

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: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: "Quidquid erat et quidquid est et quidquid erit." : Der Spruch der Pallas Athene. Eine mythologische Sentenz und ihre Funktion im Werk Alberts des Grossen

Autor: Jeck, Udo Reinhold

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047466>

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: 03.04.2026

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

UDO REINHOLD JECK

„Quidquid erat et quidquid est et quidquid erit.“ Der Spruch der Pallas Athene. Eine mythologische Sentenz und ihre Funktion im Werk Alberts des Großen

1. EXISTENZ UND VERBERGUNG

Menschliche Endlichkeit bedeutet nicht nur Begrenztheit in Raum und Zeit, sondern primär Existenz in der Verbergung, die sich im Irrtum, im Vergessen, in der Lüge, in tragischer Täuschung- und Selbsttäuschung, vor allem jedoch in der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des Wissens manifestiert. Der Mensch ist kein Gott, dem alles in der unendlichen Klarheit eines absoluten Wissens zur Verfügung steht; das Licht endlicher Vernunft umgibt eine Korona des Nichtwissens.

Am Maßstab vollständiger Transparenz ausgerichtet erscheint dieser Entzug als schmerzhaft. Der Mensch findet sich nur schwer mit einem grundsätzlichen Ignorabimus ab. Nur allzu gern möchte er ins Innere der Welt blicken, den Schleier, der ihr Wesen verhüllt, lüften und die verborgenen Gründe des Seins aufdecken; seine Wissensbegierde und unstillbare Neugierde ist notorisch. Doch jedes noch so schwer erkämpfte Wissen, das neue Horizonte eröffnet, deutet immer auch auf tiefer Verborgenes, zeigt bisher unbetretene Wege und bereitet neue Enttäuschungen. Der letzte Grund des Universums scheint dem Wissen prinzipiell verborgen.

2. VERBERGUNG ALS PROBLEM GRIECHISCHER PHILOSOPHIE

Das abendländische Denken stellte sich schon früh der Verbergung. Seit dem Anfang der Philosophie äußerten Denker die Überzeugung, dass sich den Sinnen nicht das Eigentliche zeigt, sondern dass sich etwas von großer Bedeutung hinter der äußeren Erscheinung verbirgt: Nach Heraklit liebt die Physis zwar die Verbergung,¹ doch das, was sich so verhüllt, die „unsichtbare Fügung“,² ist in Wirklichkeit sogar das Stärkere und auch nicht völlig unzugänglich: Mögen auch die Vielen „handeln und reden wie Schla-

¹ Vgl. HERAKLIT: *Frgm.* 123, in: DIELS, Hermann/KRANZ, Walther (Hgg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1. Bd., 18. Auflage. Zürich/Hildesheim: Weidmann 1989 (unv. Nachdr. der 6. Aufl. 1951), 178,8-9: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

² HERAKLIT: *Frgm.* 54; 162,10: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

fende“,³ dem vom Logos geleiteten Denker erschließt sich das Verborgene, so dass er letzte Wahrheiten über den Kosmos verkünden kann.⁴

Auch im großartigen Gedicht des Parmenides steht die mit dem Schein verknüpfte Doxa dem wahren Wissen entgegen, doch göttliche Kräfte helfen dem Denker auf seinem schwierigen Weg, und die Göttin verspricht ihm einen Blick in das „unerschütterliche Herz“, in die Tiefe „der wohlgerundeten Wahrheit.“⁵

Platon dachte die Erkenntnis ebenfalls als Kampf mit einer prinzipiellen Verbergung⁶: Als Höhlenbewohner hält der Mensch auf dem Weg zu den Ideen zunächst nur Schatten für das eigentlich Seiende, und auch am Ende seines Weges traut er sich kaum, die Sonne, die Idee des Guten, unverhüllt zu betrachten.⁷ Er findet zwar den Weg aus der Höhle, doch Platon kannte auch ein unerreichbar Transzendentes jenseits des Seins.⁸

3. ÄGYPTISIERENDER PLATONISMUS (PLUTARCH)

In ihrer ganzen Schärfe zeigt sich die Verbergung bei der unaufhebbaren Unzugänglichkeit des Göttlichen. Für die Sterblichen führt kein unmittelbarer Weg zum Numinosen; es zeigt sich nicht direkt; vielmehr mildern zahlreiche Metamorphosen und Epiphanien das Feuer des göttlichen Seins. Darauf nahmen antike Religionen auf vielfache Weise Rücksicht. Ihr zunehmender Kult der Verbergung griff in der Spätantike auf die Philosophie über, gewann im orientalisierenden Platonismus Raum und zeigte sich mit besonderer Intensität in seiner ägyptisierenden Variante.⁹ In *De Iside et Osiride*,¹⁰ der einzig vollständig erhaltenen Schrift dieser Bewegung, huldigte Plutarch der Kryptik des ägyptisierenden Platonismus mit emphatischen Worten. Nach seiner Ansicht verbargen die ägyptischen Priester ihre tiefe philosophische Weisheit oft unter Mythen und enigmatischen Sprü-

³ HERAKLIT: *Frgm.* 73; 167,12: οὐ δεῖ ὅσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

⁴ Vgl. HERAKLIT: *Frgm.* 30; 157–158.

⁵ PARMENIDES: *Frgm.* 1,29; 230,11: ... Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ...

⁶ Vgl. PLATO: *Respublica (Platonis opera, rec. brev. adn. crit. instr. Ioannes Burnet, Tom. IV tetralogiam VIII cont.)*. Oxford: Oxford University Press 1902.

⁷ Vgl. PLAT.: *rep.*, 517b7–c3.

⁸ Vgl. PLAT.: *rep.*, 509b6–10.

⁹ Vgl. JECK, Udo Reinhold: *Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, 59–77.

¹⁰ Vgl. PLUTARCH: *De Iside et Osiride (Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος)*, ed. W. Sieveking, in: *Plutarchi Moralia*, vol. II, rec. et em. W. Nachstädt, W. Sieveking, J.B.Titchener. Leipzig: Teubner 1971, fasc. 3 (lib. 23), 1–80; *Über Isis und Osiris. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzung und Erläuterungen* hg. v. Gustav Parthey. Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1850.

chen.¹¹ Als Beispiel für derartige rätselhafte Sentenzen verwies er auf eine angebliche Tempelinschrift in der ägyptischen Metropole Sais.

Schon Platon sprach im *Timaios* über diese Polis:¹² Dort, im Delta des Nils, im saitischen Gau, existierte einst ein Kult der Göttin Neith, die der griechischen Athene entsprach. Daher bezeichneten sich die Saiten als Freunde der Athener.¹³ Plutarch nahm diesen Hinweis auf, erweiterte ihn und gab ihm eine eigentümlich mysteriöse Färbung. Er teilte jene schon erwähnte rätselhafte Inschrift, die das Tempelbild der Athene zu Sais angeblich trug, im genauen Wortlaut mit: Die Gottheit, die man dort mit der ägyptischen Göttin Isis gleichsetzte, offenbarte sich dabei als das Gewordene, das Seiende und das Seinwerdende; ihren Peplos habe kein Sterblicher je entblößt:¹⁴

τὸ δ' ἐν Σαί τῆς Ἀθηνᾶς, [ὁ] ἦν καὶ Ἰσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην ἔγω εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.¹⁵

„In Sais hatte das Standbild der Athene, die man auch für die Isis hält, folgende Inschrift: ‚ich bin das All, das Vergangene Gegenwärtige und Zukünftige, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gelüftet.‘“¹⁶

¹¹ Vgl. PLUT.: *de Is. et Os.* 9, 354B-C; 8,11-19: Οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι' ἀνδρείαν τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγένετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερέων τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἰστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης.

¹² Vgl. PLAT.: *Timaeus* (= *Platonis opera* IV).

¹³ Vgl. PLAT.: *Tim.*, 21e-7: „Ἔστιν τις κατ' Αἴγυπτον,“ ἢ δ' ὅς, „ἐν τῷ Δέλτα, περὶ ὃν κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα Σαίτικὸς ἐπικαλούμενος νομός, τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σαίς – ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεὺς – οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τις ἐστίν, Αἴγυπτιστὶ μὲν τοῦνομα Νηίθ, Ἑλληνιστὶ δὲ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθηναῖοι καὶ τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι φασιν.“

¹⁴ Zu ὁ πέπλος vgl. PAPE, W.: *πέπλος*, ὁ, in: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, 2. Auflage. Braunschweig: Friedrich Vieweg 1849, 549a: „Bes. ein faltenreiches, großes Gewand vom feinsten Zeuge, das, über die übrige Bekleidung geworfen, den ganzen Leib umhüllte, bei Hom. nur von Frauen gebraucht, dem männlichen, χιτῶν, entgegsetzt, Il. 5, 734. ἐάνος, ποικίλος, gestickt, 5, 734. πορφύρειοι, μαλακοί, 24, 796. λεπτοὶ, ἐϋννητοὶ, Od. 7, 96. vgl. 18, 292, ff; Pind. P. 9, 124; oft bei den Traggg. πρόστερνοι στολμοὶ πέπλων, Aesch. Ch. 30; auch vom Gewande der Männer, Pers. 460. 987. 1017, wo lange persische Gewänder bezeichnet sind; vgl. Xen. Cyr. 3, 1, 13, ein Prunkkleid; εὐφυής, Soph. Trach. 599, u. öfter in diesem Stück vom Gewande des Herakles; ebenso bei Eur. oft, vgl. Cycl. 301 u. Theocr. 7, 17, wie Ar. u. in Prosa, ὁ πέπλος μεστὸς τῶν τοιοῦτων ποικιλμάτων, Plat. Euthyphr. 6, c; Xen. Cyr. 5, 1, 6 bedeckt der weibliche πέπλος Kopf, Gesicht und Hände. – Besonders berühmt war der prachtvoll gestickte πέπλος der Athene, der in Athen am Panathenäenfest zur Schau herumgetragen wurde...“; Abbildungen von Peplos und Chiton bei MAISCH, Richard/POHLHAMMER, Franz: *Griechische Altertumskunde*. 3. Auflage. Leipzig: Göschen 1905, 147.

¹⁵ Vgl. PLUT.: *de Is. et Os.* 9, 354 C; 8,19-22.

¹⁶ Vgl. PLUT.: *Über Isis und Osiris*, 14.

Im Hintergrund stand eine Kosmotheologie, die das Universum als eine ewige Allheit deutete und es als jene Göttin personifizierte, die ihr Geheimnis hinter den innerweltlich-endlichen Dingen wie hinter einem Gewand verbirgt.

Gegen Ende der Spätantike variierte Proklos in seinem *Timaioskommentar* erneut den Mythos: So sollte im Allerheiligsten eines saitischen Tempels angeblich eine Inschrift existieren, in der sich die dort verehrte Gottheit selbst als das Seiende, das, was sein wird sowie das, was war, bezeichnete; ihren *Chiton* habe keiner je entblößt; ihre Frucht sei *Helios*.¹⁷ Proklos überliefert demnach eine erweiterte Fassung des saitischen Mythos, aber in der Kernaussage stimmen beide Göttersprüche deutlich überein.

4. CHRISTLICHER PLATONISMUS (DIONYSIUS AREOPAGITA)

Die Neuplatoniker der Spätantike radikalisierten dieses Konzept einer verborgenen Gottheit: So rückte Damaskios das Göttliche noch tiefer in eine unerreichbare Transzendenz.¹⁸ Vergleichbar dachte auch jener mysteriöse christliche Denker, der bis zu Beginn der Neuzeit als ‚Dionysius Areopagita‘ galt und dessen wahre Identität bis heute nicht feststeht.¹⁹ Er trug in seinen Schriften, dem *Corpus Dionysiacum*²⁰, sogar eine komplexe Struk-

¹⁷ Zur Zusammenstellung der Zeugnisse von Plutarch und Proklos zur saitischen Sentenz vgl. RÖTH, Eduard: *Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen* (in: *Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwicklungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl philosophischen als religiösen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart*, Bd. 1: *Die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen*). Mannheim: Friedrich Bassermann 1846, 45 (Noten), Anm. 90: „Aehnlich Proclus commentar. in Tim. Plat. I, p. 30: Αἰγυπτιοὶ ἱστοροῦσιν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγὼ εἶμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν· (wie der letzte Satz hier lautet, hat ihm Proclus offenbar jenen der ägyptischen Lehre fremdartigen, mystischen Sinn unterlegt, und ohne die Parallelstelle bei Plutarch wäre der wahre Sinn nicht zu errathen sein) ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο. Dieser letzte Satz wird durch Hieroglyphen-Inschriften bestätigt, welche die Neith nennen [...] Neith magna mater, genitrix Solis primogeniti (Champoll. panth. ég. pl. 23.).“

¹⁸ Vgl. CÜRSGEN, Dirk: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; METRY-TRESSON, Carolle: *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri archôn de Damaskios* (= PhAnt. 130). Leiden: Brill 2012.

¹⁹ Vgl. SUCHLA, Beate Regina: *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg: Herder 2008.

²⁰ Vgl. SUCHLA, Beate Regina (Hg.): *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus* (= PTS 33). Berlin: Walter de Gruyter 1990; RITTER, Adolf Martin (Hg.): *De mystica theologia*, 137–150; *Epistulae*, 151–210 (= PTS 36). Berlin: Walter de Gruyter 1991; DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus, Translatio Iohannis Sarraceni* (Transl. Sarr.), in: ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De divinis nominibus*, hg. v. Paulus Simon (= Alberti Magni Opera omnia 37,1). Münster: Aschendorff 1972, 3–451; *Epistulae, Translatio Iohannis Scoti Eriugena* (Transl. Eriug.), in: *Dionysiaca, Faksimile-Neudruck der zweibändigen Ausgabe Brüggge 1937 in vier Bänden*. Mit einem Nachw. v. Martin Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt:

turanalyse und Philosophie der Verbergung vor, die in diesem Zusammenhang eine große Bedeutung besitzt.

Schon jene Stelle aus dem *Neuen Testament*²¹, auf die sich die areopagitische Fiktion stützte, legt derartige Interpretationen nahe: Gemäß der Apostelgeschichte (17,23) fand Paulus die Formel vom ‚unbekannten Gott‘ einst auf einem Altar in Athen vor und erklärte sie den Athenern auf dem Areopag.²² Ein ‚Dionysius‘ ließ sich vom Apostel überzeugen und folgte ihm nach (17,34).²³

Darauf spielte, wie schon gesagt, Jahrhunderte später der oben genannte unbekannte Schriftsteller an, gab sich als dieser einstige Apostelschüler aus und verbarg so die eigene Identität hinter einem Pseudonym. Er übernahm dabei jenen mysteriösen Satz vom unbekanntem Gott, den Paulus einst in Athen auf einem Altar entdeckte, interpretierte ihn im großen Stil und erweckte damit auch den Anschein, über geheimes apostolisches Wissen zu verfügen. Seine Texte lassen sich – vielleicht etwas gewagt – sogar als ein Kommentar zur Altarinschrift dieser verborgenen Gottheit aus Athen und zum geheimen Wissen, das Paulus über sie besaß, deuten. Zusammenfassend gesagt: Der Anonymus legte nicht nur das Konzept vom unbekanntem Gott seinen eigenen Schriften zugrunde, sondern unterstrich durch die Übernahme eines Pseudonyms zusätzlich die zentrale Bedeutung der Verbergungsstrukturen für sein Denken und Wirken.

Es gibt insofern thematische Ähnlichkeiten zwischen jenem Götterspruch aus Athen und der saitischen Sentenz: Beide stellen das Problem eines unbekanntem und verborgenen Gottes in den Mittelpunkt; in beiden Fällen handelte es sich um eine Inschrift auf einem Kultobjekt in einem sakralen Bezirk – sicher mehr als eine zufällige Analogie.

Besonders eindringlich, und auch viel dichter und komplexer als die saitische Sentenz, formuliert der so genannte *Erste Brief des Dionysius Areopagita an Gaios*²⁴ – diese, nicht ohne Grund, erste Epistel innerhalb des Briefcorpus der dionysischen Schriften – das grundsätzliche Problem des

Frommann-Holzboog 1989, II 605–669; *Epistulae, Translatio Iohannis Sarraceni* (Transl. Sarr.), in: ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, 479–554.

²¹ Vgl. *Novum Testamentum Graece* post Eberhard Nestle et Erwin Nestle comm. ed. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, app. crit. rec. et ed. nov. cur. elab. Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), 26. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1979.

²² Vgl. *Apg.* 17,22–23: (22) Σταθεις δὲ [ὁ] Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. (23) διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ θεῷ.

²³ Vgl. *Apg.* 17,34: τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

²⁴ Vgl. DION. AR.: *ep.* 1, 156–157; *Translatio Iohannis Scoti Eriugena* (Transl. Eriug. = E), *Dionysiaca II (ND)*, 605–607; *Translatio Iohannis Sarraceni* (Transl. Sarr. = S), in: ALB.: *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, 479.

areopagitischen Denkens: Es geht um das Verhältnis des Menschen zum in vielfacher Hinsicht verborgenen Gott, das heißt, der Brief fasst jene negative Theologie konzentriert zusammen, die im Zentrum der unter dem Namen des ‚Dionysius‘ verbreiteten Schriften steht.

Aber es gibt auch Differenzen: So spricht die Gottheit im Brief nicht selbst, sondern indirekt: Sie bedient sich vielmehr eines Apologeten, des angeblichen Apostelschülers ‚Dionysius‘, der schwieriges theologisches Wissen über die Zurückgezogenheit dieses mysteriösen Gottes offenbart; das geschieht auch nicht durch die erhabene Selbstmitteilung einer dunklen Gottheit, die durch ein schwer verständliches Rätselwort auf ihrer Statue im Allerheiligsten eines Tempels die Gläubigen in die Schranken endlicher Erkenntnis verweist, sondern diese Aufgabe übernimmt ein sakraler Würdenträger höchster Weihe mit einem persönlich adressierten und fiktiven Brief, der mit wenigen Sätzen in schwerverständlicher philosophischer Terminologie den Leser vor Rätsel und scheinbare Paradoxien stellt. Und während die saitische Sentenz bewusst die Atmosphäre eines ägyptischen Geheimkults heraufbeschwört und ausbreitet, trägt dieser Brief nur in der Überschrift die Spur seiner christlichen Herkunft; inhaltlich könnte er ebenso gut von einem jener heidnischen neuplatonischen Philosophen stammen, die in der Spätantike so großen Einfluss besaßen. Dennoch gilt: Weil der Brief zum *Corpus Dionysiacum* gehört, erhält er seinen fundamentalen Status durch den angeblich urchristlichen Kontext, den sein anonymen Verfasser mit viel biblischer Symbolik und den literarischen Mitteln seiner Zeit glaubhaft zu rekonstruieren versuchte. Für spätere Leser (wie Albert), die beide Texte kannten, bedeutete das: Die saitische Sentenz aus einem heidnischen Milieu steht dem Brief eines Zeugen aus der apostolischen Zeit gegenüber.

Diese späteren Rezipienten konnten aber auch leicht eine grundsätzliche Identität erkennen: Beide Dokumente stellen die Verbergung und Verhüllung des Göttlichen in den Mittelpunkt. Doch während der saitische Mythos das Problem relativ schlicht strukturiert, konstruierte ‚Dionysius‘ ein höchst konzentriertes und artifizielles Begriffsgeflecht, das verschiedene Modi von Verborgenheit systematisch miteinander verknüpft. Wer den *Brief an Gaios* liest, gerät in ein schwer durchschaubares Beziehungsgefüge von Verhüllungen und Verbergungen, dessen innere Argumentationsstruktur sich nicht leicht erkennen lässt. Der schematische Grundriss tritt jedoch klar zutage: Indem der Anonymus das Wesen der Verborgenheit durchdenkt, umreißt er skizzenhaft im Hinblick auf die Verbergungsproblematik einen dreistufigen, hierarchisch angeordneten Weltentwurf und stellte damit jene Elemente bereit, die Albert später befähigten, den Verführungen der heidnischen saitischen Sentenz zu entgehen.

Der fiktive Brief des *Dionysius Areopagita an Gaios* diskutiert, wie schon gesagt, drei grundlegende Modi der Verbergung, die sich in drei hierarchisch angeordneten Ebenen entfalten: I. Zu Anfang verweist der Areo-

pagite auf die Verbergung innerhalb der sinnlich physikalischen Welt; II. Dann zeigt er eine vergleichbare Struktur des menschlichen Geistes hinsichtlich seiner Erkenntnisfähigkeit auf; III. Zuletzt gipfelt der ganze Systemaufriß in einer Theorie der Verbergung des Göttlichen und endet mit (erkenntnistheoretischen) Überlegungen zur absoluten Verschlossenheit Gottes.

Diese auf den ersten Blick einfache und einleuchtende, in Wirklichkeit jedoch höchst komplexe Struktur bedarf eines detaillierten Kommentars:²⁵

I. Der Brief beginnt mit einem Hinweis auf die wesenhafte Verklammerung von Finsternis (τό σκότος) und Licht (τό φῶς) in der Natur, der ‚Dionysius‘ auf ungewohnte Weise nachdenkt: Nicht nur die Finsternis wirkt verbergend, sondern auch das Licht, denn indem es vordringt, bringt es den Vorschein der Finsternis zum Nichterscheinen (ἀφανής), so dass diese selbst ins Unsichtbare schwindet, das heißt, das Licht beraubt je nach seiner Stärke die Dunkelheit ihres Machtbereichs, so dass sich eine Verbergung der Verbergung vollzieht:

Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί,
(E) „Tenebrae quidem obscurae fiunt lumine,
(S) „Tenebrae occultantur lumine

καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί.²⁶
et magis multo lumine.“²⁷
et magis multo lumine.“²⁸

II. Diese spezifische Verbergungsstruktur gilt jedoch nicht nur für die Natur, sondern manifestiert sich auch im sukzessiven Vorstoß des Geistes gegen die Unkenntnis (ἡ ἀγνωσία), die sich durch die Mannigfaltigkeit des Wissens in die Verbergung gedrängt sieht und dabei an Boden und Einfluss verliert:

τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις,
(E) „Ignorantiam occultant scientiae,
(S) „Ignorantiam occultant cognitiones

²⁵ Vgl. DION. AR.: ep. 1, 156,1-157,5: ΓΑΙΩΙ ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΙ Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις. Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβῶν ἀπόφησον ὑπεραληθῶς, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν. Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων· αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος, αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι μηδὲ εἶναι, καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκειται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελεῖς ἀγνωσία γνῶσις ἔστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

²⁶ DION. AR.: ep. 1, 156,3.

²⁷ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Eriug.*, 605.

²⁸ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Sarr.*, 479,59-60.

καὶ μᾶλλον αἰ πολλαὶ γνώσεις.²⁹
 et magis multae scientiae.³⁰
 et magis multae cognitiones.³¹

Wissen drängt Unwissen in die Unsichtbarkeit, das heißt, sowohl in der physischen als auch in der geistigen Sphäre vollzieht sich ein Prozess, der den Einfluss der Verbergung zurückdrängt, wobei die primäre Verbergung durch eine sukzessive zweite Verbergung Verluste ihres Einflussbereichs erleidet und so gleichsam zusammenschrumpft.

III. Im Hinblick auf den verborgenen Gott gelten jedoch völlig andere Verhältnisse, die Gaios, der Adressat des Briefes, auf dringliche Ermahnung des Dionysius genau beachten sollte, wenn er die Wahrheit verkündet: Niemals darf er nämlich die Verbergung des Göttlichen nach Weise einer Beraubung auffassen! Der verborgene Gott wird hier nicht durch sukzessives Vordringen seiner Mächtigkeit beraubt oder durch Rückzug und zunehmende Verbergung seiner Verbergung sukzessiv schwächer und, wie die Dunkelheit durch das physikalische Licht oder die Unkenntnis durch den Geist, sukzessiv zum Verschwinden gebracht. Wenn im Hinblick auf das Göttliche überhaupt von einer Beraubung die Rede sein darf und die Verbergung einer Verbergung zum Vorschein kommt, dann nur deshalb, weil jenen, die sich dem seienden physikalischen Licht zuwenden und die Erkenntnis der Seienden vorantreiben, die Unkenntnis gemäß Gott (ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία) verborgen bleibt, da sie lediglich über das natürliche Licht und das Licht der Vernunft verfügen. Das Göttliche, das jenseits Gesetzte, das Transzendente, verbirgt sich vor ihnen, und sie vermögen nicht, seine grundsätzliche Verbergung auf diese Weise zu verbergen, wie sie die physische Dunkelheit und die geistige Unkenntnis in die Verbergung drängen:

Ταῦτα ὑπεροχικῶς,
 (E) „Haec supereminenter
 (S) „Haec excessive,

ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβὼν ἀπόφησον ὑπεραληθῶς,
 sed non secundum privationem accipiens, approba supervere,
 sed non secundum privationem accipiens, enuntia supervere,

ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς
 quia latet habentes ON lumen,
 quod latet habentes existens lumen

καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία
 et vere scientia secundum Deum ignorantia,
 et existentium cognitionem secundum deum ignorantia;

²⁹ DION. AR.: ep. 1, 156,3-4.

³⁰ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Eriug.*, 605.

³¹ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Sarr.*, 479,60.

καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος
 et superpositae ipsius tenebrae
 et superpositae ipsius tenebrae

καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν.³²
 et velantur ab omni lumine et abscondunt omnem scientiam.³³
 et cooperiuntur omni lumini et absconduntur omni cognitioni.³⁴

IV. Demjenigen, der am Seienden und Erkannten festhält, entzieht sich das göttlich Verborgene, aber was zeigt es ihm stattdessen? Antwort: Beim Sehen und Verstehen Gottes sieht niemand ihn selbst, sondern nur Etwas vom Seienden und etwas Erkanntes von ihm. Gott gewährt von sich nur das, was dem Sehen und Erkannten, der Sinnlichkeit und dem Denken, entspricht, das heißt, das Gesehene und Erkannte besitzt eine verhüllende Funktion; es repräsentiert nur die Außenseite, die Hülle, den Schleier, ein Etwas von ihm, als etwas, das ihn zunehmend verbirgt. Der konkrete Modus der göttlichen Verbergung erscheint so als Hülle aus Wahrgenommenem und Gedachten. Gott selbst existiert über Geist und Sein; er ist völlig unerkennbar und existiert nicht; ihn zu erkennen ist nur auf einem Weg über Sein und Intellekt hinaus möglich; die gemäß dem Vorzüglicheren vollkommene Unkenntnis ist so ein Wissen jenseits alles Erkannten:

Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν,
 (E) „Et si quis videns Deum intellexit quod vidit
 (S) „Et si aliquis videns deum intellexit, quod vidit,

οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν,
 non ipsum contemplatus est,
 non ipsum vidit,

ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων·
 sed quid eorum ab ipso existentium et cognitorum.
 sed aliquid eorum quae sunt eius, quae existunt et cognoscuntur.

αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος,
 Ipse autem super animum et essentiam supercollocatus
 Ipse autem, super mentem et super substantiam supercollocatus

αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεισθαι μηδὲ εἶναι,
 universaliter non cognoscendo neque videndo,
 in ipso universaliter non-cognosci neque esse,

καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται.
 et est superessentialiter, et super animum cognoscitur;
 et est supersubstantialiter et super mentem cognoscitur.

³² DION. AR.: *ep.* 1, 156,4–8.

³³ DION. AR.: *ep.* 1, *Transl. Eriug.*, 605–606.

³⁴ DION. AR.: *ep.* 1, *Transl. Sarr.*, 479,60–62.

Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνωσία γνῶσις ἐστὶ
 et ipsa secundum quod melius perfectissima ignorantia scientia est ejus
 Et secundum melius perfecta ignorantia cognitio est eius

τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.³⁵
 super omnia cognita.³⁶
 qui est super omnia quae cognoscuntur.³⁷

5. ALBERT ENTDECKT DEN SAITSCHEN MYTHOS

Albert kannte den fiktiven Brief des angeblichen Areopagiten an Gaios und kommentierte ihn umfangreich.³⁸ Er brachte diesen Text sogar, wie sich noch zeigen wird, mit der saitschen Sentenz in einen näheren Zusammenhang. Doch während der Zugang zum *Corpus Dionysiacum* damals keine Schwierigkeit bereitete, da es schon seit Jahrhunderten in mehreren lateinischen Fassungen zur Verfügung stand, ließ sich eine Kenntnis des Götterspruchs aus Sais im Mittelalter nur schwer erlangen: Er erreichte Albert im 13. Jh. lediglich auf Umwegen. Sicher ist jedoch: Die Wirkung dieses Mythos blieb nicht auf die Antike beschränkt,³⁹ sondern lag dem Dominikaner vor, so dass er ihn analysieren konnte.

Wie stieß dieser gelehrte Denker auf jenes heidnische Mythologem? Was veranlasste ihn, sich über gängige religiöse Vorurteile hinwegzusetzen und diesem kryptischen Text Raum in seinen Schriften zu gewähren? Wie konnte er sich dieses Wissen aneignen, obwohl er weder zu Plutarchs Abhandlung *De Iside et Osiride* noch zum *Timaioskommentar* des Proklos einen unmittelbaren Zugang besaß?

Antwort: Dazu bedurfte es einer vermittelnden Instanz. Der rätselhafte saitsche Mythos gelangte nur deshalb in Alberts Gesichtskreis, weil er aufmerksam ein heute verschollenes Buch des David von Dinant studierte und diese Vorlage dann als Quelle nutzte,⁴⁰ das heißt, bei der Lektüre eines zu

³⁵ DION. AR.: ep. 1, 156,8–157,5.

³⁶ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Eriug.*, 606–607.

³⁷ DION. AR.: ep. 1, *Transl. Sarr.*, 479,62–65.

³⁸ Vgl. Anm. 20.

³⁹ Aus der zahlreichen Literatur zum verschleierte Bild zu Sais vgl. ASSMANN, Jan: *Das verschleierte Bildnis zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe*. Stuttgart: Teubner 1999; JECK, Udo Reinhold: *Die enigmatische Inschrift zu Sais. Hegels spekulative Deutung eines ägyptischen Mythologems aus dem Geist des orientalisierenden Platonismus* (Dokumente und Interpretationen), in: *Jahrbuch für Hegelforschung* 15–17 (2014), 159–275.

⁴⁰ Vgl. THÉRY, Gabriel: *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme materialiste* (= *BiblThom* 6) Kain (Belgique): Le Saulchoir 1925; KURDZIALEK, Marian (Hg.): *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta* (= *Studia Mediewistyczne* 3). Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe 1963. Zur Interpretation und zur umfangreichen Forschungsliteratur, vgl. ANZULEWICZ, Henryk: *Person und Werk des David von Dinant im literarischen Zeugnis Alberts des Großen*, in: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 34 (2001), 15–58.

seiner Zeit schon längst verfemten Denkers fand Albert Berichte über jene mysteriöse heidnische Gottheit; er überlas und unterdrückte diese Mitteilungen nicht, sondern durchdachte ihre einzelnen Momente sehr sorgfältig.

6. ALBERT ZUR SAKRAL-HEIDNISCHEN KONFIGURATION DER SAITISCHEN SENTENZ

Albert kommentierte diesen heidnischen Mythos sogar häufig und griff in allen Phasen seines langen Denkweges darauf zurück: in dem Frühwerk *De homine*⁴¹ und im *Sentenzenkommentar*,⁴² bei der Auslegung des *Corpus Dionysiacum*⁴³ und des *Liber de causis*,⁴⁴ in der *Physik*,⁴⁵ mehrmals in der *Metaphysik*⁴⁶ sowie in der letzten, wahrscheinlich unechten *Summe*.⁴⁷ Schon ein flüchtiger Vergleich dieser vielfältigen Rezeption zeigt Übereinstimmungen, aber auch Differenzen.

Zunächst fällt auf, dass der saitische Mythos die indirekte Überlieferung nicht unbeschadet überstanden hat: Auf seinem Weg zum Mittelalter erlitt er Verluste und schmolz auf die zentralen Inhalte zusammen. In der Vorlage Alberts fand sich wohl kein Hinweis auf Sais oder Isis; seine Referate zeigen deshalb auch keine Spur von jener ursprünglichen ägyptischen Atmosphäre, die diesem Mythologem eine so eigentümliche Färbung verleiht.

Darüber hinaus spricht in Alberts Fassungen kein Numen in der Ich-Form und teilt mysteriöse Wahrheiten mit; der saitische Spruch erscheint vielmehr als neutrale Aussage und Charakteristik einer Gottheit mit dem Namen *Pallas*.⁴⁸ Albert wusste nichts davon, dass es sich dabei um ein

⁴¹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *De homine*, hg. v. Henryk Anzulewicz u. Joachim R. Söder (= Alberti Magni opera omnia 27,2). Münster: Aschendorff 2008, 64,53–65.

⁴² Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in secundum Librum Sententiarum*, hrsg. v. Steph. Caes. Aug. Borgnet (= Alberti Magni opera omnia 27). Parisii 1894, 17a.

⁴³ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De divinis nominibus*, 36,2–7.

⁴⁴ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *De causis et processu universitatis a prima causa*, hg. v. Winfridus Fauser (= Alberti Magni opera omnia 17, 2). Münster: Aschendorff 1993, 49,27–36.

⁴⁵ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Physica I, Libri 1–4*, hg. v. Paulus Hossfeld (= Alberti Magni opera omnia 4,1). Münster: Aschendorff 1987, 64,36–46.

⁴⁶ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Metaphysica*, hg. v. Bernhardus Geyer (= Alberti Magni opera omnia 16, 1–2). Münster: Aschendorff 1960–1964, 56,73–80; 153,61–68; 328,59–64.

⁴⁷ Vgl. ALBERTUS MAGNUS: *Summa theologiae secunda pars (quaest. I–LXVII)* hrsg. v. Steph. Caes. Aug. Borgnet (= Alberti Magni opera omnia 32). Parisii 1895, 108b–109a.

⁴⁸ Die Quelle, auf die sich Albert bezog, schwankte wohl hinsichtlich der Identität der enigmatischen Gottheit (vgl. ALB.: *Phys. I* 3 13; 64, 36–45: „Fuit autem Alexander, Epicurus quidam philosophus, qui deum esse dixit materiam vel non esse extra ipsam et omnia essentialiter esse deum et formas esse accidentia imaginata et non habere veram entitatem, et ideo dixit omnia idem esse. Et hunc deum vocavit aliquando Iovem, aliquando autem Palladem et aliquando Apollinem, et formas esse pepulum Palladis et vestem Iovis, et neminem sapientum dixit ad plenum posse revelare occulta sub peplo Palladis et sub veste Iovis“). Vgl. die Variante in ALBERTUS MAGNUS: *De animal. XI* 2 3 86, hg. v. Hermann Stadler (ALBERTUS MAGNUS: *De animalibus libri XXVI*. Nach der Kölner Urschrift, 1. Band, Buch I–XII enthaltend

Epitheton der Athene handelte und wertete auch nicht die im lateinischen Westen noch vorhandenen Quellen zu ihr aus;⁴⁹ seine Äußerungen lassen meist noch nicht einmal erkennen, ob er Pallas als Gott oder als Göttin deutete; in *De homine*⁵⁰ und in der *Physik*⁵¹ sprach er von einem Gott (!), in der späten *Summe* von einer Göttin;⁵² die anderen Äußerungen lassen keine konkrete Festlegung zu.

Auch über den sakralen Ort des signifikanten Götterspruches äußerte sich Albert nicht einheitlich: In *De homine*,⁵³ im *Sentenzenkommentar*⁵⁴ und in der Auslegung des *Liber de causis* erschien er als Tempelinschrift,⁵⁵ nach dem ersten Buch der *Metaphysik* fand er sich auf einem Götterbild.⁵⁶

[= BGPhMA 15], Münster 1916, 793,34–794,5: „Et verificatur in eis dictum Eradytis poetae, qui sedebat ante templum Iovis Delii et dixit peregrinis desiderantibus iungere se sermonibus eius, quando viderant eum intrantem in templum et non potuerunt appropinquare ad ipsum: praecepit enim eis in templum intrare ubi dii erant, et ibi audire sermones eius asserens Iovis esse omnia plena, et ipsum esse quidquid naturalium est, et quidquid erat, et quidquid erit, et sermones de ipsis suscipi non posse, nisi ab eo qui in divinas causas ipsorum quasi in quoddam templum eorum intraverit.“

⁴⁹ Vgl. CIC.: *nat. deor.* III 22 59, in: TULLI CICERONIS, M.: *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45, *De natura deorum*, post O. Plasberg ed. W. Ax. Stuttgartiae: Teubner 1980, 141,23–25: „Minerva prima quam Apollinis matrem supra diximus, secunda orta Nilo, quam Aegyptii Saisetiae colunt...“; ISID.: *orig.* VIII 11 71–75, in: ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI: *Etymologiarum sive Originum libri XX*, rec. brev. adn. crit. instr. W.M. Lindsay, Tom. I, lib. 1–10 cont., Oxonii: Oxford University Press 1911, 337,20–338,11: „Minerva apud Graecos Ἀθήνη dicitur, id est, femina. Apud Latinos autem Minervam vocatam quasi deam et munus artium variarum. Hanc enim inventricem multorum ingeniorum perhibent, et inde eam artem et rationem interpretantur, quia sine ratione nihil potest contineri. Quae ratio, quia ex solo animo nascitur, animumque putant esse in capite et cerebro, ideo eam dicunt de capite Iovis esse natam, quia sensus sapientis, qui invenit omnia, in capite est. In cuius pectore ideo caput Gorgonis fingitur, quod illic est omnis prudentia, quae confundit alios, et inperitos ac saxeos conprobat: quod et in antiquis Imperatorum statuis cernimus in medio pectore loricae, propter insinuandam sapientiam et virtutem. Haec Minerva et Tritonia dicitur. Triton enim Africae palus est, circa quam fertur virginali apparuisse aetate, propter quod Tritonia nuncupata est. Vnde et tanto proclivius dea credita, quanto minus origo eius innotuit. Pallas autem dicta vel ab insula Pallene in Thracia, in qua nutrita est; vel ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὸ δόρυ, id est ab hastae concussione; vel quod Pallantem gigantem occiderit.“

⁵⁰ Vgl. ALB.: *De homine*; 64,60–61: „...dictum de deo, qui peplo tectus est...“

⁵¹ Vgl. ALB.: *Phys.* I 3 13; 64,40–42: „Et hunc deum vocavit aliquando Iovem, aliquando autem Palladem et aliquando Apollinem...“

⁵² Vgl. ALB.: *Summa* II 1 4 5 2 3; 108b–109a: „Ad hoc etiam inducit versus quosdam, qui scripti leguntur in templo Palladis, apud eos qui Palladem dixerunt esse deam omnium, eo quod Palladem dixerunt esse deam sapientiae.“

⁵³ Vgl. ALB.: *De homine*; 64,55–56: „...scriptum esse in templum Palladis.“

⁵⁴ Vgl. ALB.: *II Sent.* 1 5; 17a: „...signatum esse in templo Palladis...“

⁵⁵ Vgl. ALB.: *De causis et proc. univ.* I 4 5; 49,33–34: „...in templo Apollinis inscriptum esse...“

⁵⁶ Vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 7; 56,73–75: „Hunc autem quidem alii imitati sunt templorum facientes inscriptiones. Circa idolum enim Palladis inscriptum fertur fuisse...“; zu ‚idolum‘ vgl. SCHÜTZ, Ludwig: *Thomas-Lexikon*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1895 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983), 364; HABEL, E./GRÖBEL, F.: *Mittellateinisches Glossar*, 2. Auflage. Paderborn: Schöningh o.J., 182.

An anderen Stellen, die mit dem saitischem Mythos eng zusammenhängen, erwähnte Albert den Götterspruch überhaupt nicht, sondern sprach nur seinen Kontext an, indem er die dort charakterisierten jeweiligen Modi der Verbergung hervorhob: Im *Dionysiuskommentar* verwies er lediglich auf einen Tempel als sakralen Ort einer enigmatischen Verhüllung (*velum*),⁵⁷ im dritten Buch der *Metaphysik* auf einen Peplos, den niemand zu lüften vermag⁵⁸, und nach dem siebten Buch der *Metaphysik* steht der verhüllende Peplos für die Verbergung einer philosophischen Wahrheit.⁵⁹

Dass Plutarch in einem Zusammenhang mit dem saitischem Mythos steht, wusste Albert ebenfalls.⁶⁰

7. ZU URSPRUNG UND SINN DER SAITISCHEN SENTENZ

Albert hielt den saitischem Mythos für eine jener poetischen Fabeln („*poeticas fabulas*“⁶¹), die auf bestimmte antike Dichter („*antiqui poetae*“⁶²) zurückgehen. Aber was bedeutete er? Was wollte die rätselhafte Gottheit mitteilen? Albert schob diese Fragen nicht beiseite, sondern suchte in der tiefen Vergangenheit nach dem Ursprung des heidnischen Mythos. Dabei konnte er ihn, wie schon gezeigt, nicht aus dem uralten Ägypten herleiten. Er fand vielmehr Aufschluss im Anfang der griechischen Philosophie, wobei er Informationen aus dem ersten Buch der *Metaphysik* des Aristoteles herbei zog.⁶³ Dort stieß er nämlich auf Hinweise zum frühen griechischen Denken und lernte daraus die Philosophie der Eleaten kennen: Ihre primären Repräsentanten durchdachten das Eine, aber auf jeweils unterschiedliche Weise, indem jeder ein signifikantes Moment in den Vordergrund stellte. Parmenides erkannte den Begriff des Einen, Melissos füllte ihn mit Inhalt aus und bestimmte seinen Stoff. Am Anfang dieser philosophischen Bewegung stand jedoch Xenophanes, der als erster auf das Eine verwies.

⁵⁷ Vgl. ALB.: *Super Dion. De div. nom.* I 58; 36,4–5: „...in templo Palladis erat velum, quod nullus sapientium revelavit...“

⁵⁸ Vgl. ALB.: *Metaph.* III 3 13; 153,65–66: „...quod peplum hoc nullus hominum revelare potuit...“

⁵⁹ Vgl. ALB.: *Metaph.* VII 1 8; 328,62–63: „...quod antiqui poetae per peplum Palladis significabant...“

⁶⁰ Vgl. ALB.: *De homine*; 64,58–62: „Refert autem Plutarchus philosophus quod vetustissimi philosophorum interpretati sunt id fuisse dictum de deo, qui peplo tectus est, quia omnes eum ignorant, et omnes nihil aliud quam ipsum vident“; *Summa* II 1 4 5 2 3; 109a: „Dicit etiam, quod refert Plutarchus, quod vetustissimi Philosophorum interpretati fuerunt, illud fuisse dictum de Deo, qui peplo tectus est, quia omnes eum ignorant, et omnes nihil aliud quam ipsum vident.“

⁶¹ ALB.: *Metaph.* III 3 13; 153,63.

⁶² ALB.: *Metaph.* VII 1 8; 328,62.

⁶³ Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysica, rec. brev. adn. crit. instr.* W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press 1957; *Metaphysica, Translatio media (Transl. med.)*, in: ALBERTUS MAGNUS: *Metaphysica*, 6–597.

Dieser Grieche gelangte allerdings noch nicht zu einer klaren Ansicht über die Natur des Einen, sondern identifizierte es mit Blick auf die Totalität des Himmels als Gott.⁶⁴ Er stiftete insofern die pantheistisch gefärbte eleatische Kosmotheologie.

Albert widmete diesen Ausführungen große Aufmerksamkeit, kritisierte allerdings die Vergöttlichung des Kosmos durch Xenophanes als einen zu tiefst unchristlichen Gedanken; die heidnische Verehrung der Allheit als Gottheit widersprach seinem eigenen Bild vom Universum und seiner göttlichen Ursache.⁶⁵

Aber nicht nur die Überhöhung des Einen zur Gottheit störte Albert, sondern ihm mißfiel auch ein zusätzliches skandalöses Moment im Weltbild des Xenophanes, das er vermutlich ebenfalls bei David von Dinant kennen lernte.⁶⁶ Ebenso schwer wog nämlich aus seiner Sicht, dass der Urheber der eleatischen Schule das göttliche Eine angeblich mit der Ersten Materie identifizierte. Sie sollte überall und stets existieren, einerseits ein dauerhaftes und unbewegliches Sein besitzen, andererseits jedoch allen Entitäten Bewegung verleihen und in ihrer großzügigen Freigebigkeit gegenüber allem Seienden selbst nichts zu ihrem Sein bedürfen.⁶⁷ Angeblich trieb Xenophanes diese Position sogar noch auf die Spitze, indem er die Diffe-

⁶⁴ Vgl. ARISTOT.: *Met.* I 5, 986b16-25: ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κινήσιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό)· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητῆς) οὐθὲν διεσαφῆνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησὶ τὸν θεόν (Transl. med., 53,73-77: „Illi namque ei quod dicunt, motum arponunt, ipsum omne generantes, hi immobile dicunt esse. Unde quidem secundum tantum est praesenti proprium inquisitioni. Parmenides enim videtur unum secundum rationem tangere, Melissus vero ipsum secundum materiam. Quare et hic quidem finitum, ille vero infinitum id ait esse. Xenophanes vero primus horum unum dicens – Parmenides huius dicitur fuisse discipulus – nihil explanavit. Neque de natura neutra visus est hos tangere, sed ad totum caelum respiciens, ipsum unum dicit esse deum“).

⁶⁵ Zunächst verfasste Albert eine Paraphrase des aristotelischen Textes (vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 6; 53,49-54,89: „De tribus positionibus in naturalibus, quae omnes in hoc conveniunt, quod unum dicunt esse omne quod est; et sunt Parmenides et Melissus et Xenophanes“; hier 54,19-52), dann analysierte er die Thesen des Xenophanes systematisch (vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 7; 54,90-56,89: „Et est digressio declarans rationem Xenophanis, qua omnia dixit esse unum deum“).

⁶⁶ Vgl. ANZULEWICZ, Henryk: *David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen*, in: HONNEFELDER, Ludger/WOOD, Rega/DREYER, Mechthild/ARIS, Marc-Aeilko (Hgg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff 2005, 71-112.

⁶⁷ Vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 7; 56,28-33: „Congregabat igitur Xenophanes omnia haec. Ista enim propria sunt esse divini: esse perpetuum, immobile, omnibus dans moveri in ipso, omnibus per seipsum esse largum, ubique et semper esse, et nullo ad sui esse indigere; et concludebat, quod materia prima sit deus.“

renz zwischen der göttlichen Substanz und ihren Akzidenzien aufhob,⁶⁸ ein weiterer, aus der Perspektive Alberts schwerer und unverzeihlicher Fehler.

Mit dieser Vergöttlichung des Einen, des Universums und der Ersten Materie blieb Xenophanes nach Albert jedoch nicht allein, sondern fand prominente Gefolgschaft, die seine Gedanken als Vorbild aufnahm und unkritisch nachahmte. Manche gingen sogar so weit, dass sie Inschriften mit dieser grundverkehrten Botschaft in ihren heidnischen Tempeln anbrachten. Eine dieser Sentenzen befand sich angeblich auf einer Statue der Gottheit Pallas (Athene).⁶⁹ Das Universum offenbart sich dort als alles das, was ist und was war und was sein wird und was sichtbar ist, das heißt, als Gottheit, die dennoch ihr eigentliches Geheimnis bewahrt, denn kein Weiser vermag je ihre Verhüllung aufzuheben.

Die Quelle, die Albert hier auswertete und zitierte, ermöglichte es ihm, die Nachwirkungen dieser uralten und im Innersten heidnischen Vergottung des Universums, die von Xenophanes aus- und dann auf seine Nachahmer übergang, sogar noch weiter zu verfolgen: Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias nahm diese Irrlehre einst mit Wohlgefallen auf. Von ihm eignete sie sich dann David von Dinant an, aber nur so weit, wie es ihm seine begrenzte und lediglich oberflächliche Einsicht erlaubte:⁷⁰

„Hunc autem quidam alii imitati sunt templorum facientes inscriptiones. Circa idolum enim Palladis inscriptum fertur fuisse, quod Pallas est, quidquid est et quidquid erat et quidquid erit et quidquid vides, cuius peplum nullus umquam sapientum revelare potuit. Et haec opinio placuit Alexandro Peripatetico, et aliquid eius, quantum scivit, David de Dinanto ascivit, sed perfecte et profunde non eam intellexit.“⁷¹

Albert verurteilte David, aber dessen Schrift beutete er bedenkenlos aus; er entnahm ihr, wie schon gesagt, die Kenntnis des saïtischen Mythos und arbeitete auch dessen Kontext in den eigenen Kommentar ein. Als Denker befand sich David aus Sicht des Dominikaners auf einem Irrweg, seine Fehleinschätzung disqualifizierte ihn als Philosophen. Die inneren Gründe, die Albert zu dieser kritischen Einschätzung veranlassten, bedürfen nun der näheren Betrachtung.

⁶⁸ Vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 7; 56,43–48: „Igitur una hyle est in omnibus illis indivisibilis et immobilis et impassibilis, multa autem corpora et multa mota et multa patientia. Igitur omnis diversitas est ab accidentibus et proprietatibus advenientibus, et nihil diversitatis est a substantia materiae, sicut dicit Xenophanes.“

⁶⁹ Vgl. Anm. 56.

⁷⁰ Vgl. Anm. 40 u. 66.

⁷¹ Vgl. ALB.: *Metaph.* I 4 7; 56,73–80.

8. MULTIPLE DIVINALE VERBERGUNG

Eine oberflächliche Kritik an der Tatsache, dass David von Dinant ein unchristlich-antikes Mythologem nutzte, um sein Denken zu erläutern, genügte im 13. Jh. nicht mehr allein zur Widerlegung eines philosophischen Arguments. Auch die Behauptung, dass die Allheit bzw. das gesamte Universum zu Gott gehört, ließ sich nicht leugnen, denn sie stimmte mit der christlichen Auffassung überein. Vergleichbares galt für den Gedanken einer völlig unzugänglichen und verborgenen Gottheit. Das sagte auch der Apostelschüler ‚Dionysius Areopagita‘. Wenn Albert das philosophische Grundkonzept Davids und seine Illustration durch einen heidnischen Mythos erfolgreich angreifen wollte, musste er eine grundsätzliche theoretische Schwäche aufdecken. Dieser neuralgische Punkt lag aus seiner Perspektive im Fehlen einer zureichenden Auffassung der Struktur jener Verhüllung, hinter der sich die Gottheit verbirgt. Dass David dabei versagte, zeigte Albert durch einen Rückgriff auf das areopagitische Denken. Dort lag, wie oben gezeigt,⁷² eine komplexe Theorie der divinalen Verbergung vor, die er gezielt gegen David einsetzte.

Nach Dionysius hängt die gesamte Architektur des Universums von einem göttlichen Urgrund ab, der sich prinzipiell in einer unzugänglichen Finsternis verbirgt. Von diesem unnennbaren Gott jenseits aller begrifflichen Zugänglichkeit kann es keine unmittelbare Erkenntnis geben, da es völlig unmöglich ist, bis zu dessen Tiefen vorzudringen. Dem drängenden Zugriff des Wissens bleibt daher nur ihre zeichenhafte Außenseite in der Gestalt signifikanter göttlicher Namen. Im areopagitischen Traktat *De divinis nominibus*⁷³ erscheint die verborgene Gottheit daher als „Substanz der Güte“, sie wirkt durch „das Sein selbst“ als „Ursache alles Seienden“, als Thearchia, aber so, dass alles weltliche Sein im Umkreis (περὶ αὐτὴν πάντα, circa ipsam omnia) ihrer Überwesenheit existiert:

Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα [...].⁷⁴

„[...] quoniam et circa ipsam omnia et ipsius causa [...].“⁷⁵

Von Gott ist nur das sichtbar, was ihn umgibt, nicht er selbst. Es kam also darauf an, diese Verhüllung, dieses spezifische Um- und Kraftfeld des hinter seinen Geschöpfen versteckten Gottes in seiner Verbergungsfunktion näher zu bestimmen.⁷⁶ Nur so ließ sich David von Dinant überzeugend widerlegen.

⁷² Vgl. Abschn. 4.

⁷³ Vgl. Anm. 20.

⁷⁴ DION. AR.: *d. n.* I 5; 117,13–14.

⁷⁵ DION. AR.: *d. n.* I 5; Transl. Sarr., 35,80.

⁷⁶ DION. AR.: *d. n.* I 5; 117,11–118,1: Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον. Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα, «καὶ αὐτὴ ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ

Im Hinblick darauf charakterisierte Albert zunächst Davids Position: Wenn sich alles Seiende im Umfeld Gottes aufhält, dann umstellt es ihn wie Formen die Materie, und dann ist letztlich alles (unterschiedslos) Materie. Gott erscheint so lediglich als Stoff, als allgemeine Ursubstanz aller singulären Vereinzlungen und Gestaltungen. Deshalb bezeichnete David in seinem Buch *Gott* als die Materie aller Dinge und nutzte in diesem Zusammenhang den saïtischen Mythos nicht nur zur ästhetischen Ausschmückung seiner Ausführungen, sondern auch als propädeutische Illustration der eigenen pantheistischen Denkweise: Der Verweis auf jenen Schleier (*velum*⁷⁷), den kein Weiser jemals zu heben vermochte, sollte auf anschauliche Weise signalisieren, dass sich hinter den sichtbaren endlichen Formen des Universums eine allgemeine, völlig unzugängliche und göttliche Materie verbirgt:⁷⁸

„(1) Quae enim sunt circa aliquid, ambiunt ipsum. Si igitur omnia sunt circa deum, ambitur ipse ab omnibus sicut formis, et ita videtur esse materia omnium.

(2) Praeterea, omne quod est circa aliquid, aut est circa ipsum ut forma substantialis vel accidentalis aut ut locus; sed non omnia sunt circa deum sicut loca eius; ergo sunt circa eum ut formae, et sic iterum est materia omnium.

Et hic est error David de Dinando, qui dixit in libro suo deum esse materiam omnium, et quod propter hoc in templo Palladis erat velum, quod nullus sapientium revelavit, quia materia non denudatur a forma, et quod propter hoc dictum est: ‚Iuppiter est, quodcumque vides‘.⁷⁹

Dagegen gab Albert zu bedenken: Die Gesamtheit aller Seienden erscheint in der Umgebung Gottes keineswegs nach Art und Weise wie etwas, das im Umkreis von Materie vorkommt, sondern das, was sich im Umfeld Gottes aufhält, passt zu seinen spezifischen Attributen, und zwar so, dass das, was außerhalb von etwas existiert, doch mit ihm auf bestimmte Weise vereinigt ist. Auf die spezifischen Modi dieser Verbindung kommt es an, denn das Verursachte, das außerhalb des Göttlichen als ihn umgebende Gesamt-

πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν». Καὶ τῷ εἶναι ταύτην ἢ τῶν ὄλων παραγωγή καὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ ὑφειμέμα τούτων αισθητικῶς καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα (Transl. Sarr., 35,79–83: „Quoniam autem sicut bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa, boni principem thearchiae providentiam ex omnibus causatis laudare convenit, quoniam et circa ipsam omnia et ipsius causa et ipsa est ante omnia et omnia in ipsa constiterunt et esse hanc est totorum deductio et substantia. Et omnia ipsam desiderant, intellectualia quidem et rationalia cognitive, istis autem subiecta sensibiliter et alia secundum vivificum motum aut substantialem et habitudinariam aptitudinem“).

⁷⁷ Vgl. HABEL/GRÖBEL: *Mittellateinisches Glossar*, 419 (s. v. „*velum*“): „Schleier“.

⁷⁸ Albert verzichtete auf die Zitation der saïtischen Sentenz und verwies auf einen anderen Sinnspruch aus der heidnischen Antike, der andeutet, dass die Totalität des Sichtbaren den höchsten Gott repräsentiert (vgl. ALB.: *Super Dionysium De div. nom.* I 58; 36,7: „Iuppiter est, quodcumque vides“); vgl. Anm. 48.

⁷⁹ ALB.: *Super Dionysium De div. nom.* I 58; 35,72–36,7.

heit vorhanden ist, steht zu ihm in einer jeweils bestimmten und nicht in einer gleichförmigen Beziehung: Das singular Verursachte besitzt Ähnlichkeit mit Gott, soweit es gemäß der je eigenen Art und Weise am göttlichen Sein und seiner Güte teilhat.⁸⁰

Albert nutzte demnach zur Charakterisierung des göttlichen Umfeldes das Partizipationsmodell, das Differenzen an der Teilhabe zulässt, die entscheidend vom jeweiligen Modus der einzelnen Verursachten abhängt. Dieses Modell beruht demnach auf einer hierarchischen und partizipativen Abstufung innerhalb der göttlichen Umgebung, es erklärt die Verhüllung Gottes nicht primitiv und einfallslos gleichförmig.

Zur Erläuterung dessen berief sich Albert auf den *Brief des Areopagiten an Gaios*, den er so intensiv studierte, dass er sogar zwei Übersetzungen miteinander verglich. Wenn jemand, indem er auf Gott blickt, zu einer Erkenntnis gelangt, dann sieht er zwar etwas, aber er sieht ihn nicht selbst, sondern – nach der einen Übersetzung – irgendetwas von dem, was um ihn herum existiert (S) und – nach der anderen –, was von ihm selbst die Existenz empfängt (E):

ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων.⁸¹

(S) „sed aliquid eorum quae sunt eius, quae existunt et cognoscuntur.“⁸²

(E) „sed quid eorum ab ipso exsistentium et cognitorum.“⁸³

Unter Rückgriff auf das *Corpus Dionysiacum* zog Albert daher eine Grenze in der Beziehung zwischen Mensch und Gott:

„Et ideo dicit Dionysius in epistola ad Gaium: ‚Si quis videns deum cognovit, quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquod eorum quae sunt circa ipsum‘; alia translatio: ‚quae sunt ab ipso‘.“⁸⁴

Albert dachte mit Dionysius Areopagita das kreatürliche Umfeld Gottes, das heißt, jenen Schleier, der das verborgene Numinose schützend umgibt, aber nicht als homogene Hülle mit gleichem Abstand zu Gott wie David von Dinant und der von ihm gedeutete heidnische Mythos, sondern als eine differenzierte Struktur, das heißt, als ein komplexes, geordnetes und in sukzessivem Abstand vom Göttlichen existierendes hierarchisch geschichtetes Gefüge von Verhüllungen.

⁸⁰ Vgl. ALB.: *Super Dionysium De div. nom.* I 58; 36,16–23: „Solutio: Dicendum, quod non dicuntur omnia esse circa deum sicut circa materiam, sed propter convenientiam cum attributis eius. Dicitur enim aliquid esse circa aliud, quod est extrinsecum ab ipso et aliquo modo unitur sibi; similiter omnia quidem causata sunt extrinseca a divina substantia, sed habent similitudinem ad deum, quantum participant de esse et bonitate eius secundum modum suum.“

⁸¹ DION. AR.: *ep.* 1; 157,1.

⁸² DION. AR.: *ep.* 1; Transl. Sarr. 479,63.

⁸³ DION. AR.: *ep.* 1; Transl. Eriug. 607.

⁸⁴ ALB.: *Super Dionysium De div. nom.* I 58; 36,23–27.

Noch deutlicher hat Albert diese Überzeugung in seinem Kommentar zum *Liber de causis* ausgedrückt.⁸⁵ Auch dort griff er Davids Pantheismus scharf an: Manche Theoretiker, so gab er zu bedenken, behaupteten, alles sei eines. Sie bezeichneten deshalb die Ausströmung des primären Göttlichen in die Totalität der Seienden als seine eigentliche Existenz. Albert hielt diese These für einen äußerst schwerwiegenden Irrtum, denn diese Konzeption hebt nach seiner Ansicht die Distanz zwischen dem Primären und Sekundären auf.

Diese universelle Gleichheit missfiel Albert so sehr, dass er zu ihrer Widerlegung erneut bis in den Anfang der abendländischen Philosophie zurückging: Schon Pythagoras erkannte, so behauptete er, dass die pantheistische Hypothese die innere Fügung der Gesamtheit (*universitas*) destruiert; der Grieche deutete das Universum vielmehr als eine im Hinblick auf das Eine geordnete und abgestufte Mannigfaltigkeit. Wo kein Oben und Unten, kein Früher oder Später, kein Näher oder Weiter existiert, da gibt es keine Ordnung; sie ist aber ein Teil der Herrschaft; ohne differente Herrschaftsgewalt existiert sie nicht. Äquidistanz, das heißt, gleiche Abständigkeit, hebt Herrschaft auf.⁸⁶ Ohne eine hierarchische Abstufung konnte sich Albert das göttliche Umfeld, den Ausfluss der Entitäten aus der primären Ursache, augenscheinlich nicht vorstellen; nur ein derart gefügtes Universum schien ihm denkbar.

9. AUSBLICK

Albert der Große löste sich oft von hartnäckigen Vorurteilen der eigenen Zeitgenossen und beschritt mutig neue Wege: Das gilt auch für seine Auseinandersetzung mit der im Mittelalter oft verfemten antiken Mythologie. Ein Beispiel dafür ist seine Auseinandersetzung mit der saitischen Sentenz, jenem heidnischen Mythologem, das ihm durch ein heute verlorenes Werk des David von Dinant zur Kenntnis kam und dessen undifferenzierte Entstellung zur göttlichen Verbergung er heftig bekämpfte.

Man kann diese Kontroverse aus heutiger Sicht zunächst als eine der zahllosen Streitigkeiten mittelalterlicher Denker werten. Ihre Rekonstruktion lässt sich auch als Beitrag zur Kenntnis der Philosophie des David von Dinant bezeichnen.

⁸⁵ Vgl. Anm. 44.

⁸⁶ Vgl. ALB.: *De causis et proc. univ.* I 4 5; 49,14–26: „Et propter hoc quidam dixerunt omnia esse unum et quod diffusio primi in omnibus est esse eorum. Quod pessimum esse errorem iam in aliis determinavimus. Secundum enim hoc sequitur, quod nihil secundorum distat a primo et quod omnia secunda ex aequo se habent ad primum, sicut primum ex aequo se habet ad omnia. Et sic destruitur universitas rerum, quae, sicut dicit Pythagoras, in multitudine ordinata ad unum consistit. Ubi enim non est prius et posterius, ordo esse non potest. ‚Ordo enim pars potestatis est‘, ut dicit Grammaticus, et nisi potestas differens a potestate inveniatur, ordo esse non potest. In aequidistantia autem non est potestas et pars potestatis.“

Doch dieser Streit um einen antiken heidnischen Mythos enthält noch andere Potentialitäten:

I. Vielleicht kündigte sich darin eine Denkweise an, die weit über das Mittelalter hinausführt und auf die Wiedergeburt der heidnischen Götter im 14. Jh. voraus weist.⁸⁷ Überschritt Albert damit die Grenzen seiner Zeit in Richtung auf die Renaissance? Das 13. Jh. als Protorenaissance? Das wäre näher zu prüfen. Albert erlag jedenfalls in gewissen Grenzen jener Faszination, die von den Mysterien der heidnischen Antike und ihren Rätseln ausging.

II. Vielleicht bereitete er damit auch jene ägyptisierende Tendenz des philosophischen Denkens mit seiner Kultivierung hieroglyphischer Weisheit vor, das später weite Verbreitung fand, in die Ägyptomanie des Athanasius Kircher gipfelte und erst durch die wissenschaftliche Ägyptologie des 19. Jh. endgültig erlosch.⁸⁸

Zusammenfassung

In De Iside et Osiride verweist Plutarch auf die ägyptische Metropole Sais. Dort befand sich nach seinen Angaben ein Tempelbild der Athene, die er mit der ägyptischen Göttin Isis gleichsetzte und das eine Inschrift trug: ‚Ich bin das All, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gelüftet‘. Einen vergleichbaren Hinweis findet sich im Timaioskommentar des Proklos. Dieses Mythologem entfaltete nicht nur in der Spätantike, sondern auch im Mittelalter seine Wirkung. Albert der Große legte es mehrfach an signifikanten Stellen seiner Werke aus, wobei er unter Hinweis auf Dionysius Areopagita die Verklammerung von Verbergung und Entbergung analysierte.

Abstract

In his De Iside et Osiride, Plutarch refers to the Egyptian metropolis Sais. According to him, there was an illustration of the temple of Athena there (who had also been equated with the Egyptian goddess Isis) with the inscription: ‘I am everything that has become and that will be, and my peplos has not been exposed by any mortal’. A similar reference can be found in Proclus’ commentary on Timaeus. This mythologem had a great echo not only in Late Antiquity but also in the Middle Ages. Albert the Great explained it many times in his important works and analyzed the connection between concealment and revealing based on Dionysius the Areopagite.

⁸⁷ Vgl. WIND, Edgar: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Mit einem Nachw. v. Bernhard Buschendorf, übers. v. Christa Münstermann u. Mitarb. v. Bernhard Buschendorf u. Gisela Heinrichs, 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.

⁸⁸ Vgl. JECK: *Platonica orientalia*, 367–402.