäußerung aber im Raum des «a seipso in seipsum» zum Austrag kommt, so wird das Endliche in der Verflüssigung zugleich (mitten in der Endlichkeit) eines absoluten Ja (= des göttlichen Lebens selbst) teilhaftig, das die Endlichkeit in dem Maße durchwalten kann, wie sie im Element der überwesenhaften Freigebigkeit Gottes entschränkt ist. Anselm denkt mitten in der «griechisch» entfalteten Sphäre des Seinslichtes mehr «lateinisch», im spekulativen Gewicht der «res» [52]. Das «ipsum esse», die Seinswahrheit des «aliquid quo maius non», enthüllt seine Nicht-subsistenz «zwischen» Gott und Welt in dem Maße wie das Licht am unverrückbaren Hintergrund der absoluten, *wesenhaften* Positivität (quiddam!) Gottes als das verendlichte Nicht-Eine (= Viele) zum Einen, als das Andere zum Nicht-Anderen aufgeht *und* verendlicht «gewesen» ist.

Weil Anselm trinitarisch die personale Differenz von Vater und Sohn (der per modum intellectus = similitudinis = essentiell-worthaft aus dem Vater hervorgeht) nicht entschärft, sie nicht überakzentuiert ins überwesenhafte pneumatische Strömen der bonitas hinein «ent-wesentlicht», so liegt in der unbegreiflichen Epiphanie der Seinswahrheit als Gabe des absoluten Du für ihn auch die «wesenhaft geprägte» Andersheit von Gabe und Geber verborgen; ist die göttliche Selbstmitteilung in der Gestalt des *Logos* zugleich pneumatisch enthüllt. Erigenas Denkform übersteigt die essentiell geprägte Andersheit in die «superessentialis bonitas» – die natura behält den Beigeschmack des «comprehensibilis» –

[52] Daher bleibt der ganze Raum von Welt und Natur in diesem Denken positiv offen, ohne im gedachten «aliquid quo maius non» verbraucht zu werden. Gerade das «*quiddam* maius», auf dessen lebendigem Hintergrund die Verendlichung der Gabe zum Austrag kommt, verbürgt das affirmative Verhältnis der Reflexion zur Welt; welches Verhältnis Erigena im Medium der *überwesenhaften* largitas divinae bonitatis theophan auslegt. Beide Erfahrungen gehören jedoch, wie sich immer wieder zeigt, im Kern zusammen! Weder muß die Forcierung des Kreuzes die Natur in Gott hinein zerbrechen noch das Überspringen des Kreuzes im überfließenden Medium des Pneuma der erstickenden Welt wieder den Atem schenken: denn der *Gekreuzigte* haucht den *Geist* aus, ohne als Logos ins Pneuma zu entschwinden.

und deutet somit die Kenosis fast ausschließlich vom «bonum» her. Das Pneuma fließt nicht im Raum des essentiell verwurzelten personalen Gegenüberseins von Vater und Sohn, sondern ist das absolute Innen und Außen Gottes zugleich. Und dies mit dem gesteigerten Akzent auf dem Gegensatz zur in sich geschlossenen essentia divina.

Wenn aber Gott für Erigena «überwesenhafte Güte» *ist*, jedoch in der erörterten Analogie zu Anselms «quiddam maius», bedeutet dies dann nicht, daß zumindest sprachlich, wenn auch nicht so sehr inhaltlich, wieder eine Bejahung vorgenommen wird? Das «superessentialis» artikuliert das «ineffabile», ja, aber gerade *dieses* wird als «superessentialis» wieder ausgesprochen [53]. Einerseits ist die kata-phatisch enthüllte essentia divina überstiegen, andererseits bleibt, bezüglich der Sprachform, im Raum des unaussprechlich Überwesenhaften ein Sprechen wirksam, so daß in diesem Rückgang von der «vor-gestellten essentia» (nicht im sinnlichen, sondern im begrifflich-geistigen Sinn!) zu einer (scheinbar) nochmals essentiell «gegen-»ständlich getroffenen Aussage in der Sphäre des Überwesenhaften die alte Problematik wiederkehrt: wie kann die überwesenhafte Tiefe des absoluten Lebens so ausgesprochen werden, daß bezüglich der Form *und* des Inhalts der Aussage ein Gegen-satz nicht mehr möglich ist? Wie kann das Absolute als Ab-solutes an und für sich selbst gesagt werden und zugleich das endliche Sprechen sich selbst nicht im schlechten Sinne vernichtigen, in «Nichts» auflösen, sondern im Aus-tragen des Absoluten seine eigene Wirkkraft manifestieren? Ist es möglich, sprechend das Mysterium als Anderes zu Anderen *nicht* essentiell zu fixieren? Daher: «sed nonne haec» (= superessentialis, *plusquam* Veritas, *plusquam* Sapientia) «quasi quaedam *propria nomina* videntur esse, si essentia non dicitur, superessentialis autem proprie?» [54]

[53] Ähnlich fragt Anselm: «... quomodo stabit quidquid de illa (essentia divina) secundum patris et filii et procedentis habitudinem disputatum est? Nam si *vera* illud *ratione* explicitum est: qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est: quomodo est ita, sicut est, disputatum?» (M. 65) Oder: ist sie vielleicht darum, «weil sie nicht vollständig begriffen werden konnte, unaussprechlich?» (ebd.). Ist die Unaussprechlichkeit nur ein Mangel des endlichen Begreifens, ein Reflex endlicher Beschränktheit und Verschattung? Die Antwort: was über die absolute Wesenheit gesagt wurde ist wahr und doch bleibt sie unaussprechlich. «... est summa essentia *supra* et *extra* omnem aliam naturam» (M. 65). Anselm konstruiert daraus aber kein onto-theologisches Verhältnis zwischen dem Absoluten und Endlichen. Er reduziert das Mysterium ebensowenig auf eine ausstehende, aber dem endlichen Denken grundsätzlich zugängliche Zukunft, die schließlich einmal, auf der Ebene des schon Begriffenen endgültig wird eingeholt werden können. Jede Umdeutung des Geheimnisses zu einem auflösbaren Problem fällt dahin.

[54] DN I, 16, 11.

Denn das, was irgendwie gesprochen werden kann, ist nicht unaussprechlich (vgl. ibid.). Die Gefahr eines regressus in infinitum taucht auf und zwar in der Anstrengung (!) des menschlichen Sprechens, die Form des essentiell bindenden Vorstellens aufzugeben und ins Überwesenhafte über sich hinauszuwachsen, wobei jeder vollzogene Schritt wieder im gegenständlichen Sprechen ausläuft und dadurch, im Zug der Dialektik von «wirklichem Sagen und Nicht-«sagen»-Wollen» von sich fort nach vorne drängt. Fällt demnach das Sprechen des Übersprechbaren nicht auf die Affirmation der «essentia» zurück, in der «comprehenditur», d. h. der unsagbare «Gott» gerade verloren wird? [55]

[55] In diesem Zusammenhang ist ein Verweis auf Hegel besonders aufschlußreich, sofern er die Form des Glaubens im vorstellenden Bewußtsein (als «Ahndung», «Gefühl» usw.), das immer noch in der Differenz des Gegenständlichen verfangen ist, in die Form des Denkens zu überwinden trachtet, um den Inhalt des Glaubens durch den Begriff zu *rechtfertigen*. Der Begriff ist dann der in seiner absoluten Vermittlung enthüllte Anfang (Sein = Nichts), jenseits von Bejahung «und» Verneinung. «Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen, jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend, er bleibt aber bei der Identität stehen, der Begriff ist Begriff und das Sein ist Sein: solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, daß sie *sind*, sondern sie sind nur Momente einer Totalität» (WW, edit. H. Glockner, XVI, S. 552). Anselm ringt gleichfalls um die Notwendigkeit des Wissens im radikalen Überstieg über alles, was «multiplicitate phantasmatum obrutum» ist (vgl. Epist. de Incarn. Verbi [1. Fassung] 10, WW I 289, 18). Wie Hegel kämpft er gegen die Eitelkeit des Verstandes, die aufgeklärten Sophismen, die neugierige Spielerei mit den «dialecticis sophismatibus», in denen das Denken nicht zum «sola et pura ratione contemplari» durchstößt (loc. cit. 4). Das Ausschwingen im Spiel der Bilder und im rationalen discursus ab uno in aliud gelingt nur aus der Ruhe der vernehmenden Vernunft (wie der Aquinate sagt), aus der Entschiedenheit der unverbrüchlichen *Notwendigkeit* der Wahrheit heraus. «... die wahre Demut besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben, so verschwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden ist» (Hegel a. a. O. S. 553). So antwortet Anselm (in CDH I, 3, 4) dem in theologischen Bildern (sogar paulinisch) sprechenden Partner: «Omnia haec pulchra et quasi quaedam picturae suscipienda sunt. Sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, *non* videntur infidelibis sufficere» ... «Nam qui picturam vult facere, eligit aliquid solidum super quod pingat, ut *maneat* quod pingit» ... «Monstranda ergo prius est veritatis soliditas *rationabilis*, id est *necessitas* (!) quae probet ...» (I, 4). Nach einem langen Weg des Denkens kehrt Anselm aber wieder zu den Bildern zurück: «A. Estne hoc solidum quod diximus, aut vanum aliquid sicut nubes ...?» (CDH II 8) Antwort: «B. Nihil solidius» und dann «Valde *pulchrae* et *rationabiles* sunt istae picturae». Die Rechtfertigung, die der Begriff dem Inhalt des in Bildern sprechenden Glaubens schenkt, schwingt ins Bildhafte zurück. Die Diastase von Notwendigkeit und Spiel, Geist und Sinnlichkeit wird unmaßgeblich, weil der «Geist» (das Pneuma der Liebe) sie zum Symbol der Freiheit erlöst hat, das in seiner überwesen-

Anselm ist mit derselben Problematik konfrontiert: wenn das absolute Du ein «quiddam maius quam cogitari potest» ist, so wird dadurch im Element des Denkens das «aliquid ...» transzendiert. Aber, spiegelt sich das Begriffen-haben im «aliquid ...» nicht im «quiddam maius» wider? Konstituiert dieses nicht eine schlechte absolute Zukunft des Mysteriums in der Gestalt eines Reflexes seiner begrifflichen «Gewesenheit» als aliquid? Muß also das «quiddam maius» als essentielle Figur nicht nochmals überboten werden, damit das Denken sich nicht nur in dem reproduziere, was es schon gedacht hat? Also doch: regressus in infinitum? Schließt das endliche Sprechen per definitionem nicht immer auch das Über-sprechbare in sich ab, so daß es aus der nie endenden Dialektik von «Festgestelltem» und «nicht Feststellbarem» sich nur dadurch wird erlösen können, daß es das Denken des Absoluten aufgibt? Kann es dem Zwang des gegenständlichen Sprechens, der bloßen Sichselbstgleichheit des Gesprochenen im absoluten Begreifen dadurch entrinnen, daß es dem unabschließbaren materiell-sinnlichen Nacheinander und Nebeneinander sich ausliefert? Daß es in seinen «unmittelbaren Anfang» zurückgeht, ins sinnliche Bewußtsein hinein sich entäußert, um «weitergehen» zu können und nicht auf der Stelle zu treten? [56]

Anders gefragt: setzt das Sprechen im *Sagen* des «Überwesenhaften» und im Terminus «quiddam maius» nicht eine zweite, höhere essentielle Sphäre über der ersten, «affirmativen» Dimension der essentia (Erigena) an, so daß die Differenz des «aliquid ...» zum je größeren Du unausweichlich, gerade dort, wo man es *nicht* will, logisiert und «ausmeßbar» wird? Andererseits: wenn das je größere Geheimnis als «quiddam maius» die Fülle des «aliquid ...» übersteigt, wird dann nicht die erkannte Seinswahrheit («die *Du* bist»!) relativiert und vorläufig? Gestaltet sie sich nicht, auf die Seite des Endlichen hin, zu einer Funktion des endlichen Denkens um? Und wenn das «quiddam maius» das «aliquid» innerhalb des endlichen Denkens nur «ergänzt», ist dann das Mysterium nicht wieder eine Funktion seines Gedachtseins, also reflexiv ins Schon-Ergriffene hinein transponierbar?

Anselm entscheidet diese Krisis von «Immer-schon» und «Noch-nicht» dadurch, daß er das «quiddam maius» im Raum des eingesehenen «aliquid ...» erfährt, im Denken des «aliquid ...» zur Sprache bringt. Er

haften Tiefe, im «nicht-wesentlichen» aber ernsten Spiel der sinnlichen Bilder erscheint.

[56] Vgl. HEGEL «Phänomenologie» S. 563 (dazu die Anm. 10–13 im Kontext).

gibt die Entschiedenheit und positive Fülle des Gesehenen nicht auf, sondern verschärft sie. Das Erkannte wird in seinem Absolutheitscharakter nicht gebrochen oder in die Endlichkeit abgedrängt. Dadurch allein wird Anselm frei: für die übersprechbare Gegenwart und den Reichtum des Mysteriums. Er wahrt es in der höchsten Potenz und im von Gott her vollendeten Vermögen des endlichen Wissens, ohne sich in diesem einzuhausen, um «dann» (nachträglich), jenseits der vom Endlichen her gezogenen Grenzen, «noch» dem Mysterium Raum zu geben, d. h. letztlich: es sich selbst auf das eigene Wissen hin zu sichern. Die *essentielle* Positivität des «ali-*quid* ...» verbürgt das ineffabile; die Rationalität die blanke Licht-Nacht des absoluten Du.

Freilich liegt in der Rationalität, für sich gesehen, die Gefahr, daß sie sich nur auf das «aliquid ...» konzentriert und dieses vom «quiddam maius» ablöst. Dann fällt die Begrifflichkeit des Denkens als leerer Reflex der endlichen Substanz auf diese zurück und wird in ihrer Abstraktheit eine Funktion der positivistisch mißdeuteten endlichen Realität (res!), formale Universalität der empirischen Existenz. In dieser Sphäre kann das Sprechen nur «setzend» (analog zur res, die von der gesetzten essentia her ihren Namen hat), die Sprache nur instrumental sein [57]. Will das Sprechen jetzt über dieses sein schlechtes Affirmieren des Absoluten (in der Dimension der vor-stellenden Empirie) hinaus, dann gelangt es nur in den leeren Horizont des Seins, in dem eine geschlossene, nur sich selbst sagende Endlichkeit sich widerspiegelt, aber nicht auf die je größere Wirklichkeit des absoluten Du hin sich los-lassen kann.

Da Anselm jedoch die Trennung der Gabe vom Geber, die Subsistenzbewegung des Seins in seiner Verendlichung immer spekulativ aus der urbildlichen Einheit beider heraus denkt, so wahrt er einerseits die essentielle Positivität des Sprechens im Horizont der endlichen und unendlichen Realität («res»: «*quid*-dam maius»), andererseits die Übersprechbarkeit im Element der Seinswahrheit des geschenkten Lichtes, ohne über die Brücke des im endlichen Denken gedachten «aliquid quo maius non» beide Figuren, nämlich die absolute und die endliche Re-alität, onto-theologisch miteinander zu verknüpfen [58]. Die höchste Inten-

[57] Die Sphäre der «Realität» umschreibt hier nicht bloß objektiv die transzendentale (im Sinne des Aquinaten) Dimension der res, sondern meint eine Weise der menschlichen Selbstverwirklichung, im Grundriß des Austrags der Verendlichung des Seins; eine Befindlichkeit, die nur in einer ontologischen Daseinsanalyse eruiert werden kann.

[58] Vom selben Anliegen bewegt darf Erigena sagen: «... proinde non duo a

sität allseitiger Abstraktion im cogitare von unten nach oben geht unscheidbar zusammen mit der angenommenen Übereignung der höchsten Gabe des Lichtes «vom Vater der Lichter» von oben her. Anselm erreicht im Horizont des «aliquid ...» *mehr* als das, was er je aus der bloß für sich gesetzten endlichen Realität eines *gegen* seine Einheit mit dem Ursprung verendlichten Seins her gewinnen könnte – und doch *nicht mehr*, da das Denken des «aliquid ...» die höchste Seinsmächtigkeit und Produktivität seiner eigenen *Geschöpflichkeit* (als Denken!) vollbringt, ohne sich von Gott zu trennen, sondern sich selbst in die unscheidbare Einheit mit ihm hinein überläßt: ins «vide me, *ut* intelligam».

So verlaufen die Wege des Erigena und Anselms, bei aller Differenz der Denkformen, ineinander: gerade weil Anselm den Austrag der Kenosis auf dem Hintergrund der Inkarnation des Logos schärfer vollzieht, die Armut des Seins als Gabe in seiner Nichtsubsistenz «neben» Gott bzw. «über» dem Endlichen radikaler aufreißt, verfällt er nicht der isolierten Realität der endlichen Subsistenz, sondern öffnet sich denkend in ein «aliquid quo maius non», das reicher ist als die «essentia» (die Erigena kata-phatisch affirmiert) – aber dies andererseits um den Preis der Gefahr, daß die radikaler durchgeführte, in der Rationalität des Denkens sich rückläufig bekundende Trennung des Lichtes vom absoluten Du in der Dimension des Absoluten das «impassibilis» hervorheben muß: *nicht* um dadurch Gott ins Jenseits zu verbannen, sondern um in der essentiellen Positivität des Absoluten den Hintergrund zu berühren, auf dem das Ereignis der Verendlichung des Seins als Gabe überhaupt ausgelegt werden kann [59].

seipsis distantia» (summum ens «*und*» entia finita als Pole der ontotheologischen Differenz der «Metaphysik», im Sinne Heideggers) debemus intelligere Deum et creaturam. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans» (DN III, 17, 126). Der Tausch ist vollkommen; aber er liegt mit seinem ganzen Gewicht in demjenigen, der sich offenbart: *weil* er will. – In Gott spricht die Kreatur Gott aus, weil sie die göttlichen Hervorgänge mit-vollzieht. Sie verdankt freilich dieses Gebären dem empfangenen Samenwort, das ihr *seinen* Gehorsam dem Vater gegenüber übereignet, so daß die Kreatur im Sprechen Gottes gebärend und zugleich ihrer selbst ledig, reich und arm, Mutter und Jungfrau ist. Sprechen und schweigendes Empfangen sind hier unscheidbar eins, genauso wie der ewige Logos, durch das empfangende Schweigen des Gehorsams auf den Vater hin, an ihm selbst als Wort zur Sprache kommt. In diesem Leben ist die gesuchte Einheit von «Affirmation und Negation» wirklich Wahrheit und Tat.

[59] Die Positivität dieser μονή darf bei Erigena nicht außeracht gelassen werden. In allem Überströmen: «manet in seipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit ergo a fine usque ad finem» ... «et fit in omnibus

Erigena gewinnt die Positivität des «aliquid quo maius non» nicht so intensiv wie Anselm, um den Preis der Gefahr einer im überwesenhaften, pneumatischen Element der bonitas divina sich ereignenden Kenosis des Absoluten als Totalität, einer Inkarnation aus dem im Überfließen in sich schwingenden Überfluß, was freilich andererseits bedeutet, daß er, im Rückgang in den Grund, zugleich die geschöpfliche Sphäre, auf deren Seite alles einzufließen *scheint*, *«direkter»* als Anselm ins überwesenhafte Mysterium hinein verlassen kann [60].

Anselm denkt intensiver im Raum der «reinen Endlichkeit», deren Leben Gott selbst ist: die höchste Form des cogitare erweist somit das unendlich-endliche Vermögen des endlichen Wissens in der verendlichten Präsenz des Absoluten, wie zugleich das liebende Empfangen der gedachten absoluten Gegenwart. Denken = Danksagung!

Wenden wir uns an diesem entscheidenden Punkt nochmals der selbigen Verwendung von Bejahung und Verneinung im Blick auf das überwesenhafte Mysterium bei Erigena zu. Wir sahen, daß der metaphorische Weg vom Geschöpf zum Schöpfer dahin führt: daß das affirmierende Denken kata-phatisch das «nackte göttliche Wesen» (talibus vocibus: Veritas, Sapientia u. s. w.) «bekleidet» [61]. Die Affirmation bejaht und akzeptiert daher die Nacktheit, d. h. die Negation des «Kleides» im meta-phorischen Akt von unten nach oben, so daß das, was entgegengesetzt zu sein scheint: «dum circa divinam naturam versantur: nullo modo sibi opponi» [62]. Was die Affirmation bekleidet (induens), das zieht die Negation wieder aus (exuens). Aber die Negation terminiert nicht in einer Finsternis *gegen* das Licht der Bejahung, sie läßt das Sein nicht einfach hinter sich zurück, sondern spricht aus, daß das Ausgesprochene

omnia: et dum in seipso unum perfectum et plusquam perfectum et ab omnibus *segregatum* (!) *subsistit*, extendit se in omnia et *ipsa extensio* (!) est omnia» (DN III, 9, 107). «Ipse enim solus per se vere est et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse, ipse solus est» (DN I, 74, 42).

[60] Die geschaffene Wir-Gestalt des Pneuma als «reine Endlichkeit» tritt zurück, das Gewicht der Ecclesia nimmt ab; vielmehr waltet der «eine Geist» im Endlichen und Absoluten und löscht fast alle essentiellen Differenzen aus: «Non vos estis, qui intelligitis me, sed *ego ipse* in vobis per spiritum meum *meipsum* intelligo; quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis» (In Prolog. Evang. Joh. PL 122, 291 A). Anselm geht hier eher auf dem Weg Augustins und bewegt sich im cogitare mitten in der «creata sapientia», der personalen participatio luminis: non coaeterna tibi, sondern reine Endlichkeit, deren Leben Gott selbst ist: «illustrata inhabitatori suo» (dazu insbes. Confessiones XII).

[61] DN I, 16, 11.

[62] ebd.

im *eigentlichen* Sinne weder «Wahrheit» *genannt* werden noch «sein» kann: «Ea vero quae dicit, Veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem atque ineffabilem *clare agnoscens* (!), non eam negat esse, sed Veritatem nec vocari proprie esse» [63].

Die innere Strukturverwandtschaft mit Anselm ist offenkundig: das «aliquid quo maius non» als affirmierter Inhalt des Denkens *ist* das «quiddam maius», obwohl dieses das «aliquid ...» übersteigt. Erigena: «Una (via) igitur dicit, hoc vocari potest; sed non dicit hoc proprie est.» – *Andererseits*: das «quiddam maius» *ist nicht* das «aliquid ...», aber destruiert es nicht, sondern bejaht die unendliche Positivität des «aliquid quo maius non». Erigena: «Altera (via) dicit *hoc non est*, quamvis *ex hoc* (!) appellari potest» (ibid). Anselm: Du bist nicht das Licht, aber du bist in ihm erkannt, wirst in ihm «Du» genannt.

Für Anselm sammelt sich die Kata-phasis im «aliquid quo maius cogitari nequit» der Seinswahrheit. Das Licht des Seins faßt als Licht Gottes (in ihm erkenne ich *Dich*) alle Metapher in sich zusammen, ohne im Denken die Kreatürlichkeit (als eine in der Sphäre der isolierten essentiell geschlossenen Realität lokalisierte) ausschließlich unterhalb der Bejahung anzusetzen. Das cogitare bleibt kreatürliches Denken in der Differenz von Seinswahrheit und Seiendem, in welcher Differenz es sich in der Form des Dankens vollzieht. Der Schritt ins Mysterium überbietet jedoch das «aliquid ...» in das «maius», ohne das Licht des «aliquid ...» zu einer Ebene umzugestalten, auf der das «maius» nur eine einsinnige Verlängerung des Gesehenen sein könnte: *obwohl* das «maius» im «aliquid *quo maius non*» ruht. In der Einheit und Differenz von «quiddam maius» und «aliquid quo *maius* non» sind Bejahung und Verneinung unscheidbar eins.

Erigena faßt im «super» oder «plusquam» die via negativa und affirmativa ebenso zur Einheit zusammen: «ita ut *in pronunciatione* formam affirmativae, *in intellectu* vero virtutem abdicativae obtineant» ... «Essentia est, affirmatio; Essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et negatio» [64]. Analog zu Anselm durchspannt der intellectus den Schritt von «essentia est» zu «essentia non est», wie ja bei Anselm auch das Darüberhinaus des «quiddam *maius*» zum «aliquid ...»: *cogitari potest*! Für Erigena reicht der intellectus negierend über die sprachliche Aussage hinaus, aber er affirmiert die versagende Sprache

[63] ebd.
[64] DN I, 16, 12.

mitten in ihrem Versagen als positives Sprechen, obgleich die via negativa Gott ent-sprechender ist. Zugleich gibt das im Horizont der essentia bejahende Sprechen seine Verneinung in intellectu frei, ohne sich dadurch einseitig selbst zu destruieren. Das Denken kann sich im Wissen und Sprechen: «Gott *ist* überwesenhafte Güte» *nicht* abschließen, *weil* es ihn als Übersprechbaren spricht und es kann ihn als «Wesen» nur an- und aussprechen, weil es sich im Übersprechbaren verschweigt: Wort und Schweigen sind in diesem Denken eins [65].

3. Sehen in der Nacht des unzugänglichen Lichtes

Anselm besteht permanent auf dem: «Si comprehendis non est Deus» und dies mitten aus dem «Ich habe Dich gesehen» heraus. Auch für Erigena bleibt Gott jeder geschaffenen Vernunft «unerkannt» [66], darin jedoch unzugängliches *Licht*, «Klarheit» (ebd.). Jede begriffliche Aneignung seiner überwesenhaften Präsenz in die Essentialität der natura hinein ist unmöglich: er kommt *umsonst* durch einen unaussprechlichen Abstieg mit dem verendlichten, geschaffenen Sein: theophan zur Endlichkeit. Seine Unbegreiflichkeit wirft daher die Kreatur nicht auf sich selbst zurück, so daß sie angesichts des Mysteriums nur in ihrer eigenen Natur, im Bann eines nur endlichen vis-à-vis zu sich selbst eingekerkert bliebe. Sie würde nur sich selbst begreifen und ihre fixe Subsistenz, die an ihr selbst ins Absolute nicht aufgebrochen ist, müßte auf der anderen Seite eine geschlossene absolute Natur voraussetzen, die aber – als das gegen-sätzliche *Andere* zum Endlichen – rückläufig schon ins endliche Begreifen fiele: Gott wäre depotenziert. Nein, gerade weil die göttliche Natur unbegreiflich ist: «ipsa *sola* invenitur *in omnibus* esse» [67]. In *diesem* Sinne ist Gott: «Nichts», wird seine unzugängliche Klarheit «tenebrositas» genannt (ebd.).

[65] Dabei ist zu beachten, daß das Denken im Akt der Negation das «hinter» ihm zurückgelassene positive Sprechen (auf dem metaphorischen Weg von der Kreatur her) *nicht* einfach von sich abwirft bzw. im Beliebigen versinken läßt, wie ja auch das «quiddam maius» das «aliquid quo maius non» nicht relativiert. Denn die Bewegung von unten nach oben ist positiv von oben her, durch die descensio überholt. Daher: «Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia quae a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt, quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrarietate, aut oppositione, cum ab ipso omnia fiunt, quae de eo praedicari possunt» (DN I, 68, 38).

[66] Vgl. DN III, 19, 127.

[67] ebd.

Während jedoch Anselm nicht davor zurückschreckt, ein «*quid*-dam maius» zu nennen, fürchtet Erigena, daß diese Wesenhaftigkeit Gott der Verfügbarkeit im Denken unterwerfen, ihn also in eine onto-theologische Verklammerung mit der Welt hinein versetzen oder zum «höchsten Seienden» auf der ihm zugrunde liegenden Basis des endlichen Seienden abqualifizieren könnte. Daher sagt er: «Qui negant verbum Dei superessentialem esse, contendentes illud in aliqua substantia *concludere*, ac per hoc non super omnia esse, sed *in numero omnium contineri*, volentes substantiam Filii a substantia Patris *segregare*» [68].

Die essentielle Gegen-ständigkeit (im Element des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater per modum intellectus der göttlichen Natur: durch den erkennenden Vater) macht das göttliche Wort für Erigena *entweder* zu einer Funktion des Vaters, der es nicht freigibt und so ein verschlossener, nicht an ihm selbst im Anderen sich aussprechender Gott ist [69], *oder* das Wort fällt substantiell aus dem Vater heraus, liegt a priori «arianisch» auf der Seite des Endlichen, so daß sich, unter dieser Voraussetzung, der Vater ebenso nicht in seiner göttlichen Absolutheit, sondern «nur-endlich», d. h. als Nicht-Gott bezeugen würde. Nur die Überwesenhaftigkeit des Pneuma überwindet in dieser Konstellation die polare, in zwei geschiedenen Subjekten nur vor-gestellte (weil essentiell gedachte) Diastase von Vater und Sohn. Das Umsonst der bonitas wird daher gegenüber der natura prävalent [70]. Erigena geht so weit, daß er sagt: nicht nur der endliche Geist, sondern Gott selbst erkennt nicht «quid sit». Denn dies hieße: er würde sich dadurch als insichkreisende, sich selbstgleiche Natur gegen die Endlichkeit substantiell abschließen, punktuell zusammenziehen und müßte erst nachträglich aus sich selbst heraus zur Entäußerung gebracht, d. h. durch sein endliches Begriffen-werden und durch den Sog der gegen ihn geschiedenen Andersheit der Kreatur verendlicht werden. Sich im «Was» erkennen meint somit: isolierende Aufrundung des Erkennenden in eine monadische Existenz hinein; Verlust der bonitas, der Fruchtbarkeit über sich hinaus. Die Entäußerung der sich

[68] DN IV, 7, 176.

[69] Nicht von ungefähr wird das re-flexive Innehalten (im Sinne des concludere) immer mehr auf den intellektiven Hervorgang des Wortes aus dem Vater bezogen, das Über-strömen des Wollens jedoch auf den Geist als Pneuma, die bonitas. Bei-sich-sein und Außer-sich-sein werden denkgeschichtlich jeweils dem Logos bzw. dem Pneuma zugeordnet. Vgl. ECKHART: e-bullitio dei *ad extra*: sub ratione *boni*» (Thomas: «diffusivum sui:»); hingegen: «bullitio *in se ipsa:* sub ratione *notionis*». (LW 4, 236).

[70] Die Transparenz auf die hegelsche Denkform hin ist offenkundig.

selbst («sponte») preisgebenden absoluten und endlichen Freiheit stagniert. Eine Selbstmanifestation Gottes im Sinne der Theophanie wäre nicht mehr möglich. Gott würde nicht überströmen; das Pneuma bliebe zwischen den essentiell stabilen Figuren von Vater und Sohn gebunden, der «Geist noch mit dem Gegensatz behaftet» (Hegel) [71].

Anselm: «Rationalis mens possit non solum suimet sed et ipsius summae veritatis sapientiae reminisci et illam et se intelligere» [72]. Hingegen Erigena: «Ut enim Deus comprehensibilis est, dum ex creatura colligitur *quia est*; et incomprehensibilis est, quia a nullo intellectu humano vel angelico comprehendi potest *quid est, nec a seipso quia non est quid*(!), quippe superessentialis; *ita* humanae menti hoc solum *datur* nosse se esse: quid autem sit, nullo modo ei conceditur; et quod est *mirabilius* et considerantibus seipsos et dominum suum *pulcrius*, plus laudatur mens humana in sua ignorantia, quam in sua scientia» [73].

Die Seinserfahrung ist in der «natura data» gegeben; bleibt jedoch innerlich durchwaltet vom Überfluß der donatio, dem überwesenhaften Umsonst der Gnade, die jedes «quid» in sich aufhebt, Schönheit stiftet, das Denken entsubstanziiert und die überströmende Freiheit gründet und deren Einsatz ermöglicht. Bricht aber hier nicht die Gefahr auf, das göttliche Leben in einen dunklen, sich selbst unbegreiflichen «Ur-grund» umzudenken, der erst durch begreifende Logifikation, d. h. im Maße der begriffenen Inkarnation des Logos aufgelichtet werden müßte? Taucht andererseits nicht schon hier die Versuchung auf, das vernünftige Begreifen der Wesenheit mit der Überwesenhaftigkeit: im pneumatischen Wissen des spekulativen Begriffs hinein zu versöhnen? Dann wäre Gott kein unbegreifliches Mysterium mehr, aber das Begreifen hätte zugleich die Gewißheit, daß der absolute Geist, der sich erfaßt, begriffen hat und «konkret» weiß: Wesen und Pneuma, Vernunft und Liebe ist.

In anderer Richtung gefragt: werden der sich selbst unbegreifliche Gott und das Wahrnehmen der göttlichen Licht-Nacht der bonitas

[71] Analog betet Anselm: «schließt eure Liebe nicht zwischen euch ein» (zu Jesus und seiner Mutter, Oratio 6 (Op. omnia III, 16, 41–50) Oder: Oratio 7: «Herr und Herrin, ist es nicht viel besser, wenn ihr dem, der es nicht verdient, das Erbetene umsonst gewährt, als daß euch entzogen bleibt, was euch gerechterweise geschuldet ist?» Anselm ringt um die Freiwilligkeit der Liebe, die er nicht gewaltsam über sich hinaus (von sich her!) fruchtbar machen will. Sie «soll» sich jenseits allen Sollens und äußerer Exigenz «von selbst» schenken. Darin liegt eines der tiefsten Anliegen Anselms schon im «Proslogion».

[72] M. 27.

[73] DN IV, 7, 175.

nicht ins bloße sinnliche «Fühlen» hinein absinken, dem sinnlichen Bewußtsein zugeschrieben werden, in welchem (der Form nach) die glaubende Gemeinde (die ihr *eigenes Wissen* und Tun zu ihrem Vater hat) ihre «*Mutter*» erfährt: die ewige Liebe, «die sie nur fühlt», und die deshalb mit dem väterlichen Element des Wissens und der diesem Wissen entsprechenden, noch gegenständlichen Praxis durch den «absoluten Begriff» versöhnt werden muß? [74]

Schon bei Erigena zeigt sich das Nicht-Wissen als *die* sapientia: das ignorare im Umsonst der Begabung (donatio) geschieht *in intellectu* [75]. Das begreifende Wissen des Seins (als essentia ausgelegt) und die Gnade als Element des wissenden Nicht-Wissens rücken ineinander, so daß sich die Offenbarung *ontologisch* zu transformieren und zu entfalten beginnt [76].

Für Anselm öffnet sich diese Einheit von Sein und Gnade im Horizont des «*aliquid* quo maius non», das im betenden Denken gedacht wird. Aber das «ali-*quid*» würde für Erigena ein beschränkendes Umfassen Gottes umschreiben, weshalb es im wissenden Nicht-wissen unbedingt losgelassen werden muß. Heimkehr zu Gott als Rückkehr in den Ursprung ereignet sich also im Maße der überstiegenen essentia: ins «Nichts» der göttlichen Licht-Nacht hinein.

[74] Vgl. HEGEL: «Phänomenologie», S. 547/548.

[75] Vgl. DN I, 16, 12; «Laudabilius namque in ea (menti humana) est se nescire quid sit, quam scire quia est; sicut plus et *convenientius* pertineat ad divinae naturae laudem negatio quam affirmatio et *sapientius* est ignorare illam quam nosse, cuius ignorantia vera est sapientia, quae melius nesciendo scitur» (DN IV, 7, 175).

[76] Der Anfang dieses Denkens enthält beides: Sein und Gnade, die in der «superessentialis *bonitas*» zusammenfließen, also nur vom Pneuma her in «einem» erfahren werden können. Desgleichen stellt der spekulative Anfang Hegels *einerseits* die Entäußerungsgestalt des Absoluten als «Geist» (im Raum der «offenbaren Religion»: als Pneuma) dar; andererseits liegt er «philosophisch» in der «reinen Einfachheit des Denkens» (Sein = Nichts). Von Anfang an hat die Philosophie das Sein als *Liebe*, wie die christliche Offenbarung es eröffnet, in der formalen Struktur des abstrakten Begriffs, als der «unmittelbaren Einheit von Sein (Reichtum) und Nichts (Armut)» in sich präsent. Erigena hat diese Logisierung nicht vollzogen, obwohl er sagt: «Veram esse philosophiam, veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam» (De Praed. I, 1; PL 122, 358 A). Der Glaube soll auch nicht ins Wissen aufgehoben werden, sondern das Wissen im Rhythmus der fließenden donatio, im Element der superessentialis largitas divina geschehen; worin das Begreifen *lebendig* ist (im Haben: *nicht* hat). In diesem Überfluß wird das Denken nicht mehr gegenständlich von einem ihm substantiell entzogenen, ausständigen je größeren Geheimnis überholt und dadurch auf sich zurück, d. h. in die essentia des «quid est» (= das monadische An-sich-halten) geworfen. Nein, es läßt mitten im Begreifen los, ohne etwas zu verlieren oder dem Sichentziehenden nachlaufen zu müssen.

Nicht nur das Seiende ist «gut», sondern auch und *gerade* das, was «*nicht* ist» wird gut genannt: «nam in quantum (quae non sunt) per excellentiam superant essentiam, intantum superessentiali bono, Deo videlicet, *appropinquant*; in quantum essentiam participant, in tantum a superessentiali bono *elongantur*» [77]. Die essentia setzt die Distanz des Endlichen zu Gott, die Ferne zum Ursprung [78]. Das überwesenhafte Gute als «Nichts» hingegen ist die absolute überwesenhafte Einheit der Entfernten und Geschiedenen. Es wird deutlich, daß die Sphäre der «similitudo inter Deum et creaturas» weniger vom Seinslicht der Wahrheit als vom «bonum diffusivum sui» her erfahren und gedacht wird, genauso wie der absolute «Geist» weniger vom modus des die Wahrheit einsehenden intellectus als vom Pneuma als «Geist» her sich darstellt. Die *mögliche* Vertauschung beider liegt auf der Hand.

Der vollendete intellectus wird pneumatisch interpretiert. – Das «Sein» unterliegt für Erigena dem intellectus und den Sinnen: «in quadam certa definitaque circumscriptione circumscribitur». Aber die essentielle Definition und die Gewißheit des Wissens vollbringen *nicht* die überwesenhafte Einfachheit des Ursprungs; sie bleiben vielmehr auf die «dispersa ... semel et simul esse non valentia» [79] bezogen, in die Dissoziation hinein zerspannt. Nur das im Überwesenhaften der Liebe beheimatete Denken eint, weil es *weiter* ist als das essentielle Begreifen. Nur wer das essentielle Definieren los-läßt, *eint* denkend im Überwesenhaften: «Videsne igitur quantum generalior est bonitas quam essentia (in his quae sunt et quae non sunt)?» [80]

[77] DN III, 2, 101.

[78] Und dies nicht dadurch, daß sie vom Seinsakt real verschieden: Prinzip der Limitation des «ipsum esse» (im Sinne des Aquinaten) ist, sondern aufgrund ihrer Wesenhaftigkeit, der Kon-klusivität und des intelligiblen In-sich-fassens.

[79] DN III, 2, 101.

[80] Ebd. Dadurch erweist sich die bonitas als «quiddam genus» der essentia; «essentia vero species quaedam bonitatis esse creditur» (ebd.). «Ac per hoc a generalioribus *divinae largitatis donationibus* (!) inchoans et per specialiores progrediens ordinem quendam primordialium causarum Theologia duce (also in der Einheit von objektiver Gestalt der sich enthüllenden largitas im Schenken und subjektiver Gestalt der Theologie) constitui» (ibid). – Wird also die dem Menschen wesenhaft eingesenkte «imago» nur auf die divina natura bezogen, dann steht sie im Gegensatz, in der «e-longatio» und Distanz zum Absoluten, das seinerseits als in sich selbst verschränkte Substanz im Anderen seiner selbst als Nicht-Anderes nicht zur Sprache käme, nicht fruchtbar wäre. Wenn also das Gleichnis Gottes (divina similitudo) *im* menschlichen Geist: «cognosceretur *quiddam esse*: circumscripta profecto *in aliquo* esse, ac per hoc *imaginem sui* creatoris *non omnino in se* exprimeret, qui omnino in-circumscriptus est ... superessentialis» (DN IV, 7, 175). Gerade in seiner

4. Die Herrlichkeit des einen Lichtes als Vermittlung des Absoluten und Endlichen: Weisheit und Materie

a) Die Einheit im unendlich-endlichen «Grund»: der gekreuzigte «Geist»

Für Anselm ist das absolute Licht in einem: Sich-zeigen des absoluten Du, auf das hin sich das endliche Du öffnet, *und* «Licht» des endlichen Denkens, das aus dem Empfangen-haben denkt und deshalb die unendliche Weite des Denkens in der Seinswahrheit nicht reduktiv auf sich hin funktionalisiert: sondern sie sich geben läßt. In *diesem* Sinne schwingt das «aliquid quo maius non» eigenartigerweise «zwischen» dem «quiddam maius» und dem Selbstvollzug des endlichen Denkens, ohne jedoch eine substantielle Zwischensphäre darzustellen, die von der Reflexion als Instrument für eine absolute Vermittlung des Unendlichen und Endlichen mißbraucht werden könnte. Aufgrund des «maius non» ist das endliche Denken restlos in Gott selbst verabgründet und doch erkennt es den Horizont des Lichtes als «aliquid quo maius non» in sich

Überwesenhaftigkeit entzieht sich Gott dem Menschen nicht, wie ja auch der Mensch nur dort nicht egozentrisch sich selbst meint, wo die imago Dei in ihm aus der Wir-Gestalt des überwesenhaften Pneuma, bzw. der bonitas superessentialis «eingesehen» wird.

Damit ist jedoch, durch ein theologisches Apriori, die neuzeitliche «Entprivatisierung» des reflektierenden Ich durch die Wir-Gestalt der Sozialisation vorbereitet. Das in-sich-kreisende Subjekt, das sich nur «im Denken selbst überbietet», gerät, durch seine Entäußerung ins Gegenständliche, «arbeitend» über sich hinaus und überwindet durch diesen Inkarnationsprozeß (durch ein säkularisiertes «incarnatus de spiritu sancto») im sozialen Wir und im gemeinsamen Weltwerk seine monadische Selbstentfremdung im Essentiellen. Die Wesen werden «Prozesse» (Nietzsche). Die gesellschaftliche Auflösung des *Natur*-rechts liegt in der Konsequenz der Sache; desgleichen der Abbau aller hierarchischen Strukturen eines essentiell gestuften Kosmos in seiner «autoritären» Verfassung. Und dies so radikal, daß erst der «positive Humanismus» des Proletariats (Marx), der Verdemütigten und «Enteigneten» (Ex-propriierten), die Wende «aus dem völligen Verlust des Menschen» durch die «völlige Wiedergewinnung des Menschen» herbeiführen und die «neue Ordnung» realisieren wird. Das Proletariat läßt sich essentiell nicht mehr als Klasse unter Klassen «orten», sondern ist eine «Klasse außerhalb aller Klassen» (Marx); jedoch wiederum kein essentiell strukturierter Gegen-satz zu der Gesellschaft, die es überwindet. Die Sinngebung des Sinnlosen durch die essentiell nicht faßbare Spontaneität des «Willens zur Macht» (und seines «heiligen Ja-sagens», Nietzsche) ist in derselben Dimension beheimatet. Sie fängt jenseits von allem währenden und dauernden «Wesen» an: das als Sein «starr» macht und immer vom geschlossenen Modell eines stabilen, sich sichernden Ich (Nietzsche) her ausgelegt wird.

selbst. Das Sich-Begreifen der endlichen Freiheit kann somit nur durch die Annahme eines Vorweg geschehen, durch das sie sich beschenken und über sich verfügen läßt. Worin unterscheidet sich aber das Vorweg der Seinswahrheit «des» Denkens «in» Gott und «im» Menschen? Kann das Vorweg, wenn das «aliquid quo maius non» vom endlichen Denken *wirklich* erschwungen wird, nicht einseitig auf das vielleicht an ihm selbst schon unendlich-endliche Denken hin abgezogen und abgebildet werden? Hätte man auf diesem Weg nicht die grundsätzliche Möglichkeit gewonnen, bezüglich des Vorweg der Freiheit nicht mehr «*zwei*» Initiativen unterscheiden zu müssen: einen Anfang vom absoluten Du im «aliquid quo maius non» her und einen Anfang des Unbedingten im bedingten endlichen Denken? Könnte somit das Ereignis des göttlichen Sichzeigens *und* sein Gedacht-werden im «aliquid quo maius non» nicht in ein- und demselben Akt, allerdings in einem «nur-endlichen» Denken, das jetzt aufgehört hätte ein endliches *gegen* die Unendlichkeit zu sein, vollbracht werden?

Eine im analogen Sinne frag-«würdige» Problematik liegt in diesem Zusammenhang bei Erigena vor. Für ihn ist der Mensch eine im göttlichen Geist ewig erwirkte Sinngestalt (notitia intellectualis) [81]. Diese Gestalt erkennt der konkrete Mensch jedoch als seine «Substanz». Sein ewiges Erkanntsein von Gott ist ihm also konkret innerlich. Und zwar nicht derart, als handle es sich dabei um die Scheidung des einen Urbilds in zwei Naturen: eine in Gott, die andere im Menschen; aber auch nicht so, als wäre das geschöpfliche Wesen an sich ein bloßer Abfall vom Reichtum seiner Wahrheitsgestalt in Gott. Nein, die *eine* Sinngestalt wird zweifach ausgesagt: «propter duplicem sui speculationem» [82], ohne daß die zweifache «speculatio» auf die Seite des Absoluten oder Endlichen hin vereinseitigt werden könnte [83].

Diese Einheit in der Differenz von urbildlicher Identität des «Menschen in den Gründen» mit Gott und Trennung des Bildes in den konkreten Menschen hinein (inest homini) vollzieht Erigena in einem zweifacheinigen Akt des spekulativen Denkens. Dieser Akt ist aber, in Analogie zu seiner eben kurz umrissenen Struktur, von einem weiter ausgreifen-

[81] «Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est».

[82] DN IV, 7, 175.

[83] «Notitia qua se mens humana cognoscit substantialiter homini inesse, non irrationaliter docetur» (ibid). «Ibi» (=in causis = aeternaliter) «quidem omni mutabilitate libera, hic» (= circa effectus = temporaliter) «mutabilitati obnoxia» (ibid.) – Das Folgende, wenn nicht anders vermerkt, ebd.

deren überholt und erfaßt: dem Vorweg des Menschen im göttlichen Wort und dem Vorweg des endlichen Seienden im Menschen: «quemadmodum *intellectus* omnium quae Pater fecit *in suo verbo* unigenito, *essentia* eorum est et cunctorum quae circa eum *naturaliter* intelliguntur; ita *cognitio* omnium, quae Patris *verbum* in humana anima *creavit*, *essentia* est eorum omniumque, quae circa eam naturaliter dignoscuntur» [84].

In der endlichen Vernunft liegt also einerseits das «Wesen» alles Geschaffenen, so daß sich der intellectus als Grundriß von Schöpfung enthüllt, ohne jedoch andererseits ein essentiell in sich selbst fixiertes, von Gott abgesetztes Zentrum zu sein, auf das hin die Seienden in ihrem Dasein (naturaliter) eingesehen und ursächlich verfügt werden könnten. Denn die cognitio omnium in der anima humana ist *geschaffen*. Erigena unterscheidet ja auch zwischen dem «*intellectus* omnium, quae Pater fecit» und der «*cognitio* omnium, quae Patris *verbum creavit*». Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Einsicht, daß der «Geist» (als Vernunft) in der absoluten und endlichen Dimension das *Wesen* der Seienden ist, die im Horizont dieses Wesens (circa eam) erkannt werden, mit dem Unterschied: in Gott *intelliguntur*, in anima *dignoscuntur*; im «dia» ist die Differenz eines Weges zurückzulegen.

Erigena fährt jedoch an der genannten Stelle, das Ineinander des absoluten und endlichen Geistes steigernd, weiter fort: «et quemadmodum divinus intellectus *praecedit* omnia et omnia est; ita cognitio intellectualis animae *praecedit* omnia quae cognoscit *et omnia quae praecognoscit est*» [85]. Also ein zweifaches Vorweg in der Differenz von absolutem und endlichem Geist. Eine apriorische Vollendung des menschlichen Geistes leuchtet in der Form eines *Vorweg* (mit platonischem Akzent) auf, das sich nicht nur auf eine Identität vom Wissen und Sein in der Sphäre des Erkennens, sondern auf ein *Wirklich-sein* des Erkannten im Erken-

[84] DN IV, 9, 180.

[85] Die apriorische Vollendung des endlichen Geistes ist das im unendlichen Vorweg beheimatete geschaffene Vorweg, aber im *einen* «Geist». Das Pneuma als intra et extra der absoluten Vermittlung wird zum maßgebenden Interpretationselement des «Geistes» (intellectus *als* Pneuma). Eine solche Deutung ist nur im Medium des Glaubens möglich. Vgl. HEGEL: «Das Tun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Tun des Subjekts, andererseits das Tun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekt wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat ...» («Vorlesungen über die Philosophie der Religion» II, WW XVI, S. 337).

nenden bezieht. Alle Substanz hat somit grundsätzlich *Subjekt*-Form, in der ihre Wahrheit vorweg die Gestalt von Freiheit erreicht [86].

Für den ungeschaffenen und geschaffenen Geist ist das in ihrem Horizont erscheinende Seiende daher kein «aliud» im Sinne gegen-ständlicher Substanz, sondern, aufgrund des «Geistes» im überwesenhaft pneumatischen Sinn als non-aliud, immer schon in der Sphäre des Geistes als solchem beheimatet und in die Wir-Gestalt seiner kreativen, über-essentiellen Fruchtbarkeit hinein erschlossen. Allerdings mit dem Unterschied: «ut in divino intellectu omnia *causaliter*, in humana vero cognitione *effectualiter* subsistant». Der Grundriß des menschlichen Geistes bleibt also geschöpflich, d. h. in der Dimension des Er-wirkten lokalisiert, obgleich das «Wesen» des Seienden in seinem Horizont «aufgehoben» ist. Er ist nicht imstande, den Schöpfungsvollzug ursächlich zu leisten, sich mit dem absoluten Vorweg der göttlichen Theophanie zu identifizieren. Trotzdem lassen sich die Sphäre der urbildlichen *Einheit* des geschaffenen Seins mit Gott (Reichtum) und die Sphäre seines verendlichten Erwirktseins (Armut) nicht gegenständlich trennen oder substanziiert auseinanderhalten: «*non quod alia sit omnium essentia*, ut saepe diximus, *in verbo* (divino) *alia in homine*». Ein *einziges* Wesen legt sich nach zwei Seiten hin auseinander und dies gemäß der Weise *spekulativer* Betrachtung im überwesenhaften, alle Essentialität verflüssigenden Element des pneumatischen «Geistes».

An diesem Punkt spricht Erigena, von der gemeinten Sache her gesehen, im «aliquid quo maius cogitari nequit» Anselms, das sowohl der Inhalt und die Form des «quiddam maius» als auch des endlichen Denkens ist. Während jedoch Anselm im XIV. Kapitel des Proslogion schmerzlich in die «Trennung» gerät, verweilt Erigena mehr im «griechischen» Element der überwesenhaft *einen* Epiphanie des absoluten Lichtes im Denken. Freilich, er zersetzt es nicht gegenständlich in die «essentia omnium» und in die «essentia in homine», was Anselm ebensowenig tut. Aber für Erigena bleibt bestehen: «quod *unam eandemque* (essentiam) *aliter* in causis externis subsistentem, *aliter* in effectibus intellectam *mens speculatur*» (ibid.) [87]. Der erwirkte, aber in den subsistieren-

[86] «Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken» (HEGEL: «Phänomenologie, S. 19).

[87] «Dies ist das Ganze dieses Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist: *Gott ist an ihm selber die Vermittlung, die der Mensch ist*, der Mensch

den Ursachen gründende Austrag der Seinsschenkung (effectualiter) im menschlichen Geist verwendet sich, aufgrund der überwesenhaften Vermittlung *ein und derselben Wesenheit*, «selbig» (nicht *gleich*!) für den Akt der *göttlichen* Selbstmitteilung. In den Gründen (illic): «enim (essentia) superat omnem intellectum»; sie ist und bleibt «super-essentialis», analog zu Anselms «quiddam maius». «Hic autem ex his quae circa eam considerantur *esse* solummodo intelligitur: in utroque vero *quid* sit, nulli creato intellectui nosse licet.» Die Gefahr, daß die «una eademque essentia» onto-theologisch das Absolute und Endliche verklammert und vermittelt und daß dies gemäß der zweifach-einigen speculatio mentis geschieht, wird dadurch gebannt. Die Überwesenhaftigkeit des Guten enthüllt die Seinswahrheit des Absoluten und Endlichen als Liebe, ohne beide miteinander essentiell zusammenzusetzen, so daß sich keine der *beiden* Seiten «in divisione naturae» von der *einen* Essenz her (als dem Mittleren zwischen ihnen) abschließen, aber auch nicht mit ihr zusammenfließen kann. So wird in einem gewissen Sinne von vorneherein alle mögliche Verweigerung der sich verströmenden Liebe durch Schuld und Sünde ontologisch entschärft.

Das Nein aus der Endlichkeit bringt höchstens eine «disharmonia» der ursprünglich theophanen Einheit zustande, die jedoch letztlich von der Liebe: als Schönheit d. h. «Vielheit in der prävalenten Einheit» überwunden ist. Erigena hat die Region überboten, in der sich der endliche Geist auf sich selbst zurückkrümmt und die «eine» essentia als Instrument seines Verfügenwollens über Gott (= durch Logisierung der Liebe im Wissen von Gut und Böse) sich reflexiv aneignet, um Gott zu seinem Sklaven zu machen.

weiß sich in Gott und Gott und der Mensch sagen von einander: das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist wie Gott; er hat zwar auch die Endlichkeit an ihm und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist» (Hegel: «Vorl. über die Philosophie der Religion» II, WW XVI, S. 95). Es wäre höchst aufschlußreich, Hegels spekulatives Denken auf dem Hintergrund der Mystik zu lesen, um seinen denkerischen Ort angemessener situieren zu können. Darauf müssen wir in diesem Zusammenhang verzichten. Nur ein Hinweis auf Wilhelm von St. Thierry: «perfectio ... transformari in eandem imaginem a claritate in claritatem, sicut a Domini spiritu» (PL 184, 316 B). «Amor enim Dei, vel amor Deus, Spiritus Sanctus, amori hominis se infundens afficit eum sibi. Et amans semetipsum de homine secum unum efficit et spiritum eius et amorem eius» (PL 184, 335 B); «amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia» (PL 184, 349 B). Zum Ganzen die ausgezeichneten Darlegungen in E. v. Ivanka: «Plato Christianus» insbes. S. 309–385, woraus sich unschwer erkennen läßt: wie tief das, was Hegel «spekulatives Denken» nennt, durch die «Mystik» vorbereitet war. Darüber wäre vieles zu sagen.

Die gekreuzigte Trennung der absoluten Liebe in die Finsternis der Todesschuld hinein bleibt verborgen, so daß auch der Abstieg des Logos im Ausleiden der Trennung bis in den Abstieg zur Hölle, wenn auch nicht «direkt» abgeschwächt, so doch «fraglos» in der Bewegung impliziert und direkt auf Ostern und Pfingsten hin durchstoßen ist [88]. Nicht der sterbende Herr, sondern (fast) nur der Auferstandene haucht das Pneuma aus. Zeigt er auf seine Wunden? Ich bin es? Oder erscheint nur der kosmische Pantokrator? Die Herrlichkeit des einen Lichtes waltet überall [89].

b) Der Schritt auf die «andere Seite» und die Notwendigkeit der Freiheit

Ein anderer, mehr inkarnatorisch entfalteter Aspekt des «einen und selben Wesens», gemäß der doppelten Sicht im spekulativen Denken, vermag das Gesagte noch eingehender zu verdeutlichen. Erigena denkt aus dem überwesenhaften Guten in seiner absteigenden Theophanie, die mit der deificatio des Menschen zusammenfällt, d. h. selbst die aufstei-

[88] Abstieg und Aufstieg verlaufen im pneumatischen Element der überwesenhaften bonitas divina ineinander. Die Teilung ins Viele ist zugleich Schöpfungsbewegung und Sammlung, Heimkehr; die Kenosis zieht sich gewissermaßen aus der «in die Erde gegrabenen Kelter» (wie die jüdische Überlieferung den Geburtsort Jonahs nennt) in das flutende Ereignis einer Negation der Negation zurück. «... processio namque creaturarum earundemque reditus *simul* occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione et conversim, dignum quid ratumque potest explanare» (DN II, 2, 47). Der Bogen krümmt sich fast geschlossen in sich zurück. Nur seine elementare Überwesenhaftigkeit verwehrt es dem Denken, ihn logisiert, «begriffen» durchzuziehen. Aber der Bogen springt im Hiatus des Kreuzes und des Abstiegs nicht ins Weg-lose auf, sondern bleibt im Hiatus bündige Kontinuität; wenn auch, was immer betont werden muß, für Erigena nicht im «essentiellen» Sinne.

[89] M. a. W.: die pluralitas, quae pertinet ad rationem *boni*, wie der Aquinate sagt, und die negative Vielheit, in die das Sein durch die Sünde gerät (Endlichkeit als Schöpfung und «Endlichkeit» aufgrund der Trennung gegen die Einheit in der Liebe) fließen ineinander. «Homo namque solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus, eoque modo quo sancti angeli multiplicati sunt *intellectualibus numeris*, multiplicatur». (Ich = Wir, Wir = Ich: «Hiermit ist schon der Begriff des Geistes» [aber im pneumatischen Sinn der einen, personalen Wir–Gestalt der Liebe] «für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein [e], die Einheit derselben ist. *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist». Hegel: «Phänomenologie», S. 140); «sed reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem ... est passus» ... «Quae divisio in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum veraciter ostendit et futurae resurrectionis similitudinem prestitit» (DN II, 6, 49).

gende Bewegung der Vergöttlichung ist. Im überwesenhaften Medium des sich verströmenden Guten wird die universale Gestalt einer objektiven Teilhabe eröffnet, in der die Liebe absteigt, um alles zu sich zurückzurufen.

«Ideo formae ac species rerum sensibilium manifestissimam theophaniam nomen accipiunt» [90]. Das Licht hält nicht an sich selbst fest. Es ist nicht «neidisch», entzieht sich dem Geschaffenen auch nicht aus dem Mangel eines Nicht-könnens heraus. Ebensowenig fließt es in die Kreatur wegen einer Schuld aus, die dem Geschaffenen gegenüber abzugleichen wäre. Daher «... omnibus praesens est, omnibusque *aequaliter* superfulgens et inexhausta effusione omnibus *aequaliter* profluens» ... In seinem Sichweggeben im Sinne des Übersichhinausströmens verfällt Gott nicht dem Anderen seiner selbst. Er ist und bleibt unausschöpflich er *selbst*. Eben dies ist der Grund, warum er in allem ungeteilt gegenwärtig, alles gleicher-maßen durch sein Licht blitzhaft über- und durchleuchtet. Jedoch «non eadem virtus est oculorum, quibus lux mentium percipitur» [91]; ohne daß das Endliche ein in sich fixes, abgestuftes Wesens-maß für die göttliche Selbstmitteilung darstellte.

Schöpfung aus dem Nichts entbirgt daher völlig die «amplitudo et largitas divinae bonitatis» [92]. Gott selbst verwendet «sich» für sein Geschöpf, alles kommt von ihm, ist er selbst: «*non debuit abstinere* a conditione bonorum». Ac per hoc ex non existentibus existentia creavit, ne veluti *invidiae reprehenderetur, retrahens* se a substitutione eorum quae potuit substituere» [93]. Darin liegt kein Zwang!

Anselm: «debuit facere, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere quia non ex debito» [94]. Das Müssen Gottes ist die Notwendigkeit seiner absoluten Freiheit, die den Endlichen als Endlichen jedoch nicht äußerlich bleibt. Weder die kreatürliche Distanz noch der Abgrund der Sünde stellen für die absolute Liebesinitiative Gottes eine gegen-ständliche Andersheit dar, die gewaltsam, durch den Akzent auf der «göttlichen Allmacht», zerbrochen werden müßte. Denn Gottes verzeihende Liebe kehrt aus der Kenosis nicht vergeblich ins Jenseits zurück, sondern enthüllt die unumkehrbare Wahrheit in der Endlichkeit durch das «Können» der anderen Seite, der sich die Liebe preisgibt. Die Entgegen-

[90] DN III, 19, 127.
[91] DN V, 38, 307.
[92] DN V, 23, 274.
[93] ebd.
[94] CDH II, 18.

setzung von Heil und Schuld in der Diastase von Absolutem und Endlichem verschwindet. Weil Gott das absolute Vorweg, die unbedingte Notwendigkeit der Freiheit zu überlassen ist, verwandelt sich der absolute Anfang zum unbedingten Anfang im Bedingten! Er bringt unendliche Frucht im sponte der geschaffenen Liebe. Weil das Endliche die absolute Initiative der Liebe vermag, wird ihm verziehen. Verzeihen von Gott her setzt das endliche Gegenüber der befreiten Freiheit voraus, nicht das ohnmächtige Nicht-Können; obwohl der Mensch von sich her nicht bezahlen kann, was er Gott, aufgrund der Sünde, schuldet.

«... wenn er (Gott) das, was der Mensch *freiwillig* leisten *muß*, deshalb nachläßt, weil er (der Mensch) es nicht leisten kann (quia reddere non potest): was ist das anderes als: Gott läßt nach, was er nicht haben kann?» [95] Verzeihen enthüllt sich als der *eine* Anfang in Gott und im Endlichen; es ist keine neidische Vor-gabe des Absoluten. Gott selbst wird durch den befreiten Menschen im Menschen (als Erstgeborener in vielen Brüdern) fruchtbar. Er sieht nicht von dem weg, was der Mensch nicht kann. Er hungert nach dem Können des Menschen, dem Fruchten, dem Frucht-Sein des Baumes und verflucht den fruchtlosen Feigenbaum (vgl. Mark. 11), der bloß «unterwegs» ist: da es noch nicht Sommer, die «Zeit» der Reife noch nicht gekommen sei.

Aber, geht es Gott dabei letztlich nicht nur um sich selbst? Verbraucht er im ausströmenden Verzeihen nicht das Selbstsein des endlichen Könnens ins Jenseits hinein? Macht er es nicht zu einem Ausläufer seines eigenen Könnens? Liegt darin nicht eine gewisse Sucht nach dem «omnia in omnibus»? *Oder* ist Gott aus Notwendigkeit gezwungen, den Schritt auf die andere Seite zu tun, um «das Unziemliche zu meiden», sofern er für das Heil des Menschen sorgt? Kann der Mensch aber dafür noch danken, da Gott doch bloß sich selbst, die Auflösung seines eigenen «Konflikts» im Auge hat? «Quam gratiam illi debemus pro eo quod fecit propter nos?» – «Denn wenn jemand aus der Notwendigkeit heraus, der er unterliegt, unfreiwillig Gutes tut, so gebührt ihm gar kein *Dank* oder ein geringerer. Wenn er sich aber freiwillig der Notwendigkeit Gutes zu tun, unterwirft und sie nicht widerwillig trägt (*sponte* se *necessitati* benefaciendi subdit!), dann verdient er freilich einen größeren Dank für seine Wohltat. *Non* enim *haec* est dicenda *necessitas, sed gratia,* quia nullo cogente illam suscipit aut servat, *sed gratis*» [96].

[95] CDH I, 24.
[96] CDH II, 5.

Das absolute Umsonst der Liebe überholt alles Sollen und Müssen als Andersheit zur absoluten Freiheit, denn das sponte ist seine *eigene* Notwendigkeit, als Fülle des Lebens das erfüllte Gesetz. Daher sind für Anselm die Gelübde ein Ausdruck für die Synthesis von Freiheit und gesetzlicher Notwendigkeit in der je größeren Liebe. Der Mensch macht sich *vor* der Zeit der Schenkung zum Schuldner, ohne daß das Versprechen als futuro-logisches Gesetz ihn aus der Freiheit seiner Gegenwart in der Liebe heraus- und nach vorne reißen, ins Erleisten und aggressive Abtragen der Schuld stürzen würde. Nicht das erlassene, bejahte Gesetz im Bund des Versprechens nötigt ihn von vorne her, da er es selbst freiwillig, umsonst aus *sich* ent-lassen hat, im Vertrauen auf das geschenkte Können, in dem die zukünftige Erfüllung «gewesen» ist. Gerade hier heißt die Zeitgestalt der Freiheit in einem ausgezeichneten Sinne: *Gegenwart*. Wie ja auch im absoluten Heute Gottes die largitas bonitatis und necessitas naturae sich selbig für einander verwenden.

Wenn sich Gott dem debere und der necessitas unterwirft, dann offenbart sich darin das sponte der «närrischen» Liebe, die Torheit des Kreuzes als Ort der restlosen Epiphanie der unbedingten Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. Er bindet sich freiwillig, wobei das sponte selbst der Gehorsam, das Sich-überlassen der Anfang der unerschöpflichen Aktion ist. Im Drama der Liebe sind Spiel und Drehbuch *eins*. Daher ist das sponte in der Bindung nicht gezwungen, der Notwendigkeit des Versprechens allererst zu entsprechen: «... bonitate sua illum (hominem) creando *sponte* se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit» [97]. Um den Austrag und das Erschwingen dieser Einheit von Freiheit und Notwendigkeit im «gratis» der *reinen Endlichkeit* ringt Anselm.

Würde Gott dem Menschen erlassen, was er vom Menschen nicht erhalten kann, dann bliebe der Mensch angesichts dieser ihm äußerlichen Rechtfertigung immer Schuldner, «egens» [98] und Gott eine monologisch in sich geschlossene «essentia infinita», deren Gleichgültigkeit zur Selbstoffenbarung als unendliche Liebe unfähig wäre. Die menschliche Ohnmacht würde nur rückläufig das Nicht-Können Gottes legitimieren, das nachträglich bloß durch die Beschwörung eines Macht-aktes des Absoluten ausgeglichen werden könnte. Daher sagt Anselm: «lieber von Sünden rein die Hölle erdulden als vom Schmutz der Sünde befleckt das Himmelreich besitzen» [99]. Unübersehbar liegt jedoch gerade hier die Ver-

[97] CDH ebd.
[98] CDH I, 24; vgl. II 93.
[99] Eadmer, Vita II, 90A.

suchung zum «Entsprechen-wollen», mit der Anselm ein Leben lang gekämpft hat. Nur im absoluten Umsonst, das freiwillig auf Anselms Seite tritt, weil es als das Leben der «reinen Endlichkeit» sich enthüllt, *ist* diese Versuchung unendlich-endlich überwunden; erübrigt sich der Zusammenschluß von Unendlichkeit und Endlichkeit in der Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit in der Form des «absoluten Begriffs»; widersteht das Endliche der Gefahr, kraft seiner «Andacht» das absolute Wesen in sich «herabzuziehen». Die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit ist *empfangen* [100] und verdankt.

Immer wieder kreist Anselm um die Auflösung jeglicher Verhärtung der Liebe in der Trennung der göttlichen und menschlichen Subjekte. Er verlangt mit allen Fasern seiner Existenz nach dem zweifach-einigen Anfang der Liebe, deren Notwendigkeit unbedingte Freiheit ist: im Absoluten *und* Endlichen: *eine* Flamme, die «endlich» getan sein will, weil sie Gottes voraussetzungslose Gabe ist.

Wenn die Liebe aber völlig sich preisgibt und der kreuzigenden Entstaltung sich überliefert; wenn sie im peccatum factum ihre Herrlichkeit los-läßt, auf jegliches Bleiben-wollen im Licht verzichtet; wenn sie in den stercora huius mundi erstickt, wie kann ich mich da noch freuen? [101] Wie kann ich meiner Erlösung froh werden? In diesem Aug in Aug zum leidenden Herrn wird das transparent, was früher schon in den Termini der philosophischen Reflexion im argumentum zur Sprache kam und zwar als Differenz von «quiddam maius» und «aliquid quo maius non». Gottes Leiden für mich ist meine absolut bejahte, erlöste Freiheit: verschwindet da nicht die je größere Herrlichkeit der Liebe? *Muß* der Mensch der Erlösung, über die hinaus nichts Größeres empfangen und gedacht werden kann, weil sie selbst Hingabe Gottes für mich ist, durch dieses *Leiden* teilhaftig werden? Wäre die fleischgewordene Liebe nicht getötet worden, – wie hätte ich Erlösung empfangen können? Und wenn meine Freiheit aus diesem Tod der Liebe aufbricht, – wie kann sie dann

[100] «Haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam *sponte* voluntati Dei subdit, et cum *acceptam* bonam voluntatem *sine omni exactione spontanea libertate* opere perficit» (Medit. 3, WW III, 118–121). Alles liegt in der unscheidbaren Einheit von Empfangen-haben und Freiwilligkeit, welche Einheit nur als verdankte gegenwärtig ist; Gott tut den ersten Schritt.

[101] «Du, Herr, hast den Tod auf dich genommen, damit ich lebe: wie soll ich mich nun meiner Freiheit freuen, die nicht anders besteht als aufgrund deiner Fesseln?» (Medit. 3, WW III 89, 137–144); vgl. dieselbe Problematik CDH II, 14. Zum Ganzen: H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit II, S. 240/241.

gelassen in sich ruhen und froh danken, da die Erinnerung ihrer Genesis ins gekreuzigte Leben eingewurzelt bleibt? Bin ich nicht gerade durch mein Frei-geworden-sein der immerwährende Schuldner? Also nochmals: Entsprechen-wollen?

Nur wenn Anselm Tod und Leben in ihrem Tausch nicht spaltet, das commercium der Liebe nicht gegenständlich objektiviert, sondern den Tod der Liebe für ihn aus der ewigen Freude der Geburt des Sohnes aus dem Vater *und* dem ewigen Gehorsam des sich dem Vater verdankenden Sohnes *annimmt*, kann er des Leidens für ihn froh werden; klaffen die beiden Seiten von Leben und Tod nicht heillos auseinander. Er darf das Leiden nicht neben sich setzen, die Freude auf seinem Punkt lokalisieren, sondern muß das Kreuz als Freude verstehen, die nur das gratis der Liebe verbürgt. Er muß *beides* umsonst empfangen. Denn der Herr leidet aus der Herrlichkeit seiner ewigen, an ihr selbst weggeschenkten Liebe heraus, die sein Leben ist. Erst durch die Verabgründung des Glaubens und Denkens in diesem Ort verliert der Mensch das «schlechte Gewissen», von dem er sich durch Rückzahlung des Gegebenen befreien will. Das schlechte Gewissen will nicht, daß der Herr nach Jerusalem zieht, um dort gekreuzigt zu werden: das soll nicht geschehen. Es will die Liebe vor dem Tod *rein* bewahren. Aber der Herr antwortet: Hinweg mit dir, Satan!

Anselm hat der Liebe ihr «Muß» des Umsonst überlassen und so und nicht anders konnte er es als die ursprünglich schöpferische Mitte seiner Existenz leben. Verbürgt war ihm die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit im Dasein der Kirche.

c) *Überwesenhafte Weisheit und nicht-wesentliche Materie*

Wir sahen, daß das Müssen Gottes für Anselm die Notwendigkeit absoluter Freiheit ist, die Erigena durch die überwesenhafte, durch keine essentielle Nötigung affizierte Freigebigkeit der Liebe umschreibt, die sich in Gottes Erscheinen, d. h. in seinem Abstieg in die essentielle Konclusion entbirgt. In diesem Abstieg verwendet er sein Leben selbig für das Geschöpf, Gott verwendet «*sich*» für seine Schöpfung [102].

[102] Würde Gott sich nicht im sub-stituere für die Kreatur verwenden, so wäre er nicht Herr der Schöpfung (das Geschöpf bliebe ihm ein fremdes Anderes, das gegen den ansichhaltenden Reichtum Gottes geschieden ist); «neque conditor naturarum» (sie würden sich aus sich selbst gründen, was unmöglich ist), «neque suorum bonorum *copiosissimus* et in *nullo deficiens* largitor» (d. h. Gott wäre als Liebe nicht reich und arm zugleich, sondern essentiell verschlossener Nur-Reichtum), «neque

Abstieg heißt Erscheinen im Wesen und *als* Wesen. Also nicht nur im Wesen, das als empfangende Andersheit die rezeptive Dimension des verströmenden Lichtes darstellt, sondern selbst als Andersheit Licht vom Licht ist. Die göttliche Güte wird «Nichts» genannt, weil sie sich jenseits aller Wesensgestalt entbirgt. Aber, sie steigt aus der Negation aller Wesenheit in die Affirmation «universitatis essentiae» herab, gelangt allerdings dadurch nicht im essentiell scheidenden Sinne außer sich, weil sie das Nicht-Andere (superessentialis) ist, d. h. in der Negation aller Wesenheit, eben diese selbst: überwesenhaft ist. So vollzieht sich der Abstieg Gottes «*a seipso in seipsum*». In dieser Bewegung herrscht nicht das Gesetz eines monologisch geschlossenen Kreislaufs von Auskehr und Rückkehr, da keine essentia das Fließen in sich verdichtet und faßlich zusammenhält, sondern die Einheit des göttlichen Innen und Außen entsubstanziiert, d. h. gegen-satz-los wirkt. Gott erkennt sein «quid sit» nicht, und darin, in eben diesem Nicht-Wissen, liegt auch das Ausgezeichnete des endlichen Geistes. Somit ist der eine Kreis überwesenhaft aufgebrochen, nicht zwischen zwei diametral entgegengesetzten Polen als Linie auszuziehen, sondern ein wirkliches Übersichhinaus im Beisichsein, absolut an ihm selbst fruchtbar und dadurch gerade die Fruchtbarkeit des Anderen seiner selbst: im Anderen.

iustissimus meritorum iudex» (weil er nichts schenkt, kann er über die endliche Aussaat und das Fruchten nicht richten), «neque omnium provisor» (das Endliche müßte sich selbst steuern): «*si nihil crearet*» (DN V, 23, 274). Er wäre das alles nicht, wenn er nicht schaffen würde. Aber er «wird» es nicht durch das Schaffen, sondern ist es an ihm selbst. Daher ist der Abstieg in der Selbstmanifestation nicht Verlust der Absolutheit, sondern Selbstbejahungen als Abstieg zu sich in höchster Potenz: «descendit ad seipsum». «Deus in creatura mirabili et ineffabili modo *creatur, seipsum manifestans*, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem ... et *omnia creans in omnibus creatum*» (DN III, 18, 126). Gott macht sich sichtbar, begreifbar im Sich-Zeigen und tritt darin auf die Seite des Geschöpfes, das im Gewahren, Begreifen und «Schaffen» des Sich-Gewährenden ihn selbst als absolute Gabe vollbringt. Die Schärfe des absoluten zum endlichen «quid» wird in den Freiheitsvollzug von absoluter Begabung der Kreatur von Gott her und «absolutem» Gebären des Erscheinenden überboten. Das Endliche, die «Materia», nähert sich der Gestalt der «Mater», die sich angesichts der superessentialitas der Gabe, die sie weder als absolutes noch als endliches «quid» in sich einschließen, als «Nur-Mutter» nicht ins endlich-essentielle Erscheinen gegen das Sich-Zeigen Gottes hinein fixieren kann, und enthüllt sich an ihr selbst einerseits als der geschaffene Schöpfer ihres Schöpfers, der sich andererseits im Gebären als ledige und arme «Virgo» darstellt, die restlos der geschenkten Theophanie von Gott her preisgegeben ist. Aber die Einheit beider Formen in der Gestalt des reinen «Endlichen *als Endlichen*» als Geschöpf tritt (im Gegensatz zu den Lateinern, vor allem Augustinus, aber auch implizit zu Anselm) hier in den Hintergrund, weil sie in ihrer Wesenhaftigkeit als Gestalt nicht so akzentuiert ist.

Aus dem «Nichts» tritt das überwesenhafte Mysterium in das «aliquid», «ex *inessentialitate* (= aus der Nichtwesentlichkeit) siquidem ipsius progressio in ea in quibus fit, veluti informis quaedam materia a scriptura dicitur» [103]. Nicht primär die Gestalt des gekreuzigten Logos erscheint im Fleisch, sondern die über-wesenhafte Fülle der bonitas (des Pneuma) flutet aus ihrer Nichtwesentlichkeit, die in die Nähe der Materia rückt (als dem «nec quid, nec quale . .») in die Wesensgestalten ein. Und dies nicht so sehr wie in eine vorausgesetzte, rezeptive Dimension, sondern eher wie in die profilierte Gestalt des «*eigenen*» Erscheinens. Das Aufbrechen der Epiphanie der Liebe (von oben her im Abstieg) wendet sich, wenn auch nicht ausdrücklich, in den Aufstieg der Wesenheiten aus der ungeformten Materie um, sofern die Nicht-Wesentlichkeit der Materie in ihrer Ungeformtheit dem überwesenhaften, d. h. im «quid» nicht faßbaren Abgrund der bonitas inhaltlich zu «entsprechen» beginnt. Die nicht-essentielle Materie wird pneumatisch auf die überwesenhafte «sapientia divina» hin ausgelegt [104]. Nicht die Wesensform schenkt, wie später beim Aquinaten, das Sein [105]. Vielmehr wird die Materie durch ihre Nähe zur nicht-wesentlichen «sapientia divina informis» auf die matrix aller Wesensformen hin transparent [106]. Super-essentialitas und in-essentialitas beginnen sich gegenseitig abzudecken und zu interpretieren. Materie als «non quid» und «reine Möglichkeit» erscheint somit, jedoch innerlich beansprucht von ihrer Affinität zur sapientia divina und daher zur super-essentialitas, als dynamische Potenz der Überbietung und Auflösung aller stabilen Wesensordnung, die sie, bei Erigena noch kraft der Theophanie, im Element der Überwesenhaftigkeit des absoluten Lichtes vermittelt. Die Materie beginnt daher, im Kontext *dieser* ihrer

[103] DN III, 19, 127.

[104] Die drei Schlüsse in Hegels Enzyklopädie (im Raum von Idee, Natur, Logik) sind hier schon in nuce angelegt. Ebenso der Schritt vom pneumatischen Wir des «Geistes» zum gegenständlichen Wir des homo-natura bei Marx; Materie als Sphäre der Kenosis des abstrakten Gattungslebens in die sozialisierte Gestalt der Individuen hinein, die nun gegenständlich den nicht mehr essentiell gegen sie abgespaltenen, sondern materiell inkarnierten Wesensreichtum allseitig aus sich herausleben. – Vgl. dazu auch Hegel in der «Phänomenologie» (S. 409): «... sie (die Materie) ist vielmehr die reine Abstraktion und dadurch ist das reine Wesen des Denkens selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene» (Erigena: sapientia divina informis quia superessentialis), «nicht bestimmte, prädikatlose Absolute.» Das reine Denken fließt aufgrund seiner Überwesenhaftigkeit (= spekulativ), mit der Materie zusammen. Nur der Index des pneumatischen schiebt dem «Materialismus» noch einen Riegel vor.

[105] «forma dat esse», so der Aquinate. Vgl. S. Theol. 14, 2, 1; De anima 9.

[106] G. Bruno: «Materia matrix omnium formarum», Dialogi IV.

spezifischen Bestimmung durch die göttliche Weisheit, die essentielle, begrifflich begreifende Beschränkung des Denkens zu verflüssigen und ins «non-quid» hinein zu entschränken. Aufgrund ihrer «pneumatischen» Qualität wird sie imstande sein, sowohl die isolierten Subjekte ins «Wir» hinein zu vermitteln als auch diese Sozialisation in der Form von Vergegenständlichung nach außen (durch das Opfer der Arbeit) zu gewährleisten. Sie bricht das reflexiv in sich geschlossene, als isolierte Substanz sich festhaltende Ich = Ich auf und ent-privatisiert sozusagen alle ichhafte Substantialität [107].

Zwar sind für Erigena die göttliche Weisheit und die Materie *nicht* identisch; dennoch: «Materia quidem, quia est *initium* essentiae rerum, *informis* vero, quia *informitati divinae sapientiae proxima est.* Divina autem sapientia informis dicitur quia ad nullam formam superiorem se ad formationem suam convertitur; est enim omnium formarum *initium exemplar* et dum descendit in diversas visibilium formas, *ad seipsam* veluti ad *formationem suam* respicit» [108]. Je näher also – dies ist die noch *verborgene* Konsequenz – einerseits das Endliche der Materie kommt und je radikaler andererseits die descensio des Geistes in der Inkarnation durchgeführt wird, umso tiefer enthüllen sich absoluter «Geist» und endlich-verleibter «Geist» von der Mitte der *einen* «sapientia informis» her als dem anfänglichen Urbild aller Formen, das selbst an sich «informis» ist. In der Dimension des Absoluten und Endlichen erscheint ein wesen-loser, einerseits überwesenhafter, andererseits nichtwesentlicher «*Anfang*». Daher kann Erigena die oben geschilderte Einheit von göttlichem und menschlichem Geist im *einen Wesen* (gemäß dem aliter et aliter der speculatio mentis) los-lassen: der ausgetragene Abstieg in die Endlichkeit enthüllt sich aus *deren* Tiefe als erscheinende Heraufkunft der sapientia divina informis aus der Materie in den *endlichen* Wesensgestalten. Der Reichtum des überwesenhaften Lichtes fließt in die geschaffene Materie als der Empfängnisdimension der Schöpfungsgabe hinein aus, aber am tiefsten Punkt des Abstiegs rückt die Entäußerung in die Spanne «a seipsa *ad seipsam*» ein: im einen, überwesenhaften Licht des Nicht-Anderen, dem die nicht-wesentliche Materie «proxima» (!) ist.

[107] D. h. für Erigena noch (!) vom «caro cardo salutis» her: Aufbruch und Tod des isoliert Geteilten und In-sich-gekrümmten: in die pneumatische Fruchtbarkeit der bonitas göttlicher Selbstentäußerung. Welche Wege aber durch den geschilderten Bezug der sapientia zur Materie mit einem Schlag möglich werden, ist unschwer einzusehen.

[108] DN III, 19, 127.

Von innen her gesehen hat sich der Kreis von intra und extra geschlossen; wenn auch nicht im Element der «una et eadem essentia in Verbo divino et in mente humana», so doch im Überströmen der essentiell nicht faßbaren, nichtwesentlichen bonitas divina (des Pneuma) und der Materie, deren informitas alles «aliud» verschwistert. Die Materie ist als die ausgezeichnete Dimension des non-aliud ans Licht getreten [109]. Sie zeigt sich als Sphäre der absoluten Selbstformation Gottes.

So entsteht die Gefahr, daß die nicht-wesentliche Materie als Entäußerungsdimension des geschaffenen Seins, nun (für sich genommen) die überwesenhafte Armut des Seins als Gabe der sich verströmenden Liebe zu substituieren beginnt. Gegen eine *essentiell* fixierte Fülle und Vollständigkeit des Seins als «similitudo divinae bonitatis» [110], das die Armut seiner überwesenhaften Nicht-subsistenz verloren hat [111], wird die nicht-wesentliche Materie als Feld der Verendlichung potenziert und zum eigentlichen Element aller ent-wesentlichenden Negativität erhoben. Erigena überwindet diese Versuchung dadurch, daß er die Materie nicht als den äußersten Rand der essentia (Vielheit *an* der Einheit) deutet, sondern sie vom gewahrten, absoluten Vorweg des «initium exemplar» der überwesenhaften göttlichen Weisheit als Liebe, also von der largitas divina her pneumatisch auslegt. Trotzdem zielt der Akzent auf die innere Korrelation der Materie zur sapientia, die vor allem von den lateinischen Vätern meistens dem Logos zugeordnet wurde, so daß sich jetzt, zumindest im möglichen Ansatz, Logik und Materialität ineinander zu verschränken beginnen.

[109] Sie wird daher auch in Zukunft, wenn das Pneuma im absoluten Begriff in das sich selbst begreifende Wissen hinein logifiziert und andererseits dadurch das Wissen spekulativ pneumatisiert, d. h. aus der essentiell-abstrakten Verstandes-Identität (A = A) erlöst ist (Hegel), als nicht-wesentliches Element aller «Unabschließbarkeit» des Daseins in jedweder Hinsicht beschworen werden: evolutiv, progressiv; als Sphäre der Negation des irdischen und überirdischen «Kapitals», das in seinen Reichtum ansichhält; des Herrn, der nicht seiner selbst entäußert Knecht werden will; als Element der klassen-losen Gesellschaft, außerhalb jeglicher feudalistischen Wesenshierarchie; des Proletariats als «Stand außerhalb aller Stände»; als Basis der revolutionären Emanzipation, die sich in kein wesenhaft etabliertes System einpassen läßt. Die Vergegenständlichung als Sozialisierung des Ich zum Wir und die Überwindung des in substantieller Fixierung (im «quid») ansichhaltenden Ich in der unmittelbaren «Sinnlichkeit» (= Materialität) des «positiven Humanismus» werden auf dem Hintergrund dieser Konstellation «denkbar».

[110] Thomas v. Aquin: De Veritate 22, 2, 2.

[111] Hingegen: «Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens.» Thomas v. Aquin: De Potentia 1,1. Vgl. zum Ganzen: «Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage», Einsiedeln 1961.

d) *Die Krisis von Weisheit und Materie in der «reinen Endlichkeit»*

Für Anselms «lateinische» Denkform ist eine solche Nachbarschaft von Materie als «prope nihil» (Augustinus) zum «Nichts» der überwesenhaften bonitas divina nicht unmittelbar relevant. Auch er überwindet die Versuchung zum begrifflichen Entsprechenwollen des Begreifens gegenüber Gott, angesichts des unverfügbaren Geheimnisses, durch einen Abstieg, ein Los-lassen des «incomprehensibilis». Anselm geht nach «unten», in die maior dissimilitudo des Geschaffenen zu Gott so ein, daß er vom absoluten Blick der göttlichen Gegenwart mitten in der Endlichkeit unterfaßt und gehalten ist. Das «quiddam maius» verdemütigt ihn: aber in einem *wesenhaften* Sinn. Deshalb bleibt die Erfahrung des Abstiegs aus Gnade von der «forma» und der ihr korrespondierenden Rationalität (nicht starr!) durchwirkt, «essentiell» geprägt. Der späte Anselm bescheidet sich ins Kleine des Weges und weiß darin die Präsenz des Absoluten verbürgt. Aber er geht seinen Weg in der *wesenhaften* Gestalt der «imago» befreiter Freiheit: der, wie Augustinus sagt: «creata sapientia» als «creatura *intellectualis*» [112]. Er geht im geschaffenen Licht des ungeschaffenen Wort-Lichtes vom Vater und *deshalb* im geschaffenen Pneuma, das somit die essentielle Struktur seiner Endlichkeit nicht im schlechten Sinne auflöst oder neutralisiert.

Für Erigena bleibt die descensio einbehalten in die griechisch erfahrene und gedachte diffusio bonitatis; während Anselm die Trennung der Gabe vom Schenkenden aus der urbildlichen Einheit mit Gott, kraft der *essentiellen* Positivität des «*quid*-dam maius», strenger durchträgt. Sein Denken ist essentieller, jedoch nicht weniger der Überwesenhaftigkeit des Lichtes verpflichtet. Der Abstieg aus dem Erkannthaben und dem spekulativen Vernehmen des reinen Lichtes meint für ihn Rückgang zur «reinen Endlichkeit», die, weil sie ihrer selbst ledig (Virgo) alles losläßt: alles empfangen hat. Der späte Anselm kämpft um diese Freiheits-Gestalt in der Welt [113]. Er trennt sich aus dem Schauen in die fruchtbare

[112] Vgl. Confessiones XII, 15.

[113] Dadurch wird auch das im I. und II. Teil dieser Arbeit Erörterte bestätigt. «Je älter Anselm wird, desto mehr verlagern sich die Akzente ... auf die Verteidigung der christlichen Freiheit – in Person und Kirche – hinüber, aus deren grundlosen Herrlichkeit sich alle Nezessität herleitet. Immer stärker reduziert sich die Nezessität auf den Widespruchssatz, nach welchem das von der Freiheit Gesetzte notwendig ist, sofern es ist und nicht nicht sein kann» (H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit II, S. 262/263). Wir sahen, daß Anselm das versuchte Sich-halten in der absoluten

Wir-gestalt der Kirche (als dem geschaffenen Pneuma im Fleisch der Geschichte) hinein, in deren Kraft er den Weg des «Proslogion» gegangen ist; in deren Gegenwart er geschaut hat, weil sie das geschaffene «aliquid quo maius non» ist. Daher handelt es sich bei der besagten Trennung nicht um eine Ablösung der Reflexion durch die Praxis, des Logos durch die wirkende, «geschichtlich» sich entfaltende Aktion des Pneuma, sondern um eine einzige Vertiefung und reifende Einschmelzung dessen, was von Anfang an da war.

Und außerdem: der Rückgang in die Kirche verdankt sich nicht einem Scheitern, sondern geschieht durch Teilhabe am Kreuz der Todeskenosis des Herrn, der seinen Geist in sie ausgießt, und aus dessen durchbohrter Seite sie geboren wird. Der Todesriß dieses Ereignisses durchprägt Anselms Denken mitten in aller Rationalität, die *deshalb* – und aus keinem anderen Grund – vom Pneuma der Liebe durchatmet ist. Nicht die

«Möglichkeit» des «aliquid quo maius non» bejahend aufgibt. Das erkannte Licht wird aus dem tiefsten Akt der Schau heraus, nicht *gegen* sie, los-gelassen (analog zum Schluß der «Divina commedia» Dantes). Auf dem Lebensweg dieses Denkers wird die ganze Struktur des «Proslogion» als Schrift «erfüllt». Das eschatologisch geprägte Schlußkapitel des «Proslogion» versammelt sich in dem Ort, der reine Präsenz der empfangen-habenden Kirche mitten im Noch-nicht des Weges ist. Auf einem langen Reifeweg hat Anselm das Verharren im versucherischen Widerspruch der ästhetischen Seinsschwebe, das «Ja und Nein» der nur spekulativen Möglichkeit in die gekreuzigte Notwendigkeit der Liebesfreiheit hinein überwunden. «Nichts liebt Gott in dieser Welt mehr als die Freiheit seiner Kirche» (Epist. 243, zit. v. Balthasar, Herrlichkeit II, S. 262). Freiheit der Kirche ist aber kein kastenmäßiges, isoliertes Privileg gegenüber der Welt (analog zur in sich geschlossenen «res» – «Realität» –, die als essentiell gefügtes Seiendes immer das aliud-quid ist, das für sich Bevorzugung fordert und in der Unterschiedenheit zum Anderen verharrt, ohne sich preisgeben zu können). Nein, die Freiheit der Kirche in der Welt ist Gegenwart der unbedingten Liebe im Bedingten, das, aufgrund dieser absoluten Gegenwart *in* ihm, in den restlosen Einsatz des Dienens aufgebrochen ist. Die Kirche kann daher nicht bloß (im ausschließenden Sinn) gegenüber der weltlichen Macht und von ihr einen Freiraum *für sich* postulieren, sondern die Forderung muß durch die überströmende, voraussetzungslos Raum schaffende Quellkraft, durch die innere Notwendigkeit ihres sponte gerechtfertigt sein. Ihre Hingabe (eucharistisch!) muß den Raum ausräumen; er darf nicht bloß «gedacht», ein universale bzw. katholikon in intellectu sein, das sich abstrakt über einer erstarrten «res» (unter anderen!) wölbt. Für Anselm ist in Reflexion und Glauben die Re-alität der daseienden Freiheit von der Wurzel her ins bonum diffusivum aufgebrochen, in die Unkenntlichkeit weggegebenes Fleisch und Blut – und dies als Zeugnis für das *integrale* Einsgeworden-sein mit der empfangenen, absoluten Lebensfülle. Kirche in der Einheit, von Notwendigkeit und Freiheit ist das geschaffene «universale concretum»; Freiheit nicht als Beliebigkeit gegenüber einem von außerhalb her sich auferlegenden Sollen, sondern als Vollzug des konkreten Daseins der Notwendigkeit der Liebe: sponte = debere = necessarium!

Abstraktheit vermittelt dem Denken die Negativität, in der alle verstandesmäßigen Identitäten und Eitelkeiten sterben, sondern der Liebestod des Logos: der Herr aber ist Geist und wo der Geist des Herrn ist: da ist Freiheit.

Das begriffliche «Entsprechenwollen» als reflexiv vollzogene Aufhebung der Schuld, die lebenslange Versuchung dieses Denkers (im Horizont der Auseinander-setzung und Einheit von «sponte» und «debere»), weicht der Erniedrigung in die hypo-mone, dem Drunten-Bleiben in der Geduld, die von der Freude des Kommenden erfüllt ist und sich nach dem Loslassen des Erkannten nicht in eine nur ausstehende Zukunft der Vollendung vorstreckt, sondern sie im Noch-nicht *präsentisch* lebt [114]. Er bescheidet sich ins Kleinste; dorthinein, wo auch für Erigena in den sinnlich erscheinenden Wesensgestalten die Theophanie eine «manifestissima» ist [115]. Die Frage: «Cur non video praesentem» beruhigt sich in der geschaffenen Gegenwart des absoluten Lichtes. Daher haben, recht verstanden, Aufstieg und Verendlichung des anselmischen Denkens eine «kirchliche» Struktur.

Das «reine Endliche als Endliches» als geschaffene largitas bonitatis ist auch die Vollzugsform des griechisch denkenden Erigena [116]. Unendliches und endliches Pneuma, intra und extra des «Geistes», verwenden sich selbig füreinander, wobei die essentielle Differenz beider mehr ins Überströmen der largitas divina hinein verbraucht wird, damit das Denken dem feststellenden Begreifen entgehe, das Gegenüber nicht substantiell, sondern in der Form der Wirgestalt der Freiheit artikuliert werde. Die höchste geschöpfliche Gestalt ist der «homo spiritualis» als «natura

[114] Vgl. den Schluß des Proslogion!

[115] In lebendigster Nähe zum ignatianisch gelebten: «Non coerceri maximo, contineri tamen minimo: divinum est».

[116] Bei Anselm liegt sie, transzendental gesprochen mehr in der Dimension der «positiven Realität» (res!), wodurch seine Reflexion im Aufstieg der Schau allererst ihre rationale abstraktive Schärfe gewinnen kann, ohne in Formalismus abzugleiten. Aber der Aufstieg von unten, unter der Maßgabe und dem ontologischen Gewicht der Re-alität, hat innerlich den Abstieg zur Voraussetzung, die Trennung der Gabe vom Geber kraft ihrer unzerstörbaren Einheit mit ihm in urbildlicher Identität. Je energischer Anselm daher bei der «res» ansetzt, umso näher kommt er durch die reflexiv-rationale «Arbeit» ins Licht des Seins, desto offener ist sein Schauen. – Bei Erigena liegt die «reine Endlichkeit» ebenso in einem sponte der Kreatur, die ungeschieden von Gott: Gott schafft, aber kraft der in sie einströmenden absoluten Notwendigkeit der super-essentialis bonitas. Daher akzentuiert Erigena, spekulativ betrachtet, weniger die positive Re-alität als die überwesenhafte Liebesgestalt, die Wir-Form des geschaffenen Pneuma. *Nicht* im Gegensatz zu Anselm, sondern zutiefst mit ihm verwandt, obwohl die «lateinische» res in den Hintergrund tritt.

creans et creata», der im Empfangen des ungeteilten, absoluten Lichtes eben dieses Licht gebärend «schafft» und deshalb «alles beurteilt».

Anselms Verendlichung im Loslassen des Begreifens ist praktisch-konkreter, aber «derselben» reinen Endlichkeitsgestalt verpflichtet, die er jedoch inkarnatorisch-individueller faßt, im Fleisch der Geschichte verteidigt. Er überläßt die zuvor begehrte Nähe: «Zeige Dich», «ich will dich sehen» dem «Erblicktwerden», das ihn in der Welt trifft. Er begreift: im begreifenden Blick Gottes: «sieh, damit ich wisse».

In diesem Sich-überlassen aus dem unschließbaren Gegenüber zu Gott gründet die Freiheit menschlicher Subsistenz, die sich, weil sie empfangen hat und im restlosen Sich-verdanken ihr Frei-*Sein* bezeugt, dem «debere» nicht entwinden kann. Der absolute Anspruch bleibt, aber er ist befriedet im reinen Geschöpf, in der Notwendigkeit endlicher Freiheit, in der die absolute Notwendigkeit der Freiheit aufblüht und fruchtet. Die Einheit «beider» ist nicht der «absolute Begriff», sondern das lebendige Gebet in den «rhemata arreta», im sprechenden Schweigen und schweigenden Sprechen, worin sich auch Erigena als ganz der göttlichen Güte zugewandt und von ihr durchwaltet erfährt. Das «debere» ist erfüllt vom Können, dem Frei-sein der Kirche, das sich in der Endlichkeit nicht zum fixen Licht in oder «neben» der Finsternis substanziieren läßt, so als könnte das Endliche an diesem Ort die göttliche Selbstmitteilung, die in ihm restlos präsent ist, antezipieren und sie von sich her der Nacht vorzeigen. Im Entschiedensein der Freiheitsgestalt des Endlichen bleibt doch alles je neu in Entscheidung gewagt, im unsagbaren Abgrund der Liebeseinheit von Erwählung und Verwerfung situiert und dem Fleisch (im biblischen Sinne) der Geschichte nicht hypostasiert entzogen. Nirgendwo wird das Element der Freiheit verdrängt, schließt die Präsenz der absoluten Notwendigkeit im Endlichen sich auf die *essentielle* Stabilität einer universalen Harmonie hin zusammen: der Tribut, den Erigena, hinsichtlich der Gestalt des Endlichen gerade für die «super-essentialis bonitas» in etwa zahlt.

Anselm sammelt, wie wir schon sahen, die Fülle der göttlichen Theophanie im einen und ganzen «aliquid quo maius cogitari nequit» und «wiederholt» konkret auf seinem Reifeweg die ganze Theophanie des Erigena (in ihrem Abstieg): in individueller Schicksalsgestalt. Die objektive Partizipation als universales Ereignis von Schöpfung (als göttlichem Sich-Zeigen) im Rhythmus von Auskehr und Heimkehr gewinnt das Profil der «einzelnen» Freiheit, aber in der Wir-Gestalt der Kirche: als der «reinen Endlichkeit». Die Kreuzigung der Liebe geschieht in die Ver-

einzelung des positiv Gesetzten, jedoch nicht ins monadisch Besondere, bloß Partikulare hinein. Aus dem im «Proslogion» anfänglich «versuchten», aber im Gebet immer los-gelassenen Entsprechen-wollen, im Begreifen der Präsenz des Absoluten, wächst die endliche Freiheit als endliche mit sich zusammen und lebt im «sponte» der Hingabe die absolute Notwendigkeit der Liebe in *endlicher* Gestalt.

In der kirchlichen Existenz sind posse und debere dasselbe, weil Ausdruck des Anspruchs der göttlichen Präsenz, die im Fordern das Können schenkt. Die Erfahrung des absoluten Vorweg des «quiddam maius» wird daher mitten in der Endlichkeit als das grenzenlose Vorweg in Gestalt der absoluten Initiative endlicher Liebe *getan. Sie* vollzieht in ihrem Umsonst «Dich», das «quo maius non», aber von dem Quell der je größeren Liebe de «maius quid» her. *Sie* setzt ihren Anfang nicht in der Endlichkeit fest, vertauscht die empfangene Gabe nicht mit ihrem Können, sondern läßt sich den Tausch im Kreuz, in das sie völlig einbezogen ist, geschehen. Das «sponte» der endlichen Freiheit gründet in der absoluten Notwendigkeit des göttlichen «sponte», in *dessen* Vorweg, so daß sich Freiheit zu Freiheit neigt: wo der Herr sein Haupt neigt und die Kirche geboren wird.

Die Rückkehr Anselms aus dem Gesehen-haben ins Noch-nicht läßt die Gnosis nicht als einen Sektor der Vergangenheit auf der linearen Zeit hinter sich. Die gedachte Weisheit des «Griechen» bleibt präsent und die eschatologische Erwartung des «Juden» ist von ihr gesättigt. Nicht haben beide versucht, den anderen je auf die eigene Seite zu ziehen, sie sind durch den «Einen in Christus» versöhnt, in der Kirche, wo nicht mehr Jude und Heide ist. Im XXV. und XXVI. Kapitel des Proslogion springt ihre *Freude* auf.

IV. EPIPHANIE DER LIEBE IM BEGREIFEN

1. Theophanie und Unendlichkeit des Denkens

Erigena stellt die Theophanie in objektiver Gestalt dar, als Analysis der natura (de divisione naturae). Sie besitzt in einem gewissen Sinne Praevalenz gegenüber der subjektiven Form des trennenden und verknüpfenden Verstandes, steht jedoch nicht gegen-ständlich dem intellectus gegenüber, vielmehr ist dieser zu ihr vermögend und voll-bringt sie. Die objektive Gestalt der divisio naturae und die subjektive Gestalt

ihres Austrags in intellectu (theologia *duce*) sind *eins* aus dem Zentrum der «superessentialis bonitas» heraus, der sie *beide* entfließen [117].

Auch die Analysis des «aliquid quo maius non» bei Anselm geschieht nicht einseitig auf dem Feld der ratio discursiva. Vielmehr zeigt der allseitige, im Begreifen des «aliquid quo maius non» durchschlagende Einsatz des Denkens in *seiner* Notwendigkeit die freiwillige objektive Präsenz des sich zeigenden Lichtes: die Epiphanie der Wahrheit. Dadurch wird die Rationalität dynamisch und verliert in ihrem Vollzug alle Starrheit. So ist sie ihrer selbst sicher und gewiß [118].

Im XIV. Kapitel des Proslogion fragte Anselm: «An et veritas et lux est quod (anima mea) vidit, et tamen *nondum* Te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicut es?» Das Licht, das erblickt wurde, wird nicht durch das Netz des Begriffs im Denken gefangen; andererseits entspricht es dem modus des endlichen Erkennens (vidit te aliquatenus). Die Weise, wie Gott sich zeigt, ist er selbst. Aber er ist «nicht» sein Erscheinen und deshalb sieht das Denken im Erblicken des Lichtes der Wahrheit, daß es nicht «mehr» sehen kann.

Die Theophanie des Erigena legt sich in analoger Zwiefalt aus: «Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed et *modus quo* se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas

[117] Das objektive Ereignis im (neuplatonischen) Rhythmus von «principium-medium-finis» und die intellektive (subjektive) Analyse (und Synthese!) dieses Ereignisses stehen einander nicht gegenständlich gegenüber. Vielmehr ist das Begreifen selbst der Aufstieg als objektives Geschehen (ascensio in caelos contemplatione!), das den Abstieg zur inneren Voraussetzung hat (und umgekehrt). Das denkende Begreifen des Unbegreiflichen ist im Glauben die Einigung des Vielen, Auferstehung von den Toten, kraft der «adunatio omnium in Christo». Rückkehr erweist sich somit als die eigentlich auf-hebende, das Getrennte einende und dadurch befreiende Form des Denkens im Element der superessentialis bonitas divina: «inferioribus semper a superioribus *consummatis*, non ut non sint, sed ut unum sint» (DN V, 39, 311), also nicht nur vernichtet «in flamma ultima», sondern «bewahrt» und zur Vollendung hinaufgehoben: «ita ut in nullo appareat, nisi solus Deus; quemadmodum in aere purissimo, nil aliud nisi sola lux» (ebd. 312).

[118] In diesem Sinne bleibt die «Anstrengung des Begriffs» (Hegel) für Anselm gelöstes «Spiel» und dies als lebendige *Einheit* von grenzenloser Freiheit (sponte) und nicht wankender (necessitas) Notwendigkeit. Die schauende Vernunft und der rationale Diskurs widersprechen daher einander keineswegs. Co-agitando «sieht» Anselm (vgl. M. 63), obgleich das ganze Gewicht der Notwendigkeit im intueri und intelligere liegt; «nullus enim intelligens id quod Deus est, potest cogitare quod Deus non est» (P. 4). Einsicht in die Notwendigkeit bedeutet keinen schlechten Gehorsam gegenüber der «kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache» (Hegel: «Phänomenologie», S. 13), sondern wissende Erfahrung der Spontaneität der Liebe, die gerade das Denken nicht zur «faden Erbauung» verleitet oder in «gärender Begeisterung» vernebelt, sondern durchglüht und reinigt.

uniuscuiusque ostendit [119]. In der Erscheinung Gottes wird Gott gesehen und er wird gesehen als etwas von ihm Erwirktes (aliquid ab eo factum). Fällt dadurch nicht die Fülle Gottes als solche unter das «factum»? Beginnt das Absolute sich nicht «über sich hinaus» zu verendlichen? Gerät es nicht in den endlichen Begriff des Denkens «circa effectus»? Erigena überwindet die Versuchung schon vom Ansatz her: die Pluralität der Theophanien ist von der *einen* Form des Logos durchstaltet, dem «*einen* Haus, mit den vielen Wohnungen». Dieses Haus «permanet incommutabilis, *multiplex tamen* videtur his, quibus ipse habitare largietur» [120].

Anselm deutet diese Sphäre im «Proslogion» nur ganz verhalten an. Im Kap. XX: Gott ist reine Gegenwart mitten in den «ewigen» Dingen (Einheit in – über Vielheit!); und Kap. XXI: Gottes Ewigkeit umschließt die «Ewigkeiten» der Zeiten. Anselm differenziert nicht im griechischen Sinne «theophan»: das «aliquid quo maius non» genügt als «*das*» Licht, das Du bist und in dem Du erscheinst. Das endliche Denken lotet im argumentum dieses Licht aus, ohne sich selbst als «unwesentlich» erklären zu müssen, da das Licht absolutes Seinsja zum und im Endlichen als Endlichen ist. Das Denken kann an diesem Ort verweilen, in der Theophanie stehen, ohne die endliche Realität und die Gewißheit seiner eigenen Existenz fahren zu lassen. Es kann daher «im Denken der absoluten Wahrheit: denken, daß es selbst auch *nicht sein* könnte» und doch «auf das Gewisseste wissen, daß es ist». Es hat die endliche Subsistenz gewissermaßen in die reine Seinswahrheit hinein verlassen, ohne dort auf einen Lichtherd zu treffen, der, weil er in seiner Fülle nur-reich ist, die Endlichkeit in sich aufzehren würde. Im Licht des «aliquid quo maius non» kann daher das Denken, aufgrund der Armut des entäußerten Lichtes, das nicht in schlechter essentieller Selbstverschränkung sich selbst sucht und meint, die endliche Subsistenz mitvollziehen, *ohne* dadurch das «aliquid quo maius non» vonseiten der Endlichkeit her innerlich zu determinieren [121].

[119] DN I, 7, 3.

[120] DN I, 8, 4.

[121] Dagegen K. Marx: Wenn man nach dem Sein und der Schöpfung fragt, dann müsse die Welt und der Mensch als «unwesentlich» erklärt werden. Man sei gezwungen, beide als «nicht-seiend» vorauszusetzen, um das Sein überhaupt erreichen zu können, dem *nichts* äußerlich ist, außer das Nichtsein. Aber, fragt Marx, wie soll die Welt von einem Sein her seiend genannt werden, zu dem ich nur dadurch gelangen kann, daß ich das, was von ihm her seiend genannt wird, für nichtig erkläre? Muß sich der nach dem Sein Fragende als solcher nicht selbst (zusammen mit allem anderen) als «nicht-seiend» setzen, um für *diese* Frage disponiert zu sein?

Ebenso setzt das «aliquid quo maius non» die Endlichkeit nicht als entmachtete Sphäre von sich ins expropriierte Nicht-Sein hinein ab, sondern übersteigt sie sein-lassend, im affirmativen Sinne um ein *Unendliches*; weshalb sie positiv sie selbst ist, aber auch nicht sein kann. Der Reichtum der göttlichen Epiphanie wird nicht gegen die Armut der Entäußerung zur endlichen Subsistenz abgespalten, sondern bleibt, mitten in der Einfachheit des «aliquid quo maius non» und seiner Transzendenz, an ihm selbst arm. Reichtum und Armut verwenden sich selbig in dieser Einfachheit, weshalb die dankende Anbetung «propter magnam gloriam tuam» (non quoad nos) die absolute Affirmation der Welt im Kleinsten eröffnet. Der «Tor» zerspaltet beides. Er siedelt sich einerseits in der Sphäre der vorhandenen res an und gelangt daher andererseits abstraktiv nur zum «leeren Begriff». Für Anselm hingegen verwenden Wahrheitslicht und verströmende, seinlassende Güte sich selbig für einander, so daß der «Begriff» durch die Liebe auf die lebendige Wahrheit hin transparent, von ihr durchwaltet ist. Als «was» Gott im Licht erscheint eben dies vollbringt das Denken kraft des Geschenkten: jenseits der Herabwürdigung dieses Ereignisses in die *bloße* Begriffssphäre.

2. *Vergöttlichung im Begreifen. Der Geist schöpferischer Intersubjektivität.*

Erigena kennzeichnet den soeben umschriebenen Zusammenhang im Rhythmus von «condescensio» und «dei-ficatio». Theophanie ist für ihn nicht einseitiger Selbst-ausdruck Gottes im passiven Raum geschöpf-

(Vgl. «Frühschriften», hrsg. von S. LANDSHUT, Stuttgart 1953; «Nationalökonomie und Philosophie», S. 247). Der Reichtum des Seins steht hier *gegen* die Armut seiner Verendlichung, gegen seine entäußerte Präsenz im Endlichen als Endlichen. Das Sein enthüllt sich somit zusammen mit dem Seinsdenken als eine ausbeuterische Herrschaftsfigur, die überwunden werden muß. Der «insipiens» hält es im Dialog mit Anselm auch für unmöglich, daß Anselm «potest cogitare se non esse, quamdiu certissime scit se esse». Er kann das Umsonst des Seins, das *unendliche* Übersichverfügenlassen, nicht mit der Tatsache der faktischen, real subsistierenden, endlichen Existenz zusammenbringen. Anselm antwortet (Contra insip. IV): «Scito igitur, quia potes cogitare te non esse, quamdiu *esse* certissime scis.» Die endliche Subsistenz schließt sich nicht in positiver Realität (res: essentia) mit sich zusammen, sondern bleibt verdankt, überläßt sich dem Ursprung und ist gerade dort ihrer selbst sicher und gewiß, wo sie sich denkend in die Fülle des Seins hinein übersteigt. Auch für Erigena hört die menschliche Natur nicht auf, wenn das eine Licht Gottes in ihr sich ausbreitet, wie sie andererseits, jedoch «Deo *adiuncta, Deus* per omnia dicitur esse» (DN I, 10, 5; vgl. DN, I, 42, 23).

lichen Empfangens. Sie wird vom Geschöpf «mit-vollbracht»: «ex ipsa igitur Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania» [122]. Der Mensch begreift die Präsenz Gottes nur im liebenden Begreifen, das sich von der göttlichen Barmherzigkeit unterfangen läßt. Steigt er nicht «per caritatem» [123] auf, dann wird er «haben-wollend» und verwendet das Begreifen dazu, die göttliche Freigebigkeit in die Endlichkeit hinein zu absorbieren, d. h. Gottes als eines im Wissen präsenten habhaft zu werden. Dies *kann* auch unter dem Schein der «Demut» geschehen, da die im Begreifen intensivierte Präsenz Gottes zugleich die sich auf sich selbst hin schließen-wollende Endlichkeit des Begreifens (scheinbar in ihr selbst) «arm» macht, so daß die «höchste Demut» mit der verstiegensten Hybris zusammenfällt.

Die Versuchung drängt sich auf: im Begreifen nicht mehr über sich verfügen zu lassen, sondern die Theophanie «ex Deo und ex intellectu» in einem Zug, gewissermaßen vom Standpunkt des Dritten: im intra = extra des Pneuma zu vollziehen. Dann übersteigt sich das Begreifen ins Verursachen. Es wird in einem scheinbar unabschließbaren Sinn vom eingenommenen Ort des unendlichen Seins aus: produktiv-praktisch. Die Gabe gerät in die Sphäre eines schaffenden Begreifens, in die Fänge einer «Theorie verursachender Praxis». Für Erigena ereignet sich aber im Begriff die Theophanie im Sinne der diffusio des überwesenhaften Seins als Liebe. Er hält daran fest, daß *Gott* die Theophanie in uns bewirkt, aber die Anteile können nicht «wesenhaft», d. h. «gegen-ständlich» geschieden werden.

Anselm verstärkt das essentielle Gegenüber schärfer und *klärt* eben dadurch die Reinheit der urbildlichen Identität der Theophanie «ex Deo et ex intellectu creato» viel deutlicher auf, ohne der Diastase von absoluter und endlicher Substanz zu verfallen. Die beiden Aberrationen, einerseits eine Gott und Geschöpf einende «Zwischensphäre» und andererseits die Logisierung des erscheinenden Lichtes im Seinsbegriff, werden dadurch entkräftet.

[122] «Igitur omnis theophania, id est omnis virtus et in hac vita in qua adhuc incipit» (z. B. die Rückkehr des Logos zum Vater als «Himmelfahrt» in der Kontemplation), «in his qui digni sunt formari *et in futura vita* perfectionem divinae beatitudinis accepturi *non extra* se, *sed in se*; et *ex Deo et ex* seipsis efficitur» (DN I, 9, 5). Die Einheit von objektivem und subjektivem Begriff bei Hegel ist hier schon, wenn auch unter anderen Voraussetzungen, vorweggenommen.

[123] ebd.

Erigena sieht die Unmöglichkeit eines reflexiven Begreifens des Mysteriums von der flüssigen, nicht zu verwesentlichenden «superessentialis bonitas» her ein und doch sagt er: die unbegreifliche göttliche Wesenheit erscheine mirabili modo: «intellectuali creaturae adiuncta» [124], ja, sie erscheine «in *sola* creatura». Wird das Begreifen dadurch nicht zum Medium göttlicher Selbsterschließung, die erst im sich begreifenden Begriff ihr Maximum erreicht haben wird?

Jedenfalls erscheint Gott «in sola creatura». Er breitet sich in dieser nicht ein-sinnig aus, in einem nur rezeptiven Spiegel: «quoniam *in eo* (dem animus, der alle virtus der anima in sich vereinigt) divinae essentiae incomprehensibilis *forma* ineffabili et incomprehensibili modo *resultat*» [125]. Der absolut Gebende will begriffen werden, er formt sein unbegreifliches Wesen im Element des endlichen Geistes aus, dessen Mitte (analog zur «informis divina sapientia» und analog zur «informis materia») als Sphäre der resultierenden, sich ausgestaltenden, in der Dimension des Endlichen aufspringenden Theophanie zu deuten ist [126]. Kann die unaussprechliche Weise, in der dies geschieht, den Menschen davor bewahren, das überwesenhafte Licht der Form des endlichen Geistes, d. h. seinem «Begriff» als Subjekt gleichzugestalten? «Braucht» Gott diese «Form», um erscheinen zu können?

Die Aussagen Erigenas sind ambivalent: gerade weil Gott das Begreifen übersteigt, ist er kein Anderes, im Sinne einer natura, zum endlichen Denken und dieses keine Andersheit zu Gott, auf die hin er festgelegt wäre. Gottes überfließender Reichtum ist an ihm selbst so arm, daß er sich restlos der Resultation im Geschöpf überlassen kann: «Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat, ut *nihil*

[124] DN I, 10, 5.

[125] DN IV, 11, 186.

[126] Vgl. ANSELM: «... im Geist das wahre Abbild jener Wesenheit ist, die durch das Erinnern ihrer selbst (per sui memoriam) und Erkenntnis und Liebe in einer unaussprechlichen Dreifaltigkeit besteht» (M. 67) «Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem (= die geschaffene Trinität) sibi per naturalem potentiam (!) impressam, per voluntarium effectum exprimere» (M. 68). «Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate ea magis *debere* esse in voluntate?» – Wieder insgeheim die «Versuchung», daß der Wille dem Können «zu entsprechen» versucht. Aber er kann es nur in der gelassenen Liebe, die das Sollen und Können, sowie volonté voulante und volonté volue (Blondel) eint. Das «nil tam praecipue debere velle» betrifft nicht die Diastase von Subjekt und Substanz im Sinne des «für sich» und «an sich seienden» Geistes, der die Einheit beider erfaßt, sofern er sich als Begriff begreift. Das sponte des denkenden exprimere ist woanders beheimatet, da seine Vollendung: nicht «nicht lieben» können heißt (M. 70).

aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurat, dum per seipsam... nullo modo appareat» [127]. Ist aber so das Licht des Erscheinenden noch «Du»? Oder dis-soziiert es nicht von dem, der sich in ihm erschließt, ins endliche Denken hinein? Greift das endliche Denken nicht, gerade *weil* Gott sich verbirgt und an ihm selbst nicht wesenhaft hervortritt, solchermaßen in das erscheinende Licht vor, daß es in seinen unverfügbaren Anfang einrückt und dann sagen kann: «qui enim... pure intelligit, in eo vero quod intelligit fit»? [128] Deificatio durch Begreifen?

Erigena spricht das Gemeinte in einem äußerst aufschlußreichen und bedeutsamen Zusammenhang aus: «Nam et nos dum disputamus in nobismet in vicem efficimur» [129]. Gespräch ist gegenseitige Selbstverwirklichung durch Einsicht. «Siquidem dum intelligo quod intelligis, *intellectus tuus efficior* et ineffabili quodam modo *in te* factus sum.» Der Gegenstand des Begreifens des Anderen wird zusammen mit dessen Begreifen begriffen. Der Ort der Wahrheit entbirgt sich als Gestalt von Intersubjektivität: auf dem Hintergrund der Wir-Gestalt des immer maßgebenden Pneuma. «Similiter quando pure intelligis quod ego plane intelligo, *intellectus* meus efficeris, ac de *duobus* intellectus fit *unus*, ab eo quod ambo sincere et incunctanter intelligimus *formatus*.» Gegenseitig vollbringen Ich und Du als Wir ihre Freiheit in der Form der einen prägenden und erkannten Wahrheit. – «Verbi gratia, ut ex numeris exemplum introducamus: senarium numerum suis partibus esse aequalem intelligis; et ego similiter intelligo, et intelligere te intelligo sicut et me intelligis intelligere.» Die erkannte Wahrheit liegt nicht substanziiert draußen, sie ist im Denken präsent, aber in den Erkennenden nicht je geschieden für Ich und Du, sondern beide erkennen einander als Erkennende; was jeder an ihm selbst vollbringt, ist Ich-Du-Wir unter Maßgabe des Erkannten. «Uterque noster intellectus unus fit senario numero formatus, ac per hoc et *ego* in *te* creor(!) et *tu* in *me* crearis. *Non* enim *aliud sumus, aliud noster intellectus*; vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus» [130]. Die

[127] Auch für die Vollendung gilt das ex Deo et ex seipsa (creatura): «... similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per seipsam divina essentia apparebit» (DN I, 10, 5).

[128] DN IV, 9, 180.

[129] DN IV, 9, 180.

[130] Ebd.; vgl. HEGEL: «Phänomenologie», S. 140: «Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht *Gegenstand*» (cf. Erigena: non enim aliud sumus et

vertikale deificatio im Begreifen gestaltet sich horizontal im Raum der Intersubjektivität aus: Ich = Wir, Wir = Ich. Die vernehmende Kontemplation bleibt. Sie wird von der empfangenen Wahrheit durchstimmt und geformt. Die Wirgestalt des Pneuma erschließt die vertikale und horizontale Kreativität endlicher Freiheit. Erigena verdrängt die Formung, das Bestimmtwerden durch die Wahrheit genausowenig wie Anselm.

Für Anselm erschwingt das Denken die ganze Fülle des «quo maius non» und doch wird es von der erscheinenden Wahrheit zutiefst erfüllend bestimmt, ins Vernehmen hinein arm. Aber: der je größere Gott *ist* gedacht. Das endliche Offensein ins je größere Geheimnis hinein schiebt Gott nicht ins Jenseits ab, wie auch das Begreifen Gott nicht im «aliquid quo maius non» festsetzt. Die prävalente, griechisch erfahrene «urbildliche Identität» des Lichtes mit Gott wird bei Erigena, im verborgenen Gehorsam gegenüber der lebendigen Grundgestalt endlichen Denkens als Dank, durch die Theophanie in intellectu creato (Deo adiuncto!), d. h. im Empfangensein des Lichtes und im schöpferischen Gebären (im Geschöpf!) ausgeglichen [131]. Das Empfangensein des Lichtes im Denken ist

aliud noster intellectus). «Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand» (tu: «intellectus meus efficeris»). – «Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden» (der Vollzug des intellectus im Begreifen hat pneumatische Wir-Gestalt). «Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtseine, die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.» Was Erigena die formatio von Ich-Du-Wir durch die Kontemplation der lebendigen Wahrheit nennt, die im «creor in te: tu in me crearis» nicht verbraucht werden kann, deutet Hegel mit der Einheit der absoluten Substanz des Geistes in der Selbständigkeit der Freiheiten an. Über die Kontemplation, die im Feld der «An-dacht», der vor-stellenden Form des Glaubens situiert ist, hinaus: wächst der unendliche und endliche Geist zu einer Ich = Wir-Gestalt zusammen, jenseits der substantiellen Diastase von Endlich und Unendlich. Wenn aber das intra des Pneuma sein verströmtes extra ist, das sich in der Gestalt des begreifenden, creativen intellectus ausformt, sollte es dann nicht möglich sein, die «Andacht» (qua Kontemplation) so zu vollziehen, daß sie als die Macht aufscheint, das möglicherweise noch vorhandene absolute «Quid», als das «abstrakte Wesen aus seiner Abstraktion herabzuziehen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum «Geist», zum konkreten absoluten «Selbst» zu erheben» – und dieses schließlich als «absolute Gegenwart» (video praesentem!) in der Form des sich begreifenden Begriffs zu vollziehen? (vgl. «Phänomenologie» S. 547/548). Auf diesem Weg wird die glaubende Gemeinde in den 8. Tag des «absoluten Begriffs» geführt.

[131] Vgl. AUGUSTINUS: Confessiones XII: creata sapientia als Virgo-Mater und reine Schöpfung: co-haerens tibi casto amore, von Gott nicht widersächlich sich abspaltend, sondern durch absolutes Empfangen hindurch Dei genitrix; eins

jedoch nur vom descensus des Lichtes her zu verstehen. Die Gefahr der «Mater»-ialisation, von der wir sprachen (sapientia informis: materia informis), wird überwunden durch die unfaßliche Fülle der überwesenhaften Güte, die sich in keine «mater»-ielle Wesensgestalt einfassen läßt.

Anselm lebt im Begriffen-haben die Armut der Virgo, die das absolute Licht auf *seinen* unverfügbaren Weg, auf *sein* «sponte» hin freigibt. So kehrt er ins endliche Noch-nicht zurück, streckt sich hoffend auf das Eschaton der vollkommenen Freude hin aus, die ihn aufnimmt (nicht er sie); aber er tut dies in der präsenten Freude des Empfangen-habens: im Raum der «Mater». Das Erkannthaben verwandelt sich zur Freude der Gegenwart Gottes im Noch-nicht. Die begriffene Erleuchtung spaltet das Licht nicht von der Sonne ab; so bliebe die Hoffnung vergeblich.

Am Anfang des «Proslogion» betet Anselm: «ich sehe dich nicht». Aber in seiner Verzweiflung, im Exil von Schuld und Sünde weiß er um die «imago Dei creata» in ihm, die spes nostra. Kraft ihrer Gegenwart spannt sich das cogitare ins «aliquid quo maius non» aus; es erblindet angesichts der Überfülle des Lichtes. Anselm erfährt dann die Trennung in die Finsternis des Nicht-Sehens, Nicht-Hörens hinein; des Sehens, das *Dich* nicht sieht, des Hörens, das *Dich* nicht hört. Die erkannte Wahrheit, in deren Licht er sieht, schenkt ihm das Vermögen, in der Nacht, aus dem Begreifen im Empfangenhaben heraus, von und über *Gott* zu sprechen: in der Form des Noch-nicht.

Am Schluß des Proslogion tritt dieses Noch-nicht als lebendige Freude hervor, als «erfülltes» Erwarten der Vollendung. «Inzwischen» (interim!) soll der Geist meditieren, die Zunge sprechen, das Herz lieben, der Mund reden, die Seele hungern, das Fleisch dürsten, das ganze Sein begehren: aber die Auf-gabe von all dem ist kein die Freiheit überformendes «debere», Anspruch eines nur ausstehenden, d. h. nicht als erlösende Liebe erfahrenen Sollens, das im Aufschwung des Entsprechenwollens erleistet werden müßte, sondern in der Ruhe der da-seienden Gegenwart der befreiten Freiheit geborgen, in der Gottes Zukunft im Glauben begriffene Gegenwart und erhoffte Zukunft als das eine absolute Heute Gottes im Endlichen als Endlichen ist. Geschaffene *Wir-Gestalt* der Liebe und präsentes Ich = Wir, Wir = Ich in der Fruchtbarkeit des

mit dem Willen Gottes, con-cordia der reinen Endlichkeit: «Gottes Wille wird von deinem nicht mehr verschieden sein, denn wie du wollen wirst, was er will, so wird er in allen Dingen wollen, was du willst ... *Allmächtig* (!) wirst du demnach über dein Wollen verfügen, weil der Allmächtige selber in allen Dingen mit deinem Willen übereinstimmen wird» (De beat. coel. 10–11, PL 159, 596 C, 597 B).

Pneuma. So heißt es von der vollendeten Freude: «Aber gewiß, wenn ein anderer, den du ganz gewiß wie dich selber liebtest, dieselbe Seligkeit besäße, würde sich deine Freude verdoppeln, weil du dich nicht minder freuen würdest für ihn als für dich selbst. Wenn aber zwei oder drei oder noch viel mehr ein- und dasselbe besäßen, würdest du dich ebenso sehr für jeden einzelnen wie für dich selber freuen, wenn du jeden einzelnen wie dich selber liebtest. Mithin wird in jener vollkommenen Liebe der unzähligen Engel und Menschen, wo niemand den anderen weniger lieben wird als sich selber, ein jeder nicht anders sich freuen für jeden anderen als für sich selber» (P. XXV). Nicht das begreifende Selbstbewußtsein voll-bringt die Intersubjektivität der gegenseitig sich schaffenden menschlichen Selbstverwirklichung, sondern die Liebe in der Freude, weil sie Dich sieht: in dessen Schauen sie sieht [132].

[132] In den «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» sagt Hegel: «Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Sein zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Sein, zum Gegenteil seiner selbst zu bestimmen, dies Logische ist eine weitere Entwicklung, die dann in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und dies ist das Mangelhafte daran» (WW XVI, S. 215). Wir versuchten zu zeigen, daß dieser Mangel gerade Anselms Größe ist. Nicht weil zu seiner Zeit die Rechtfertigung der offenbaren Religion (ihrem Inhalt nach) noch nicht «Bedürfnis» (Hegel a. a. O., S. 355) war, sondern weil er die Einheit von Reichtum und Armut der Liebe nicht mit der abstrakten Einheit von Sein = Nichts vertauschte und deshalb sein Denken nicht in einer Philosophie endete, die ein «abgesondertes Heiligtum» ist, dessen Diener einen «isolierten Priesterstand bilden, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat» (Hegel a. a. O., S. 356). Er dachte im Heiligtum der Kirche als reiner Endlichkeit, dem Leib Christi, ausgeteilt in die «zeitliche, empirische Gegenwart» und diese nicht der Frage überlassend «wie sie sich ... aus ihrem Zwiespalte» (reine Endlichkeit und verschwundene Transzendenz) «herausfinde und wie sich gestalte» (a. a. O. ebd.). Er hat durch seine Trennung vom Geschauten in der «reinen» Endlichkeit das bleibende Schauen in der Hoffnung gelebt. Die Freude war ihm Unterpfand der gegenwärtigen Vollendung, so daß ihm an diesem Ort die eigene Erfüllung nicht als ein *Fernes* der *Zukunft* und die Versöhnung, die der Herr vollbrachte, nicht als eine Ferne der *Vergangenheit* erschien, sondern als unbegreiflich-begriffene Gegenwart in der Freude sich enthüllte, die der gekreuzigten Liebe entwächst.