

## 58 PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur  
und Theologie

Lenka Karfíková

# VON AUGUSTIN ZU ABAELARD



Studien zum christlichen Denken

Lenka Karfíková

VON AUGUSTIN  
ZU ABAELARD

Studien zum christlichen Denken

# PARADOSIS

58

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

BEGRÜNDET VON  
OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON  
FRANZ MALI / BEAT NÄF / GREGOR EMMENEGGER

Lenka Karfíková

VON AUGUSTIN  
ZU ABAELARD

Studien zum christlichen Denken

Academic Press Fribourg

*Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch entstand im Rahmen des Forschungsvorhabens *Geschichte und Interpretation der Bibel* (GA ČR P401/12/G168), gefördert von der Forschungsagentur der Tschechischen Republik (Czech Science Foundation).

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden von der Autorin als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2015 by Academic Press Fribourg  
ISBN 978-3-7278-1780-9  
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

## Inhaltsverzeichnis

Patristische Exegese. Origenes und Augustin .....	1
Pleroma und Epektasis. Zur Eschatologie des Gregor von Nyssa .....	23
Plotin und Augustin über die Zeit .....	32
Die Konversion nach Augustin (und ihre neuplatonische Inspiration) .....	47
Der Mensch als Initium. Hannah Arendt und Augustin .....	64
Providentia, praescientia, praedestinatio bei Augustin .....	72
Per visibilia ad invisibilia. Schönheit als Weg zu Gott bei Augustin und Hugo von Sankt Viktor .....	100
Hängen die Formen von der Materie ab? Zum Chartreiser Kommentar Librum hunc .....	122
Die Cosmographia des Bernard Silvestris oder der Timaios des zwölften Jahrhunderts .....	136
Das Universale und das Einzelne in der Isagoge-Auslegung des Peter Abaelard (Abaelards Antworten auf Porphyrius' Fragen) .....	157
Quellen .....	193
Literatur .....	204
Abkürzungsverzeichnis .....	221
Stellenregister .....	223
Ursprüngliche Publikation der einzelnen Studien .....	239



## Patristische Exegese Origenes und Augustin

Die patristische Schriftexegese wird manchmal als zügellose Allegorese verstanden, die von der ursprünglichen Botschaft des biblischen Textes entfernt ist, als Beispiel einer Interpretationsweise, die wegen ihrer Inadäquatheit durch sorgfältigere philologische und hermeneutische Methoden und eine theologisch getreue Auslegung des christlichen Kerygmas ersetzt werden musste. Es ist nicht meine Absicht zu bestreiten, dass sich die Vorstellungen über philologische Akribie und theologische Treue seit der patristischen Zeit sehr gewandelt haben. Ich möchte nichtsdestotrotz zeigen, dass es auch den patristischen Autoren darum ging, dem biblischen Text gerecht zu werden, und zwar nicht nur in ihrer Predigtpraxis, sondern zugleich in einer durchdachten hermeneutischen Theorie. Als ausreichend repräsentative und für viele Jahrhunderte richtungsweisende Autoren sind für den christlichen Osten und Westen Origenes (gest. nach 252) und Augustin (gest. 430) anzusehen. Wir wollen bei beiden ihre theoretische Abhandlung zur biblischen Exegese und auch ihre Auslegungspraxis betrachten.

### Origenes

Die Lehre des Origenes wird aus dogmatischer Sicht manchmal für kontrovers gehalten – sei es wegen seiner Anthropologie (die die platonisierende Vorstellung präexistenter Seelen enthält, die in den Leib gefallen sind), oder wegen seiner vornizänischen Christologie (die den Sohn nicht eindeutig als dem Vater gleich verstand und Inspiration für die späteren Arianer war). Dennoch ist diesem alexandrinischen Gelehrten, Kenner der griechischen Philosophie und Erben hellenistischer Editions-methoden ein doppelter Verdienst nicht abzuspochen, der für das Entstehen der christlichen Theologie als Fachgebiet eine Schlüsselstellung hat: zum einen die erste Synthese der christlichen Systematik *Peri archon* (das in vier Büchern Gott, die geschaffenen vernunftbegabten

Wesen, die Welt und ihr Ende, die Freiheit der vernunftbegabten Wesen und die biblische Hermeneutik erörtert), zum anderen die erste Methodologie der christlichen Exegese.

Als Biblist hat Origenes dabei nicht nur umfangreiche Kommentare, Predigtsammlungen und Scholien zur nahezu gesamten Schrift verfasst, sondern auch eine alttestamentliche Synopse (*Hexapla*) angefertigt, die in sechs Spalten die vier in seiner Zeit benutzten griechischen Übersetzungen des Alten Testaments (Septuaginta und die Versionen von Aquila, Symmachus und Theodotion) mit dem originalen hebräischen Text und seiner griechischen Transliteration vergleicht. Leider sind uns von dieser Synopse, wie von den biblischen Auslegungen des Origenes nur Fragmente erhalten geblieben, im Falle der Kommentare und Predigten zudem manchmal in lateinischer Übersetzung (durch Rufinus oder Hieronymus). Dank der kappadokischen Anthologie *Philokalia* steht uns jedoch ein großer Teil des griechischen Textes der Abhandlung des Origenes über die biblische Hermeneutik in seinem vierten Buch *Peri archon* zur Verfügung, aus dem wir eine relativ genaue Vorstellung über die Auslegungsgrundsätze dieses außergewöhnlichen Biblisten gewinnen können.

Grundregel des Origenes ist seine Überzeugung, dass die gesamte Schrift Zeugnis von Christus ist. Auch das Alte Testament ist nämlich für den christlichen Leser Vorzeichen Christi und findet seine wirkliche Erfüllung erst bei dessen Kommen. So eröffnet sich der „geistige Sinn“ (τὸ πνευματικόν) der alttestamentlichen Texte, der zuvor von einem Schleier des Unverständnisses verhüllt wurde (Origenes grenzt sich mit dieser Vorstellung zum einen gegen die jüdische Interpretation des Alten Testaments ab, zum anderen gegen dessen Ablehnung von Seiten Markions). In Christi Geschichte wird verwirklicht, wovon das Alte Testament Schatten war (ein Schatten, der jener Sache, die ihn wirft, vorausgeht).<sup>1</sup> Das Neue Testament ist dann direktes Zeugnis von dieser

---

1 *De princ.* IV,1,6 (SC 268, 280-282). J. Daniélou hat deshalb vorgeschlagen, diese „Typologie“ des Origenes als echte christliche Auslegungsmethode von der allgemein allegorischen Interpretation, wie sie in der Spätantike üblich war, zu unterscheiden (vgl. J. Daniélou, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in: *Recherches de science religieuse*, 33, 1946, S. 402-430, insb. 416 f.; ders., *Origène*, Paris 1948, S. 145-205). Diese Unterscheidung lässt sich jedoch nie völlig konsequent durchführen und deshalb erscheint sie teilweise problematisch (vgl. H. de Lubac, «Typologie» et «Allégorisme», in: *Recherches de science religieuse*, 34, 1947, S. 180-226; H. Crouzel, *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65, 1964, S. 161-174).

Geschichte oder Aufzeichnung der Worte Christi.<sup>2</sup> Diese doppelte Struktur der christlichen heiligen Bücher, die um das zentrale Ereignis des Kommens Christi aufgebaut wurde, bestimmt die gesamte Hermeneutik des Origenes.

Der wahre (d.h. christologische) Sinn des Alten Testaments ist zwar laut Origenes in der Gesamtheit dieser Bücher gegenwärtig, er ist jedoch nicht in jeder der einzelnen Passagen offenbar und bei dessen Suche muss sehr umsichtig vorgegangen werden.<sup>3</sup> Es wäre sicher irrig, auf einer wörtlichen Erfüllung aller messianischen Vorhersagen zu bestehen (wie sie einige Juden erwarten) oder die alttestamentlichen Aussagen über den Zorn Gottes etc. wörtlich zu nehmen (wie Markion und einige Gnostiker).<sup>4</sup> Die biblischen Texte wollen mit ihrem wörtlichen Sinn, einer Art „Leib der Schrift“, ein unter der Oberfläche dieser Bedeutung verborgenes Geheimnis ausdrücken und damit den Leser auf die Ebene der „Seele der Schrift“ und letztlich zum „geistigen“ Sinn führen, der denen, die zur Vollkommenheit gelangt sind, die „künftigen Güter“ enthüllt.<sup>5</sup>

Die Metapher der Schrift als menschliches Wesen, bestehend aus Leib, Seele und Geist (vgl. 1Thess 5,23) verbindet Origenes also mit einer Hierarchisierung der Leser und Hörer in einfachste, fortgeschrittene und vollendete, wie es auch die Valentinianer gemacht haben.<sup>6</sup> Diese dreifache Unterscheidung des biblischen Sinnes („beinahe ebenso notorisch bekannt wie Caesars dreifache Unterteilung Galliens“<sup>7</sup>) bedeutet freilich nicht, dass jeder biblische Text eben

---

2 *De princ.* IV,1,2 (SC 268, 264-266).

3 *De princ.* IV,1,7 (SC 268, 284-288).

4 *De princ.* IV,2,1 (SC 268, 292-298).

5 *De princ.* IV,2,4 (SC 268, 310-312).

6 Die Metapher von der Heiligen Schrift als lebendiges Wesen kennt schon Philon, er spricht jedoch nur vom „Leib der Schrift“ (die Gebote in ihrem Wortlaut) und von der „Seele der Schrift“ (der unsichtbare Sinn, der in ihnen steckt), nicht aber von ihrem „Geist“ (vgl. *De vita contempl.* 10,78; *De migr. Abr.* 16,93; siehe hierzu H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, S. 162 ff.). Ihre dreifache Version in Verbindung mit der Hierarchisierung der Hörer benutzten wohl die Valentinianer (vgl. A. Orbe, *En los albores de la exegesis Iohannea (Ioh. 1,3). Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955, S. 56-59). Jedenfalls hat Origenes wohl von ihnen die Vorstellung eines „geistigen“ Sinnes übernommen (vgl. J. Daniélou, *Origène*, S. 190-198; M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, in: *Vetera Christianorum*, 3, 1966, S. 111-141; 4, 1967, S. 23-64). Bei Origenes steht im Hintergrund dieser Metapher zugleich die Vorstellung von der „Inkarnation“ des göttlichen Logos im Text der Schrift (vgl. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, S. 299-319).

7 Vgl. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, S. 235.

diesen dreifachen Sinn hat. Sie deutet eher zwei allegorische Ebenen an, auf die sich der wörtliche Sinn der Schrift übertragen lässt: die Ebene der „Seele“ (ἡ ὡς ἂν εἰς ψυχὴν ἀναγομένη διήγησις) bzw. eine Auslegung, die die natürliche menschliche Ausstattung und Moral betrifft (z.B. die Auslegung einiger alttestamentlicher Gebote ritueller, hygienischer oder organisatorischer Art als moralische Grundsätze, siehe 1Kor 9,9 f.)<sup>8</sup> und die Ebene des „Geistes“ (πνευματικὴ διήγησις), d.h. eine christologische Auslegung, die das Kommen Christi als das „Ende der Zeit“ betrifft (1Kor 10,11).<sup>9</sup>

Diese „geistige“ Auslegung hat jedoch ein doppeltes Ziel und daher auch eine doppelte Gestalt. Es geht zum einen um die Formulierung einer christlichen Lehre (Origenes zählt deren Themen ungefähr so auf, wie er sie in seinem Werk *Peri archon* abgehandelt hat), zum anderen um geistige Vollkommenheit, zu der der Leser durch diese Lehren geführt wird.<sup>10</sup>

Die Interpretation der heiligen christlichen Texte soll sich dabei laut Origenes grundsätzlich nach der „kirchlichen Regel“ (wörtlich „der Regel der himmlischen Kirche Jesu Christi nach der Sukzession der Apostel“)<sup>11</sup> richten, d.h. (wahrscheinlich) nach der Regel des Glaubens, wie ihn die Kirche bekennt, die sich durch die apostolische Sukzession gegen gnostische Gruppen abgrenzt.

Sofern es um die Auslegungsmethode geht, wird es erste Aufgabe des Interpreten sein zu entscheiden, welche Texte wörtlich zu verstehen sind (κατὰ

8 Diese Ebene der Allegorese entspricht mehr oder weniger der Exegese des Philon, vgl. R. P. C. Hanson, *Allegory*, S. 242-252.

9 *De princ.* IV,2,6 (SC 268, 318-322).

10 *De princ.* IV,2,7 (SC 268, 326-330). Die geistige Auslegung wird also manchmal weiter unterteilt in eine systematische Interpretation christologischer, ekklesiologischer u.a. Art auf der einen Seite und eine individuelle mystische Auslegung, die die Textbotschaft auf die einzelnen Seelen und ihren geistigen Weg bezieht, auf der anderen Seite (vgl. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, S. 141 ff.). Die Bedeutung der Schrift und ihrer Auslegung für den Hörer im Rahmen der Vorstellung des Origenes von der „Wanderschaft der Seele“ betont K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986.

11 *De princ.* IV,2,2 (SC 268, 300): τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. Zur Problematik dieser „Regel“ siehe D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux – Paris 1933, S. 304-311; R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, S. 91-113; H. Crouzel – M. Simonetti, *ad loc.*, in: SC 269, 174 f., Anm. 11; L. Lies, *Origenes' „Peri Archon“: eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, S. 42 ff.

τὴν λέξιν) und wo eine übertragene Bedeutung gesucht werden muss.<sup>12</sup> Es wäre nämlich irrig anzunehmen, dass keiner der biblischen Texte – ob es sich nun um Erzählungen oder Gebote handelt – wörtliche Gültigkeit hat (obgleich einige eine solche Gültigkeit offensichtlich nicht haben, sofern sie nämlich etwas Unwahrscheinliches, Anstößiges oder sogar Unmögliches enthalten).<sup>13</sup> Bei der Suche nach einem übertragenen Sinn ist es notwendig, sich an der wörtlichen Bedeutung derjenigen Texte zu orientieren, die eine solche offenbar haben. Es ist nämlich notwendig den „ganzen Sinn“ (ὅλος ὁ νοῦς) zu suchen, der die symbolischen Texte mit dem Sinn von Texten verbindet, die sowohl ihre wörtliche (historische) als auch ihre allegorische Bedeutung haben. Die allegorische Bedeutung umfasst dabei die gesamte „Tiefe des Sinns“, die dem Bibeltext immer innewohnt, während der wörtliche Sinn nicht überall gegenwärtig ist.<sup>14</sup>

Die Schrift hat also laut Origenes zum einen ihren wörtlichen Plan, zum anderen einen verborgenen Sinn. Sie ist wie ein „ganzes Feld voll von unterschiedlichen Kräutern“, unter dessen Oberfläche „sich ein Schatz der Weisheit und der Erkenntnis verbirgt“. Um ihn durch die Interpretation zu finden, muss Gott selbst „das bronzene Tor“ aufstoßen und „die eisernen Schranken zerbrechen“, von denen er bewacht wird.<sup>15</sup> Nur so wird der Schatz dieser Erkenntnis, der im „zerbrechlichen Gefäß armseliger Buchstaben“ versteckt ist, gefunden.<sup>16</sup> Dieser Schatz kann dabei durch Interpretation niemals ausgeschöpft werden,

---

12 *De princ.* IV,3,5 (SC 268, 362).

13 *De princ.* IV,3,4 (SC 268, 356-358). Zur anagogischen Funktion von Stellen, die etwas Unmögliches oder scheinbar Anstößiges enthalten, vgl. *De princ.* IV,2,9-3,3 (SC 268, 334-356); siehe hierzu J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique. L'absurdité, signe de l'allégorie*, in: *Studia patristica* 1 (= *Texte und Untersuchungen*, 63), 1957, S. 395-413; M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'„obscurité“ biblique*, in: *VCh* 36, 1982, S. 334-371.

14 *De princ.* IV,3,5 (SC 268, 362); zu den „Tiefen des Sinnes“ vgl. *De princ.* IV,2,7 (SC 268, 328).

15 *De princ.* IV,3,11 (SC 268, 382-384): Καὶ ἐπιστήσωμεν εἰ μὴ τὸ βλεπόμενον τῆς γραφῆς καὶ τὸ ἐπιπόλαιον αὐτῆς καὶ πρόχειρον ὁ πᾶς ἐστὶν ἀγρὸς πλήρης παντοδαπῶν τυγχάνων φυτῶν, τὰ δὲ ἐναποκείμενα καὶ οὐ πᾶσιν ὀράμενα ἀλλ' ὥσπερ εἰ ὑπὸ τὰ βλεπόμενα φυτὰ κατορυγμένα οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι, οὕστινας τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ Ἰησοῦ σκοτεινοῦς καὶ ἀοράτους καὶ ἀποκρύφους καλεῖ, δεομένους, ἵν' εὐρεθῶσι, θεοῦ τοῦ μόνου δυναμένου τὰς κρυπτύσας αὐτοῦς χαλκᾶς πύλας συντριῦσαι καὶ τοὺς σιδηροῦς ἐπικειμένους ταῖς θύραις μοχλοῦς συνθλάσαι. Vgl. Mt 13,44; Kol 2,3; Jes 45,2 f.

16 *De princ.* IV,3,14 (SC 268, 392): ... *divinorum sensuum thesaurus intra fragile vasculum vilis litterae continetur.*

denn seine Tiefe ist unabsehbar. Ähnlich wie die menschliche Erkenntnis, die mit jeder neuen Entdeckung „sogleich weitere Dinge sieht, die sie noch untersuchen muss“, ist auch die Schriftauslegung, die sich um Erkenntnis bemüht, eine Art endloses Geschehen, bei dem das Finden zu immer neuem Suchen anregt.<sup>17</sup>

Die biblische Hermeneutik des Origenes setzt also voraus, dass jeder Bibeltext seine christologische Bedeutung hat, die manchmal mit dem wörtlichen Textsinn übereinstimmt, ein andermal als allegorischer Sinn gesucht werden muss. Die allegorische Bedeutung (zu suchen anhand des wörtlichen Sinnes derjenigen Stellen, die einen solchen haben, und anhand der „kirchlichen Regel“) ist dabei grundsätzlich eine doppelte, denn es gibt zwei Ebenen, auf die der wörtliche Sinn zu übertragen ist: die Ebene der „Seele“ (des Menschen, der als vernunftbegabtes Wesen um Moral bemüht ist) und die Ebene des „Geistes“ (d.h. der christlichen Vollkommenheit). Dieser „geistige“ („pneumatische“) Sinn, der immer christologisch ist, verfolgt dabei ein doppeltes Ziel: zum einen die Formulierung der christlichen Lehre, zum anderen die geistliche Vollkommenheit der Christen, der diese Lehre letztendlich dient.

\*

Als praktisches Muster der Exegese des Origenes möchte ich eine seiner interessantesten und auch einflussreichsten theologischen Leistungen vorstellen, die in einer auf biblischen christologischen Titeln gründenden Christologie besteht.<sup>18</sup> Origenes hat sie in seinem frühen Kommentar zum Johannesevangelium entfaltet, den er seinem Freund und Mäzenen Ambrosius widmete. Diesen Adressaten hat Origenes von der valentinianischen Lehre abgekehrt und wollte

---

17 *De princ.* IV,3,14 (SC 268, 392-394): *Nec omnis mens, quae creata est, possibile habet ullo genere conpraehendere, sed ut invenerit aliquantum ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt; quodsi et ad ipsa pervenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri debeant, pervidebit.*

18 Vgl. A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian* (*En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino*), Rom 1955, S. 16-32; G. Gruber, *ZΩH: Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München 1962, S. 241-326; H. Crouzel, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène*, in: ders. – A. Quacquarelli (Hrsg.), *Origeniana Secunda*, Roma 1980, S. 131-150; Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, in: *Theologische Quartalschrift*, 165, 1985, S. 94-105.

ihm eine theologisch verlässlichere Interpretation des Evangeliums anbieten, als es in seinen Augen die knappe Auslegung des Valentinianers Herakleon war.<sup>19</sup> Es handelte sich jedoch nicht nur um eine Gelegenheitsarbeit, denn Origenes hielt das Johannesevangelium für eine Art „Erstling“ (ἀπαρχή, d.h. den schönsten Teil, der als Opfertgabe dargebracht wird) aller Evangelien, die wiederum selbst „Erstling“ der gesamten Schrift sind.<sup>20</sup>

Die Theorie der christologischen Titel erscheint gleich im ersten Buch von Origenes' Kommentar bei der Auslegung des ersten Satzes des Prologs zum Johannesevangelium: „Am Anfang war das Wort“ (Joh 1,1). Die Wendung ἐν ἀρχῇ („am Anfang“) ist hier laut Origenes instrumental als Ausdruck für den Vermittler der Schöpfung zu verstehen: Gott schuf nämlich mit einem Wort, durch das Wort (Logos), das der Anfang des göttlichen Schaffens ist und selbst Demiurgos-Schöpfer. Ähnlich steht über die Weisheit geschrieben, dass Gott sie geschaffen hat als Anfang (ἀρχή) seiner Wege (Spr 8,22). „Weisheit“ betrifft dabei, so Origenes, die eigenen Gedanken, „das Wort“ ihre Übermittlung an andere vernunftbegabte Wesen.<sup>21</sup> Diese beiden Titel gebühren Christus, über den wir in der Schrift auch weitere Aussagen finden, z.B. dass er das „Leben“ (Joh 14,6),<sup>22</sup> „Anfang und Ende“ (Offb 22,13) oder der „Erstgeborene unter den Toten“ (Kol 1,18) ist.<sup>23</sup> Diese unterschiedlichen Bezeichnungen (ἐπίνοιαι) beziehen sich auf den *einen* Christus, obwohl sie nicht dasselbe ausdrücken, sondern in ihrer Mannigfaltigkeit eine logische Ordnung haben: Christus ist gerade deshalb „Anfang“, weil er „Weisheit“ ist.<sup>24</sup> Als „Anfang“ ist er „Wort“ und als „Wort“ das „Leben“.<sup>25</sup> Im Unterschied zu den Titeln „Weisheit“, „Wort“, „Leben“ und „Wahrheit“ als „absolute Aussagen“ (ἀπλῶς), gebühren

---

19 Zur valentinianischen Vergangenheit des Ambrosius und seiner Unterstützung der Arbeit des Origenes vgl. Eusebius, *Hist. eccl.* VI,18,1 (SC 41, 112); VI,23,1-2 (SC 41, 123); hierzu R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, S. 80-82. Origenes erwähnt öfters die Bestimmung seines Kommentars für Ambrosius, vgl. *In Ioh.* I,21 (SC 120, 68); V,1 (SC 120, 372); VI,6 (SC 157, 132). Zu Herakleons Kommentar zum Johannesevangelium vgl. Y. Janssens, *Héracléon, Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, in: *Le Muséon*, 72, 1959, S. 101-151 (der bei Origenes erhaltene Text, französische Übersetzung und Anmerkungen).

20 *In Ioh.* I,23 (SC 120, 70).

21 *In Ioh.* I,110-111 (SC 120, 118-120).

22 *In Ioh.* I,112 (SC 120, 120).

23 *In Ioh.* I,116-117 (SC 120, 122).

24 *In Ioh.* I,118 (SC 120, 122).

25 *In Ioh.* I,112 (SC 120, 120).

Christus die anderen Prädikate (ὀνομασία) „im Hinblick auf uns“ (δι’ ἡμᾶς), genauer gesagt im Hinblick auf die Erlösung aller Wesen, die ihre ursprüngliche Seligkeit verloren haben.<sup>26</sup> Sonst wäre er doch nicht das „Licht“, das den Blinden leuchtet, der „Erstgeborene unter den Toten“, die vom Leben abgefallen sind, „Hirt“ der Menschen, die den Tieren ähnlich geworden sind.<sup>27</sup>

In seiner Polemik mit den (valentinianischen) Interpreten, die das „Wort“ für den einzigen rechten Titel des Sohnes Gottes halten und sich mit den anderen nicht beschäftigen, da sie angeblich nur in allegorischem (τροπικῶς), nicht im eigentlichen Sinne (κυρίως) zu verstehen sind,<sup>28</sup> entfaltet Origenes eine ganze biblische Skala christologischer Bezeichnungen. Er trägt hier Prädikate aus den Evangelien („Licht der Welt“, „Auferstehung“, „Weg, Wahrheit und Leben“, „Tür“, „guter Hirte“, „Messias“, „Meister und Herr“, „Sohn Gottes“, „König“, „Weinstock“, „lebendiges Brot“),<sup>29</sup> aus der Johannesoffenbarung („Erster und Letzter, der, der tot war und lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit“, „Alpha und Omega, Erster und Letzter, Anfang und Ende“),<sup>30</sup> aber auch aus den alttestamentlichen Propheten („erwählter Pfeil“, „Gottesknecht“, „Licht der Völker“, „unschuldiges Lamm“)<sup>31</sup> zusammen, die sich (so Origenes) Christus selbst gibt, des Weiteren Namen, mit denen ihn Johannes der Täufer („Lamm Gottes“) und die Autoren neutestamentlicher Briefe („Fürsprecher beim Vater“, „Sühneopfer“, „Gottes Macht und Gottes Weisheit“, „Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“, „Hohepriester“)<sup>32</sup> bezeichnen, sowie alttestamentliche messianische Weissagungen („Löwe“ und „Löwenjunges“, „Gottesknecht, der

26 *In Ioh.* I,123 (SC 120, 124); *In Ioh.* I,251 (SC 120, 184).

27 *In Ioh.* I,120-122 (SC 120, 124).

28 *In Ioh.* I,125 (SC 120, 126). Origenes führt an, dass sich diese Interpreten das „Wort“ als „Ausdruck des Vaters vorgetragen in Silben“ (προφορῶν πατρικῆν οἰονεὶ ἐν συλλαβαῖς) vorstellen (*In Ioh.* I,151, SC 120, 136). Diese Beschreibung ähnelt der Charakteristik der valentinianischen Vorstellung über das Hervorgehen des Wortes aus dem Intellekt bei Irenäus, *Adv. haer.* II,13,8 (SC 294, 124; 250). Die valentinianische Lehre rechnete freilich mit einem Logos als Schöpfer eines Pleromas von geistigen Wesen und einem von diesem unterschiedenen Erlöser als „Erstgeborenem der ganzen Schöpfung“ (vgl. hierzu A. Orbe, *En los albores*, S. 104 *et passim*).

29 *In Ioh.* I,126-131 (SC 120, 126-128). Vgl. Joh 8,12; 11,25; 14,6; 10,9; 10,11; 4,25 f.; 13,13; 10,36; 18,33-37; 15,1; 6,35.

30 *In Ioh.* I,132 (SC 120, 128). Vgl. Offb 1,17 f.; 22,13.

31 *In Ioh.* I,133-135 (SC 120, 128-130). Vgl. Jes 49,2-6; Jer 11,19.

32 *In Ioh.* I,137-141 (SC 120, 130-132). Vgl. Joh 1,29; 1Joh 2,1-2; Röm 3,25; 1Kor 1,24,30; Hebr 4,14.

seine Stimme nicht erhebt“, „David, der auferstehen soll“, „Spross“ und „Blüte“ aus dem Stamm Jesse, „Stein, den die Bauleute verworfen haben“).<sup>33</sup> In diese Zusammenstellung gehört auch der Name „Wort“, mit dem der Evangelist Johannes Christus bezeichnet. Um diesen Titel recht zu verstehen, ist es nötig, sich auch mit dem Sinn der übrigen zu beschäftigen.

Einige dieser Prädikate haben laut Origenes außer der eigentlichen christologischen Bedeutung auch einen allegorischen Sinn, der auf unsere Teilhabe an Christus bezogen ist. So hat die Bezeichnung Christi als „Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5) einen wörtlichen Sinn: Christus ist „das wahre Licht“ (Joh 1,9), nämlich ein Licht, das den vernunftbegabten Wesen leuchtet. Es ist ein „noetisches Licht“,<sup>34</sup> nicht aber ein durch die Sinne wahrnehmbares Licht, das als sinnliches (laut Origenes' platonisierender Konzeption) nur dessen Analogie ist.<sup>35</sup> Zugleich jedoch ist es nötig, den „anagogischen und allegorischen Sinn“ der Wendung „Licht der Welt“ zu suchen (ἀνάγειν δὲ καὶ ἀλληγορεῖν),<sup>36</sup> der – wie zumindest aus der Auslegung des Origenes zu urteilen ist – darin besteht, dass Christus nicht nur selbst Licht ist, sondern auch seine Jünger zu Licht macht (Mt 5,14).<sup>37</sup> Diese Rolle ist ihnen freilich nicht durch irgendeine „Natur“ gegeben (wie wohl die Valentinianer meinen), sondern aufgrund des „Kampfes“ ihres irdischen Lebens.<sup>38</sup>

In ähnlicher Weise nennt sich auch Christus selbst „Auferstehung“ nicht nur, weil er vom Tode zum Leben im ursprünglichen Sinne dieses Wortes (καρπῶς) auferstehen lässt, sondern weil er auch den Getauften zu neuem Leben erweckt und ihn schon jetzt ein vom Tode befreites Leben führen lässt (Röm 6,4; Kol 2,13).<sup>39</sup>

Erst in diesem Kontext ist auch der Titel „Wort“ verständlich. Wie wir bereits wissen, handelt es sich um eine Bezeichnung, die in ihrer ersten Bedeutung Christus als Mittler der Schöpfung gebührt, sie kann jedoch auch allegorisch interpretiert werden. Christus ist das Wort, das nicht weit von den Menschen ist, sondern „in ihren eigenen Mündern und ihrem eigenen Herzen“

---

33 *In Ioh.* I,142-148 (SC 120, 132-134). Vgl. Gen 49,9; Jes 42,1-4; Ez 34,23; Jes 11,1; Ps 117(118),22.

34 *In Ioh.* I,160 (SC 120, 140).

35 *In Ioh.* I,167 (SC 120, 142-144).

36 *In Ioh.* I,180 (SC 120, 148).

37 *In Ioh.* I,162-163 (SC 120, 140-142).

38 *In Ioh.* I,170-178 (SC 120, 144-148).

39 *In Ioh.* I,181-182 (SC 120, 148-150).

(Röm 10,8).<sup>40</sup> Origenes unterscheidet dabei zwei Arten, auf die die Menschen Anteil an diesem „Wort“ haben (d.h. zwei Ebenen der Allegorie dieses Titels): zum einen als vernunftbegabte Wesen sobald sie das Erwachsenenalter erreichen, zum anderen in einem erhöhten Sinn (κατὰ τὴν ἀκρότητα), wenn in ihnen „das Wort (λόγος) zur Vollendung gelangt“ und ihm alles untergeordnet wird, was es in den Menschen an Unvernünftigem gibt (τὰ ἐν ἡμῖν ἄλογα). Auf diese doppelte Auslegung beziehen sich laut Origenes verschiedene Aussagen des Johannesevangeliums: „Das Wort wurde Fleisch“, wenn es den Menschen an sich Anteil im ersten genannten Sinn gegeben hat, „das Wort war Gott“, wenn seine Herrschaft in diesem zweiten Sinn gilt.<sup>41</sup> Auch das Wort, das nach seiner Fleischwerdung zum Vater zurückkehrt und sich von der irdischen Last befreit, gibt den Menschen wohl an sich Anteil, überlegt Origenes und meint offenbar die Auferstehung des Menschen in einem geistigen Leib.<sup>42</sup>

Die christologischen Titel, d.h. die einzelnen Aussagen (ἐπίνοιαι), auf deren Grundlage Christus zu erkennen ist, sind für Origenes eine Art ABC Gottes (Alpha bis Omega, Offb 1,8; 22,13), „Gottes Buchstaben“ (γράμματα θεοῦ, στοιχεῖα), die zur Erkenntnis himmlischer Dinge führen.<sup>43</sup> Christus ist zwar in jedem dieser Zeichen, ihre Aussage (ἐπίνοιαι) ist jedoch jedes Mal eine andere<sup>44</sup> und ihre Reihenfolge – „Weisheit“ = „Anfang“, „Wort“, „Leben“, „Licht“ usw. – ist unabänderlich.<sup>45</sup>

Dies ist in groben Zügen Origenes' Auslegung der ersten Worte des Johannesevangeliums und die frühe Gestalt seiner Theorie der christologischen Prädikate. Die Unterscheidung von „absoluten“ Aussagen und Aussagen „im Hinblick auf uns“ (bzw. zur Rettung gefallener Wesen) deutet einerseits die ewige Gottheit des Sohnes und andererseits seinen Willen im Rahmen der Heilsökonomie an. Große Bedeutung hat für Origenes die Pluralität der christologischen Titel: Während Gott einer und einfach ist, wird der Erlöser, der „Erstling“ der ganzen Schöpfung, zu Vielen, und zwar in seiner Rolle sowohl für

40 *In Ioh.* 1,269 (SC 120, 194).

41 *In Ioh.* 1,273-275 (SC 120, 196-198). Vgl. Joh 1,14; 1,1. Zu dieser doppelten Teilhabe des Menschen am Logos vgl. R. Gögler, *Zur Theologie*, S. 257-259.

42 Vgl. *In Ioh.* 1,276 (SC 120, 198). Zur Eschatologie des Origenes, die eine Angleichung des Menschen an den auferstandenen Christus voraussetzt, vgl. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, S. 247-255.

43 *In Ioh.* 1,221 (SC 120, 168).

44 *In Ioh.* 1,222 (SC 120, 168).

45 *In Ioh.* 1,291 (SC 120, 206); *In Ioh.* 1,112 (SC 120, 120).

die Kosmologie, als auch für die Erlösung.<sup>46</sup> Erst die einzelnen Nuancen dieser Prädikate, die sein Wesen und Wirken in verschiedenerlei Hinsicht betreffen, bilden zusammen die biblische Christologie des Origenes (auf keinen Fall lassen sich diese Prädikate in selbstständige Wesen hypostasieren, wie dies wohl die Valentinianer tun).<sup>47</sup> Wir haben gesehen, dass es in ihr zum einen um die Entfaltung einer Lehre (mit Abgrenzung gegen andere theologische Möglichkeiten, in diesem Fall gegen die Valentinianer) geht, zum anderen um das Auffinden eines geistigen Sinnes, der die menschliche Vollkommenheit betrifft, zu der der Mensch im „Ring“ seines Lebens gelangen kann.

Die biblischen christologischen Titel bilden damit erst zusammen ein Netz, das es ermöglicht eine adäquate Christologie zu entfalten. Ein jeder von ihnen ist freilich zugleich als Allegorie zu verstehen, als geheimnisvolle Aussage über die menschliche Teilhabe an Christus und Nachahmung Christi. Wie wir im Fall des Titels „Wort“ gesehen haben, ist die Ebene der allegorischen „Übertragung“ der christologischen Bedeutung eine doppelte: Eine betrifft die menschliche Rationalität (die Ebene der „Seele“), die andere die geistliche Vollkommenheit (die Ebene des „Geistes“) – nur in einer Andeutung erwähnt Origenes eine mögliche Variation der zweiten Ebene in einer die Eschatologie betreffenden Bedeutung. Die horizontale Pluralität der christologischen Prädikate breitet somit dank dieser zweistufigen vertikalen Übertragung ein ganzes Netz von potenziellen Bedeutungen der Namen Christi aus.

---

46 *In Ioh.* I,119 (SC 120, 122).

47 Origenes unterscheidet an anderer Stelle das eine Substrat (ὑποκείμενον) in Christus und die Vielheit der Namen (ὀνόματα), die sich als einzelne Aspekte (ταῖς ἐπινοίαις) auf ihn beziehen, vgl. *Hom. Ierem.* 8,2 (SC 232, 358). Die Unterscheidung κατὰ τὴν ὑπόστασιν und ἐπινοίᾳ μόνον ist bei den Stoikern belegt (vgl. Poseidonios, Frag. 92 Edelstein, in: DG 458 = Arius Didymus, *Epitome*, 20). Auch einige gnostische Gruppen (beginnend mit der simonianischen Gnosis) kennen den Ausdruck ἐπίνοια bzw. ἔννοια als ein Aspekt des göttlichen Denkens, der sich auf die Schöpfung richtet, hier freilich hypostasiert in dem Paar νοῦς (auf sich gerichtetes Denken) – ἐπίνοια (auf andere Dinge gerichtetes Denken), oder setzen sogar eine größere Menge der ἐπίνοια als eine Art geistiger Wesen, die das Pleroma besiedeln, voraus. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Lehre in ihrer valentinianischen Ausführung (in der die Hypostasen-Paare Vater–Gnade, Eingeborener–Wahrheit, Wort–Leben, Mensch–Kirche erscheinen, vgl. Irenäus, *Adv. haer.* I,8,5, SC 264, 128-137) polemischer Ausgangspunkt der christologischen Theorie des Origenes war. Aus den valentinianischen Hypostasen werden hier freilich Interpretationsaspekte der Person Christi (vgl. A. Orbe, *Epinoia*, S. 11 und der gesamte den Gnostikern gewidmete Passus, S. 3-14; G. Gruber, *ZΩH*, S. 291-305).

## Augustin

Auch Augustin ist nicht nur Autor mehrerer umfangreicher biblischer Auslegungen (drei Versuche, die ersten Kapitel des Buches Genesis zu interpretieren, Homilien zu den Psalmen und den Johannesschriften, theologische Interpretationen der Paulusbriefe an die Römer und die Galater, um nur die wichtigsten Werke zu nennen), sondern auch einer Abhandlung zur biblischen Hermeneutik, wie sie in seinem Werk *De doctrina christiana* zu finden ist.

Ähnlich wie Origenes geht auch Augustin von der Beziehung zwischen dem Text und seinem Sinn aus. Bevor er sich jedoch den Erwägungen über die Beziehung zwischen dem wörtlichen und dem übertragenen Textsinn zuwendet, beschäftigt er sich genauer mit dem Verhältnis von Zeichen (*signum*) und „Sache“ (*res*), auf die das Zeichen verweist, um das Ergebnis dieser Erwägungen zuletzt auf die Beziehung zwischen dem Text und seinem Sinn anzuwenden.

„Zeichen“ versteht Augustin hier in breitem Sinne als Sache, die eine andere Sache bezeichnet<sup>48</sup> oder auf sie verweist. So ist z.B. der Rauch Zeichen des Feuers oder die Spur Zeichen eines vorauslaufenden Tieres.<sup>49</sup> Neben diesen natürlichen Zeichen (*signa naturalia*), einer Art von „Symptomen“, gibt es freilich auch Zeichen, die absichtlich eingesetzt werden (*signa data*),<sup>50</sup> und deren einzige Aufgabe es ist, eben die „Sache“ zu bezeichnen, die sie vertreten. Solche Zeichen sind die Worte (*verba*).<sup>51</sup> Ein Zeichen umfasst dabei laut Augustin außer der eigentlichen Gestalt, die von unseren Sinnen wahrgenommen wird, einen Verweis auf etwas anderes, was auf seine Anregung hin in unserem Denken entsteht.<sup>52</sup> Das Zeichen ist also eine Verbindung von sinnlich wahrnehmbarer Gestalt und einem Hinweis für das Denken (sehr ähnlich wie das Bezeichnende, *σημαίνον*, bei den Stoikern verbunden ist mit seiner unkörperlichen Bedeutung, dem Bezeichneten, *σημαινόμενον* oder *λεκτόν*).<sup>53</sup>

---

48 *De doct. christ.* I,2,2 (CCL 32, 7): ... *res eas quae ad significandum aliquid adhibentur.*

49 *De doct. christ.* II,1,2 (CCL 32, 32 f.).

50 *De doct. christ.* II,1,2 (CCL 32, 32). Der Ausdruck „Symptom“ wird benutzt von R. A. Markus, *St. Augustine on Signs*, in: *Phronesis*, 2, 1957, S. 73 (60-82).

51 *De doct. christ.* I,2,2 (CCL 32, 7).

52 *De doct. christ.* II,1,1 (CCL 32, 32): *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*

53 Die Stoiker unterschieden außer dem „bezeichnenden“ Geräusch oder der graphischen Aufzeichnung (*σημαίνον*) und der Sache selbst, auf die verwiesen wird (*τύχαιον*), die

So wie die bezeichneten „Sachen“ (Bedeutungen) auch selbst Zeichen weiterer „Sachen“ sein können,<sup>54</sup> werden manchmal auch Zeichen von weiteren Zeichen eingefangen, wie z.B. die Worte von der Schrift.<sup>55</sup> Außer einer direkten Kennzeichnung mit Hilfe von „eigenen Zeichen“ (*signa propria*), die genau das bedeuten, auf welches sie unmittelbar hinweisen, gibt es auch „übertragene Zeichen“ (*signa translata*), bei denen die „Sachen“, auf die sie direkt verweisen, selbst zu Zeichen anderer „Sachen“ werden.<sup>56</sup> Die Beziehungen der Kennzeichnung (Zeichen – „Sache“) bilden damit einen mehrstufigen Bau oder eine Art kompliziertes Geflecht: Das Zeichen „Rauch“, das auf die „Sache“ Rauch verweist, wird selbst vom Zeichen seiner graphischen Gestalt eingefangen, während die „Sache“ Rauch auf die „Sache“ Feuer verweist, die selbst noch als Metapher verstanden und gleichzeitig durch ein Wortzeichen und dessen eigenes graphisches Zeichen ausgedrückt werden kann.

Bevor Augustin mit der Erörterung zur biblischen Exegese beginnt, hält er es für nötig zu erklären, welches die „Sachen“ sind, von denen die Schrift handelt: nämlich der drei-einige Gott, Christi Fleischwerdung, die Kirche als „Leib Christi“, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Leibes, die endgültige Trennung von guten und bösen Menschen (diese Themen folgen etwa der Struktur der frühchristlichen Bekenntnisse).<sup>57</sup> Dabei führt er eine Unterscheidung ein, die erst den nötigen Schlüssel auch zu seiner Theorie der Zeichen bietet, und zwar das Paar *uti-frui*.

---

Bedeutung als das „Bezeichnete“ (σημαινόμενον oder λεκτόν). Im Hinblick darauf, dass sie alles Seiende für körperlich hielten, war diese unkörperliche Bedeutung als Mittler zwischen „Bezeichnendem“ und der Sache selbst ein besonderer Gegenstand ihrer Untersuchungen (vgl. SVF II,166 = Sextus Empiricus, *Adv. math.* VIII,11; siehe hierzu A. A. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in: ders. [Hrsg.], *Problems in Stoicism*, London 1971, S. 75-113; Th. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987, S. 25-35). Auf die Nähe der augustinischen Auffassung des Zeichens zur stoischen Konzeption macht B. D. Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, in: REAug 15, 1969, S. 9-49, aufmerksam. R. A. Markus betont die Verbindung des „Bezeichnenden“, des „Bezeichneten“ und des Benutzers, bzw. Empfängers des Zeichens (R. A. Markus, *St. Augustine*, S. 79; ders., *Signs, Communication, and Communities in Augustine's De doctrina christiana*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright [Hrsg.], *De doctrina christiana a Classic of Western Culture*, Notre Dame, Indiana – London 1994, S. 97-108).

54 *De doct. christ.* I,2,2 (CCL 32, 7).

55 *De doct. christ.* II,4,5 (CCL 32, 34).

56 *De doct. christ.* II,10,15 (CCL 32, 41).

57 *De doct. christ.* I,5,5 – 21,19 (CCL 32, 9-16).

Das Verb *frui* (sich an etwas erfreuen) charakterisiert in Augustins Augen ein Verhältnis zum Ziel, zu etwas, worum wir um seiner selbst willen bemüht sind und nicht um etwas anderes zu erreichen, während *uti* (etwas benutzen) ein instrumentales Verhältnis zu etwas ausdrückt, was selbst als Mittel zur Erreichung einer anderen Sache dient.<sup>58</sup> Das Verhältnis *frui* soll dabei nach Augustins Überzeugung nur auf den christlichen Gott ausgerichtet sein,<sup>59</sup> bzw. auf das „Ewige und Unwandelbare“, d.h. auf geistliche Sachen, alles andere sind nur Mittel, um diese zu erlangen.<sup>60</sup>

Dieser Polarität von *uti-frui* entspricht Augustins Verständnis zufolge die Polarität *signum-res*.<sup>61</sup> Ein Zeichen ist nämlich kein Selbstzweck, sondern sein Sinn ist es, auf die Sache zu verweisen, die es vertritt. Es wäre ein Irrtum, ein Zeichen für die Sache selbst zu halten (*signa pro rebus accipere*)<sup>62</sup> und sich von ihm nicht zur Sache selbst hinführen zu lassen. Damit wäre seine bezeichnende Rolle vergeudet.

Diese vermittelnde Funktion des Zeichens, das auf die Sache selbst verweisen soll, ist eine Art Herzstück der biblischen Hermeneutik Augustins.<sup>63</sup> Die Instrumentalität des Zeichens soll dabei auf allen Ebenen des komplizierten Baus der Kennzeichnung angewendet werden: Es ist nötig, die Worte zu untersuchen, um ihre Bedeutung zu finden; bei der Bedeutung ist zu unterscheiden, ob sie wörtlich gemeint ist (*propria locutio*), oder bildlich (*figurata locutio*), d.h. ob sie selbst Zeichen einer anderen Bedeutung ist. Es wäre ein Fehler, eine bildliche Bedeutung wörtlich zu verstehen und wie die „Juden“ da am Buchstaben zu kleben, wo gesucht werden muss, wofür er Zeichen ist.<sup>64</sup> Zugleich

---

58 *De doctr. christ.* I,4,4 (CCL 32, 8).

59 *De doctr. christ.* I,5,5 (CCL 32, 9).

60 *De doctr. christ.* I,22,20 (CCL 32, 16).

61 Vgl. hierzu G.-H. Allard, *L'articulation du sens et du signe dans le De doctrina christiana de s. Augustin*, in: *Studia patristica*, 14 (= *Texte und Untersuchungen*, 117), 1976, S. 377-392.

62 *De doctr. christ.* III,5,9 (CCL 32, 83).

63 Wie C. P. Mayer betont, entspricht diese Zeichenstruktur der platonischen Ontologie, in der sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit Bild intelligibler Ideen ist. Augustin wendet diese Struktur von Zeichen und Sachen nicht nur auf die biblische Hermeneutik an, sondern auch auf die „Lektüre“ der Schöpfung als „Zeichen“ des Schöpfers (C. P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II, Würzburg 1974, S. 436-441; zu *De doctrina christiana* siehe *ibid.*, S. 88-96).

64 *De doctr. christ.* III,5,9 – 6,10 (CCL 32, 82-84). Den „geistigen Sinn“ (*spiritaliter*) der Schrift zeigte dem Augustin Ambrosius von Mailand (ein Leser des Origenes) und verhalf ihm so zur Annahme des Christentums, vgl. *Conf.* V,14,24 (CCL 27, 71). Sehr

wäre es freilich irreführend, eine Bedeutung, die wörtlich zu verstehen ist, d.h. Regeln des Glaubens und der Moral oder Belehrungen betreffend die rechte Erkenntnis und das rechte Handeln, für ein bloßes Zeichen zu halten.<sup>65</sup> Die „christliche Freiheit“ erhebt sich laut Augustin von den Zeichen zu den Sachen selbst,<sup>66</sup> die ganze Kunst des biblischen Interpretieren liegt jedoch im Unterscheiden, welche Bedeutungen als eigentlich und welche als bildlich gelten sollen und welche Aussagen beide Bedeutungen haben.<sup>67</sup> Manchmal ist die Bedeutung auch mehr als doppelt<sup>68</sup> und zugleich kann eine „Sache“ entsprechend dem Kontext nicht nur von verschiedenen, sondern sogar von widersprüchlichen bildlichen Bedeutungen sein.<sup>69</sup> Manchmal lässt sich aus dem Text legitimer Weise auch ein anderer Sinn herauslesen, als es der Autor beabsichtigte, sofern sich der Exeget vom selben Heiligen Geist inspirieren lässt, der den Autor geleitet hat.<sup>70</sup>

Diese Polyvalenz des Sinnes ist freilich laut Augustin nicht arbiträr. Ähnlich wie bei Origenes ist es nötig, unklare Stellen im Lichte des Ganzen der Schrift zu lesen und sich an der Bedeutung allgemein angenommener (d.h. zweifellos kanonischer) Texte zu orientieren.<sup>71</sup> Es ist sehr gefährlich, in unklare Stellen einen unbiblischen Sinn hineinzulegen, der aus klareren Passagen nicht belegt werden kann.<sup>72</sup> Im Falle unklarer Bedeutung ist es nichtsdestotrotz angezeigt, nach der „Regel des Glaubens“ (*regula fidei*, z.B. Glaube an die göttliche Trinität gleicher Personen) zu entscheiden.<sup>73</sup> Ein übertragener Sinn soll auf

---

wahrscheinlich jedoch kannte Augustin die „geistige“ Interpretation auch von den Manichäern, denen er neun Jahre als „Hörer“ angehörte (vgl. dazu G. Wenning, *Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins*, in: REAug 36, 1990, S. 80-90).

- 65 *De doct. christ.* III,10,14 (CCL 32, 86). Für Augustin ist jede Bedeutung bildlich, die nicht den Glauben oder die Moral betrifft; solche Passagen der Schrift sind bildlich zu verstehen, denn sonst wären sie in der Schrift irgendwie überflüssig, vgl. hierzu R. J. Teske, *Criteria for Figurative Interpretation in St. Augustine*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana*, S. 109-122.
- 66 *De doct. christ.* III,8,12 (CCL 32, 85).
- 67 *De doct. christ.* III,24,34 (CCL 32, 97); III,22,32 (CCL 32, 96 f.).
- 68 *De doct. christ.* III,25,37 (CCL 32, 99).
- 69 *De doct. christ.* III,25,36 (CCL 32, 98).
- 70 *De doct. christ.* III,27,38 (CCL 32, 99 f.).
- 71 *De doct. christ.* II,8,12 (CCL 32, 38 f.). Den Kanon dieser Schriften führt Augustin im Weiteren an: *De doct. christ.* II,8,13 (CCL 32, 39 f.).
- 72 *De doct. christ.* III,28,39 (CCL 32, 110).
- 73 *De doct. christ.* III,2,3 (CCL 32, 78).

Grund von „Ähnlichkeit“ (*a similibus rebus*) oder einer anderen „Nähe“ (*ab aliqua vicinitate*) gesucht werden.<sup>74</sup> Augustin meint die Übertragung einer Bedeutung auf eine andere oder sogar eine gegensätzliche Sache, was die moralische Bewertung betrifft (mit der Metapher „Löwe“ beispielsweise kann Christus oder der Teufel gemeint sein)<sup>75</sup> und ebenso Tropen, wie sie die Grammatiker kennen (z.B. Allegorie, Enigma, Parabel, Metapher, Katachresis, Ironie oder Antiphrase).<sup>76</sup> Eine praktische Hilfe bei der Suche nach der übertragenen Bedeutung sind die wertvollen theologischen Grundsätze des donatistischen „Dissidenten“ Tychonius, die Augustin teilweise im Lichte der eigenen Ekklesiologie und Gnadenlehre präzisiert.<sup>77</sup>

Das Maß der biblischen Auslegung ist also laut Augustin zum einen der Zusammenhang der ganzen Schrift, zum anderen die theologische als rechtgläubig geltende Position. Diese beiden Kriterien beinhalten freilich eine Art inneres Paradox: Zum einen musste das „Ganze“ der Schrift (der Bibelkanon) ursprünglich nach denselben Kriterien festgelegt werden, zum anderen wird die Lehre, die als rechtgläubig gilt, zugleich als aus der Schrift abgeleitete verstanden, als deren legitime Interpretation, und ihre Rechtgläubigkeit wird am Schrifttext gemessen. Es wäre jedoch wohl irrig zu versuchen, diese innere Dynamik oder beidseitige Abhängigkeit zwischen biblischem Text und als rechtgläubig geltender Lehre nur in eine Richtung hin zu lenken. Für Augustin ist auf jeden Fall die Schrift auf der einen Seite Maß der rechtgläubigen Lehre, die rechtgläubige Lehre auf der anderen Seite Maß für die Interpretation der Schrift.

74 *De doct. christ.* III,25,34 (CCL 32, 97).

75 *De doct. christ.* III,25,35-36 (CCL 32, 97 f.). Vgl. Gen 49,9; 1Petr 5,8.

76 *De doct. christ.* III,29,40-41 (CCL 32, 100 ff.). Wie Augustin selbst anführt, werden einige dieser Figuren (Allegorie, Enigma, Parabel) in der Schrift erwähnt (vgl. Gal 4,24; 1Kor 13,12; Mt 13,18 u.a.), ihre Theorie ist jedoch aus antiken Grammatiken übernommen (vgl. z.B. Charisius, *Ars gramm.* IV,4, hrsg. v. H. Keil, *Grammatici Latini*, I, Leipzig 1857, Nachdruck Hildesheim 1961, S. 272, wo ebenfalls *tropus* als Übertragung einer wörtlichen Bedeutung aufgrund einer Ähnlichkeit definiert wird; hier werden jedoch zwölf Tropen angeführt und als gemeinsame Gattung dieser Arten gilt die Metapher). Vgl. hierzu M. Simonetti, *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Verona 1994, S. 510-513.

77 Die sieben Regeln des Tychonius betreffen laut der Aufzeichnung Augustins diese Themen: über den Herrn und seinen Leib, über den zweiteiligen Leib des Herrn, über die Verheißungen und das Gesetz, über Art und Gattung, über die Zeiten, Regel der Rekapitulation, über den Teufel und seinen Leib (*De doct. christ.* III,30,42, CCL 32, 102). Zu diesen Regeln und ihrer Benutzung bei Augustin vgl. I. Bochet – G. Madec, *Le „Liber Regularum“ de Tyconius et sa présentation par Augustin*, in: BA 11/2, S. 562-581, wo auch weitere Literatur angeführt wird.

Die Schrift als Text ist dabei bloßes Zeichen, dessen Aufgabe eine instrumentale ist (genau wie die christlichen Sakramente nur „Zeichen“ sind).<sup>78</sup> Ziel dieser Zeichen ist es, zu den „Sachen“ zu führen, die sie bedeuten, nämlich auf Gott gerichtete Liebe (*caritas*) hervorzurufen und die auf sich selbst gerichtete Begierde (*cupiditas*) zu entwurzeln.<sup>79</sup> Die „Sache“ der Schrift als Ganzer ist es somit, der menschlichen Liebe die rechte Richtung zu geben, d.h. sie vom Charakter der *cupiditas* (auf sich als Ziel gerichtet) zu befreien und sie in *caritas* zu verwandeln, die Gott um seiner selbst willen, sich und andere dann wegen Gott liebt.<sup>80</sup>

Wie wir sehen, ist die Antwort auf die Frage, was Augustin mit dem Ausdruck „Sache“ meint, auf welche das Zeichen verweist, sehr komplex. Die „Sache“ des Zeichens „Löwe“ ist das von ihm bezeichnete Tier, d.h. der wörtliche Sinn des Textes, der (hinsichtlich der dogmatischen Kriterien) manchmal relevant ist, manchmal jedoch als Zeichen einer übertragenen Bedeutung verstanden werden muss. Relevante Bedeutung des Textes (manchmal wörtlich, manchmal übertragen, manchmal beides, manchmal auch mehrfach) ist jedoch selbst ein Zeichen, das zur letzten „Sache“ der Schrift führen soll, welches die Liebe ist. Der Text selbst ist also Vermittler einer Bedeutung oder mehrerer Bedeutungen, über deren Relevanz dogmatische Kriterien entscheiden. Diese Bedeutungen selbst sind jedoch nur Zeichen im Verhältnis zur letzten Bedeutung der Schrift, der Liebe: „Sofern jemand meint, dass er die Heilige Schrift oder irgendeinen ihrer Teile verstanden hat, dieses Verständnis jedoch nicht die doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten fördert, so hat er noch nichts begriffen.“<sup>81</sup>

\*

---

78 *De doctr. christ.* III,8,13 (CCL 32, 86).

79 *De doctr. christ.* III,10,15 (CCL 32, 87): ... *omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque roborandam et cupiditatem vincendam atque exstinguendam valent.*

80 *De doctr. christ.* III,10,16 (CCL 32, 87). Zur Liebe als letzter „Sache“ der Schrift in unterschiedlicher Hinsicht vgl. H.-J. Sieben, *Die „res“ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. I-III*, in: REAug 21, 1975, S. 72-90; C. Mayer, *Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme*, in: *Forum Katholische Theologie*, 1, 1985, S. 197-211; W. S. Babcock, *Caritas and Signification in De doctrina christiana 1-3*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, Notre Dame 1995, S. 145-163; C. Basevi, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el „De Doctrina Christiana“, en el „Contra Faustum“ y en el „De consensu Evangelistarum“*, Pamplona 1977, S. 151 f.; P. Brunner, *Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana*, in: *Kerygma und Dogma*, 1, 1955, S. 68.

81 *De doctr. christ.* I,36,40 (CCL 32, 29).

Diese exegetische Theorie findet direkte Anwendung auch in Augustins Auslegungspraxis.<sup>82</sup> Unter gewisser Vereinfachung lässt sich sagen, dass Augustin im Grunde eine doppelte Interpretation durchführt, zum einen eine „wörtliche“ (*ad litteram*), zum anderen eine allegorische. In der einen geht es um das richtige Verständnis des Textes, das mit der rechthgläubigen Lehre übereinstimmen muss und sie zugleich begründet (hier gilt die angeführte Dialektik der gegenseitigen Normativität zwischen Text und rechthgläubiger Lehre), zum anderen wendet er die wörtliche Bedeutung so an, dass sie dem letzten Ziel der Schrift dient, nämlich zur Liebe führt. Diese im Grunde doppelte Lesart möchte ich anhand von Augustins Interpretation des ersten Kapitels des Buches Genesis vorstellen.

Augustin unternahm eine Interpretation dieser bekannten Bibelstelle systematisch insgesamt fünfmal, nämlich in drei Kommentaren (*De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *De Genesi ad litteram*), in den abschließenden Büchern seiner *Bekenntnisse* und teilweise auch im elften Buch seines umfangreichen Werkes *De civitate Dei*. Seine Auslegungen unterscheiden sich in den einzelnen Schriften im Detail, manchmal stehen in ein und demselben Werk mehrere Interpretationsmöglichkeiten nebeneinander.<sup>83</sup> Für den Zweck dieser Darstellung führen wir nur die Hauptlinie der augustininischen Interpretation entsprechend seiner wichtigsten Auslegungen in den *Bekenntnissen* XII-XIII und in *De Genesi ad litteram* an.

In seiner „wörtlichen“ Interpretation versucht Augustin einen kosmogonischen und ontologischen Plan zu enthüllen, der seiner Überzeugung nach im Text enthalten ist. Den doppelten biblischen Bericht über die Schöpfung (in Gen 1,1–2,3 und Gen 2,4–24) versteht er dabei als doppelte Schöpfung aller Dinge: zum einen ihre Gründung entsprechend den einzelnen Gattungen, zu der es auf einen Schlag (*simul*, vgl. Sir 18,1) in einer Art Urgestalt gekommen ist, zum andern ihre allmähliche „Entfaltung“ in der Zeit unter der Leitung Gottes.<sup>84</sup>

---

82 Für Augustins Johannes-Auslegung zeigt dies G. W. Doyle, *St. Augustine's Tractates on the Gospel of John compared with the rhetorical theory of De doctrina Christiana*, Chapel Hill (North Carolina) 1975 (Mikrofilm).

83 Vgl. hierzu G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Tournai – Montréal 1972; A. Solignac, *Exégèse et métaphysique: Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, in: P. Vignaux (Hrsg.), *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, S. 153-171; J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de s. Augustin*, in: *Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 23, 1953, S. 185-274. Vgl. auch unten, S. 49-53.

84 *Gen. litt.* V,11,27 (BA 48, 410-412).

Die Dinge sind also zuerst in ihren Ursachen oder in einer Art von kausalen Potentialitäten (*potentialiter atque causaliter*) entstanden, wie dies Genesis 1 in metaphorischer Beschreibung der „sechs Tage“ erzählt. In Genesis 2 wird dann das allmähliche Entstehen der Dinge in zeitlichem Ablauf (*per temporalia spatia*) und in ihren sichtbaren Formen (*formae manifestae*) dargestellt, das bis heute andauert.<sup>85</sup>

Genesis 1 beschreibt somit laut Augustin die Entstehung der Dinge in ihren anfänglichen Ursachen, d.h. jenen unbegreiflichen Moment, in dem die Einheit des göttlichen Anfangs die Vielheit von ihr verschiedener Sachen hervorbrachte. Der „Anfang“ (*principium*) selbst, in dem Gott „Himmel und Erde“ geschaffen hat, darf nicht zeitlich verstanden werden, da die Zeit erst eine Funktion der Schöpfung ist und ihr nicht vorausgehen kann.<sup>86</sup> Viel eher bezeichnet dieser „Anfang“ oder dieses Prinzip das Wort, mit dem Gott schuf, d.h. Christus als Mittler der Schöpfung.<sup>87</sup>

Das „unsichtbare und ungeordnete Land“ (*terra invisibilis et incomposita*, in Augustins Version von Gen 1,2) oder das „Dunkel über dem Abgrund“ ist eine Umschreibung der „ungeformten Materie“ (*materia informis*, vgl. Weish 11,18 nach der Version Augustins), eine Art ontologische Voraussetzung der geformten Dinge.<sup>88</sup> Auch deren Vorausgehen darf nicht zeitlich verstanden werden, sie geht nämlich den Sachen als deren ontologische Bedingung voraus, wie der Klang der artikulierten Stimme.<sup>89</sup>

Die Vorstellung einer ungeformten Materie und ihrer Formierung ist Augustins Paradigma auch für die Schöpfung geistiger Wesen, der Engel, die im biblischen Bericht, so Augustin, als „Himmel“ bzw. „Licht“ bezeichnet werden.<sup>90</sup> Auch bei ihnen geht das Geschaffensein ihrer Formierung (nicht zeitlich,

85 *Gen. litt.* VI,5,7–6,9 (BA 48, 454-546); VI,10,17 (BA 48, 468-470).

86 *Conf.* XI,10,12–14,17 (CCL 27, 200-202); XI,30,40 (CCL 27, 215); XII,11,14 (CCL 27, 223); *Civit.* XI,6 (CCL 48, 326).

87 *Conf.* XI,8,10–9,11 (CCL 27, 199); XII,20,29 (CCL 27, 230). Für diese Interpretation entschied sich Augustin nach Abwägung, ob es nicht doch um den Anfang der Zeit geht, vgl. *Gen. Man.* I,2,3 (CSEL 91, 68 ff.); *Gen. imp.* 3 (CSEL 28/1, 461 ff.).

88 *Conf.* XII,3,3–6,6 (CCL 27, 217 ff.); XII,21,30 (CCL 27, 231); *Gen. litt.* I,14,28 (BA 48, 118-120); V,5,13-16 (BA 48, 392-396). Augustin beschreibt diese Materie ohne Form, d.h. die Bedingung des Übergangs von einer Form in eine andere, als „nichts etwas“ (*nihil aliquid*) oder „ist ist nicht“ (*est non est*), *Conf.* XII,6,6 (CCL 27, 219).

89 *Conf.* XII,29,40 (CCL 27, 239); *Gen. litt.* I,15,29 (BA 48, 120-122).

90 Was genau „Himmel“ in Vers Gen 1,1 bezeichnet, stellte für Augustin ein großes Problem dar, vgl. *Gen. imp.* 3 (CSEL 28/1, 464); *Conf.* XII,13,16 (CCL 27, 223 f.); XII,17,24–20,29 (CCL 27, 228-231).

doch als Bedingung) voraus, welche ihre Hinwendung zum Anfang<sup>91</sup> bzw. ihre Abwendung von ihm zu sich selbst ist, durch die sich das geistige Wesen als Gutes konstituiert, d.h. als Licht bzw. als Böses, d.h. als Dunkel.<sup>92</sup> Die Formierung der Engel bedeutet also ihre Erleuchtung.<sup>93</sup> Dieses zeitlose Geschehen entwirft Augustin entsprechend der biblischen Worte „Gott sagte: Es werde“, „Gott machte“ und „So geschah es“ zwischen „Tag“, „Abend“ und „Morgen“ als die Erkenntnis der Ursachen im Wort Gottes, in den Dingen selbst (auch die Selbsterkenntnis der Engel) und ihre Umkehr zum Lobe Gottes, in dessen Kontemplation die Formation der Engel vollendet wird. Dieser Rhythmus der Erkenntnis der Engel bedeutet nicht nur die Formation dieser Wesen, sondern bringt zugleich die Einteilung des Schöpfungsgeschehens in „Tage“ mit sich (noch vor der Erschaffung der Sonne, deshalb konnte es sich nicht um Tage handeln, die durch ihren Lauf bestimmt werden). In der dreistufigen Erkenntnis der Engel erreicht auch die Formation der anderen Wesen nach den einzelnen „Tagen“ ihre Vollendung.<sup>94</sup> Die lebendigen Wesen wurden dabei nach ihren „Gattungen“ (*secundum genus*) geschaffen, d.h. so konstituiert, dass ihre Gattung Bestand hat.<sup>95</sup> Der Mensch wurde jedoch als Bild Gottes erschaffen, wörtlich als „unser Bild“, d.h. Bild Gottes in seiner Dreieinigkeit.<sup>96</sup> (Wie Augustin in seiner Abhandlung *De Trinitate* IX-X ausführt, ahmt nämlich der Geist des Menschen, der fähig ist, sich auf sich selbst zu beziehen, Gott in seiner inneren Relationalität nach.) Gottes „Ausruhen“ am Ende des Schöpfungswerkes kennzeichnet, dass Gott in dieser anfänglichen Gründung alle Dinge, die sich in der Zeit entwickeln, in ihren Keimen eingesetzt hat.<sup>97</sup>

Diese „wörtliche“ kosmogonische Interpretation (die wir heute eher übertragen verstehen würden) benutzt Augustin gleichzeitig zur allegorischen Beschreibung der Formation der menschlichen Seele bzw. der Gemeinschaft der Kirche.<sup>98</sup> So wie Gott die Welt aus nichts geschaffen hat, nicht aus einer vorhergehenden Materie, die ihm gleichewig wäre, schenkt er dem Menschen auch

- 
- 91 Zum neuplatonischen Hintergrund dieser Vorstellung vgl. J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins „de Genesi ad litteram“*, in: ZNW 39, 1940, S. 137-151; A. Solignac, *Exégèse*, S. 163.
- 92 *Civit.* XI,19 (CCL 48, 338).
- 93 *Gen. litt.* I,1,3 (BA 48, 86); II,8,16 (BA 48, 168-170).
- 94 *Gen. litt.* VI,22,39 – 32,50 (BA 48, 334-358).
- 95 *Gen. litt.* III,12,18-19 (BA 48, 240-242).
- 96 *Gen. litt.* III,19,29 (BA 48, 258-260).
- 97 *Gen. litt.* V,11,27 (BA 48, 410-412); V,20,41 (BA 48, 430-432).
- 98 *Conf.* XIII,34,49 (CCL 27, 271).

seine Umkehr völlig unverdient, ohne eine menschliche Anstrengung voraussetzen, die er belohnen würde.<sup>99</sup> „Der Geist, der über den Wassern schwebte“ (Gen 1,2) deutet die Gabe der Liebe an, die in die menschlichen Herzen ausgegossen wird (Röm 5,5) und die uns „nach oben“ trägt – freilich nicht in örtlichem Sinne. Seine Liebe bestimmt nämlich die Ausrichtung des Menschen (*pondus meum amor meus*).<sup>100</sup> In diesem Sinne soll der Mensch Licht werden, abgegrenzt von der Dunkelheit, so wie es die zu Gott hin gewandten Engel wurden.<sup>101</sup> Die Himmelskörper und Sterne, die am vierten Tag geschaffen wurden, symbolisieren die Gaben des Geistes, mit denen die Menschen als Gemeinschaft der Kirche geschmückt werden. Die aus den Wassern und aus der Erde zum Sein berufenen Tiere stellen die kirchliche Verkündigung der großen Taten Gottes unter den Heiden und letztlich in der christlichen Gemeinschaft dar.<sup>102</sup> Erst, wenn die Menschen aufhören, „sich der Welt anzugleichen“ und „ihren Sinn erneuern“ werden (Röm 12,2), d.h. wenn sie nicht nur eine ererbte Autorität nachahmen, sondern wenn jeder für sich seinen Schöpfer erkennt, dann wird der Mensch in vollem Sinne „zum Bilde Gottes“ geschaffen sein (so erklärt Augustin, dass die Menschen im Unterschied zu den Tieren nicht „nach ihrer Gattung“ geschaffen wurden).<sup>103</sup> Danach wird Gott am siebten Tag, der keinen Abend hat, mit Wohlgefallen von seinem Werk ausruhen, d.h. Gott wird im Menschen ruhen, so wie er nun im Menschen handelt.<sup>104</sup> Gott findet somit Gefallen in dem, was er selbst durch den Menschen geschaffen hat, wenn er dieses Gefallen dem Menschen schenkt. Das menschliche Wohlgefallen fällt mit dem Wohlgefallen Gottes zusammen, so wie die Liebe Gottes, die dem Menschen geschenkt wurde, zu Gott zurückkehrt, wenn der Mensch Gott mit dieser Liebe liebt.<sup>105</sup>

\* \* \*

Theorie und Praxis der biblischen Hermeneutik haben bei Origenes und Augustin mehrere gemeinsame Züge, die als typisch für die patristische Exegese überhaupt angesehen werden können. Bei der Auslegung der Schrift ist es nötig,

---

99 *Conf.* XIII,1,1–3,4 (CCL 27, 242 f.).

100 *Conf.* XIII,7,8–9,10 (CCL 27, 245–247).

101 *Conf.* XIII,10,11–12,13 (CCL 27, 247 f.).

102 *Conf.* XIII,18,23–21,30 (CCL 27, 254–259).

103 *Conf.* XIII,22,32 (CCL 27, 260 f.).

104 *Conf.* XIII,36,51–37,52 (CCL 27, 272).

105 *Conf.* XIII,21,46 (CCL 27, 269); *Gen. litt.* IV,9,16–17 (BA 48, 300).

zunächst ihren wörtlichen Sinn zu erkennen und zu entscheiden, ob er selbst relevant ist, oder auf eine übertragene Bedeutung verweist. Der christliche Ausleger weiß dabei, dass die ganze Schrift (auch das Alte Testament) Zeugnis von Christus ist. Vor allem diese Textbedeutung ist zu suchen, sei sie nun hier direkt enthalten oder nur bildlich. Die Entscheidung über die Relevanz des wörtlichen Sinnes bzw. die Suche nach dem übertragenen Sinn richtet sich zum einen nach dem Zusammenhang des Ganzen der Schrift, zum anderen nach dogmatischen Kriterien. Zwischen dem Sinn der Schrift und der Lehre, die als rechthgläubig gilt, existiert dabei eine beidseitige Bedingtheit: die christliche Lehre ist aus der Schrift abzuleiten, gleichzeitig ist sie jedoch für die Auslegung richtungsweisend. Aus diesem hermeneutischen Geschehen geht der „ganze Sinn“ der Schrift hervor, der nie ganz ausgeschöpft werden kann und dessen Umriss sich im Detail beständig mit jeder neuen Interpretation wandelt.

Der Sinn des biblischen Textes wäre jedoch nicht wirklich erfasst, wenn er nur zum Ausgangspunkt einer Lehre, nicht einer Lebenspraxis wird, wenn er keinen Ausdruck im „Ring“ der Einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft als Ganzer fände. Dieses Ziel verfolgt die „geistige“ Interpretation des biblischen Textes, die seinen ersten Sinn (sei es nun einen wörtlichen oder bildlichen) zugleich auf die Ebene der menschlichen Spiritualität „überträgt“, um ihn in den Dienst der christlichen „Vollkommenheit“ (so Origenes) oder der „doppelte Liebe“ Augustins zu stellen.

## Pleroma und Epektasis

### Zur Eschatologie des Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, einer der großen kappadokischen Theologen des 4. christlichen Jahrhunderts, ist unter anderem durch seine Vorstellung der Epektase bekannt,<sup>1</sup> d.h. des menschlichen Weges als niemals zur Vollendung gelangende Pilgerschaft zum Guten, das selbst ohne Ende ist. Dieses Motiv, zuweilen (ob zu Recht oder zu Unrecht) verstanden als Polemik gegen Origenes' Vorstellung der Seele, die sich an Gutem übersättigt hat und in die Leiblichkeit abgefallen ist,<sup>2</sup> hängt eng mit Gregors Eschatologie zusammen.

Die Eschatologie war für die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte eng mit der Protologie verknüpft, d.h. mit der Auslegung darüber, wie der Mensch in die (nicht beneidenswerte) Lage der Aufspaltung zwischen Gut und Böse gelangt ist, in der er sich nun befindet, warum die unsterbliche Seele mit dem Leib verbunden ist, wie die Zeit entstanden ist, wie es zur Unterteilung der menschlichen Gattung in zwei Geschlechter gekommen ist usw. Das Ende der Geschichte soll dieser Vision nach den verlorenen seligen Anfang zurückbringen.<sup>3</sup>

Gregors Vorstellung vom eschatologischen Los des Menschen, wie wir sie in seinen einzelnen Schriften finden, erweist sich freilich als etwas widersprüchlich, bzw. wir können hier zwei voneinander abweichende Vorstellungen finden: Gregor rechnet auf der einen Seite mit einer endgültigen Rückkehr zum an-

---

1 Vgl. *In Cant.* 6 (GNO VI, 174,14 f.). Siehe hierzu J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, S. 309-326. Ich habe mich mit dieser Frage an anderer Stelle befasst, vgl. *Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa*, in: *Sacris erudiri*, 40, 2001, S. 47-81.

2 Zu dieser gesamten Problematik vgl. M. Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (κόπος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: *Studia patristica*, 8, 1966, S. 373-405.

3 Vgl. hierzu M. Alexandre, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in: U. Bianchi – H. Crouzel (Hrsg.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981, S. 122-159.

fänglichen zeitlosen *Pleroma* (der Fülle der geistigen Wesen), auf der anderen Seite jedoch deutet er an, dass das menschliche Leben auch eschatologisch eine *Epektase* bleibt, d.h. eine Bewegung und ein Wachstum ohne Ende, ablaufend in einem bestimmten Intervall (διάστημα), jedoch ins Unendliche ausgespannt.

In diesem Aufsatz möchte ich diese beiden Vorstellungen kurz darstellen und zum Abschluss eine gewisse Vermittlung zwischen ihnen versuchen, obgleich Gregor eine solche nicht unternimmt. Die anderen Motive der Eschatologie Gregors, wenn auch interessant (z.B. Gregors Beziehung zur Protologie und Eschatologie verbunden mit der Lehre seines bewunderten Vorgängers Origenes),<sup>4</sup> lasse ich im Rahmen dieser Studie beiseite.<sup>5</sup>

## Zeitloses Pleroma

Die erste der beiden angeführten Vorstellungen finden wir am deutlichsten in der Schrift *De hominis officio*, wo Gregor vom zeitlosen, am Anfang geschaffenen isangelischen Pleroma spricht, in das die menschliche Geschichte, durch den unseligen menschlichen Fall in Gang gesetzt, am Ende erneut verdichtet werden soll.

- 
- 4 Gregor wehrt sich zum einen gegen Origenes' Vorstellung von der Präexistenz der Seelen „als zunächst in einer selbständigen Gemeinde lebende Nation“ (καθ' ἕνα τινὰ δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προϋφειστάναυ), *De hom. opif.* 28 (PG 44, 229b; vgl. auch *De an. et res.*, GNO III/3, 84,15-19), zum anderen gegen den Gedanken der Metempsychose (diese ist freilich auch bei Origenes selbst nicht mit Sicherheit bewiesen). Beides versteht Gregor als „griechische Lehre“ bzw. „griechischen Irrglauben“ (vgl. *De hom. opif.* 28, PG 44, 232a; 233b), der jedoch (zumindest in seinem ersten Teil) auch von Origenes vertreten wird (vgl. *De hom. opif.* 28, PG 44, 229b). Gregors Polemik gegen Origenes untersuchen z.B. E. Pietrella, *L'antiorigenismo di Gregorio di Nissa (de hom. op. 28, ed. Forbes, pp. 276-282)*, in: *L'origenismo: Apologie e polemiche intorno a Origene*, in: *Augustinianum*, 26, 1986, S. 143-176; G. A. Barrois, *The Alleged Origenism of St Gregory of Nyssa*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 30, 1986, S. 7-16. Sofern es um die letzte Erneuerung von Allem geht (einschließlich der teuflischen Geister), ist Gregors Position nicht ganz eindeutig: es solle sich einerseits um eine siegreiche Apokatastasis, die die Existenz des Bösen ausschließt, handeln, andererseits soll das Urteil über den Teufel und die Seelen, die sich selbst zur Verwerfung verurteilt haben, definitiv bestätigt werden (vgl. G. A. Barrois, *The Alleged Origenism*, S. 15 f.). Diese Zweideutigkeit ist freilich bezeichnend für die christliche Eschatologie als ganze, es sei denn, dass die definitive Verwerfung als Wurf in die Nichtigkeit verstanden wird.
- 5 Zur Eschatologie Gregors vgl. M. Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000, bes. S. 38-111.

Der zu Anfang geschaffene Mensch (ἄνθρωπος, vgl. Gen 1,26) meint laut Gregor die gesamte Menschheit oder die menschliche Natur (τὸ ἀνθρώπινον).<sup>6</sup> Gregor hält ihn auf Grundlage der Septuaginta für verschieden von Adam (Ἀδάμ, Gen 2,16 und weiter), der von der Erde genommen wurde (Gen 2,7)<sup>7</sup> und von dem die Geschichte in Genesis 2-3 erzählt.<sup>8</sup> Den ursprünglichen „Menschen“ stellt sich Gregor dabei vor als eine Art Summe (πλήρωμα) der menschlichen Gattung<sup>9</sup> oder ein korporatives Wesen, „wie durch einen einzigen Leib“ begrenzt und die gesamte Menschheit umfassend,<sup>10</sup> alle einzelnen Menschen in der gesamten Geschichte, so wie sie Gott, in dem weder Vergangenheit noch Zukunft ist, auf einmal sieht.<sup>11</sup> Und eben dieser „Mensch“, der für alle

---

6 Vgl. *De hom. opif.* 16 (PG 44, 185b).

7 Gregor weiß von den „Kennern des Hebräischen“ (wohl aus dem verlorenen Genesis-Kommentar aus der Feder des Origenes?) vom etymologischen Zusammenhang der Ausdrücke *’ādām* (= Adam) und *’dāmā* (= Erde), deshalb versteht er Adam aus Gen 2 als „Gebilde aus Erde“ (γῆτινον πλάσμα), vgl. *De hom. opif.* 22 (PG 44, 204d).

8 *De hom. opif.* 22 (PG 44, 204d). Im hebräischen Text steht an beiden Stellen *’ādām* = Mensch, Adam.

9 *De hom. opif.* 22 (PG 44, 204d): ἅπαν ἀθρώως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα.

10 *De hom. opif.* 16 (PG 44, 185c): καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα.

11 Vgl. *De hom. opif.* 16 (PG 44, 185d). Der Status dieses *Pleromas* ist Gegenstand zahlreicher Hypothesen. E. Corsini zeigt, dass es nicht um eine platonische Idee des Menschen oder um die höhere Art geht (wie Philon meinte), sondern um eine außerzeitliche Schöpfung der menschlichen Gattung auf einen Schlag als Ganzes, die sich in anderer Hinsicht in der Zeit entfaltet. Analog spricht Gregor in seiner Abhandlung *In Hexaemeron* von der anfänglichen simultanen Schöpfung der Welt, die sich aus menschlicher zeitlicher Perspektive in sechs Tage unterteilen lässt (vgl. E. Corsini, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in: M. Harl [Hrsg.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, S. 111-126). R. Hübner führt aus, dass es sich nicht um den „Leib“ im Sinne einer geordneten organischen Einheit, eine Art Parallele des eschatologischen Leibes Christi handelt (wie ältere Forscher, z.B. J. Daniélou, *Platonisme*, S. 57 f., meinten), sondern um einen bloß logischen, nicht ontologischen Begriff, der lediglich eine Summe von Einzelnen zum Ausdruck bringt (vgl. R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, Leiden 1974, S. 67-94). Auch andere Interpreten verstehen dieses *Pleroma* „extensiv“ als eine Sammlung der zu ihr gehörenden Einzelwesen (vgl. D. L. Balás, *Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa*, in: D. F. Winslow [Hrsg.], *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge, Mass. 1979, S. 115-131; J. Zachhuber, *Once Again: Gregory of Nyssa on Universals*, in: *Journal of Theological Studies*, N. S. 56, 2005, S. 75-98). C. Militello versteht es als eine „konkrete Universalität“, die sich außerhalb von Zeit

Menschen steht, ist laut Gregor Gottes Bild. Erst nachträglich, in einer Art „zweiter Schöpfung“,<sup>12</sup> wurde der Mensch dank der unfehlbaren Voraussicht des Schöpfers mit der „tierischen“ Fortpflanzungsmöglichkeit ausgestattet (der Mensch geschaffen als Mann und Frau nach Gen 1,27),<sup>13</sup> die erst nach dem unglücklichen Abfall des Menschen von der engelhaften Natur zum Zuge gekommen ist.<sup>14</sup> Dieser Abfall hat zugleich das Entstehen der Zeit verursacht und die Geschichte in Gang gesetzt.

Das Ende der Geschichte ist dann laut Gregor nichts anderes als die Wiedereinsetzung des ursprünglichen Zustandes (ἀποκατάστασις).<sup>15</sup> Wenn die menschliche Geschichte endet, die durch das kosmische Missgeschick des menschlichen Falles in Gang gesetzt wurde, kehrt der Mensch von seinem jetzigen sterblichen irdischen Dasein zum ursprünglichen Zustand zurück, in dem er frei von jeder Leidenschaft war und nicht der Zeit unterlag.<sup>16</sup> Die Zeit wird also wieder in Zeitlosigkeit verdichtet<sup>17</sup> und die menschlichen Wesen erneut zu einem geschlechtslosen Pleroma „Mensch“ verbunden (nach Jesu Worten werden nämlich Menschen bei der Auferstehung den Engeln gleich und werden nicht freien noch gefreit, vgl. Mk 12,25 Parr.).

---

und Raum befindet (vgl. C. Militello, *La categoria di „immagine“ nel Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana*, in: *Ho theologos. Cultura Cristiana di Sicilia*, 2, 1975, S. 144). Die ältere Diskussion fasst H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, S. 52 f., Anm. 5, zusammen.

- 12 *De hom. opif.* 16 (PG 44, 185d). Zu Gregors Vorstellung einer „doppelten Schöpfung“, vgl. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell' antropologia di Gregorio di Nissa*, in: ders. (Hrsg.), *La „doppia creazione“ dell'uomo: negli Alessandrini, nei Capadoci e nella gnosi*, Roma 1978, S. 83-115.
- 13 Die „tierische Art der Vermehrung“, ermöglicht durch die Verschiedenheit der Geschlechter, entspricht laut Gregor nicht genau der ursprünglichen göttlichen Absicht mit dem Wesen, das nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Der Schöpfer hatte sich laut Gregor ursprünglich eine unaussprechliche Form der Fortpflanzung gewünscht, durch die sich die Engel vermehren (vgl. *De hom. opif.* 17, PG 44, 188a-b). Da Gott jedoch den menschlichen Abfall von der Engelnatur voraussah, ermöglichte er von Beginn an noch eine andere, tierische Art der Vermehrung, einen gewissen Ersatzweg, über den die volle Zahl der Seelen erlangt werden soll (vgl. *De hom. opif.* 17, PG 44, 189c-d).
- 14 Vgl. hierzu, F. Floeri, *Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse*, in: *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, S. 105-111.
- 15 *De hom. opif.* 17 (PG 44, 188c).
- 16 *De hom. opif.* 22 (PG 44, 205c): ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδιον.
- 17 *De hom. opif.* 23 (PG 44, 209b).

Ein sehr plastisches Bild des ursprünglichen Pleroma geistiger Wesen bietet Gregor in seiner frühen Schrift *In inscriptiones Psalmorum*: Der kosmische Lobgesang, der nach dem Abschlusspsalm der biblischen Sammlung (Ps 150) Gott den Schöpfer preist, erreicht seinen Höhepunkt in einem Beckenschlag (vgl. Ps 150,5), das heißt, wie zumindest Gregor erklärt, in einem freudigen erneuten Zusammentreffen (σύνοδος)<sup>18</sup> von Engel- und Menschennatur als der eine und der andere Beckenteller:

„... wenn die menschliche Natur zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgeführt wird und im Zusammentreffen [der Menschen- und der Engelnatur als zwei Beckenteller] einen süßen Klang des Dankes hervorbringen wird.“<sup>19</sup>

In diesem majestätischen Schlag der Becken vernimmt Gregor den eschatologischen Höhepunkt des gesamten Alls, wenn nämlich die menschliche Natur, die so wie die Engel mit Logos beschenkt wurde, durch die Sünde aber vom Rhythmus des himmlischen Lobgesangs abgefallen ist, an ihren ursprünglichen Ort zurückkehrt.<sup>20</sup> Den gesamten Verlauf der menschlichen Geschichte versteht Gregor somit als eine Art Pause im Rhythmus der Becken, bei dem sich beide Teller – ursprünglich verbunden – getrennt haben, um beim triumphalen Finale wieder aufeinanderzutreffen. Der siegreiche Abschluss deutet die Überwindung des Feindes an, der endgültig vernichtet wurde, da er der Nichtigkeit anheimgefallen ist. Mit einem einzigen Atem kann nun das All in Ewigkeit den göttlichen Triumph feiern (vgl. Ps 150,6).<sup>21</sup>

---

18 *In inscr. Ps. I,9* (GNO V, 66,17).

19 *In inscr. Ps. I,9* (GNO V, 66,18-20): ὅταν ἐπαναχθῆ πρὸς τὴν ἀρχαίαν λῆξιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, τὸν γλυκὺν ἐκεῖνον διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους συμπύσεως ἦχον τῆς εὐχαριστίας ἀποτελέσει.

20 Diese Vision des Gregor ähnelt der Vorstellung des Origenes vom gemeinsamen Ursprung intelligibler Wesen, die sich durch den Fall in Engel und Menschen unterteilen, um in der endgültigen Apokatastasis erneut in einer rein intelligiblen Schöpfung wieder verbunden zu werden (vgl. Origenes, *De princ.* 1,6,2, SC 252, 196-200). Gregors Metapher von den beiden Beckentellern, die gerade durch ihr Aufeinandertreffen einen triumphalen Klang erzeugen, kann jedoch eine andauernde Verschiedenheit beider Wesen andeuten. So meint zumindest R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Introduction, Translation, and Notes, Oxford 1995, S. 52: "If both became one, there would be only one cymbal, and no music." Siehe auch ebenda, S. 69, Anm. 169.

21 *In inscr. Ps. I,9* (GNO V, 66,20-67,9).

## Bewegung ohne Ende

Die eschatologische Feier Gottes, mit dem festlichen Beckenschlag symbolisiert, bei dem von Neuem Menschen- und Engelnatur in einem einzigen Chor zusammenkommen, bedeutet jedoch, so Gregor, Perpetualisierung der Gnade und Kontinuität der Seligkeit, ein beständiges Wachsen ohne Ende. Bei dieser Feier „breitet sich“ die Gnade so aus, dass sie die ganze Ewigkeit umfassen wird, und die Seligkeit vermehrt sich durch unablässiges Wachstum, in dem weder Innenhalten noch Lücke ist.<sup>22</sup>

Gregor stellt sich also die Ewigkeit (αἰών) des Menschen als bestimmtes Intervall oder als eine Spanne (διάστημα) ohne Ende vor.<sup>23</sup> Die eschatologische Ewigkeit des Menschen ist somit eine Art Intervall der Zeit, ausgedehnt ins Unendliche.<sup>24</sup>

Wenn freilich die menschliche Ewigkeit, d.h. die menschliche eschatologische Zukunft, eigentlich eine Art unbegrenztes Zeitintervall ist, dann ist nichts natürlicher, als dass hier auch das Korrelat der Zeit bewahrt bleibt, welches die Bewegung ist. Die menschliche Seele bewahrt sich damit auch eschatologisch ihre „Beweglichkeit“, denn der Mensch, ein Wesen des Wandels, kann ständig wachsen und sich zum Besseren ändern (nach definitivem eschatologischen Sieg freilich nicht mehr zum Schlechteren).

Auf ähnliche Weise spielt im Dialog *De anima et resurrectione*, auch „christlicher *Phaedo*“ genannt, die Vorstellung von der Seele als unablässige Bewegung eine wichtige Rolle. Nach Gregor ist es eine Bewegung zu Gott hin, dem unbeschränkten Guten, das nicht durch sein Gegenteil begrenzt ist und somit „ins Grenzenlose fortschreitet“.<sup>25</sup> Deshalb ist auch die Bewegung zu ihm hin ohne Ende, obgleich sie sich in zwei verschiedene Phasen unterteilt: (1) Im irdischen Leben ist die menschliche Natur zum Guten gerichtet, das ihr ständig fehlt; dies ist laut Gregor eine Bewegung des Sehns (ἐπιθυμητικὴ κίνησις),<sup>26</sup> bzw. der Hoffnung (ἐλπιστικὴ κίνησις).<sup>27</sup> (2) In der eschatologischen

22 *In inscr. Ps. I,9* (GNO V, 68,20-22): τότε γίνεται πάσης πνοῆς ὁ αἰνος εἰς αἰεὶ παρατείνων τὴν χάριν καὶ δι’ αὐξήσεως πλεονάζων εἰς τὸ διηλεκτὸς τὸ μακάριον.

23 *In inscr. Ps. I,7* (GNO V, 46,8-12).

24 *In inscr. Ps. II,13* (GNO V, 136,3 ff.).

25 *De an. et res.* (GNO III/3, 71,10 f.).

26 *De an. et res.* (GNO III/3, 70,2).

27 *De an. et res.* (GNO III/3, 68,14).

Bewegung der Liebe (ἡ ἀγαπητὴ κίνησις)<sup>28</sup> wird die Seele somit Gott ähnlich (der selbst Liebe ist, die keine Übersättigung kennt)<sup>29</sup> und wächst im Guten, an dem sie schon Anteil hat. Die Bewegung der Liebe hat laut Gregor keine Grenze, denn einerseits kann das unbegrenzte Gute nicht ausgeschöpft werden, andererseits wird die Kapazität der Seele mit wachsendem Anteil am unbegrenzten Guten immer größer, so dass sie niemals ganz erfüllt werden, nie zum gesättigten Ruhen gelangen kann.<sup>30</sup>

Auch in einem seiner spätesten Werke, den Homilien *In Canticum*, wiederholt Gregor ein ähnliches Motiv. Die Seele wird in gewissem Sinne ständig neu geschaffen, denn sie wird durch ihr Wohnen im Guten ständig größer: Deshalb hat sie kein Ende und ihr Wachstum wird von keiner Grenze eingeschränkt.<sup>31</sup> Das gegenwärtige Gute nämlich, wie vollendet es auch scheinen möge, ist immer nur Beginn eines noch größeren Guten. Deshalb ist der Mensch „nach vorn ausgestreckt“ (ἡ τῶν ἔμπροσθεν ἐπέκτασις)<sup>32</sup> und vergisst das Vorhergehende, wie der Apostel sagt (Phil 3,13).

Durch die Anteilnahme am Guten – das immer unendlich größer ist als alles, was die partizipierende Seele erlangen kann – wird zudem die Kapazität der Seele erhöht, so dass nichts Erreichtes eine definitive Erfüllung bringt. Jede Fülle kann immer noch übertroffen werden – und dies gilt laut Gregor ausdrücklich „in der ganzen Ewigkeit“.<sup>33</sup>

## Doppelte Perspektive

Wie verbindet sich nun dieses eschatologische Wachstum ohne Ende, das weder jemals am Ziel ruht noch zur völligen Sättigung gelangt, mit der Vorstellung einer eschatologischen Rückkehr zum ursprünglichen zeitlosen Pleroma geistiger Wesen? Diese Frage stellte sich Gregor nicht, deshalb bleibt jeder Versuch einer Vermittlung zwischen beiden Konzepten nur eine spekulative Hypothese, soweit er überhaupt möglich ist.

28 *De an. et res.* (GNO III/3, 69,19).

29 *De an. et res.* (GNO III/3, 71,3-9).

30 *De an. et res.* (GNO III/3, 68,6-70,3; 78,11-79,2).

31 *In Cant.* 6 (GNO VI, 174,8-11): ... τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς τὸ μείζον ἀλλοιουμένη, ὡς μηδὲ ταῦτα τι πέρασ ἐνθεωρεῖσθαι μηδὲ ὄρω τινὶ τὴν πρὸς τὸ κρείττον αὐξήσιν αὐτῆς περιγράφεισθαι.

32 *In Cant.* 6 (GNO VI, 174,14 f.).

33 *In Cant.* 8 (GNO VI, 246,1-5): ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκὲς γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν

Beide Beschreibungen der menschlichen eschatologischen Bestimmung unterscheiden sich offenbar vor allem durch ihre Perspektive. Während die Pilgerschaft ohne Ende oder die unersättliche Liebe die menschliche Unsterblichkeit oder Unendlichkeit als unbegrenzten Verlauf beschreiben, wie ihn ein diastematisches Wesen erlebt, versucht das Bild des Pleroma zu zeigen, was gegenwärtige völlige Aktualisierung aller einzelnen unendlichen Verläufe wäre, wie sie laut Gregor von der Ewigkeit Gottes umfasst werden. Vielleicht wäre dies so etwas wie der plotinische Intellekt, der zeitlose Fülle der Ideen ist. Auch Gregors menschliches Pleroma ist freilich von der adiastematischen Gottheit verschieden, obgleich es deren „Bild“<sup>34</sup> ist (gerade so, wie sich der plotinische Intellekt, die vereinigte Vielheit der Ideen, vom Einen unterscheidet, dessen Bild er ist). Die adiastematische Gottheit spiegelt sich auf Art der gegenwärtigen zeitlosen Aktualisierung aller unendlichen Verläufe im menschlichen Pleroma und dieses Pleroma entfaltet sich auf Grund der Wahl des Menschen in den einzelnen unendlichen Verläufen der Menschenleben.

Wie Gregor selbst betont, ist die Quelle der unüberwindbaren diastematischen Beschaffenheit des Menschen das Intervall der Verschiedenheit, das Geschaffenes von Ungeschaffenem trennt: Dieses Diastema ist für Gregor eine grundlegende Charakteristik der Schöpfung überhaupt.<sup>35</sup> Die Schöpfung entsteht nämlich als ein Intervall der Verschiedenheit von der unendlichen und unbegrenzten Gottheit, und deshalb gehört zur Schöpfung eine Begrenztheit, ein Intervall, das auch eine geschaffene Sache von der anderen unterscheidet.<sup>36</sup> Es ist wohl gerade dieses Diastema der Differenz, welches eine Grundlage des

---

αίωνων αἰδιότητι διὰ τῶν αἰεὶ μειζόνων τῆς ἐπαυξήσεως τοῖς μετέχουσι γινομένης.

- 34 Die biblische Aussage über den Menschen als Bild Gottes (Gen 1,26) bezieht Gregor ausdrücklich und vor allem auf das Pleroma Mensch, vgl. *De hom. opif.* 16 (PG 44, 185c-d).
- 35 *In Eccl.* 7 (GNO V, 412,12-14): παντί γὰρ τῷ εὐρισκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα· τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κρίσις ἐστίν. Vgl. weiter beispielsweise *In Eccl.* 6 (GNO V, 376 ff.); *C. Eun.* II,69-70 (GNO I, 246); *C. Eun.* I,168 (GNO I, 77,7-13); *C. Eun.* III,6,73 (GNO II, 211 f.).
- 36 Gregor entfaltet diesen Gedanken besonders in seiner Polemik mit dem Neo-Arianer Eunomius, in der er erklärt, dass solch ein Diastema der Verschiedenheit nicht durch innergöttlichen Hervorgang des Sohnes als zweite Hypostase der christlichen Gottheit entsteht, sondern eben erst durch die Schöpfung, vgl. *C. Eun.* III,2,118 (GNO II, 91,11-20); III,7,23 (GNO II, 223,7-10). Mit dieser Frage habe ich mich an anderer Stelle auseinandergesetzt, vgl. *Der Vater ist nicht älter als der Sohn. Gregor von Nyssa, Contra Eunomium, I, 341-385*, in: Y. de Andia – P. L. Hofrichter (Hrsg.), *Christus bei den*

diastematischen Charakters im Sinne eines zeitlichen Verlaufs bildet, das Gregor in einigen seiner Schriften daran hindert, die menschliche eschatologische Angleichung an den unendlichen Gott anders zu verstehen als eine unersättliche Liebe oder Pilgerschaft ohne Ende. Gerade und nur durch seinen unendlichen Weg ähnelt der Mensch, der niemals seinen diastematischen Charakter verlassen kann, dem unendlichen Gott.

Aus der Perspektive der unendlichen Gottheit, die sich im Pleroma „Mensch“ spiegelt, lässt sich jedoch von einer in die Zeitlosigkeit verdichteten Zeit sprechen, wo alle Verläufe der menschlichen Leben auf einmal in einem einzigen göttlichen „Jetzt“ gegenwärtig sind.<sup>37</sup> Obgleich sich Gregor in seiner Protologie und seiner Eschatologie auf gewagte Ausführungen zu diesem menschlichen Pleroma einlässt, weiß er zugleich sehr gut, dass dies nicht die Perspektive eines diastematischen Wesens ist,<sup>38</sup> das stets ausgespannt zwischen vergangen und zukünftig, immer der Zukunft zugewandt bleibt.<sup>39</sup> Gerade deswegen hat die Ewigkeit für den Menschen vor allem den Charakter von Zukunft, an die er sich immer heftet, soviel er auch erreicht haben mag.

---

*Väter. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Innsbruck – Wien 2004 (Pro Oriente, Bd. XXVII, Wiener Patristische Tagungen, I), S. 271-289. Siehe hierzu auch D. L. Balás, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, in: H. Dörrie *et alii* (Hrsg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972), Leiden 1976, S. 128-155.

37 *C. Eun.* I,372 (GNO I, 136,25); *C. Eun.* III,1,79 (GNO II, 31,27 f.).

38 *In Eccl.* 7 (GNO V, 412,18–413,5).

39 Vgl. beispielsweise *C. Eun.* I,673 (GNO I, 220,6 ff.).

# Plotin und Augustin über die Zeit

„Wenn nichts anderes als die Seele und ihr Intellekt  
fähig ist zu zählen, so ist Zeit ohne die Seele nicht möglich.“  
(Aristoteles, *Physik* 223a25 f.)

Ziel dieses Artikels ist es nicht, zu untersuchen, ob Augustin Plotins Abhandlung „über Ewigkeit und Zeit“ (*Enn.* III,7 [45]) gelesen hat,<sup>1</sup> oder ob ihm dessen Gedanken nur vermittelt wurden (z.B. durch die kappadokischen Väter, wie es einige Forscher annehmen).<sup>2</sup> Ich möchte eher Augustins Auslegung mit der des Plotin vergleichen und die sachlichen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen beiden Auffassungen betrachten.

## Plotin

Plotins Ausführungen über die Zeit folgen auf seine Auslegung zur Ewigkeit, deren Bild die Zeit ist.<sup>3</sup> Seiner Überzeugung nach lässt sich nämlich der Charakter des Bildes nicht untersuchen, ohne dass wir das erforschen, von dem es

- 
- 1 Eine Interpretation der gesamten Abhandlung bietet W. Beierwaltes, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a. M. 1981<sup>3</sup>; vgl. auch A. Smith, *Eternity and Time*, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, S. 196-216; S. K. Strange, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in: L. P. Schrenk (Hrsg.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C. 1994, S. 22-53.
  - 2 Vgl. J. F. Callahan, *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, S. 437-454. Die Diskussion zu Augustins (nicht ganz wahrscheinlicher) Lektüre von *Enn.* III,7, bzw. Porphyrius' Abhandlung über die Zeit in *Sent.* 44 fasst K. Flasch (*Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, Das XI. Buch der Confessiones: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1993, S. 130-133) zusammen, der eher zur Vorsicht in dieser Frage mahnt und die sachliche Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Vorstellung Augustins gegenüber den neuplatonischen Vorlagen zeigt (S. 133-150). Flaschs Schlussfolgerung, dass die Zeit bei Augustin etwas „Nichtiges, wenn nicht gar Böses“ sei (S. 150), erscheint jedoch nicht ganz berechtigt.
  - 3 Vgl. Platon, *Tim.* 37d.

abgeleitet ist.<sup>4</sup> Die Ewigkeit (αἰών) ist für Plotin weder ganz mit dem geistigen Wesen (ἡ νοητὴ οὐσία) identisch noch mit der Ruhe (στάσις),<sup>5</sup> sondern ist eher eine Einheit aller fünf höchsten platonischen Gattungen (Wesen, Verschiedenheit, Identität, Bewegung und Ruhe)<sup>6</sup> und es gebührt ihr Beständigkeit (ἀιδιότης).<sup>7</sup> Sie ist eine Art Anschauung (νόησις) oder Leben (ζωή), das nicht den Charakter einer Spanne hat (ἀδιαστάτως), in sich selbst ruht und nicht mal dieses, mal jenes ist, sondern dem alles auf einmal gegenwärtig ist wie in einem Punkt. Deshalb wandelt sich dieses Leben nicht, nichts ist ihm vergangen noch zukünftig, sondern einzig gegenwärtig. Es ist völlig das, was es ist, ohne erst etwas werden zu müssen oder etwas nicht mehr zu sein.<sup>8</sup> Die Ewigkeit – schließt Plotin – ist also „Leben des Seienden, das im Sein besteht (ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωή), das ganz und vollständig auf einmal ist (ὁμοῦ πάντα καὶ πλήρης) und völlig unausgedehnt (ἀδιάστατος πανταχῆ)“.<sup>9</sup> Deshalb lässt sich die Ewigkeit als unbeschränkt (τὸ ἄπειρον) verstehen, denn sie verliert nichts, was ihr gehört (μηδὲν αὐτοῦ ἀναλίσκει).<sup>10</sup> Sie besteht „um das Eine, aus diesem und zu diesem“ (περὶ τὸ ἐν καὶ ἀπ’ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο).<sup>11</sup> Wir können

- 
- 4 *Enn.* III,7(45),1,16-24. Dies ist Plotins wichtigster methodologischer Einwand gegenüber Aristoteles, vgl. hierzu R. Chiaradonna, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele* (*Enn.* III 7 [45]), in: M. Bonazzi – F. Trabattoni (Hrsg.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, S. 222-250.
- 5 *Enn.* III,7(45),2. Diese ungenauen Definitionen der Ewigkeit hat Plotin wohl selbst geschaffen in Entsprechung zu den Begriffsbestimmungen der Zeit, die er im Weiteren ablehnen will: (1) Ewigkeit wäre wohl identisch mit dem intelligiblen Wesen, sofern die Zeit identisch mit dem beweglichen Bereich, d.h. der himmlischen Sphäre wäre; (2) die Ewigkeit wäre vielleicht identisch mit der Ruhe, sofern die Zeit identisch mit der Bewegung wäre; beides freilich unter der Voraussetzung, dass zwischen Zeit und Ewigkeit eine Beziehung von Bild und Vorbild abgeleitet aus Platons Vorstellung, besteht (vgl. S. K. Strange, *Plotinus*, S. 34).
- 6 *Enn.* III,7(45),3,8-11; vgl. Platon, *Soph.* 254d-255a.
- 7 *Enn.* III,7(45),3,1 f.; vgl. Platon, *Tim.* 47d. Zur Geschichte der Begriffe ἀιδιότης („Beständigkeit, Ewigkeit“) und αἰών (ursprünglich „individuelle Dauer“), vgl. A.-J. Festugière, *Le sens philosophique du mot αἰών. A propos d’Aristote, de caelo I,9*, in: *La parola del passato*, 4, 1949, S. 172-189. Mit der Beziehung zwischen αἰών (Ewigkeit) und ἀιδιότης (Beständigkeit) habe ich mich im Artikel *Eternity according to Plotinus*, *Enn.* III,7, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 58, 2011, S. 444-448, beschäftigt.
- 8 *Enn.* III,7(45),3,14-23.
- 9 *Enn.* III,7(45),3,36-38.
- 10 *Enn.* III,7(45),5,18-25.
- 11 *Enn.* III,7(45),6,2; vgl. Platon, *Tim.* 37d.

die Ewigkeit verstehen, versichert Plotin, weil wir sie berühren (ἐφαψαίμεθα) und an ihr Anteil haben (μετεῖναι), obwohl wir zugleich in der Zeit sind (ἐν χρόνῳ).<sup>12</sup>

Wenn er nun sagen soll, was die Zeit ist, so versucht Plotin das eigene Verständnis mit den Lehren seiner Vorgänger zu vergleichen, d.h. er will (wie auch schon im Vorhergehenden) eine eigene Auslegung der Lehre Platons geben, der er freilich eine Polemik mit denjenigen Ansichten vorausschickt, die er für falsch hält.

Im Ganzen sind es sechs abgelehnte Vorstellungen über die Zeit, die nach Plotin in drei Gruppen geteilt werden: (1) Zeit ist identisch mit der Bewegung (κίνησις), und zwar entweder (1a) mit jeglicher Bewegung (πάσα κίνησις), oder (1b) mit der Bewegung des Alls (κίνησις τοῦ παντός); (2) Zeit ist das, was sich bewegt (τὸ κινούμενον); (3) Zeit ist etwas an der Bewegung (κινήσεως τι), und zwar entweder (3a) die Spanne der Bewegung (διάστημα κινήσεως), oder (3b) deren Maß (μέτρον), oder letztlich (3c) das, wodurch die Bewegung begleitet wird (παρακολουθοῦν αὐτῇ).<sup>13</sup>

Mit den Ersten beiden dieser Gruppen hat sich bereits Aristoteles in seiner *Physik* auseinandergesetzt.<sup>14</sup> (1) Die Vorstellung, dass die Zeit eine Bewegung ist, ist deshalb abzulehnen, weil die Bewegung in der Zeit geschieht (ἐν χρόνῳ), und deshalb nicht mit ihr identisch sein kann. Auch wenn die Bewegung aufhört, endet damit nicht die Zeit. Ja, auch eine ununterbrochene Bewegung des Alls ist nicht selbst die Zeit, denn es existieren hier verschieden schnelle Bewegungen, die gerade durch die Zeit gemessen werden (in welcher Zeit welche Strecke zurückgelegt wird).<sup>15</sup>

(2) Noch unwahrscheinlicher ist die zweite Auffassung (den Pythagoräern zugeschrieben), in der die Zeit mit einer sich bewegenden Sache selbst gleichgesetzt wird, nämlich mit der himmlischen Sphäre.<sup>16</sup> Ähnlich wie Aristoteles<sup>17</sup> hält es auch Plotin nicht für nötig, sie eigens zu widerlegen, und erwähnt sie eher der Vollständigkeit halber.<sup>18</sup> Weit mehr Aufmerksamkeit widmet er dafür der dritten Hypothese, und zwar in allen ihren drei Gestalten.

12 *Enn.* III,7(45),7,3-5.

13 *Enn.* III,7(45),7,18-26.

14 Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV,10, 218a33-218b20.

15 *Enn.* III,7(45),8,1-20.

16 Vgl. Simplicius, *In Phys.* IV,10 (CAG IX, 700,19 f.).

17 Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV,10, 218b5-9.

18 *Enn.* III,7(45),2,2 f.; 7,24 f.; 8,20-22.

Die stoische Vorstellung von der Zeit als „Spanne der Bewegung“ (3a) hat grundsätzlich eine doppelte Bedeutung:<sup>19</sup> Die Zeit wird hier nämlich verstanden zum einen als ein Ganzes, d.h. als eine nicht existierende unendliche (unendlich teilbare) Vergangenheit und Zukunft (auch αἰών genannt),<sup>20</sup> zum anderen als gegenwärtiger Augenblick, d.h. als Intervall, das durch aktuelle Bewegung der materiellen Substanz ausgefüllt wird. Die „ganze Zeit“ im ersten Sinne des Wortes ist eine Spanne oder ein Intervall (διάστημα) der Bewegung der Welt,<sup>21</sup> d.h. einer kosmischen Periode im Pulsieren des göttlichen Pneumas (die sich einigen Stoikern zufolge zahllos wiederholt). Die zweite Zeit (Gegenwart) ist die Spanne der aktuellen Bewegung oder des Handelns der körperlichen Substanz (so interpretieren die Stoiker „ist“, das bei Platon der unwandelbaren Ewigkeit vorbehalten bleibt).<sup>22</sup> Die „Spanne“ (διάστημα) der Stoiker hat also ursprünglich keine räumliche Bedeutung, sondern ist durch die Aktivität der materiellen Substanz (durch das menschliche Handeln) beschränkt. Ähnlich wie die Zeit wird auch der Raum erst durch Aktivität begründet, nämlich durch die tonische Bewegung des Pneumas.<sup>23</sup>

Wir werden sehen, dass diese Auffassung Plotin nicht ganz fern ist und dass seine Polemik gegen die stoische Vorstellung von der Zeit in gewissem Maße auf einem Missverständnis beruht. Plotin versteht nämlich das stoische Diastema als Intervall (διάστασις) im Raum, als Strecke der Bewegung, und merkt an, dass zu deren Bestimmung noch etwas anderes notwendig ist, nämlich die Zeit. Die Zeit würde sich dieser Vorstellung nach (in Plotins Verständnis) entweder auf den Ort (τόπος) reduzieren, oder erneut auf die Bewegung, nämlich die Strecke, welche die Bewegung in ihrer Kontinuität in sich selbst trägt. Dieses Zweite wäre jedoch eine Art „Vielheit der Bewegung“ (τὸ πολὺ τῆς κινήσεως), verstanden entweder als Zahl (zu dieser Auffassung kommen wir gleich), oder als Bewegung, die nicht augenblicklich ist (κίνησις οὐκ ἀθρόα), d.h. eine Bewegung in der Zeit. Auf diese Weise jedoch lässt sich die Zeit nicht korrekt definieren. Die „Spanne der Bewegung“ ist also entweder nicht verschieden von der Bewegung selbst, oder sie ist eine Art Intervall, in dem sich die

---

19 Vgl. Chrysipp nach Arius Didymus, *Physica*, Frag. 26 (SVF II,509,18-30).

20 Diese Bezeichnung benutzt im Unterschied zu Chrysipp Marcus Aurelius, vgl. *Ad se ipsum*, IV,3,7 (Dalfen 23,14); XII,7 (Dalfen 108,19); XII,32 (Dalfen 112,21.32).

21 Vgl. Apollodor nach Arius Didymus, *Physica*, Frag. 26 (DG 461,7 f.).

22 Vgl. Platon, *Tim.* 37e. Siehe hierzu V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, S. 43.

23 Vgl. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, S. 386.

Bewegung ausspannt.<sup>24</sup> Dieses Zweite gilt zwar, meint Plotin, doch derzeit wissen wir nichts über dieses Intervall und es wäre nötig, es weiter zu definieren, wenn wir sagen sollen, was die Zeit ist. Entschieden jedoch lässt sich dieses Diastema nicht örtlich verstehen.<sup>25</sup>

Die Zeit als „Zahl der Bewegung“ (ἀριθμὸς κινήσεως), die wir bereits erwähnt haben, fällt in Plotins Interpretation in eins mit der Zeit als „Maß (μέτρον) der Bewegung“ (3b).<sup>26</sup> Für Aristoteles, der diese Auffassung vertrat, ist jedoch beides nicht ganz identisch. Aristoteles definiert die Bewegung als „Zahl (Anzahl) der Bewegung nach dem Vorher und Nachher“ (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).<sup>27</sup> Im abgeleiteten Sinn ist dann die Zeit auch „Maß der Bewegung“ (μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι),<sup>28</sup> nämlich im Verhältnis zum Grundmaß, welches die Kreisbewegung des Himmels ist. Die Anzahl der Bewegung ist jedoch Zeit im Bezug auf jegliche Bewegung. Zeit kann nur deshalb Maß der Bewegung sein, da sie ihre Anzahl ist: Zeitlichkeit bedeutet Zählbarkeit. „Anzahl (Zahl, Zählbarkeit) der Bewegung“ zeigt damit das Wesen der Zeit auf, während das „Maß“ eher ihre Funktion ausdrückt.<sup>29</sup>

Plotin entfaltete in seiner Kritik dieser Auffassung<sup>30</sup> nicht die Motive, an die angeknüpft werden könnte (z.B. dass zum Zählen eine zählende Seele nötig ist), sondern konzentriert sich auf seine Grundabsicht, die Zeit von der Bewegung zu trennen. Soll die Zeit ein „Maß“ sein, dass regelmäßige und unregelmäßige, gleichmäßige und ungleichmäßige Bewegung gleichermaßen misst, muss dieses Maß unabhängig davon sein, was mit ihm gemessen wird. Dann wäre es notwendig dieses Maß selbst zu definieren und seine Definition kann nicht sein, dass es „Maß der Bewegung“ ist.<sup>31</sup> Wenn dieses Maß als Zahl definiert wird,<sup>32</sup> muss es sich entweder um eine aus Einheiten bestehende Zahl

24 *Enn.* III,7(45),8,53-56: τὸ διάστημα ... παρ' ὃ αὐτὴ ἢ κίνησις τὴν παράτασιν ἔχου-  
 οῖον συμπαραθέουσα ἐκείνω.

25 *Enn.* III,7(45),8,23-70.

26 *Enn.* III,7(45),9,1 f.

27 Aristoteles, *Phys.* IV,11, 219b1 f.

28 *Phys.* IV,12, 220b32 f.

29 Vgl. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964, S. 140 ff.; W. Beier-  
 walters, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, S. 228.

30 Zu Plotins Polemik mit Aristoteles (auch im Hinblick auf die anderen Vorgänger Plotins)  
 vgl. R. Chiaradonna, *Il tempo*.

31 *Enn.* III,7(45),9,6-15.

32 Aristoteles versteht die „Zahl der Bewegung“, welche die Zeit ist, ausdrücklich als „ge-  
 zählte Zahl“ (τὸ ἀριθμοῦμενον), nicht als „Zahl, mit der wir zählen“ (ὃ ἀριθμοῦμεν),  
 vgl. *Phys.* IV,11, 219b7 f. Plotin setzt in seiner Auslegung das Gegenteil voraus, wohl auf

handeln oder um ein „zusammenhängendes Maß“ (συνεχὲς μέτρον), nämlich Größe (μέγεθος). Diese Größe ist dann entweder etwas von der Bewegung Verschiedenes, etwas ihr parallel Verlaufendes (über das wir jedoch noch nichts wissen), oder die Bewegung selbst. Anders gesagt: die Zeit ist entweder ein von der Bewegung verschiedenes Maß (das eigens definiert werden müsste), oder ist selbst die gemessene Bewegung. Wenn wir sie als von der Bewegung verschiedenes Maß verstehen, dann messen wir dieses Maß nicht durch sich selbst, sondern durch eine Zahl im Sinne einer bestimmten Anzahl von Einheiten.<sup>33</sup> Nach Aristoteles soll es, wie wir uns erinnern, um eine Anzahl „nach dem Vorher und Nachdem“ gehen. Nur wird auch dieses „Vorher und Nachher“ entweder örtlich verstanden, oder selbst durch die Zeit gemessen. In diesem zweiten Fall jedoch – wenn das „Vorher“ die Vergangenheit bis zum gegenwärtigen Jetzt ausdrückt und das „Nachher“ die mit dem jetzt Gegenwärtigen beginnende Zukunft – ist die Zeit abhängig vom Beobachter, der das Jetzt bestimmt. Dann ist Zeit jedoch nicht eher als die Seele, die sie misst und in gewisser Weise „geht sie aus der Seele hervor“. Ist es jedoch dabei notwendig, dass das *Messen* selbst Grundlage der Zeit ist?<sup>34</sup> Laut Plotin ist die Zeit nicht wesentlich (κατὰ τὸ τί ἐστίν), sondern nur akzidentell (κατὰ συμβεβηκός) Maß der Bewegung.<sup>35</sup> Eher freilich ist die Bewegung (der Himmelskörper) Maß der Zeit, denn sie zeigt die Zeit an, ohne sie damit entstehen zu lassen.<sup>36</sup>

Das letzte, epikureische Verständnis (3b) endlich versteht die Zeit als „das, was die Bewegung begleitet“ (παρακολουθήμα τῆς κινήσεως), d.h. als eine Art Akzidenz (σύμπτωμα)<sup>37</sup> der Ereignisse, die selbst eine Art Akzidenz von körperlich Seienden sind. Die Zeit ist also eine Art „Akzidenz der Akzidenzen“ (σύμπτωμα συμπτωμάτων), wie Sextus Empiricus das epikureische Zeitverständnis charakterisiert<sup>38</sup> (die Ausdrücke παρακολουθήμα, σύμπτωμα,

---

Grund einer exegetischen Tradition (Aspasius, Alexander von Aphrodisias), die aus sachlichen Gründen den Text des Aristoteles korrigiert (vgl. Simplicius, *In Phys.* IV,11, CAG IX, 714,31-34), siehe hierzu S. K. Strange, *Plotinus*, S. 44 f.; R. Chiaradonna, *Il tempo*, S. 231.

33 *Enn.* III,7(45),9,15-31.

34 *Enn.* III,7(45),9,55-84.

35 *Enn.* III,7(45),12,41 f.

36 *Enn.* III,7(45),13,1-5.

37 Epikur, *Ad Herod.* 73. Ähnlich spricht Lucretius über die Zeit als über etwas, das nicht von sich selbst aus existiert, doch Ereignisse begleitet (*consequitur*), vgl. Lucretius, *De rerum nat.* I,459 f. (Bailey I, 198).

38 Vgl. Sextus Empiricus, *Hypotyp.* III,19,137 (Mutschmann – Mau I,171); *Adv. math.* X,219 (Mutschmann II,349).

συμβεβηκός sind für Epikur in ihrer Bedeutung einander sehr nahe<sup>39</sup>). Diese Vorstellung lehnt sich an Aristoteles' Feststellungen an, dass „Bewegung die Größe, und die Zeit die Bewegung begleitet“ (ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ μὲν μεγέθει ἢ κίνησις, τῇ δὲ κινήσει ὁ χρόνος), oder dass dazu, was in der Zeit ist, die Zeit notwendig dazugehört (ἀνάγκη παρακολουθεῖν).<sup>40</sup> Die epikureischen „Ereignisse“, die durch die Zeit begleitet werden, sind die Tage, Nächte, ihre Teile, das Unterliegen oder Nicht-Unterliegen den Anregungen (πάθη, ἀπάθειαι), Bewegungen und Ruhe (κινήσεις, μοναί),<sup>41</sup> welche selbst „Ereignisse“ körperlicher Dinge sind. Ihnen „fällt“ die Zeit „zu“ (wie der Begriff σύμπτωμα andeutet), von ihnen wird sie ausgesagt, ohne jedoch eine selbständige Substanz zu haben.<sup>42</sup>

Gerade dieser letzte Punkt ist Zielscheibe der Kritik Plotins. Auch diese Definition sagt nämlich nicht, was die Zeit ist. Was ist denn dieses Begleitende und wie genau ist sein Verhältnis zur Bewegung? Folgt es der Bewegung, existiert es mit ihr zugleich, oder geht es ihr vielleicht voraus? Dann aber setzt dieses Begleitende bereits die Zeit voraus und kann sie nicht definieren.<sup>43</sup>

Nach dieser vorbereitenden Kritik beginnt Plotin mit der Auslegung, wie nun die Zeit zu verstehen ist. Wie wir bereits wissen, will er sie in ihrer Beziehung zur Ewigkeit verstehen. Dieses Verständnis jedoch steht der Frage gegenüber, wie und warum sich die Zeit überhaupt von der Ewigkeit unterschieden hat, auf die Plotin eine mythologisierende, seiner gnostischen Widersacher würdige Antwort gibt.

Die Zeit, so Plotin, hat ihren Ursprung in der „neugierigen Natur“ (φύσις πολυπράγμων), die sich nicht mit ihrem Ruhem im Sein zufriedengab, sondern etwas mehr als die Gegenwart suchte und sich somit in Bewegung brachte. Dadurch wurde auch die Zeit als Abbild der Ewigkeit in Bewegung gesetzt.<sup>44</sup>

---

39 Vgl. W. Beierwaltes, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, S. 239. Wie C. Bailey zeigt, unterschied wohl Epikur zwischen συμβεβηκός als ständig Begleitendem und σύμπτωμα als gelegentlich Begleitendem (vgl. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York 1964 [1928<sup>1</sup>], S. 300-309).

40 Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV,12, 220b24-26 und 221a24 f.

41 Vgl. Epikur, *Ad Herod.* 73; Sextus Empiricus, *Hypotyp.* III,19,137 (Mutschmann – Mau I,171); *Adv. math.* X,219 (Mutschmann II,349); X,224-226 (Mutschmann II,350).

42 Vgl. W. Beierwaltes, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, S. 238 ff.

43 *Enn.* III,7(45),10,1-8.

44 *Enn.* III,7(45),11,15-20. Dieses Motiv wird durch H. Jonas betont, der nicht nur auf dessen Nähe zur gnostischen Vorstellung des mythischen „Falles“ aufmerksam macht, sondern zugleich auf dessen nicht-rationales Verständnis der Zeit und den unendlichen

Die Zeit hat also ihren Ursprung in der Seele, denn in ihr ist „eine Art unruhige Mächtigkeit“ (τις δύναμις οὐχ ἡσυχος) gegenwärtig, die das, was sie „dort“ (im ewigen Bereich des Seienden) sieht, immer auf „anderes“ übertragen will. „Das Eine in sich selbst“ tauscht sie somit gegen das Eine, das einen ontologisch schwächeren Bereich der „Ausdehnung“ (μῆκος) vereinigt. Die Seele selbst unterlag also der Zeit („hat sich verzeitigt“, ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν) und hat der Zeit auch den Kosmos unterworfen, den sie als eine Nachahmung der Welt „dort“ geschaffen hat.<sup>45</sup> Der Kosmos der Ausdehnung bewegt sich nämlich in der Seele und die Änderungen ihres Wirkens (ἐνέργεια) und ihres diskursiven Abwägens (διάνοια), in denen eines auf das andere folgt, hat nämlich eine Zeitfolge (τὸ ἐφεξῆς) verursacht. Das Leben hat sich damit „ausgedehnt“ (διάστασις οὖν ζωῆς) und einen zeitlichen Charakter angenommen.<sup>46</sup> Die Zeit ist also „Leben der Seele in Bewegung, von einem Stadium zum nächsten übergehend“ (ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωῆ).<sup>47</sup> Als solches ist sie Abbild der Ewigkeit (des Lebens „dort“), das sich statt durch wirkliche Einheit, Identität und Unausgedehntheit nur durch Kontinuität (συνέχεια) als Nachahmung der Einheit auszeichnet, das nicht in sich selbst verharrt, sondern seine Wirkung abwechselt, das die verdichtete Unausgedehntheit durch ständige Abfolge ersetzt und das nie ein Ganzes darstellt, sondern beständig erst zum Ganzen hinstrebt (ἄει ἐσόμενον ὅλον). Es ahmt also das Sein „dort“ nach, indem es sich das Sein ständig aneignen will (es jedoch nie hat).<sup>48</sup>

Die Zeit ist also, so könnten wir schließen, nach Plotin eine Seinsweise der Seele, die eine Art Zugang zu zeitlosen Formen hat, sie jedoch auf das Gebiet der Andersheit überträgt und, indem sie sich ständig nach anderem sehnt, eine Abfolge als Vielheit erschafft, die von ihr vereint wird. Die Zeitlichkeit als unterschiedlich von der unausgedehnten Ewigkeit, die alles auf einmal umfasst, wird damit durch das Sehnen der Seele nach anderem, durch ihre Unruhe, Neugier, durch ihr Ausschreiten zu anderem und wieder zu anderem gestiftet, wodurch die Seele das Sein nachzuahmen eilt, ohne es jemals erreichen zu können.

---

Horizont der Aktivität, welche auf die Neuzeit verweisen, vgl. H. Jonas, *Plotin über Ewigkeit und Zeit: Interpretation von Enn. III 7*, in: A. Dempf et alii (Hrsg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, S. 313 f.

45 *Enn.* III,7(45),11,20-30.

46 *Enn.* III,7(45),11,31-43.

47 *Enn.* III,7(45),11,43-45.

48 *Enn.* III,7(45),11,45-59.

Von welcher Seele jedoch spricht Plotin? Wohl von der Weltseele (ἡ ψυχὴ τοῦ παντός), wie er selbst im Schlussteil seiner Auslegung erwähnt. Sogleich fügt er jedoch hinzu, dass die Zeit auch „in uns“ ist, da sie „in gleicher Weise (ὁμοειδῶς) in jeder Seele ist und alle Seelen eine Seele sind“. Letzteres ist der Grund, warum die Zeit nicht in einzelne Seelen „zerstückelt“ (οὐ διασπασθήσεται), ähnlich wie auch die Ewigkeit nicht zerstückelt ist.<sup>49</sup>

## Augustin

Augustins Auslegung über die Zeit im elften Buch seiner *Bekennnisse*<sup>50</sup> folgt zwar auch auf eine Erwähnung der Ewigkeit, von der sich die Zeit unterscheidet (die Ewigkeit „steht“ im Unterschied zur Zeit, nichts vergeht in ihr, aber alles ist anwesend),<sup>51</sup> seine Ausführungen sind dennoch anders aufgebaut als die Plotins. Ihren Rahmen bildet eine Auslegung über die Schöpfung der Welt nach dem Beginn des Buches Genesis<sup>52</sup> und die vorwitzige Frage, was Gott tat, bevor (*antequam*) er die Welt geschaffen hat.<sup>53</sup> So wird Augustin zu dem Thema geführt, das uns nun interessiert: „Was ist also die Zeit? Ich weiß es, wenn mich niemand fragt; wenn ich jedoch auf diese Frage antworten soll, so weiß ich es nicht.“<sup>54</sup>

Ausgangspunkt der Suche Augustins ist sodann nicht Polemik mit seinen Vorgängern, sondern die Beobachtung, welche Zeit-Erfahrungen wir haben. Die Zeit ist in unbeachteter Selbstverständlichkeit in unserer Rede gegenwärtig, Dinge kommen und gehen, deshalb sprechen wir von Zukunft und Vergangenheit,<sup>55</sup> in der Grammatik lernen wir über die „vergangene, gegenwärtige und

49 *Enn.* III,7(45),13,65-69.

50 Eine Auslegung dieses Buches habe ich im Artikel *Zeit, Selbstbeziehung des Geistes und Sprache nach Augustin*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, S. 230-249, versucht.

51 *Conf.* XI,11,13 (CCL 27, 201).

52 *Conf.* XI,3,5 (CCL 27, 196).

53 *Conf.* XI,10,12 (CCL 27, 200). Augustin hat sehr wahrscheinlich manichäische Fragesteller im Sinn, dieselbe Frage erscheint jedoch in der epikureischen Polemik gegen die Stoiker, vgl. Cicero, *De nat. deor.* I,21 (Stanley Pease I,187-191); Lucretius, *De rerum nat.* V,168 f. (Bailey I,440); ein Bestreiten des zeitlichen Anfangs der Welt wirft Augustin auch den Platonikern vor, vgl. *Civit.* XI,4 (CCL 48, 323-325) und XII,13 (CCL 48, 366). Siehe hierzu E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, Leiden 1979, S. 40-44 und 105-108.

54 *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 202,8 f.).

55 *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 203).

zukünftige Zeit“.<sup>56</sup> Zugleich sprechen wir von „kurzer und langer“ Zeit,<sup>57</sup> denn „wir sind uns bewusst der Intervalle der Zeit und vergleichen sie miteinander“ (*sentimus intervalla temporum et conparamus sibimet*), d.h. wir messen (*metimur*) eines mit dem anderen.<sup>58</sup>

Erst auf Grundlage dieser Beobachtung widerlegt Augustin die Argumentation seiner Vorgänger, um in dieser Polemik zugleich eine eigene Zeitvorstellung zu erarbeiten. Gegen die Aporie der nicht-existierenden Zeit – Vergangenheit und Zukunft sind nicht,<sup>59</sup> die Gegenwart ist ausdehnungslos – zeigt Augustin, dass die drei Arten der Zeit, so wie wir von ihr sprechen, eine dreifache Gegenwart ist. Erinnerung, Erwartung und Aufmerksamkeit (*memoria, expectatio, contuitus*), d.h. eine Spur des Vergangenen, Vorstellung des Zukünftigen und die aktuelle Aufmerksamkeit, die das Zukünftige in Vergangenes überführt, haben zugleich ihre Gegenwart in unserem Geist.<sup>60</sup> Die ausdehnungslose Gegenwart als Wandel des Zukünftigen in Vergangenes wird dabei durch die Vorstellung des Geistes ergänzt, der sich entsprechend den vergehenden Dingen ausdehnt und damit eine Spur ihres Vergehens entstehen lässt, die er in sich selbst messen kann.<sup>61</sup>

Die zweite Polemik Augustins wendet sich gegen die Vorstellung, die Zeit mit Bewegung gleichsetzt, wie sie uns bereits in der Auslegung Plotins und Aristoteles' begegnet ist. Augustin führt sie unter Berufung auf „irgendeinen gelehrten Menschen“ (*a quodam homine docto*) zuerst in der Gestalt an, dass die Zeit Bewegung von Sonne, Mond und Sternen sei.<sup>62</sup> Doch auch wenn deren

56 *Conf.* XI,17,22 (CCL 27, 205).

57 *Conf.* XI,15,18 (CCL 27, 203).

58 *Conf.* XI,16,21 (CCL 27, 204,1 f.).

59 Dem Einwand der nicht existierenden Zeit (da weder Vergangenheit noch Zukunft sind) trotz auch Plotin, *Enn.* III,7(45),13 und vor ihm Aristoteles, *Phys.* 221b31 ff. Eine Entfaltung dieses Einwandes (einschließlich des Problems der nicht fassbaren Gegenwart) finden wir bei Sextus Empiricus (*Hypotyp.* III,19,136-150, Mutschmann – Mau I, 171-174; *Adv. mathem.* X,169-247, Mutschmann II,339-354), zwischen dessen Erwägungen und Augustins Auslegung gemeinsame Punkte zu finden sind: Die Zeit kann keinen zeitlichen Anfang haben, die Zeit ist nicht außerhalb der Seele (vgl. K. Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 125-130).

60 *Conf.* XI,20,26 (CCL 27, 206 f.); XI,28,37 (CCL 27, 213 f.).

61 *Conf.* XI,27,35-36 (CCL 27, 213).

62 *Conf.* XI,23,29 (CCL 27, 208,1 f.). Diese Position scheint von Platon (*Tim.* 39c-d) abgeleitet zu sein; einigen Forschern zufolge konnte sie Augustin aus der Polemik der kappadokischen Väter übernommen haben, wo sie deren Gegner Eunomius zugeschrieben wird (vgl. Basilius von Caesarea, *Adv. Eun.* I,21, SC 299, 246), siehe hierzu oben, S. 32 mit Anm. 2.

Bewegung aufhören sollte, würde die Zeit nicht enden, meint Augustin. Sie wäre zumindest in unserer Rede gegenwärtig, die sich aus kurzen und langen Silben zusammensetzt, welche verglichen werden können.<sup>63</sup> Wenn der Tag (*dies*) durch den Lauf der Sonne um die Erde gegeben wird, dann könnte er länger oder kürzer sein, falls sich die Sonne auf ihrer Bahn verspätet oder schneller wird. Womit jedoch messen und vergleichen wir die Länge dieser Intervalle? Sicher nicht durch die Bewegung selbst, sondern eben durch die Zeit, die deshalb nicht mit der Bewegung identisch sein kann. Die Zeit ist also eine Art Spanne (*distentio*), die es ermöglicht, die Schnelligkeit der Bewegungen zu vergleichen.<sup>64</sup> Deswegen ist die Zeit nicht identisch mit der Bewegung (welcher Sache auch immer), sondern durch die Zeit messen wir Bewegung und Ruhe.<sup>65</sup> Sofern wir aber die Bewegung durch die Zeit messen, womit messen wir dann die Zeit? Die Antwort kann nicht lauten, dass wir sie mit irgendeiner Einheit messen, die dazu festgelegt wird (z.B. durch die Länge der kurzen Silbe), denn dies würde bedeuten, die Zeit auf den Raum zu überführen: *eo modo loca metimur, non tempora*.<sup>66</sup> Das Intervall, mit dem wir die Zeit messen, ist laut Augustin die Spanne des Geistes selbst (*distentio ... animi*),<sup>67</sup> nämlich seine Fähigkeit, Dinge in ihrem Vergehen zu messen und in sich deren messbare Spur zu bewahren.<sup>68</sup>

Der Geist registriert also nach Augustins Vorstellung, wie sie in diesen beiden Polemiken formuliert wurde, vergehende Dinge und hält die Spur ihres Vergehens fest, d.h. er wird sich deren zeitlichen Charakters bewusst. Damit verzweigt sich seine eigene Gegenwart zugleich in eine dreifache Dimension der aktuellen Aufmerksamkeit, der Erinnerung des Vergangenen und der Erwartung des Zukünftigen. Die Zeit, wie sie Augustin versteht, scheint auf der Gegenseitigkeit von vergehenden Dingen und der Dreieinheit des Geistes gegründet, der fähig ist, das Vergehen als ein verlaufendes Ganzes zu verstehen.

Augustin ist sich natürlich bewusst, dass die Spanne des eigenen Geistes als Maß des rezitierten Hymnus ausreicht, höchstens noch als Maß des eigenen Lebens. Doch auch das Ganze der menschlichen Geschichte (*saeculum*), deren Bestandteil die menschlichen Leben sind, hat seine Zeit.<sup>69</sup> Misst auch

---

63 *Conf.* XI,23,29 (CCL 27, 208).

64 *Conf.* XI,23,30 (CCL 27, 209).

65 *Conf.* XI,24,31 (CCL 27, 210).

66 *Conf.* XI,26,33 (CCL 27, 211,12).

67 *Conf.* XI,26,33 (CCL 27, 211,20 f.).

68 *Conf.* XI,27,36 (CCL 27, 213).

69 *Conf.* XI,28,38 (CCL 27, 214,25 ff.).

diese unser Geist durch eine Art weitergegebene Erinnerung der menschlichen Gattung? Augustin kennt zwar die Vorstellung einer solchen Erinnerung des Geschlechts Adams,<sup>70</sup> hier kommt sie jedoch nicht zum Tragen. Er denkt eher darüber nach, „ob es einen Geist gibt, begabt mit so gewaltigem Wissen und Vorherwissen, dass er alles Vergangene, alles Künftige so kennt, wie ich ein wohlbekanntes Lied?“<sup>71</sup> Dieser Geist jedoch kann sicherlich nicht Gott selbst sein, versichert Augustin (*Sed absit ut tu ... ita noveris omnia futura et praeterita*),<sup>72</sup> denn Gottes Erkenntnis hat keinen zeitlichen Charakter und kann deshalb die Zeit nicht begründen. Gott erwartet doch die Zukunft nicht und erinnert sich nicht an die Vergangenheit, sondern besteht in unveränderlicher Ewigkeit (*incommutabiliter aeternus*),<sup>73</sup> in der ihm alles auf einmal gegenwärtig ist. Im Schluss seiner Überlegungen über die Zeit deutet Augustin somit die Möglichkeit eines Geistes an, der mit seiner Erwartung und Erinnerung die Zeit der Welt umfasst. Dieser Geist müsste „bewunderungs- und staunenerregend“ sein (*nimum mirabilis ... animus iste atque ad horrorem stupendus*).<sup>74</sup> Trotzdem müsste es ein geschaffener Geist sein, denn ohne Schöpfung gibt es keine Zeit;<sup>75</sup> und wiederum wäre es wohl kein Engelsgeist, der obgleich geschaffen, der Zeit nicht unterliegt.<sup>76</sup> Einige Forscher urteilen wohl zu recht, dass Augustin hier so etwas wie eine Weltseele im Sinn hat, deren Vorstellung ihm bekannt war und die er für eine annehmbare (wenn auch unsichere) Hypothese hielt.<sup>77</sup>

---

70 *Conf.* X,20,29 (CCL 27, 171).

71 *Conf.* XI,31,41 (CCL 27, 215,3-6): ... *si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum*. Deutsche Übersetzung J. Bernhart: Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*, München 1955, S. 669 (modifiziert).

72 *Conf.* XI,31,41 (CCL 27, 215,10 ff.).

73 *Conf.* XI,31,41 (CCL 27, 216,16).

74 *Conf.* XI,31,41 (CCL 27, 215,6 f.). Zu dieser Stelle vgl. auch unten, S. 89 f. mit Anm. 87.

75 *Conf.* XI,13,15 (CCL 27, 202).

76 *Conf.* XII,15,19-21 (CCL 27, 225 f.).

77 Vgl. R. J. Teske, *The World-Soul and Time in St. Augustine*, in: *Augustinian Studies*, 14, 1983, S. 75-92. In seinen anderen Werken führt Augustin ausdrücklich an, dass er auf die Frage nach der Weltseele nicht mit Sicherheit antworten kann (vgl. *Cons. evang.* I,23,35, CSEL 43, 34 f.), er ist sich freilich auch hier sicher, dass Gott nicht die Weltseele ist (vgl. *Gen. litt.* VII,4,6, BA 48, 516), da die Seele der Welt geschaffen worden sein muss (*Retr.* I,11,4, CCL 57, 35). Vgl. hierzu K. Flasch *Was ist Zeit?*, S. 404-415; A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004, S. 201-210.

Erst ganz am Ende seiner Erwägungen berührt Augustin also den Punkt, von dem Plotin in seiner Abhandlung ausgeht, nämlich die Seele, der die Zeit der Welt zuzuschreiben ist. Augustin lässt freilich die mythologische Erklärung der Verzeitlichung der Seele, verschuldet durch ihre Neugier, völlig aus. Die Erschaffung der Zeit ist für ihn Werk Gottes selbst<sup>78</sup> – Augustin hat wahrscheinlich im Sinn, dass Gott sowohl Schöpfer der vergänglichen Dinge als auch des Geistes ist, der fähig ist, dieses Vergehen zu registrieren.

Es ist freilich schwer zu erklären, wie sich aus der unveränderlichen Ewigkeit auf einmal die Zeit abgelöst hat, ohne dass in Gott ein neuer Wille entstanden wäre. Gottes Wille gehört zum Wesen Gottes, in ihm ist weder Wechsel noch Bewegung, und doch ist die Welt für Augustin nicht ewig.<sup>79</sup> Dieses Paradox versucht Augustin nicht zu erklären, er konstatiert nur, dass das unruhige Herz des Menschen weder die „immer stehende Ewigkeit“ zu denken, noch zu begreifen vermag, wie die Zeit aus deren steten Gegenwart „hervorbricht“ (*excurrere*):<sup>80</sup> „Wer hält das menschliche Herz auf, dass es Stand habe und sehe, wie die stehende Ewigkeit, selbst weder künftig noch gewesen, das Künftig und Gewesen der Zeiten verfügt?“<sup>81</sup> Er gibt sich mit der Feststellung zufrieden, dass Gott der Zeit nicht zeitlich vorausgeht, und dass es deshalb keinen Sinn hat zu fragen, was „vor“ der Erschaffung der Zeit war, denn ein solches „Vorher“ gab es nicht.<sup>82</sup>

Der Mensch ist also für Augustin ein zeitstiftendes und mit der Zeit eng verbundenes Wesen, das von der Zeitlichkeit nur schwer abstrahieren kann. Diese Zeitlichkeit jedoch muss nicht nur den Charakter einer „Spanne“ (*distentus*) zwischen Vergangenen und Zukünftigem haben, die gleichermaßen vergeht, sondern kann sich auch zur eschatologischen Zukunft ausrichten (*extentus*). Sie muss daher nicht eine „Zerstreuung“ (*secundum distentionem*) sein, sondern kann auch zur „Konzentration“ (*secundum intentionem*) auf das Unvergängliche werden. Diese vereinigende Arbeit jedoch schreibt Augustin nicht dem menschlichen Geist allein zu, sondern zugleich dem Vermittler zwischen der göttlichen Einheit und der geschaffenen Vielheit (*inter te unum et nos*

78 *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 202,1 f.).

79 *Conf.* XI,10,12 (CCL 27, 200).

80 *Conf.* XI,11,13 (CCL 27, 201).

81 *Conf.* XI,11,13 (CCL 27, 201,14-16): *Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas?* Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 623 (modifiziert).

82 *Conf.* XI,12,14–13,16 (CCL 27, 201 f.).

*multos*).<sup>83</sup> Dieser Mittler ist dem Glauben Augustins zufolge derselbe wie der Mittler der Schöpfung als der Entstehung der Vielheit aus der göttlichen Einheit, nämlich das Wort (*verbum*), mit dem Gott die Welt erschaffen hat,<sup>84</sup> „das ewig ausgesprochen wird und in dem ewig alles ausgesprochen ist“.<sup>85</sup>

In drei Dimensionen seiner Gegenwart ausgespannt kann sich der menschliche Geist nicht selbst vereinigen, sofern ihm keine Hilfe zuteilwird – nämlich die Hilfe des göttlichen Wortes, das in die vergängliche Vielheit gestiegen ist. Diese Intervention jedoch soll die Zeitlichkeit als solche nicht überwinden, sondern gibt ihr die Einheit einer auf die Ewigkeit konzentrierten Zeit.

Augustins Gott ist selbst Ursprung der Zeit (die Zeit ist nicht durch die Neugier der Seele entstanden) und gewährt selbst die Möglichkeit, der Zeit den Charakter einer vereinigten Hinwendung zur Ewigkeit zu geben. Der Mensch übt in diesem Konzept die Zeit sozusagen aus, denn durch seinen Geist hält er das Vergehen der Dinge fest und konstatiert deren Intervalle. Ob es neben dem Menschen noch einen anderen Ausführer der Zeit gibt, solch einen „bewunderungs- und staunenerregenden Geist“, der durch seine Erwartung und seine Erinnerung die Geschichte der Welt zu einem Ganzen verbindet, ist für Augustin eher eine Randfrage.

Im Vergleich mit Plotin erweist sich für Augustin auch der Zusammenhang von Zeit und Sprache, die ebenfalls zwischen Einheit und Vielheit vermittelt, als auffällig. Dieser Zusammenhang ist zwar für Augustin kein direktes Thema, dennoch finden wir in seinem Text wichtige Hinweise darauf: Gott schafft durch ein zeitloses Wort, in dem er alles auf einmal ausspricht. Der Mensch verbindet durch seine Sprache, in der die Zeit gegenwärtig ist, vergehende Dinge zu einem Ganzen und vergegenwärtigt das Vergangene oder erst zu Erwartende (beispielsweise erzählt er die Geschichte seines Lebens wie Augustin im ersten Teil seiner *Bekenntnisse*). Damit erfüllt er seine Aufgabe eines Vereinigers der vergehenden Vielheit. Eine Voraussetzung dieser Arbeit ist die Fähigkeit, das Verstreichen der Dinge zu registrieren und sie in Zeitintervallen zu verbinden. Die Dreieinheit des Geistes (seine Hinwendung zur Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, vereint in der aktuellen Gegenwart) ist also Grundlage der Sprache, die das Vergehende vereint, selbst jedoch zeitlich ist (es handelt sich um eine Art Gegenüber zu Gottes außerzeitlicher Rede, die die Zeitlichkeit begründet). Die Sprache erscheint damit als ein Höhepunkt der Arbeit der Zeit, die

---

83 *Conf.* XI,29,39 (CCL 27, 214).

84 *Conf.* XI,5,7 (CCL 27, 198).

85 *Conf.* XI,7,9 (CCL 27, 198,2 f.).

der Geist durch seine Dreieinheit leistet. Zugleich ist sie aber selbst Ort der Zeit und muss selbst durch die Arbeit des Geistes registriert und in ein Ganzes verbunden werden.

Wohl gerade wegen dieses unteilbaren Zusammenschlusses von Sprache und Zeit kann das Rätsel der Zeit nicht befriedigend in der Sprache gelöst werden, obgleich sie ein privilegierter Ort bleibt, an dem sich die Zeit zeigen und verständlich werden kann: „Was rufen wir in der Sprache (*loquendo*) vertrauter und geläufiger in Erinnerung als die Zeit? Und wir verstehen auch, wenn wir von ihr sprechen, und verstehen zugleich, wenn wir einen anderen von ihr sprechen hören.“<sup>86</sup> Diese Selbstverständlichkeit ist für Augustin, wie wir sehen konnten, nicht nur ein rhetorischer Einstieg in das schwierige Thema Zeit, sondern zugleich eine methodologische Orientierung, von der er sich in beiden Polemiken seiner Ausführungen leiten lässt und mit deren Hilfe er auch seine eigene Position entfaltet.

---

86 *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 202,6-8): *Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus.*

## Die Konversion nach Augustin (und ihre neuplatonische Inspiration)

Der Begriff „Konversion“ ist (neben der Bekehrung des Apostels Paulus auf dem Weg nach Damaskus)<sup>1</sup> im Bewusstsein des westlichen Christentums unauflöslich mit der paradigmatischen Geschichte des heiligen Augustin verbunden, wie sie in seinen *Bekenntnissen* beschrieben wird.<sup>2</sup> Dieser afrikanische Redner, der sich nach religiöser und philosophischer Suche am Ende etwa dreißigjährig (im Jahre 386) dem christlichen Gott weihte, schuf nicht nur eine Literaturgattung der Erzählung über die eigene Konversion (wenn wir Apuleius' Roman *Metamorphosen* nicht mit einrechnen),<sup>3</sup> sondern blieb zudem bis zum Ende seines Lebens durch die religiöse Wende geprägt, dessen betonte Diskontinuität eine Art beständige Signatur seines gedanklichen Werkes zu sein scheint. Er wurde nämlich nicht nur Mönch und zuletzt Bischof, sondern zugleich sarkastischer Polemiker, der am beharrlichsten eben die Religion bekämpfte, der er

---

1 Apg 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18.

2 Als Prototyp eines christlichen Konvertiten wird Augustin z.B. durch A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1998 (1933<sup>1</sup>), S. 259-271, eingeführt. Einen Vergleich mit dem Apostel Paulus, nach dessen Geschichte Augustin seine Erzählung wohl teilweise modelliert hat, stellt P. Fredriksen, *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S. 37, 1986, S. 3-34, auf.

3 Apuleius' Roman *Metamorphoses*, dessen Autor wahrscheinlich eine Reihe autobiographischer Elemente die religiöse Konversion betreffend eingearbeitet hat (vgl. beispielsweise A. D. Nock, *Conversion*, S. 138-155; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, S. 40-45), war Augustin zweifellos bekannt; unter dem Namen „Der Goldene Esel“ (*Asinus aureus*) erwähnt er ihn in *Civit.* XVIII,18 (CCL 48, 608,19-22); zu dieser Passage vgl. N. Moine, *Augustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge*, in: *Latomus*, 34, 1975, S. 350-361. Mit diesem Werk werden zuweilen Augustins eigene *Bekenntnisse* wie in ihrem Inhalt so in ihrer Struktur verglichen, siehe R. Martin, *Apulée, Virgile, Augustin: Réflexions nouvelles sur la structure des Confessions*, in: *Revue des Études Latines*, 68, 1990, S. 136-150.

zuvor angehörte (nämlich den Manichäismus), der sich kenntnisreich gerade mit derjenigen Philosophie auseinandersetzte, die ihm einst die teuerste war (nämlich dem Platonismus) und der mit nahezu frappierender Unversöhnlichkeit eben jene Theologie widerlegte, die sich auf seine eigenen Werke berief (nämlich den Pelagianismus).<sup>4</sup> Der Leser des Werkes Augustins wird somit den Eindruck nicht los, dass er die Schriften eines paradigmatischen Konvertiten in Händen hält, der eher auf dem Grund einer neuen Entdeckung als auf dem Boden der Tradition steht, und deshalb etwas unbeständig ist (nicht umsonst ist Augustin Patron der Philosophie der „Natalität“, die im handelnden Menschen einen je neuen Anfang sieht).<sup>5</sup>

Es ist sicherlich die Frage, in welchem Sinne eigentlich von einer „Konversion zum Christentum“ bei einem christlich erzogenen Afrikaner gesprochen werden kann, der neun Jahre als Katechumene der Manichäer lebte (die er freilich damals als eine Art Fortsetzer des Christentums verstand), um sich nach mehreren philosophischen Peripetien<sup>6</sup> zu entschließen, zu den platonisierenden christlichen Intellektuellen in der Residenzstadt Mailand zu gehören. Die „Bekehrung“, die Augustin so dramatisch im achten Buch seiner *Bekenntnisse* beschreibt,<sup>7</sup> war auf keinen Fall eine Konversion zum Christentum (zu dem er schrittweise schon zuvor zurückgekehrt ist, sofern er es überhaupt je verlassen hat), sondern eher eine Entscheidung für ein asketisches oder „philosophisches“

---

4 Mit Augustins polemischen Aktivitäten habe ich mich andernorts beschäftigt, vgl. *Augustins Polemik gegen Apuleius*, in: *Apuleius, De deo Socratis – Über den Gott des Sokrates*, hrsg. v. M. Baltes, Darmstadt 2004, S. 162-189; *Grace and the Will according to Augustine*, Leiden 2012.

5 Siehe dazu unten, S. 64-71.

6 Zu Augustins Affinitäten gegenüber dem Skeptizismus, einer Form des Stoizismus und zuletzt dem Neuplatonismus vgl. z.B. L. C. Ferrari, *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova, Pennsylvania 1984. Zu den einzelnen Phasen vgl. J. Doignon, *Etat des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin*, in: C. Mayer – K. H. Chelius (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, S. 59 ff.; Ch. Bagueette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*, in: REAug 16, 1970, S. 47-77. Zu den viel diskutierten *platoniorum libros* siehe u. a. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, S. 27-42; P. F. Beatrice, *Quosdam platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in: VCh 43, 1989, S. 248-281.

7 Zu dieser Szene in ihren einzelnen Aspekten und möglichen literarischen Inspirationen vgl. P. Courcelle, *Les Confessions*, S. 89-197; zu ihrer Historizität *ibid.*, S. 191-197; ders., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968<sup>2</sup>, S. 188-202; vgl. auch die Zusammenfassung der Diskussion bei I. Bochet, *«Le firmament de l'Écriture»*. *L'herméneutique augustiniennne*, Paris 2004, S. 266-280.

Leben.<sup>8</sup> Diese Entscheidung führte ihn nichtsdestotrotz in kurzer Zeit zum Dienst als afrikanischer Priester und Bischof, der allmählich auch wesentliche gedankliche Korrekturen seiner ursprünglich platonisierenden Vorstellungen vom Christentum nötig machte (deutlichster Beweis dieser Entwicklung ist Augustins Gnadenlehre, formuliert kurz nach seiner Bischofsweihe in der Antwort an den Mailänder Freund Simplicianus, der ihn einst in die christliche Variante des Platonismus eingeführt hatte).<sup>9</sup>

Das Thema meiner Ausführungen ist jedoch weder biographisch noch kirchlich soziologisch.<sup>10</sup> Ich möchte den philosophischen Begriff der „Konversion“ behandeln, wie ihn Augustin in Anknüpfung an seine neuplatonischen Quellen ausgearbeitet hat.

## Die Konversion der Engel in der Auslegung zu Gen 1,1-4

Die philosophische Bedeutung von „Konversion“ ist wohl am umfassendsten in Augustins wörtlicher Auslegung des Buches Genesis (*De Genesi ad litteram*) ausgeführt, in der Passage, die sich mit der Schöpfung geistiger Wesen, der

- 8 Vgl. z.B. F. B. A. Asiedu, *Following the Example of a Woman: Augustine's Conversion to Christianity in 386*, in: VCh 57, 2003, S. 276-306. Der Autor zeigt, dass Augustin seine Konversion als Konversion zur sexuellen Enthaltensamkeit insbesondere deshalb verstand, weil er bereits sein Zusammenleben mit der Mutter seines Sohnes Adeodat, welche jedoch von seiner Mutter Monika vertrieben wurde, als eine Art Ehe verstand (siehe seine Ansichten laut *De bono coniug.* 5,5); die namenlose Freundin Augustins „weihte sich“ im Anschluss daran Gott (vgl. *Conf.* VI,15,25, CCL 27, 90,4 f.), worin ihr Augustin nach gewissen Abwägen folgte.
- 9 *Ad Simpl.* I,2 (CCL 44, 24-56). Mit dieser Schrift habe ich mich andernorts befasst, vgl. *Grace and the Will*, S. 75-87.
- 10 Zu christlichen Konversionen in der alten Kirche (ihren Motiven, Ansprüchen, Hindernissen und Methoden) vgl. G. Bardy, *La conversion*, S. 117-293. Zur persönlichen und theologischen Motivation der altchristlichen Konversionen entsprechend der Bekehrungsberichte (bei Justin dem Märtyrer, Cyprian, Hilarius) und entsprechend den Katechesen (Augustins und Cyrills von Jerusalem) vgl. E. Fink-Dendorfer, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt a. M. 1986. Zum Wandel des Paradigmas der christlichen Konversion von Justin dem Märtyrer zur Zeit, als das Christentum vollständig als Staatsreligion etabliert war, vgl. A. Kreider, *Changing Patterns of Conversion in the West*, in: ders. (Hrsg.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh – New York 2001, S. 3-46.

Engel, beschäftigt.<sup>11</sup> Da die Schrift über die Schöpfung dieser Wesen schweigt, hält es Augustin für wahrscheinlich, dass wir sie hinter dem Ausdruck zu Anfang geschaffener „Himmel“ (Gen 1,1) suchen sollen. „Himmel und Erde“ können nämlich (neben anderen Auslegungsmöglichkeiten) eine „ungeformte Materie“ bezeichnen, und zwar sowohl eine intelligible als auch eine körperliche. Intelligible „Materie“ sind in diesem Falle die geistigen Wesen vor ihrer „Konversion“ (*conversio*) zum Schöpfer, d.h. eine Art noch nicht geformtes „geistiges Leben“ (*spiritalis vita*), das erst durch die Bekehrung zum Schöpfer seine Formierung und seine Vollendung erlangt (*tali enim conversione formatur atque perficitur*). Die ungeformte körperliche Materie beschreibt Augustin als das, was nach Hinwegdenken aller Qualitäten bleibt, die in der formierten Materie in den einzelnen Gestalten (*species*) sinnlich erfassbar sind.<sup>12</sup> Die ursprüngliche Unformiertheit (*informitas*) der körperlichen Materie ist wohl durch die anschließenden Worte der Schrift über die „unsichtbare und ungeordnete“ Erde gekennzeichnet (nach Augustins Version *invisibilis et incomposita*); die Unformiertheit der intelligiblen Materie sodann durch die Bemerkung über die „Dunkelheit über dem Abgrund“ (*tenebrae erant super abyssum*) in Genesis 1,2. „Licht“ (*lux*) wird diese intelligible Materie erst durch ihre Bekehrung zum unwandelbaren Licht, welches Gott ist.<sup>13</sup>

Wenn nämlich Gott sagt „Es werde Licht!“ (Gen 1,3), ruft er diese Unformiertheit zu sich, und damit kommt es zu ihrer Bekehrung und Erleuchtung.<sup>14</sup> Über die unformierte Materie (d.h. über „Himmel und Erde“) führt die Schrift nicht an, dass sie durch Gottes Wort geschaffen wurde, offenbar da sie als unformierte das Schöpferwort des Vaters, welches der Sohn ist, nicht nachahmt.

---

11 Zu Augustins Auslegungen des Buches Genesis vgl. oben, S. 18 mit der in der Anm. 83 angeführten Literatur.

12 *Gen. litt.* I,1,2 (BA 48, 84): *Et quid significetur nomine caeli et terrae? Vtrum spiritalis corporalisque creatura caeli et terrae vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis, ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur atque ita dixisse caelum et terram, ut omnem creaturam corpoream, superiorem atque inferiorem, significare voluerit? An utriusque informis materia dicta est caelum et terra, spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad creatorem – tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est – corporalis autem, si possit intellegi per privationem omnium corporeae qualitatis, quae adparet in materia formata, cum iam sunt species corporum sive visu sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles?*

13 *Gen. litt.* I,1,3 (BA 48, 86); I,25,30 (BA 48, 122-124).

14 *Gen. litt.* I,3,7 (BA 48, 90): *... eam revocante ad se creatore conversio eius facta atque inluminata intellegatur.*

Erst „durch eine Bekehrung (*conversione*) ihrer Art zu dem, was wirklich ist, d.h. zum Schöpfer ihres Wesens, nimmt sie Form an und wird Schöpfung im vollen Sinn“. Dann nämlich „ahmt sie die Form des Wortes nach, das sich beständig und unabänderlich an den Vater anlehnt (*Patri cohaerentem*)“.<sup>15</sup> Gottes Schöpferworte, wie sie Genesis 1 festhält, rufen somit laut Augustin der Reihe nach die einzelnen Wesen aus ihrer ursprünglichen Unformiertheit zur Form. Über „Himmel und Erde“ (d.h. die unformierte Materie) hören wir im Gegensatz dazu, dass sie „am Anfang“ (*in principio*) geschaffen wurden, d.h. zwar auch im Sohn (da der Sohn das *principium* ist),<sup>16</sup> doch wird hier nicht seine Rolle des Wortes angeführt, das den Vater vollendet nachahmt, ja ihm sogar gleich ist, sondern nur seine Rolle des „Anfangs“, aus dem die Schöpfung hervorgeht – bislang in ihrer Konstitution unvollendet, nämlich unformiert.<sup>17</sup>

Die von Gott geschaffenen Wesen haben damit zwei (ontologische, nicht zeitliche)<sup>18</sup> Stufen ihrer Konstitution: die unformierte Materie und die Formation durch das göttliche Wort. Alles Wandelbare entsteht nämlich durch Formation aus einer Art Unformiertheit (*ex aliqua informitate formari*), wie auch die Schrift belegt: „Du hast die Welt aus unformierter Materie (*ex materia informi*) gemacht“ (Weish 11,18).<sup>19</sup> Die Engel wurden jedoch nicht nur durch Gottes Ruf „Es werde Licht!“ formiert, sondern sie können sich zu ihrem Anfang bekehren, müssen dies aber nicht. Erst sofern sie dies tun, erreichen sie ihre Vollendung, nämlich die Form, und damit auch die Seligkeit. Sofern sie sich freilich von ihrem Anfang abgewandt haben, verharren sie in ihrer Formlosigkeit und fallen dem Elend anheim.<sup>20</sup> Diese ungleiche Bewegung der Engelwesen sieht Augustin (in seinem Werk *De civitate Dei*) in den Schriftworten über die Unterteilung in Licht und Finsternis angedeutet (Gen 1,4).<sup>21</sup>

---

15 *Gen. litt.* I,4,9 (BA 48, 92): ... *tunc imitatur verbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id, quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura.*

16 *Gen. litt.* I,6,12 (BA 48, 98).

17 *Gen. litt.* I,4,9 (BA 48, 92).

18 *Gen. litt.* I,15,29 (BA 48, 120-122); V,5,13 (BA 48, 392).

19 *Gen. litt.* I,14,28 (BA 48, 118-120).

20 *Gen. litt.* I,5,10 (BA 48, 94).

21 *Civit.* XI,19 (CCL 48, 338).

## Die Konversion von Engeln und Menschen in den Bekenntnissen XIII

Diese zweistufige Konstitution geschaffener Wesen – geistiger und körperlicher – führt Augustin auch im dreizehnten Buch seiner *Bekenntnisse* an, wo er sich ebenfalls mit der Schöpfung der Welt beschäftigt. In der Konstitution körperlicher Wesen unterscheidet er hier „Sein“ (*esse*) und „Schönsein“ (*pulchrum esse*); in der Konstitution geistiger Wesen sodann „Leben“ (*vivere*) und „weises Leben“ (*sapienter vivere*).<sup>22</sup> Auch hier wird die körperliche Materie in ihrer unvollendeten Formation in der „unsichtbaren und ungeordneten Erde“ gefunden, der „Anfang der geistigen Schöpfung“ (*inchoatio creaturae spiritalis*) dagegen in der „Dunkelheit über dem Abgrund“ aus Genesis 1,2. Auch hier muss sie sich erst durch das Wort zu dem „bekehren“ (*conversaretur*), von dem sie geschaffen wurde, damit sie Erleuchtung erlange und zu Licht (*lux*) werde.<sup>23</sup> Auch hier ist dieses Geschehen mit dem göttlichen Schöpferwort verbunden: „Es werde Licht!“ (Gen 1,3).<sup>24</sup> Aus seiner Nichtformiertheit wendet sich damit der geschaffene Geist zu Gott, in dem zwischen Leben und seligem Leben kein Unterschied ist.<sup>25</sup> Der geschaffene Geist ist im Gegenteil durch diese Differenz charakterisiert, denn er soll erst durch die Konversion zu seinem Schöpfer seliges Leben erlangen.<sup>26</sup>

Wohl im Hinblick auf die allegorische Auslegungsmethode im dreizehnten Buch der *Bekenntnisse* (an dieser Stelle handelt es sich nicht um eine „wörtliche“ Auslegung, sondern um eine Interpretation der Schöpfung der Welt in ihrer allegorischen Botschaft für die menschliche Seele) erweitert Augustin hier diese Konversion des geschaffenen Geistes deutlich auch auf die menschlichen Geister, nicht nur die Engel-Geister:

---

22 *Conf.* XIII,2,3 (CCL 27, 243).

23 *Conf.* XIII,2,3 (CCL 27, 243): *Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret.* Der unformierten Materie als ontologischer Voraussetzung der aus ihr geschaffenen Dinge widmete sich Augustin genauer in *Conf.* XII,3,3–6,6 (CCL 27, 217 ff.); XII,21,30 (CCL 27, 231). Vgl. dazu oben, S. 19 mit Anm. 88.

24 *Conf.* XIII,3,4 (CCL 27, 243).

25 *Conf.* XIII,3,4 (CCL 27, 243 f.).

26 *Conf.* XIII,4,5 (CCL 27, 244).

„Ja auch wir, der Seele nach geistige Schöpfung, waren abgekehrt von Dir, unserm Licht, in solchem Dasein »einst Finsternis« (vgl. Eph 5,8), und tragen noch an den Folgen unserer Finsternis, bis dass wir »Deine Gerechtigkeit« werden in Deinem Eingeborenen, ragend »wie die Berge Gottes«.“<sup>27</sup>

Der geschaffene Geist soll sich dieser Stelle nach an Gott anlehnen, um durch eine erneute Abwendung von ihm und durch einen Fall in ein Leben in Finsternis, die einem Abgrund ähnelt, nicht das zu verlieren, was er mit seiner Konversion gewonnen hat.<sup>28</sup> Auch für den menschlichen Geist gilt also nach dieser allegorischen Auslegung, dass er zu Licht werden soll, indem er sich dem Schöpfer zuwendet.<sup>29</sup>

### Die neuplatonische Konversion

In der erwähnten Passage am Beginn des letzten Buches seiner *Bekenntnisse* deutet damit Augustin den Lesern den philosophischen Kontext an, in den die Erzählung über seine eigene Konversion fällt und in dem sie erst ganz verständlich wird.<sup>30</sup> Die „platonischen Bücher“, die Augustin in seiner Jugend gelesen hat,<sup>31</sup> kennen nämlich auch eine „Konversion“ zum Anfang, in der der

---

27 *Conf.* XIII,2,3 (CCL 27, 243): *Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei* (vgl. Ps 35[36],7). Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 757 (modifiziert).

28 *Conf.* XIII,2,3 (CCL 27, 243): *... ne, quod adeptus est conversione (spiritus creatus), aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssio similem.*

29 *Conf.* XIII,12,13 (CCL 27, 248).

30 Wohl nicht zufällig leitet Augustin diese Passage ein mit der Anrede Gottes, der ihn zu sich „bekehrt hat“, vgl. *Conf.* XIII,1,1 (CCL 27, 242): *Invoco te, deus meus, ... qui priusquam invocarem praevenisti et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer et vocantem me invocarem te.* Zur neuplatonischen Inspiration der Vorstellungen Augustins über die Formierung der geschaffenen Geister, vgl. auch oben, S. 20, Anm. 91.

31 Die „Bücher der Platoniker“ (*libri platoniorum*), die eine lateinische Übersetzung von Schriften platonischer Philosophen (wohl von Plotin und Porphyrius) aus der Feder des Marius Victorius enthielten, erwähnt Augustin in *Conf.* VIII,2,3 (CCL 27, 114). Diese Bücher spielten offensichtlich eine bedeutende Rolle bei seiner Konversion, vgl. auch *Conf.* VII,9,13 (CCL 27, 101). Zur Diskussion zu ihrem möglichen Inhalt vgl. oben, S. 48, Anm. 6.

Intellekt konstituiert wird. Nach Plotins Vorstellung<sup>32</sup> hat der Intellekt als vereinigte Vielheit von Ideen<sup>33</sup> seinen Ursprung im Einen als Grund, der das Denken, ja auch das Sein übertrifft.<sup>34</sup> Als selbstständige Hypostase konstituiert sich der Intellekt durch eine Rückkehr (ἐπιστροφή, d.h. *conversio*) zum Anfang, aus dem er hervorgeht.<sup>35</sup> Ohne diesen zweiten Schritt seiner Konstitution würde der Intellekt in der Bewegung des Hervorgehens, das sich bis zur völligen Unbestimmtheit von seinem Anfang entfernt, zerrinnen und wäre bloße intelligible Materie.<sup>36</sup> Erst als Verbindung von πρόοδος und ἐπιστροφή ist der Intellekt die erste Ebene des Seienden. Seine zweistufige Konstitution wird *mutatis mutandis* auch von der ihm gegenüber ontologisch niedrigeren (Hypostase) Seele nachgeahmt, die aus dem Intellekt hervorgeht, so wie er aus dem Einen hervorgeht.<sup>37</sup> Auch die Seele hat also den Ursprung in dem, was ihr unmittelbar vorausgeht, d.h. im Intellekt, und auch sie kehrt durch eine „Rückkehr“ oder eine „Konversion“ (ἐπιστροφή) zu ihm zurück.<sup>38</sup> Vollkommen zum Intellekt hingewandt ist freilich nur die Weltseele,<sup>39</sup> die individuellen Seelen können diese Zuwendung als einen ethischen und auch einen mystischen Weg zu ihrem Anfang vollziehen.<sup>40</sup> Vereinigt mit dem Intellekt kann nämlich die individuelle Seele auch das unbeschränkte Eine berühren, und zwar in einem plötzlichen Aufblitzen, das sogar den Intellekt selbst übertrifft.<sup>41</sup>

- 
- 32 Zu Plotins Verständnis von ἐπιστροφή vgl. P. Aubin, *Le problème de la «Conversion»*. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles, Paris 1963, S. 161-179.
- 33 *Enn.* V,9(5),6,1-10; 8,1-19.
- 34 Vgl. z.B. *Enn.* VI,9(9),2,44-47; I,7(54),1,13-24.
- 35 *Enn.* V,1(10),7,5 f.: Πώς οὖν νοῦν γεννᾷ; Ἡ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἐώρα· ἡ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς. Vgl. auch *Enn.* V,2(11),1,7-13; V,3(49),16,32-42.
- 36 *Enn.* II,4(12),5,31-35: ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κατὰ κείνου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου.
- 37 *Enn.* V,2(11),1,13-18: Οὗτος (ὁ νοῦς) οὖν ὡν οἷον ἐκεῖνος (τὸ ἔν) τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλῶν – εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ – ὥσπερ αὐτὸ αὐτοῦ πρότερον προέχεε· καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο.
- 38 *Enn.* V,3(49),8,13-18.23-32; III,4(15),1,8-12.
- 39 *Enn.* IV,3(27),12,11-14.
- 40 *Enn.* I,6(1),7,1-6; IV,8(6),4,1-3.25-30; 7,24-26; VI,9(9),7,16 f.; V,1(10),1,22-25; 12,12-14; I,2(19),4,15-20; I,4(46),11,16 f.
- 41 Plotin fragt in *Enn.* V,9(5),2,23-27, ob es noch einen weiteren Aufstieg über den Intellekt gäbe. Eine Beschreibung dieser Erfahrung bringt dann *Enn.* VI,7(38),33-36. Vgl. dazu

Auch Plotins Schüler Porphyrius spricht von der Konversion zum eigenen Ursprung als von der Vollendung der Konstitution oder einer „Genese“ auf den einzelnen Ebenen des neuplatonischen Universums. Nach seiner Systematisierung der Gedanken Plotins gibt alles, was „aus seinem Wesen selbst heraus“ Entstehung gibt, einer ontologisch niedrigeren Ebene Entstehen und diese Ebene „bekehrt sich natürlicherweise“ (φύσει ... ἐπιστρέφει) zu ihrem Ursprung. Porphyrius unterscheidet dabei drei so entstandene Ebenen: eine (der Intellekt) wendet sich überhaupt nicht der niederen zu, der sie Entstehen gibt, die zweite (die Seele) nur teilweise und die dritte (der niedrigere Teil der Weltseele oder vielleicht der sterbliche Teil der individuellen Seele) wendet sich ihr dagegen ausschließlich zu, ohne sich zu sich selbst zu wenden.<sup>42</sup>

An anderer Stelle freilich ordnet Porphyrius etwas überraschend auch den Leib des Kosmos, der sich zur Seele „erhebt“, genau wie die Seele zum Intellekt und der Intellekt zum Ersten, den „universalen und vollendeten Hypostasen“ zu, die sich nicht dem zuwenden, dem sie Entstehen geben.<sup>43</sup> Diese vollendeten Hypostasen wären also wohl der Intellekt, die Seele und der Leib des Kosmos (das Eine ist nicht Hypostase im wahren Sinne, denn es konstituiert sich nicht durch Hinwendung zum Anfang, noch geht es aus einem Anfang hervor). Wie dem auch sei, von den „individuellen Hypostasen“ gilt auch hier, dass sie sich nicht nur ihrem Ursprung zuwenden können, sondern auch zu dem, dem sie Entstehen gegeben haben. Dieser zweite Fall enthält das Risiko des Irregehens

---

W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 123-147; P. Hadot, *Introduction*, in: Plotin, *Traité 38. Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris 1988, S. 13-69.

- 42 Porphyrius, *Sent.* 13 (Brisson I, 312): Πάν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χειρὸν ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννήσαν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννῶντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει πρὸς τὰ γεννηθέντα, τὰ δὲ καὶ ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα. Vgl. dazu L. Brisson – W. Kühn – M. Narcy, Anm. *ad loc.* in: L. Brisson *et alii* (Hrsg.), *Porphyre, Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire et traduction anglaise*, Paris 2005, II, S. 412-421.
- 43 Porphyrius, *Sent.* 30,1-6 (Brisson I, 330): Τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πάσαι δὲ πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγγμένοι ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὄν ἀνήκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοεράν οὖσαν, κύκλω διὰ τοῦτο κινούμενον, ἢ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον. Vgl. dazu L. Brisson – A.-Ph. Segonds, Anm. *ad loc.* in: Porphyre, *Sentences*, II, S. 607 f.

und der Untreue;<sup>44</sup> deshalb ist für die individuelle Seele die Materie etwas Böses, denn sie eröffnet die Möglichkeit, sich ihr anstatt dem Göttlichen zuzuwenden.<sup>45</sup>

Die doppelte Orientierung der Seele ist jedoch nicht nur Quelle des Fehltritts, sondern sie ermöglicht ihr auch für den Leib zu sorgen und sinnlich wahrzunehmen. Die Seele kann sich nämlich, „durch etwas anderes gerufen“, mit äußeren Dingen beschäftigen, deren *logoi* sie in sich trägt, und sich von ihnen sinnliche Eindrücke verschaffen. Sie ist jedoch auch der intellektuellen Einsicht fähig, sofern sie sich im Gegenteil „in ihr Inneres wendet“ und sich durch dieses „Eintauchen in sich selbst in intellektueller Einsicht dem Intellekt zuwendet“.<sup>46</sup>

Konversion hat für Porphyrius (der manchmal als ein „Konvertit“ vom Christentum zum Platonismus aufgefasst wird)<sup>47</sup> jedoch nicht nur ontologische und epistemologische, sondern auch spirituelle Bedeutung. Im Rahmen seiner Auslegung über die vier Elemente frommen Lebens, welche Glaube, Wahrheit, Liebe und Hoffnung sind, schreibt er seiner Gemahlin Marcella, dass „die Rückkehr zu Gott das einzige Heil ist“.<sup>48</sup> Diese Vorstellung ist wohl eine Applikation seiner Ontologie, nach der sich die Seele entweder in der Materie zerstreuen, oder aber durch eine Zuwendung zum Intelligiblen konzentrieren kann.

Das Motiv der Rückkehr der Seele zu ihrem Anfang kannte in Porphyrius' Auffassung auch Augustin, der sich in *De civitate Dei* auf dessen Werk *De regressu animae* beruft, aus dem er nach eigenen Worten „viel übernimmt“.<sup>49</sup> Hieraus zitiert er unter anderem die neuplatonische Maxime, der zufolge es

44 *Sent.* 30,11-14 (Brisson I, 332): Ἐν δὲ ταῖς μερισταῖς ὑποστάσεσι καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις ἔνεστι καὶ πρὸς τὰ γεννήματα ἐπιστρέφειν· ὅθεν καὶ ἐν ταύταις ἦν ἡ ἀμαρτία, ἐν ταύταις ἡ λειποδορημένη ἀπιστία.

45 *Sent.* 30,14-16 (Brisson I, 332): Ταύταις οὖν κακὸν ἢ ὕλη τῷ ἐπιστρέφεισθαι ἐπ' αὐτὴν δύνασθαι, δυναμέναις ἐστράφθαι πρὸς τὸ θεῖον.

46 *Sent.* 16,1-6 (Brisson I, 314): Ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους, ἐνεργεῖ δὲ κατ' αὐτοὺς ἢ ὑπ' ἄλλου εἰς τὴν προχείρησιν ἐκκαλουμένη ἢ ἑαυτὴν εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφουσα εἰς τὸ εἶσω· καὶ ὑπ' ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθησεῖς ἀποδίδωσιν, εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδύσα πρὸς τὸν νοῦν ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται.

47 Vgl. z.B. A. D. Nock, *Conversion*, S. 157 und 295.

48 Vgl. Porphyrius, *Ad Marcellam*, 24 (des Places 120,1 f.): πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφὴ. Über die vier Elemente (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπὶς) *ibid.* 24 (des Places 119,27–120,1).

49 *Civit.* X,29 (CCL 47, 305,61 f.): *ex quibus multa posui*. Vgl. auch *ibid.* X,32 (CCL 47, 309,5 f.). Einigen Forschern zufolge verweist Augustin unter diesem Titel auf die ver-

nötig ist, „allem Leib zu entfliehen, damit die Seele selig bei Gott verweilen kann“.<sup>50</sup> Wohl ebenfalls hieraus schöpft Augustin die neuplatonische Vorstellung über die intellektuelle Seele (also auch die menschliche Seele), die wesensgleich mit der „mens des Vaters“ werden kann,<sup>51</sup> indem sie nämlich die Seligkeit durch die Anteilhabe am göttlichen Licht erlangt.<sup>52</sup>

## Rückkehr zum Anfang und Hinwendung zu sich selbst

Augustins Abhängigkeit von den „platonischen Büchern“ betrifft jedoch nicht nur seine Vorstellungen von der menschlichen Seele. Auch die unformierte Materie Augustins und deren Formierung durch Konversion zum Anfang, wie oben dargestellt, ähnelt in Vielem der neuplatonischen Konstitution des Intellekts in seinen beiden ontologischen Phasen *πρόοδος* und *ἐπιστροφή*. Gemeinsamer Zug, der uns nun interessiert, ist die Formierung durch Konversion als zweiter Schritt der Konstitution. Eine gewisse Unklarheit birgt freilich die Frage, was bei Augustin eigentlich den einzelnen Hypostasen (wie sie v.a. Porphyrius nennt)<sup>53</sup> des Universums Plotins entspräche. Die Rolle des Einen

---

lorengegangene Auslegung der Chaldäischen Orakel *Philosophia de oraculis haurienda* des Porphyrius, die er an anderer Stelle [*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (Mss. *eglogion*)] nennt (*Civit.* XIX,23, CCL 48, 690,1) und die er wahrscheinlich in der Übersetzung des Victorinus gelesen hat. Vgl. J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959 (freilich kritisiert durch P. Hadot, *Citations de Porphyre chez Augustin. A propos d'un ouvrage récent*, in: REAug 6, 1960, S. 205-244; vgl. auch O'Mearas Antwort *Comment of Prof. O'Meara*, ebenda, S. 245-247, wo mit dieser verlorenen Auslegung auch der Brief *Ad Anebonem* identifiziert wird). Ähnlich urteilt auch P. F. Beatrice, *Quosdam platonicorum libros*.

- 50 *Civit.* X,29 (CCL 47, 305,62-64): ... *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.*
- 51 *Civit.* X,29 (CCL 47, 305,43-46): *Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis.*
- 52 *Civit.* X,1 (CCL 47, 217,28-34): ... *isti vero (Platonici) supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit.*
- 53 Vgl. z.B. Porphyrius, *Sent.* 11,1 (Brisson I, 312); 30,1 (Brisson I,330); des Weiteren Porphyrius' Titel der *Enn.* V,1(10): *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων.* Zu Plotins

kommt Gott dem Vater zu. Der Sohn, der dauerhaft und vollständig zu ihm hingewandt ist, würde am ehesten der Hypostase des Intellekts entsprechen (obgleich diese nicht wesensgleich mit dem überseienden Einen ist).<sup>54</sup> Die Ebene der Seele würde wohl der menschlichen Seele entsprechen, die sich zum Intellekt (dem Wort) wendet und durch ihn zum Einen (dem Vater). Die Frage ist, wohin Augustins Engel gehören würden, die weder dem Intellekt Plotins noch der Hypostase der Seele völlig entsprechen. Diese Frage (die die späteren christlichen Platoniker beschäftigte)<sup>55</sup> können wir jedoch für unseren Zusammenhang unbeantwortet lassen. Wesentlich ist, dass sich die menschlichen Seelen laut Augustin nicht den Engeln, sondern dem Sohn zuwenden oder durch ihn und dessen Nachahmung zum Vater (genauso wie Plotins Seele zum Intellekt und durch ihn zum Einen zurückkehrt).

Ein interessanter Unterschied liegt auch im Ziel der Konversion. Plotins Intellekt sehnt sich zwar danach, zum Einen zurückkehren, in dem er seinen Ursprung hat, er tut dies jedoch nur, indem er sich zu sich selbst wendet,<sup>56</sup> d.h. zu dem Einen, soweit es sein eigener Grund ist. Dieser Umstand, typisch für das Denken Plotins, enthält eine Zweideutigkeit, die ganz gegensätzliche Interpretationen zulässt. Ist die Selbstbeziehung des Intellekts eine Art Ersatz seines nicht geglückten Versuches zum Einen zurückzukehren?<sup>57</sup> Oder ist die Selbstbeziehung im Gegenteil der einzige Weg, auf dem diese Rückkehr verwirklicht wird, auf dem im Denken selbst seine Bedingung und Grund berührt werden können?<sup>58</sup> Die erstgenannte Möglichkeit würde Plotin wohl der valentinianischen Gnosis annähern, die zweite dem Aristoteles. Für die erste Möglichkeit spricht unter anderem gerade der Ausdruck „Konversion“ (ἐπιστροφή), der eher in der gnostischen religiös-philosophischen Spekulation als in der griechischen Philosophie zu Hause war<sup>59</sup> (mit Ausnahme des Stoikers Epiktet, für

Anwendung des Begriffs ὑπόστασις vgl. *Lexicon Plotinianum*, 1065–1067; L. P. Gerson, *Plotinus*, London – New York 1994, S. 3 f.

54 Vgl. *Sent.* 13 (zitiert oben, S. 55, Anm. 42).

55 Z.B. versteht Masilio Ficino in seiner Paraphrase zu Platons *Symposium* den Engel-Geist (*angeli mens*) als den Intellekt, vgl. Marsilio Ficino, *De amore*, VI,15–16, 93r–95v (= 187–191 Laurens).

56 Plotin, *Enn.* VI,9(9),2,35 f.: εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Der Intellekt wendet sich zu sich selbst, indem er sich selbst denkt, vgl. *Enn.* V,3(49),5,29–48. Siehe auch *Enn.* V,3(49),6,3–5.39–41; 11,1–16.

57 Vgl. P. Hadot, *Introduction*, in: Plotin, *Traité* 38, S. 28 f.

58 Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 133 f.

59 Zur valentinianischen Vorstellung der ἐπιστροφή vgl. P. Aubin, *Le problème*, S. 96–104.

den als wohl einzigen griechischen Denker vor Plotin ἐπιστροφή im Sinne einer Zuwendung zu dem, was in unserer Macht steht, ein durchdachtes Programm darstellt, wie zu Freiheit und Seligkeit zu gelangen ist).<sup>60</sup>

Diese Frage müsste uns jetzt nicht interessieren, wenn die Rückkehr zum Anfang und die Hinwendung zu sich selbst für Augustins Verständnis der Konversion geschaffener Geister nur zwei Interpretationen ein und desselben Geschehens darstellen würden, und nicht zwei diametral verschiedene Möglichkeiten. Nach seiner Auslegung über die zwei Gemeinden in *De civitate Dei* ist es jedoch gerade dieser Unterschied, der die beiden *civitates* voneinander trennt. Die Gemeinde Gottes gründet auf Liebe zu Gott, d.h. sie wird durch eine Zuwendung der Engelwesen zu ihrem Ursprung konstituiert, wie oben besprochen. Die teuflische Gemeinde geht aus der Abkehr von Gott und der Hinwendung zu sich selbst hervor, d.h. sie wird durch *amor sui* getragen oder Hochmut als Bemühen des geschaffenen Geistes, sich an Gottes Platz zu stellen.<sup>61</sup>

Diese doppelte Möglichkeit verfolgt laut Augustin auch der menschliche Teil beider Gemeinden, freilich mit dem Unterschied, dass sich im ersten die Menschen alle von Gott ab- und sich selbst zugewandt haben, und somit zur

- 
- 60 Vgl. z.B. Epiktet, *Dissert.* I,4,18 (Schenk): Ποῦ οὖν προκοπή; εἴ τις ὑμῶν ἀποστὰς τῶν ἐκτὸς ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται τὴν αὐτοῦ, ταύτην ἐξεργάζεσθαι καὶ ἐκπονεῖν, ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσσει τῇ φύσει, ὑψηλὴν ἐλευθέρων ἀκώλυτον ἀνεμπόδιστον πιστὴν αἰδήμονα. Vgl. auch *ibid.* I,25,2. Zur ἐπιστροφή bei Epiktet vgl. P. Aubin, *Le problème*, S. 59-66. Zur Seltenheit dieses Termins bei den anderen griechischen Philosophen vgl. *ibid.*, S. 49-59. Wie jedoch P. Hadot bemerkt, spielt die Hinwendung ins eigene Zentrum als Bedingung des Zusammenhalts auch in der stoischen Kosmologie eine wesentliche Rolle, vgl. Philon, *Quod deus sit immut.* 35 (= SVF II,458); Simplicius, *In Cat.*, CAG VIII, 269,14 f. (= SVF II,452); *ibid.* 272,17; Nemesius, *De nat. hom.* 2,44-46 (= SVF II,451). Siehe P. Hadot, *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, in: *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. XII: *Histoire de la philosophie: Méthodologie. Antiquité et Moyen Âge*, Amsterdam – Louvain 1953, S. 31-36; ders., s. v. *Conversio*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Darmstadt 1971, S. 1033 f. Cicero, *De nat. deor.* I,77: *ad deorum cultum a vitae pravitate convertere*. Mit der Konversion zur Philosophie (ob nun so bezeichnet oder nicht) beschäftigt sich des Weiteren A. D. Nock, *Conversion*, S. 164-186.
- 61 *Civit.* XII,6 (CCL 48, 359,1-6): *Proinde causa beattitudinis angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt; et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur?* Zur Gründung einer doppelten Gemeinde durch doppelte Liebe vgl. *Civit.* XIV,28 (CCL 48, 451,1-3): *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

teuflichen Gemeinde gehören würden, wenn Gottes Gnade nicht einige zu einem besseren Ziel vorherbestimmt hätte, damit sie die durch die gefallenen Engel freigewordenen Plätze einnehmen.<sup>62</sup> Jedenfalls entscheidet auch im menschlichen Teil beider Gemeinden die doppelte Liebe (*amor*) oder der doppelte Wille (*voluntas*), der sich zu Gott oder zu sich selbst hin wendet, über die Mitgliedschaft in der einen oder der anderen verborgenen Gemeinde Gottes bzw. des Teufels.<sup>63</sup>

### Konversion zum christlichen Gott

Sofern also Augustin in seinen *Bekenntnissen* von „seiner Konversion“ (*conversio nostra*) spricht,<sup>64</sup> darüber, dass ihn Gott „zu sich bekehrt hat“ (*convertisti me ad te*),<sup>65</sup> oder ähnlich über die Konversion anderer referiert,<sup>66</sup> so erklingt in diesen Ausdrücken neben der Sprache der Schrift<sup>67</sup> auch ein Widerhall der neuplatonischen Philosophie.<sup>68</sup> Diese Spekulation macht jedoch durch die Einsetzung in einen neuen Kontext zugleich eine gewisse Wandlung durch. Es

---

62 *Civit.* XXII,1 (CCL 48, 807,46-57).

63 *Civit.* XIV,13 (CCL 48, 434,6-14): *Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono inmutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. Spontaneus est autem iste defectus, quoniam, si voluntas in amore superioris inmutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et ex hoc tenebresceret et frigeret.*

64 *Conf.* IX,3,6 (CCL 27, 136,24.37).

65 *Conf.* VIII,12,30 (CCL 27, 132).

66 *Conf.* VIII,12,29 (CCL 27, 131,30); IX,8,17 (CCL 27, 143,3).

67 Vgl. z.B. Ps 50(51),15; 79(80),8. Zuwendung des Menschen zu Gott in diesem Sinne beispielsweise in *Conf.* II,7,15 (CCL 27, 25,12); IV,4,7 (CCL 27, 43,15); IV,10,15 (CCL 27, 48,1 f., vgl. Ps 79[80],8); IV,11,17 (CCL 27, 49,15); V,2,2 (CCL 27, 57,12.14); VI,4,5 (CCL 27, 77,11); VI,6,9 (CCL 27, 79,7 f.); VI,11,20 (CCL 27, 87,48). Zum Einfluss von Sprache, Metaphorik und Theologie der biblischen Psalmen auf Augustins *Bekenntnisse* vgl. I. Bochet, *L'expérience de la conversion selon les 32 premières Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, in: *L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, I, Rom 2000, S. 307-330.

68 Auf einen möglichen Zusammenhang der neuplatonischen Ontologie mit Augustins eigener Konversion macht M.-A. Vannier aufmerksam, vgl. *Le rôle de l'Hexaéméron dans l'interprétation augustiniennne de la création*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1987, S. 537-547; dies., *Aspects de l'idée de création chez s. Au-*

geht um eine Konversion des Willens (gleichgesetzt mit der Liebe), der die geschaffenen Geister in zwei nur Gott bekannte Gruppierungen einteilt (wie wir in *De civitate Dei* gesehen haben) und der auch in der Geschichte des Einzelnen von Interesse und Wert ist. Durch seinen Willen kehrt sich nämlich der Mensch zu Gott, der sich vorher zu ihm kehrte. Dieser letzte Aspekt, der Augustins Gott sehr deutlich vom neuplatonischen Einen unterscheidet, kommt gerade in den *Bekenntnissen* mehrfach zum Ausdruck: „O Du Gütiger, Du Allmächtiger, der Du Sorge trägst um jeden von uns, als sorgtest Du nur für den einen, und Sorge trägst um alle als jeden im Besonderen!“<sup>69</sup>

In Augustins Werk verbinden sich somit die zwei Gestalten der „Konversion“, wie sie die ersten christlichen Jahrhunderte kennen. Neben der biblischen (besonders der alttestamentlichen) Sprache, die von einer *gegenseitigen* Zuwendung des Herrn zu seinem Volk und Israels zu seinem Gott redet<sup>70</sup> (wo das hebräische *švb* von den alexandrinischen Übersetzern in der Septuaginta gewöhnlich durch das griechische *ἐπιστρέφειν* und in den lateinischen Übertragungen durch den Ausdruck *convertere* ersetzt wird)<sup>71</sup> erklingt hier mehr oder weniger ausdrücklich auch die neuplatonische Erwägung über die zwei-stufige Konstitution des Intellekts bzw. der Seele, die erst durch ihre Rückkehr (*ἐπιστροφή*) zum eigenen Anfang als geformte Hypostase konstituiert werden. Im Unterschied zu den Engel-Geistern werden jedoch die menschlichen Wesen durch ihre Konversion, in der sie den Sohn als den vollkommenen zum Vater gewandten nachahmen, nicht in ihrer ontologischen Konstitution begründet, sondern gewinnen die Seligkeit, die durch Adams Abkehr von Gott verloren gegangen ist.

---

*gustin*, in: *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, S. 213-225; dies., «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez s. Augustin, Freiburg i. Schw. 1991. Ähnlich auch P. Hadot, s. v. *Conversio*, S. 1035.

69 *Conf.* III,11,19 (CCL 27, 38,19 f.): ... *o tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures, et sic omnes, tamquam singulos.* Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 131 (modifiziert).

70 Vgl. z.B. Sach 1,3; Mal 3,7 u.a. Auf diesen Umstand legt großen Wert P. Aubin, *Le problème*, S. 34-36. Im Neuen Testament ist nichtsdestotrotz nicht wörtlich die Rede von Gott, der sich dem Menschen „zuwenden“ oder „bekehren“ würde; „Bekehrung“ ist hier eher eine bußfertige Haltung, die den Menschen gehört (vgl. P. Aubin, *Le problème*, S. 70). Einen Gott, der sich zum Menschen wendet („bekehrt“), setzt jedoch Augustin deutlich voraus, vgl. *Conf.* I,6,7 (CCL 27, 4,4, eine Allusion auf Jer 12,15); IX,4,9 (CCL 27, 138,44).

71 Vgl. P. Aubin, *Le problème*, S. 26-29; 33 f.; 17, Anm. 1.

Die Konversion menschlicher Wesen ist für Augustin zudem nicht (wie bei den Engeln) eine einzige Bewegung, sondern ein allmähliches Sich-Befreien aus der ursprünglichen Abkehr von Gott. Zu einer solchen Konversion ist freilich für die körperlichen Wesen noch eine andere als die schöpferische Intervention des göttlichen Wortes unerlässlich, nämlich sein Kommen im menschlichen Leib als Medium der Rettung.<sup>72</sup> Diesen Weg der leiblichen oder allmählichen Konversion in ihrer Individualität schildert Augustin in seinen *Bekenntnissen*, im Ausmaß der menschlichen Gemeinschaft dann in den auslegenden Büchern *De civitate Dei* (XI-XXII). Beide Werke haben als Erzählung über Konversion (sei es nun in persönlicher oder gesellschaftlicher Dimension) deshalb einige inhaltliche Elemente gemeinsam, unter anderem gerade die Beschreibung der zweistufigen Konstitution geschaffener Geister.

Aus Augustins Erzählung in seinen *Bekenntnissen* wissen wir, dass seine „Konversion“ in einer ihrer Phasen ein Weg von den neuplatonischen Büchern zum Verständnis der Heiligen Schrift war.<sup>73</sup> Der Begriff „Konversion“ selbst durchläuft dabei unter seiner Feder den gleichen Prozess:<sup>74</sup> von der neuplatonischen Konstitution des Intellekts (oder des Engel-Geistes) wandelt er sich allmählich in eine ethisch-religiöse Bekehrung des menschlichen Wesens zum biblischen Gott, die sowohl eine individuelle (*Confessiones*) als auch gesellschaftliche (*De civitate Dei*) Seite hat. In Augustins Konversion, die in seinen *Bekenntnissen* beschrieben wird, kehrt damit der Sohn der Monika zur Religion seiner Kindheit zurück, der verlorene Sünder bekehrt sich zum biblischen Gott, der Leser platonischer Bücher vollendet seine Formierung durch die Rückkehr zum Anfang, der in menschlichem Leib zu ihm gekommen ist, und die Konversion selbst wird von einer neuplatonischen hypostatischen Konstitution zur Geschichte des Einzelnen, für dessen „Bekehrung“ Gott selbst eine geradezu gottesunwürdige Anstrengung vollzieht:

„Du aber strecktest deine Hand aus der Höhe und rissdest meine Seele aus dieser tiefen Finsternis.“<sup>75</sup>

72 Vgl. z.B. *Conf.* VII,11,14 (CCL 27, 101 f.). Zu den christologischen Aspekten von Augustins Vorstellung der Konversion vgl. J. Oroz Reta, *Formación y conversión. Reflexiones sobre la doctrina de san Agustín*, in: *Revista Agustiniana*, 38, 1997, S. 608-617.

73 Vgl. *Conf.* VII,20,26–21,27 (CCL 27, 109-112).

74 Über eine Art terminologische Konversion der „Konversion“ spricht P. Aubin, *Le problème*, S. 12 *et passim*, freilich nicht im Zusammenhang mit Augustin, mit dem sich seine historische Skizze nicht mehr befasst.

75 *Conf.* III,11,19 (CCL 27, 37,1-2): *Et misisti manum tuam ex alto* (vgl. Ps 143[144],7), *et de hac profunda caligine eruisti animam meam* (vgl. Ps 85[86],13). Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 131.

„Du hast gerufen und geschrien und meine Taubheit zerrissen; Du hast geblitzt, geleuchtet und meine Blindheit verscheucht; Du hast Duft verbreitet, und ich sog den Hauch und schnaube jetzt nach Dir; ich habe gekostet, nun hungere ich und dürste; Du hast mich berührt, und ich brenne nach dem Frieden in Dir.“<sup>76</sup>

---

76 *Conf. X,27,38 (CCL 27, 175,5-8): Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; flagrasti (Var. fragrasti), et duxi spiritum et anhele tibi, gustavi (vgl. Ps 33[34],9; 1Petr 2,3), et esurio et sitio (vgl. Mt 5,6; 1Kor 4,11), tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 549.*

# Der Mensch als Initium

## Hannah Arendt und Augustin

... *quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*<sup>1</sup>

In ihren Ausführungen über das Handeln, das zusammen mit dem Sprechen nicht nur die Eigenart des Menschen unter den anderen lebenden Wesen manifestiert oder genauer begründet, sondern auch die Einzigartigkeit des einzelnen Menschen, beruft sich Hannah Arendt auf Augustins Aussage über den Menschen als Initium.<sup>2</sup> In meinem Artikel führe ich zunächst diesen bekannten Gedanken der „Natalität“ (oder „Gebürtlichkeit“) ins Gedächtnis, mit dem Arendt Heideggers Philosophie der Endlichkeit (Sein zum Tode) auszugleichen versucht,<sup>3</sup> insbesondere jedoch möchte ich auf sein Gegenstück bei Augustin eingehen.

### I

Die menschlichen Wesen unterscheiden sich laut Arendt voneinander nicht nur durch die *Besonderheit* oder *Andersheit*, die jede Bestimmung des Seins begleitet (Abgrenzung von etwas als „etwas anderes als“), ja auch nicht bloß durch die Differenzierung, die für die Vielfalt des organischen Lebens typisch ist (*Verschiedenheit*), sondern durch die *Einzigartigkeit*, die im *Sprechen* und *Handeln* geschieht, wodurch die menschlichen Wesen nicht nur voneinander ver-

---

1 Augustin, *Civit.* XII,21 (CCL 48, 379,130-132).

2 Es handelt sich um jene Passage, die als Motto dieses Aufsatzes zitiert wurde, vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München – Zürich 1994<sup>8</sup>, S. 166; dieselbe, *What is Freedom?*, in: dieselbe, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth 1977, S. 167 f.; dieselbe, *Vom Leben des Geistes, II: Das Wollen*, München – Zürich 1989<sup>2</sup>, S. 106.

3 Zur Bedeutung der Natalität im Rahmen von Arendts Denken vgl. z.B. L. Boella, *Hannah Arendt: Amor mundi*, in: L. Alici *et alii*, *Esistenza e libertà. Agostino nella Filosofia del Novecento*, I, Roma 2000, S. 139 f.; 143-145; V. Albanel, *Amour du monde: Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris 2010, S. 287-308.

schieden sind, sondern sich auch aktiv unterscheiden.<sup>4</sup> Nur als sich aktiv von anderen in Handeln und Sprechen unterscheidender manifestiert ein jeder Mensch, was er ist, und dadurch wird er es zugleich.

Zur Seinsweise der menschlichen Wesen gehört deshalb zum einen deren Pluralität und gegenseitige Angewiesenheit, zum anderen die unverwechselbare Initiative eines jeden von ihnen. Nur vor den anderen oder in Beziehung zu ihnen kann jeder handeln und sprechen und damit der sein, der er ist. Sein Handeln als unvertretbar seines wird jedoch zugleich dadurch ermöglicht, dass jeder Mensch eine Art Neubeginn bedeutet, der mit seiner Geburt in die Welt getreten ist und für den jeder Verantwortung übernimmt. Der Mensch ist gewiss nicht das einzige Wesen, das aus einer Geburt hervorgeht, seine *Natalität* (*Gebürtlichkeit*) übernimmt er jedoch sozusagen aktiv, wenn er in einer Art „zweiter Geburt“, nämlich durch sein Handeln und Sprechen, in die Welt der Menschen eintritt, die schon vor ihm existierte.<sup>5</sup> Erst in dieser Welt ist das menschliche Wesen, was es ist, denn erst in ihr kann es seine unverwechselbare Initiative als Handelndes verwirklichen.<sup>6</sup>

Seine Initiative flechtet jeder Neugeborene jedoch in ein „Bezugsgewebe“ ein, das er nicht allein hervorbringt, so dass er auch den letzten Sinn seines eigenen Beitrages zu ihm nicht in der Hand hat. Nicht nur, dass sich die Modifizierung des Musters dieses Gewebes, das er bewirkt, für gewöhnlich nicht damit deckt, was seine Absicht war; in seiner Hand ist zudem auch nicht das Ganze seiner Geschichte, die als abgeschlossene nur die anderen erzählen können.<sup>7</sup>

Das Handeln als „Neuanfangen“ und damit verbunden das Sprechen, durch welches das Handeln für andere verständlich wird (weil es in diesem Sinne erst für sie zum Offenbarwerden des Handelnden wird), verwirklichen die menschlichen Wesen in ihrer Ipseitität, darin, *wer* der Mensch ist.<sup>8</sup> In dem Zitat Augustins, an das sie sich anlehnt, nimmt Arendt daher nicht nur die Aussage über den Menschen als Anfang (*initium*) wahr, sondern auch die hinzugefügte Erklärung, dass vor dem Menschen „niemand“ (*nullus*) da war. Das heißt gewiss nicht, dass es vor dem Menschen nichts gab; erst im Menschen, der *Jemand* und nicht nur etwas ist, tritt jedoch *das Prinzip des Anfangs* in die Welt, nämlich die Fähigkeit etwas Neues zu beginnen, die sonst Gott vorbehalten ist.<sup>9</sup>

---

4 *Vita activa*, S. 164 f.

5 *Vita activa*, S. 165 f.

6 *Vita activa*, S. 166 f.

7 *Vita activa*, S. 174 f.

8 *Vita activa*, S. 167 f.

9 *Vita activa*, S. 166. Die Interpreten heben hervor, dass der Mensch, im Unterschied zu den Tieren, nicht als die ganze Art, sondern als Einzelner geschaffen wurde (vgl. Gen 1),

## II

Wenn wir nun den Kontext betrachten, aus dem das Zitat übernommen wurde, sehen wir, dass es Teil von Augustins Polemik gegen die antike zyklische Vorstellung der Welt in *De civitate Dei* XII ist, sei es nun einer andauernden Welt, in der sich dieselben Dinge unaufhörlich wiederholen, oder einer Welt, die selbst immer von Neuem vergeht und wiedergeboren wird. Auf jeden Fall sind die Dinge einer solchen Welt nur scheinbar neu, denn sie werden fortlaufend wiederverwendet (*eadem semper quasi nova*).<sup>10</sup> Denselben Status hat auch die Seele, die als unsterblich verstanden wird, doch immer von Neuem in das Elend der Inkarnation fällt. Sofern jedoch die heidnischen Philosophen (*philosophi mundi huius*), gegen die sich Augustin hier wendet, doch anerkennen, dass sich die Seele aus dem Zyklus der Inkarnation definitiv befreien kann (und das erkennen wohl einige Platoniker an, laut Augustin namentlich Porphyrius),<sup>11</sup> dann „geschieht etwas Neues in der Zeit“ (*fit ergo aliquid novi in tempore*). Warum also nicht auch die Welt? Warum nicht auch der Mensch, geschaffen in der Welt, fragt Augustin.<sup>12</sup> Dieser Akzent auf neuen, einzigartigen Dingen, die in der Zeit geschehen, durchzieht die gesamte Polemik Augustins in *De civitate Dei* XII, die teilweise gegen die Platoniker gerichtet ist, teilweise wohl gegen Origenes.<sup>13</sup> Ganz sicher ist es nicht angebracht, die Worte des alttestamentlichen Kohelets über das ständige Wiederholen aller Dinge unter der Sonne, unter denen „nichts Neues“ vorkommt (Pred 1,9 f.), in diesem Sinne zu verstehen. Markantester Beleg des Neuen, das in der Zeit geschieht, ist für Augustin die Einzigartigkeit der Geschichte Christi, die die Vorstellung einer zyklischen Wiederholung nicht zulässt:

„Ausgeschlossen, so etwas zu glauben! Denn einmal nur ist Christus für unsere Sünden gestorben, *aufgestanden aber von den Toten, stirbt er hinfort nicht mehr*

---

damit ein jeder als Einzelner seinen unvertretbaren Anfang leistet (vgl. z.B. K. Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen: Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster u. a. 2000, S. 63-67).

10 *Civit.* XII,14 (CCL 48, 368,6-8).

11 *Civit.* XII,21 (CCL 48, 378,61-68). Vgl. ähnlich *Civit.* X,30 (CCL 47, 307 f.).

12 *Civit.* XII,14 (CCL 48, 368,16-18).

13 W. Theiler, *Augustin und Origenes*, in: J. Oroz-Reta (Hrsg.), *Strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga oblatas*, Madrid 1968, II, S. 423-432 (Nachdruck in: W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin 1970, S. 543-553).

(Röm 6,9) ... Auf jene aber treffen, wie ich meine, die darauffolgenden Worte zu: *Im Kreise laufen die Gottlosen herum* (Ps 11[12],9), nicht als ob ihr Leben in jenen vermeintlichen Kreisläufen sich künftig wiederholen würde, sondern weil schon jetzt ihr Irrtumspfad, das ist, ihre falsche Lehre, sich im Kreise dreht.<sup>14</sup>

Die Hauptfrage, die sich Augustin stellt, lautet dabei: Wie lässt sich die Vorstellung des Neuen, das in der Zeit geschieht, mit der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens verbinden? Der Mensch, der je als etwas Neues geschaffen wird, ist keine Neuigkeit für Gott, der ihn zwar in der Zeit, jedoch nicht durch einen neuen Willen hervorbringt.<sup>15</sup> Dieses Paradox des Neuen, das von Ewigkeit an gegründet ist (ohne mit Gott gleichewig zu sein),<sup>16</sup> lässt Augustin über die Unendlichkeit in Gott nachdenken, der alles, was als Neues in der Zeit allmählich erscheint, auf einmal umfasst. Diese Vorstellung spielt er gegen den Gedanken einer endlichen Zahl der Ursachen in Gott auseinander (*rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet*), die in der Zeit wiederholt werden. Im Unterschied zu seinen Gegnern, die meinen, dass das Unendliche gedanklich nicht zu fassen ist,<sup>17</sup> verteidigt Augustin die Vorstellung eines göttlichen Denkens, das „fähig ist, jegliche Unendlichkeit zu erfassen“ (*cuiuslibet infinitatis capacem*) und das „alles Zahllose ohne Wechsel der Gedanken zählt“ (*innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem*).<sup>18</sup>

Das Neue der einzelnen Dinge mit ihrem „Früher“ und „Später“ betrifft nicht Gott, dessen Willen unwandelbar ist, sondern die Dinge selbst, die entstanden sind, ohne zuvor zu existieren (*quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit*).<sup>19</sup> Die göttliche Weisheit, „vielzählig in ihrer Einfachheit und einig in ihrer Vielgestaltigkeit“ (*simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*),<sup>20</sup> umfasst in geordneter Weise alle un-

---

14 *Civit.* XII,14 (CCL 48, 369,48-57). *Absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; surgens autem a mortuis iam non moritur ... Satis autem istis existimo convenire quod sequitur: In circuitu impii ambulabunt; non quia per circulos, quos opinantur, eorum vita est recursura, sed quia modo talis est erroris eorum via, id est falsa doctrina.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Bd. II, Zürich 1955, S. 85.

15 *Civit.* XII,15 (CCL 48, 369 f.).

16 *Civit.* XII,16-17 (CCL 48, 370-373).

17 *Civit.* XII,18 (CCL 48, 373,4-8).

18 *Civit.* XII,18 (CCL 48, 374,41-43).

19 *Civit.* XII,18 (CCL 48, 374,60-62).

20 *Civit.* XII,19 (CCL 48, 375,35 f.).

erwarteten und überraschenden Neuigkeiten. Alle neuen Dinge unserer Welt und insbesondere neue Menschen, um die es Augustin hier hauptsächlich geht, sind somit unbegreiflicherweise in das göttliche Begreifen eingeschlossen (*inconprehensibili comprehensione omnia inconprehensibilia comprehendit*)<sup>21</sup> und erscheinen zugleich in der Zeit als unwiederholbar und einzigartig. „So kann auch Neues geschehen, was nie zuvor war und doch nicht außerhalb der Ordnung der Dinge bleibt.“<sup>22</sup> Denn Gott schafft „Dinge, die nicht für ihn, doch für die Welt neu sind (*res, non sibi, sed mundo novas*).“<sup>23</sup>

Ob nun seine Gegner die Zahl der Seelen, die sich aus dem Inkarnationszyklus freimachen, für begrenzt oder unbegrenzt halten – schließt Augustin seine Polemik ab –, so sind doch in beiden Fällen diese Seelen etwas Neues. Ihre Zahl steigt entweder ständig neu, oder sie ist als begrenzt doch eine Neuigkeit gegenüber dem vorhergehenden Zustand („sie war niemals zuvor“). Auch wenn die Zahl dieser Seelen als begrenzt verstanden werden soll, so muss das Anwachsen ihrer Zahl einmal angefangen haben: „Denn sie könnte unmöglich wachsen und zuletzt ihre bestimmte Größe erreichen ohne einen Anfang. Solchen Anfang aber konnte es nur einmal geben. Diesen Anfang zu machen, ward der Mensch erschaffen, vor dem es keinen anderen gab.“<sup>24</sup>

### III

Wie wir sehen, drückt das Zitat, das sich Hannah Arendt entleiht, in seinem Kontext etwas anderes aus, als diese Philosophin damit meint. Augustin will beweisen, dass die Zahl der Seelen, die sich laut Porphyrius aus dem Reinkarnationszyklus freimachen, einen Anfang haben muss, der eine Neuigkeit gegenüber dem vorhergehenden Zustand darstellt. Dennoch halte ich die Berufung Arendts auf Augustin nicht für ganz unberechtigt. Augustin will tatsächlich zeigen, dass „in der Zeit neue Dinge entstehen“, obgleich diese Überzeugung (gestützt auf die Einzigartigkeit der Geschichte Christi) mit der platonisierenden

---

21 *Civit.* XII,18 (CCL 48, 376,37 f.).

22 *Civit.* XII,21 (CCL 48, 379,90 f.): *possunt fieri nova, quae neque antea facta sint nec tamen a rerum ordine aliena sint*. Deutsche Übersetzung W. Thimme, Bd. II, S. 101.

23 *Civit.* XII,21 (CCL 48, 379,96 f.).

24 *Civit.* XII,21 (CCL 48, 379,129-132): *... qui [scil. numerus] profecto crescere et ad suae quantitatis terminum pervenire sine aliquo non posset initio; quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. Deutsche Übersetzung W. Thimme, Bd. II, S. 102.

Vorstellung einer alles umfassenden Ewigkeit nur schwer harmonisierbar erscheint. Etwas „Neues“ ist in Augustins Ausführungen zum einen die Schöpfung des (ersten) Menschen als Beginn des menschlichen Geschlechts, zum anderen (entsprechend der vorhergehenden Auslegung gegen die Platoniker oder Origenes) die neu erlangte Seligkeit der einzelnen Seelen. Das „Neue“, das ihn interessiert, betrifft also wirklich den Menschen, wohl aber nicht in dem Sinne, dass der Mensch ein immanentisiertes „Prinzip des Anfangs“ wäre, wie Arendt urteilt. Ein solches Prinzip bleibt für Augustin nur Gott, der „jeglicher Unendlichkeit fähig ist“, der einen unerschöpflichen Vorrat an allem umfasst, was als Neues in der Zeit erscheint.

Der als göttliche Neuigkeit geschaffene Mensch ist für Augustin in *De civitate Dei* XII, wo über die Gründung der beiden Gemeinden die Rede ist, die sich durch die menschliche Geschichte ziehen, eher Beginn der menschlichen Gattung. Im Unterschied zu den Engeln werden die Menschen nämlich einer aus dem anderen geboren, deshalb macht es Sinn, von ihnen als von einem „Geschlecht“ zu sprechen, das im ersten Menschen seinen Anfang hat: „aus einem einzigen Menschen, den er zuerst geschaffen hat (oder als ersten, *primum*), hat (Gott) das menschliche Geschlecht vermehrt“.<sup>25</sup> Diese unzerstörbare Zusammengehörigkeit ist wie bekannt Quelle vieler Beschwerden: „Nichts ist so zwiekräftig durch sein Laster und zugleich so gesellig durch seine Natur wie das menschliche Geschlecht,“ urteilt hier Augustin.<sup>26</sup> Die biologische Zusammengehörigkeit der Menschen bewirkt zudem, dass jeder Neugeborene auch die Last des ganzen Geschlechts trägt, nämlich die Erbsünde, so wie Augustin an vielen Stellen seiner Schriften darlegt.<sup>27</sup> Die Ausübung des menschlichen Willens – für Augustin ein konstitutiver Bestandteil der menschlichen Existenz – ist somit durch dieses unselige Erbe gekennzeichnet. Das Wollen und Handeln des Menschen geschieht in einem Rahmen, der durch diese Zusammengehörigkeit des Geschlechts ermöglicht, aber auch belastet ist, der nicht ein Werk bloßer biologischer Natur zu sein scheint, sondern der Natur, die durch den Willen und also durch Schuld stigmatisiert ist.<sup>28</sup> Falls sich der menschliche Wille wohl aus diesen

---

25 *Civit.* XII,22 (CCL 48, 380,4 f.).

26 *Civit.* XII,28 (CCL 48, 384,6 f.): *Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura.* Vgl. zu dieser Stelle E. TeSelle, *Toward an Augustinian Politics*, in: W. S. Babcock (Hrsg.), *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, S. 155.

27 Vgl. z.B. *Civit.* XIII,14 (CCL 48, 395 f.); XIV,1 (CCL 48, 414).

28 Mit Augustins Verständnis der Beziehung von Natur und Wille habe ich mich im Artikel *Nature Completed by the Will* in: A.-C. Jacobsen (Hrsg.), *Origeniana Undecima* (im Druck) auseinandergesetzt.

Fallen befreit, ist das nicht Beweis für seine Spontaneität oder seine zum Neuen bestimmte „Natalität“, sondern unbegreifliches und unberechenbares Geschenk der göttlichen Gnade, die den menschlichen Willen zum Guten wendet.<sup>29</sup>

Wie in seinem Entstehen, so auch in seinem Handeln ist der Mensch also für Augustin ein neues Wesen, dieses Neue ist jedoch göttlicher, nicht menschlicher Einsatz. Es ist zeitliche Verwirklichung der unerschöpflichen Vielheit, die in Gott selbst gegenwärtig ist, bzw. Wirkung der göttlichen Gnade, die als einzige den menschlichen Willen aus dem Bann der biologischen und geschichtlichen Schuldzusammenhänge befreien kann.

\*

Hannah Arendt, die Augustins Werk seit ihrer Jugend studiert hat<sup>30</sup> und zu diesem Autor als zum „ersten Philosophen des Willens“<sup>31</sup> zurückgekehrt ist, entlehnt sich bei Augustin Vieles, wandelt diese Motive jedoch gleichzeitig im Dienste ihrer eigenen philosophischen Intention ab. In diesem Aufsatz habe ich versucht, nur eine einzige, sehr begrenzte Facette dieser Anknüpfung zu zeigen. Der Mensch als göttliches *novum* in der Zeit, der laut Augustin Anfang der menschlichen Gattung und in den Entscheidungen seines Willens Akteur der menschlichen Geschichte als „Gottes“ bzw. „irdische Gemeinde“ ist, wird in der Interpretation von Arendt zu einem Prinzip der Spontaneität, das durch sein Handeln und Sprechen Neues leistet. Dieses Neue wird jedoch in ein Beziehungsgeflecht der menschlichen Welt eingeflochten, und deshalb ist sein Urheber zu einem gewissen Maße des Einflusses auf seine Ergebnisse enthoben. Augustin, so meine ich, kann mit gleichem Recht für einen Patron beider hier verbundenen Motive gehalten werden, nicht nur des Menschen als Initium, sondern auch des Menschen, der nur in der Pluralität endlicher menschlicher Wesen existiert, die sich einander ermöglichen, bedingen und begrenzen. Wie wir gesehen haben, sind beide Motive dabei durch Arendt bedeutsam abgewandelt.

---

29 Vgl. z.B. *Civit.* XIII,3 (CCL 48, 387); XXII,1 (CCL 48, 807 f.) u.a.

30 Vgl. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929. Zu einigen augustinischen Motiven bei Arendt vgl. M. J. Scalon, *Arendt's Augustine*, in: J. D. Caputo – M. J. Scalon (Hrsg.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington 2005, S. 159-172.

31 Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, II, S. 82-107.

Zum Schluss möchte ich noch auf einen bezeichnenden Unterschied zwischen beiden Konzepten des Menschen als Initium aufmerksam machen. Für Augustin hat das *novum*, das jeder neu geborene Mensch ist, seinen Grund im unerschöpflichen Reichtum der vielgestaltigen göttlichen Weisheit, die in der Zeit etwas Neues entstehen lässt. Einen solchen Grund zieht Hannah Arendt nicht in Erwägung (zumindest nicht ausdrücklich);<sup>32</sup> deshalb erscheint in ihrer Darstellung die „Natalität“ der menschlichen Wesen, die ihre Einzigartigkeit als eigene Aufgabe übernehmen, als ein noch unbegreiflicheres Wunder.

---

32 Einige Interpreten versuchen, die Natalität im Sinne der Kreatürlichkeit zu interpretieren, vgl. S. M. Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning: Hannah Arendt's Theory of Action and Moral Thought in the Light of „Der Liebesbegriff bei Augustin“*, Roma 2005, S. 55-58 (dort auch weitere Literatur). Andere heben, sicherlich zu Recht, hervor, dass *initium* nicht nur *principium* bezeichnet, sondern eher die Fähigkeit zu einem Initiator zu werden (vgl. L. Boella, *Hannah Arendt: Amor mundi*, S. 139 f.).

## Providentia, praescientia, praedestinatio bei Augustin

Das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Gnade Gottes gehört zu den grundlegendsten Fragen in Augustins Denken, zugleich ist es freilich ein Thema, das während seines Lebens eine stürmische Entwicklung durchgemacht hat.<sup>1</sup> Diese Bewegung versuche ich aufzuzeigen anhand von Augustins Verwendung der Begriffe *providentia* (Vorsehung), *praescientia* (Vorauswissen) und *praedestinatio* (Vorherbestimmung), die zwar allesamt die Beziehung Gottes zur Welt erfassen, jedoch sehr unterschiedliche Akzente setzen. Es handelt sich um eine terminologische Sonde, die sich nicht auf das gesamte Vorkommen dieser Ausdrücke im Werk Augustins stützt (dazu wäre eine weit umfangreichere Bearbeitung notwendig), die jedoch einen Ausschnitt in Betracht zieht, den ich für ausreichend repräsentativ und illustrativ halte.<sup>2</sup> Ich exzerpiere Augustins Schriften angefangen von den Cassiciacum-Dialogen bis zur *Antwort an Simplicianus* und den *Bekenntnissen*, d.h. bis zum Beginn seines Bischofsamtes. Das schrittweise Auftreten aller drei Begriffe wird hier sehr deutlich erkennbar. Augustins spätere Terminologie dokumentiere ich anhand der kurzen Abhandlung *De praedestinatione sanctorum*, gallischen Mönchen bestimmt, in der Augustin das Thema der Vorherbestimmung wohl am systematischsten behandelt.

---

1 Dieser Entwicklung bin ich im Buch *Grace and the Will* nachgegangen.

2 Das Vorkommen des Ausdrucks *providentia* im gesamten Werk Augustins zeigt J. Götte, *Preliminary Studies for the Interpretation of Saint Augustine's Concept of Providence*, *Folia*, Supplement 1, 1953, S. 14-24.

## Providentia

Der Terminus *providentia* (Vorsehung) erscheint besonders in Augustins frühen Schriften, wo er die göttliche Sorge um die Welt erfasst (neben der moralischen Bedeutung von *providentia* als menschliche Tugend, die Augustin von Cicero kannte<sup>3</sup>). Dieser Begriff ist ein Äquivalent zum griechischen Ausdruck  $\pi\rho\acute{o}\nu\nu\omicron\alpha$ , wie ihn beispielsweise Plotin benutzt (vgl. insbesondere dessen zwei Abhandlungen zu diesem Thema *Enn.* III,2-3[47-48]).<sup>4</sup> Der lateinische Begriff *providentia* erscheint z.B. in Ciceros Beschreibung der stoischen Lehren<sup>5</sup> oder im gleichnamigen Dialog des Seneca.<sup>6</sup>

Laut Augustins Polemik gegen die Akademiker reicht diese Sorge „bis zu uns“ (*usque ad nos*) und ordnet die menschlichen Leben so, dass es möglich ist, scheinbar widrige Ereignisse in einen geistigen Vorteil zu wenden.<sup>7</sup> Ja, diese widrigen Geschehnisse sind Mittel, mit denen sich die „verborgene Vorsehung“ bemüht, eine Art göttliches Element im Menschen zur Wachsamkeit anzustacheln.<sup>8</sup> Nach Augustins Überzeugung wacht diese Vorsehung über unserer „ganzen Welt oder der körperlichen Natur“ (ob wir uns nun diese Welt ohne Anfang und Ende vorstellen oder nur ohne Ende oder nur ohne Anfang oder mit Anfang und Ende).<sup>9</sup> Augustin sucht also die göttliche Vorsehung nicht nur in der supralunaren Welt (wo sie die vollendeten Bewegungen der Gestirne leitet), sondern auch im Schicksal der Einzelnen.

Solch eine Überzeugung ruft gewiss die Frage hervor, wie die göttliche vorhersehende Sorge um die Welt mit der Menge des Bösen vereinbar ist, das wir in den menschlichen Dingen beobachten. Im Dialog *De ordine* versichert

- 
- 3 Vgl. *De div. quaest.* LXXXIII, 31,1 (CCL 44A, 41), wo Augustin sich eine Passage über die Tugenden aus Ciceros Abhandlung *De inventione* (II,160) herausgeschrieben hat: *providentia per quam futurum aliquid videtur antequam factum est.*
- 4 Einen Vergleich zwischen Augustin und Plotin unternimmt Ch. Parma, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden 1971.
- 5 Cicero, *De nat. deor.* II,73-80.
- 6 Einen Vergleich zwischen der Auslegung Senecas und Augustins (besonders in *De civitate Dei*) unternimmt I. Dionigi, *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in: A. Setaioli (Hrsg.), *Seneca e la cultura*, Napoli 1991, S. 47-66.
- 7 *C. Acad.* I,1,1 (CCL 29, 3).
- 8 *C. Acad.* I,1,3 (CCL 29, 4): ... *illud ipsum, inquam, quod in te divinum nescio quo vitae huius somno uterinoque sopitum est, variis illis durisque iactationibus secreta providentia excitare decrevit.*
- 9 *C. Acad.* III,10,23 (CCL 29, 48).

Augustin, dass es gottlos wäre, die menschlichen Dinge aus der göttlichen Vorsehung herauszulösen, freilich noch gottloser, den Ursprung des Bösen in Gottes Willen zu suchen.<sup>10</sup> Gott wirkt das Böse nicht, reiht es jedoch durch seine Vorsehung in die Weltordnung ein, deren Urheber er ist. Diese Anordnung sehen wir vielleicht nicht in allen Einzelheiten, die oft töricht und abstoßend erscheinen, sie zeigt sich jedoch im Blick auf das Ganze, soweit der Mensch eines solchen Blickes fähig ist.<sup>11</sup>

Ähnlich versichert Augustin im Gespräch *De musica*, dass Gott alle Dinge – auch den Willen der Menschen, die sich der schönen Ordnung widersetzen – schön und nicht hässlich angeordnet hat. Offenbar wissen wir selbst nicht, welch schöne Wirkung Gottes Vorhersehung mit Hilfe unserer vielen unrühmlichen Taten erlangt, so wie eine Statue, die in der Ecke eines weiten Saales aufgestellt ist, nicht die Schönheit des Ganzen empfindet, dessen Teil sie ist, so wie der Soldat im Glied nicht die Anordnung der gesamten Armee sieht oder so wie wir anhand einer einzigen Silbe nicht die Schönheit eines metrischen Gedichtes würdigen können.<sup>12</sup>

Im Dialog *De quantitate animae* schreibt Augustin „einer Art göttlichen Vorsehung“ zu, dass es aufrichtig suchenden Seelen möglich ist, sich selbst und Gott bzw. die Wahrheit zu finden.<sup>13</sup> Der Glaube an die Vorsehung und Ge-

10 *De ord.* I,1,1 (CCL 29, 89): ... *aut divinam providentiam non usque in haec ultima et ima pertendi aut certe mala omnia dei voluntate committi, utrumque impium, sed magis posterius.* Zum gottlosen Unglauben an die göttliche Vorsehung vgl. auch *De ord.* II,5,15 (CCL 29, 115): *Haec et alia in hominum vita cogunt homines plerumque inpie credere nullo nos ordine divinae providentiae gubernari ...*

11 *De ord.* II,4,11 (CCL 29, 113): *Si autem mentis oculos erigens atque diffundens simul universa conlustret, nihil non ordinatum suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet.*

12 *De mus.* VI,11,30 (BA 7, 424-426): *In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina providentia pulchrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tamquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cuius et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poemate si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta. Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter.*

13 *De quant. an.* 14,24 (CSEL 89, 161): *Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosi animi se ipsos et deum suum, id est veritatem, pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit.*

rechtigkeit Gottes lindert auch die Angst vor dem Tode, denn er setzt voraus, dass „niemand ungerecht vom Tode getroffen wird, auch wenn er durch die Hand eines Ungerechten von ihm ereilt wird“.<sup>14</sup> Die Sterblichkeit selbst, verstanden als Strafe, ist in *De musica* Instrument der göttlichen Vorsehung, die gerecht straft, jedoch nicht völlig verlässt.<sup>15</sup> Auch die Schönheit des sterblichen Körpers ist hier Teil der göttlichen Vorsehung, soweit sie nach deren zahlenmäßigen Gesetzen (*numeri*) angeordnet ist.<sup>16</sup> Durch die Sorge der Vorsehung ist nämlich nach den Zahlengesetzen auch das Handeln der sündigen Seele geordnet und deshalb schafft auch sie eine Art Schönheit: „... dank der Vorsehung Gottes, mit der er alles geschaffen hat und leitet, so dass auch die sündige und elende Seele nach den Zahlen geführt wird und Zahlen bildet.“<sup>17</sup>

Die frühesten Werke Augustins, die wir bisher behandelt haben, weisen ein philosophisches Verständnis der Vorsehung auf, das durch Augustins Lektüre Ciceros und der Neuplatoniker bestimmt wurde. An allen untersuchten Stellen sehen wir, dass Gottes „Vorsehung“ laut Augustin über die Ordnung der Welt wacht – auch und vor allem der menschlichen Welt in ihrem zeitlichen Ablauf. Die Schönheit dieser Anordnung, begründet in Zahlenstrukturen, kann keiner Sache gänzlich fehlen, ist jedoch nicht an allen Stellen gleichermaßen deutlich, und vollkommen würdigen könnte sie nur derjenige, der fähig wäre die Welt als Ganzes zu überschauen, d.h. sie so zu beobachten, wie Gott sie sieht. Ziel der göttlichen Vorsehung ist also vor allem die Schönheit, wie Augustin auch in der dreißigsten seiner *Dreiundachtzig Fragen* darlegt, wo er deshalb nicht davor zurückschreckt, die Vorsehung auch „Nützlichkeit“ (*utilitas*) zu nennen, die zur intelligiblen Schönheit als ihrem Ziel strebt. Nützlich (*utile*) ist dabei das, was als Mittel zum Erreichen eines Zieles benutzt wird, Schönheit ist dann selbst das Ziel:

„Es gehört sich, sich an dem, was edel (*honestum*) ist, als am Ziel zu erfreuen, als Mittel das zu benutzen, was nützlich (*utile*) ist. Edel nenne ich die intelligible

---

14 *De quant. an.* 33,73 (CSEL 89, 221): ... *tanta dei providentia iustitiaque gubernari omnia, ut nulli mors inique accidere possit, etiamsi eam forte iniquus intulerit.*

15 *De mus.* VI,11,33 (BA 7, 430): ... *divina providentia, quae de nostra poenali mortalitate formatur, quam iustissima Dei lege meruimus: in qua tamen nos non ita deseruit, ut non valeamus recurrere.*

16 *De mus.* VI,14,46 (BA 7, 454): *Quapropter quicumque de nostra quoque poenali mortalitate numeri facti sunt, non eos abdicemus a fabricatione divinae providentiae, cum sint in genere suo pulchri.*

17 *De mus.* VI,17,56 (BA 7, 470): ... *per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat ...*

Schönheit, die wir im rechten Sinne als geistige bezeichnen, Nützlichkeit sodann die göttliche Vorsehung.“<sup>18</sup>

Wenn wir uns nun die theologischen Werke vor der Priesterweihe Augustins (im Jahre 391) ansehen, die unmittelbar an die bislang behandelten Schriften anknüpfen, so finden wir auch hier, was die Terminologie betrifft, ein ähnliches Bild. Von unseren drei Begriffen erscheint nur *providentia*, die Gottes weise Sorge für die menschliche Welt in ihrem zeitlichen Ablauf bezeichnet. Dieser Lauf der menschlichen Welt aber nimmt immer deutlicher die Bedeutung der Heilsgeschichte an, die durch die göttliche Vorsehung geleitet wird.

Im ersten Buch der antimanichäischen Schrift *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* führt Augustin ganz im Geiste seiner philosophischen Vorgänger den Glauben an die göttliche Vorsehung, d.h. die Überzeugung, dass Gott die menschlichen Dinge nicht vernachlässigt und sich um die menschlichen Seelen sorgt, als Bedingung jeglicher Religion ein.<sup>19</sup> Neu jedoch tritt das Motiv der Vorsehung hinzu, die auch den gefallen Menschen nicht verlassen und ihm nicht nur eine strenge Gerechtigkeit, sondern auch eine liebevolle Rettung bereitet hat.<sup>20</sup> Neu ist ebenfalls die Vorstellung der göttlichen Vorsehung, die über der Überlieferung des biblischen Textes wacht<sup>21</sup> und zugleich den Manichäern erlaubt, das Alte Testament fehl zu interpretieren (Augustin beruft sich dabei auf die apostolische Vorstellung vom Nutzen der Häresien zur Stärkung der Treuen, vgl. 1Kor 11,19).<sup>22</sup> Zugleich muss Augustin seinen dualistischen Gegnern erklären, wie er den biblischen Vers über Gott, der „das Böse schafft“ (vgl. Jes 45,7), versteht: er „ordnet“ nämlich das Böse oder die Dinge, die dem Untergang zustreben. Augustin beruft sich hier auf die Vorsehung Gottes, die es nicht erlaubt, dass die geschaffenen Dinge tatsächlich dem Verderben anheimfallen.<sup>23</sup> Gott schafft nämlich nur das, was ist, nicht aber eine Defizienz des Seienden, für die Augustin das Böse hält. Gottes Vorsehung

18 *De div. quaest. LXXXIII*, 30 (CCL 44A, 38): *Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus. Honestatem voco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus, utilitatem autem divinam providentiam.*

19 *De mor.* I,6,10 (CSEL 90, 13): *... non ab eo negligi res humanas fatentur. Nullum enim arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consulti existimet.* Ähnlich *De util. cred.* 16,34 (CSEL 25,42).

20 *De mor.* I,7,12 (CSEL 90, 14).

21 *De mor.* I,29,61 (CSEL 90, 64).

22 *De mor.* I,17,30 (CSEL 90, 35). Ähnlich auch in der antimanichäischen Schrift *De Gen. Man.* I,1,2 (CSEL 91, 68) aus derselben Zeit und in *De vera rel.* 8,15 (CCL 32, 197 f.).

23 *De mor.* II,7,9 (CSEL 90, 95): *Ea namque condit deus, id est ordinat, cum dicit: Condo mala (vgl. Jes 45,7) quae deficiunt, id est ad non esse tendunt, non ea quae ad id quo*

ordnet nichtsdestotrotz auch das Böse, das sie selbst nicht bewirkt, damit es der Ordnung des Universums entspricht.<sup>24</sup> Böse und gute Menschen benutzt die Vorsehung für ihre Ziele, die den „Verdiensten der einzelnen Seelen entsprechen“ (*pro meritis moderatur animarum*), wie Augustin in der Frage erklärt, die im Rahmen seiner Sammlung *Dreiundachtzig Fragen* der Vorsehung gewidmet ist.<sup>25</sup> Ja, die Vorsehung kann auch den Teufel selbst, der aus eigenem Willen, nicht als Werk der Vorsehung, zum Bösen geworden ist, zum Guten verwenden, versichert Augustin in seiner Auslegung der Genesis gegen die Manichäer.<sup>26</sup>

In der Schrift *De vera religione* erscheint eine beachtenswerte Bemerkung über Sokrates, der den Werken der Natur, die dank der göttlichen Vorsehung entstanden, mehr vertraute als den menschlichen Erzeugnissen, die in heidnischen Tempeln angebetet werden (so jedenfalls urteilt Augustin anhand von Sokrates' Schwur „bei einem Hunde“ oder „einem Stein“).<sup>27</sup> In dieser Schrift finden wir zugleich die Erwähnung einer göttlichen Vorsehung, die alle menschlichen Typen zur Heilung der Seele und zur Erziehung der Kirche als „geistliches Volk“ benutzt, ja, auch manche Intrigen gegen die treuen Diener zulässt.<sup>28</sup> Gottes Vorsehung, obgleich sie unveränderlich ist, behilft sich mit vielfältigen Instrumenten und Mitteln je nach den Umständen, denen die wandelbaren Wesen ausgesetzt sind: sie hält von Lastern ab, rettet vom Tode,<sup>29</sup>

---

*tendunt, pervenerunt. Dictum est enim: nihil per divinam providentiam ad id ut non sit pervenire permittitur.*

- 24 *De mor.* II,7,10 (CSEL 90, 96): ... *quidquid est, in quantum est, ex deo sit, in quantum autem ab essentia deficit, non sit ex deo, sed tamen divina providentia semper, sicut universitati congruit, ordinetur.* Ähnlich erklärt Augustin in *De div. quaest. LXXXIII*, 24 (CCL 44A, 29), dass alles, was ist, gut ist, soviel wie es ist, und dass es daher Anteil an der Vorsehung als Gutem an sich hat (*illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus*). Deshalb kann sich nichts Seiendes der Vorsehung entwinden, und nichts geschieht zufällig (*casu* oder *temere*).
- 25 *De div. quaest. LXXXIII*, 27 (CCL 44A, 33 f.).
- 26 *Gen. Man.* II,28,42 (CSEL 91, 170): *non enim diabolo imputatur nisi voluntas sua qua conatur facere male, non dei providentia quae de illo bene facit.*
- 27 *De vera rel.* 2,2 (CCL 32, 187). In bemerkenswertem Kontrast zu diesem Ausdruck steht Augustins spätere Behauptung, dass laut Christi Lehre nichts Geschaffenes so bedeutungslos ist, dass es möglich wäre, bei ihm zu schwören, denn alles – vom Thron Gottes bis zur Haarfarbe – wird von der göttlichen Vorsehung bestimmt (vgl. *Serm. dom.* I,17,52, CCL 35, 59 f.).
- 28 *De vera rel.* 6,11 (CCL 32, 195).
- 29 *De vera rel.* 17,34 (CCL 32, 208): ... *divina providentia, cum sit ipsa omnino incommutabilis, mutabili tamen creaturae varie subvenit et pro diversitate morborum alias alia*

lindert Strafe.<sup>30</sup> Die gesamte Schöpfung wird damit zu einer Stimme der göttlichen Vorsehung, die das menschliche Geschlecht zur Rettung führen will.<sup>31</sup>

Augustin erwähnt hier auch die christliche Lehre als eine Gabe der göttlichen Vorsehung (*integra divinae providentiae disciplina*), die vor Irrtum bewahren kann.<sup>32</sup> Manche Menschen verlieben sich nämlich so sehr in die von der Vorsehung angeordneten zeitlichen Dinge, dass sie aufhören, die Vorsehung selbst zu suchen. Das ist ebenso töricht, als würde jemand Verse lieben, doch nicht die Kunst, die sie zusammensetzt, oder von einem Gedicht immer nur eine einzige Silbe hören wollen.<sup>33</sup> Die göttliche Vorsehung und Güte jedoch bereitet der kranken Seele einen allmählichen Weg der Rettung,<sup>34</sup> der in der richtigen Kombination von Autorität und Vernunft besteht. Vertrauen in die Autorität ist bloße Vorbereitung auf den Weg verständiger Suche (*ratio*), der zu Einsicht und Erkenntnis (*intellegentia cognitioque*) führt. Zugleich aber untersucht die Vernunft auch die Autorität, um zu wissen, wem man begründet glauben kann. Nur die Autorität der Wahrheit selbst ist nämlich Vollendung der Vernunft.<sup>35</sup>

Gottes Vorsehung jedoch ordnet auch die Heilsökonomie, enthalten in der biblischen Geschichte und bei den Propheten, die die menschliche Gattung zum ewigen Leben führen soll.<sup>36</sup> Die Vorsehung betrifft nämlich nicht nur die Einzelnen, für die auch in ihrer Sterblichkeit ein Weg individueller Entwicklung bereitsteht,<sup>37</sup> sondern auch „öffentlich“ das gesamte menschliche Geschlecht, wie es uns gerade die biblische Geschichte und die Propheten zeigen:

---

*iubet aut vetat, ut a vitio, unde mors incipit, et ab ipsa morte ad naturam suam et essentiam ea quae deficiunt, id est ad nihilum tendunt, reducat et firmet.*

30 *De vera rel.* 15,29 (CCL 32, 205).

31 *De vera rel.* 50,99 (CCL 32, 251).

32 *De vera rel.* 20,40 (CCL 32, 212).

33 *De vera rel.* 22,43 (CCL 32, 213 f.): *Itaque ut nonnulli perversi magis amant versum quam ipsam artem, qua conficitur versus, quia plus se auribus quam intellegentiae dederunt, ita multi temporalia diligunt, conditricem vero ac moderatricem temporum divinam providentiam non requirunt atque in ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire.*

34 *De vera rel.* 50,98 (CCL 32, 250).

35 *De vera rel.* 24,45 (CCL 32, 215).

36 *De vera rel.* 7,13 (CCL 32, 196): *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.*

37 *De vera rel.* 26,48 (CCL 32, 217 f.).

„Die göttliche Vorsehung nimmt sich nun nicht nur gewissermaßen privat (*privatim*) der einzelnen Menschen an, sondern auch und sozusagen öffentlich (*publice*) des gesamten Menschengeschlechts. Wie Gott mit den Einzelnen verfährt, das weiß er, und sie selber, denen es widerfährt, wissen es auch. Wie er aber mit dem Menschengeschlecht verfährt, das sollen nach seinem Willen Geschichte und Weissagung kundmachen.“<sup>38</sup>

Die ganze menschliche Gattung von Adam an wird wie das einzelne menschliche Leben durch die Vorsehung Gottes mittels des Alten (irdischen) und des Neuen (himmlischen) Bundes zum himmlischen Ziel geführt.<sup>39</sup> Gottes Vorsehung achtet dabei darauf, dass im Organismus der Kirche niemand von ihren Vorstehern in die Erkenntnis der Gnade Gottes eingeweiht wird, der nicht selbst wiederum niedriger Stehende unterrichten würde. Nur so kann die menschliche Gattung, deren Natur gleich zu Beginn gesündigt hat, zum Schmuck der Erde werden. Die Vorsehung kann auch hier Hässlichkeit zur Schönheit der gesamten Anordnung wandeln:<sup>40</sup> „Das Walten der göttlichen Vorsehung wird ja nicht dadurch entstellt, dass die Ungerechten gerecht, die Hässlichen schön eingeordnet werden.“<sup>41</sup> Auch weniger perfekte Teile tragen zur Vollkommenheit des Ganzen bei (*partibus imperfectis tota perfecta sunt*),<sup>42</sup> denn auch diese entgehen

---

38 *De vera rel.* 25,46 (CCL 32, 216): *Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tamquam publice consulit, quid cum singulis agatur, deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt, quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam.* Ähnlich *De div. quaest. LXXXIII*, 44 (CCL 44A, 66). Deutsche Übersetzung W. Thimme, Augustinus, *Theologische Frühschriften Vom freien Willen und Von der wahren Religion*, Zürich 1962, S. 437-439.

39 *De vera rel.* 27,50 (CCL 32, 219): *... sic proportione universum genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat.* Ähnlich *De div. quaest. LXXXIII*, 53,1 (CCL 44A, 85).

40 *De vera rel.* 28,51 (CCL 32, 220 f.): *Haec enim lex est divinae providentiae, ut nemo a superioribus adiuvetur ad cognoscendam et percipiendam gratiam dei, qui non ad eandem puro affectu inferiores adiuverit. Ita de peccato nostro, quod in homine peccatore ipsa natura nostra commisit, et genus humanum factum est magnum decus ornamentumque terrarum et tam decenter divinae providentiae procuracione administratur, ut ars ineffabilis medicinae ipsam vitiorum foeditatem in nescio quam sui generis pulchritudinem vertat.*

41 *De vera rel.* 34,63 (CCL 32, 228): *Nec ideo divinae providentiae administratio minus decora fit, quia et iniusti iuste et foedi pulchre ordinantur.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 471.

42 *De vera rel.* 40,76 (CCL 32, 237).

nicht der zahlenmäßigen Anordnung und zudem fordern sie durch ihre Unzulänglichkeiten und Konflikte zur Suche von etwas Unveränderlichen auf<sup>43</sup> oder dienen zumindest als abschreckendes Beispiel.<sup>44</sup> Augustin geht es jedoch nicht nur um diese anagogische und moralische Bedeutung des weniger Vollkommeneren, sondern gleichzeitig um den ästhetischen Wert der menschlichen Geschichte in ihrem Ringen:

„Aber wie in einem Gemälde auch die schwarze Farbe im Zusammenhang des Ganzen schön ist, so weiß die unwandelbare göttliche Vorsehung dies Kampfspiel als Ganzes untadelig aufzuführen, indem sie jedem seine Rolle zuteilt, eine den Besiegten, eine andere den noch Kämpfenden, eine andere den Siegern, eine andere den Zuschauern, eine andere denen, die in Ruhe weilen und Gott allein schauen.“<sup>45</sup>

Dieser ästhetische Wert der Unvollkommenheit, der sich nur im Rahmen des Ganzen zeigt, wie wir ihm bereits in Augustins philosophischen Schriften begegnet sind, ist nun auf die Heilsgeschichte ausgeweitet, d.h. auf die Geschichte der menschlichen Gattung in ihrem Verlauf und eschatologischem Ziel. Die menschliche Gattung wird hier als eine Art einziges Wesen verstanden, über das die göttliche Vorsehung ebenso wacht, wie über jedes einzelne individuelle Wesen.

Auch in den Werken nach seiner Priesterweihe benutzt Augustin den Ausdruck *providentia* in ähnlicher Bedeutung, in der wir ihm in *De vera religione* begegnet sind, nämlich im Sinne von Gottes vorausschauender Sorge, so wie sie im Lauf der Welt und in der Heilsgeschichte erscheint. In der Abhandlung *De utilitate credendi* beispielsweise beruft sich Augustin nicht nur auf die göttliche Vorsehung in den verflochtenen Peripetien seines persönlichen Lebens,<sup>46</sup> sondern sieht sie zugleich in der Geschichte des Gottesvolkes am Werk: im Wechsel von Altem und Neuem Bund,<sup>47</sup> in der Bewahrung der kirchlichen

43 *De vera rel.* 40,75 (CCL 32, 236).

44 *De vera rel.* 48,93 (CCL 32, 248): ... *etiam per ipsam nos commemorat divina providentia, quid significemus vitiosi et quo debeamus redire correcti.*

45 *De vera rel.* 40,76 (CCL 32, 237): *Sed sicut niger color in pictura cum toto fit pulcher, sic istum totum agonem decenter edit incommutabilis divina providentia aliud victis, aliud certantibus, aliud victoribus, aliud spectatoribus, aliud quietis et solum deum contemplantibus tribuens ...* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 495 (modifiziert).

46 *De util. cred.* 8,20 (CSEL 25, 25): *Restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut divinam providentiam lacrimosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer.*

47 *De util. cred.* 3,6 (CSEL 25, 9).

Tradition,<sup>48</sup> in den Voraussagen der Propheten, dem Kommen Christi, dem Wirken der Apostel, dem Leiden der Märtyrer, dem beispielhaften Leben der Heiligen.<sup>49</sup> *Dispensatio divinae providentiae* scheint eine fast technische Bezeichnung der göttlichen Vorsehung in der Heilsgeschichte zu sein.<sup>50</sup>

Der Vorsehung Gottes freilich ist auch die Sorge um die Kleidung zu überlassen, wie Augustin in der Auslegung der Bergpredigt Jesu erklärt.<sup>51</sup> Zugleich erfahren wir hier, dass die Vorsehung auch die Worte der Pharisäer in ihrer Heuchelei zum Guten der Hörer wenden kann.<sup>52</sup> Ihr Werk ist am Ende auch, dass der Ausdruck *salus*, im Lateinischen „Heil“ bezeichnend, in der punischen Sprache der afrikanischen Landbewohner „drei“ bedeutet, um so anzudeuten, dass der Ursprung des Heils die göttliche Trinität ist.<sup>53</sup>

Bemerkenswert ist eine Stelle in der antimanichäischen Polemik *De duabus animabus*, wo Augustin versichert, dass unter Gottes Vorsehung auch die Verwerfung einiger Seelen fällt, sofern sie dies durch ihr Verhalten verdienen. Das Gegenteil würde nämlich bedeuten, dass in der Welt der Zufall regiert und nicht die gerechte Ordnung.<sup>54</sup> Augustin verbindet zwar mit der göttlichen Vorsehung öfters die Vorstellung einer gerechten Strafe,<sup>55</sup> eher vereinzelt schreibt er ihr jedoch ausdrücklich auch das eschatologische Schicksal einzelner Menschen, nicht nur den Lauf dieser Welt und der Heilsgeschichte, zu.

Von Augustins späteren Schriften wäre es im Zusammenhang mit dem Begriff *providentia* notwendig, besonders seine Epopöe über die Geschichte der

48 *De util. cred.* 10,24 (CSEL 25, 30): *Haec est providentia verae religionis, hoc iussum divinitus, hoc beatis maioribus traditum, hoc ad nos usque servatum...*

49 *De util. cred.* 17,35 (CSEL 25, 45): *Hoc factum est divina providentia per prophetarum vaticinia, per humanitatem doctrinamque Christi, per apostolorum itinera, per martyrum contumelias, cruces, sanguinem, mortes, per sanctorum praedicabilem vitam atque in his universis digna rebus tantis atque virtutibus pro temporum opportunitate miracula.* Auch nach *De div. quaest.* LXXXIII, 36,1 (CCL 44A, 55) zeigt die Vorsehung die biblischen Zeugen als nachfolgenswerte Beispiele.

50 *Serm. dom.* I,16,49 (CCL 35, 54).

51 *Serm. dom.* II,15,51 (CCL 35, 141) zu Mt 6,28.

52 *Serm. dom.* II,24,79 (CCL 35, 178).

53 *Exp. Rom. inch.* 13,1-2 (CSEL 84, 161 f.).

54 *De duab. an.* 12,17 (BA 17, 98-100): *... quaerem utrum aliquas an nullas animas Deus damnet. Si nullas, nullum meritorum iudicium est, nulla providentia; et casu potius quam ratione mundus administratur, vel potius non administratur: non enim administratio casibus danda est.*

55 *C. Adim.* 11 (BA 17, 202): *Hoc enim nomine [scil. zelum Dei] illa eius significatur providentia, qua nullam a se animam fornicari impune permittit.* Vgl. auch *C. Adim.* 26 (BA 17, 360).

beiden Staaten *De civitate Dei* zu untersuchen, wo dieser Ausdruck im Sinne der Sorge Gottes um die Welt und die Leitung der Geschichte mehrfach wiederkehrt.<sup>56</sup> Eine Analyse dieses Spätwerkes übersteigt jedoch bereits den Rahmen dieser Studie.

## Praescientia

In keinem der Werke, die vor Augustins Priesterweihe (391) verfasst wurden, begegnen wir der Vorstellung des göttlichen Vorauswissens oder der Vorherbestimmung in dem Sinne, in dem sie Augustin später durch das Studium der Schriften des Apostels Paulus eingegeben wurde. Als *praescius* wird Gott nur ein einziges Mal bezeichnet – zwar in einem Zusammenhang, der für Augustin später sehr bedeutsam sein wird, nun jedoch alleinstehend und nicht weiter entwickelt bleibt. In seiner gegen die Manichäer gerichteten Auslegung der Genesis führt Augustin nämlich an, dass Gott den Glauben der Gläubigen „vorher kennt“ und sich deshalb nicht über ihn wundern wird.<sup>57</sup>

Die Ausdrücke *praescientia* („Vorherwissen“) und *praescire* („im Voraus wissen“) erscheinen erstmals in den Schriften Augustins, die auf seine Priesterweihe folgen. Das plötzliche Auftauchen dieser Begriffe sehen wir besonders im dritten Buch von *De libero arbitrio* (das auf 394-395 datiert wird),<sup>58</sup> wo sie wohl siebzigmal benutzt werden, und in Augustins Auslegungen zu den Schriften des Apostels Paulus aus derselben Zeit.

Im dritten Buch *De libero arbitrio* denkt Augustin über die Frage nach, wie Gottes Kenntnis zukünftiger Dinge, d.h. sein „Vorherwissen“, mit der menschlichen Freiheit verbunden werden kann, besonders mit der menschlichen Verantwortung für die Sünde. Wie geht es zu, dass Gott die zukünftigen Ereignisse im Voraus kennt und der Mensch doch nicht „notwendigerweise“ sündigt? Das, was Gott zuvor als Zukünftiges kennt, muss doch sicher geschehen.<sup>59</sup> Diese Aporie

---

56 J. Götte (*Preliminary Studies*, S. 15 f.) führt nahezu vierzig Vorkommen an.

57 *Gen. Man.* I,8,14 (CSEL 91, 80): *Quis autem in illis fecerat ipsam fidem nisi ipse qui eam mirabatur? Quodsi et alius eam fecisset, utquid miraretur qui praescius erat?*

58 Wie Augustin selbst anführt, hat er die letzten zwei Bücher *De libero arbitrio* erst in Afrika als Presbyter mit einem zeitlichen Abstand zum ersten Buch beendet, vgl. *Retr.* I,9,1 (CCL 57, 23).

59 *De lib. arb.* III,2,4,14-15 (CCL 29, 276 f.): *Quae cum ita sint ineffabiliter me movet quo modo fieri possit ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire aliquid posse quam deus ante praescivit, praescientiam dei destruere insanissima impietate molitur. ... quoniam peccatorum esse*

lässt sich nicht vermeiden, indem wir Gott die Kenntnis zukünftiger Dinge absprechen oder behaupten würden, dass der Mensch „nicht aufgrund des Willens, sondern aus Notwendigkeit sündigt“ (*non voluntate sed necessitate peccari*).<sup>60</sup> Gottes Kenntnis der zukünftigen Dinge bezeichnet Augustin hier mit den Ausdrücken *praescire* („vorher wissen“) oder (weniger oft) *praevидere* („vorher sehen“).<sup>61</sup> Auf die gesamte Aporie antwortet er dabei, dass Gott vorher weiß, was welcher von den Menschen durch seinen Willen tun wird, ähnlich wie er vorher weiß, was er selbst mit wem tun will (z.B. ob er jemandem Seligkeit schenkt).<sup>62</sup> Die notwendige Erfüllung dieser vorhergehenden Kenntnis bedeutet freilich nicht, dass die einzelnen Wesen nicht aus eigenem Willen handeln oder einem Druck erliegen würden: „Obwohl Gott unseren künftigen Willen vorherweiß (*praesciat*), kann nicht daraus folgen, dass wir etwas ohne Willen wollen.“<sup>63</sup> Seine Kenntnis befreit den Willen nicht von seinem freien Charakter, was auch für den Willen gilt, der sich schuldig gemacht hat: „So hört auch der schuldig gewordene Wille nicht deshalb auf Wille zu sein, weil Gott ihn zuvor als zukünftigen kannte.“<sup>64</sup> Der Wille, den Gott im Voraus kennt, wäre jedoch nicht Wille, wenn er nicht „in unserer Macht“ (*in potestate*) stehen würde. Gott kennt also im Voraus auch diese „Macht“, die durch sein Vorherwissen nicht aufgehoben, sondern sicherer wird, denn Gottes Vorherwissen ist doch unfehlbar.<sup>65</sup> Die menschliche freie Entscheidung zum Bösen und Gottes Vorherwissen (*praescientia dei de peccatis nostris et nostrum in peccando liberum arbitrium*)<sup>66</sup> sind also nicht unvereinbar, denn Gottes Vorherwissen nötigt niemanden zu sündigen.<sup>67</sup>

---

*praesciverat, necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat deus. Quo modo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?*

60 *De lib. arb.* III,3,6,22 (CCL 29, 278).

61 Den Ausdruck *praevидere* benutzt Augustin z.B. in *De lib. arb.* III,3,6,23 (CCL 29, 278); III,4,10,39 (CCL 29, 281); III,4,11,41 (CCL 29, 281).

62 *De lib. arb.* III,3,6,23-25 (CCL 29, 278 f.).

63 *De lib. arb.* III,3,7,28 (CCL 29, 279): ... *quamvis praesciat deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus.*

64 *De lib. arb.* III,3,7,29 (CCL 29, 279): ... *sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam deus eam futuram esse praescivit.*

65 *De lib. arb.* III,3,8,34-35 (CCL 29, 280): *Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur; quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur adfuturam mihi esse praescivit.*

66 *De lib. arb.* III,4,9,37 (CCL 29, 281).

67 *De lib. arb.* III,4,10,39 (CCL 29, 281): ... *deus, neminem ad peccandum cogens, praevидet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.*

„Gott weiß alles, was er selbst verursacht, vorher, ist aber deswegen nicht der Urheber all dessen, was er vorausweiß. Wo er aber nicht böser Urheber ist, da ist er gerechter Rächer.“<sup>68</sup>

Diese letzte Formulierung ist vor allem deshalb interessant, weil laut Augustins Vorstellungen Gottes Vorherwissen auch böse Taten umfasst, die Gott nicht selbst tut, von denen er nur im Voraus weiß. Sein Vorherwissen hat also keinen performativen Charakter, wie wir auch sagen könnten. Obwohl also Gott im Voraus von der Sünde des Menschen wusste, hielt er es für besser, ein freies und sündigendes Wesen zu schaffen als ein der Freiheit entthobenes:

„Denn wie ein durchgehendes Pferd besser ist als ein Stein, der nicht durchgehen kann, weil ihm Eigenbewegung und Sinne fehlen, ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vortrefflicher als eins, das darum nicht sündigt, weil es keinen freien Willen hat.“<sup>69</sup>

Die „Notwendigkeit“, mit der das geschieht, was Gott im Voraus gewusst hat,<sup>70</sup> bedeutet also keine Notwendigkeit in dem Sinne, dass Gott auf die geschaffenen Wesen Druck ausüben und sie um die Freiheit bringen würde (Boethius hat später versucht, diese beiden Arten der Notwendigkeit zu unterscheiden<sup>71</sup>). Auf ähnliche Weise hat Gott auch diejenigen Wesen, die nicht gesündigt haben (d.h. die guten Engel) nicht dazu gezwungen. Obwohl er im Voraus davon wusste, war es eine spontane Entscheidung (*sponte*) ihres freien Willens (*libera voluntas*).<sup>72</sup> Damit ist freilich nicht die Frage beantwortet, *warum* (*quare*) manche Wesen im Guten ausgeharrt haben und andere nicht,<sup>73</sup> d.h. worin die Ursache des Bösen inmitten der guten Schöpfung des guten Schöpfers besteht. Diese Frage lassen wir nun jedoch beiseite, eine befriedigende Antwort lässt sich wohl auch nicht geben.

68 *De lib. arb.* III,4,11,40 (CCL 29, 281): ... *deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, Augustinus, *Theologische Frühschriften Vom freien Willen und Von der wahren Religion*, Zürich 1962, S. 241.

69 *De lib. arb.* III,5,15,56 (CCL 29, 284): *Sicut enim melior est vel aberrans equus quam lapis propterea non oberrans quia proprio motu et sensu caret, ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam voluntatem.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 251 (modifiziert).

70 *De lib. arb.* III,6,18,63 (CCL 29, 285): ... *necesse est fiant quae ipse futura praescivit ...*

71 Boethius, *Philos. consol.* V,3 (Prosa), 9 (CCL 94, 92); vgl. den gesamten Passus V,3 (Prosa), 3-21 (*ibid.* 91-93), wo Boethius sich eine sehr ähnliche Frage stellt, wie hier Augustin.

72 *De lib. arb.* III,12,35,121 (CCL 29, 296).

73 *De lib. arb.* III,17,47,161 (CCL 29, 303).

Dem Motiv des Vorauswissens Gottes begegnen wir also erstmals im Rahmen der antimanichäischen Theodizee, dem Dialog *De libero arbitrio*. Augustin bemüht sich hier insbesondere auszulegen, dass Gott von der menschlichen Sünde „im Voraus weiß“, obwohl er nicht deren Urheber ist. Der zweite wichtige Zusammenhang, in dem Gottes „Vorauswissen“ zu Wort kommt, sind Augustins Fragen zum Römerbrief des Apostels Paulus, insbesondere zu Vers Röm 8,29, den Augustin in der folgenden Gestalt zitiert: *Quoniam quos ante praescivit (προέγνω) et praedestinavit conformes imaginis filii eius.*<sup>74</sup> Diesen Vers legt Augustin (einstweilen) so aus, dass Gott im Voraus den künftigen Glauben oder Unglauben aller Menschen kennt und dass sich danach auch seine Vorherbestimmung richtet. Nur diejenigen, die wirklich glauben, sind nämlich „erwählt“, d.h. „nach (Gottes) Ratschluss berufen“, erklärt Augustin:

„Denn nicht alle, die berufen worden sind, sind gemäß dem Ratschlusse berufen worden, wobei sich dieser Ratschluss auf das Vorherwissen (*praescientiam*) und Vorherbestimmung (*praedestinationem*) bezieht. Er aber hat nur den vorherbestimmt, von dem er vorherwusste, dass er glauben und der göttlichen Berufung folgen werde. Solche nennt der Apostel auch Erwählte. Viele kommen nämlich nicht, obschon sie berufen worden sind, niemand aber kommt, wenn er nicht berufen worden ist.“<sup>75</sup>

Dank seines Vorauswissens konnte Gott auch von den Zwillingen Esau und Jakob bereits im Mutterleib den Jüngeren lieben und den Älteren hassen (vgl. Röm 9,10-13). Er ließ sich dabei nicht von ihren künftigen Taten leiten, sondern von ihrem künftigen Glauben. Gute Taten nämlich gibt Gott selbst denen, die glauben, mittels des Heiligen Geistes, der in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird (vgl. Röm 5,5). Entscheidend für Gottes Erwählung ist also der Glaube, nicht die Taten, die Gott selbst den Glaubenden schenkt und später mit ewigem Leben belohnt. Die Kenntnis des künftigen Glaubens leitet damit auch die Vorherbestimmung Gottes.<sup>76</sup>

74 *Exp. prop. Rom. 47,3* (CSEL 84, 30). Vulgata: *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Griechischer Text: ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρτισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

75 *Exp. prop. Rom. 47,4-5* (CSEL 84, 30): *Non enim omnes, qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt, hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem dei pertinet. Nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et securum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint, nemo autem venit, qui vocatus non fuerit*. Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Prolegomena, Bd. 1: *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*, Würzburg 1989, S. 71.

76 *Exp. prop. Rom. 52,11* (CSEL 84, 34 f.): *Non ergo elegit deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi cre-*

Im Unterschied zur Theodizee in *De libero arbitrio* geht es in diesen biblischen Auslegungen nicht um Gottes Vorauswissen, das die Sünde betrifft, sondern den Glauben bzw. Unglauben. Nach der jetzigen Vorstellung Augustins wird durch dieses Vorauswissen auch Gottes Vorherbestimmung zur Erlösung geleitet. Gott respektiert anscheinend den Glauben des Menschen, dem er gute Werke schenkt und mit ihnen auch ewiges Leben als Lohn für sie. Ähnlich wie in *De libero arbitrio* hat auch hier Gottes Vorauswissen selbst keinen performativen Charakter. Nichtsdestotrotz hilft Gott jedem in seinem Los entsprechend dem Glauben bzw. Unglauben, den er in seinem Vorauswissen kennt:

„... wie Gott aufgrund seines Vorherwissens jene auserwählt, die glauben werden, und jene verurteilt, die ungläubig bleiben. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass Gott die ersteren wegen ihrer [künftigen] Werke erwählt und die letzteren wegen ihrer [künftigen] Werke verdammt, sondern dass er dem Glauben der ersteren gewährt, dass sie gut handeln, und den Unglauben der letzteren verhärtet, indem er sie allein lässt, so dass sie schlecht handeln.“<sup>77</sup>

Entsprechend dieser Stelle, die deutlich durch den kommentierten Text des Apostels Paulus inspiriert ist (Augustin knüpft hier unmittelbar an Vers Röm 9,19 an: „Wer kann seinem Willen widerstehen?“), kennt Gott nicht nur zuvor den Glauben bzw. Unglauben der einzelnen Menschen, sondern verhilft beiden (!) aktiv zum Erreichen ihrer Ziele. Nichtsdestotrotz werden Glaube bzw. Unglaube hier nicht als Früchte der Vorherbestimmung Gottes dargestellt (über die wir in diesem Werk nichts erfahren), sondern nur als Gegenstand des göttlichen Vorauswissens.

Eine grundlegende Veränderung in diesem Punkte, die in entscheidender Weise die gesamte weitere Theologie Augustins beeinflusst, bringt seine Antwort an Simplicianus (I,2), die die Auslegung von Röm 9 über das ungleiche Schicksal von Esau und Jakob betrifft. In diesem Werk aus der Zeit kurz nach seiner Bischofsweihe (wohl 396) kehrt Augustin zu der Frage der Erwählung Gottes zurück, die nicht durch menschliche Taten, sondern durch Glauben bestimmt wird. Er fühlt sich jedoch genötigt, die Interpretation zu verlassen, die seine älteren Werke enthielten: Glaube bzw. Unglaube der einzelnen Menschen, die Gott im Voraus kennt, dürfen nicht als ihr Werk verstanden werden (sonst

---

*diturum esse praescivit ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.*

77 *Exp. prop. Rom. 54,15-16 (CSEL 84, 38): ... quomodo deus praescius eligat credituros et damnet incredulos, nec ex operibus illos eligens nec istos ex operibus damnans, sed illorum fidei praestans, ut bene operentur, et istorum impietatem obdurans deserendo, ut male operentur.* Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, S. 81-83.

würden über das Heil des Menschen eigentlich seine Werke entscheiden). Gottes Erwählung hängt also weder an menschlichen Taten noch am Glauben. Woran also?<sup>78</sup>

Wie Augustin am Beispiel der Zwillinge Rebekkas urteilt, musste in Esau und Jakob bereits im Leib ihrer Mutter das anwesend gewesen sein, was Gott den einen lieben und den anderen hassen ließ. Was aber war dies, wenn es weder ihre künftigen Taten noch der Glaube waren?

„Warum ist denn Esau verworfen worden, obwohl er noch nicht geboren und daher unfähig war, dem Berufenden zu glauben, die Berufung zurückzuweisen und etwas Gutes oder Böses zu tun? Wenn er aufgrund dessen [verworfen wurde], weil Gott seinen künftigen bösen Willen vorauswusste, warum ist nicht auch Jakob aufgrund dessen, dass Gott seinen künftigen guten Willen vorauswusste, angenommen worden? Wenn du es einmal zugibst, dass jemand aufgrund einer Sache angenommen oder verworfen werden konnte, die zwar noch nicht in ihm war, die jedoch Gott als künftig vorauswusste, ergibt sich daraus, dass er auch wegen Taten angenommen werden konnte, die nach dem Vorherwissen Gottes in der Zukunft die seinen sein sollten, obwohl er sie noch nicht getan hatte.“<sup>79</sup>

Zwischen beiden Zwillingen musste bereits im Mutterschoß ein erkennbarer Unterschied bestehen, da einer von Gott unbegreiflicherweise gerechtfertigt war, während der andere in der Sünde des menschlichen Geschlechts gefangen blieb, die laut Augustin an allen Menschen schon vor ihrer Geburt haftet und für die jeder Mensch völlig gerecht verurteilt wird. Gerade diese Sünde hasste laut Augustin Gott an dem unglücklichen Esau, während sein jüngerer Bruder von

---

78 *Ad Simpl.* I,2,5 (CCL 44, 29 f.): *Si igitur electio per praescientiam, praescivit autem deus fidem Iacob, unde probas quia non etiam ex operibus elegit eum? Si propterea quia nondum nati erant et nondum aliquid egerant bonum seu malum, ita etiam nondum crediderat aliquis eorum. ... Quam ob rem, unde illa electio facta sit, quaeritur. Quia si non ex operibus, quae non erant in nondum natis, nec ex fide, quia nec ipsa erat, unde igitur?*

79 *Ad Simpl.* I,2,11 (CCL 44, 36): *Cur enim est improbatus Esau nondum natus, qui nec credere poterat vocanti nec contemnere vocationem nec boni vel mali aliquid operari? Si praescientia dei futurae malae voluntatis eius, cur non et Iacob praescientia dei adprobatus est futurae bonae voluntatis eius? Quod si semel concesseris potuisse quemquam vel adprobari vel improbari ex eo quod nondum in illo erat sed quia deus futurum esse praesciebat, conficitur eum potuisse etiam ex operibus approbari, quae in illo deus futura praesciebat, quamvis nondum esset aliquid operatus.* Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Prolegomena, Bd. III: *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, Würzburg 1991, S. 99.

ihr unbegreiflicher Weise befreit wurde, weshalb Gott ihn lieben konnte. Es gilt doch: „Niemand ist erwählt, sofern er sich nicht bereits von dem unterscheidet, der verworfen ist“.<sup>80</sup> Warum freilich Gott einen der Brüder gerechtfertigt und deshalb auch erwählt hat und den anderen nicht, ist eine Sache des unbegreiflichen Ratschlusses Gottes, in dem auch die Verworfenen als „Gefäß“ dienen (vgl. Röm 9,21-23), d.h. einen Nutzen bringen, denn sie sind ein Memento für die Erwählten:

„Gott hasst nämlich die Sündhaftigkeit. Daher bestraft er diese an den einen durch die Verdammung, in den anderen beseitigt er sie durch die Rechtfertigung; er urteilt dabei so, wie es aufgrund jener unerforschlichen Urteile zu geschehen hat. Und wenn er aus der Zahl der Sünder jene, die er nicht rechtfertigt, zu Gefäßen der Schande macht, hasst er nicht das an ihnen, was er tut; denn sie sind ja [nur] in dem Maße verabscheuenswert, wie sie Sünder sind. Insofern sie jedoch zu Gefäßen gemacht werden, dienen sie zu irgendeinem Nutzen, [zu dem nämlich], dass durch die ihnen zugemessenen Strafen die Gefäße, die zur Ehre geschaffen werden, Fortschritte machen.“<sup>81</sup>

In seiner Antwort an Simplicianus ist damit Augustin zu der Vorstellung gelangt, dass Gott den Sünder gerade dadurch rechtfertigt, dass er ihn durch Gnade zum Glauben ruft (*vocando ad fidem gratia iustificat impium*), der Rechtfertigung (*iustificatio*) bringt und damit auch Erwählung (*electio*). „Berufung nach dem Ratschluss Gottes“ hing in den früheren Erwägungen Augustins vom freien menschlichen Glauben ab, den Gott nur im Voraus kannte. Von nun an wird sie von der unbegreiflichen Wahl Gottes abhängen: Gottes Berufung entspringt der göttlichen Absicht und bedeutet Erwählung. Wen Gott berufen hat, dem schenkt er rechtfertigenden Glauben und der ist also erwählt.<sup>82</sup> Damit Augustin die biblische Feststellung von „vielen Berufenen, aber wenigen Erwählten“ (Mt 20,16) nicht leugnen muss, spricht er stets von einer breiteren „Berufung“ und einer engeren „gebührenden Berufung“ (*vocatio congrua* bzw. *apta*), deren „Gebührlichkeit“ bestimmt nun aber Gott selbst dadurch, wem er Glauben

---

80 *Ad Simpl.* 1,2,6 (CCL 44, 31): *Nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reicitur.*

81 *Ad Simpl.* 1,2,18 (CCL 44, 45 f.): *Odit enim deus impietatem. Itaque in aliis eam punit per damnationem, in aliis admittit per iustificationem, quemadmodum ipse iudicat esse faciendum illis iudiciis inscrutabilibus. Et quod ex numero impiorum quos non iustificat facit vasa in contumeliam, non hoc in eis odit quod facit, quippe in quantum impii sunt execrabiles sunt, in quantum autem vasa fiunt, ad aliquem usum fiunt, ut per eorum ordinatas poenas vasa quae fiunt in honorem proficiant.* Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, S. 113-115.

82 *Ad Simpl.* 1,2,6 (CCL 44, 31).

schenkt.<sup>83</sup> In dieser Auslegung hängt zwar die Rechtfertigung des Menschen stets von seinem Glauben ab, der Glaube selbst ist jedoch Geschenk Gottes, Ergebnis seiner Berufung (*nec velle possumus nisi vocati*).<sup>84</sup>

Dieses neue Konzept impliziert, dass Gottes „Vorherbestimmung“ nicht mehr von Gottes „Vorauswissen“ über den zukünftigen menschlichen Glauben oder Unglauben abhängt, sondern dass die „Vorherbestimmung“ eigentlich mit dem „Vorauswissen“ zusammenfällt. Gott selbst bestimmt, wer in Zukunft glauben wird. Diese Vorstellung, deren fatale Implikation ich hier nicht entfalten möchte,<sup>85</sup> drückt Augustin bislang jedoch nicht mit dem Begriff *praedestinatio* aus, sondern eher mit *vocatio* und (der daraus folgenden) *electio*. Er hat freilich eine „Erwählung vor Erschaffung der Welt“ im Sinn, wie von ihr im Vers Eph 1,4 die Rede ist,<sup>86</sup> d.h. eben jene Konzeption, die er später „Vorherbestimmung“ nennen wird.

Eine interessante Stelle, die das „Vorauswissen“ betrifft, finden wir in Augustins Zeitanalyse in seinen *Bekenntnissen*. Hier wird mit diesem Ausdruck dem „bewunderung- und staunenerregenden Geist“, der alles Künftige und Vergangene der menschlichen Geschichte kennt (so wie Augustin die Worte eines Liedes kennt, das er gerade hersagt), die Kenntnis zukünftiger Dinge zugeschrieben. Mit diesem Geist meint Augustin eine Art Weltseele, die das Gesamte der Zeit zusammenhält, entschieden aber nicht Gott selbst, der die Dinge anders als zeitlich kennt. Diese Weltseele, die Augustin mehrmals erwähnt und die eine notwendige Komponente seiner Zeitvorstellung ist, bleibt nichtsdestotrotz bloße Hypothese:

„Kein Zweifel, gäbe es einen Geist, begabt mit so gewaltigem Wissen und Vorherwissen, dass er alles Vergangene, alles Künftige so kennte, wie ich ein wohlbekanntes Lied, ein solcher Geist erregte unsere höchste Bewunderung, ja ein Staunen, das schon Erschrecken wäre. Ihm bliebe ja von allem Weltzeitgeschehen nichts verborgen, nichts Vergangenes, nichts Künftiges, wie auch mir beim Absingen meines Liedes nicht verborgen ist, was und wieviel davon seit Beginn entschwungen ist, und was und wieviel bis zum Ende noch übrig ist. Aber keine Rede, dass Du, der Schöpfer des Alls, der Schöpfer der Geister- und

---

83 *Ad Simpl.* I,2,13 (CCL 44, 37 f.). Wie V. H. Drecoll anmerkt, verlässt Augustin hier die Vorstellung eines bloß zeitlichen Vorausgehens der Gnade vor dem menschlichen Willen und betont, dass die Gnade dem Willen auch als seine Ursache vorausgeht (vgl. V. H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenehre Augustins*, Tübingen 1999, S. 231).

84 *Ad Simpl.* I,2,10 (CCL 44, 35).

85 Darum habe ich mich in dem Buch *Grace and the Will*, S. 75-87, bemüht.

86 *Ad Simpl.* I,2,6 (CCL 44, 31).

Körperwelt, keine Rede davon, dass Du nur in solcher Weise um alles Künftige und Vergangene wüßtest.“<sup>87</sup>

Interessant ist auch Augustins Auslegung (und Korrektur) von Ciceros Polemik gegen das stoische Verständnis des Schicksals im fünften Buch *De civitate Dei*, wo der Ausdruck *praescientia* im Zusammenhang mit der göttlichen Kenntnis künftiger Dinge mehrmals wiederkehrt.<sup>88</sup> Wie wir bereits angeführt haben, würde dieses Spätwerk jedoch eine selbständige Analyse erfordern.

## Prædestinatio

Der letzte untersuchte Begriff, *praedestinatio*,<sup>89</sup> erscheint in Augustins Schriften zunächst bloß in Form biblischer Zitate. In der Abhandlung *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* zitiert Augustin erstmals den Vers Römer 8,29: *Praedestinavit (προώρισεν) enim, ... conformes nos fieri imaginis filii eius*.<sup>90</sup> In der Disputation mit dem Manichäer Fortunatus, geführt im Jahre 392 in Hippo, erinnert Augustin an die Verse Römer 1,1-4, wo über Christus gesagt wird, dass er „als Sohn Gottes in Kraft vorherbestimmt war“ (*qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, Röm 1,4).<sup>91</sup> Es waren vor allem diese beiden Bibelzitate, um die Augustin erstmals seine Überlegungen zur Vorherbestimmung entfaltete.

---

87 *Conf.* XI,31,41 (CCL 27, 215): *Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita.* (Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 669.) Zu dieser Stelle vgl. auch oben, S. 43.

88 *Civit.* V,8-10 (CCL 47, 135-141), wo die Ausdrücke *praescientia*, *praescire* etwa fünfzigmal benutzt werden. Mit dieser Passage habe ich mich teilweise im Buch *Grace and the Will*, S. 272 f., befasst. Siehe auch Ch. Tornau, *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, Berlin 2006, S. 236-283.

89 Zur Entwicklung von Augustins Vorstellung über die Prädestination vgl. J. Lössl, *Augustine on Predestination: Consequences for the Reception*, in: *Augustiniana*, 52, 2002, S. 241-272.

90 *De mor.* I,13,22 (CSEL 90, 27).

91 *C. Fort.* 19 (BA 17, 160).

Seine Auslegung des Verses Römer 8,29 in seinen „Fragen“ zu diesem Paulusbrief haben wir bereits oben im Zusammenhang mit dem „Vorauswissen“ erwähnt. Der Apostel spricht hier nämlich über „Vorauswissen“ und „Vorherbestimmung“ gleichzeitig (*quos ante praescivit, et praedestinavit*), wobei die Vorherbestimmung vom Vorauswissen abhängt. Gott kennt nämlich den künftigen Glauben bzw. Unglauben der einzelnen Menschen im Voraus und danach richtet sich auch seine „Erwählung“ oder „Vorherbestimmung“.<sup>92</sup>

Mit dem Vers Römer 1,4 beschäftigt sich Augustin in der unvollendeten Auslegung des Römerbriefes aus derselben Zeit. Er betont hier insbesondere die Beziehung von Christi Vorherbestimmung und seinem Sieg über den Tod, d.h. der Macht des neuen Lebens, das Christus den Gläubigen gibt. Im Interesse dieses Gedankens empfiehlt Augustin (wohl mit Recht) die Worte von der „Auferstehung der Toten“ im Vers des Paulus direkt mit Christi Vorherbestimmung zu verbinden („der vorherbestimmt war auf Grund der Auferstehung der Toten“ – *qui praedestinatus est ex resurrectione mortuorum*) und somit „Auferstehung der Toten“ nicht mit dem „Geist der Heiligung“ zu verbinden, wie aus der Reihenfolge im Vers des Paulus hervorgehen könnte (*qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum*).<sup>93</sup> Christi Vorherbestimmung bezieht sich laut Augustins Auslegung nicht nur auf seine eigene Auferstehung (*resurrectio a mortuis*), sondern auf die Auferstehung der Toten (*resurrectio mortuorum*), d.h. auf seine Erstlingschaft vor den anderen Menschen als „Haupt der Kirche“. Von der „Vorherbestimmung“ Christi als Sohn Gottes spricht der Apostel aufgrund dieser erhabenen Berufung, die eben nur Christus zuteilgeworden ist.<sup>94</sup>

Wir sehen, dass Augustin in diesem Zusammenhang die Vorherbestimmung anderer Menschen nicht erwähnt. Dennoch hat er bereits hier ihre Unterteilung in zum Leben Auferstandene und Verworfenen im Sinn. Nur im Hinblick auf die erste Gruppe ist Christus als „vorherbestimmt“ verstanden (als deren Vorgänger und Vorbild). Aus der Sicht der Verworfenen, die keinen Anteil am Himmelreich erlangen, ist er dagegen Richter. Er wurde vorherbestimmt wegen der Auferstehung derer,

„... die so auferstehen werden, dass sie mit ihm in Ewigkeit leben und herrschen, weil er auch ihr Haupt ist und [sie] sein Leib [sind]. Denn wegen ihrer Auferstehung ist er auch vorherbestimmt, der Erste von ihnen zu werden; für die anderen aber, die in ihrem eigenen Zustand auferstehen, ist er nicht der Erste,

92 *Exp. prop. Rom.* 47,3; vgl. oben, S. 85, Anm. 74.

93 *Exp. Rom. in ch.* 5,4-5 (CSEL 84, 150 f.).

94 *Exp. Rom. in ch.* 5,11-12 (CSEL 84, 152).

sondern der Richter. Daher ist er infolge der Auferstehung jener Toten, die er verdammen wird, nicht vorherbestimmt. Der Apostel will nämlich zu verstehen geben, dass er [in dem Sinne] infolge der Auferstehung der Toten vorherbestimmt ist, dass er der Auferstehung der Toten voranging; denen aber ist er vorangegangen, die [ihm] zum himmlischen Reich, wohin er ihnen voranging, folgen werden.<sup>495</sup>

In seiner Auslegung des Galaterbriefes spricht Augustin von der Vorherbestimmung des Volkes des Neuen Bundes, die „längst“ (*antiqua*) bei Gott ist, wenn auch neu in der Geschichte. Diesen Gedanken führt er jedoch nicht weiter aus. Er will vor allem erklären, dass Isaak als Vorbild des neuen Gottesvolkes (vgl. die Allegorese des Paulus in Gal 4,22-31) „alten“ Eltern geboren wurde (vgl. Gen 18,11 f.; 21,1-7).<sup>96</sup>

In der Antwort an Simplicianus tritt der Ausdruck „Vorherbestimmung“ nur selten in Erscheinung und dies zudem zur Beschreibung eines Konzepts, das Augustin ablehnt:

„Wenn nämlich Gott deswegen, weil er die künftigen bösen Werke Esaus voraussah, ihn dazu vorausbestimmte, dem Jüngeren zu dienen, dann hat er auch Jakob deswegen vorausbestimmt, dass ihm der Ältere diene, weil er seine künftigen guten Taten [ebenfalls] voraussah, und dann ist doch falsch, was der Apostel schreibt: *Nicht aufgrund von Werken* (vgl. Röm 9,12).“<sup>97</sup>

Wie wir schon erwähnt haben, ist Augustin dennoch gerade in diesem Werk sachlich zu seiner Prädestinationsvorstellung gelangt, nur hat er sie bislang nicht mit diesem Ausdruck erfasst.

---

95 *Exp. Rom. inch.* 5,13-14 (CSEL 84, 152 f.): ... *qui sic resurrecturi sunt, ut cum illo vivant et regnent in sempiternum, quorum etiam caput est tamquam corporis sui. Ex ipsorum enim resurrectione etiam praedestinatus est, ut ipsis princeps fieret, ceterorum autem in sua conditione resurgentium non princeps sed iudex est. Non itaque ex illorum mortuorum resurrectione praedestinatus est, quos est damnaturus. Praedestinatum enim esse ex resurrectione mortuorum, ut praecederet resurrectionem mortuorum, vult intelligi apostolus, hos autem praecessit, qui ad ipsum caeleste regnum, quo eos praecessit, secuturi sunt.* Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Prolegomena, Bd. II: *Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer*, Würzburg 1997, S. 235.

96 *Exp. Gal.* 40,19 (CSEL 84, 111).

97 *Ad Simpl.* I,2,8 (CCL 44, 32): *Si enim quia praesciebat deus futura eius opera mala, propterea eum praedestinavit ut serviret minori, propterea praedestinavit et Iacob ut ei maior serviret, quia futura eius bona opera praesciebat, et falsum est iam quod ait: Non ex operibus.* Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, S. 93.

Auch in Augustins *Bekenntnissen*, die auf die Antwort an Simplicianus folgten und in denen seine neue theologische Konzeption bereits ganz gegenwärtig ist, wird nicht besonders oft von „Vorherbestimmung“ gesprochen. Diese beiden Stellen sind dennoch interessant: Wir lesen hier zum einen, dass Gott die Bitten Monikas betreffs der Rettung des irregehenden Sohnes Augustin „entsprechend der Ordnung, nach der er vorherbestimmt hat, dass es geschehen soll“ (*ordine, quo praedestinaveras esse faciendum*), erhört hat.<sup>98</sup> Zum anderen legt Augustin hier in seiner allegorischen Interpretation der Welterschöpfung die Erschaffung von „Himmel und Erde“ zu Beginn als Vorherbestimmung vor der Zeit aus, die das „Haupt und den Leib der Kirche“ einschließt (vgl. Kol 1,18).<sup>99</sup> Den Bericht über die sechs Tage, in denen auf Gottes Geheiß die einzelnen Wesen erscheinen, versteht er dann als Verwirklichung der göttlichen Prädestination in der Heilsgeschichte:

„Als Du aber das Vorherbestimmte in der Zeit auszuführen begannt, um Deine verborgenen Absichten zu offenbaren (vgl. Ps 50[51],8) und unsere Ungeordnetheit in Ordnung zu bringen – waren doch über uns unsere Sünden ... – und Du hast die Sünder gerechtfertigt und so »gesondert« von den Gottlosen ...“<sup>100</sup>

Besonders an dieser zweiten Stelle ist die Konzeption der Vorherbestimmung Augustins klar deutlich. Diese Vorherbestimmung betrifft nicht nur Christus als „Haupt“ der Kirche (wie wir in seinen älteren Überlegungen zum Galaterbrief gesehen haben), sondern auch seinen „Leib“, d.h. jene Menschen, die unverdientermaßen von den Ungerechten „getrennt“ werden sollen.

Obgleich die Vorherbestimmung im wahren Sinne nur Menschen betrifft, die Gott (aus unbegreiflichem Grunde) zur Rettung erwählt hat, entscheidet diese Wahl *de facto* auch über das Schicksal derer, die (ebenfalls aus unerklärlichem Grund) nicht zum Heil erwählt sind. An mehreren Stellen spricht Augustin wirklich von Menschen, die zum Verderben vorherbestimmt sind (was logische Implikation seiner Vorstellung ist): *damnandi praedestinati* („vorherbestimmt zur Verdammnis“),<sup>101</sup> *ad sempiternum interitum praedestinati* („vorherbestimmt zum ewigen Verderben“),<sup>102</sup> *praedestinati reiiciendi* („vor-

98 *Conf.* V,9,17 (CCL 27, 67).

99 *Conf.* XII,34,49 (CCL 27, 271).

100 *Conf.* XIII,34,49 (CCL 27, 271): *Ubi autem coepisti praedestinata temporaliter exequi, ut occulta manifestares et incomposita nostra componeres – quoniam super nos erant peccata nostra ... – et iustificasti impios et distinxisti eos ab iniquis ...* Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 837.

101 *De pecc. mer.* II,17,26 (CSEL 60, 99).

102 *In Ioh.* 48,4 (CCL 36, 415); ähnlich *In Ioh.* 48,6 (CCL 36, 415).

herbestimmt zur Verwerfung“),<sup>103</sup> bzw. über Gott, der jemanden „gerecht zur Strafe vorherbestimmt hat“ (*iuste praedestinavit ad poenam*).<sup>104</sup> Von allen diesen Stellen zitiere ich wenigstens eine, die Augustins Vorstellung in ihrem ganzen Schrecken zeigt:

„... ich halte mich einfach an das, was der Apostel, wie ich sehe, ganz klar gelehrt hat: Wegen eines einzigen Menschen gehen alle Menschen in die Verdammnis (vgl. Röm 5,18) – [alle,] die aus Adam geboren werden –, wenn sie nicht so in Christus wiedergeboren werden (vgl. Joh 3,3-5), wie sie nach seiner Anordnung vor ihrem leiblichen Tod wiedergeboren werden sollten. Diese [Wiedergeborenen] hat der barmherzige Spender der Gnade zum ewigen Leben vorausbestimmt, [er,] der auch für jene, die er zum ewigen Tode vorausbestimmte (*quos praedestinavit ad aeternam mortem*), der ganz gerechte Richter der Strafe ist, [und zwar] nicht nur wegen der Sünden, die sie mit eigenem Willen hinzufügen, sondern auch wegen der Ursprungssünde, wenn sie, [weil noch] Kinder, nichts Böses hinzufügen. Das ist in dieser Frage meine [klare] Aussage, so dass ohne Beeinträchtigung meines Glaubens die verborgenen Werke Gottes ihr Geheimnis behalten.“<sup>105</sup>

An anderen Stellen bemüht sich Augustin dagegen zu betonen, dass Gott vom gerechten Verderben derer, die nicht unverdientermaßen erwählt sind, nur im Voraus weiß, ohne dieses aktiv zu bewirken. Der wohl am weitesten entfaltete Beleg dieser Konzeption ist die Spätschrift *De praedestinatione sanctorum* (aus dem Jahre 427), wo die Ausdrücke *praedestinatio* und *praescientia* je etwa dreißigmal vorkommen (von „Vorsehung“ ist hier überhaupt nicht mehr die Rede).<sup>106</sup> In dieser kurzen Abhandlung reagiert Augustin auf die Überzeugung

103 *De dono persever.* 22,61 (BA 24, 744-746).

104 *Enchir.* 26,100 (CCL 46, 103).

105 *De an. et or.* IV,11,16 (CSEL 60, 396): ... *quod apertissime apostolum video docuisse simpliciter teneo ex uno homine omnes homines ire in condemnationem qui nascuntur ex Adam, nisi ita renascantur in Christo, sicut instituit ut renascantur, antequam corpore moriantur, quos praedestinavit ad aeternam vitam misericordissimus gratiae largitor, qui est et illis quos praedestinavit ad aeternam mortem iustissimus supplicii retributor non solum propter illa quae volentes adiciunt, verum etiam, si infantes nihil adiciant, propter originale peccatum. Haec est in hac quaestione definitio mea, ut occulta opera dei habeant suum secretum salva fide mea.* Deutsche Übersetzung A. Maxsein und D. Morick, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Bd. III: *Natur und Ursprung der Seele*, Würzburg 1977, S. 259 (modifiziert).

106 Zum Ausdruck *praedestinatio* in dieser Abhandlung, zu dem auch der Ausdruck *electio* teilweise synonym ist, vgl. J. M. Dalmau, «*Praedestinatio, electio*» en el libro «*De praedestinatione sanctorum*». *Contribución a un «Lexicon augustinianum»*, in: *Augus-*

irgendeiner Gruppe gallischer Mönche (deren Zentrum wohl Marseille unter Führung von Abt Cassian war, zuletzt Lérins, geführt von seinen Schülern), die später als „Semipelagianer“, „halbe Pelagianer“ bezeichnet wurden.<sup>107</sup> Diese Mönche haben zwar im Unterschied zu den Pelagianern weder die Erbsünde noch die unerlässliche Hilfe Gottes für den menschlichen Willen beim Wollen des Guten abgelehnt, irrten sich freilich laut Augustin gerade in der Frage der Vorherbestimmung.<sup>108</sup> Augustin selbst bekennt, dass diese Position sehr seinen eigenen älteren Meinungen ähnelt,<sup>109</sup> wie wir sie in seinen frühen Auslegungen der Briefe des Apostels Paulus gesehen haben. Damals hat er sich nämlich noch nicht die Frage gestellt, ob Menschen „von sich aus“ glauben können oder nur aufgrund einer Gabe Gottes, d.h. ob Gott von ihrem Glauben nur „im Voraus wusste“, oder ihn tatsächlich „vorherbestimmt“ hat.<sup>110</sup>

Nach Augustins jetziger Vorstellung, formuliert erstmals in der Antwort an Simplicianus, gibt Gott selbst Glauben, wem er will. Deshalb ist sein vorausgehendes Wissen darüber, wer sich bekehren wird, nicht nur Kenntnis des künftigen menschlichen Willens, sondern wirkliche Vorherbestimmung: Gott weiß im Voraus und bestimmt, was er selbst tut, wenn er Menschen Glauben schenkt.

---

*tinus Magister*, I, Paris 1954, S. 127-136; V. Grossi, *Il termine «praedestinatio» tra il 420-534: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella dei «salvati e dannati»*, in: *Augustinianum*, 25, 1985, S. 42-45.

107 Zum Hintergrund der Schriften für die gallischen Mönche vgl. D. Ogliari, *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Leuven 2003, S. 91-108. Ich habe mich mit diesen Schriften in *Grace and the Will*, S. 286-293, befasst.

108 *De praed. sanct.* 1,2 (BA 24, 466-468).

109 *De praed. sanct.* 3,7-4,8 (BA 24, 478-484).

110 *De praed. sanct.* 9,18 (BA 24, 520): *Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi.* Diese Anmerkung Augustins bezieht sich auf seinen Brief für den Presbyter Deogratias, in dem er unter anderem anführt: *tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri* (*Ep.* 102,14, CSEL 34, 556). Eine Revision dieses Briefes unternimmt Augustin auch in *Retr.* II,31 (CCL 57, 115 f.), wo er als Buch unter dem Titel *Sex quaestiones contra paganos expositae* zitiert wird. Der Brief wird für gewöhnlich in die Jahre 406-412 datiert, in denen Augustin bereits zu seiner Vorstellung über die Vorherbestimmung zum Glauben gelangt ist. Wie er selbst anführt, wollte er sie jedoch im Hinblick auf die Absicht des Briefes, eine Polemik gegen heidnische Einwände gegen das Christentum, nicht entfalten, vgl. *De praed. sanct.* 9,18 (BA 24, 520).

In seiner Vorherbestimmung hat Gott vor der Schöpfung der Welt „seine Gnade vorbereitet“, um sie dann seinen Erwählten zu schenken. Prädestination ist also „Vorbereitung der Gnade“ und Gnade ist „Folge“ oder „Wirkung“ (*effectus*) der Vorherbestimmung. Die Sünde dagegen bestimmt Gott nicht selbst, sondern er weiß nur vorher von ihr (*praescientia*) und lässt sie aktuell zu, für gewöhnlich als Strafe:

„... was Gott vorbereitet hat, damit wir danach laufen (Eph 2,10), ist die Vorherbestimmung. Sie vermag nicht ohne das Vorherwissen zu existieren, wohl aber das Vorherwissen ohne die Vorherbestimmung. Auf Grund der Vorherbestimmung wusste Gott alles voraus, was er selbst tun würde; deshalb heißt es: *Er hat alles gemacht, was zukünftig ist* (Jes 45,11 LXX). Vorauswissen kann er aber auch alles, was er nicht selbst tut, zum Beispiel alle Sünden. ... Deshalb ist die Vorherbestimmung Gottes, die sich auf das Gute bezieht ..., eine Vorbereitung zur Gnade; die Gnade ist aber Wirkung eben dieser Vorherbestimmung.“<sup>111</sup>

Gottes Gnade, in der Prädestination vorbereitet, zeigt sich laut Augustins jetziger Vorstellung als Gabe des Willens im Sinne von Glauben, guten Taten und letztlich Lohn für diese. Gott selbst wirkt somit das, was er den Menschen zu tun befiehlt, und belohnt, was er selbst entschieden und geschenkt hat.<sup>112</sup>

Beispiel der Prädestination ist auch hier Christus<sup>113</sup> und Augustin zitiert von Neuem Vers Röm 1,4.<sup>114</sup> Der Akzent ist jedoch anders als in Augustins älteren Auslegungen: Nun geht es vor allem um den gratuitiven Charakter dieser Gnade, die dem Menschen Christus ebenso unverdient zuteil wird, wie den anderen Menschen. Der Mensch Jesus konnte sich doch keine so große Gnade verdienen, wie sie ihm zuteilgeworden ist, nämlich dass er mit Gottes Sohn in einer einzigen Person verbunden und als sündloser Vermittler der menschlichen Erlösung bestimmt wurde.<sup>115</sup> Der Mensch Christus als „Haupt“ der Kirche ist

---

111 *De praed. sanct.* 10,19 (BA 24, 522): ... *quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus* (Eph 2,9 f.), *praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus: unde dictum est: Fecit quae futura sunt* (Jes 45,11 LXX). *Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata ... Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est ... praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.* Deutsche Übersetzung A. Zumkeller, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Semipelagianer (Die Vorherbestimmung der Heiligen)*, Würzburg 1955, S. 279-281 (modifiziert).

112 *De praed. sanct.* 10,19 (BA 24, 524).

113 *De praed. sanct.* 15,30 (BA 24, 552).

114 *De praed. sanct.* 15,31 (BA 24, 556).

115 *De praed. sanct.* 15,30 (BA 24, 552-554).

zugleich Paradigma der Gnade für die anderen Menschen. Dieselbe Gnade wie der Mensch Christus bekommen auch die Glieder seines Leibes Kirche, zumindest sofern es um deren Unverdientheit geht und deren Grundlage in Gottes nicht irrender und unveränderlicher Vorherbestimmung:<sup>116</sup> „So wie einzig er vorherbestimmt worden war, unser Haupt zu sein, sind wir viele vorherbestimmt worden, seine Glieder zu sein.“<sup>117</sup>

So wie sich Gott den Menschen Jesus ganz ohne dessen vorhergehendes Zutun ausgesucht hat, hat er auch die, die er „nach seinem Ratschluss berufen hat“ (*vocatio secundum propositum*), erwählt. Diese Berufung Gottes ist sicher (*certa*),<sup>118</sup> ihre Wahrheit „unerschütterlich“ (*immobilis veritas praedestinationis et gratiae*). Der Mensch kann sie nicht ändern, denn Gott hat in dieser Vorherbestimmung nicht nur den menschlichen Glauben vorher gekannt, sondern er bewirkt ihn auch. Gott hat sich diese Personen ausgesucht nach seinem eigenen Willen, nicht im Hinblick auf deren Willen – diesen gibt er ihnen nach seinem Plan erst selbst.<sup>119</sup> Augustin interpretiert auch hier die Verse Röm 8,28-30 und Eph 1,4:

„Vor Grundlegung der Welt sind sie also erwählt worden kraft jener Vorherbestimmung, mit der Gott seine künftigen Werke vorherweiß; von der Welt aber sind sie erwählt worden kraft jener Berufung, mit der Gott erfüllt, was er vorherbestimmt hat. Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen, nämlich kraft der Berufung nach seinem Ratschluss; also nicht andere, sondern jene, die er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und nicht andere, sondern die er auf solche Weise berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; und nicht andere, sondern die er vorherbestimmt, gerufen und gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.“<sup>120</sup>

---

116 *De praed. sanct.* 15,31 (BA 24, 554-558).

117 *De praed. sanct.* 15,31 (BA 24, 558): *Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus.*

118 *De praed. sanct.* 16,32 (BA 24, 560).

119 *De praed. sanct.* 18,36-37 (BA 24, 576-580).

120 *De praed. sanct.* 17,34 (BA 24, 570): *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod praedestinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit: illa scilicet vocatione secundum propositum: non ergo alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit: nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et iustificavit: nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorificavit...* Deutsche Übersetzung A. Zumkeller, S. 311.

Augustin hatte nicht vor, mit diesen Ausführungen die Rolle des Willens im Glauben des Menschen anzuzweifeln, er ist nur jetzt überzeugt, dass Gott nach seiner Vorherbestimmung auch den menschlichen Willen beeinflusst.<sup>121</sup> Gegen die Vorstellung, die hier direkt einem „Pelagianer“ in den Mund gelegt wird und nach der Gott diejenigen vorherbestimmt hat, von denen er vorher wusste, dass sie auf Grund der Entscheidung ihres freien Willens glauben werden,<sup>122</sup> stellt Augustin somit die Konzeption, die dem Apostel Paulus zugeschrieben wird,<sup>123</sup> nämlich dass Gott im Gegenteil die Erwählten dazu vorherbestimmt hat, dass sie glauben: „Er hat uns nicht deshalb ausgewählt, weil wir geglaubt haben, sondern damit wir glauben.“<sup>124</sup>

Wir sehen, dass sich die hier mit dem Begriff „Vorherbestimmung“ verbundene Konzeption im Grunde nicht von Augustins Antwort an Simplicianus unterscheidet, obgleich in ihr dieser Terminus in diesem Sinne noch nicht benutzt wurde. Die grundlegende gedankliche Innovation ist also in diesem Falle dem terminologischen Wandel vorausgegangen. Ich halte es dennoch für adäquat, Augustins Vorstellung, die erstmals in seiner Antwort an Simplicianus formuliert wurde, gerade mit dem Terminus „Prädestination“ („Vorherbestimmung“) zu erfassen, damit der Unterschied gegenüber den vorhergehenden Erwägungen deutlich wird.

\*

Von der philosophischen Vorhersehung, die den Lauf des Universums und der menschlichen Dinge zur intelligiblen Schönheit als Ziel bestimmt, hat sich Augustin somit über das Konzept von Gottes Vorauswissen, das die künftigen menschlichen Haltungen und Taten kennt, zur Lehre von der Prädestination hingearbeitet, nach der Gott selbst aus unbegreiflichem Grund die Menschen in unverdient Erwählte und die anderen unterteilt. Diese Entwicklung, wenn auch

---

121 *De praed. sanct.* 20,42 (BA 24, 592-594): ... *inclinari eorum corda ut hoc velint ... ad hoc perduxisse quorum ei placuit voluntates ... inclinare quorum voluerit voluntates ... parare et convertere hominum voluntates ...*

122 *De praed. sanct.* 18,36 (BA 24, 576): „*Praesciebat ergo*“, ait Pelagianus, „*qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium: et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit. Elegit ergo*“, inquit, „*antequam essent, praedestinans filios, quos futuros sanctos immaculatosque praescivit: utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevидit.*“

123 *De praed. sanct.* 19,38–20,41 (BA 24, 582-590).

124 *De praed. sanct.* 19,38 (BA 24, 582): *Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos.*

in gewissem Maße durch Augustins Erwägungen zu den Briefen des Apostels Paulus erklärbar, halte ich eher für unglücklich: nicht nur aus anthropologischen Gründen – die Menschen sind in Augustins Konzept der Prädestination faktisch Marionetten in der Hand Gottes, der selbst ihren Willen bestimmt – sondern zugleich aus theologischen Gründen. Gott, der „vor der Schöpfung der Welt“ die Menschen nach einem unbegreiflichen Schlüssel in zwei völlig verschiedene Gruppen teilt, ist nämlich in seinem ungeteilten Willen zum Guten gefährdet, und wohl auch in seiner ungeteilten guten Natur, an der Augustin in der Zeit seiner antimanichäischen Polemik so viel gelegen war. Vielleicht hat sich Augustin in seiner späten Lehre von der Gnade und Verwerfung in manchem ungewollt dem Manichäismus seiner Jugend angenähert, wie ihm dies sein „pelagianischer“ Gegner Julian von Aeclanum vorgeworfen hat.<sup>125</sup>

---

125 Vgl. z.B. Julian von Aeclanum, *Ad Turb.* I, Frag. 1.14-15.22 (CCL 88, 340-345); *Ad Turb.* II, Frag. 108.113.124 (CCL 88, 365-367).

# Per visibilia ad invisibilia

## Schönheit als Weg zu Gott bei Augustin und Hugo von Sankt Viktor

Im christlichen Mittelalter ist die Schönheit zwar nicht Gegenstand eigenständiger ästhetischer Reflexion, dennoch kommt ihr sowohl im philosophischen als auch im theologischen Denken ein sehr wichtiger Platz zu. Ich versuche eines der kennzeichnenden Motive vorzustellen, den geistigen Weg von der sichtbaren Schönheit zu ihrem unsichtbaren Grund in Gott. Basis eines solchen Weges ist die Möglichkeit, den Schöpfer anhand seines Werkes zu erkennen, so wie sie Platons *Timaios* andeutet (vgl. 27d-31b; 92c), wie sie die Stoa auf ihre Art entfaltet,<sup>1</sup> so wie mit ihr das alttestamentliche Buch der Weisheit rechnet („von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen“, Weish 13,5) und wie sie auch beim Apostel Paulus erwähnt wird: „Denn Gottes ewige Macht und Gottheit, die unsichtbar bleiben, werden seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie versteht“ (Röm 1,20). Auch der Gedanke des Aufstiegs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufgrund dieser Analogie hat dabei tiefreichende vorchristliche Wurzeln.

### 1. Anagogischer Wert der Schönheit

#### Das Motiv des Aufstiegs

An der Schwelle der westlichen Tradition, die durch das Sichtbare hindurch das Unsichtbare sucht, steht wohl – zumindest entsprechend der Erzählung in Platons *Symposion* – die Fremde Diotima aus Mantinea, von der Sokrates in den

---

1 Vgl. beispielsweise Ciceros Erwägung darüber, dass die Welt, geordnet in ihren vielfältigen Bewegungen, der großen Menge nützlicher Tiere und Früchte, gewiss einen Schöpfer (*effector*) oder Lenker (*moderator*) hat (vgl. *Tusc.* I,68-70), oder sein Referat über die stoischen Lehren in *De natura deorum*, II (vgl. unten, S. 114 f., Anm. 56, 58 und 59).

Aufstieg zum Schönen eingeweiht wurde.<sup>2</sup> Ihrer Lehre nach muss dieser Aufstieg bereits in der Jugend durch die Liebe zu schönen Körpern beginnen, in denen der Eingeweihte allmählich die einzige Schönheit erkennt, die in ihnen anwesend ist. Später freilich versteht er, dass die Schönheit der Seele die Schönheit der Körper weit übertrifft, und gibt der Schönheit des Handelns und der Gesetze und zuletzt der Schönheit der Erkenntnis den Vorzug, die ihn letztlich zur Einsicht der Schönheit selbst führt. Unverhofft nämlich erkennt er eine bewundernswerte Schönheit, zu der seine ganze Pilgerschaft gerichtet war, eine Schönheit, die weder entsteht noch vergeht, die nicht zunimmt und nicht abnimmt, die nicht in einer Hinsicht schön ist und in einer anderen hässlich, auch nicht nur manchmal schön oder nur in einigen Teilen, so dass sie einem schön erscheinen kann und einem anderen hässlich, sondern die Schönheit selbst, die immer dieselbe ist und mit sich selbst identisch und an der alles Schöne Anteil hat.<sup>3</sup>

Dieselbe Struktur des Aufstiegs – von der sichtbaren Schönheit zur Schönheit der Seele und von hier aus zur Schönheit selbst – wird sich in unzähligen Facetten in der christlichen Tradition wiederholen, vermittelt vor allem durch Plotins berühmten Aufstieg zur Schönheit, die „(als Schleier) das Gute umhüllt“ in der *Enneade* I,6(1).<sup>4</sup> Auch Plotin führt seine Leser zuerst von der körperlichen Schönheit zur Schönheit der Seele, weit mehr als Diotima betont er aber dabei die Notwendigkeit, die Erste für die Zweite erbarmungslos zu verlassen und vor allem an der „Skulptur“ des eigenen Inneren zu arbeiten, nämlich jede fremde Beigabe abzuschlagen, bis die Seele rein wird, so dass sie durch sich selbst die transzendente Schönheit schauen kann.

Die Innerlichkeit der plotinischen Kontemplation – „Tritt in dich selbst ein und schau!“<sup>5</sup> – und seine Überzeugung, dass das Sichtbare eher *verlassen* werden muss, anstatt als Weg zum Unsichtbaren zu dienen, wird auch ein großer Teil der patristischen Aufstiege zur Kontemplation teilen.<sup>6</sup> Ähnlich wird auch

2 *Symp.* 210a-212a.

3 Zur anagogischen Rolle der Schönheit in der platonischen Tradition vgl. beispielsweise W. Beierwaltes, *The Love of Beauty and the Love of God*, in: A. H. Armstrong (Hrsg.), *Classical Mediterranean Spirituality*, London 1986, S. 293-313; ders., *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, in: F. Karfik – E. Song (Hrsg.), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin 2013, S. 3-23.

4 *Enn.* I,6(1),9,37-39: Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τῆν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν.

5 *Enn.* I,6(1),9,7: Ἐναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε.

6 Vgl. beispielsweise Basilius von Caesarea, *De Spir.* s. 9,23 (SC 17bis, 326,1-328,15); *Hom.* 15 (*De fide*, PG 31, 465a-c), zu beiden Texten und ihren Parallelen zu *Enn.* I,6 vgl.

die spätere mittelalterliche Literatur, gründend auf der Metapher der Jakobsleiter, die von der Erde in den Himmel führt (Gen 28,12 f.), weit mehr Aufmerksamkeit der Seele und ihrer Vervollkommnung widmen als der Kontemplation der Natur.<sup>7</sup> Als ein gewisses Gegenstück innerhalb der Patristik kann wohl Gregor von Nyssa gelten, der in seiner paradigmatischen Pilgerschaft des Mose von der transzendenten Schönheit spricht, zu der die liebende Seele durch die sichtbare Schönheit angezogen wird.<sup>8</sup>

### Die trinitarische Struktur und der symbolische Wert der Schöpfung

Für das westliche Mittelalter hatte freilich ein anderer patristischer Text weit unmittelbarere Bedeutung, der zwar nicht als Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren konzipiert war, doch auf christlichem Boden den ontologisch-theologischen Grund eines solchen Unternehmens bedenkt, und zwar Augustins Schrift *De Trinitate*. Der Bischof von Hippo zeigt hier nicht nur das Bild (*imago*) des dreieinigen Gottes im menschlichen Geist, in seiner Selbsterkenntnis und seiner Liebe zu sich selbst, bzw. in Gedächtnis, Einsicht und Willen auf,<sup>9</sup>

P. Henry, *Les états du texte de Plotin, Études Plotiniennes I*, Bruxelles 1938, S. 180 und 175 f.; Gregor von Nyssa, *De virg.* 10,1–11,6 (GNO VIII/1, 288–297); zu Gregors Inspiration durch Plotin vgl. A. Meredith, *The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa*, in: H. Eisenberger (Hrsg.), *EPMHNEYMATA*, Festschrift für H. Hörner, Heidelberg 1990, S. 133–145; Ambrosius von Mailand, *De Isaac* 8,78–79 (CSEL 32/1, 696–700), vgl. hierzu P. Courcelle, *Recherches*, S. 106–117; Augustin, *Conf.* VII,17,23 (CCL 27, 107); vgl. P. Courcelle, *Recherches*, S. 157–167.

7 Vgl. hierzu É. Bertaud – A. Rayez, s. v. *Échelle spirituelle*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, 1961, S. 62–86. Hugo von Sankt Viktor baute auf der Metapher der Jakobsleiter seine kleine Schrift *De unione spiritus et corporis* auf (hrsg. v. A. M. Piazzoni, in: *Il De unione spiritus et corporis di Ugo di San Vittore*, in: *Studi medievali*, serie 3, 21/2, 1980, S. 861–888, editio 883–888). In der Einleitung sagt er: *Vide scalam Jacob: in terra stabat et summitas eius coelos tangebant. Terra corpus, coelum deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa, a corpore ad spiritum mediante sensu et sensualitate, a spiritu ad deum mediante contemplatione et revelatione* (*De unione*, Piazzoni 884,24–27).

8 *De vita Moysis* (GNO VII/1, 114,5–19).

9 *De Trin.* IX–X (CCL 50, 292–332). Siehe hierzu M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965; J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000; ders. (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000.

sondern auch die Abbildung der Trinität (*Trinitatis effigiem*) im Aufbau der Welt.<sup>10</sup> Die Dreieinigkeit findet Augustin in der Struktur des nach außen gerichteten Sehens, nämlich die gesehene Sache, (ihre Form in der) Sicht und die Intention des Geistes, die beide verbindet; oder in der Struktur des nach innen gewandten Erinnerns, wobei der Wille die Form im Gedächtnis und die Form im inneren Sehen verbindet.<sup>11</sup> Eine dreifache Struktur lässt sich laut Augustin auf ähnliche Art in allen Dingen entdecken, weil sie „nach Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet sind (Weish 11,21).<sup>12</sup> Wenn freilich die Welt eine Abbildung des dreieinigen Schöpfers ist, kann sie auch unter bestimmten Bedingungen zum Weg zu ihm werden.

Eine andere Stütze im Aufstieg zu Gott aufgrund der geschaffenen Welt war für die mittelalterlichen Autoren zweifellos das Werk des geheimnisvollen, griechisch schreibenden Autoren an der Wende des 5. zum 6. Jahrhundert Dio-

- 
- 10 *De Trin.* XI (CCL 50, 333-355). Zum trinitarischen Vorzeichen der gesamten Schöpfung laut Augustin siehe M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, S. 185-194; J. Iturriz, *El Trinitarismo en la filosofía de San Agustín*, in: *Revista Española de Teología*, 3/1, 1943, S. 89-128. Zu den vielfältigsten Dreieinheiten, die Augustin in der Struktur des Seienden (*esse, species, manentia*) findet, in der Anordnung des Kosmos (*mensura, numerus, pondus*), in der sinnlichen Wahrnehmung (*res visa, visio, intentio*), im Aufbau des Wissens (*physica, logica, ethica*) usw. vgl. F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de s. Augustin*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 31, 1930, S. 97-123; F. Cayré, *Les images augustiniennes de la Trinité*, in: *Année théologique Augustinienne*, 13, 1953, S. 363-365.
- 11 *De Trin.* XI,4,7 (CCL 50, 342 f.): ... *et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam ut fiat ibi quaedam unitas trium quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae inest in memoria et visionem cogitantis, id est formam quam cepit acies animi rediens ad memoriam, ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus non iam naturae diversitate discretis sed unius eiusdemque substantiae quia hoc totum intus est, et totum unus animus.*
- 12 Dieser Vers ähnelt der pythagoräischen Stelle bei Platon (*Leg.* VI, 757b4), siehe hierzu É. des Places, *Un emprunt de la „Sagesse“ aux „Lois“ de Platon?*, in: *Biblica*, 40, 1959, S. 1016-1017. Zu seiner Bedeutung in der patristischen Theologie vgl. I. Peri, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, I, Berlin 1983, S. 1-21; W. J. Roche, *Measure, Number, and Weight in St. Augustine*, in: *New Scholasticism*, 15, 1941, S. 350-376; W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in: *REAug* 15, 1969, S. 51-61; C. Harrison, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics*, in: *Augustinianum*, 28, 1988, S. 591-602. Eine philosophische Entfaltung dieses Gedankens versucht H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982<sup>2</sup>.

nysius Areopagita, das mehrmals ins Lateinische übersetzt wurde. Das areopagitische Universum,<sup>13</sup> eine Art christliche Variation zum neuplatonischen Gedanken des Herausgehens von allem aus dem Anfang und der erneuten Rückkehr in ihn, hat seinen Grund in der göttlichen Trinität, aus der in Abstufungen das hierarchische Reich der Engel, entfaltet in dreimal drei Chöre, und die „menschliche Hierarchie“, d.h. vor allem die Kirche mit ihren Sakramenten und ihrem Gottesdienst, hervorgehen. Durch das Geschehen hierarchischer Vermittlung soll alles in einem Prozess der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung erneut zu seinem Ursprung zurückkehren. Der Mensch, zu dem Jesus, „das Licht des Vaters“, in den Schleier der Körperlichkeit gehüllt, kam, um ihm durch das, was dem Menschen verwandt ist, den Weg nach oben zu weisen, wird dabei laut Dionysius „durch materielle Dinge an der Hand geführt“ (ὕλαία χειραγωγία).<sup>14</sup> Obgleich Dionysius in Einklang mit der Gesamtkonzeption seines Universums vor allem an das symbolische, sakramentale Geschehen in der Liturgie der Kirche und an die unterschiedlichsten Bilder materieller Dinge denkt, in denen die Bibel spricht,<sup>15</sup> lässt sich dieser Gedanke leicht auf das materielle Universum als Ganzes ausweiten und auch ihm eine anagogische Funktion zuschreiben.

Im neunten Jahrhundert hat dies in großangelegter Weise der Autor irischen Ursprungs Johannes Eriugena versucht, der in seinem Kommentar zu Dionysius' *Himmlischer Hierarchie* anführt:

„Dieser Stein und dieses Holz sind für mich Licht. Und wenn ich sagen soll warum, dann weil mir, wenn meine Vernunft über diesen oder einen anderen Stein nachdenkt, viel einfällt, was meinem Geist Licht gibt. Ich bemerke nämlich, dass dieser Stein gut und schön ist, dass er der eigenen Analogie entspricht, dass sich seine Gattung und Art durch einen bestimmten Unterschied von den anderen Gattungen und Arten absetzt, dass er durch eine bestimmte zahlenmäßige Struktur ausgedrückt wird, durch die jede einzelne Sache entsteht, dass er die Ordnung nicht übertritt, die ihm auferlegt ist, dass er einen Platz sucht, der ihm seinem Gewicht nach entspricht. Diese und andere Beobachtungen über diesen Stein werden mir zum Licht, erleuchten mich. Ich beginne nämlich nachzudenken, woher diese seine Züge kommen, und sehe, dass sie ihm seiner Natur nach nicht dank der Anteilnahme an irgendeiner Schöpfung angehören, sei es

---

13 Vgl. z.B. R. Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983<sup>2</sup>.

14 *Hier. coel.* 1,3 (Corp. Dion. II, 8,21).

15 Vgl. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.

eine sichtbare oder unsichtbare. So führt mich meine Vernunft sogleich über alle Dinge zu ihrer Ursache, aus der alles seinen Platz und seine Ordnung, seine zahlenmäßige Struktur, Gattung und Art, seine Güte, Schönheit und Wesen und alle anderen Gaben hat.<sup>16</sup>

Die gesamte Welt wird damit für Eriugena zu einer „Metapher“ Gottes.<sup>17</sup> Auch für Eriugenas Leser Hugo von Sankt Viktor wird später die Schöpfung eine Theophanie von Gottes Macht, Weisheit und Güte sein:

„Theophanie ist die göttliche Offenbarung, es ist ein Gleichnis über Gott, in dem sich Gott zeigt und offenbart. Es irrt nicht derjenige, der die gesamte Schöpfung eine Theophanie nennt. Eine Theophanie der Macht ist die Größe der Schöpfung; eine Theophanie der Weisheit ihre Schönheit; eine Theophanie der Güte ihre Nützlichkeit.“<sup>18</sup>

Diesen Gedanken hat Hugo vor allem in seiner Schrift *De tribus diebus* ausgearbeitet, die ein Führer auf dem Weg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren sein will, eine Art Itinerar, das den Leser auf Grundlage der Beobachtung der geschaffenen Welt zu Gott führen soll. Einen sehr ähnlichen Sinn wird mehr als hundert Jahre danach auch das *Itinerarium* des Bonaventura von Bagnoregio haben, der intensiv aus der Theologie der Viktoriner schöpfte, wenn er auch

- 16 Eriugena, *In Ier. coel.* 1,1 (CCM 31, 4,108-123): ... *lapis iste uel hoc lignum mihi lumen est; et si quis quomodo, ut tibi respondeam, ratio me admonet hunc uel hunc lapidem considerans, multa mihi occurrunt que animum meum illuminant: eum quippe animaduerto subsistere bonum et pulchrum, secundum propriam analogiam esse, genere specieque per differentiam a ceteris rerum generibus et speciebus segregari, numero suo, quo unum aliquid fit, contineri, ordinem suum non excedere, locum suum iuxta sui ponderis qualitatem petere. Hec horumque similia, dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant. Cogitare enim incipio unde ei talia sunt, et intueor quod nullius creature, siue uisibilis siue inuisibilis, participatione naturaliter hec ei insunt, ac mox ratione duce super omnia in causam omnium introducitur, ex qua omnibus locus et ordo, numerus et species genusque, bonitas et pulchritudo et essentia, ceteraque data et dona distribuuntur.*
- 17 Eriugena, *Periphy.* I (CCM 161, 19,468); vgl. auch IV (CCM 164, 25,664-666). Zur Schönheit vgl. weiter *In Ier. coel.* 7,2 (CCM 31, 104,498 – 105,529). Siehe hierzu W. Beierwaltes, *Negati affirmatio: Welt als Metapher*, in: ders., *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, S. 115-158.
- 18 Hugo von St.-Viktor, *Miscellanea* I,83 (PL 177, 518b): *Theophania est apparitio divina. Ipsa est similitudo divina, in qua apparet et manifestatur Deus. Si quis omnem creaturam theophaniam dixerit, non errabit. Theophania potentiae est creaturarum magnitudo: theophania sapientiae, creaturarum pulchritudo; theophania bonitatis, creaturarum utilitas.*

seinen Aufstieg anders anlegte als Hugo und ihm einen christologischen – für die franziskanische Theologie typischen – Sinn gab.<sup>19</sup>

Im Folgenden möchte ich zwei Autoren behandeln, die zu den Klassikern unseres Themas gehören, nämlich Augustin, der sich seit seiner Jugend durch die Schönheit faszinieren ließ, und Hugo von Sankt Viktor, dessen Abhandlung *De tribus diebus* manchmal als das erste Werk der mittelalterlichen Ästhetik angesehen wird.<sup>20</sup>

## 2. Augustin

### Was ist die Schönheit?

Bereits in seinem ersten, leider nicht erhaltenen Werk, das von Cicero inspiriert wurde, *De pulchro et apto* führte Augustin in das Thema der Schönheit ein.<sup>21</sup> Seinen eigenen Worten nach widmete er sich hier dem Unterschied zwischen dem, was „an sich“ schön ist (*pulchrum*) und dem, was „auf geeignete Weise mit etwas anderem übereinstimmt“ (*aptum*),<sup>22</sup> so wie beispielsweise ein Teil in ein Ganzes passt oder ein bestimmter Schuh zu einem bestimmten Fuß.<sup>23</sup> Beide

- 
- 19 Vgl. hierzu E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, S. 411-451; A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des hl. Bonaventura*, in: J. G. Bougerol (Hrsg.), *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1974, S. 283-310; W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 385-423. Selbst habe ich mich mit Bonaventuras *Itinerarium* im Artikel *Aequalitas numerosa: Die metrische Struktur des Kunstwerkes und ihre mehrfachen Entsprechungen (Augustinus, De musica VI, und das Itinerarium Bonaventuras)*, in: *Eirene*, 33, 1997, S. 108-121, beschäftigt.
- 20 So urteilt E. de Bruyne, *Études d'Esthétique médiévale*, II, Brugge 1946, S. 238. Zu Hugos Auffassung der Schönheit vgl. *ibid.*, S. 203-254; weiter R. Assunto, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961, S. 123-138; ders., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963, S. 93 ff.; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1965, S. 320-323. Vgl. auch L. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse: Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor*, Turnhout 1998.
- 21 Augustin, *Conf. IV*, 13, 20–15, 27 (CCL 27, 50-54). Zu diesem Werk und seiner Inspiration durch Cicero vgl. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, I, S. 49-66; J.-M. Fontanier, *Sur le traité d'Augustin De pulchro et apto: convenance, beauté et adaptation*, in: *RSPPhTh* 73, 1989, S. 413-421.
- 22 *Conf. IV*, 15, 24 (CCL 27, 52): ... *pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam.*
- 23 *Conf. IV*, 13, 20 (CCL 27, 51): ... *aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad uni-*

Arten der Schönheit untersuchte Augustin freilich nach eigenem Zeugnis ausschließlich anhand körperlicher Dinge, weil es ihm seine damalige philosophische Position nicht ermöglichte, sich von diesen zu lösen. Wie er sich später in seinen *Bekenntnissen* erinnert, hatte er bereits damals mit seinen Freunden gefragt:

„Lieben wir denn anderes als allein das Schöne? Was also ist das Schöne? Und was ist die Schönheit? Was ist es, das uns anzieht und den Dingen geneigt macht, die wir lieben? Doch nur weil ihnen Anmut (*decus*) und Wohlgestalt (*species*) eigen ist, nehmen sie uns für sich ein.“<sup>24</sup>

Damals war er sechsundzwanzig oder siebenundzwanzig Jahre alt, wie er selbst anführt,<sup>25</sup> und seine philosophischen und religiösen Vorstellungen sollten sich noch mehrmals verändern. Dennoch beunruhigte ihn die Frage, was die Schönheit ist, warum uns die Schönheit gefällt, weiter und war eines der Motive seines geistlichen Suchens. Eine gewisse Antwort bot ihm die Philosophie der Neuplatoniker, in der die Schönheit mit der Form gleichgesetzt wird und als solche in der Hypostase des göttlichen Intellekts verankert ist.

Die Gleichsetzung von Schönheit und Form<sup>26</sup> wird auch durch den Begriff *species* erleichtert, der neben dem Wort *forma* Ciceros Übersetzung der griechischen Termini *ιδέα* und *εἶδος* ist.<sup>27</sup> Neben „Idee“, „Form“ und „Art“ hat jedoch der Ausdruck *species* auch die Bedeutung „Schönheit“. Auf den Zusammenhang der lateinischen Ausdrücke *species* („Form“) und *speciosus*

---

*versum suum aut calciamentum ad pedem et similia*. Vgl. den Unterschied zwischen *honestum* (moralisch gut oder edel) und *utile* (nützlich), den Augustin von Cicero kannte und den er mit der Unterscheidung (Varrons?) von *frui* („sich an etwas als einem Ziel erfreuen“) und *uti* („etwas als Mittel benutzen“) verband. Zum Verhältnis zwischen *honestum* und *utile* siehe Cicero, *De off.* II,3,9-10; III,3,11; III,7,34-8,35. Zur Unterscheidung *uti* – *frui* vgl. z.B. Augustin, *Div. quaest. LXXXIII*, 30 (CCL 94A, 38,2-16); *De Trin.* X,11,17 (CCL 50, 330). Siehe dazu R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 63, 1950/51, S. 75-132; V. J. Bourke, *Joy in Augustine's Ethics* (The Saint Augustine Lecture 1978), Villanova 1979, S. 29-49; A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre*, S. 567-579.

24 *Conf.* IV,13,20 (CCL 27, 50 f.): *Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent*. Deutsche Übersetzung J. Bernhart, S. 171.

25 *Conf.* IV,15,27 (CCL 27, 53).

26 Plotin, *Enn.* V,8(31),9,44 f.: ... ἕνα καὶ καλὸν φαίνεται καὶ ἄλλως ἤ, καὶ κατὰ τοσοῦτόν ἐστι, καθόσον μετέλαψε ἀλλοῦς τοῦ κατὰ τὸ εἶδος.

27 Cicero, *Acad.* I,30; *Tusc.* I,58; *Top.* 30.

(„schön“) macht Augustins Vorgänger Marius Victorinus in seiner Übersetzung der *Isagoge* des Porphyrius aufmerksam (Porphyrius selbst erinnert an dieser Stelle daran, dass der griechische Ausdruck εἶδος neben „Art“ auch „[schönes] Aussehen des Einzelnen“ bedeuten kann).<sup>28</sup> Auch laut Plotin ist die Schönheit Gegenwart der Idee, Bewältigung der Materie durch die Form,<sup>29</sup> deshalb wird sie auch τὸ εὖειδές genannt.<sup>30</sup> Denselben Zusammenhang drücken auch die lateinischen Adjektive *formosus* („Form habend“, „schön“) und *deformis*, („formlos“, „hässlich“) aus. Hässlichkeit nämlich bedeutet, dass die Materie nicht gut geordnet wird und die Form überwältigt. Gleichfalls aus dem Neuplatonismus übernimmt Augustin den Gedanken, dass die Schönheit implizierende Form sogar das Sein der Dinge steigert:

„Der Körper ist doch umso mehr, umso mehr er geformt (*speciosius*) und schöner (*pulchrius*) ist und dagegen umso weniger, je hässlicher (*foedius*) er ist und je mehr er der Form entbehrt (*deformius*).“<sup>31</sup>

### Übereinstimmung als Grundlage der Schönheit (De vera religione)

Bleiben wir jedoch bei Augustins Frage, was Schönheit ist, was eine Sache schön macht, was uns an schönen Dingen gefällt. In seiner frühen Abhandlung *De vera religione* (um 390), die seine erste systematische Auslegung des christ-

- 28 Porphyrius, *Isag.* (CAG IV/1, 3,22): Τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ἐκάστου μορφῆς. Porphyrius beruft sich hier (CAG IV/1, 4,1) auf eine Passage aus Euripid, wo εἶδος die Schönheit des Gesichts bedeutet: πρῶτον μὲν εἶδος ἄξιον τυραννίδος („vor allem sind sie wegen ihrer Schönheit des Königreiches würdig“), *Aeolus*, Frag. 8 (Jouan – van Looy, S. 30). Die Übersetzung von Victorinus ist abgedruckt in: Boethius, *Isagoge* (ed. I), I,21 (CSEL 48, 63,20-23): *nam et unius cuiusque hominis forma species appellatur. Rursus dicitur et pulchritudo vultus, unde pulcherrimos quosque speciosos dicimus* (vgl. auch *Aristoteles Latinus*, I,6-7, hrsg. v. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966, S. 64). Vgl. hierzu O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, S. 189.
- 29 Plotin, *Enn.* I,6(1),2,13-18: Μετοχήν εἶδους φαμὲν ταῦτα [καλά]. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφῆν καὶ εἶδος δέχεσθαι ἄμοιρον ὄν λόγου καὶ εἶδους αἰσχροῦν καὶ ἔξω θείου λόγου· καὶ τὸ πάντη αἰσχροῦν τοῦτο. Αἰσχροῦν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι. Vgl. die gesamte Passage *Enn.* I,6(1),2.
- 30 *Enn.* III,2(47),13,24.
- 31 Augustin, *De immort.* 8,13 (CSEL 89, 114).

lichen Glaubens ist,<sup>32</sup> geht Augustin von dieser Frage aus, um die Aufmerksamkeit seiner Leser von den körperlichen Dingen zu ihrem eigenen Inneren zu führen und zuletzt zum Gesetz über dem menschlichen Geist. Ausgangspunkt eines solchen Aufstiegs „vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom Zeitlichen zum Ewigen“<sup>33</sup> wird hier die ästhetische Erfahrung, welche eine Norm erfordert, die den individuellen Geschmack überschreitet.<sup>34</sup>

„Wenn ich also einen Baumeister, der einen Rundbogen errichtet hat, frage, warum er auf der gegenüberliegenden Seite einen ebensolchen erstellen will, wird er vermutlich antworten: Damit sich gleiche Glieder des Gebäudes entsprechen. Wenn ich aber weiter in ihn dringe, warum er gerade das beabsichtige, sagt er, so sei es schicklich, so sei es schön und erfreue die Beschauer. Aber mehr zu sagen, kommt ihm nicht in den Sinn. Denn er ist lediglich Augenschau und begreift nicht, wovon das Schönheitsurteil abhängig ist. Ich aber werde nicht ablassen, einen Mann, der auch inwendige Augen hat und Unsichtbares sehen kann, mit der Frage zu bedrängen, warum das gefällt, bis er es wagt, ein Urteil über den Grund des menschlichen Wohlgefallens abzugeben. So erhebt er sich darüber und wird nicht von ihm festgehalten. Denn nun urteilt er nicht nach seinem Gefallen, sondern beurteilt dieses Gefallen selbst. Zuerst werde ich ihn also fragen, ob Gegenstände darum schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns gefallen, weil sie schön sind. Darauf wird er mir ohne Zweifel antworten: Sie gefallen, weil sie schön sind. So fahre ich fort und frage, warum sie schön sind. Wenn er dann mit der Antwort zögert, werde ich ihn

- 
- 32 Vgl. zu dieser Schrift H. Dörries, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione*, in: ZNW 23, 1924, S. 64-102; W. Desch, *Aufbau und Gliederung von Augustins Schrift De vera religione*, in: VCh 35, 1980, S. 263-277; I. Bochet, *Le firmament de l'Écriture*, S. 334-340. Zum Nachhall des Porphyrius in dieser Schrift vgl. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; Nachdruck in: ders., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, S. 160-251; B. R. Voss, *Spuren von Porphyrios' „De regressu animae“ bei Augustin*, „De vera religione“, in: *Museum Helveticum*, 20, 1963, S. 237-239; O. du Roy, *L'intelligence*, S. 315, Anm. 3; zum gesamten Werk vgl. *ibid.*, S. 309-409.
- 33 Augustin, *De vera rel.* 29,52 (CCL 32, 221,3 f.): ... *a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna*.
- 34 Zur Bedeutung dieser Passage für Augustins Ästhetik vgl. K. Svoboda, *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Brno 1933, S. 102-114; J. Tscholl, *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus*, Hevarlee – Lovanio 1967, S. 72-75; W. Beierwaltes, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, 38, 1975, S. 140-158, insbesondere 150 ff.; R. J. O'Connell, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Oxford 1978, S. 89; C. Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992, S. 21 ff.

darauf aufmerksam machen, ob nicht dies der Grund ist, dass die Teile einander ähneln und durch eine Art Einheitsband zu einer einzigen Übereinstimmung gebracht werden.<sup>435</sup>

Was er mit dieser Übereinstimmung (*convenientia*) meint, erklärt Augustin für seinen fiktiven Architekten anhand von Beispielen aus dessen Kunst:

„Aber nun muss man fragen, warum es uns beleidigt, wenn von zwei Fenstern, die nicht über-, sondern nebeneinander angebracht sind, das eine größer oder kleiner als das andere ist, obwohl sie gleich sein könnten, während uns die Ungleichheit nicht ebenso beleidigt, wenn sie übereinander liegen und das eine etwa nur halb so groß ist wie das andere. Warum kümmern wir uns nicht viel darum, um wie viel in diesem Falle das eine größer oder kleiner ist, wenn es zwei sind? Bei dreien aber fordert, wie es scheint, der Geschmack, dass sie entweder nicht ungleich sein dürfen, oder dass das mittlere um soviel kleiner als das größte sein muss, wie es selbst größer als das kleinste ist.“<sup>436</sup>

Diese Beobachtung verallgemeinert Augustin in dem Grundsatz, dass uns in der Kunst immer „die Übereinstimmung gefällt“ (*convenientia placet*), die allem Schönheit gibt. Die Übereinstimmung sodann „erfordert Gleichheit und Einheit“ (*aequalitatem unitatemque*), die entweder „durch Ähnlichkeit gleicher Teile“ (*similitudine parium partium*) oder „Abstufung ungleicher“ (*gradatione dis-*

---

35 *De vera rel.* 32,59 (CCL 32, 226): *Itaque si quaeram ab artifice uno arcu constructo, cur alterum parem contra in altera parte moliatur, respondebit credo, ut paria partibus aedificii membra respondeant. Porro si pergam quaerere, id ipsum cur eligat, dicet hoc decere, hoc esse pulchrum, hoc delectare cernentes. Nihil audebit amplius. Inclinator enim recumbit oculis et, unde pendeat, non intellegit. At ego uirum intrinsecus oculatum et inuisibiliter uidentem non desinam commonere, cur ista placeant, ut iudex esse audeat ipsius delectationis humanae. Ita enim superfertur illi nec ab ea tenetur, dum non secundum ipsam, sed ipsam iudicat. Et prius quaeram, utrum ideo pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur ideo delectare, quia pulchra sunt. Quaeram ergo deinceps, quare sint pulchra, et si titubabitur, subiciam, utrum ideo, quia similes sibi partes sunt et aliqua copulatione ad unam conuenientiam rediguntur. Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 463-465 (modifiziert).*

36 *De vera rel.* 30,54 (CCL 32, 222,13-22): *Sed certe quaerendum est, cur nos offendat, si duabus fenestris non super inuicem, sed iuxta inuicem locatis, una earum maior minorue sit, cum aequales esse potuerint, si uero super inuicem fuerint ambaeque de medio quamuis impares, non ita offendat illa inaequalitas; et cur non multum curemus, quanto sit una earum aut maior aut minor, quia duae sunt? In tribus autem sensus ipse uidetur expetere, ut aut impares non sint aut inter maximam et minimam ita sit media, ut tanto praecedat minorem, quanto a maiore praeceditur. Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 455.*

*parium*) erreicht wird.<sup>37</sup> Nur – so fährt Augustin auf eine platonische Art fort<sup>38</sup> – wer hat je mit körperlichen Augen die vollkommene Gleichheit oder Ähnlichkeit (*summam aequalitatem vel similitudinem*) gesehen? Kann irgendeine körperliche Sache „wirklich und einfach eins“ sein (*vere ac simpliciter unum esse*)? Alle sind doch veränderlich, gehen von einer Gestalt in die andere über, oder von einem Ort zum nächsten, setzen sich aus Teilen zusammen, die im Raum verteilt sind.<sup>39</sup> Daraus leitet Augustin einen wichtigen Schluss ab: Die Gleichheit, um die wir uns im Bereich der körperlichen Dinge bemühen, muss selbst aus dem Bereich des Geistes kommen. Deshalb kann Augustin seinen fiktiven Gefährten auffordern, nicht „draußen“ zu suchen, sondern sich – wenn er eine Regel seiner Kunst finden will – sich selbst zuzuwenden: „So erkenne denn, welches die höchste Übereinstimmung ist. Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“<sup>40</sup>

Entsprechend dieser inneren Übereinstimmung, d.h. der Gleichheit, Ähnlichkeit und Einheit, die wir durch unseren Geist sehen,<sup>41</sup> vergleichen wir die raumzeitlichen Dinge: die Gestalt des Rades, ein rundes Gefäß und ein kreisförmiges Geldstück; den gleichmäßigen Rhythmus der Jahre, Monate und Tage und jede regelmäßige Bewegung.<sup>42</sup> Dieses unveränderliche Gesetz (*lex omnino incommutabilis*) betrachtet unser Geist zwar, kann jedoch nicht völlig mit ihm identisch sein, denn er unterliegt selbst manchmal dem Irrtum und ändert sich. Dieses Gesetz muss also „über unserem Geist“ stehen, es ist die Wahrheit selbst (*supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur*).<sup>43</sup>

Die Seele, die nach dem Gesetz der Symmetrie die raumzeitlichen Dinge vergleicht, ist über das, was sie beurteilt, erhaben; das Gesetz, mit Hilfe dessen sie diese vergleicht, ist jedoch auch über sie selbst erhaben, die Seele kann es weder ändern noch bestimmen, sondern einzig als unveränderlich erkennen.<sup>44</sup> Soll Augustins Architekt also einen Grund seiner Kunst finden, muss er auch sich selbst überschreiten:

---

37 *De vera rel.* 30,55 (CCL 32, 223,30-33).

38 Vgl. Plato, *Phd.* 75b-c.

39 *De vera rel.* 30,55 (CCL 32, 223,33-39).

40 *De vera rel.* 39,72 (CCL 32, 234): *Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 487 (modifiziert).

41 *De vera rel.* 30,55 (CCL 32, 223).

42 *De vera rel.* 30,56 (CCL 32, 223 f.).

43 *De vera rel.* 30,56 (CCL 32, 224).

44 *De vera rel.* 31,57-58 (CCL 32, 224 f.).

„Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich hinaus! ... Dorthin also trachte, von wo der Lichtstrahl kommt, der deine Vernunft erleuchtet. Denn wohin sonst gelangt, wer seine Vernunft recht gebraucht, wenn nicht zur Wahrheit? Die Wahrheit kommt ja nicht durch Vernunftgebrauch zu sich selber, sondern sie ist das, wonach alle, die ihre Vernunft gebrauchen, trachten.“<sup>45</sup>

Das unveränderliche Gesetz über der menschlichen Vernunft, d.h. die „Wahrheit“, ist für Augustin am Ende die göttliche Weisheit als „Gesetz jeglicher Kunst, selbst Kunst des allmächtigen Künstlers“ (*ars omnipotentis artificis*).<sup>46</sup> Die Weisheit bzw. Wahrheit ist hier nicht ohne weiteres mit Gott identisch, sondern wird deutlich christologisch verstanden. Augustin beschreibt sie als Wahrheit, „die selbst der Vater nicht beurteilt, denn sie ist nicht geringer als er“, im Gegenteil „was auch immer der Vater urteilt, das urteilt er durch sie“.<sup>47</sup>

Die Wahrheit, d.h. der Sohn, ist nämlich ihrem Anfang, dem Vater, vollkommen ähnlich, und diese vollkommene innergöttliche Übereinstimmung ist auch „Regel, Form oder Vorbild“ jeglicher Übereinstimmung im raumzeitlichen Bereich:

„Denn alles, was nach Einheit strebt, hat die Wahrheit zur Regel oder zur Form oder zum Vorbild, oder wie man es sonst wahrheitsgemäß ausdrücken mag. Denn sie allein besitzt die vollkommene Ähnlichkeit (*similitudinem*) mit dem, von dem sie ihr Sein empfing – falls man »empfing« sagen darf, um zum Ausdruck zu bringen, was das Wort »Sohn« besagt, der ja nicht von sich selber ist, sondern von dem ersten und höchsten Ursprung, welcher der »Vater« heißt.“<sup>48</sup>

Die Wahrheit ist also für Augustin vollkommene Übereinstimmung des Sohnes mit dem Vater, eine Adäquation, die der Sohn selbst ist. Die raumzeitlichen Dinge nähern sich der völligen Übereinstimmung, die in der innergöttlichen

---

45 *De vera rel.* 39,72 (CCL 32, 234): *Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. ... Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem? Cum ad se ipsa[m] veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit ...* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 487.

46 *De vera rel.* 31,57 (CCL 32, 224).

47 *De vera rel.* 31,58 (CCL 32, 225).

48 *De vera rel.* 31,58 (CCL 32, 225): *Omnia enim, quae appetunt unitatem, hanc (scilicet) veritatem habent regulam vel formam vel exemplum vel si quo alio verbo dici se sinit, quoniam sola eius similitudinem, a quo esse accepit, implevit. Si tamen „accepit“ non incongrue dicitur pro ea significatione, qua filius appellatur, quia non de se ipso est, sed de primo summoque principio, qui pater dicitur.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 461 (modifiziert).

Beziehung vollkommen ebenbürtiger Personen andauert, bloß an, ahmen sie mehr oder weniger gelungen nach. Deswegen entsteht im Bereich der raumzeitlichen Dinge auch Täuschung.<sup>49</sup> Nichtsdestotrotz ahmt alles, was ist, bereits mit seinem Sein die Einheit des Anfangs nach und zugleich auch die Wahrheit, diese erste und vollkommene paradigmatische „Nachahmung“. Sie wird deshalb „Form von allem, was ist“.<sup>50</sup>

Die Wahrheit selbst, vollkommen und „auf einmal“ (nicht durch ein langes Suchen und Finden) die Einheit des Anfangs spiegelnd, ist das Ziel jeder Bemühungen unseres Geistes. Sie ist es, die unser Geist durch seine diskursiven Erwägungen (*rationatio*) „nachahmt“, so wie die raumzeitlichen Dinge sie durch ihre Symmetrie und Harmonie „nachahmen“. Mit ihr, die unseren Geist übersteigt und zugleich in ihm wohnt, „zusammenklingen“ bedeutet, Teilhaber oder Echo ihres Zusammenklagens mit dem Anfang zu werden.<sup>51</sup> Gerade in diesem Zusammenklang mit der innergöttlichen Übereinstimmung der Wahrheit selbst liegt laut Augustin das wahre Glück des Menschen:

„So sieh, hier ist die denkbar höchste Übereinstimmung, und nun stimme auch du mit ihr überein. Bedenke, dass du nicht bist, was sie ist. Denn sie selbst sucht sich nicht, du aber bist suchend zu ihr gelangt, nicht einen Raum durchmessend, sondern von Sehnsucht des Geistes getrieben. So möge denn der innere Mensch mit ihr, die bei ihm Wohnung genommen hat, nicht zu niederstem und fleischartlichem, sondern zu höchstem und geistigem Genusse übereinstimmen.“<sup>52</sup>

### 3. Hugo von Sankt Viktor

Der Aufstieg von der Übereinstimmung in der Architektur zur Wahrheit bzw. zur göttlichen Weisheit als dem innergöttlichen Grund jeglicher Adäquation bildet im Rahmen der Abhandlung Augustins *De vera religione* nur eines der Motive. Nichtsdestotrotz fand seine Auffassung der Schönheit als Zeugnis von

49 *De vera rel.* 36,66 (CCL 32, 230 f.).

50 *De vera rel.* 36,66 (CCL 32, 231,19-25).

51 Nach O. du Roy ist diese Übereinstimmung (*convenientia*) der Heilige Geist, der auch dem menschlichen Geist Anteil an der innergöttlichen Adäquation gibt, vgl. O. du Roy, *L'intelligence*, S. 356, 333 (zu *De vera rel.* 31,58, CCL 32, 225) und 367.

52 *De vera rel.* 39,72 (CCL 32, 234): ... *vide ibi convenientiam, qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse, quod ipsa est – si quidem se ipsa non quaerit. Tu autem ad eam quaerendo venisti non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore non infima et carnali, sed summa et spiritali voluntate conveniat.* Deutsche Übersetzung W. Thimme, S. 487.

der göttlichen Weisheit des Schöpfers bei den christlichen Autoren lebendigen Widerhall, wie wir bereits erwähnt haben. Eine der interessantesten Bearbeitungen dieses Themas ist die Abhandlung des Augustiner-Chorherrn Hugo von Sankt Viktor (gest. 1141) *De tribus diebus*.

Der Leser soll hier vom Sichtbaren zum Unsichtbaren geführt werden (Röm 1,20), nämlich von der Unermesslichkeit, Schönheit und Nützlichkeit der Schöpfung zur Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers. Wir wollen diese beiden Dreiergruppen etwas näher betrachten, um den Aufbau und den Sinn des gesamten Werkes verstehen zu können.

### Immensitas – decor – utilitas

Die unsichtbare göttliche Dreieheit Macht, Weisheit und Güte (*potentia, sapientia, benignitas*) wird in der Einleitung der Schrift Hugos als Schöpferin, Erhalterin und Lenkerin von allem dargestellt.<sup>53</sup> Es ist dieselbe Dreieheit, die Hugos Zeitgenosse Peter Abaelard in seiner Trinitätslehre als Kennzeichnung der einzelnen göttlichen Personen benutzte und sich dafür die Verurteilung auf der Synode von Soissons (1121) einhandelte.<sup>54</sup> In seiner theologischen Summa *De sacramentis* verbindet auch Hugo im Rahmen der trinitarischen Kosmogonie die Macht mit dem Vater, die Weisheit mit dem Sohn und den Willen oder die Güte mit dem Heiligen Geist, zugleich aber betont er, dass es nur um eine Aneignung oder Zuschreibung (*assignare, attribuere*) an die einzelnen Personen geht, nicht um deren konstitutive und ausschließliche Eigenschaften.<sup>55</sup>

Mit der ihm eigenen Aufmerksamkeit und Genauigkeit entfaltet der Lehrer von Sankt Viktor in der Abhandlung *De tribus diebus* die Unermesslichkeit (*immensitas*), die Schönheit (*decor* oder *pulcritudo*) und die Nützlichkeit (*utilitas*) der Schöpfung in deren einzelnen Abstufungen und Grundelementen, die er schrittweise entweder sehr knapp oder auch weitumfassender erörtert.<sup>56</sup>

53 Hugo von St.-Viktor, *De tribus dieb.* (CCM 177, 3 f.).

54 Vgl. J. D. Mansi (Hrsg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXI, Venetiis 1776, S. 265-268. Auch ein anderer seiner Zeitgenossen Wilhelm von Conches verstand die Dreieheit Macht, Weisheit und Willen (*potestas, sapientia, voluntas*) als wahren Sinn der mehr populären Bezeichnungen „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“ (Wilhelm von Conches, *Philosophia* I,9-10, Maurach 20 f.).

55 *De sacram.* I,2,6-11 (Berndt 62-66); I,3 (Berndt 97-91).

56 Auch Cicero geht in seinem Referat über die stoischen Lehren von der Schönheit und Nützlichkeit der Welt aus, um den Leser von der göttlichen Vorsehung zu überzeugen, die die Welt lenkt (*De nat. deor.* II,87; II,58).

Die *Unermesslichkeit* der Schöpfung als Hinweis auf Gottes Macht findet Hugo in der Vielzahl (*multitudo*) der geschaffenen Dinge (in der unzähligen Menge einzelner Exemplare einer unzähligen Menge einzelner Arten) und in deren Größe (*magnitudo*), was sowohl Ausdehnung als auch Masse betrifft (vgl. beispielsweise die Ausdehnung der Felder, die Länge der Flüsse oder die Masse der Berge).<sup>57</sup>

Die *Schönheit* der Schöpfung, die auf die göttliche Weisheit verweist, beobachtet der Lehrer von Sankt Viktor von vier grundlegenden Gesichtspunkten aus: der Lokalisierung (*situs*), der Bewegung (*motus*), der (sichtbaren) Form (*species*) und der (anderen Sinnen zugänglichen) Qualität (*qualitas*). Zur Lokalisierung gehört dabei die Komposition (die harmonisch und fest sein soll) und die durchdachte Ordnung oder Disposition in Ort, Zeit und Eigenheit der Teile (*locus, tempus, proprietas* oder *partes*).<sup>58</sup> Die Schönheit der Lokalisierung allein wäre freilich nur eine Art statisches Bild; was das All schön macht, ist auch seine Bewegung – sei es die örtliche (*localis*) Bewegung von Wasser und Wind, die natürliche (*naturalis*) Bewegung des Wachstums, die animalische (*animalis*) Bewegung der Sinne und Triebe, oder auch die rationale (*rationalis*) Bewegung des urteilenden und handelnden Menschen.<sup>59</sup>

Die Schönheit des Alls besteht jedoch nicht nur in der Harmonie des vollkommen aufgebauten lebendigen Ganzen, sondern auch in der vollkommenen Ausführung der Teile, der Einzeldinge, wie sie sich allen fünf Sinnen darbieten. Dem Blick, der sich eines besonderen Privilegs erfreut, ist das Aussehen der Dinge, nämlich die sichtbare Form, gebildet von Gestalt (*figura*) und Farbe (*color*), zugänglich. Das Aussehen der einzelnen Dinge kann in uns nach Ansicht Hugos aus vielen Gründen Staunen hervorrufen: durch seine Größe oder im Gegenteil seine Kleinheit, seine Seltenheit (*rara*) oder besondere Schönheit (*pulchra*), seine Merkwürdigkeit und Lächerlichkeit (*monstruosa vel ridicula*), durch die Wiederholung einer einzigen Form bei mehreren Exemplaren (*una in multis*) oder im Gegenteil durch die Verbindung mehrerer Elemente in einer einzigen Form (*diversa in uno*). Dies alles trägt zur Schönheit des Universums bei, wie es sich dem Blick darbietet.<sup>60</sup> Doch auch die anderen Sinne finden in

---

57 *De tribus dieb.* (CCM 177, 4 und 6-8).

58 *De tribus dieb.* (CCM 177, 4 f. und 12-20). Nach Cicero lässt die Vielfalt der Gaben der Natur an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten die Güte der Natur erkennen (vgl. *De nat. deor.* II,131).

59 *De tribus dieb.* (CCM 177, 4 f. und 20 f.). Die Geordnetheit der kosmischen Bewegungen zeigt auch laut Cicero den Moderator und Architekten des gesamten Alls (vgl. *De nat. deor.* II,90; vgl. auch oben, S. 100, Anm. 1).

60 *De tribus dieb.* (CCM 177, 5 und 22-27).

der Schöpfung ihre vielfältigste Freude, nämlich in ihrer *qualitas*: liebliche Töne, süße Düfte, feiner Geschmack und Dinge, die sich angenehm anfühlen.<sup>61</sup>

Die *Nützlichkeit* der Schöpfung letztlich, in der sich die Güte des Schöpfers zeigt, unterteilt Hugo entsprechend einer vierfachen Skala je nach dem Maß der Notwendigkeit in Unerlässliches (*necessarium*, z.B. Brot und elementare Kleidung), Angenehmes (*commodum*, z.B. ein Becher Wein oder ein seidenes Gewand), Geschmackvolles (*aptum vel congruum*), das jedoch noch immer zu etwas nutze ist (z.B. Farbstoffe und Edelsteine), und *gratum*, das zu nichts nutze ist, uns aber erfreut.<sup>62</sup>

Gerade diese letzte Tatsache fesselte die Aufmerksamkeit einiger Interpreten, die überlegen, warum Hugo zur „Nützlichkeit“ der Schöpfung auch die Anmut unnützer Dinge zählt. Hier ist weniger eine Inkonsequenz<sup>63</sup> als vielmehr Hugos spezifischer Begriff der Nützlichkeit zu sehen, der sich im Weiteren noch aufklärt. Zugleich freilich zeigt sich, dass der Lehrer von Sankt Viktor keinen Widerspruch bzw. keine Unvereinbarkeit zwischen Schönem und Nützlichem zu sehen vermag, so wie er keinen Widerspruch zwischen göttlicher Weisheit und göttlicher Güte zulässt, die sich in diesen beiden Zügen der Schöpfung spiegeln.<sup>64</sup>

### Ästhetische Motive

Hinsichtlich der Geschichte der „Ästhetik“ bzw. der Auffassung der Schönheit ist es interessant, auch auf einige Elemente der Erwägungen Hugos zur Schönheit hinzuweisen, die ihre Parallelen im (eben entstehenden) gotischen Stil haben.<sup>65</sup> Der Lehrer von Sankt Viktor (im Unterschied zu Bernard von Clairvaux, der durch strenge Liebe zur Einfachheit – typisch für den ursprünglichen Stil der Zisterzienser – berühmt wurde) versteckt keineswegs seine Vorliebe für die Vielheit, die Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge oder genauer: für die

---

61 *De tribus dieb.* (CCM 177, 5 und 27-29).

62 *De tribus dieb.* (CCM 177, 5 und 29 f.).

63 So meint E. de Bruyne, der vorschlägt, zwischen „Nützlichem im allgemeinen Sinn“, zu dem auch das *gratum*, und „Nützlichem im praktischen Sinne“, zu dem das *gratum* nicht gehören kann, zu unterscheiden (vgl. *Études*, II, S. 240).

64 Vgl. V. Liccaro, *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, Trieste 1969, S. 57. Daraus, dass wir bei Hugo Schönheit nicht nur als Bild der göttlichen Weisheit vorfinden, sondern auch unter dem Nützlichem als Frucht der göttlichen Güte, wird laut F. Minuto deutlich, dass Hugo Schönheit als „Abglanz des Lichts und der Liebe in der sinnlichen Welt, zugänglich durch Kontemplation und Freude“, versteht (vgl. F. Minuto, *Preludi di una teoria del bello in Ugo da S. Vittore*, in: *Aevum*, 26, 1952, S. 302).

65 Vgl. R. Assunto, *La critica*, S. 124-138; ders., *Die Theorie*, S. 93-102.

innere Einheit der sinnlichen Vielfalt. Dieses Motiv, bezeichnend für den Platonismus in seiner gesamten Geschichte, entfaltet Hugo nicht so sehr in ontologischer Spekulation, als dass er sich vielmehr von der Vielheit faszinieren lässt. In einem seiner anderen Werke, dem Kommentar zur areopagitischen *Himmlischen Hierarchie*, scheut Hugo nicht davor zurück, die Schönheit ausdrücklich mit der Vielfalt gleichzusetzen:

„Diese Vervielfachung (*multiplicatio*) und diese Verschiedenartigkeit von allem (*variatio universonum*) ist Schönheit. Falls nämlich eine jede Sache nicht ihre unterschiedliche Schönheit hätte, könnten nicht alle zusammen überaus schön sein. Keines der vielfältigen Dinge kann das Ganze der Schönheit erfassen: Deshalb ist die äußerste Schönheit den einzelnen Dingen auf verschiedene Arten der Anteilnahme ausgeteilt worden, damit sie in allen Dingen zusammen vollkommen sein kann.“<sup>66</sup>

Auch Hugos Aufmerksamkeit für das Einzelne, das in sich ein vollendetes Ganzes darstellt, obgleich es weiter in das nicht weniger vollkommene Ganze des Alls eingegliedert ist, kann als Parallele der zeitgenössischen Kunst verstanden werden, beispielsweise der bildhauerischen Zyklen an den Fassaden der Kathedralen, die zwar als Ganzes komponiert sind, doch aus abgerundeten, abgeschlossenen Werken der einzelnen Statuen zusammengesetzt sind.

Die Bewunderung endlich, die der Lehrer von Sankt Viktor für das Licht und die leuchtenden Farben hat,<sup>67</sup> führt ihn in die Nähe des berühmten Zeitgenossen Suger von Saint-Denis und der neuen Lichtbeschaffenheit der Kathedralen mit ihren farbigen Fenstern.

Der wohl interessanteste Beitrag Hugos für das Verständnis der Schönheit ist jedoch das Ausmachen von vier oben genannten Gesichtspunkten, von denen aus er die Schönheit beobachtet: Lokalisierung, Bewegung, die (sichtbare) Form und Qualität, obgleich bereits die Tradition vor ihm die einzelnen Elemente dieser Viererreihe sowie ihre weitere innere Unterteilungen kannte.<sup>68</sup> Augustin beispielsweise spricht von der sinnlichen Schönheit, die immer an einem Ort und in einer Zeit ist und der Bewegung oder der Ruhe angehört.<sup>69</sup> Die Form

66 *In Hier. coel. II* (PL 175, 943d-944a): *Haec vero multiplicatio et variatio universonum est pulchritudo; quoniam, nisi dissimiliter pulchra essent singula, summe pulchra non essent simul universa. Non enim unum aliquid ex universis diversis capere potuit, quod erat pulchritudinis totum: et idcirco summa pulchritudo varia participatione distributa est in singulis, ut perfecta esse posset simul in universis.*

67 *De tribus dieb.* (CCM 177, 26).

68 Vgl. V. Liccaro, *Studi*, S. 42.

69 Augustin, *De vera rel.* 30,56 (CCL 32, 223): *Et cum omnia, quae sensibilibus pulchra sunt sive natura edita sive artibus elaborata locis et temporibus pulchra sint ut corpus et*

(*species*) als Ort der Schönheit ist eine Art *locus classicus*, wie wir bei Augustin gesehen haben. Hugo denkt jedoch nicht nur an die ontologische Formation, sondern (mindestens auch) an die sichtbare Gestalt. Auch sein Suchen der Schönheit, die anderen Sinnen zugänglich ist als dem Blick, ist keine absolute Neuigkeit.<sup>70</sup> Neu freilich ist der Versuch, diese Elemente in einer einheitlich konzipierten Abhandlung über die Schönheit der geschaffenen Welt zu systematisieren.

Es ist auch interessant zu beobachten, wie Hugo seine Aufzählungen, die die einzelnen Aspekte der Schöpfung charakterisieren, zusammenstellt. Außer den Dreiheiten Macht – Weisheit – Güte und Unermesslichkeit – Schönheit – Nützlichkeit, die wir schon erwähnt haben, geht es durchweg um Züge, die mittels der Erfahrung erkundet werden. Wenn Hugo Schönheit in der Lokalisierung, der Bewegung, der sinnlich erfahrbaren Form und Qualität sucht, wenn er Bewegung in örtliche, natürliche, animalische und rationale teilt, wenn er in der Lokalisierung Komposition und Disposition oder in der Form Gestalt und Farbe unterscheidet, geht es ihm nicht nur um das Erfassen der inneren Einheit der sinnlichen Vielfalt, wie es der ursprüngliche Sinn der platonischen Dialektik eingibt (z.B. die einzige Schönheit finden, die sich auf viererlei Weise zeigt), sondern mindestens auch um die Beschreibung der sinnlichen Wirklichkeit selbst.

Hugos letztes und ausdrückliches Ziel ist es freilich, den Leser zum Stauen und zur Bewunderung der sinnlichen Welt zu führen und ihm damit deren versteckten göttlichen Grund zu eröffnen.<sup>71</sup> Diese anagogische Rolle des Stauens ist wohl auch etwas Typisches für den wissbegierigen Lehrer von Sankt Viktor. Hugo staunt dabei nicht nur darüber, dass Gottes Werk unermesslich, schön und nützlich ist, sondern dass es unermesslich, schön und nützlich *zugleich* ist, was dem Menschen bei seinem Werk kaum gelingt.<sup>72</sup>

Hugo führt jedoch zugleich eine Art „Ontologisierung“ der Dreiheit Unermesslichkeit – Schönheit – Nützlichkeit durch: Während die Unermesslichkeit eher das Wesen (*essentia*) der Dinge betrifft (Hugo meint hier eine Art Sein ohne Form), bezieht sich die Schönheit auf deren Form (*forma*).<sup>73</sup> Und während

---

*corporis motus* ... Vgl. auch *De vera rel.* 40,76 (CCL 32, 237); *De mus.* 1,2,3 (BA 7, 30); *Civit.* VIII,6 (CCL 47, 223).

70 Vgl. z.B. Augustin *De mus.* 1,3,4 (BA 7, 30); *De mag.* 1,1 (CCL 29, 158); *Conf.* X,33,49-50 (CCL 27, 181 f.).

71 *De tribus dieb.* (CCM 177, 8-11 und 33).

72 *De tribus dieb.* (CCM 177, 32 f.).

73 *De tribus dieb.* (CCM 177, 34). Zur augustininischen und neuplatonischen Grundlage dieser Vorstellung vgl. oben, S. 19 f. und 49-57.

die Form bei den Dingen etwas Habituelles ist (*pertinet ad habitum*), so ist die Nützlichkeit eine Aktualisierung (*ad actum*).<sup>74</sup> Mit dieser Erwägung will Hugo zeigen, dass der Schönheit auf dem Weg zum Unsichtbaren der Vorrang gegenüber der Unermesslichkeit und der Nützlichkeit gebührt. In dieser spezifischen Ontologie wird nicht nur das unbestimmte Sein durch die Form konkretisiert, sondern zugleich die Schöpfung erst in ihrer Nützlichkeit, in ihrer Beziehung zum Menschen „aktualisiert“, der sie benötigt oder sich an ihr erfreut. Nach Hugos Überzeugung ist nämlich die gesamte Schöpfung für den Menschen da, zum einen um ihm zu dienen – so wie er selbst Gott, für den er geschaffen wurde, dienen soll<sup>75</sup> – zum anderen, damit sie ihm zu einem Weg zum Schöpfer wird.<sup>76</sup>

Der Gedanke der Aktualisierung der Schönheit durch ihre Beziehung zum Menschen ist zugleich Hugos Antwort auf das Rätsel der „unbrauchbaren“ Dinge, die nur erfreuen und gerade damit nützlich sind. „Nützlichkeit“ der Schöpfung bedeutet für Hugo Bezogenheit auf den Menschen, die auf vierfache Weise differenziert sein kann, angefangen beim Unerlässlichen, das lebensnotwendig ist, und endend beim *gratum*, das „nur“ freut. Ähnlich lesen wir in seiner Schrift *De arrha animae*:

„Schau die gesamte hiesige Welt an und überlege, ob es hier etwas gibt, das dir nicht dient. Die gesamte Natur richtet ihren Lauf so aus, dass sie dir zu Diensten ist, dass sie dir Nutzen bringt, dass sie deinen Vorlieben und Bedürfnissen mit unerschöpflicher Fülle entgegen kommt.“<sup>77</sup>

### Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes als Weg zum dreieinigen Gott

Die Schönheit als deutlichstes Bild des Unsichtbaren wird für Hugo gleichzeitig zum Übergang zu dem, was er zunächst als einen der Aspekte der Schönheit identifiziert hatte, nämlich zur Bewegung und insbesondere zur rationalen Bewegung.<sup>78</sup>

74 *De tribus dieb.* (CCM 177, 35).

75 *De tribus dieb.* (CCM 177, 30 f.); vgl. auch *De sacram.* I,2,1 (Berndt 59 f.).

76 *De tribus dieb.* (CCM 177, 9-11); vgl. auch *De sacram.* I,3 (Berndt 77.79.84).

77 *De arrha an.* (Feiss – Sicard 234-236): *Respice universum mundum istum et considera si aliquid in eo sit quod tibi non serviat. Omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit ut obsequiis tuis famuletur et utilitati deserviat, tuisque oblectamentis pariter et necessitatibus secundum affluentiam indeficientem occurrat.*

78 *De tribus dieb.* (CCM 177, 36).

An der menschlichen Rationalität, zu der Hugo auf diesem nicht ganz glatten Übergang gelangt ist und die er zuletzt als notwendige Zwischenstufe auf dem Weg von der sichtbaren Schöpfung zum Schöpfer selbst versteht, will er nun zeigen, dass Gott einer und auch drei ist. Die erste Erwägung leitet Hugo aus der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes ab, der seinen Ursprung nicht in sich selbst hat und damit auf seinen Schöpfer verweist.<sup>79</sup> Zugleich aber lehnt er sich an die geordneten Bewegungen des Alls an, die von der Einheit des Schöpfers zeugen, der selbst weder der Bewegung noch der Veränderung unterliegt.<sup>80</sup>

Auch die Dreiheit in Gott zeigt Hugo anhand der rationalen Bewegung der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes auf, nämlich aufgrund der augustini- schen Vorstellung vom menschlichen Geist, der aus sich den Intellekt gebiert, welchen er zugleich liebt. In dieser Dreiheit *mens, intellectus, amor* entdeckt Hugo zusammen mit Augustin das Bild Gottes und der Weisheit, die aus ihm geboren wird, und der Liebe, die aus beiden hervorgeht, d.h. Vater, Sohn und Heiligen Geist.<sup>81</sup> Jede der göttlichen Personen findet Gefallen an dem, was sie ist, und darin, was die beiden anderen sind, denn sie ist dasselbe.<sup>82</sup> Grundlage dieser Wechselbeziehung der innergöttlichen Liebe ist dabei für Hugo das Ge- fallen, das der Vater dem Evangelium zufolge im Sohn findet: *Hic est filius meus dilectus, in quo michi complacui* (Mt 3,17):<sup>83</sup>

„Was der Vater im Sohn liebt, liebt auch der Sohn in sich selbst, und was die Liebe des Vaters und des Sohnes (d.h. der Heilige Geist) im Sohn liebt, liebt auch der Sohn in sich selbst. Und was der Sohn im Vater liebt, liebt auch der Vater in sich, und was die Liebe des Vaters und des Sohnes im Vater liebt, liebt auch der Vater in sich selbst. Und was der Vater und der Sohn in ihrer Liebe lieben, liebt auch die Liebe des Vaters und des Sohnes in sich selbst. Und was der Vater in sich selbst liebt, liebt er auch im Sohn und in seiner Liebe, und was der Sohn in sich selbst liebt, liebt er auch im Vater und in seiner Liebe, und was die Liebe des Vaters und des Sohnes in sich liebt, liebt sie auch im Sohn und im Vater.“<sup>84</sup>

---

79 *De tribus dieb.* (CCM 177, 37 f.).

80 *De tribus dieb.* (CCM 177, 39-43).

81 *De tribus dieb.* (CCM 177, 50-54). Vgl. Augustin, *De Trin.* IX,3,3-5,8: *mens, notitia, amor.*

82 *De tribus dieb.* (CCM 177, 57): *Uno amore se diligunt, quia unum sunt, nec aliud est quod quisque amat in altero, quam quod quisque amat in se ipso, quia non aliud est quod quisque est, quam quod alter est.*

83 *De tribus dieb.* (CCM 177, 55).

84 *De tribus dieb.* (CCM 177, 57): *Quod Pater diligit in Filio, hoc idem Filius diligit in se ipso, et quod amor Patris et Filii diligit in Filio, hoc idem Filius diligit in se ipso. Item*

Nicht nur liebt also der Vater den Sohn, weil er in ihm das liebt, was er selbst ist, sondern der Vater liebt sich selbst, weil er den Sohn liebt, der das gleiche ist wie er selbst. So zumindest erklärt Hugo die Doppelbeziehung, die in den Worten des Evangeliums enthalten ist: *in quo michi complacui*, nämlich: „Ich selbst gefalle mir in ihm“ (*ego michi complacui in ipso*).<sup>85</sup> Diese innergöttliche Liebe ist zugleich (wie bei Augustin) im Heiligen Geist personifiziert, der dasselbe Wesen und daher auch dasselbe Gefallen teilt: er liebt auch in sich selbst, was er in den beiden anderen liebt.

Ähnlich wie Augustin führt auch Hugo seinen Leser von der beobachteten Schönheit der geschaffenen Dinge zum menschlichen Geist und von dort zu Gott, obwohl er etwas anders vorgeht. Er beginnt nicht bei der Schönheit in der Architektur und ihrer geistigen Regel, sondern bei der Schönheit des geschaffenen Alls, in dem die Introspektion des menschlichen Geistes nur eine der Bewegungen ist. Der Aufstieg ist bei beiden Autoren auf Gott in seiner inneren Relationalität gerichtet: Augustin betont vor allem die vollkommene Adäquation des Sohnes gegenüber dem Vater als Grundlage aller Übereinstimmung im Bereich der Schöpfung und auch als Quelle des menschlichen Wohlgefallens an dieser Übereinstimmung. Hugo widmet sein Hauptaugenmerk dem Gefallen, das der Vater im Sohn als ihm gleich findet, und fordert die Leser auf, den Sohn in seiner Hinwendung zum Vater nachzuahmen. Die Botschaft der geschaffenen Schönheit ist für beide Autoren erst verständlich, wenn ihr Grund entdeckt wird, nämlich die göttliche Weisheit oder der Sohn in seiner Übereinstimmung mit dem Vater. Das christliche Verständnis der Schönheit gründet somit im vollkommenen Selbstaussdruck des Vaters im Sohn, der nicht nur die erste und vollkommene Übereinstimmung ist, sondern auch Quelle des Gefallens, wie es durch das Finden seiner Selbst in einem anderen entsteht.

---

*quod Filius diligit in Patre, hoc Pater diligit in se, et quod amor Patris et Filii diligit in Patre, hoc Pater diligit in se. Item quod Pater et Filius diligunt in amore suo, hoc amor Patris et Filii diligit in se ipso. Item quod Pater diligit in se ipso, hoc diligit in Filio et in amore suo, et quod Filius diligit in se ipso, hoc diligit in Patre et in amore suo, et quod amor Patris et Filii diligit in se, hoc diligit in Filio et in Patre.*

85 *De tribus dieb.* (CCM 177, 58).

## Hängen die Formen von der Materie ab? Zum Chartreser Kommentar *Librum hunc*

Der Kommentar zur Schrift *De Trinitate* des Boethius, früher unter dem Incipit *Librum hunc* bekannt, ist in vier Handschriften aus dem 12. Jh. erhalten, und seine beiden Herausgeber W. Jansen und N. M. Häring halten ihn für ein Werk Thierrys von Chartres (gest. nach 1150).<sup>1</sup> Diese Zuschreibung stützt sich vor allem auf ein Zeugnis des Clarenbaldus von Arras: Seine Lehrer Thierry der Bretoner und Hugo von St. Viktor hätten sich in ihren Vorlesungen den trinitarischen Fragen gewidmet.<sup>2</sup> Der Kommentar *Librum hunc*, der inhaltliche Parallelen mit Clarenbalds eigenem Werk sowie mit Thierrys Traktat *De sex dierum operibus* zeigt, wurde daher nach einigem Zögern Thierry zugeschrieben, und zwar trotz der Tatsache, dass eine der Handschriften (sie stammt aus Admont, Österreich) „einen gallischen Magister Helyas“<sup>3</sup> als Verfasser anführt (gemeint ist wahrscheinlich Peter Helias, ein berühmter Lehrer des Triviums, der zu den Schülern Thierrys zählte). Der Kommentar, so N. M. Häring, ist dem Stil und dem Inhalt nach mit weiteren Auslegungen der Schrift *De Trinitate* verwandt, die daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ebenfalls Thierry zuzuschreiben seien: *Quae sit* (= *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*),<sup>4</sup> *Aggreditur propositum* (= *Glosa*

- 
- 1 Vgl. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau 1926, S. 148; N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, S. 21 f.
  - 2 Vgl. Clarenbaldus von Arras, *Ep. ad Odonem* 3, hrsg. v. N. M. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965, S. 64.
  - 3 *Commentum Helye cuiusdam magistri Gallicani super Boetium de Trinitate* (Handschrift Lyell 49, fol. 81, Bodleian Library, Oxford; zitiert nach N. M. Häring, *Commentaries*, S. 20, Anm. 9).
  - 4 Hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 123-229 (im Folgenden wird dieser Kommentar als *Lect.* zitiert). Der Kommentar ist auch in einer abgekürzten Fassung *Abbreviatio Monacensis* erhalten, zusammen mit Auslegungen zu den boethianischen Schriften *De hebdomadibus* und *Contra Eutychen* (hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 311-477).

*super Boethii librum de Trinitate*),<sup>5</sup> *Circa hoc opusculum* (= *Commentarius Victorinus*).<sup>6</sup> Thierry's Urheberchaft wird in keiner dieser Schriften angeführt (sein Name ist bloß in der letztgenannten Handschrift nachträglich hinzugefügt worden)<sup>7</sup> und gilt heute keineswegs für sicher. Die gleiche Unklarheit umhüllt auch den Kommentar *Librum hunc*;<sup>8</sup> alle genannten Auslegungen der Schrift *De Trinitate* werden jedoch als Werke des Chartreser Kreises angesehen. Sie können zweifelsohne als Zeugen dieser Denkrichtung aufgefasst werden und als solche werden sie auch in diesem Aufsatz untersucht.

Was ihre philosophische Orientierung betrifft, werden die Vertreter der „Schule von Chartres“<sup>9</sup> üblicherweise für Schüler Platons gehalten (obwohl ihnen dank der Übertragungen durch Boethius auch das logische Werk des Aristoteles zugänglich war).<sup>10</sup> Schon zu seiner Zeit galt Bernard von Chartres

- 5 Hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 257-300 (im Folgenden wird dieser Kommentar als *Glosa* zitiert).
- 6 Hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 479-528.
- 7 Vgl. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 41.
- 8 Die Diskussion fasst N. M. Häring, *Commentaries*, S. 19-23, zusammen; eine weitere wichtige Polemik gegen Thierry's Autorschaft von *Librum hunc*, *Quae sit und Aggreditur propositum* bringt A. Stollenwerk, die inhaltliche Unterschiede dieser Werke gegenüber Thierry's *Tractatus de sex dierum operibus* aufweist (vgl. A. Stollenwerk, *Der Genesiskommentar Thierry's von Chartres und die Thierry von Chartres zugeschriebenen Kommentare zu Boethius De Trinitate*, Köln 1971).
- 9 Der Versuch von R. W. Southern, die Schule von Chartres „aufzulösen“ (vgl. *Humanism and the School of Chartres*, in: ders., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, S. 61-85; ähnlich auch ders., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in: R. L. Benson – G. Constable [Hrsg.], *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. 1982, Nachdruck Toronto 1991, S. 113-137; ders., *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres*, The Stenton Lecture 1978, Reading 1979), hat eher neue Interpretationsversuche hervorgerufen als allgemein angenommen worden zu sein (vgl. z.B. P. Dronke, *New Approaches to the School of Chartres*, in: *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, S. 117-140; J. Châtillon, *Les écoles de Chartres et du Saint-Victor*, in: *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972, S. 795-857, abgedruckt in: ders., *Le mouvement canonial au Moyen Age*, Paris – Turnhout 1992, S. 355-392; N. Häring, *Chartres and Paris Revisited*, in: J. R. O'Donnell [Hrsg.], *Essays in Honour of A. C. Pegis*, Toronto 1974, S. 268-329).
- 10 Vgl. *Aristoteles Latinus*, hrsg. v. L. Minio-Paluello – G. Verbeke, Bruges, I/1-5: *Categoriae*, 1961; II/1-2: *De interpretatione*, 1965; III/1-4: *Analytica priora*, 1962; IV/1-4: *Analytica posteriora*, 1968; V/1-3: *Topica*, 1969; VI/1-3: *De sophisticis elenchis*, 1975. (Im 12. Jh. war auch eine sehr fragmentarische anonyme Übertragung der aristotelischen *Physik* zugänglich, vgl. *Aristoteles Latinus VII/2: Physica*, 1957.) Zu den in Chartres benutzten Versionen vgl. L. Minio-Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, S. 229-241 und 377-383.

als der „vollkommenste Platoniker“<sup>11</sup> und Thierry wurde von seinem Schüler Hermann von Carinthie sogar als eine neue Inkarnation Platons bezeichnet.<sup>12</sup> Diese Vorstellung ist in der Philosophiegeschichte mehr oder weniger bis heute beibehalten worden,<sup>13</sup> besonders dank des Interesses, das im Rahmen der *lectio philosophorum*<sup>14</sup> in Chartres dem platonischen *Timaios* gewidmet wurde<sup>15</sup> (ein Teil des Dialogs stand den Chartresern in der Version des Calcidius zu Verfügung, begleitet von seinem Kommentar).<sup>16</sup> Dieser Aufsatz möchte eine so eminent „platonische“ Frage untersuchen, wie die Vorstellung der abgetrennten selbständigen Formen aller Dinge, und zwar aufgrund des Thierry zugeschriebenen Kommentars *Librum hunc*, mit Berücksichtigung der anderen genannten Werke des Chartreser Kreises.

### Librum hunc

Die Diskussion über die abgetrennten Formen aller Dinge eröffnet der Kommentar *Librum hunc* in Anknüpfung an den Satz des Boethius, dass die Formen ohne Materie keine Akzidenzien tragen können.<sup>17</sup> Boethius führt bei dieser Gelegenheit an, dass die Form im eigentlichen Sinne nie in der Materie sein kann; als ein formgebendes Prinzip sind in der Materie bloß die von den Formen abgeleiteten und ihnen ähnlichen Abbilder (*imagines*) gegenwärtig.<sup>18</sup>

- 
- 11 So mindestens Johannes von Salisbury, *Metalog.* IV,35 (CCM 98, 173,36-38).  
 12 Mit diesem Kompliment widmete Hermann seine Übersetzung des *Planisphaerium* von Ptolemaios an Thierry (vgl. *Claudii Ptolemaei Opera astronomica minora*, hrsg. v. J. L. Heiberg, Leipzig 1907, S. CLXXXV,19 ff.).  
 13 Vgl. z.B. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, S. 314 ff.  
 14 Diese Bezeichnung für die Vorlesungen, die über die klassischen Texte gehalten wurden, ist durch einen anderen Chartreser, Wilhelm von Conches, bezeugt, vgl. *Dragm. philos.* I,1,7; III,6,1 (CCM 152, 7,73; 72,2). Siehe dazu E. Jeaneau, «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973, S. XIII; ders., *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, in: M. Wilks (Hrsg.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, S. 77-108.  
 15 Vgl. Bernard von Chartres, *Glosae super Platonem*, hrsg. v. P. E. Dutton, Toronto 1991; Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, hrsg. v. E. Jeaneau, Paris 1965.  
 16 *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, hrsg. v. J. H. Waszink, London 1957; Calcidius, *Platonis Timaeus; In Platonis Timaeum*, hrsg. v. B. Bakhouché, I-II, Paris 2011.  
 17 Vgl. Boethius, *De Trin.* 1, hrsg. v. M. Elsässer, *Boethius, Die Theologischen Traktate*, Hamburg 1988, S. 8,43-10,49.  
 18 Boethius, *De trin.* 2 (Elsässer 10,48-56): *Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago. Ex his enim*

Der Kommentar scheint auf den ersten Blick die Vorstellung der abgetrennten Formen ohne Materie zu übernehmen. Nach seiner Deutung meint der Text des Boethius, „dass die Formen der Dinge abgetrennt von Materie im Denken Gottes enthalten sind und dort in ihrer Einfachheit und Unwandelbarkeit als wahre Formen verharren“.<sup>19</sup> Diejenigen Formen, „die die Materie gestalten, gehen aus ihnen auf eine unerklärliche Weise hervor; es sind jedoch nicht im eigentlichen Sinne Formen, sondern deren Abbilder und Vergegenwärtigungen“.<sup>20</sup>

Im Unterschied zu Boethius stellt sich jedoch der Verfasser des Kommentars die Frage, was der *Plural* der ewigen Formen im Denken Gottes bedeute: Wird damit nicht gesagt, dass auch die Vielheit der Dinge (*pluralitas rerum*) ewig sei und eine von Gott unterschiedliche Vielheit mit der göttlichen Einheit gleich ewig sein müsse?<sup>21</sup> Der Verfasser lehnt diesen Gedanken ab: Nach seiner Vorstellung sind die Formen im Denken Gottes eigentlich nur eine einzige Form, da hier alle Formen auf eine unerklärliche Weise zu der Einfachheit der göttlichen Form zurückkehren.<sup>22</sup> Die einzige und einfache göttliche Form ist daher alle Formen, und umgekehrt sind alle Formen, in ihrem Sein gedacht, in diese einzige Form zu überführen.<sup>23</sup> Wie sich das gleiche Gesicht in unterschiedlichen Spiegeln auf unterschiedliche Weise widerspiegelt, ohne dadurch seine Einheit zu verlieren, so spiegelt sich nach dem Verfasser auch die einzige Form der Gottheit in den unterschiedlichen Formen der verschiedenen Dinge wider, ohne damit ihre vollkommene Einfachheit zu verlassen.<sup>24</sup>

---

*formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae.*

- 19 *Comment.* 2,63 (Häring 88,3 f.): ... *insinuans quod forme rerum extra materiam in mente diuina sunt ibique in sua simplicitate et inmutabilitate consistentes uere forme sunt.*
- 20 *Comment.* 2,63 (Häring 88,5-7): *Que uero materiam informant ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec ueraciter forme dici queunt. Sed quaedam illarum imagines et quodam modo representationes sunt.*
- 21 Vgl. *Comment.* 2,66 (Häring 88,23-26).
- 22 *Comment.* 2,66 (Häring 88,27-29): ... *omnes rerum omnium forme in mente diuina considerate una quodam modo forma sunt in forme diuine simplicitatem inexplicabili quodam modo relapse.*
- 23 *Comment.* 2,45 (Häring 82,42-44): ... *forma diuina omnes est forme. Et e conuerso omnes forme simpliciter et in eo quod ipse sunt considerate unum simplex sunt in formam quodam modo diuinam relapse.*
- 24 *Comment.* 2,48 (Häring 83,70-74): *Sicut enim facies una in diuersis renitens speculis una quidem in se est sed pro speculorum diuersitate hec una illa uero altera esse putatur ita quoque, si comparare liceat, forma quidem diuina in omnibus quodam modo relucet nec*

Der Übergang der einen göttlichen Form in die Vielheit der verschiedenen Formen wird dabei nach dem Verfasser durch die Materie ermöglicht. Erst durch eine Verknüpfung von Form und Materie kommt nämlich die Vielheit zustande; die Form allein, ähnlich wie die Materie allein, ist noch keine Vielheit, sondern Einfachheit.<sup>25</sup> Dies kann anhand eines hypothetischen Beispiels verdeutlicht werden: Nehmen wir an, dass es überhaupt keine Materie gäbe – dann würden die Formen aller Dinge in die einzige eigentliche Form, nämlich die göttliche, zurückkehren.<sup>26</sup>

Form und Materie lassen gerade und nur in ihrer Verbindung die Vielheit entstehen. Jede von ihnen ist dabei in einem anderen Sinne die Ursache der Vielheit: Während die Materie eine ermöglichende Bedingung darstellt, gibt die Form der entstehenden Vielheit das Sein.<sup>27</sup> Die Materie bedeutet nämlich nach dem Verständnis der „Philosophen“ die Möglichkeit, die Form dagegen den Akt. Werden von einer Sache alle Formen weggedacht, so bleibt nur die bloße Möglichkeit. Erst die Form, d.h. der Akt, verleiht dieser Möglichkeit das Sein (*esse* oder *entitas*). Daher ist die Form zugleich eine *Entelechia*, eine Vollendung (*perfectio et integritas*) der Sache.<sup>28</sup>

Das Gedankenexperiment, in dem alle Formen bis zu der bloßen Möglichkeit weggedacht werden,<sup>29</sup> bildet ein Pendant zu dem oben angeführten Denkversuch mit dem Abstrahieren von Materie, bis alle Formen in die einzige göttliche Form zurückkehren. Die einfache göttliche Form einerseits und die Materie als die bloße Möglichkeit andererseits stellen damit eine doppelte Einfachheit dar, in die – durch eine doppelte Reduktion – die Vielheit rückführbar erscheint. Erst die beiden Arten der Einfachheit lassen in ihrem Zusammen-

*est nisi una quantum in se est rerum omnium forma si harum que forme putantur diuerse illam puram ueramque simplicitatem consideres.*

25 *Comment.* 2,43 (Häring 82,22-24): ... *in ipsa tamen materia quantum in se est nulla est pluralitas. Ipsa quidem simplex est. Sed nec in forma quantum in se est pluralitas ulla.*

26 *Comment.* 2,44 (Häring 82,25-28): *Ponamus enim per ipthesin materiam non esse – quod tamen fieri non potest – ad unam, ut uerum fatear, formam omnes rerum omnium forme relabentur. Nec erit nisi una et simplex forma: diuina scilicet que uere forma est.*

27 *Comment.* 2,44 (Häring 82,30-33): *Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque provenit: forme uidelicet et materie. Itaque fit ut utrumque origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est: ea uidelicet causa sine qua fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet per quam pluralitas est.*

28 Vgl. *Comment.* 2,19-20 (Häring 74,2-9).

29 *Comment.* 2,18 (Häring 74,3-5): *Si quis enim cunctas animo ab aliqua re formas abstrahat sola, ut opinor, remanebit possibilitas a formis quodam modo expoliata.*

wirken die Vielheit entstehen. Ein Potenzial der Vielheit bildet jedoch für den Verfasser ausschließlich die Materie als Möglichkeit, nicht die einfache göttliche Form. Die eine Materie ist nämlich die Möglichkeit von verschiedenen Possibilien,<sup>30</sup> während die göttliche Form allein keine mögliche Differenzierung in sich trägt: Sie ist vielmehr eine Kraft, welche die potenzielle Vielheit der Materie zur Verwirklichung und damit zum Sein führt. Daher kann der Verfasser an einer anderen Stelle seines Kommentars auch sagen, dass Gott die *forma essendi* (die seingebende Form) ist, genauso wie z.B. die Wärme die Form (die Ursache) des Erwärmsens und die Weißheit die Form (die Ursache) des Weiß-Seins ist.<sup>31</sup>

Die Materie hat damit nach dem Verfasser des Kommentars eine konstitutive Bedeutung für die Vielheit der Formen. So ist z.B. die „Menschheit“ als Form nur dank der Materie aus der göttlichen Form ausgesondert.<sup>32</sup> Materie ist dabei den verschiedenen mit dieser Form verbundenen Possibilien gleich: Damit ist die „Menschheit“ nie als eine reine Form, sondern immer nur konkret in den einzelnen Menschen verwirklicht.<sup>33</sup> Die verschiedenen Formen werden daher durch die Wandelbarkeit der Materie als der potenziellen Vielheit aus der einen göttlichen Form entfaltet.<sup>34</sup>

Es ist beachtenswert, dass der Verfasser in seinen Ausführungen höchstwahrscheinlich nicht an eine *intelligible* oder noetische Materie als ein Potenzial der Diversifizierung denkt, wie sie der Neuplatonismus in seiner Ableitung der verschiedenen Formen aus dem einen Ursprung in Betracht zieht. Die verschiedenen Formen, ausgesondert aus der einen göttlichen Form, sind von dem Einzelnen abhängig, das sie gestalten. Ohne das Einzelne würden sie in die einzige und einfache göttliche Form zurückkehren, in der sie zwar nicht untergehen, jedoch aufhören würden, differenzierte Formen zu sein: „Gäbe es keinen Menschen, dann würde die Menschheit aufhören zu sein, was sie war. Die Form

---

30 *Comment.* 2,45 (Häring 82,34 f.): *Illud quoque tacendum non est quod hoc et illud possibile una est materia: una i.e. indifferens eo scilicet quod nullius nature est.*

31 *Comment.* 2,17 (Häring 73,81 f.): *Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est sic et deus forma essendi est.*

32 *Comment.* 2,46 (Häring 83,50 f.): *Dico igitur quod forma hec, humanitas scilicet, per materiam habet ut ipsa sit humanitas.*

33 *Comment.* 2,49 (Häring 83,75–84,77): *Sed ex diuersis possibilibus sibi adiunctis hec forma una illa altera esse dicitur, hec humanitas illa arboreitas appellatur, hec unum non solum una illa uero aliud non solum alia existimatur.*

34 *Comment.* 2,49 (Häring 84,77 f.): *Quas igitur formas per pluralitatis diuersitatem possibilitatis i.e. materie mutabilitas explicat.*

jedoch, sofern sie an sich ist, wird irgendwie zu der Einfachheit der göttlichen Form zurückkehren, ohne je unterzugehen.<sup>435</sup>

Der Verfasser rechnet damit im eigentlichen Sinne nicht mit abgetrennten Formen: Die Formen gibt es als verschiedene Formen nur in der Materie, d.h. im Einzelnen, das sie gestalten. Anders würden sie zu der Einfachheit der göttlichen Form zurückkehren.<sup>36</sup>

Dieser originelle Gedankengang ist sicherlich teilweise durch den Platonismus des Calcidius inspiriert. Der Verfasser beruft sich bei der Vorstellung der Materie als eines Überganges vom Nichts zum Etwas, die höchstwahrscheinlich seine Auffassung der Materie als einer reinen Potenzialität mitbeeinflusst hat, ausdrücklich auf Plato.<sup>37</sup> Er weiß ebenfalls von der pythagoräischen Herkunft der platonischen Lehre über die Eins und die Zwei, d.h. Gott und Materie, als zwei Prinzipien der Dinge in ihrer Vielheit;<sup>38</sup> dieser Lehre kommt seine eigene Auffassung der göttlichen Form und der formlosen Materie sehr nahe. Die Vorstellung von Form und Materie als Akt und Potenz, auf der seine Deutung dieser beiden Prinzipien gründet, fand er jedoch bei Aristoteles herausgearbeitet.<sup>39</sup> Auch mit seiner Idee der Formen, die differenziert nur im Einzelnen bestehen, nähert er sich – trotz des platonischen Kontextes der Ausführungen über Einheit und Vielheit – eher Aristoteles als den Platonikern.

35 *Comment.* 2,49 (Häring 84,81-84): *Sed si forte nullus homo extiterit id quod humanitas erat humanitas quidem esse disinit. Forma tamen quantum in se est ad simplicitatem forme diuine quodam modo relapsa nunquam, si uerum fateri uolumus, perit.*

36 Auf diesen Gedanken machte schon T. Gregory aufmerksam (vgl. *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, S. 95-97). In einem anderen Zusammenhang erwähnt ihn auch A. Stollenwerk, *Der Genesiskommentar*, S. 90. E. Maccagnolo widmet ihm in seiner Untersuchung über Thierrys Philosophie wenig Aufmerksamkeit, da er zwischen den Kommentaren *Librum hunc, Quae sit und Aggreditur propositum* nicht konsequent differenziert, sondern eine Synthese aus ihnen allen als Schriften Thierrys versucht. Er lässt sich vorwiegend durch die mehr systematischen Abhandlungen *Quae sit und Aggreditur propositum* leiten, wo dieser Gedanke nicht so deutlich vorkommt, vgl. unten (s. E. Maccagnolo, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976, bes. S. 32-35 und 41-49).

37 *Comment.* 2,27 (Häring 76,62 f.): *Bene igitur Plato materiam inter nullam et aliquam esse dicit substantiam.* Vgl. *Tim.* 51a (Bakhouche I, 196,27 f.), die Übertragung des Calcidius.

38 *Comment.* 2,28 (Häring 77,78-80): *Ubique enim [Plato] magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit: unitatem deum appellans, per binarium materiam designans.* Vgl. Calcidius, *In Tim.* 295 (Bakhouche I, 522,27 f.).

39 *Comment.* 2,29 (Häring 77,85 f.): *Hanc igitur de actu et possibilitate subtilitatem Aristoteles subtilissime inspiciens in libro Perihermeneias ...* Vgl. Aristoteles, *De inter.* (die Übertragung des Boethius) 13, 23a (*Arist. Lat.* II/1-2, S. 33,16-21).

## Quae sit und Aggreditur propositum

Die Originalität dieser Auffassung kommt zutage, wird sie mit zwei anderen Auslegungen zu *De Trinitate* verglichen, die mit dem *Librum hunc* in mancher Hinsicht verwandt erscheinen und dem gleichen Interpretationsschema auch über den Rahmen des ausgelegten Textes hinaus folgen: *Quae sit*<sup>40</sup> und *Aggreditur propositum*.<sup>41</sup> N. M. Häring identifiziert den ersten Kommentar als eine Mitschrift der Vorlesungen, die Thierry hielt, den letzteren als seine Glosse zu *De Trinitate*; daher nennt Häring die erste Schrift *Lectiones*, die letztere *Glosa*.<sup>42</sup> Vom Gesichtspunkt unserer Frage her besteht zwischen beiden Kommentaren eine große Ähnlichkeit; *Quae sit* bringt jedoch eine umfangreichere Deutung (obwohl gegenüber *Aggreditur propositum* die Angaben der griechischen Äquivalente und die Hinweise auf die Quellen manchmal auch fehlen). Im Folgenden gehe ich daher von dieser Schrift aus und mache nur auf die Abweichungen und Hinzufügungen in *Aggreditur propositum* aufmerksam.

Den gedanklichen Rahmen bildet in beiden Auslegungen die Idee einer vierfachen *rerum universitas*, die zwar auch im *Librum hunc* ähnlich zu finden ist,<sup>43</sup> dort jedoch keine bedeutsame Rolle spielt: Die *rerum universitas* besteht (1) in der absoluten Notwendigkeit (*in absoluta necessitate*), (2) in der „gebundenen“ Notwendigkeit (*in necessitate complexionis*), (3) in der absoluten Möglichkeit (*in absoluta possibilitate*) und (4) in der determinierten Möglichkeit (*in determinata possibilitate*).<sup>44</sup> Die „absolute Notwendigkeit“ ist Gott selber als Einfachheit und Verbindung (*in simplicitate et unione*) aller Dinge. Die „gebundene Notwendigkeit“ meint ihre Entfaltung in einen bestimmten Vorgang

40 Die abgekürzte Version dieses Kommentars *Abbreuiatio Monacensis* (vgl. oben, S. 122, Anm. 4) lasse ich beiseite, da sie für unser Thema nichts Neues bringt.

41 Ein weiterer Kommentar zu *De Trinitate*, als *Commentarius Victorinus* oder *Circa hoc opusculum* bekannt (vgl. oben, S. 123, Anm. 6), folgt einem anderen Interpretationsschema und bringt für unsere Frage nichts Interessantes; daher bleibt er unbeachtet.

42 Vgl. N. M. Häring, *Commentaries*, S. 21.

43 Vgl. *Comment.* 2,28 (Häring 77,70-75), wo der Verfasser feststellt, dass für Plato Gott oder Notwendigkeit einerseits und Materie oder Möglichkeit andererseits zwei Extreme darstellen, zwischen denen sich die Formen und das aktuell Daseiende (*actualia*) befinden. An einer anderen Stelle (*Comment.* 4,7, Häring 97,75-80) zählt er sogar fünf Daseinsweisen der *rerum universitas* auf: in Gott, im geschaffenen Geist, in den Zahlen, in der Materie und im Akt. Für eine genauere Erörterung dieses Themas weist er jedoch auf eine andere geplante Schrift hin (*Comment.* 4,10, Häring 98, 97-99).

44 *Lect.* 2,9-10 (Häring 157,86-158,15). Ähnlich auch *Glosa* 2,12-22 (Häring 271,71-273,46).

nach einer gegebenen Ordnung, d.h. das Schicksal (*fatum*).<sup>45</sup> Die „absolute“, von jeder Verwirklichung freie Möglichkeit heißt auch „primordiale Materie“ oder Chaos (*primordialis materia siue caos*). Die „determinierte“ Möglichkeit ist letztlich eine Entfaltung der absoluten Notwendigkeit in einem mit der Potenz verbundenen Akt.

Ähnlich wie im *Librum hunc* finden wir auch in *Quae sit* das Experiment mit dem Wegdenken der Materie, das auch hier zum gleichen (obwohl in anderer Begrifflichkeit ausgedrückten) Ergebnis führt: Gäbe es keine Materie, würde ausschließlich eine Einfachheit zurückbleiben, die Gott selber ist; es könnte weder die determinierte Möglichkeit (das aktuell Existierende) noch die ewige Bestimmung der Dinge (*necessitas complexionis*) da sein, weil bloß die göttliche Einfachheit ohne jede Materie zu bestehen vermag.<sup>46</sup> In *Aggreditur propositum* kommt das Experiment in einer völlig geänderten Version vor, in der die Materie durch die spezifischen Bestimmungen ersetzt wird: Würden den Formen alle spezifischen Bestimmungen weggenommen, dann bliebe nur die reine Einfachheit des Seins zurück.<sup>47</sup>

Die Einzigkeit der wahren göttlichen Form wird dabei in beiden Kommentaren weniger hervorgehoben, als es im *Librum hunc* der Fall war. Mit einer technischen Selbstverständlichkeit unterscheidet der Verfasser des *Quae sit* zwischen (1) der „ersten Form“, d.h. der Gottheit als der „Form der Formen“,<sup>48</sup> (2) den Ideen (*ydee*) oder *rerum naturae*, denen die erste Form ihre Form oder ihr Sein verleiht,<sup>49</sup> (3) den Abbildern der Formen, die sich mit der Materie als Möglichkeit verbinden, um damit das aktuell Existierende entstehen zu lassen.<sup>50</sup>

---

45 *Glosa* 2,21 (Häring 273,34 f.) fügt hinzu, dass einige Interpreten auch den Namen „Weltseele“ benutzen, was im 12. Jh. eine sehr diskutierte und kontroverse Vorstellung war, vgl. dazu T. Gregory, *Anima mundi*, S. 124-174; L. Ott, *Die Weltseele in der Theologie der Frihscholastik*, in: K. Flasch (Hrsg.), *Parusia*, Festschrift für J. Hirschberger, Frankfurt a. M. 1965, S. 307-331; I. Caiazzo, *La discussione sull'anima mundi nel secolo XII*, in: *Studi filosofici*, 16, 1993, S. 27-62.

46 *Lect.* 2,24 (Häring 162,79-82): *Ponatur enim quod materia non sit – quod esse non potest – nec que in possibilitate determinata sunt poterunt esse nec ea que in necessitate complexionis sed omnia in simplicitate erunt. Quamvis enim materia non sit potest esse simplicitas que deus est.*

47 Vgl. *Glosa* 2,8 (Häring 270,42-48).

48 Vgl. *Lect.* 2,39 (Häring 167,41 f.); *Lect.* 2,43 (Häring 168,76 f.).

49 Vgl. *Lect.* 2,42 (Häring 168,68-70); *Lect.* 2,43 (Häring 168,77 f.).

50 Vgl. *Lect.* 2,41 (Häring 168,66); *Lect.* 2,47 (Häring 170,27 f.). *Aggreditur propositum* benutzt die Bezeichnung *ydos* (εἶδος) für eine der Materie eingeprägte Form, während die Form im Denken Gottes *ydea* genannt wird, vgl. *Glosa* 2,30 (Häring 275,96); *Glosa* 2,49 (Häring 279,46).

Beide Kommentatoren wissen, dass dem Plural der Formen im Denken Gottes nur eine uneigentliche Bedeutung zukommt, ohne jedoch diesem Umstand eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dafür geben sie die Quelle dieses Gedankens an: nämlich Calcidius, der unter Berufung auf Platons *Parmenides* behauptet, es gäbe nur ein Vorbild aller Dinge.<sup>51</sup>

Beide Kommentatoren scheinen jedenfalls die abgetrennten Formen oder Ideen im Denken Gottes ohne Schwierigkeit vorauszusetzen, und sie erörtern sogar näher ihre Entstehung. Als Beispiel dient ihnen dabei das Denken des Menschen, das die Formen von Artefakten oder Scheinwesen entwirft:<sup>52</sup> Ähnlich wie das menschliche Denken seine Vorstellungen ohne jede Materie konzipiert, so braucht auch das Denken Gottes keine Materie, um die Formen entstehen zu lassen.<sup>53</sup> Zugleich sind jedoch die Formen für die Materie bestimmt und in diesem Sinne von ihr auch abhängig.<sup>54</sup> Wenn es nämlich keine Materie gäbe, würden die Formen ihre *raison d'être* und ihr Bestehen verlieren.<sup>55</sup> Aggre-

- 51 *Lect.* 2,66 (Häring 176,46-49): „*Formis“ dixit pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria que omnia sunt unum exemplar in mente diuina. Secundum quod Plato dicit in Parmenide Calcidio testante quod unum est exemplar omnium rerum.* Auf den platonischen *Parmenides* weist in diesem Zusammenhang auch *Glosa* 2,35 (Häring 276,34-36) hin. Calcidius, *In Tim.* 272 (Bakhouche I, 500,30-33) erwähnt tatsächlich eine Diskussion über die Frage, ob das Vorbild aller Dinge nur *eines* sei (*unane sit archetypa species*) oder ob es mehrere Vorbilder gäbe oder ob dieses Vorbild das Eine und das Viele zugleich sei. Bei der letztgenannten Möglichkeit beruft er sich auf den Dialog *Parmenides*; nach J. H. Waszink (*ad loc.*) meint er jedoch vielmehr spätere Deutungen des Dialogs. Zu dieser Diskussion vgl. auch Bakhouche II, 835, Anm. 874. Die Frage nach dem einzigen Vorbild der sinnlich wahrnehmbaren Welt kommt allerdings auch im *Tim.* 31a-b selbst vor (Bakhouche I, 160,2-7, die Übertragung des Calcidius).
- 52 Vgl. *Lect.* 2,44 (Häring 169,88-91); *Lect.* 2,46 (Häring 169,8-17). Ähnlich auch *Glosa* 2,32 (Häring 275,13 f.).
- 53 *Lect.* 2,44 (Häring 169,91-94): *Et sicut mens humana quando generat et concipit intra se formas nichil debet materie circa quam generat formas concipiendo intra se ita mens diuina cum formas generat intra sed et circa materiam nichil debet materie.*
- 54 *Lect.* 2,45 (Häring 169,95-99): *Sed uelut artificialis forma quam mens humana generat materie debet – non enim posset esse nec etiam excogitari nisi circa materiam – similiter forme quarum generatiua est mens debent materie scilicet obnoxie sunt licet ipsa mens nichil ei debeat – debent inquam materie quia nec esse nec excogitari possent nisi circa materiam.*
- 55 *Lect.* 2,45 (Häring 169,5-7): *Unde dicimus et uerum est quod materia i.e. possibilitate ablata nichil omnino possibile est esse preter primam formam que ad esse suum materia i.e. possibilitate non indiget.*

*ditur propositum* fügt hinzu, dass auch vom Plural der Formen nur hinsichtlich der Materie und ihrer Veränderlichkeit die Rede sein kann.<sup>56</sup>

Die Abhängigkeit der Formen von der Materie scheint damit in *Quae sit* und *Aggreditur propositum* anders aufgefasst zu sein als im *Librum hunc*. Nach den beiden Kommentatoren sind die Formen nicht vom Einzelnen abhängig, das sie gestalten, sondern von ihrer Bestimmung, die Materie zu gestalten. Diese Bestimmung würden sie verlieren, falls es keine Materie gäbe. Vom Einzelnen als solchem scheinen hier die Formen unabhängig zu sein. Auch wenn es keinen Menschen gäbe, könnte es wahrscheinlich die Natur des Menschen geben, falls nur eine Materie da wäre, die eine solche Form annehmen könnte.

In beiden Kommentaren begegnet uns weiter die polemische Behauptung, dass die Formen eine vereinigende Rolle spielen: Es gibt nur eine Form des Menschseins, an der alle Menschen Anteil haben. Die Form leistet damit die Verknüpfung aller Menschen, was nicht der Fall wäre, wenn jeder seine eigene Form hätte und die gemeinsame Form nur eine Art Abstraktion von diesen wäre, wie einige Interpreten annehmen.<sup>57</sup> Diese Frage wird im *Librum hunc* kaum gestellt und es bleibt auch unklar, wie sie der Verfasser beantworten würde: Er spricht bloß von verschiedenen, mit einer Form verbundenen Possibilitäten, die dieser Form ihren Namen geben,<sup>58</sup> deutet jedoch keineswegs an, dass er individuelle Formen voraussetzen würde, von denen diese Form abgeleitet wäre; andererseits zeigt er aber auch kein Bedürfnis, eine solche „nominalistische“ Vorstellung zu widerlegen.

Ein anderes Motiv von philosophischem Interesse, das *Quae sit* und *Aggreditur propositum* von *Librum hunc* unterscheidet, ist ihr „grammatikalischer Platonismus“,<sup>59</sup> in dem die Namen eine konstitutive Bedeutung für die Dinge selbst bekommen: „Die Namen geben den Dingen ihre Essenz. Der Mensch ist Mensch, weil er so genannt wird. Das Lebewesen ist Lebewesen, weil es so genannt wird. Und ähnlich in den anderen Fällen. Ohne »Mensch« oder »Lebewesen« genannt zu werden, ist es auch kein Mensch und kein Lebewesen.“<sup>60</sup>

---

56 Glosa 2,32 (Häring 275,16-18): *Quod enim formas et formarum dicimus iam prouenit ex mutabilitate materie. Nam fluxus materie facit hoc quod discretio atque pluralitas inter formas locutione innuitur.*

57 Vgl. *Lect.* 2,36 (Häring 166,14-18); *Lect.* 2,62 (Häring 175,2-5); Glosa 2,19 (Häring 272,21-25).

58 Vgl. *Comment.* 2,49 (Häring 83,75 f.), zitiert oben, S. 127, Anm. 33.

59 Vgl. J. Jolivet, *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: P. Gallais – Y.-J. Riou (Hrsg.), *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, II, S. 98 f.

60 *Lect.* 2,52 (Häring 172,92-95): *Nomina quippe essentiant res. Iccirco enim est homo quia appellatur homo. Iccirco est animal quia appellatur animal. Et ita de ceteris. Nam si non*

Diese Vorstellung, wonach der Sprache eine konstitutive ontologische Funktion zukommt – die Sprache soll die Dinge nicht bloß beschreiben, sondern schaffen –, betrifft jedoch nicht die *menschliche* Sprache, sondern die Verbindung der Dinge mit ihren Namen im Denken Gottes. Der Mensch nennt die Dinge mit ihren Namen, die ihnen im Denken Gottes gehören, nur unter dem Einfluss des Heiligen Geistes. So werden die Worte, die im Denken Gottes in einer Einheit verbunden sind, in der menschlichen Sprache entwickelt. Daher heißt auch die Weisheit Gottes, in der die Namen der Dinge gegenwärtig sind, das Wort (vgl. Joh 1,1). Der Name bildet eine Einheit mit der Form der Sache (*sese comitantur*): Durch die göttliche Benennung wird die Sache gestaltet und damit erschaffen (vgl. Gen 1,5), und zugleich heißen die Dinge nach ihren Formen (nicht nach ihrer Materie).<sup>61</sup>

Auch in *Librum hunc* erfahren wir, dass „die Namen den Formen der Dinge folgen, nach denen sie den Dingen auch gegeben werden“ (die Dinge heißen ja nicht nach der Materie, aus der sie bestehen),<sup>62</sup> ein „grammatikalischer Platonismus“ im angedeuteten Sinne wird hier jedoch nicht entwickelt. Auch was die ewigen Namen im Denken Gottes angeht, scheint *Librum hunc* im Vergleich mit *Quae sit* und *Aggreditur propositum* viel vorsichtiger zu sein.

\*

Bei aller inhaltlichen Nähe zeigt damit *Librum hunc* in der Frage der abgetrennten Formen eine teilweise andere Vorstellung als die Kommentare *Quae sit* und *Aggreditur propositum*. Aus der partikularen Perspektive unserer Untersuchung ist es daher nicht besonders wahrscheinlich, dass alle drei Kommentare vom selben Verfasser stammen (obwohl es auch nicht unbedingt ausgeschlossen sein muss).<sup>63</sup>

---

*appelletur homo uel animal nec est homo nec animal.* Ähnlich auch *Glosa* 2,42 (Häring 278,88-94), die hinzufügt, dass die Wendung *nomina essentiant res* von Victorinus stammt. Bei Victorinus ist zwar eine Vorstellung vom Zusammenhang zwischen dem Namen und der Sache zu finden, die jedoch einen anderen Sinn hat: *Verum cum de nomine ambigitur, et de re necesse est ambigatur: nomen enim rei est, res vero numquam sine nomine est* (Marius Victorinus, *In Cic. Rhet.* I,8, CCL 132, 51 f.).

61 Vgl. *Lect.* 2,52-53 (Häring 171,90-172,23); *Glosa* 2,41-43 (Häring 277,74-278,96).

62 *Comment.* 2,51 (Häring 84,2 f.): *Formas namque rerum secuntur uocabula secundum quas rebus ipsis sunt imposita.*

63 Für die Frage nach der Autorschaft der Kommentare wäre ein Vergleich mit dem *Tractatus de sex dierum operibus* hilfreich, der Thierry mit einer größeren Sicherheit zugeschrieben werden kann. Diese Schrift bietet jedoch auf unsere Frage keine eindeutige

Im Vergleich mit den beiden anderen Kommentaren hebt *Librum hunc* vor allem die Einzigkeit und Einfachheit der göttlichen Form hervor. Die Vielheit der Formen in ihrer Mannigfaltigkeit hängt nach dem Verfasser von ihrer Verbindung mit der Materie, ja vom Dasein des Einzelnen ab, das durch die Formen gestaltet wird. Zum Potenzial der Vielheit, auch der Vielheit der Formen, wird in seiner Auffassung die Materie als eine Pluralität der Possibilien. Es bleibt jedoch unklar, wie die Materie diese Rolle eigentlich übernimmt.

Es könnte sich, wie bereits gesagt, z.B. um eine noetische Materie handeln, nämlich um ein Abbild der Einfachheit des ersten Ursprungs und zugleich um eine Potenzialität der Ideen, die ihrerseits das Einzelne gestalten; eine solche neuplatonisierende Lösung findet jedoch im Kommentar kaum Anhalt.

Oder die Materie könnte als ein Potenzial der Vielheit unabhängig von der Einfachheit der göttlichen Form begriffen werden (als ein zweites Prinzip);<sup>64</sup> dieses Motiv ist tatsächlich gegen Ende des *Timaios*-Fragments zu finden, wie es in der Calcidius-Version zu Verfügung stand. Hier wird die Formen annehmende Materie als ein „ungeordnetes Durcheinander ohne jede Struktur“ (*rationis expers rerum inordinata confusio*) dargestellt, in dem jedoch „Spuren der Elemente“ (*elementorum uestigia*) enthalten sind, und das durch „Hinzufügen von Licht und Art“ (*luce ac specie tributa*) in das geordnete All verwandelt wird.<sup>65</sup>

Diese Schilderung des Calcidius erinnert an die Materie aus dem *Librum hunc* als ein Gefüge von Possibilien, die erst durch die göttliche Form aktualisiert werden, obwohl sein Verfasser die Materie als ein ewiges Prinzip neben Gott ausdrücklich ablehnt und den Verdacht einer solchen Lehre sogar von Plato selbst abzuwenden versucht.<sup>66</sup> Dazu erklärt der Verfasser die formlose Materie

---

Antwort: Einerseits spricht sie von einer *equalitas unitatis*, in der Formen und Begriffe aller Dinge gegenwärtig sind. Andererseits lässt sich hier eine unklare Andeutung sehen, dass die Formen gerade und nur in der Materie bestehen, vgl. *Tract.* 42-43 (Häring 573). Wie jedoch A. Stollenwerk gezeigt hat, unterscheidet sich die „atomistische“ Auffassung der Materie im *Tractatus* von der aristotelischen Materie als einer reinen Potenzialität, wie sie unsere Kommentare bieten, sehr stark, so dass die Autorin einen gemeinsamen Verfasser aller Werke entschieden ablehnt (vgl. A. Stollenwerk, *Der Genesiskommentar*, S. 46 f.; 86 f.).

64 So interpretiert den Kommentar A. Stollenwerk, die in ihm „einen nur schlecht verhüllten Dualismus“ entdeckt (vgl. A. Stollenwerk, *Der Genesiskommentar*, S. 154; ähnlich 67 f.).

65 Vgl. *Tim.* 53a-b, die Übertragung des Calcidius (Bakhouche I, 200,23-28). Der griechische Text führt jedoch εἶδεστί τε καὶ ἀριθμοῖς („Arten und Zahlen“) anstelle von „Licht und Art“ an.

66 Vgl. *Comment.* 2,28 (Häring 77,76-78).

ausdrücklich für einfach und nicht für ein Durcheinander des Vielen. Seine Vorstellung der Materie bleibt daher etwas unklar (wie es bei diesem „mit Vernunft und Wort unbeherrschbaren Trug, von dichtem Dunkel umhüllt“<sup>67</sup> wahrscheinlich nicht anders sein kann). Das Interessante an seinem Kommentar besteht eher in einer außergewöhnlichen Verbindung von platonisierenden und aristotelischen Elementen als in ihrer systematischen Synthese. Die Abhängigkeit der Formen von der Materie und sogar vom Einzelnen wirft jedenfalls auf den Chartreser „Platonismus“ ein unerwartetes Licht.

---

67 ... *inexpugnabilem omni ratione et omni eloquio fraudem crassis tenebris inuolutam*, wie Calcidius in seiner Übertragung die Materie schildert, vgl. *Tim.* 49a (Bakhouche I, 192,24 f.).

## Die *Cosmographia* des Bernard Silvestris oder der *Timaios* des zwölften Jahrhunderts

Platons Erzählung über die Schöpfung der Welt und des Menschen im Dialog *Timaios* gehörte im Mittelalter zu den einflussreichsten antiken Stoffen überhaupt. Der erste Teil dieses Dialogs stand lateinischen Lesern gleich in zwei Übersetzungen zur Verfügung, in der des Cicero und der des Calcidius, zudem von einem Kommentar des Calcidius begleitet.<sup>1</sup> Das Leben von Platons kosmogonischem Mythos, im antiken Denken mehr oder weniger ununterbrochen,<sup>2</sup> schien nach dem Tode des Boethius für fünfhundert Jahre zu erstarren und begann von Neuem erst im 11. Jahrhundert, als ihm ungewohnt große Aufmerksamkeit zuteil wurde.<sup>3</sup> Eben aus dieser Zeit stammt ein Text, der dem Mythos des *Timaios* neues und ungeahntes Leben schenkt, denn er versucht keine direkte philosophische Auslegung, sondern dessen neuerliche Mythisierung, die es – zumindest in ihrer literarischen Form – mit der Erzählung Platons selbst aufnehmen kann. Es handelt sich um die prosimetrische Komposition *Cosmographia* des Bernard Silvestris<sup>4</sup> aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, auch „neuer *Timaios*“ genannt.<sup>5</sup>

- 
- 1 Die zugängliche Übersetzung Ciceros umfasste den Text *Tim.* 27d-47b (hrsg. v. R. Giomini, Leipzig 1975), und zwar noch unvollständig (vgl. hierzu R. Giomini, *Ricerche sul testo del Timeo Ciceroniano*, Roma 1975<sup>2</sup>); weit einflussreicher war die Übersetzung und der Kommentar des Calcidius (vgl. oben, S. 124, Anm. 16), der freilich mit der Auslegung über die Chora, vor der weiterführenden Erklärung des Entstehens der Elemente endet (*Tim.* 53c).
  - 2 Zum Leben des gesamten Dialogs im antiken Denken vgl. M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I-II, Leiden 1976-1978; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
  - 3 Vgl. P. E. Dutton, *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres. Edited with an Introduction*, Toronto 1991, S. 3; A. Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zur Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995, S. 86.
  - 4 Zur Tradition der Prosimetra von der Spätantike über Martianus Capella und Boethius, Bernard Silvestris und Alan von Lille bis ins 14. Jahrhundert siehe B. Pabst, *Prosi-*

Bernard Silvestris<sup>6</sup> wird für gewöhnlich zu den Autoren des Kreises von Chartres gezählt,<sup>7</sup> obwohl er faktisch in Tours wirkte und das einzige belegte Bindeglied zu Chartres die Widmung seines Hauptwerkes *Cosmographia* an Thierry von Chartres ist.<sup>8</sup> Bernards Gedankenwelt ist derjenigen der Schule von Chartres dennoch nahe, er ist genau wie Thierry oder Wilhelm von Conches bemüht, sich die antike Gelehrtheit (besonders der freien Künste) wirklich anzueignen und deren mögliche Verbindung mit dem christlichen Universum zu zeigen (typisch für die Schule von Chartres ist der Versuch, die kosmogonische Erzählung in Genesis 1 eben mit dem Mythos in Platons *Timaios* in Einklang zu

---

*metrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, I-II, Köln u. a. 1994 (zu Bernard insbes. in seiner Anknüpfung an Martianus Capella vgl. S. 451-476). Mit der rhythmischen Seite der Komposition Bernards befasst sich T. Janson, *Prose Rhythm in Medieval Latin. From the 9<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> Century*, Stockholm 1975, S. 75.

- 5 W. Wetherbee, *Philosophy, Commentary, and Mythic Narrative in Twelfth-Century France*, in: J. Whitman (Hrsg.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden u. a. 2000, S. 225.
- 6 Das Attribut Silvestris („wild, ungeordnet“) kann eine selbstironische Anspielung auf Bernards Hauptwerk *Cosmographia* sein, in dem er mit diesem Adjektiv den traurigen ursprünglichen Zustand der ungeordneten Materie (Silva), dem noch keine Formen auferlegt wurden, bezeichnet (vgl. Bernard Silvestris, *Cosmogr.*, Prosa I,2,2, Dronke 99,3).
- 7 Mit der Schule von Chartres habe ich mich an anderer Stelle beschäftigt, vgl. L. Karfiková, *Die Gestaltung des Chaos. Das kosmogonische Paradigma bei Hugo von St. Viktor und Wilhelm von Conches*, in: *Acta Universitatis Carolinae, Philologica 1: Graecolatina Pragensia*, 15, 1997, S. 47-71; dies., *The Christian World-Maker according to Augustine, John Eriugena, and Thierry of Chartres*, in: *Horizons* (Soul), 3/2, 2012, S. 131-172; dies., *Filius tetragonus primus: La philosophie trinitaire d'après le commentaire chartrain Librum hunc*, in: *Sacris erudiri*, 51, 2012, S. 317-329. Vgl. auch oben, S. 122-135.
- 8 Zu Bernards Leben und Werk vgl. P. Dronke, *Introduction*, in: Bernard Silvestris, *Cosmographia*, Leiden 1978, S. 1-15. Die *Cosmographia* lässt sich mit gewisser Wahrscheinlichkeit in die Jahre 1147-1148 datieren, in denen Papst Eugen III. (1145-1153) Frankreich besuchte, dem die Komposition laut einer Glosse zu einer Handschrift bei dieser Gelegenheit vorgetragen werden sollte (vgl. *ibid.*, S. 2). Zu einem weiteren Werk Bernards, dem *Mathematicus*, siehe unten, S. 139, Anm. 13. Mit gewisser Wahrscheinlichkeit gilt Bernard ebenfalls als Autor der Kommentare zu *Aeneis* und zur *Hochzeit des Merkur mit der Philologie* von Martianus Capella (siehe unten, 151, Anm. 67 und 68). Seine Autorenschaft gilt heute als unwahrscheinlich für ein astrologisches Werk Namens *Experimentarius*, hrsg. v. M. Brini Savorelli, *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo): l'Experimentarius*, in: *RCSF* 14, 1959, S. 283-342 (diese Edition wird kritisiert und die Autorenschaft des Bernard weiter angezweifelt von C. S. F. Burnett, *What is the Experimentarius of Bernardus Silvestris?*, in: *AHDL* 44,

bringen<sup>9</sup>). Eine Verbindung mit der antiken Welt stellt sich die Schule von Chartres – im Unterschied beispielsweise zu ihrem Zeitgenossen Peter Abaelard – freilich nicht als zufälliges Auffinden christlicher Inhalte (z.B. der Trinitätslehre) in antiken Texten vor, sondern als mögliche Aneignung antiker Kultur und ihrer Vollendung im christlichen Glauben.<sup>10</sup> Dieses paradoxe Verhältnis der christlichen Zivilisation gegenüber der Antike, ein Verhältnis von Achtung und Überlegenheit zugleich, hat Bernard von Chartres in seinem berühmten Vergleich ausgedrückt: „Wir sind wie Zwerge, die auf der Schulter von Riesen sitzen. Unser Blick kann mehr umfassen und sieht weiter als ihrer. Freilich nicht, weil unser Blick durchdringender wäre oder unsere Höhe größer, sondern weil uns die mächtige Gestalt der Riesen trägt und emporhebt.“<sup>11</sup>

---

1977, S. 79-125; zur weiteren Diskussion über Bernards mögliche Beziehung zu diesem Werk vgl. M. T. Donati, *Metafisica, fisica e astrologia nel XII secolo. Bernardo Silvestre e l'introduzione „Qui celum“ dell' „Experimentarius“*, in: SM 31, 1990, S. 649-703). Ebenfalls ungewiss bleibt seine Autorenschaft für die rhetorische *Summa Dictamen* (vgl. M. Brini Savorelli, *Il „Dictamen“ di Bernardo Silvestre*, in: RCSF 20, 1965, S. 182-230, wo auch die Umschreibung einer Handschrift zu finden ist; Bernards Autorenschaft bezweifelt M. Klaes, „*Summa des Magister Bernardus: Zu Überlieferung und Textgeschichte einer zentralen Ars dictandi des 12. Jahrhunderts*“, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 24, 1990, S. 199-202 und 232 f.).

- 9 Vgl. die Kommentare zu *Timaios* von Bernard von Chartres (oben, S. 136, Anm. 3) und Wilhelm von Conches (*Glosae super Platonem*, hrsg. v. E. Jeaneau, Paris 1965). Auch Bernard Silvestris hat den *Timaios* sehr wahrscheinlich kommentiert, diese Schrift ist heute jedoch unbekannt (vgl. hierzu E. Jeaneau, *Note sur l'Ecole de Chartres*, in: ders., *«Lectio philosophorum»*, S. 30; P. Dronke [Hrsg.], *Cosmographia*, S. 4). Zu Bernards Einordnung in die gedankliche Atmosphäre des 12. Jh.s vgl. weiter W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton 1972; ders., Einführung zum Buch: *The Cosmographia of Bernardus Silvestris. A Translation with Introduction and Notes*, New York – London 1973, S. 1-34.
- 10 Eine andere Vorstellung von der Integration antiker Stoffe in die christliche Theologie bei Abaelard und Wilhelm von Conches deutet W. Wetherbee an, der bei Wilhelm das systematische Bemühen findet, Platon als Denker zu begreifen, der die Natur untersucht und absichtlich mit philosophischen Mythen arbeitet, während Abaelards Ansatz seiner Ansicht nach zwischen dem Bestreben pendelt, in Platon einen inspirierten Propheten bzw. eine „von Natur aus christliche Seele“ zu sehen, wobei es sich nicht um eine durchdachte Position, sondern nur um einen „Flirt“ handelt (vgl. W. Wetherbee, *Philosophy, Commentary*, S. 217-219; ähnlich ders., *Platonism*, S. 36-48). Siehe auch unten, S. 151-156.
- 11 Dieser Bonmot Bernards ist bekannt durch Johannes von Salisbury, *Metalog*. III,4 (CCM 98, 116,46-50): *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea*. Vgl. hierzu E. Jeaneau, *Nani gigantum humeris insidentes. Essai d'interprétation de*

Bernard Silvestris ist in seinem Mut wohl noch weiter gegangen als seine Lehrer und Kollegen der Schule von Chartres: in seiner Beziehung zu den antiken Autoritäten ist nichts von der Unterwürfigkeit eines Zwerges (obgleich er wahrscheinlich auch antike Texte kommentierte),<sup>12</sup> sondern eher der Mut eines originellen Schöpfers, der mit antiken Stoffen sehr frei umgeht und ihnen etwas Wichtiges hinzuzufügen hat. Außer der *Cosmographia*, der dieser Beitrag gewidmet ist, lässt sich dies gut auch an seiner dichterischen elegischen Komposition *Mathematicus* dokumentieren,<sup>13</sup> in der er auf sehr originelle Art versuchte, sich mit der antiken Vorstellung vom Schicksal auseinanderzusetzen: Der Held, dem es wie dem antiken Ödipus zgedacht ist, die Heimat zu retten, doch den eigenen Vater zu töten, entscheidet sich mit dem pathetischen Bewusstsein der Überlegenheit des freien Wesens gegenüber dem Schicksal, dieses Los durch Selbstmord abzuwenden. Vielleicht ist eine Bedingung (oder Folge?) dieser Überlegung Bernards auch der Umstand, dass er nicht in erster Linie Autor fachlicher Abhandlungen war, sondern poetischer bzw. prosimetrischer Kompositionen, die eine größere Freiheit nicht nur gegenüber der christlichen Rechtgläubigkeit ermöglichten, sondern auch in Bezug auf das antike Erbe.<sup>14</sup>

---

*Bernard de Chartres*, in: ders., «*Lectio philosophorum*», S. 53-73; E. Gössmann, „*Antiqui*“ und „*Moderni*“ im 12. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin – New York 1974, S. 40-57; A. Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 76 ff.

12 Vgl. unten, S. 151, Anm. 67 und 68.

13 Bernard Silvestris, *Mathematicus*, hrsg. v. J. Prelog – M. Heim – M. Kiesslich, St. Ottilien 1993. In PL 171, 1365-1380 herausgegeben als Werk Hildeberts von Lavardin. Zur Interpretation dieser metrischen Komposition vgl. F. von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, 1922 (Nachdruck Aalen 1962), S. 83-87; W. von den Steinen, *Les sujets d'inspiration chez les poètes latins du XII<sup>e</sup> siècle, II*, in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 9, 1966, S. 376-378; W. Wetherbee, *Platonism*, S. 153-158; P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974, S. 126-139; Ch. Ratkowitsch, *Astrologie und Selbstmord im Mathematicus. Zu einem Gedicht aus dem Umkreis des Bernardus Silvestris*, in: *Wiener Studien*, 112, 1999, S. 175-229 (die Autorin hält bei dieser Komposition die Autorenschaft des Bernard für unsicher).

14 Eine „Befreiung mittels Mythologie“ sucht bei Bernard z.B. K. Smolak, *Mythologie der Befreiung*, in: *Wiener humanistische Blätter*, 33, 1992, S. 43 f. Die poetische Lizenz seiner Kompositionen hebt auch Th. Silverstein hervor, der freilich in der gewählten Form vor allem einen Ausdruck der Vorsicht sieht (vgl. Th. Silverstein, *The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris*, in: *Modern Philology*, 46, 1948/1949, S. 116). Auf Bernards Freiheit gegenüber wichtigen Motiven der christlichen Rechtgläubigkeit (Lehre von der Erbsünde, der Erlösung usw.) macht eine Reihe weiterer Interpreten aufmerksam (vgl. W. von den Steinen, *Les sujets*, S. 375 f.; M.-R. Jung, *Etudes sur le poème allé-*

Diese Originalität und den Mut Bernards, die dem antiken Mythos unter seiner Feder ein ganz ungeahntes neues Leben schenken, möchte ich an seiner *Cosmographia* aufzeigen. Die Komposition umfasst neun metrische und neun prosaische Passagen von unterschiedlicher Länge, die sich regelmäßig abwechseln;<sup>15</sup> von ihrer Beliebtheit zeugt, dass sie in etwa fünfzig Handschriften erhalten geblieben ist.<sup>16</sup> In ihrem grundlegenden Aufriss lässt die *Cosmographia* den philosophischen Mythos von der Kosmogogenese und der Anthropogenese aus Platons *Timaios* wieder aufleben, in diesen Rahmen ist jedoch kunstvoll eine große Anzahl weiterer antiker mythologischer und philosophischer Motive eingewoben (eine markante Inspiration ist der allegorische Aufstieg Merkurs in den Himmel in *De nuptiis* von Martianus Capella und der Abstieg der Seele in den Körper entsprechend Macrobius' Kommentar zu *Somnium Scipionis*, welche insbesondere für den zweiten Teil der Schrift Bernards entscheidende Bedeutung haben).<sup>17</sup> Die Komposition selbst ist freilich keine Auslegung dieser mytho-poetischen Stoffe, sondern deren neuerliche Mythisierung. Platons philosophischer Mythos wird hier nacherzählt als Drama der Herausführung aus dem Chaos und der Einsetzung einer kosmischen Ordnung, schließlich vollendet durch die Erschaffung des Menschen, in welchem sich die den Sternen verwandte Seele mit dem irdischen Leib verbindet.

---

*gorique en France au Moyen Age*, Berne 1971, S. 59-64); einige konstatieren sogar einen heterodoxen Charakter seines Denkens (vgl. F. von Bezold, *Das Fortleben*, S. 77-79) oder finden in seinem Denken „orientalische“, heidnische Einflüsse (vgl. E. R. Curtius, *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, II, in: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 58, 1938, S. 189 f.). Andere Forscher dagegen versuchen, Bernard für das christliche Universum zu retten (vgl. E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in: *AHDL* 3, 1928, S. 5-24) bzw. sein Bewusstsein vom Fall des Menschen und der Notwendigkeit der Erlösung aufzuzeigen (vgl. W. Wetherbee, *Platonism*, S. 152-188; Ch. Ratkowitzsch, *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee*, Köln u. a. 1995).

- 15 Die metrischen Teile der *Cosmographia* I,3; II,2; II,6; II,8; II,10 und II,14 sind elegische Distichen; I,1 ein daktylisches Hexameter; in II,4 wechseln hexametrische und tetrametrische Verse (ähnlich wie in Boethius, *Philos. consol.* I, Metrum 3); II,12 ist ein „archilochisches“ Metrum (ähnlich wie in Horatius, *Odae*, IV,7), vgl. W. Wetherbee, *The Cosmographia*, S. 64. Die Anzahl der Verse in den metrischen Kompositionen beträgt insgesamt 1000 bzw. 1004 (zu einer möglichen Absicht verbunden mit dieser Zahl vgl. P. Dronke [Hrsg.], *Cosmographia*, S. 49 f.).
- 16 Vgl. P. Dronke (Hrsg.), *Cosmographia*, S. 3 und 64 ff.
- 17 Einen Vergleich der *Cosmographia* mit Martianus' Schrift *De nuptiis Philologiae et Mercuris* unternimmt B. Pabst, *Prosimetrum*, S. 451-476. Auf weitere Quellen Bernards (Eriugena, Boethius, Macrobius, Firmicus Maternus, Asclepius, Apuleius, Vergil, Ovid etc.) verweisen H. Liebeschütz, *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscho-*

Das erste Buch, genannt *Megacosmus*, wird mit einem pathetischen Metrum eines daktylischen Hexameters eröffnet, in dem sich Natura (die Natur) an ihre Mutter Noys (den göttlichen Intellekt) wendet und über den unerfreulichen Zustand lamentiert, in dem sich Silva oder Yle (die ungeformte Materie) befindet.<sup>18</sup> Diese Passage gehört zu den eindrucksvollsten der gesamten Komposition und zugleich finden wir hier wichtige philosophische Bemerkungen zu den einzelnen Gestalten des Dramas. Noys (νοῦς oder Intellekt),<sup>19</sup> in Bernards Wiedergabe eine weibliche Gestalt, wird hier wie folgt angedeutet:

... *Vite viventis ymago,*  
*Prima, Noys – deus – orta deo, substantia veri,*  
*Consilii tenor eterni, michi vera Minerva.*<sup>20</sup>

Es handelt sich um eine Art Verbindung der zweiten Person der christlichen Trinität (das erste Bild des Vaters) in ihrer kosmogonischen Funktion – Gott selbst als Weisheit und Wahrheit – mit der Athena–Minerva, wie sie bereits Martianus Capella einbringt.<sup>21</sup> (Zum unklaren Status der Noys trägt freilich bei, dass Bernard die göttliche Trinität an anderer Stelle seiner Komposition schildert, ohne irgendeinen Zusammenhang mit einer der Hauptprotagonistinnen des gesamten Dramas herzustellen.)<sup>22</sup>

- 
- lastik*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923-1924*, Berlin – Leipzig 1926, S. 133-143; E. R. Curtius, *Zur Literarästhetik*, S. 185-190; R. Woolsey, *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in: *Traditio*, 6, 1948, S. 340-344; B. Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972; Ch. Ratkowsch, *Die Cosmographia*; W. Wetherbee, *The Cosmographia*, S. 29-34 und Anmerkungen zum Text, S. 144-164; in den Anmerkungen zum Text auch P. Dronke (Hrsg.), *Cosmographia*, S. 163-174; M. Lemoine in seiner französischen Übersetzung (Bernard Silvestre, *Cosmographie*, Paris 1998).
- 18 Diese Klage erinnert an Claudians Komposition *De raptu Proserpinae* (III,33 ff.), wo die Natur (Natura) in der Versammlung der Götter über den beklagenswerten Zustand des wilden, von keiner Zivilisation geadelten Menschen lamentiert. Als Hilfe wird Ceres ausgesandt, die ihre Tochter sucht und dem Menschen die Landwirtschaft bringt.
- 19 Vgl. Macrobius, *In Somn. Scip.* I,14,6, der einen göttlichen Intellekt (*mens* oder νοῦς) kennt, welcher aus der Fruchtbarkeit Gottes als erster Ursache hervorgeht. Aus ihm wiederum geht die Seele (*anima*) hervor.
- 20 *Cosmogr.*, Metrum I,1 (Dronke 97,4-6). Zur Auslegung dieser Verse vgl. P. Dronke (Hrsg.), *Cosmographia*, S. 163. Der Autor sieht in Noys als *prima orta deo* eine Analogie zur alttestamentlichen Weisheit (Spr 8,22 f.).
- 21 Vgl. Martianus Capella, *De nupt.* VI,567, wo Pallas im hymnischen Text als *sapientia, mens et sollertia fati, ingenium mundi, prudentia sacra Tonantis* verehrt wird.
- 22 *Cosmogr.*, Prosa II,5,3 (Dronke 128). U.a. hat gerade die Gestalt der Noys den Streit um Bernards christliche Rechtgläubigkeit hervorgerufen: Während E. Gilson (*La cosmo-*

Silva (Calcidius' Umschreibung für ὕλη, d.h. für Materie, Baumaterial)<sup>23</sup> wird im Eingangsmetrum in ihrem ungeordneten ursprünglichen Zustand geschildert:<sup>24</sup>

*Silva rigens, informe chaos, concretio pugna,  
Discolor Usie vultus, sibi dissona massa,  
Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum*

---

gonie, S. 12-15) in ihr die zweite Person des christlichen Gottes sieht (zu diesem Zweck versteht er sie sogar als Maskulinum), legt sie E. R. Curtius (*Zur Literaturästhetik*, S. 189 f.) als weibliche Fruchtbarkeitsgottheit orientalischer Inspiration aus. Eine ausgewogene Position zwischen diesen beiden Extremen bietet Th. Silverstein: Noys ist seiner Überzeugung nach eine Art eigenständige erzählerische Erfindung (*separate fabulous construction*), bei der einige Züge klar dem Sohn im christlichen Gott entsprechen. Sie ist eine Art bildliche Darstellung (*figurative representative*) des Sohnes (Th. Silverstein, *The Fabulous Cosmogony*, S. 110, siehe die gesamte Auslegung über Noys, S. 107-112). Diese Meinung teilt auch W. Wetherbee (*The Cosmographia*, S. 39). P. Dronke versteht nicht nur Noys, sondern alle Gestalten der Komposition Bernards als „Theophanien“, d.h. als Offenbarung der unoffenbarten Gottheit im Sinne von Eriugena (vgl. P. Dronke, *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43, 1980 S. 24 ff.; zur Orthographie von „Noys“ vgl. ders. [Hrsg.] *Cosmographia*, S. 52). B. Stock (*Myth*, S. 87-97) stellt Noys als Gottes Gesandte dar, die von der göttlichen Vorhersehung und dem Plan mit der Welt zeugt und eher an antike als an christliche Quellen anknüpft. Ch. Ratkowitsch (*Die Cosmographia*, S. 25 f.) legt Noys als „der Welt immanente Gottheit“, eine Art „ausgesprochenes“ Wort des christlichen Gottes aus. W. Wetherbee (*Philosophy, Commentary*, S. 226) führt in seiner Zusammenfassung der Komposition Bernards schließlich an, dass Noys dem intelligiblen Vorbild in Platons *Timaios* entspricht, so wie Endelichia der Weltseele (zu Endelichia vgl. unten, S. 145, Anm. 38).

- 23 Vgl. Calcidius, *In Tim.* 123 (Bakhouche I, 360,16). Calcidius benutzt diesen Ausdruck nicht in seiner Übersetzung, sondern nur im Kommentar, wo er als Umschreibung von Platons „Notwendigkeit“ (ἀνάγκη, *necessitas*) aus *Tim.* 47e dient. Wie Calcidius anmerkt, haben den Ausdruck ὕλη-silva an dieser Stelle erst Platons Nachfolger eingeführt, vgl. *In Tim.* 273; 308 (Bakhouche I, 502,14; 536,4-7). Die philosophischen Quellen von Bernards Verständnis der Silva-Yle zeigen B. Stock (*Myth*, S. 102-118) und J. Whitman (*Allegory*, S. 169-192). B. Stock (*Myth*, S. 100 ff.) versucht eine Bedeutungsschattierung zwischen Silva als Chaos der Elemente, wie sie die ärztliche Tradition kennt, und Yle als geheimnisvolles Substrat, das die Elemente trägt (die Chora aus Platons *Timaios*). Mit der Gestalt der Silva bei Bernard in ihren einzelnen Aspekten beschäftigt sich des Weiteren M. Asper, *Silva parens. Zur allegorischen Technik des Bernardus Silvestris*, in: Th. Baier – F. Schimann (Hrsg.), *Fabrica. Studien zur antiken Literatur und ihrer Rezeption*, Stuttgart – Leipzig 1997, S. 129-147.
- 24 Vgl. Platon, *Tim.* 52d–53b.

*Optat, et a veteri cupiens exire tumultu,  
Artifices numeros et musica vincla requirit.*<sup>25</sup>

Ihre Elemente sind durcheinander geworfen, ihr mangelt es an Licht und Schönheit der Formen, so als wäre sie nicht Gottes Werk, sondern eine Spielerei der blinden Fortuna. Vergeblich sehnt sie sich nach Ordnung und Harmonie,<sup>26</sup> aus denen ihr geordneter Nachkomme Mundus (die Welt) geboren werden könnte.<sup>27</sup>

Diese Silva oder Yle ist dabei eine Art Urgestalt der Natur (Natura) selbst,<sup>28</sup> Natura bittet also anscheinend für sich selbst, sehnt sich selbst danach, mathematisch und harmonisch geordnet zu werden, wie sie dies hier über Silva bezeugt.<sup>29</sup> Platons Intellekt, der die Notwendigkeit überredet (*Tim.* 48a), wandelt sich damit in die wohlgeneigte Noys, die zeitlose Tochter der ersten Substanz (*Usia prima*), in der zuvor alle Dinge geboren werden und die im

- 25 Bernard Silvestris, *Cosmographia*, Metrum I,1 (Dronke 97,18-22). Vgl. Ovidius, *Ars amat.* II,467: *Prima fuit rerum confusa sine ordine moles*. Eine Gleichsetzung von Chaos, Hyle und Silva nimmt Calcidius vor (*In Tim.* 123, Bakhouche I, 360,16), der sie folgendermaßen beschreibt: *primum elementum universae rei silva est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intelligibilis species* (*In Tim.* 272, Bakhouche I, 500,24-26). Diese Silva oder Hyle erkennt Calcidius in der „unsichtbaren und ungeformten Erde“ (*terra inuisibilis et informis*) aus Gen 1,2 (vgl. *In Tim.* 278, Bakhouche I, 506,29-33). Zu Calcidius' Verständnis der Materie vgl. J. R. O'Donnell, *The Meaning of Silva in the Commentary on the Timaeus of Plato by Calcidius*, in: MS 7, 1945, S. 1-20; J. C. M. van Winden, *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959 (Nachdruck 1965). Das griechische Wort οὐσία benutzt Bernard wahrscheinlich anstelle von Calcidius' *essentia*, vgl. *In Tim.* 222; 289 (Bakhouche I, 448,20-25; 518-520). Das timaische Motiv der Ordnung durch die Zahlen (*Tim.* 53b) wiederholen beispielsweise Boethius, *Philos. consol.* III,9 (Metrum); Thierry von Chartres, *Tract.* 36 (Häring 570). Zu diesem pythagorisierten Gedanken vgl. F. Brunner, *Creatio numerorum rerum est creatio*, in: P. Gallais – Y.-J. Riou (Hrsg.), *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers 1966, S. 719-725.
- 26 Zur eigenen Sehnsucht der Silva nach Ordnung vgl. Calcidius, *In Tim.* 286-287 (Bakhouche I, 514-518) in Anbindung an Aristoteles, *Phys.* I,9, 192a3-34. Wie M. Asper betont, gebührt der Silva dieser Stelle zufolge nicht nur reine Passivität, sondern zugleich ein gewisser aktiver Wille, nämlich die Sehnsucht der kosmischen Liebe (vgl. M. Asper, *Silva parens*, S. 144 f.).
- 27 *Cosmogr.*, Metrum I (Dronke 97 f.). Vgl. Calcidius, *In Tim.* 272; 297 (Bakhouche I, 500,24-26; 524-526), der über die Entstehung der Welt aus Silva und intelligiblen Formen laut Platon bzw. aus Silva und Gott laut Numenius referiert.
- 28 *Cosmogr.*, Prosa I,2,4 (Dronke 100,1-3).
- 29 Laut E. R. Curtius aktiviert die Natura als eine der Protagonisten des gesamten Werkes in Bernards Verständnis einige Aspekte des antiken heidnischen Verständnisses der Natur

rechten Augenblick den Bitten der Natur (Natura), die sich nach Ordnung sehnt, nachgibt.<sup>30</sup>

Noys–Providentia ist sich der Ambivalenz der Silva, ja ihres Hanges zum Bösen (*malitia*), der niemals ganz überwunden werden wird, bewusst.<sup>31</sup> Dennoch beginnt sie unter Beteiligung der Natur<sup>32</sup> das ordnende Werk, damit die ursprüngliche Defizienz der Silva (ihre *caerentia* oder Ermangelung jeglicher Ordnung)<sup>33</sup> durch eine schöne Form (*species*) abgelöst wird.<sup>34</sup> Vermischtes soll

(vgl. E. R. Curtius, *Zur Literarästhetik*, S. 189, siehe die gesamte Passage „Natura mater generationis“, S. 180–197). C. D. Economou versteht sie als „kosmische Göttin mittelalterlicher Allegorie“, deren Rolle er in Bernards Komposition in einer Analyse ihrer vier Aufgaben erfasst: Klage über Silva, Beschaffung von Körpern für die (außermenschlichen) Seelen, die aus Endelichia hervorgehen, himmlischer Weg, Verbindung von menschlicher Seele und menschlichem Körper (vgl. C. D. Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass. 1972, S. 63 ff.). Andere Interpreten betonen, dass die Rolle der Natur in Bernards Komposition eigentlich nur koordinierend und verbindend ist (vgl. W. Wetherbee, *The Cosmographia*, S. 35), ja sogar die einer Zuschauerin (vgl. J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987, S. 247 ff.). Laut W. Wetherbee handelt es sich um eine Heldin, gekennzeichnet von „weiblicher Zerbrechlichkeit“, in ihrer Klage an Ovids Briefe der *Heroides*, Vergils Dido (*Aen.* IV,306 ff., 365 ff., 416 ff.) und besonders an seine Venus, die Jupiter für ihren Sohn Aeneas bittet (*Aen.* I,227 ff.), erinnernd, zugleich freilich an die Klagen des biblischen Psalmisten (vgl. W. Wetherbee, *Platonism*, S. 160; ders., *The Cosmographia*, S. 35 f.).

- 30 *Cosmogr.*, Prosa I,2,1 (Dronke 98 f.).
- 31 *Cosmogr.*, Prosa I,2,2 (Dronke 99). Dieses Motiv des dauerhaften dunklen und böartigen Charakters der Silva betonen sehr die „pessimistischeren“ Ausleger des Werks Bernards W. Wetherbee (*Platonism*, S. 161 ff.; *The Cosmographia*, S. 38) und Ch. Ratkowitsch (*Die Cosmographia*, S. 26, 31, 46).
- 32 *Cosmogr.*, Prosa I,2,2 (Dronke 99,18 f.).
- 33 Die Absenz der Form bedeutet für Bernard (ähnlich wie für einen großen Teil seiner Vorgänger und Zeitgenossen) wohl keine aristotelische Potentialität, sondern eine Ungeordnetheit, Disharmonie der Urform (vgl. H. Flatten, *Die „materia primordialis“ in der Schule von Chartres*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40, 1931, S. 58–65). *Informitas* (Metrum I,1, Dronke 97,1 und 18) bzw. *caerentia* (Metrum I,1, Dronke 98,58) sind also der Form gegenüber konträr (Disharmonie der Form), nicht kontradiktorisch (gänzlich formlos) gemeint, vgl. M. Asper, *Silva parens*, S. 138. Das Motiv der Privation (στέρησις) als Beginn aller Dinge (*caerentiam rerum initium extitisse*, Prosa I,2,2, Dronke 99,15) entfaltet Calcidius (*In Tim.* 286–288, Bakhouche I, 514–518) in Anknüpfung an Aristoteles (*Phys.* I,9, 192a3–34): jede Sache leitet sich aus drei Prinzipien ab: Form, Materie und Privation (στέρησις), d.h. *species*, *silva*, *caerentia*.
- 34 *Cosmogr.*, Prosa I,2,2 (Dronke 99,15 f.).

getrennt werden, Verwirrtes geordnet, Ungeformtes eingegrenzt. Das ursprüngliche chaotische Ringen des Ungeordneten weicht damit einem ausgewogenen Frieden mathematischer Harmonie und freundschaftlicher Verbundenheit.<sup>35</sup>

Die Ordnung der Silva und die Entstehung der Welt (Mundus) ist jedoch nur der erste Schritt ihres Werkes – nun soll sie sich, so wie der Demiurg im *Timaios*, der Erschaffung der Seele zuwenden.<sup>36</sup> Die Weltseele, die durch eine Art geheimnisvoller Emanation aus der Noys hervorgegangen ist<sup>37</sup> und hier Endelichia (Vollendung – Dauer) genannt wird,<sup>38</sup> wird zur Braut des Mundus und beide finden Gefallen aneinander. Es ist zwar eine etwas unausgewogene Vermählung, doch Noys–Providentia verbindet beide durch entsprechende Zahlen, so dass ihre Vereinigung untrennbar sein wird.<sup>39</sup> So kann unter dem gütigen Zutun der belebenden Seele-Endelichia aus dem Schoß der Silva die Gesamtheit aller Dinge entstehen.<sup>40</sup>

---

35 *Cosmogr.*, Prosa I,2,7 (Dronke 100 f.).

36 *Cosmogr.*, Prosa I,2,12 (Dronke 102).

37 Die Weltseele, die auf geheimnisvolle Weise aus der Noys hervorgeht und nicht im wahren Sinne geschaffen ist, verweist auf die zeitgenössische Diskussion zu einer eventuellen Identifikation der Weltseele mit dem Heiligen Geist der christlichen Trinität (vgl. dazu T. Gregory, *Anima mundi*). Bernard scheint in dieser Frage sehr vorsichtig zu sein, auf eine direkte Identifikation lässt sich aus seinem Text nicht schließen. Eher geht es erneut um eine Art „bildhafte Repräsentation“ wie im Falle der Noys (siehe oben, S. 141 f., Anm. 22; vgl. Th. Silverstein, *The Fabulous Cosmogony*, S. 115 f.; W. Wetherbee, *The Cosmographia*, S. 40; ders., *Platonism*, S. 164 ff.; Ch. Ratkowitsch, *Die Cosmographia*, S. 25).

38 *Cosmogr.*, Prosa I,2,13 (Dronke 102). Calcidius nennt die Seele in Anknüpfung an Aristoteles ἐντελέχεια: die Vollendung (des Körpers), vgl. *In Tim.* 222 (Bakhouche I, 448-450). Eine Abwandlung in ἐνδελέχεια (kontinuierliche Dauer) kennt bereits Cicero, der meint, dass Aristoteles die Seele *endelecheia* als eine Art kontinuierliche und beständige Bewegung nennt: *quasi quandam continuatam motionem et perennem* (*Tusc.* I,10). In diesem Sinne personifiziert Endelichia (nach der handschriftlichen Lesung) auch Martianus Capella (*De nupt.* I,7; II,213, Dick 7,10; 78,17 *ad loc.*). Eriugena legt *Endelichia* als *endos elekia* (ἐντὸς ἡλικία) aus, d.h. als *intima* bzw. *perfecta aetas* (*Annot. Marc.* 7,10, Lutz 10,16-19). Vgl. G. Mathon, *Jean Scot Erigène, Calcidius et le problème de l'âme universelle*, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain – Paris 1960, S. 361-375; P. Dronke, *Fabula*, S. 109 f.; ders. (Hrsg.), *Cosmographia*, S. 52.

39 *Cosmogr.*, Prosa I,2,15 (Dronke 103). Die Verbindung von Welt und Weltseele als makrokosmische Analogie der mikrokosmischen ehelichen Verbindung in Bernards Komposition betont J. M. Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature. From the Twelfth Century to Dante*, New York – London 1975, S. 54 f.

40 *Cosmogr.*, Prosa I,2,16 (Dronke 103 f.).

Die Schöpfung des großen Kosmos ist also beendet. Noys übergibt ihn in der Einleitung des zweiten Buches von Bernards *Cosmographia* (genannt *Microcosmus*) als ihr gelungenes Werk an die Natura<sup>41</sup> und in einer metrischen Verherrlichung beschreibt sie erneut, wie sie das ursprüngliche Chaos überwunden hat.<sup>42</sup> Als würdige Vollendung ihres Werkes wünscht sich Noys die Schöpfung des Menschen, der alle anderen lebenden Wesen übertreffen möge.<sup>43</sup> Dieses Werk freilich vertraut sie der Natura an, der die Urania (die Himmelsmacht), die sich in der Nähe von Noys aufhält, und die Physis (Naturgesetzmäßigkeit und -kunde), die in den niedrigeren Bereichen des Kosmos wohnt, behilflich sein sollen.<sup>44</sup>

Damit die Schöpfung des Menschen wirklich vom Sehnen der Natura selbst ausgeht, muss sie zuvor selbst ihre Gehilfin aufsuchen.<sup>45</sup> Die Suche nach der Urania erfordert einen Aufstieg in den Himmel und dessen sehr anstrengende Untersuchung – schließlich findet Natura ihre Schwester im Bereich des fünften Elements Äther über den Sternen.<sup>46</sup> Urania schickt sich mit ihr zusammen entschlossen zum Abstieg nach unten an, um sich des göttlichen Auftrags, den

---

41 *Cosmogr.*, Prosa II,1,1-6 (Dronke 121 f.).

42 *Cosmogr.*, Metrum II,2 (Dronke 122 f.).

43 *Cosmogr.*, Prosa II,3,1 (Dronke 123).

44 *Cosmogr.*, Prosa II,3,2-3 (Dronke 123 f.). Urania, die Muse der kosmischen Erkenntnis, erscheint bei Martianus Capella (*De nupt.* I,7, Dick 8,1 f.), wo sie der Psyche die Gabe der Selbsterkenntnis schenkt. Ähnlich ist wohl ihre Rolle auch in Bernards Werk, in dem sie zur Begleiterin der Natur wird. Die Physis, unterschieden von der Gestalt der Natura, stellt Erkenntnis in einem technischeren Sinne dar: die Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens (zu beiden Gestalten vgl. W. Wetherbee, *The Cosmographia*, S. 42 f.; zu Urania ders., *Platonism*, S. 173, Anm. 30; zu Physis siehe auch unten, S. 148, Anm. 52). Laut R. Lemay stellt Urania die Disziplin der Astronomie dar (der Bernard unter dem Einfluss arabischer Autoren besondere Aufmerksamkeit widmete), zugleich jedoch auch den Einfluss der Sterne auf das Geschehen in der sublunaren Sphäre (vgl. R. Lemay, *Abu Ma'shar*, S. 276 f.; 270).

45 B. Pabst (*Prosimetrum*, I, S. 459) macht auf die Ähnlichkeit dieses Motivs mit dem himmlischen Aufstieg des Merkur, begleitet von der allegorischen Gestalt Virtus, zu Apollon bei Martianus Capella (*De nupt.* I,8-24) aufmerksam.

46 *Cosmogr.*, Prosa II,3,10 (Dronke 125). Mit der Vorstellung vom Äther als fünftes Element knüpft Bernard an die Auffassung an, die wohl durch Apuleius (*De mun.* 1,291) bekannt war, und im 12. Jh. durch arabischen Einfluss wiederbelebt wurde (z.B. *Introductorium* des Abu Ma'shar übersetzt durch Hermann von Carinthia). Zur Auffassung des Äthers in der antiken Kosmologie vgl. P. Moraux, s. v. *Quinta essentia*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, hrsg. v. G. Wissowa, 24, Stuttgart 1963, S. 1171-1263; H. Dörrie – M. Baltés, *Platonismus in der Antike*, V, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, § 148-150, S. 558-591.

Menschen zu schaffen, anzunehmen. Der menschliche Geist, den sie aus den Gegenden des Äthers mitbringen will, die sie selbst bewohnt, soll auf dieser Wanderung die Gesetzmäßigkeit des ganzen Himmels erblicken und so klüger werden als die Gesetze der Schicksalsgöttinnen, das unüberwindbare Schicksal und die wankelmütige Fortuna.<sup>47</sup>

Ihren Weg beginnen beide Schwestern mit einer kurzen Audienz bei der höchsten Gottheit (*suprema divinitas*), hier Tugaton (das Gute) genannt und als dreifacher Strahl eines einzigen Lichts vorgestellt.<sup>48</sup> Anschließend durchschreiten sie den ganzen Kosmos: die Sphären der einzelnen Planeten, die je von einem Herrscher verwaltet werden,<sup>49</sup> über den Bereich der Luft, von Dämonen bewohnt,<sup>50</sup> bis auf die Erde. Sie gelangen an einen lieblichen Ort Namens Gramision, eine Art Garten von Heilkräutern, Gewürzen und Düften, vor aller

- 
- 47 *Cosmogr.*, Metrum II,4 (Dronke 126 f.). Der Mensch, einschließlich seiner sternenverwandten Seele, wird erst auf der Erde geschaffen, auf der herabführenden Himmelsreise unterrichtet Urania stellvertretend ihre Schwester Natura selbst. Die Vorstellung einer Seele, die die Sphären der einzelnen Planeten durchläuft und sich von dort ihre Eigenheiten mitbringt, ist bei Macrobius zu finden (*In Somn. Scip.* I,12). Laut B. Stock (*Myth.*, S. 164) ist der Weg beider Schwestern somit eine Art Allegorie des Hinabsteigens der Seele in den Körper. Ob es diese Allegorie erlaubt, auf Bernards Überzeugung von einer Präexistenz der Seelen zu schließen, bleibt freilich unsicher (vgl. J. Whitman, *Allegory*, S. 246).
- 48 *Cosmogr.*, Prosa II,5,3 (Dronke 128). Der griechische Terminus τὰγαθόν (das Gute) als göttlicher Titel war aus Macrobius, *In Somn. Scip.* I,2,14, bekannt. Dieses Gebet zu Beginn des Abstiegs beider Schwestern erinnert teilweise an das Gebet der Philologie aus Martianus' *De nuptiis*, II,202-205. Zur neuplatonisierenden Vorstellung der Gottheit, wie sie hier vorgelegt wird, vgl. B. Stock, *Myth.*, S. 172 ff.
- 49 *Cosmogr.*, Prosa II,5,5-7 (Dronke 128 f.). Zu den Genien der einzelnen Planeten vgl. J. Ch. Nitzsche, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, New York – London 1975, S. 75-78.
- 50 Zwischen Himmel und Erde wohnt nämlich, so Bernard, eine mittlere Art vernunftbegabter Wesen, die mit den Sternen die Unsterblichkeit gemeinsam haben, wie die Menschen wiederum den Leidenschaften unterliegen (*Cosmogr.*, Prosa II,7,3-4, Dronke 134; vgl. auch Calcidius, *In Tim.* 129-135, Bakhouché I, 366-372; Apuleius, *De deo Socr.* 1,1-9,141). Die Engel bzw. Dämonen, die zu den einzelnen Elementen gehören, beschreibt Bernard wie folgt: Im höchsten Bereich des Kosmos, um die Wohnung Gottes selbst, verweilt die höchste, feurige Gruppe von Engelwesen, die sich der Kontemplation der Gottheit hingibt. Auf diese folgen zwei niedrigere, ätherische Gruppen, die den Menschen zur Hilfe gesandt werden. Den Bereich unterhalb des Mondes – die Luft – bewohnen Luftdämonen, die sich ebenfalls in höhere und niedrigere unterteilen, je nachdem, ob sie sich eher den ätherischen himmlischen Wesen nähern, oder die Erde bewohnen (diese Geister schaden und bewirken Beschwerden aller Art). Die Erde und

Missgunst des Wetters geschützt, wo ein Rinnsal von ungetrübter Reinheit und lieblichem Klang fließt.<sup>51</sup> Hier wohnt die Physis mit ihren zwei Töchtern Theorie (Theorica) und Praxis (Practica). In völliger Ruhe, umringt von den schönsten Blüten der Natur, geben sie sich hier der Untersuchung der Natur der Dinge nach den Kategorien des Aristoteles hin.<sup>52</sup>

Diese Naturwissenschaftlerinnen, von der Erschaffung des Menschen träumend, für die sie jedoch selbst nicht ausreichen, heißen die Urania und die Natura, bei denen sie Hilfe ahnen, freudig willkommen. Das glückliche Zusammentreffen gipfelt in einer metrischen Intervention der Noys, die sich mit einer Paraphrase von Worten des platonischen Demiurgen an die Zusammenkunft aller fünf Matronen wendet: *Pignora cara, dee, quas ante creata creavi...*,<sup>53</sup> und kündigt die Erschaffung des Menschen an, der den irdischen Leib mit dem sternverwandten Geist verbindet.<sup>54</sup>

deren Landschaft wiederum bewohnen Silvani, Panes und Nerei, zwar langlebige, doch sterbliche Wesen, die zum Element Erde gehören. Vgl. *Cosmogr.*, Prosa II,7,5-11 (Dronke 135 f.).

- 51 *Cosmogr.*, Prosa II,9,2-5 (Dronke 138 f.). Der Name *Gramision* leitet sich laut P. Dronke (*Cosmographia*, S. 171) von der Verbindung *graminum elision* („Elyision voller Wiesen“) ab, deshalb bevorzugt er als Editor die handschriftliche Lesart vor der abweichenden Form *Granusion* (ableitbar wohl von Calcidius' *hygra usia*, Ort der Feuchtigkeit oder der dichten Luft, vgl. *In Tim.* 129, Bakhouche I, 366,18 f.). Wie B. Stock anführt (*Myth*, S. 187), geht es nicht um einen konkreten identifizierbaren Ort, sondern um eine Repräsentation des Paradieses als ursprüngliche menschliche Heimat. J. Jolivet urteilt, dass mit diesem Ort, an dem der Mensch geschaffen wurde, Bernard den Mutterschoß andeutet (*Gramision* als griechisierte Verkleinerung von *gremium*, Schoß), vgl. J. Jolivet, *Les principes féminins dans la Cosmographia de Bernard Silvestre*, in: Ch. Wenin (Hrsg.), *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, S. 296-305.
- 52 *Cosmogr.*, Prosa II,9,6-7 (Dronke 139 f.). In der Gestalt der Physis, die sich naturwissenschaftlichen Studien und aristotelischen Klassifizierungen hingibt, sieht W. Weatherbee (*Philosophy, Commentary*, S. 227) eine Personifizierung des Aristotelismus (ähnlich B. Stock, *Myth*, S. 196). Diese Gestalt bildet damit ein gewisses Pedant zu Urania, die den Platonismus repräsentiert (vgl. oben, S. 146, Anm. 44). Beide Gestalten, Urania und Physis, stellen wohl zwei Aspekte der Natur (Natura) dar, der sie bei deren Werk behilflich sein sollen (vgl. J. Whitman, *Allegory*, S. 235 f.).
- 53 *Cosmogr.*, Metrum II,10 (Dronke 140,1). Vgl. die Rede des Demiurgen an die Planeten, die die menschlichen Körper und den sterblichen Teil der Seele schaffen sollen, in Platons *Tim.* 41a (zugleich mit Anspielung an *pignora cara* in Ovid, *Metam.* III,134).
- 54 *Cosmogr.*, Metrum II,10 (Dronke 141). Zur doppelten Ausrichtung des Menschen nach Seele und nach Körper vgl. *Asclepius* 8 (Nock 306). Siehe hierzu R. B. Woolsey, *Bernard Silvester*, S. 343 f. An den breiten antiken Hintergrund dieser Vorstellung erinnert Ch. Ratkowsich, *Die Cosmographia*, S. 103 f.

Die Schöpfung des Menschen besteht laut der Auslegung der Noys in einer dreifachen Arbeit: die Schaffung der Seele aus Endelichia (Weltseele), die Schaffung des Körpers aus der Materie und zuletzt die Verbindung von beidem. Die erste dieser Aufgaben fällt der Urania zu, die zweite der Physis, die dritte der Natura.<sup>55</sup> Noys gibt jeder bei ihrem Werk eine göttliche Gabe zur Hilfe: der Urania den Spiegel der Vorsehung (*providentiae speculum*), der Natura die Tafeln des Schicksals (*tabulam fati*) und der Physis das Buch des Gedächtnisses oder der Erinnerung (*librum recordationis*).<sup>56</sup> Urania soll die menschliche Seele nach einem ewigen Vorbild schaffen, Physis den menschlichen Leib entsprechend der Gesetzmäßigkeiten, die in der Naturwissenschaft erfasst sind, die Natura schließlich verbindet beides zu den Geschichten der einzelnen Menschen wie auch zum Ganzen der menschlichen Geschichte.

Auf Betreiben der Noys und auf die Bitte der Natura hin gehen Urania und Physis ans Werk. Urania arbeitet offenbar mit Leichtigkeit, ihre gesamte Arbeit fasst Bernard in zwei Versen zusammen: *Expromptas Urania manus traducit ad artem / Ingeniumque movet*.<sup>57</sup> Das Werk der Physis dagegen scheint schleppend und mühsam. Die Unglückliche klagt insgeheim, dass der Mensch als „zweite Welt“ (*alter mundus*) und „wahres Gesicht Gottes“ (*vera dei facies*)<sup>58</sup> vorrangig hätte erschaffen werden sollen und nicht zuletzt, wenn für ihn nur ein Materialrest bleibt, der durch Mangel aller Art belastet ist.<sup>59</sup> Dabei lassen sich hier nicht die gleichen Methoden benutzen wie bei der Schaffung des großen Kosmos: Der Mensch soll nämlich ein Werk der Zeit (*temporis opus*), nicht der Ewigkeit (*evi*) sein, und er wird auch einen anderen Geist haben als die große

55 *Cosmogr.*, Prosa II,11,1 (Dronke 142).

56 *Cosmogr.*, Prosa II,11,3-11 (Dronke 142-144). Den Spiegel der Vorsehung kennt auch Martianus Capella, *De nupt.* I,7. Laut W. Wetherbee (*The Cosmographia*, S. 162, Anm. 75) deutet das dreifache Geschenk der Noys drei Etappen der göttlichen Offenbarung an, nämlich die natürliche Offenbarung, das alttestamentliche Gesetz und die christliche Offenbarung. Diese Interpretation erscheint jedoch etwas gewaltsam. P. Dronke (*Fabula*, S. 125 f.) urteilt, dass diese Gaben eine dreifache Kausalität des Universums andeuten: die göttliche Vorsehung (die Gabe an die Urania), physikalische Gesetzmäßigkeit (die Gabe an die Physis) und deren Verbindung in dem, was Schicksal genannt wird (die Gabe an die Natura). Vgl. dazu auch L. Karfíková, *Homo opus temporis: Die Ewigkeit und Zeit nach der Cosmographia des Bernard Silvestris*, in: *Sacris erudiri*, 43, 2004, S. 281-297.

57 *Cosmogr.*, Metrum II,12 (Dronke 144,5 f.).

58 *Cosmogr.*, Metrum II,12 (Dronke 145,13.15).

59 *Cosmogr.*, Prosa II,13,4 (Dronke 147). Ähnlich schafft Platons Demiurg (*Tim.* 41d) die menschlichen Seelen aus Ingredienzen, die von der Weltseele übriggeblieben sind, deren Verhältnis weniger günstig und deren Resultat weniger vollkommen ist.

Welt. Er soll nicht nur abhängig von äußeren Bedingungen sein und soll sich nicht nur von den von außen auferlegten Gesetzen leiten lassen, sondern die Quelle seiner Dauer in sich selbst tragen, ein innerliches Wesen sein (*Ut ... Duret ab intus homo*).<sup>60</sup>

Die Physis findet am Ende eine scharfsinnige Form, um die zerbrechliche Vollkommenheit des geplanten Werkes zu sichern: Im Menschen soll das ideale Gleichgewicht der Säfte erzielt werden, und zwar sowohl in ihrer Qualität als auch in ihrer Menge.<sup>61</sup>

Das Schlussmetrum der gesamten Schrift lobt das Werk der Natura, die das schwerlich errungene Gebilde der Physis mit der spielerischen Kreation der Urania verbindet. Erst so entsteht ein wirklicher Mensch als Meisterwerk der Natura. Die feierliche Beschreibung verläuft vom Gehirn, über das feurige, von der Lunge gekühlte Herz, das Quelle der Gefühle ist, bis zur Leber als Sitz der Begierde, die die Verdauung sichert, aber auch den Erhalt der Gattung.<sup>62</sup>

Diese letzte Funktion gibt Bernard Gelegenheit, über das Wunder der Fortsetzung der menschlichen Gattung nachzudenken, die trotz der Sterblichkeit der einzelnen Wesen doch die dauerhafte Gegenwart des Menschen auf der Welt ermöglicht und damit auch das letzte Gelingen der göttlichen Kosmogonese. Die menschliche Fruchtbarkeit, die laut Bernard zwei Genien anvertraut wird, ist eine Art Kampf mit dem Tod, in dem sich die Natur selbst erneuert, in dem „das Sterbliche doch nicht stirbt, und was vergeht, doch nicht vergänglich wird“.<sup>63</sup>

60 *Cosmogr.*, Metrum II,12 (Dronke 145).

61 *Cosmogr.*, Prosa II,13,8 (Dronke 148,5-7). Über das Gleichgewicht der Elemente im außergewöhnlichen Fall des menschlichen Körpers spricht auch Wilhelm von Conches, *Glosae Tim.* 52 (Jeauneau 121 f.). Zur humoralen Theorie vgl. Nemesios von Emesa, *Premnon physicon (De nat. hom.)*, 4,1-4, lateinische Übersetzung Alfanus von Salerno, hrsg. v. C. Burkhard, Leipzig 1917, S. 59.

62 *Cosmogr.*, Metrum II,14 (Dronke 150-154). Der zweiteilige sterbliche Teil der Seele, lokalisiert in Herz und Leber, wird bei Platon beschrieben, *Tim.* 69c-72d. Dieser Teil des Dialogs stand im lateinischen Mittelalter nicht mehr zur Verfügung, es waren jedoch Paraphrasen von ihm bekannt, vgl. z.B. Apuleius, *De Platone*, I,13,207–16,215.

63 *Cosmogr.*, Metrum II,14 (Dronke 154,163): *Non mortale mori, non quid cadit esse caducum*. Die „Genien“ (Metrum II,14, Dronke 154,159), die auf das Fortbestehen der menschlichen Gattung achten, haben bei den Forschern großes Interesse hervorgerufen: vielleicht handelt es sich um „Geister, die die Ehe schützen“ (Th. Silverstein, *Fabulous Cosmogony*, S. 109, Anm. 118; J. Ch. Nitzsche, *The Genius Figure*, S. 85 f.), oder um die personifizierte doppelte fruchtbare Macht, die in der Materie wohnt (B. Stock, *Myth*, S. 218 f.), oder aber um die menschliche Fruchtbarkeit und ihre Anatomie (W. Weherbee, *Platonism*, S. 182 ff.; P. Dronke, *Cosmographia*, S. 47 f., Anm. 16; ähnlich Ch. Ratkowsitch, *Die Cosmographia*, S. 116, Anm. 232, die die gesamte Diskussion zusammenfasst).

Der scharfsinnigen Physis, der souveränen Urania und der sorgsam Natur ist es also wirklich gelungen, den Menschen als ein Bild des großen Kosmos in seiner Unvergänglichkeit zu gestalten, der sich jedoch zugleich von der untrüglichen Dauer des kosmischen Lebewesens unterscheidet. Der kleine Kosmos dauert durch seine beständige Weitergabe, ist auf seine Fortsetzung in einem anderen angewiesen. Als einzelnes Wesen altert er und vergeht, muss sich durch äußere Nahrung stärken, sein Leben erschöpft sich, er ist mit Anstrengung und Sterblichkeit belastet:

*Sic sibi deficiens, peregrinis indiget escis,  
Sudat in hoc vitam denichilatque dies.*<sup>64</sup>

Deshalb ist er mit Organen (Augen, Ohren, Beinen und insbesondere Händen) ausgestattet, die der große Kosmos, unsterblich und frei von Arbeit, nicht nötig hat.<sup>65</sup> Zugleich aber (und hier berührt Bernard wohl das Thema aus seinem *Mathematicus*) widersetzt sich der kleine Kosmos trotz seiner persönlichen Zerbrechlichkeit oder gerade wegen ihr den Gesetzmäßigkeiten des Schicksals, denn mit seiner Fortdauer in einem anderen knüpft er von Neuem an die zerrissenen Fasern der eigenen Dauer an.<sup>66</sup>

\*

An Bernards prosimetrischer Komposition interessiert uns vor allem die Art, in der ihr Autor mit dem platonischen Mythos arbeitet. Ob wir nun Bernards Autorenschaft des Kommentars zu Vergils *Aeneis* (in dem die Geschichte des antiken Helden als Gleichnis über die verworrenen Wege der menschlichen Seele ausgelegt wird),<sup>67</sup> und zu Martianus Capellas *De nuptiis* (wo die „Hochzeit der Philologie mit Merkur“ als Verbindung der Liebe zur Rationalität mit einer trefflichen Rede geschildert wird)<sup>68</sup> für wahrscheinlich oder für unsicher halten –

64 *Cosmogr.*, Metrum II,14 (Dronke 155,177 f.).

65 *Cosmogr.*, Metrum II,14 (Dronke 155,179-182). Vgl. Platon, *Tim.* 33c-34a.

66 *Cosmogr.*, Metrum II,14 (Dronke 154,165-166): *Militat adversus Lachesim sollersque renodat / Mentula Parcarum fila resecta manu*. Bernards literarische Vorlage für dieses Lob des männlichen Glieds (*mentula*) war wohl das satirische Gedicht Maximians (*Elegiae*, V,87, hrsg. v. Sandquist 132,607), Bernard gibt ihr jedoch einen völlig anderen Klang (vgl. Ch. Ratkowitzsch, *Die Cosmographia*, S. 118).

67 Bernard Silvestris (?), *Comm. Aen. proem.* (hrsg. v. J. W. Jones – E. F. Jones, *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, Lincoln – London 1977, 3,10 f.).

68 Bernard Silvestris (?), *Comm. Mart. 2* (hrsg. v. H. J. Westra, *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, Leiden 1986, 43 f.).

Bernard hat zweifellos darüber nachgedacht, auf welche Weise die antiken mythischen Stoffe zu interpretieren sind und wie ein solches Unternehmen im Rahmen der christlichen Lehre begründet werden kann. Gerade im Kommentar zu Martianus' Werk, der Bernard zugeschrieben wird und der auf jeden Fall als eine ihm nahestehende Schrift angesehen werden kann, finden wir Überlegungen zu diesem Thema. Die Interpretation der mythischen Geschichten, insbesondere der antiken, wird hier von der Auslegung historischer Ereignisse, besonders der biblischen, unterschieden:

„Diese Lehre wird hier in bildlicher Sprache (*figura*) vorgelegt. Die bildliche Redeform wird *involucrum* genannt, von dem wir zwei Arten unterscheiden: Allegorie und *integumentum*. Die Allegorie ist eine Redeform, bei der der wahre Sinn, unterschieden vom äußeren Sinn, unter einer historischen Erzählung verdeckt ist, wie in der Erzählung über Jakobs Ringen. *Integumentum* ist sodann eine Redeform, bei der der wahre Sinn unter einer mythischen Erzählung verborgen ist, wie in der Erzählung über Orpheus. Im ersten Fall nämlich enthält die historische Geschichte (*historia*), im zweiten Fall der Mythos (*fabula*) ein verborgenes Geheimnis ... Die Allegorie gehört zur Heiligen Schrift, während das *integumentum* zu den philosophischen Texten gehört.“<sup>69</sup>

Die in biblischen Texten verborgene Allegorie und die ihr entsprechende Technik der allegorischen Auslegung wird für gewöhnlich damit begründet, dass Gott in das Geschehen selbst (bzw. in dessen Erfassung in einem heiligen Text) eine Art geheimnisvollen „anderen“ Sinn gelegt hat, der durch die Auslegung enthüllt werden soll. Das erzählte Geschehen verbirgt also in sich etwas anderes als sich selbst, ist eine Allegorie, ein Hinweis auf etwas anderes, das durch die Auslegungstechnik zu finden ist. Vom antiken Mythos heißt es in diesem Sinne nicht, dass er Allegorie ist, sondern *integumentum*, Schleier, Verhüllung. Er

---

69 Bernard Silvestris (?), *Comm. Mart.* 2 (Westra 45,70-78): *Genus doctrine figura est. Figura autem est oratio quam involucrum dicere solent. Hec autem bipertita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum ... Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit. Ähnlich Bernard Silvestris (?), *Comm. Aen.* (Jones – Jones 3,14 f.): *Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum.* Die Ausdrücke *involucrum* und *integumentum* stammen von Cicero (*De orat.* I,161); der erste bezeichnet laut H. Brinkmann eher einen geheimnisvoll ausgedrückten Inhalt, während der zweite eine Schmuckform als Mittel der Verschleierung ist (vgl. H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, S. 174).*

verbirgt nämlich ebenfalls – wenn auch wohl anders als das biblische Geschehen – noch einen anderen als den ersten Sinn, und zwar in verschleierter, verhüllter Weise. Die Geschichte stammt zwar von einem heidnischen Autor, nichtsdestotrotz wurde ein philosophischer Sinn verborgen in ihn hineingelegt, der auch für den christlichen Leser gilt.<sup>70</sup> Die Technik der Enthüllung des Schleiers des heidnischen Mythos muss sich im Detail nicht ausdrücklich vom Lesen des „anderen“ Sinnes der biblischen Allegorie unterscheiden. Dennoch geht es laut Überzeugung unseres Interpreten um ein davon verschiedenes Unterfangen, denn was im Mythos Erzählung eines heidnischen Autors ist, das ist im biblischen Text die Abfolge der Dinge selbst, die durch die göttliche Weisheit garantiert wird.<sup>71</sup>

Bernard deutet nicht an – wie dies zum Beispiel sein Zeitgenosse Peter Abaelard tut – dass es die göttliche Vorsehung selbst ist, die dem heidnischen Autor die wahre Botschaft seiner Geschichte eingegeben hat, und dies vielleicht auch ohne sein Wissen (so wie im Falle des jüdischen Kaiphas).<sup>72</sup> Eher wohl glaubt er mit Wilhelm von Conches, dass der antike Autor selbst einen philosophischen Inhalt in den mythischen Stoff versteckt hat, den es durch Interpretation zu enthüllen gilt. So ist Wilhelm in seinen Glossen zu *Timaios* vorgegangen, geleitet von der Absicht zu zeigen, dass Platon in seiner Kosmogonie und Anthropogonie eigentlich nicht von der christlichen Lehre abweicht, sie nur in ein mythisches Gewand kleidet.<sup>73</sup> Ähnlich wie bei der biblischen

---

70 Als Bücher mit philosophischer Botschaft gelten dabei nicht nur Platons *Timaios*, sondern beispielsweise auch Vergils *Aeneis*, vgl. Bernard Silvestris (?), *Comm. Aen.* (Jones – Jones 1,1-3).

71 Zu den Begriffen (*integumentum*, *involucrum* und *allegoria* und deren mittelalterlichen Gebrauch vgl. M.-D. Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in: AHDL 22 (30), 1955, S. 75-79; H. Brinkmann, *Verhüllung („Integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin – New York 1971, S. 314-339. Zur Allegorie im weiteren Sinne in ihrer Geschichte von der Antike bis zu Bernard siehe J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976<sup>2</sup>; J. Whitman, *Allegory*. Zur patristischen und mittelalterlichen biblischen Exegese siehe H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I-IV, Paris 1959-1964.

72 Vgl. Peter Abaelard, *Theol. schol.* I,180 (CCM 13, 394), in Anknüpfung an Joh 11,49-52. Zu Abaelards Arbeit mit *integumentum* vgl. P. Dronke, *Fabula*, S. 55-67. Siehe auch oben, S. 138 mit Anm. 10.

73 Wilhelm von Conches, *Glosae Tim.* 119 (Jeaneau 211): *Si quis tamen non verba tantum sed sensum Platonis cognoscat, non tantum non inveniet heresim sed profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam. Quod nos, Platonem diligentes, osten-*

Allegorie geht es also am Ende auch im Falle des mythischen *integumentum* darum, eine Botschaft zu entschlüsseln, die in eine rätselhafte Erzählung gelegt ist. Laut Wilhelm von Conches hat das *integumentum* seine unvertretbare kognitive Bedeutung: Mit ihm wird etwas ausgedrückt, was sich nicht direkt sagen lässt. So wie nämlich die Welt Bild der göttlichen Weisheit ist, die nicht direkt angeschaut werden kann, so ist auch der bildliche Ausdruck eine adäquate Form, Aussagen über die Welt als Bild zu treffen.<sup>74</sup>

Diese Vorgehensweise, die an Macrobius anknüpft,<sup>75</sup> wird auch in Bernard zugeschriebenem Kommentar zu Martianus als dem kosmologischen Stoff angemessen empfohlen:

„Wie Macrobius bezeugt, lässt sich in einer philosophischen Abhandlung nicht immer das *involutum* benutzen: wenn wir uns nämlich in unserem Schreiben trauen, uns bis zum höchsten Gott aufzuschwingen, gehört es sich nicht, mythologische Ausdrucksweisen (*fabulosa*) zu benutzen, und zwar auch diejenigen nicht, die annehmbar sind. Wenn wir jedoch die Seele oder die Mächte des Äthers und der Lüfte behandeln, sind *integumenta* am Platze. ... So spricht auch Platon offen vom Körper der Welt, wenn er jedoch zur Seele kommt, sagt er bildlich (*figuraliter*), dass ihre Materie eine Zahl ist. Ähnlich redet er völlig verständlich über die Sterne, wenn er jedoch zu den Geistern kommen soll, verlegt er sich geheimnisvoll auf das *involutum* und erzählt, dass Okeanos und Thetis Kinder des Himmels und der Erde sind.“<sup>76</sup>

---

*damus*. Vgl. hierzu E. Jeuneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in: ders., *«Lectio philosophorum»*, S. 127-192.

- 74 Diesen Aspekt in Wilhelms Verständnis von *integumentum* (bzw. *imago*, *simulacrum*, *fabula*) betont P. Dronke, *Fabula*, S. 32-47. Ein ähnlicher Gedanke ist bereits in Platons *Timaios* enthalten, wie er dank Calcidius bekannt war: So wie sich das Vorbild (*exemplum*) vom Abbild (*imago*) unterscheidet, so unterscheidet sich die Erkenntnis (*ratio*) des einen von der Erkenntnis des anderen. Dem unvergänglichen Muster gebührt die unwiderrufliche Wahrheit, dem Bilde jedoch nur dessen Bild, *ratio imaginaria*, *simulacrum rationis* (*Tim.* 29b-c). Diese Stelle legt Wilhelm so aus, dass die Argumentation, die die Welt als bloßes Abbild der göttlichen Weisheit betrifft (*ratio de mundo*), keine Notwendigkeit und unerschütterliche Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit enthält (vgl. Wilhelm von Conches, *Glosae Tim.* 46, Jeuneau 114 f.).
- 75 Vgl. Macrobius, *In Somn. Scip.* I,2,13-14. Zur Bedeutung dieser Stelle für das Denken des 12. Jh.s vgl. F. J. E. Raby, *Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology*, in: *Speculum*, 43, 1968, S. 72-77.
- 76 Bernard Silvestris (?), *Comm. Mart.* 2 (Westra 45,78-46,90): *Non tamen ubique, teste Macrobio, involutum tractatus admittit philosophicus. Cum enim ad summum, inquit, deum stilus se audet attolere, nefas est fabulosa vel licita admittere. Ceterum cum de anima vel de ethereis aeriisve potestatibus agitur, locum habent integumenta. ... Plato quo-*

In seiner *Cosmographia* – im Unterschied zum Kommentar zu *Timaios*, den wir wohl voraussetzen dürfen<sup>77</sup> – hat sich Bernard nicht entschieden, Platons kosmogonisches *integumentum* durch Interpretation zu enthüllen,<sup>78</sup> er versucht nicht, den Schleier seiner mythischen Erzählung zu lüften, um die Wahrheit der kosmogonischen und anthropogonischen Theorie zu zeigen, die sich dahinter verbirgt. Oder er tut dies zumindest nicht direkt. Bernard mythisiert im Gegenteil Platons Mythos weiter und schafft damit eine Art *integumentum integumentum*: An Stelle des Demiurgen, der das noetische Vorbild betrachtet, um dessen Gestalt in die unruhige Chora einzuprägen, führt er die Natura, Noys und Silva ein, die zu Heldinnen des kosmogonischen Dramas werden, in dem sich Welt-Mundus mit Endelichia-Weltseele vermählt. Statt der klugen Mischung der Seele durch den Demiurgen und der Delegation der weiteren Anthropogenese an die Planeten inszeniert Bernard eine himmlische Spionage-Reise der Natura, die ihre Schwester Urania sucht und zusammen mit ihr schließlich die Naturkundlerin Physis, um beide zur Schaffung des Menschen hinzuzuladen.<sup>79</sup>

Bernards mythische Komposition, entstanden durch Mythisierung eines ursprünglichen Mythos (unter Einarbeitung des gesamten Fonds verschiedener weiterer Mythologumena), hat gewiss selbst ihren „zweiten“ Sinn, der durch ihre Interpretation gesucht werden könnte. Die Ausleger sehen ihn in der Verherrlichung der kosmischen Liebe,<sup>80</sup> in der menschlichen Sehnsucht dem eigenen Los die Stirn zu bieten<sup>81</sup> (oder wiederum in der Absicht, den Einfluss der Sterne auf das Geschehen in der sublunaren Sphäre hervorzuheben<sup>82</sup>), in der Auffassung der Kosmogogenese als Gleichnis über die periodische Erneuerung der menschlichen Welt.<sup>83</sup> Andere betonen Bernards Absicht, die höchste Gottheit

---

*que, de mundano corpore aperte locutus, cum ad animam ventum est, dicit figuratiter eius materiam numerum esse. De stellis quoque evidenter pronuntians, mystice de spiritibus dicturus ad involucrum se convertit, dicens quia celi et terre filii sunt Oceanus et Thetis.*

77 Vgl. oben, S. 138, Anm. 9.

78 So wird das Programm des Interpretieren in der Einleitung zum Bernard zugeschriebenen Kommentar zu *Aeneis* angekündigt: ... *ut singulorum voluminum ... integumenta secundum ordinem aperiamus* (Jones – Jones 3,21 f.).

79 Zu Bernards Mythologisierung der Kosmogonie vgl. B. Stock, *Myth*, S. 274 ff.; J. Whitman, *Allegory*, S. 219-223.

80 Vgl. P. Dronke, *L'amor*, S. 413-417.

81 Vgl. W. Wetherbee, *Platonism*, S. 185; ders. *Philosophy, Cosmogony, and the Twelfth-Century Renaissance*, in: P. Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 47.

82 Vgl. R. Lemay, *Abu Ma'shar*, S. 258.

83 Vgl. B. Stock, *Myth*, S. 226-237; 277.

von der möglichen Schuld am Nichtgelingen des Menschen und seiner Welt zu befreien,<sup>84</sup> oder sie heben im Gegenteil die Gegenseitigkeit oder Perichorese des alles durchdringenden Wirkens Gottes und der delegierten Wirkung der Schöpfungskräfte als selbständige Akteure hervor.<sup>85</sup>

Unser Ziel ist es jedoch nicht, eine mögliche Interpretation der Komposition Bernards zu untersuchen – jedes *integumentum* ist wie bekannt zwei- oder mehrdeutig<sup>86</sup> –, sondern darauf aufmerksam zu machen, wie Bernard mit seiner mythischen Vorlage arbeitet: Er versucht nicht die Wahrheit der mythischen Stoffe durch ihre Auslegung zu zeigen, sondern im Gegenteil durch ihre reflektierte Neumythisierung bzw. ihre absichtlich mythische Umzeichnung. Das *integumentum* hört unter seiner Hand auf, ein Schleier zu sein, der gelüftet werden muss, und wird zu einem eigenständigen und durchdachten Ausdruck über die Ordnung des Kosmos und den Platz des Menschen in ihm. Der antike philosophische Mythos erwacht in dem Augenblick zu neuem Leben, in dem er von Neuem in der Eigenständigkeit seiner Form gewürdigt wird, in dem der europäische Mensch – gerade inmitten eines ungewohnten Interesses an der Naturwissenschaft, wie es das 12. Jahrhundert kannte<sup>87</sup> – zu einer „zweiten Naivität“ gelangt, zum Bewusstsein, dass er die Wahrheit über sich und seine Welt angemessen und vielleicht am tiefsten eben in einer mythischen Komposition ausdrücken kann.

---

84 Vgl. Ch. Ratkowitzsch, *Die Cosmographia*.

85 Vgl. J. Whitman, *Allegory*, S. 218-260.

86 *Comm. Mart.* 2 (Westra 46,93 f.): *Notandum est integumenta equivocationes et multivocationes habere.*

87 Vgl. z.B. A. Speer, *Die entdeckte Natur*. Das Bewusstsein der Naturwissenschaft als schamlose Aufdeckung der Natur dokumentiert eine dichterische Komposition aus dem 12. bis 13. Jh. (wohl aus dem Umfeld von Chartres), die F. J. E. Raby, *Nuda Natura*, vorstellt.

## Das Universale und das Einzelne in der Isagoge-Auslegung des Peter Abaelard (Abaelards Antworten auf Porphyrius' Fragen)

Peter Abaelard (gest. 1142) ist bekannt als einer der ersten Autoren, die sich systematisch mit der Frage nach dem Status der Universalien befasst haben. Seine Erwägungen nehmen in Vielem den späteren Nominalismus vorweg, haben jedoch zugleich auch ihre Eigenheiten.<sup>1</sup> Sie sind in gewissem Maße durch die Fragen gekennzeichnet, die Porphyrius in den ersten Sätzen seiner *Isagoge*, d.h. der Einführung in die *Kategorien* des Aristoteles (oder in seine Logik oder Philosophie überhaupt)<sup>2</sup> stellte, welche Abaelard in Boethius' Übersetzung einschließlich dessen Kommentars zur Verfügung hatte.<sup>3</sup> Abaelard spricht dabei

- 
- 1 Vgl. J. Jolivet, *Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre*, in: ders., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987, S. 233-256. Zu Abaelards Verständnis der Universalien vgl. weiter J. F. Boler, *Abailard and the Problem of Universals*, in: JHPH 1, 1963, S. 37-51; M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976; J. Jolivet, *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation*, in: ders., *Aspects de la pensée médiévale*, S. 257-277; A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, S. 148-158; J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, S. 174-201; P. King, *Metaphysics*, in: J. E. Brower – K. Guilfooy, *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, S. 65-125.
  - 2 Entgegen der traditionellen Auffassung der *Isagoge* als Einführung in die *Kategorien* (so z.B. A. de Libera, *Introduction*, in: Porphyre, *Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii*, Paris 1998, S. XII-XXVII) hält J. Barnes die *Isagoge* für eine Einführung in die Philosophie überhaupt (vgl. J. Barnes, *Introduction*, in: Porphyry, *Introduction*, Oxford 2003, Nachdruck 2008, S. XIV-XVI; ähnlich Ch. Evangelidou, *Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's Isagoge*, in: JHPH 23, 1985, S. 15-33, besonders 27-29; ders., *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden 1988, Nachdruck 1996, S. 176).
  - 3 Boethius, *In Isag. (ed. II)*, CSEL 48, 133-348. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Abaelard auch die erste Version von Boethius' Kommentar, angefertigt auf der Grundlage der Übersetzung des Marius Victorinus, zur Verfügung hatte, *ibid.*, S. 1-132; einige seiner Überlegungen ähneln eher diesem Text (vgl. unten, S. 172, Anm. 82; S. 173, Anm. 85, S. 186, Anm. 145).

von einer Bedeutungsverschiebung, die er bei Porphyrius' Fragen vornimmt.<sup>4</sup> In dieser Studie möchte ich diese Verschiebung aufzeigen und gleichzeitig drei Probleme ansprechen, die Abaelard den Fragen des Porphyrius anschloss, sowie auf seine Auffassung des Einzelnen eingehen, die er deutlich eben vom Konzept des Porphyrius abstuft.<sup>5</sup> Ich werde von Abaelards am besten ausgearbeiteter Abhandlung zu diesen Themen ausgehen, wie sie in seinem Kommentar zur *Isagoge* in der *Logica „Ingredientibus“*<sup>6</sup> (wohl vor 1121) enthalten ist. Im Falle interessanter Abweichungen mache ich auch auf seine Lösung in der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* (wohl um einige Jahre später, vor 1126) aufmerksam.<sup>7</sup>

## 1. Die Auffassung der Universalien

### Porphyrius' Fragen

In seiner Vorrede zur *Isagoge* erwähnt Porphyrius drei Themen, mit denen er sich in seiner Abhandlung über Gattung, Art, Differenz, Proprium und Akzidens wegen ihrer Kompliziertheit nicht befassen wird: „(1) Ob Gattungen und Arten subsistieren oder nur im reinen Denken existieren; (2) sofern sie subsistieren, ob sie körperlich oder unkörperlich sind; und (3) ob sie getrennt von den sinnlichen Dingen sind oder in ihnen und in Beziehung zu ihnen subsistieren.“<sup>8</sup>

---

4 Vgl. Peter Abaelard, *LI* (Geyer 28); *LNPS* (Geyer 528).

5 Zu Abaelards Verständnis des Einzeldings vgl. F. Wade, *Abelard and Individuality*, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin 1963, S. 165-171; J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München – Wien 1984, S. 196-235; J. Jolivet, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individuel : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 97, 1992, S. 128-141; J. Marenbon, *The Philosophy*, S. 119-123; P. King, *Metaphysics*, S. 72-92.

6 Hrsg. v. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften I. Die Logica „Ingredientibus“ (die Glossen zu Porphyrius, die Glossen zu den Kategorien, die Glossen zu Peri hermeneias)*, BGPhTh 21/1-3, Münster 1919, 1921, 1927. Abgekürzt *LI*.

7 Hrsg. v. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften II. Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum“ (die Glossen zu Porphyrius mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex)*, BGPhTh 21/4, Münster 1933. Abgekürzt *LNPS*. Zur Datierung vgl. C. J. Mews, *On Dating the Works of Peter Abelard*, in: *AHDL* 60, 1985, S. 77 f.

8 Porphyrius, *Isag.* (CAG IV/1, 1,9-16): ... περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψυλαῖς ἐπινοίας κεῖται εἶτε καὶ ὑφέστηκῶτα σώ-

Obwohl Porphyrius auf die angeführten Fragen keine Antwort gibt, sollte deren Formulierung nicht nur eine entscheidende Bedeutung für seine mittelalterlichen Kommentatoren haben, sondern sie ist zugleich Zeugnis des philosophischen Klimas, in dem die *Isagoge* entstanden ist. Porphyrius hat sie angeblich in der Zeit seines Sizilien-Aufenthaltes geschrieben<sup>9</sup> (wohl 268-270), bei dem er sich von seiner Melancholie erholte,<sup>10</sup> nach Annahme einiger Forscher von den tiefen Verletzungen, die ihm die anti-aristotelische Auslegung „der höchsten Gattungen des Seienden“ in Plotins Wiedergabe verursacht hatte (*Enn.* VI,1-3 [42-44]). Die Depression, in die er fiel (er dachte sogar an Selbstmord), heilte Porphyrius dieser Rekonstruktion nach durch die Auslegung der aristotelischen *Kategorien* (sein großer Kommentar ist leider verloren gegangen, uns steht nur eine Auslegung „in Form von Fragen und Antworten“ zu Verfügung)<sup>11</sup> und auch durch die Niederschrift der *Isagoge*.<sup>12</sup> Was er in ihr präsentieren wollte, war seinen Worten nach vor allem die „peripatetische“ Position.<sup>13</sup>

---

ματὰ ἔστιν ἡ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα ... Boethius' Übersetzung: ... *de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus posita et circa ea constantia* (Boethius, *In Isag.*, ed. II, I,10, CSEL 48, 159,3-8). Vgl. Peter Abaelard, *LI* (Geyer 7-8); *LNPS* (Geyer 525,28-30) 1. Frage; *LNPS* (Geyer 526,35) 2. Frage; *LNPS* (Geyer 527,30–528,8) 3. Frage impliziert in der Antwort. Die Übersetzung des Marius Victorinus, die Boethius in der ersten Version seines Kommentars benutzt hat, unterscheidet sich etwas: *genera ipsa et species, utrum vere subsistant an intellectu solo et mente teneantur, an corporalia ista sint an incorporalia, et utrum separata an ipsis sensibilibus iuncta* (Boethius, *In Isag.*, ed. I, I,10, CSEL 48, 24,4-7).

9 Ammonius, *In Isag.* (CAG IV/3, 22,12-22).

10 Porphyrius, *Vita Plotini*, 11 (Henry – Schwyzer, I, Oxford 1964, 16,11-17).

11 Porphyrius, *In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responionem*, hrsg. A. Busse, CAG IV/1, Berlin 1887, S. 53-142.

12 Vgl. H. D. Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in: Porphyre, *La vie de Plotin*, II, hrsg. v. L. Brisson et al., Paris 1992, S. 53; A. de Libera, *Introduction*, S. VII-XI. Die Verbindung von Porphyrius' Melancholie und Plotins Auslegung der höchsten Gattungen ist jedoch höchst unsicher, vgl. J. Barnes, *Introduction*, S. XI mit Anm. 9 (auch R. Goulet, *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, in: *Hermes*, 110, 1982, S. 443-457, zieht sie nicht in Erwägung); einige Interpreten zweifeln sogar an Porphyrius' Dissonanz mit Plotins Interpretation der *Kategorien*, vgl. F. A. J. de Haas, *Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle's Categories?*, in: *Phronesis*, 46, 2001, S. 492-526. Zu Plotins und Porphyrius' Auslegung der *Kategorien* vgl. auch Ch. Evangelou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, S. 164-181.

13 Porphyrius, *Isag.* (CAG IV/1, 1,15 f.).

Die Fragen, die Porphyrius in seiner Vorrede ausgesprochen hat, lassen sich sicher als Zeugnis über die platonisch-aristotelische Konfrontation verstehen, denn die peripatetische Vorstellung vom Einzelnen, das dem Allgemeinen ontologisch vorausgeht,<sup>14</sup> bzw. vom Allgemeinen als von der Wahrnehmung abhängigem<sup>15</sup> war zweifellos für einen neuplatonischen Leser eine Herausforderung. Unter dieser Voraussetzung würden alle drei Fragen in der Einleitung der *Isagoge* verschiedene Aspekte der Diskussion zwischen Platonikern und Peripatetikern darstellen: die erste würde nach der realen selbstständigen Existenz von Gattungen und Arten fragen, bzw. nach ihrer Abhängigkeit vom Denken, die zweite würde ihre Seinsweise untersuchen (körperlich oder unkörperlich) und die dritte ihre Verbindung mit dem sinnlich Wahrnehmbaren (ob sie nun getrennt oder nur in sinnlichen Dingen existieren und aus ihnen abstrahiert sind).<sup>16</sup>

Neben dieser Lesung erwägen jedoch einige Interpreten eine mögliche stoische Inspiration der Fragen des Porphyrius<sup>17</sup> (auch Boethius erwähnt, dass Porphyrius hier eine peripatetische Position vertritt und die stoische ablehnt<sup>18</sup>). Die stoische Ontologie ist leider in den erhaltenen Quellen nicht völlig eindeutig belegt, wenn wir jedoch an der heute verbreiteten Interpretation festhalten,<sup>19</sup> dann ist körperliches Seiendes (τὸ ὄν), dem einzig wirkliche Existenz zukommt, und unkörperliches Nicht-Seiendes (τὸ μὴ ὄν), das bloß im Denken subsistiert (ὑφίστανται) – d.h. die *Lekta*, die Zeit, der Ort und die Leere –, in einer Art höchster Gattung „Etwas“ (τὸ τί) vereinigt.<sup>20</sup> Die Universalien bilden freilich

14 Aristoteles, *Cat.* 5, 2a11-19.

15 Aristoteles, *Anal. post.* II,19, 100a3–100b5; *De an.* I,1, 402b7-9.

16 Vgl. A. Guzzo, *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio*, Torino 1934, S. 10-14; A. de Libera, *Introduction*, S. XXXVII; ähnlich ders., *Querelle*, S. 35-38.

17 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, S. XXXVIII; XLV-LIII. Eine stoische Interpretation der *Isagoge* lehnt dagegen J. Barnes, *Introduction*, S. XIX; 35; 312-317, vehement ab.

18 Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. I), I,11 (CSEL 48, 31).

19 Vgl. A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, S. 163 f.; im Detail korrigiert durch J. Brunschwig, *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in: J. Barnes – M. Mignucci (Hrsg.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli 1988, S. 19-127.

20 Alexander von Aphrodisias, *In Top.* (CAG II/2, 301,21-25 = SVF II,329): ἄλλ' ἐκεῖνοι [οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς] νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγουεν ἂν τὸ ἡπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φαῖναι εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνων ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων. Sextus Empiricus, *Adv. math.* X,218,1-5 (= SVF II,331): οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν φηθήσαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον.

eine nicht nur vom Sein, sondern sogar von der höchsten Gattung „Etwas“ abgesonderte Gruppe,<sup>21</sup> werden für Nicht-Etwas (οὐτι)<sup>22</sup> oder ein „Phantasma“ gehalten,<sup>23</sup> ähnlich wie eine Fiktion Schlafender oder Verwirrter.<sup>24</sup> Sie subsistieren auch nicht im Denken, denn sie geben den Zustand (körperlicher) Dinge nicht getreu wieder, so wie ihn beispielsweise der Satz „Dies ist Sokrates, der auf der Agora geht“ widerspiegelt, dessen Bedeutung für ein unkörperliches λεκτόν gehalten wird, das den treuen Zustand der Dinge kopiert. Universalien dagegen drücken im wahren Sinn „Nichts“ aus, sind nur etwas Erdachtes, ungenau abgeleitet aus körperlichen Dingen (ähnlich wie Pegasus oder Kentaurus, oder sogar weniger als diese, insofern diese Gestalten zwar fiktiv, doch Einzelnes sind und in diesem Sinn wohl unter „Etwas“ fallen).<sup>25</sup>

Es ist vorstellbar, dass Porphyrius' erste Frage (εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλᾶις ἐπινοίαις κείται) auf die stoische Alternative: entweder als ein *Lekton* „subsistieren“ (ὑφίστασταναι) oder bloßes „Nicht-Etwas“ sein, reagiert. Unbegreiflich wäre dann aber die zweite Frage: ob Gattungen und Arten, „wenn sie subsistieren, körperlich oder unkörperlich sind“. Die „Subsistenz“ wird nämlich den Stoikern zufolge nur über unkörperliche Dinge ausgesagt, nicht

---

21 Alexander von Aphrodisias, *In Top.* (CAG II/2, 359,14-16 = SVF II,329): τὸ δὲ τί κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

22 Vgl. Simplicius, *In Cat.* (CAG VIII, 105,11 = SVF II,278 Teil): οὐτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται. Origenes, *In Ioh.* II,13,93 (SC 120, 270): ὅσπερ Ἑλλήνων τινὲς φασιν, εἶναι τῶν «οὐ τινων» τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸν ἄνθρωπον.

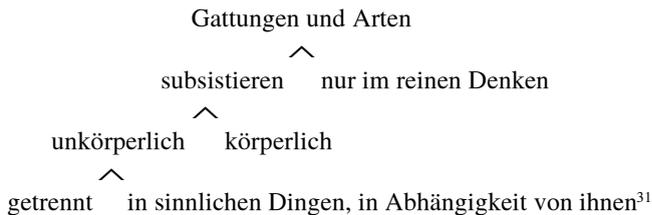
23 Diogenes Laertius, VII,61,1-3: Ἐννόημα δὲ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατόπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Ähnlich Stobaeus, *Anth.* I, 136,21 ff. (= SVF I,65). Vgl. A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, S. 181-183; D. Sedley, *The Stoic Theory of Universals*, in: R. H. Epp (Hrsg.), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics (The Southern Journal of Philosophy, vol. 23, Supplement)*, Memphis 1985, S. 87-92.

24 Vgl. Diogenes Laertius, VII,50,1 f.; Aetius, IV,12 (= SVF II,54).

25 Vgl. Seneca, *Ep.* 58,15 (= SVF II,332): *Primum genus Stoicis quibusdam videtur „quid“; quare videatur quibiam. „In rerum“ inquit „natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.“* D. Sedley (*The Stoic Theory of Universals*, S. 87) hält Fiktionen wie Pegasus für „so etwas“ wie Einzeldinge. Anderer Ansicht freilich ist J. Brunschwig (*La théorie stoïcienne*, S. 31-40), der Fiktionen wie Kentauren und Riesen (bei Seneca im Plural!) neben die Universalien unter „Nicht-etwas“ einreicht.

über wahre (d.h. körperlich) Seiende.<sup>26</sup> Damit beide Fragen des Porphyrius vom Blickwinkel des Stoizismus her einen verständlichen Sinn haben, müsste der Ausdruck „subsistieren“ sowohl wirklich Seienden als auch ihre Bilder im Denken abdecken. Diese Gruppe jedoch bezeichnet für die Stoiker nicht „Subsistenz“, sondern die Kategorie „Etwas“. Auch entsprechend den Protagonisten der stoischen Hypothese würde es also bei Porphyrius' erster Frage nicht unmittelbar um eine Auseinandersetzung mit den Stoikern gehen, sondern eher um die Bildung einer Art gemeinsamen platonisch-aristotelischen Bodens, auf dem es möglich wäre, dem Stoizismus die Stirn zu bieten.<sup>27</sup>

Wie auch immer wir die stoische Hypothese betrachten, traditionell wurde die erste Frage des Porphyrius tatsächlich als Auseinandersetzung mit der Vorstellung verstanden, dass die Universalien nur so etwas wie Fiktionen sind<sup>28</sup> (wir werden sehen, dass sie auch Abaelard so verstand, genauso wie vor ihm Boethius<sup>29</sup>). Bei der zweiten Frage ging es dann um ihre Körperlichkeit bzw. Unkörperlichkeit und bei der dritten um ihre Verbindung mit den sinnlichen Dingen. Porphyrius' Fragen würden dann in ihrer Abfolge eine Art Itinerar zur Untersuchung über den Status der Universalien bilden, wobei die zweite und die dritte Frage zeigen, welche der vorhergehenden Varianten der weiteren Untersuchung wert sind, und nur die dritte Frage offen bleibt (diese würde die spätere Position des radikalen bzw. des gemäßigten Realismus und des Nominalismus begründen).<sup>30</sup>



26 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, S. L.

27 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, S. LXI.

28 Vgl. J. Barnes, *Introduction*, S. 42 f.

29 Boethius, *In Isag. (ed. I)*, I,10 (CSEL 48, 24 f.); ders., *In Isag. (ed. II)*, I,10 (CSEL 48, 160).

30 Dieses traditionelle Schema analysiert J. Barnes, *Introduction*, S. 39-47.

31 Zur Wendung „in den sinnlichen Dingen und in Abhängigkeit von ihnen“ (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα) vgl. Aristoteles, *Cat.* 7b38-39: αἱ γὰρ αἰσθήσεις περὶ σῶμα καὶ ἐν σώματι εἰσιν. Ähnlich auch *Top.* 125a33.

Es ist jedoch nicht völlig sicher, dass Porphyrius seine Fragen so gemeint hat. In der *Isagoge* finden wir seine Antwort auf sie jedenfalls nicht. Porphyrius schickt hier voraus, dass er sich auf rein logisches Untersuchen (λογικώτερον) beschränken will,<sup>32</sup> dessen Rahmen diese Fragen in seinen Augen wohl überschreiten. Auch in seinem Kommentar zu den *Kategorien*, der für Anfänger bestimmt ist, will Porphyrius die Frage nach dem Status der Universalien wegen ihrer Kompliziertheit umgehen, doch verrät er hier wenigstens, dass die Universalien (τὰ καθόλου) etwas aussagen, das keine Existenz hat (οὐκ ἔστιν ἐν ὑπάρξει), sondern sich nur im Denken befindet (μέχρι ἐπινοίας).<sup>33</sup> Gleichzeitig behauptet er hier freilich (in anderem Zusammenhang), dass Gattungen und Arten zweifellos „Dinge“ (πράγματα) sind, genau wie die Seienden, die zu ihnen gehören.<sup>34</sup> Dieser scheinbare Widerspruch ist wohl durch Porphyrius' Unterscheidung von metaphysischer und logischer Ordnung gegeben (die es ihm in gewissem Maße ermöglichte, den Neuplatonismus mit dem Aristotelismus zu vereinbaren): Obgleich Gattungen, Arten und spezifische Differenzen „Dinge“ sind, werden in der Logik nicht „Dinge“ behandelt, sondern „Worte, die die Dinge bezeichnen“ (περὶ φωνῶν σημαυτικῶν τῶν πραγμάτων).<sup>35</sup> In der Logik handelt es sich nämlich nicht um die Struktur des Seins, sondern um Begriffe des menschlichen Geistes und ihren Ausdruck, und allgemeine Begriffe gewinnen wir, zumindest nach Porphyrius' Überzeugung, durch Abstraktion aus den Einzeldingen.<sup>36</sup>

Wenn also Porphyrius seine erste Frage stellt, „ob Gattungen und Arten subsistieren oder nur im reinen Denken enthalten sind“, lässt sich auf diese Frage wohl nach seiner Überzeugung auf zwei verschiedene Arten antworten, je nachdem, ob wir uns mit Metaphysik oder mit Logik beschäftigen. Deshalb sagt er in seinem Kommentar zum logischen Werk des Aristoteles, dass die Universalien (τὰ καθόλου) etwas aussagen, was keine Existenz hat (οὐκ ἔστιν ἐν

---

32 Porphyrius, *Isag.* (CAG IV/1, 1,15).

33 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 75,27 f.): τὰ δὲ καθόλου τι λέγεσθαι οὐκ ἔστιν ἐν ὑπάρξει, ἀλλὰ μέχρι ἐπινοίας λέγεται.

34 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 56,34 f.): τὰ μὲν ὄντα καὶ τὰ τούτων γένη καὶ τὰ εἶδη καὶ αἱ διαφοραὶ πρᾶγματὰ ἔστι καὶ οὐ φωναί.

35 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 57,4-6). Zu Porphyrius' Interpretation der *Kategorien* des Aristoteles vgl. Ch. Evangelidou, *Aristotle's Categories and Porphyry*; S. Ebbesen, *Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction*, in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990, S. 141-171.

36 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 90,29-91,12). Zu dieser Passage vgl. unten, S. 165 f.

ὑπάρξει), sondern sich nur im Denken befindet (μέχρι ἐπινοίας).<sup>37</sup> Diese Formulierung ist wohl Antwort auf die erste Frage aus der *Isagoge*, freilich vom Gesichtspunkt der Logik aus. Die terminologische Verschiedenheit beider Stellen – „Existenz“ (ὑπαρξίς) im Kommentar anstelle von „subsistieren“ (ὑφίστασθαι) in der *Isagoge*, und auch „Denken“ (ἐπίνοια) im Kommentar anstelle von „bloßes Denken“ (ψιλή ἐπίνοια) in der *Isagoge* – werden von den Interpreten unterschiedlich beurteilt.<sup>38</sup> Im Rahmen der Logik, die von den Begriffen handelt, ist es wohl klar, dass Gattungen und Arten als Ausdrücke, die eine Bedeutung tragen, im Denken existieren (es sei denn, wir würden sie als Worte im phonetischen Sinne verstehen und ihnen eine gewisse Körperlichkeit zusprechen – diese Möglichkeit, die Abaelard später beschäftigte, hat Porphyrius wohl nicht in Erwägung gezogen).

Zu fragen, ob Gattungen und Arten körperlich, oder unkörperlich sind, hat also nur dann Sinn, wenn Gattungen und Arten auch außerhalb des Denkens subsistieren. Die Antwort des Porphyrius auf diese zweite Frage würde wohl heißen, dass Gattungen und Arten unkörperlich sind. In seinen *Sentenzen* finden wir nämlich eine gegen die Stoiker gerichtete Auslegung (οἱ ἀπὸ Ζήνωνος)<sup>39</sup> über zwei Typen unkörperlicher Dinge: zum einen solcher, die in Beziehung zu körperlichen Dingen subsistieren (πρὸς τὰ σώματα ὑφίσταται), wie die Körpergrenzen, zum anderen der völlig sowohl von körperlichen Dingen als auch von unkörperlichen des vorhergehenden Typs getrennten (χωριστὰ τέλειον), wie der Intellekt.<sup>40</sup> Die Form in der Materie, wenn sie durch Denken von der Materie abstrahiert wird (τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ ὕλης, ὅταν ἐπινοῖται ἀποληφθὲν ἀπὸ τῆς ὕλης), gehört dieser Auslegung zufolge zum ersten Typ der unkörperlichen Dinge.<sup>41</sup> Sofern „Gattungen und Arten“ in den Fragen aus der

37 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 75,27 f.). Zitiert oben, S. 163, Anm. 33.

38 Den Unterschied zwischen ἐπίνοια und ψιλή ἐπίνοια betont A. de Libera, *Introduction*, S. LVII-LXI; abgestritten wird er jedoch von J. Barnes (*Introduction*, S. 40 f.), der auch die Ausdrücke ὑπόστασις und ὑπαρξίς für gleichbedeutend hält. Der Ausdruck ὑπαρξίς ist bei Porphyrius relativ selten und kein *terminus technicus*, an unserer Stelle (*In Cat.*, CAG IV/1, 75,28) ist er für gleichbedeutend mit οὐσία zu halten, vgl. A. Smith, *Υπόστασις and ὑπαρξίς in Porphyry*, in: F. Romano – D. P. Taormina (Hrsg.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Firenze 1994, S. 39.

39 Porphyrius, *Sent.* 42,20 (Brisson I, 368).

40 Porphyrius, *Sent.* 42,1-15 (Brisson I, 368). Eine Unterscheidung von den unkörperlichen Dingen, die getrennt bzw. nicht getrennt von den körperlichen sind (τὰ μὲν χωριστὰ σωμάτων, τὰ δὲ ἀχώριστα), finden wir auch im Katalog der verschiedenen Typen unkörperlicher Dinge in Porphyrius, *Sent.* 19 (Brisson I, 318).

41 Porphyrius, *Sent.* 42,2-4 (Brisson I, 368). Ähnlich zählte bereits Plotin (*Enn.* IV,3 [27], 20,37) die Formen in der Materie zu den unkörperlichen Dingen, die nicht von den

*Isagoge* so gemeint waren, dann könnten wir wohl behaupten, dass Porphyrius sie als unkörperliche verstand (Antwort auf seine zweite Frage) und dabei nicht als getrennt von den sinnlichen Dingen, sondern als „in ihnen subsistierend“, d.h. als Formen in der Materie, „und in Beziehung zu ihnen“, sofern sie durch das Denken von den sinnlichen Dingen abstrahiert sind (Antwort auf seine dritte Frage). Die zwei Teile dieser Alternative aus der dritten Frage in der *Isagoge* entsprechen dabei zwei Aspekten, nämlich dem metaphysischen (Universalien subsistieren in den sinnlichen Dingen) und dem logischen (sie sind von ihnen durch Denken abstrahiert).

### Abaelards Fragen

Den angeführten drei Fragen des Porphyrius fügte Abaelard drei weitere hinzu, die aus seiner eigenen Auffassung der gesamten Problematik entspringen. Zur dritten Frage des Porphyrius ergänzt er eine vierte, nämlich (4) „ob die Universalien auf Grund der Bedeutung dauern können, die sie für unser Verstehen haben (*ex significatione intellectus*), auch wenn die durch sie bezeichneten Dinge vergehen“.<sup>42</sup> Des Weiteren fragt Abaelard (in seiner *Logica „Ingredientibus“*) (5) „nach der gemeinsamen Ursache, warum wir (den Dingen) allgemeine Namen geben (*de communi causa impositionis universalium nominum*),“<sup>43</sup> d.h. worin verschiedene Dinge übereinstimmen“ und letztlich (6) „nach dem Verstehen allgemeiner Namen (*de intellectu universalium nominum*), die scheinbar keine Sache erfassen“.<sup>44</sup>

Diese Fragen haben in der *Isagoge* keinen direkten Ausgangspunkt (und sind auch nicht aus Boethius' Kommentar zu ihr übernommen). Wenn wir jedoch versuchen würden, Porphyrius' Antwort zu finden, könnten wir wohl von einer Passage in seiner Auslegung der *Kategorien* ausgehen, in der es um das Verhältnis von der aristotelischen ersten und zweiten Substanz geht.<sup>45</sup> Porphyrius legt hier dar (beständig vom Gesichtspunkt der Logik, nicht der Meta-

---

körperlichen getrennt sind (ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὅλῃ εἶδος), um zu erklären, dass die Seele dagegen abtrennbar ist.

42 Vgl. Peter Abaelard, *LI* (Geyer 8); *LNPS* (Geyer 528,13-16).

43 *Universalia nomina* übersetze ich als „allgemeine Namen“, obgleich sie in Abaelards Verständnis (*LI*, Geyer 17,29–18,3) nicht mit den Appellativen identisch sind, für die diese Übersetzung manchmal auch verwendet wird. Im Weiteren unterscheide ich konsequent *appellativum* = „Appellativum“, *nomen universale* = „allgemeiner Name“.

44 Peter Abaelard, *LI* (Geyer 8).

45 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 90,29–91,12).

physik aus), dass „der allgemein ausgesagte Mensch aufgrund aller einzelnen Menschen“ und ähnlich „das allgemein ausgesagte Lebewesen aufgrund der einzelnen Lebewesen erdacht wurden“.<sup>46</sup> Diese Einzeldinge sind laut Porphyrius „Ursache des Seins der Universalien“ (αἴτια τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι).<sup>47</sup> Weder den Menschen noch das Lebewesen kann man nämlich „außerhalb“ dieser Einzeldinge (παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστον) einsehen,<sup>48</sup> und „wenn die einzelnen Lebewesen aufgehoben würden, so würde auch die Universalie aufhören zu existieren, die von ihnen ausgesagt wird“.<sup>49</sup> Zuerst also beziehen wir „Ausdrücke, die Seiendes bezeichnen“ (σημαντικαὶ λέξεις τῶν ὄντων), auf die Einzeldinge und erst von hier aus geht unser Denken weiter zu den Universalien (ἐπὶ τὰ κοινά).<sup>50</sup>

In der angeführten Passage seines Kommentars zu den *Kategorien* sagt also Porphyrius zu Abaelards Fragen ungefähr dies: (4) die Universalien vergehen gleichfalls, wenn die Einzeldinge nicht existieren, über die sie ausgesagt werden (ähnlich urteilte auch Aristoteles).<sup>51</sup> (5) Die Ursache des Seins der Universalien sind die Einzeldinge, über die die Universalien ausgesagt werden. (6) Eine Universalie wird ursprünglich von Einzeldingen ausgesagt, die durch sie bezeichnet werden und nicht außerhalb der Einzeldinge eingesehen.

Abaelards Antworten, wie wir gleich zeigen werden, weisen zwar im Grunde in dieselbe Richtung, sie berücksichtigen jedoch auch die oben erwähnte Überzeugung des Porphyrius, dass Universalien im Denken (ἐπίνοια) oder im Verstehen (*intellectus*), wie Boethius diesen Ausdruck übersetzt, existieren.

### Sind Universalien Dinge oder Worte?

Bevor Abaelard zur Antwort auf Porphyrius’ erste Frage kommt, führt er eine umfangreiche Untersuchung durch, die an das traditionelle Problem der antiken Kommentatoren anknüpft, welches eigentlich der *Skopos* der *Isagoge* des Porphyrius, bzw. welches der *Skopos* der aristotelischen *Kategorien* ist, ob es näm-

46 *In Cat.* (CAG IV/1, 90,32-34): ... οἱ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες, ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη, καὶ τὰ καθ’ ἕκαστον ζῶα, δι’ ἃ τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐνοήσαμεν ζῶον.

47 *In Cat.* (CAG IV/1, 90,34-91,1).

48 *In Cat.* (CAG IV/1, 91,1 f.).

49 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 91,4 f.): ... εἰ τὰ καθ’ ἕκαστον ἀνααιρεθῆ ἕκαστον ζῶον, οὐδέ τι οὐδὲ τὸ κοινῇ κατηγορούμενον κατ’ αὐτῶν ἔσται.

50 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 91,5-7).

51 Aristoteles, *Cat.* 2b5 f.: μὴ οὐδῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.

lich in diesen Schriften um Worte geht, oder um Dinge.<sup>52</sup> Porphyrius' Antwort im Kommentar zu den *Kategorien* ist sehr eindeutig, wie wir bereits gesehen haben: Diese Schrift handelt nicht von „Gattungen des Seienden“ (περὶ γενῶν τοῦ ὄντος, wie Plotin in *Enn.* VI,1-3 [42-44]) oder von „Dingen als Dinge“ (περὶ πραγμάτων ἢ πράγματα), sondern von „Worten, benutzt zur Bezeichnung von Dingen“ (περὶ φωνῶν σημαντικῶν τῶν πραγμάτων).<sup>53</sup>

In seiner *Logica „Ingredientibus“* formuliert Abaelard dieses Problem als Frage, ob die Universalien nur Worte (*voces*) oder auch Dinge (*res*) sind.<sup>54</sup> Dabei geht er aus von der aristotelischen Definition des Allgemeinen als dasjenige, „das treffend über mehrere (Fälle) ausgesagt wird“.<sup>55</sup> „Über mehrere ausgesagt werden“, meint dabei über jedes einzeln (*de pluribus singillatim*) ausgesagt werden, weder im Sinne einer Zusammenfassung („dieses Volk“) noch eines aus Teilen zusammengesetzten Ganzen („dieses Haus“ oder „Sokrates“).<sup>56</sup> Dieser Definition tut laut Abaelard kein „Ding“ genüge, und zwar weder eine Art gemeinsame Essenz, die nur durch niedrige Formen unterschieden wird,<sup>57</sup> noch eine Zusammenfassung von mehreren Dingen, noch ein Einzelding, das in der Rolle einer Universalie verstanden wird.<sup>58</sup> Universalien sind also bloße Worte.<sup>59</sup>

In der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* formuliert Abaelard diese Frage anders, nämlich ob Universalien Dinge (*res*), Verstehen (*intellectus*), oder bedeutungshaltige Ausdrücke (*sermones*) sind.<sup>60</sup> Die mittlere Alternative stützt

52 Vgl. A. de Libera, *La querelle*, S. 48 f.; ders., *Introduction*, S. XXXVIII-XLV.

53 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 57,4-6). Vgl. dazu A. Guzzo, *L'Isagoge*, S. 6-8.

54 Peter Abaelard, *LI* (Geyer 9).

55 Aristoteles, *De inter.* 7, 17a39-40: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι. In der Übersetzung des Boethius: *Quod in pluribus natum est praedicari* (Aristoteles Latinus, II/1-2: *Peri hermeneias vel De interpretatione*, hrsg. v. L. Minio-Paluello – G. Verbeke, Leiden 1965, S. 10,1 f.). Im lateinischen Wortlaut, wie in Abaelard zitiert: *Quod de pluribus natum est aptum praedicari* (*LI*, Geyer 9; ähnlich *LNPS*, Geyer 512).

56 *LI* (Geyer 10; ähnlich 16).

57 *LI* (Geyer 10-13).

58 *LI* (Geyer 14-16). Zu Abaelards Kritik der Universalien als Zusammenfassung vgl. A. J. Freddoso, *Abailard on Collective Realism*, in: *The Journal of Philosophy*, 75, 1978, S. 527-538.

59 *LI* (Geyer 16).

60 *LNPS* (Geyer 512). Eine ähnliche dreifache Alternative war bereits in der Spätantike im Rahmen der Diskussion über den *Skopos* der aristotelischen *Kategorien* bekannt; Simplicius beispielsweise fasst die Meinungen der Kommentatoren dazu zusammen, ob dieses Werk von den „Gattungen des Seienden“ wie von Worten handelt (περὶ φωνῶν), oder von Dingen, die durch diese bezeichnet werden (περὶ τῶν σημαινόμενων πραγμάτων), d.h.

sich auf Priscian und die Platoniker, die meinen, dass Gattungen und Arten im göttlichen Intellekt (*in mente divina*) als Muster der Dinge eingeschlossen sind.<sup>61</sup> Dies bestreitet Abaelard zwar nicht, spricht jedoch in diesem Zusammenhang nicht von Universalien, sondern von Natur (*natura*).<sup>62</sup> Universalien als *sermones* nähern sich der vorausgehenden Vorstellung Abaelards von Universalien als *voces* an, es wird jedoch nun betont, dass es nicht um Worte in ihrer phonetischen Gestalt geht (*vox* bedeutet zugleich Stimme), deren Bedeutung nicht eindeutig sein muss. *Vox* als Stimme ist Werk der Natur, *sermo* als bedeutungshaltiger Ausdruck entspringt der menschlichen Festlegung (*ex hominum institutione*).<sup>63</sup> Auch wenn gerade niemand spricht, bleiben die Universalien Universalien, versichert Abaelard, denn es geht nicht um ihre Aussprache (*prolatio*), sondern um ihre Bedeutung (*significatio*).<sup>64</sup>

Nachdem er erklärt hat, warum er Universalien als Worte versteht, geht Abaelard (in der *Logica „Ingredientibus“*) zur Auslegung von Aristoteles' Definition der Universalien über (*Quod de pluribus natum est aptum praedicari*). „Das, was“ (*quod*) über Mehreres ausgesagt wird, darf keine ganze Rede oder Aussage (*oratio*) sein, sondern ein einfacher Ausdruck (*simplicitas sermonis*), zudem kein äquivoker (denn dieser bezieht sich zwar auf mehrere Fälle, doch in verschiedenen Bedeutungen).<sup>65</sup>

„Ausgesagt werden“ (*praedicari*) bedeutet laut Abaelard „wahrhaftig mit Hilfe des Verbs »sein« im Präsens (*vi enuntiationis verbi substantivi praesentis*) mit etwas verbunden sein können“,<sup>66</sup> z.B. „Sokrates ist ein Mensch“, aber auch „Sokrates ist ein Gehender“. Es handelt sich freilich nicht nur um eine grammatikalisch korrekte Satzkonstruktion (*coniunctio constructionis*), die ein voll-

---

von Seienden selbst (*περὶ τῶν ὄντων αὐτῶν*), oder von „einfachen Begriffen“ (*περὶ τῶν ἀπλῶν νοημάτων*), vgl. Simplicius, *In Cat.* (CAG VIII, 9,8-12.19-24.31-32).

61 LNPS (Geyer 513 f.).

62 LNPS (Geyer 514).

63 LNPS (Geyer 522). Zur terminologischen Änderung von *voces* in *sermones* vgl. C. J. Mews, *On Dating*, S. 80 ff.; L. M. de Rijk, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals*, in: R. Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk, Wirkung*, Trier 1980, S. 139-151; W. L. Gombocz, *Abaelards Bedeutungslehre als Schlüssel zum Universalienproblem*, *ibid.*, S. 153-164.

64 LNPS (Geyer 524). Den selben Unterschied erfasst Boethius (*In De inter.*, *ed. II*, I, proem., Meiser II, 4 f.) durch das Paar *vox* (Stimme) und *locutio* (als *vox* Bedeutung tragend), vgl. dazu J. J. E. Gracia, *Introduction*, S. 249, Anm. 54.

65 LI (Geyer 16).

66 LI (Geyer 16).

67 LI (Geyer 16 f.).

ständiges Urteil ausdrückt (z.B. „der Mensch ist ein Stein“), sondern um eine Verbindung, die den wirklichen „Zustand der Dinge“ (*rei statum*) oder die „Natur der Dinge“ (*rerum natura*) anzeigt. Solch eine Verbindung, deren Untersuchung nicht Aufgabe der Grammatik, sondern der Dialektik ist, nennt Abaelard *coniunctio praedicationis*, d.h. eine Verbindung, die auf die Wahrhaftigkeit der Aussagen (nicht nur auf ihren grammatikalisch korrekten Aufbau) achtet.<sup>68</sup>

„Über Mehreres“ (*de pluribus*) ausgesagt werden, drückt laut Abaelard aus, dass es um eine Verbindung verschiedener Dinge, die mit demselben Namen bezeichnet werden, geht („Sokrates ist ein Mensch“, „Platon ist ein Mensch“), nicht um dieselbe Sache von verschiedenen Gesichtspunkten her betrachtet, z.B. „Dieser Mensch ist Sokrates“, „Dieses Lebewesen ist Sokrates“, „Dieses Weiße ist Sokrates“. Solche Benennungen unterscheiden sich zwar in dem, was unter ihnen verstanden wird (*in intellectu*), beziehen sich jedoch auf dieselbe Sache (Sokrates).<sup>69</sup>

Interessant ist in der Definition der Universalien auch Abaelards Unterscheidung zwischen einer Universalie, die als Wort verstanden wird, und einem allgemeinen Namen im Sinne eines Appellativs. Es geht nicht nur darum, dass eine Universalie (als das, was über etwas ausgesagt wird) nur ein Name im direkten Fall ist („dem Menschen“ lässt sich über nichts aussagen).<sup>70</sup> Vor allem jedoch hält Abaelard auch Verben (*verba*) und unbestimmte Namen (*infinita nomina*) für Universalien.<sup>71</sup> Ein Verb in der Rolle einer Universalie, d.h. als „das, was über Mehreres ausgesagt wird“, haben wir schon erwähnt (z.B. „Sokrates ist ein Gehender“). Ein „unbestimmter Name“ ist laut Priscian ein unbestimmtes Pronomen (z.B. „jemand“, „etwas“),<sup>72</sup> auf das sich, wie Abaelard ins Gedächtnis ruft, die Definition der Appellative, wie sie dieser berühmte Grammatiker andernorts anführt, nicht bezieht, nämlich, dass es „mehreren (Dingen), verbunden durch dieselbe Substanz, Qualität oder Quantität, sei es nun der Gattung oder der Art nach, gemeinsam“ ist.<sup>73</sup> „Etwas“ lässt sich nämlich auch über Sachen aussagen, die durch keinen der angeführten Aspekte verbunden sind, und doch handelt es sich laut Abaelard um eine Universalie.

---

68 *LI* (Geyer 17).

69 *LI* (Geyer 17).

70 *LI* (Geyer 17).

71 *LI* (Geyer 18).

72 Priscian, *Inst. gramm.* II,6,30 (Hertz I, 61,7); XVII,5,39 (Hertz II, 132,3).

73 *Inst. gramm.* II,5,24 (Hertz I, 58,14-16): ... *appellativum naturaliter commune est multorum, quos eadem substantia sive qualitas vel quantitas generalis specialisve iungit.*

Universalien sind also für Abaelard solche Worte (bedeutungshaltige Ausdrücke), die ohne Äquivokation über mehrere Fälle ausgesagt werden. Nichtsdestotrotz antwortet Abaelard auf die erste Frage des Porphyrius (ob Gattungen und Arten subsistieren oder nur im reinen Verstehen enthalten sind) nicht, dass Universalien nur im Verstehen existieren. Er versichert im Gegenteil dem Leser, dass Universalien „tatsächlich durch Benennung Dinge bezeichnen (*significant per nominationem*), die wirklich existieren, nämlich dieselben Dinge, die durch singuläre Namen bezeichnet werden“.<sup>74</sup> In der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* spricht Abaelard im gleichen Zusammenhang vom Aussagen der Universalien über subsistierende Dinge als *appellare* oder *nominare*.<sup>75</sup> Die Universalie „Mensch“ nennt also die gleiche Sache wie der Name „Sokrates“, nur mit dem Unterschied, dass er ohne Äquivokation auch von Platon ausgesagt werden kann. Er bezeichnet ganz gewiss kein subsistierendes Ding Mensch.

Abaelard ist sich gleichzeitig gut bewusst, dass Universalien in gewissem Sinne „im bloßen, nackten und reinen Verstehen“ (*intellectus solus et nudus et purus*) enthalten sind, denn sie sind durch Abstraktion aus den Dingen gewonnen:

„*Bloß* ist dieses Verstehen in Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung, denn es erfasst die Sache nicht als sinnliche; *nackt* hinsichtlich der Abstraktion der Formen, aller oder mancher, *rein* als bar jeglicher Unterscheidung (*discretio*), da sich nämlich in ihm kein Ding, keine Materie und keine Form mit Sicherheit bestimmen lassen, und deshalb haben wir diesen Begriff »konfus« (»zusammengefloßen«) genannt (*conceptio confusa*).“<sup>76</sup>

Es geht jedoch nicht um „bloßes Verstehen“ im Sinne einer „leeren oder irrtümlichen Annahme“ (*opinio cassa*), die sich zum Fiktiven wendet (z.B. Chimära oder Trigelaphus).<sup>77</sup>

Universalien existieren zwar laut Abaelard nur im Verstehen, doch sie „bezeichnen durch Benennung“ (*significant per nominationem*, d.h. *appellant*) Dinge, die wirklich existieren. Deshalb kann Abaelard antworten, dass Universalien subsistierende Sachen bezeichnen.

---

74 Peter Abaelard, *LI* (Geyer 28,3-5): ... *re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina.*

75 *LNPS* (Geyer 525 f.).

76 *LI* (Geyer 27,30-34): ... *solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus vero quantum ad abstractionem formarum vel omnium vel aliquarum, purus ex toto quantum ad discretionem, quia nulla res, sive materia sit sive forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus.*

77 *LI* (Geyer 28, ähnlich 24 f.).

### Bezeichnen Universalien etwas Unterschiedenes oder etwas Konfuses?

Die zweite Frage des Porphyrius, ob Universalien etwas Körperliches oder Unkörperliches sind, wandelt Abaelard in die Untersuchung um, ob Universalien etwas Unterschiedenes (*discretum*) oder etwas Nicht-Unterschiedenes (*non discretum*) bezeichnen. „Körperliches“ lässt sich nämlich seiner Überzeugung nach zugleich als „Diskretes“ (oder „Unterschiedenes“), d.h. Einzelnes, auffassen.<sup>78</sup> Dann lautet seine Antwort, dass Universalien etwas bezeichnen, was in seiner Essenz unterschieden ist (*discretum in essentia sua*), zugleich aber auch etwas Unkörperliches, sofern es um die Art der Bezeichnung (*modus significationis*) geht. Sie nennen nämlich die unterschiedenen Einzeldinge nicht auf eine unterschiedene und bestimmte Weise (*discrete et determinate*), sondern auf eine konfuse (*confuse*).<sup>79</sup>

Ähnlich wie in seiner Antwort auf die erste Frage, unterscheidet Abaelard also die Art, in der das bezeichnete Ding in seiner Essenz ist – und dies ist seiner Überzeugung nach immer „unterschieden“, d.h. einzeln – von der Art, in der eine Universalie es bezeichnet – und die ist nicht „unterschieden“, sondern „konfus“. Eine Universalie bezeichnet nämlich kein konkretes Ding in seiner eigenen singulären Form (*propriam unius et quasi singularem formam*), obgleich sie ausschließlich über konkrete Dinge ausgesagt wird, sondern ruft in unserem Verstehen eine Art gemeinsames und konfuses Bild mehrerer Fälle hervor (*communem et confusam imaginem multorum*). Dieses verhält sich zu den konkreten Dingen, über die es ausgesagt wird, wie „allen gemeinsam und keinem eigen“ (*ut omnium commune et nullius proprium*), ähnlich wie ein stilisiertes Bild eines Löwen nicht die individuellen Züge einzelner Löwen einfängt, sondern die gemeinsame Natur aller. Im rechten Sinne also bedeutet (*significare*) der Ausdruck „Mensch“ weder Sokrates noch Platon, obgleich er eben nur über Einzeldinge ausgesagt wird, die er benennt (*nominare*).<sup>80</sup>

In der Unterscheidung *significare* vs. *nominare* (obgleich Abaelard sie in der *Logica „Ingredientibus“* terminologisch nicht streng durchhält) können wir einen Unterschied zwischen dem bezeichneten Ding im Sinne einer Referenz

---

78 *LI* (Geyer 28); *LNPS* (Geyer 526 f.). In peripatetischen Texten lässt sich „sinnlich Wahrnehmbares“ (αἰσθητόν) in der Rolle des Einzelnen finden, vgl. hierzu J. Barnes, *Introduction*, S. 45 f.

79 *LI* (Geyer 28 f.).

80 *LI* (Geyer 21).

(*nominare*) und dem Aspekt des Sinnes, der von ihm ausgesagt wird (*significare*), ausmachen. In der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* wird derselbe Unterschied (terminologisch konsequenter) durch die Begriffe *appellatio* und *significatio* ausgedrückt.<sup>81</sup> Referenzen wären im Falle der Universalien laut Abaelard ausschließlich unterschiedene Einzeldinge, bezeichneter Sinn dann jenes konfuse Bild, das der Ausdruck „Mensch“ oder jeglicher andere allgemeine Ausdruck in unserem Verstehen hervorruft. Deshalb lassen sich, so schließt Abaelard, Universalien als unterschieden (diskret) und konfus, d.h. als „körperlich“ und „unkörperlich“ zugleich verstehen.<sup>82</sup>

### Sind Universalien getrennt von den Einzeldingen oder existieren sie nur in Beziehung zu ihnen?

Die letzte Frage des Porphyrius, „ob Universalien getrennt von den sinnlichen Dingen sind oder in ihnen und in Beziehung zu ihnen subsistieren“, geht laut Auslegung Abaelards aus dem Verständnis der Universalien als unkörperliche hervor<sup>83</sup> (die er selbst nur in gewissem Maße teilt, wie wir bereits gesehen haben). Unkörperliche Dinge unterteilen sich nämlich (ähnlich wie bei Porphyrius) in solche, die in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen enthalten sind und nicht im wahren Sinn ohne sie sein können (wie z.B. die Linie des Körpers ohne eine körperliche Grundlage: *linea absque subiecto corpore*), und andere, die von sinnlichen Dingen unabhängig sind (z.B. Gott oder die Seele).<sup>84</sup> (In der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* führt Abaelard als Beispiel für die erste

---

81 *LNPS* (Geyer 527). In seiner *Dialektik* (tract. V,1, de Rijck 562 f.) erwähnt Abaelard eine doppelte Bedeutung des Verbs *significare*, die auch den angeführten Unterschied abdeckt: zum einen hinsichtlich des Verstehens, das ein Wort hervorruft (*intellectum generat* oder *constituit*), zum anderen hinsichtlich dessen, von dem es ausgesagt wird (*quibus est impositum*). Auch hier bezeichnet Abaelard den zweiten Aspekt als „Nomination“ oder „Benennen“ (*secundum vocabuli nominationem*), unterschieden von dem, wie wir dieses Wort verstehen (*secundum vocis intelligentiam*). Ähnlich auch *LI* (Geyer 112).

82 *LI* (Geyer 29). Auch Boethius gibt in der ersten Version seines Kommentars auf diese Frage eine doppelte Antwort. Er bemerkt nämlich, dass manche Art körperlich ist, eine andere unkörperlich, wenn wir vom Gesichtspunkt der Dinge ausgehen, die unter diese Arten fallen (*in eo quod sub se species habet*). Zugleich freilich macht er darauf aufmerksam, dass manche Interpreten die Gattungen und Arten als Universalien für rein unkörperlich halten. Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. I), I,10 (CSEL 48, 27 f.)

83 *LI* (Geyer 29).

84 *LI* (Geyer 8). Ähnlich Boethius, *In Isag.* (ed. II), I,10 (CSEL 48, 160 f.).

Art unkörperlicher Dinge die Weiße an, die zweite Art unterteilt er in solche, die manchmal mit einem Körper verbunden sind, z.B. die Seele, und andere, die gar keine Verbindung mit ihm eingehen, z.B. Engel).<sup>85</sup>

Im Lichte der bisherigen Auslegung könnten wir erwarten, dass Universalien laut Abaelard zur ersten Gruppe gehören, d.h. nicht von den sinnlichen Dingen getrennt sein können. Abaelard lehnt tatsächlich die Vorstellung ab, dass Universalien gemeinsame Substanzen von Dingen sind, die in den Einzeldingen von niedrigeren Formen bestimmt werden, von denen sie auch getrennt existieren können. Boethius versuchte „Platon mit Aristoteles zu verbinden“, und zwar in dem Sinne, dass „Gattungen und Arten vom Verstehen außerhalb der sinnlichen Dinge eingesehen werden, jedoch nicht außerhalb von ihnen existieren“,<sup>86</sup> d.h. sie sind von den sinnlichen Dingen getrennt, soweit sie von ihnen abstrahiert werden. Dieser Lösung schließt sich Abaelard in der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* an.<sup>87</sup> In seiner *Logica „Ingredientibus“* jedoch sucht er eine andere Form, wie beide Autoritäten verbunden werden könnten: Wenn Aristoteles urteilt, dass Universalien nicht außerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Dinge existieren, hat er ihre Verwirklichung (*actus*) im Sinn, führt Abaelard an. „Die Natur »Lebewesen«, die mit dem Namen einer Universalie bezeichnet und deshalb wie im übertragenen Sinne »Universalie« genannt wird, findet sich nämlich nie aktuell woanders als in sinnlich wahrnehmbaren Dingen.“<sup>88</sup> Platon betont dagegen, dass diese Natur (z.B. Lebewesen) „ihr Sein behielte, auch wenn sie nicht der sinnlichen Wahrnehmung unterliegen würde, und gerade in diesem Sein als Natur (*esse naturale*) wird sie mit dem allgemeinen Namen bezeichnet“.<sup>89</sup>

In diesem nicht ganz überzeugenden Versuch einer Verbindung beider antiken Konzepte (oder eher der mittelalterlichen Vorstellung von ihnen) zeichnet sich zugleich die Beziehung zwischen Universalie und Natur ab, zu der wir

---

85 LNPS (Geyer 527). Eine ähnliche dreifache Unterteilung der unkörperlichen Dinge führt auch Boethius in der ersten Version seines Kommentars an, wo er die Universalien einer Gruppe zuordnet, die untrennbar entweder mit körperlichen oder unkörperlichen Dingen verbunden ist (vgl. *In Isag.*, ed. I, I,10, CSEL 48, 29 f.).

86 LI (Geyer 29,16 f.): *Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse*. Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. II), I,11 (CSEL 48, 166,6-7.22-23; 167,8-12).

87 LNPS (Geyer 527 f.).

88 LI (Geyer 24,17-20): *quia scilicet natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur ac secundum hoc per translationem quandam universalis dicitur, nusquam nisi in sensibili re actualiter reperitur*.

89 LI (Geyer 24,21 f.): *... ut esse suum retineret non subiecta sensui, secundum quod esse naturale universali nomine appellatur*.

noch zurückkehren werden. Wir sehen jedoch bereits hier, dass Abaelard die Natur als nur in den Einzeldingen aktuell existierend begreift. Die Universalie versucht diese Natur zu erfassen, freilich als unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung irgendeiner ihrer Verwirklichungen. In ihrer Aktualisierung ist die Natur auf Einzeldinge angewiesen, der allgemeine Begriff versucht sie jedoch als unabhängig von sinnlicher Wahrnehmung und in diesem Sinne „getrennt“ zu erfassen.

Abaelards Lösung der dritten Frage des Porphyrius weist somit erneut eine gewisse Dopplung auf: Universalien werden von Einzeldingen ausgesagt (soweit die Natur nur in ihnen aktuell ist) und in diesem Sinne sind sie von ihnen untrennbar; sie versuchen jedoch, die Natur zu erfassen, die unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung der Einzeldinge ist, und in diesem Sinne ist sie „getrennt“.

### Ist eine ausgestorbene Art eine Universalie?

Die vierte Frage Abaelards knüpft eng an die vorhergehende an und fragt, ob „eine Universalie auf Grund der Bedeutung dauern kann, die sie für unser Verstehen hat (*ex significatione intellectus*), wenn die von ihr bezeichneten Dinge vergehen – z.B. der Name »Rose«, auch wenn es keine der Rosen gäbe, den dieser Name gemeinsam ist“.<sup>90</sup>

Auf diese Frage, die heute wohl auch so formuliert werden könnte, ob wir ausgestorbene Arten als Universalien verstehen wollen, gibt Abaelard eine eindeutig ablehnende Antwort:

„Es handelt sich bereits auf keinen Fall um allgemeine Namen (*universalia nomina*), sofern die Dinge, von denen die Namen ausgesagt wurden, vergangen sind. In diesem Fall gilt nämlich nicht, dass sie über mehrere Dinge ausgesagt werden, noch sind sie mehreren Dingen gemeinsam, wie der Name »Rose«, sofern bereits keine Rose mehr existiert.“<sup>91</sup>

Dies bedeutet freilich nicht, dass der Name einer ausgestorbenen Art jeglichen Sinn verloren haben würde. Er bezeichnet nämlich weiterhin das Verständnis, das der menschliche Intellekt durch Abstraktion von Einzeldingen, die früher existierten, geschaffen hat, obgleich dieser Begriff die „Nomination“, d.h. die

---

90 *LI* (Geyer 8).

91 *LI* (Geyer 30,1-3): *Universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis.*

aktuelle Referenz eingebüßt hat: „Dieser Name freilich bezeichnet auch dann unser Verstehen (*ex intellectu significativum est*), obgleich er nichts mehr benennt (*nominatione caret*). Sonst wäre die Aussage: »Es existiert keine Rose« nicht möglich.“<sup>92</sup>

Diese letzte Aussage („Es existiert keine Rose“) ähnelt in Abaelards Verständnis wohl der Aussage „Es existiert kein Tragelaphus“, denn der sagenhafte „Tragelaphus“ (selbst wenn er in ganzen Herden in Betracht gezogen würde) kann auch nicht als eine Universalie verstanden werden, sondern nur als Begriff unseres Verstehens. Damit also ein Begriff Universalie ist, muss er über aktuell existierende Exemplare ausgesagt werden, nicht über vergangene oder ersonnene.

Abaelards Antwort auf die vierte Frage ist ungewöhnlich eindeutig: Eine Universalie kann nicht als Universalie nur aufgrund der Bedeutung dauern, die sie für unser Verstehen hat, wenn sie die aktuelle Nomination verliert.

### Warum nennen wir die Einzeldinge mit allgemeinen Namen?

Die fünfte Frage, nämlich „nach der gemeinsamen Ursache, warum wir (den Dingen) allgemeine Namen geben (*de communi causa impositionis universalium nominum*), d.h. worin verschiedene Dinge übereinstimmen“,<sup>93</sup> knüpft Abaelard an seine eigene an. Diese Überlegung ist eine Art notwendige Ergänzung zu Abaelards Verständnis der Universalien als Worte: Warum nämlich sagen wir z.B. das Wort „Mensch“ von einigen Dingen aus und von anderen nicht?

Abaelard antwortet zunächst mit einer Definition (gebildet aus der Gattung und der spezifischen Differenz): „Der Name »Mensch« wird den Einzelnen aus derselben Ursache zugeschrieben (*impositum ex eadem causa*), nämlich weil sie vernunftbegabte sterbliche Lebewesen sind.“<sup>94</sup> Andernorts bezeichnet er diese gemeinsame Ursache als „Natur“ (*natura*).<sup>95</sup>

Wenn er in seiner *Logica „Ingredientibus“* diese Frage sorgfältiger untersucht, antwortet er, dass diese Ursache kein gemeinsames Ding (*res*) ist, z.B. ein „Mensch“, sondern eher eine Art Umstand oder „Zustand der Dinge“ (*status*),

---

92 LI (Geyer 30,3-5): ... *quod [scil. rosae nomen] tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.*

93 LI (Geyer 8,12-14).

94 LI (Geyer 18,23 f.): ... „*homo*“ *singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale.*

95 LI (Geyer 24).

nämlich „dass es Menschen sind“ (*quod sunt homines oder esse hominem*).<sup>96</sup> Abaelard rechnet freilich zu diesem *status* auch akzidentielle Eigenschaften: „Dinge, die *nicht* in der Natur des Menschen liegen und deren gemeinsame Gestalt derjenige als Begriff erfasst hat, der diesen Termin eingeführt hat.“<sup>97</sup>

Im Unterschied zur Natur wird also der *status* des Menschen, in dem die einzelnen Menschen miteinander übereinstimmen, wohl nicht nur durch die Definition, sondern auch durch weitere Aspekte gebildet, die an den Einzelnen beobachtet werden können:

„Sokrates und Platon stimmen darin überein, dass sie Menschen sind (*hominem esse*), oder Pferd und Esel darin, dass sie keine Menschen sind (*in non esse hominem*), und deshalb nennen wir sie »Nicht-Mensch« (*non-homo*). Dass verschiedene Dinge übereinstimmen, bedeutet für die Einzeldinge dasselbe sein (*idem esse*) oder nicht sein, z.B. Mensch sein (*hominem esse*) oder weiß sein (*album esse*) oder kein Mensch sein (*non esse hominem*) oder nicht weiß sein (*non esse album*).“<sup>98</sup>

Die Termine, die wir uns als Menschen von den Dingen bilden, drücken jedoch nicht direkt ihre „Zustände“ aus, sondern eine Art gemeinsame Gestalt (*communis similitudo*), die wir an den Dingen beobachten.<sup>99</sup> Universalien drücken also nicht den „Zustand“ der Dinge aus (wie wir noch sehen werden), dennoch lässt sich sagen, dass diese „Zustände“ Ursache dafür sind, dass wir Universalien, die durch Abstraktion aus Einzeldingen geschaffen wurden, von einzelnen Dingen aussagen.

---

96 *LI* (Geyer 19 f.). In *LNPS* (Geyer 531) führt Abaelard den Ausdruck *status* in diesem Zusammenhang bereits nicht mehr an. M. M. Tweedale (*Abailard on Universals*, S. 146, Anm. 15, und S. 157 f.) schlägt als Übersetzung von *status* das englische „type“ vor (mit einer nicht ganz überzeugenden Begründung, dass dieser Ausdruck ähnlich wie *status* mit dem Nominativ und dem Genitiv gebraucht werden kann, z.B. „type animal“ und „type of animal“).

97 *LI* (Geyer 20,12-14). *Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possimus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui vocabulum imposuit.* In Zeile 13 in diesem Satz ist *in* eine Konjektur B. Geyers gegen das handschriftliche *non*. Die handschriftliche Lesung verteidigt M. M. Tweedale (*Abailard on Universals*, S. 206 f.), der freilich etwas gewaltsam übersetzt: „Also we can not call the type of a man the things themselves established in the nature of man, when he who applies the word grasps a common likeness of them.“

98 *LI* (Geyer 19,31-35): ... *ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album.*

99 *LI* (Geyer 19.20).

Laut Abaelard ist jedoch diese Ursache nicht die einzige Erklärung dafür, dass Universalien über Einzeldinge ausgesagt werden. Zweiter Grund ist der „gemeinsame Begriff“ (*communis conceptio*),<sup>100</sup> den wir bereits erwähnt haben. Um Abaelards Gedanken zu erklären, wenden wir uns seiner letzten Frage zu, die das Verstehen betrifft, das die Universalien vermitteln.

### Werden allgemeine Namen auf Grund von Verstehen gegeben?

Es könnte den Anschein haben, dass „das Verstehen von allgemeinen Namen (*intellectus universalium nominum*) kein Ding erfasst“,<sup>101</sup> da eine Universalie doch kein Ding ist. Und doch schaffen die Universalien eine Art Verstehen (*intellectus ... constituunt*).<sup>102</sup>

Verstehen oder intellektuelle Einsicht (*intellectus*) erfasst laut Abaelard die „Form“ (*forma*) oder die „Gestalt“ (*similitudo*) eines Dinges, die nicht an ein körperliches Substrat gebunden und den Sinnen nicht zugänglich sein muss (z.B. die Gestalt eines Turmes, der zerstört wurde oder nicht aktuell wahrgenommen wird). Das Verstehen selbst ist eine Tätigkeit der Seele; die Form, die sie erfasst, ist dann „eine Art imaginäre und gedachte Sache (*res imaginaria et ficta*), die der Geist geschaffen hat, wann und wie er wollte“.<sup>103</sup> Diese Gestalt ist laut Abaelard nicht eine *passio animae*, wie Aristoteles urteilt, sondern ist ein „Bild“ (*imago*), das durch das Verstehen erfasst wird.<sup>104</sup>

Sofern sich das Verstehen freilich zu einem Ding wendet, das zugleich Gegenstand der Wahrnehmung ist, lässt sich wohl sagen, dass sich das Verstehen nicht mehr einem Bild zuwendet, sondern der Sache selbst, „der Wahrheit ihrer Substanz“ (*substantiae veritas*).<sup>105</sup> Das Verstehen kann sich jedoch auch etwas anderem zuwenden als die aktuelle Wahrnehmung, wie Abaelard am Beispiel eines Menschen dokumentiert, der beim Schreiben Schreibgeräte vor Augen hat, dessen Gedanken jedoch bei dem behandelten Gegenstand verweilen.<sup>106</sup>

100 LI (Geyer 24).

101 LI (Geyer 8).

102 LI (Geyer 20).

103 LI (Geyer 20).

104 LI (Geyer 21). Vgl. Aristoteles, *De inter.* 1, 16a6-7 (παθήματα τῆς ψυχῆς) in Boethius' Übersetzung vgl. *Aristoteles Latinus*, II/1-2, S. 5,8 f.

105 LI (Geyer 21).

106 LI (Geyer 21).

Das Verstehen kann also nach Abaelards Ausführungen zwei Arten der Gegenstände haben (*res subiecta intellectui*): „entweder die wahre Substanz des Dinges (*vera rei substantia*), wenn nämlich das Verstehen gleichzeitig mit der Wahrnehmung stattfindet, oder die erfasste Form (*forma concepta*) irgendeiner Sache, wenn die Sache selbst nicht gegenwärtig ist“.<sup>107</sup>

„Die erfasste Form“ kann laut Abaelards Auslegung entweder einem Einzelding eigen sein (z.B. das Bild des nicht gegenwärtigen Sokrates) oder mehreren Einzeldingen gemeinsam (z.B. das Bild des Menschen). Die „gemeinsame Form“ (*forma communis*) hält dabei die Gestalt (*similitudo*) von mehreren Sachen fest, obwohl sie selbst eine einzige Sache ist (*res una*).<sup>108</sup> Es handelt sich um eine Art „gemeinsames und konfuses Bild mehrerer Dinge“ (*communis et confusa imago multorum*), dem sich das Verstehen des Allgemeinen zuwendet, wie wir bereits oben erwähnt haben.<sup>109</sup> In der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* spricht Abaelard nicht von einem „konfusen Bild“, sondern von einer „Unbestimmtheit“ (*indifferenter*), die das Verstehen der Universalie „Mensch“ hinsichtlich der konkreten Personen hinterlässt.<sup>110</sup>

Dieses Verstehen erfasst also nicht die Natur oder die „Zustände“ von Dingen selbst, sondern eben „konfuse Bilder“ von ihnen. Wie Abaelard unter Berufung auf Priscian anführt, sieht nur der göttliche Intellekt Arten und Gattungen (d.h. „Zustände“ von Dingen, die diesen Universalien entsprechen) in ihnen selbst (wohl sogar als Einzeldinge, wie zumindest Priscian meint<sup>111</sup>). Der menschliche Intellekt, der von der sinnlichen Erkenntnis ausgeht, gelangt nur durch Abstraktion von Einzeldingen, die ihnen entsprechend geschaffen wurden, zu diesen „Zuständen“, und das Ergebnis seiner Bemühung ist eher nur eine Meinung (*opinio*) als wirkliches Verständnis (*intelligentia*).<sup>112</sup> Der „gemeinsame Begriff“ (*conceptio communis*) oder die „gemeinsame Form“, die dem göttlichen Geist bekannt ist, steht also dem Menschen nicht völlig zur Verfügung,<sup>113</sup>

---

107 *LI* (Geyer 22,12-15): *Rem etiam subiectam intellectui possumus vocare sive veram rei substantiam, veluti quando simul est cum sensu, sive rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente.*

108 *LI* (Geyer 22).

109 *LI* (Geyer 21).

110 *LNPS* (Geyer 531).

111 Priscian, *Inst. gramm.* XVII,6,44 (Hertz II, 135,7-10): *quantum ad generales et speciales formas rerum, quae in mente divina intellegibiliter constiterunt antequam in corpora prodirent, haec quoque propria possint esse, quibus genera et species naturae rerum demonstrantur.* Abaelard zitiert und kommentiert diese Stelle in *LI* (Geyer 22 f.).

112 *LI* (Geyer 23).

113 *LI* (Geyer 23).

das Verstehen wendet sich ihr nur zu, ohne dass es sie je völlig erreichen, oder sogar mit ihr identisch sein könnte.

Dieser „gemeinsame Begriff“, der eher dem göttlichen als dem menschlichen Geist bekannt ist (und den Abaelard in der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* als Kandidaten für die Auffassung der Universalien ablehnt, wie wir bereits erwähnt haben),<sup>114</sup> spielt nichtsdestotrotz für die Bedeutung der allgemeinen Namen eine gewisse Rolle. Nach Abaelards Überzeugung „bezeichnen die Universalien nicht nur die sinnlichen Dinge, sondern auch jenen gemeinsamen Begriff (*conceptio communis*), den Priscian vor allem dem göttlichen Intellekt zuschreibt.“<sup>115</sup>

Wahrscheinlich meint Abaelard hier, dass allgemeine Namen zwar über Einzeldinge ausgesagt werden (im Sinne von *nominare* oder *appellare*, wie oben erwähnt), das, was sie über diese aussagen (im Sinne von *significare*), ist jedoch jenes „gemeinsame und konfuse Bild“, wie es das menschliche Verstehen durch Abstraktion aus Einzeldingen schafft. So führt Abaelard über die Bildung von allgemeinen Namen an: „... ihr Erfinder (*inventor*) beabsichtigte, sie auf Grundlage irgendeiner Natur oder Eigenschaft zu geben, obgleich auch er selbst nicht gewusst hat, wie er sich die Natur oder Eigenschaft des gegebenen Dinges vorstellen (*excogitare*) soll.“<sup>116</sup>

Deshalb kann Abaelard sagen, dass der Grund, warum allgemeine Namen manchen Einzeldingen gegeben werden und anderen nicht, nicht nur der *status* dieser Einzeldinge ist (obwohl dies die Hauptursache ist), sondern zugleich das Bild von ihm oder der „gemeinsame Begriff“, wie er dem menschlichen Verstehen zur Verfügung steht: „Nichts verhindert,“ schließt Abaelard seine Erwägung zu diesem Thema, „dass sie (die Teilnahme an den allgemeinen Namen) auf beidem gründet, als zutreffender Grund erscheint jedoch die gemeinsame Ursache, die der Natur der Dinge entspricht (*quae secundum rerum accipitur naturam*).“<sup>117</sup> Wie wir aus dem Beispiel der ausgestorbenen Art wissen, reicht der Begriff oder das Bild allein für das Bestehen der Universalien laut Abaelards Überzeugung nicht aus.

114 *LNPS* (Geyer 513 f.).

115 *LI* (Geyer 29,36-38): ... *et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit.*

116 *LI* (Geyer 23,22-24): ... *secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem.*

117 *LI* (Geyer 24,35-37): *Nihil autem obest, si propter utramque, sed maiorem vim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam.*

Wir können also zusammenfassen, dass die Universalie laut Abaelards Auslegung in der *Logica „Ingredientibus“* ein Wort ist, das ohne Äquivokation über mehrere aktuell existierende Einzeldinge ausgesagt wird (im Sinne von *nominare* oder *appellare*), die denselben *status* (den Zustand der Dinge oder einen Aspekt) teilen. Sie sagt jedoch diesen *status* nicht direkt aus (im Sinne von *significare*), sondern eine Art konfuses Bild von ihm, das durch Abstraktion aus diesen Einzeldingen gewonnen wird.

## 2. Die Auffassung des Einzelnen

Der Auffassung des Einzelnen widmet Abaelard in seiner Auslegung weit weniger Aufmerksamkeit als den Universalien. Dies ist in hohem Maße durch den Text des Porphyrius vorgegeben, der sich gerade mit den Universalien auseinandersetzt. Abaelard hält dies nicht für zufällig, da seinem Urteil nach Universalien von vielen Unklarheiten umgeben sind, während das Einzelne nicht so viele Probleme birgt: „Porphyrius hat sich entschieden, nur die Universalien zu behandeln, das Einzelne schloss er aus seiner Absicht aus, da es von sich aus ausreichend klar ist. Er erwähnt es nur gelegentlich, wenn er andere Themen behandelt.“<sup>118</sup>

Abaelard zitiert Porphyrius' Definition des Einzelnen, das als Wort aufgefasst wird: „Ein Einzelnes (*singulare*) oder Individuum definiert Porphyrius als das, was nur über eines ausgesagt wird.“<sup>119</sup> Mit dieser rein logischen Auffassung des Einzelnen geben sich freilich weder Porphyrius noch Abaelard zufrieden und erörtern sie auch vom Gesichtspunkt der Metaphysik aus – freilich beide in sehr unterschiedlicher Weise.

### Das Einzelne, durch eine Zusammenstellung von Eigenschaften konstituiert

Porphyrius' *Isagoge* enthält die Vorstellung, dass das Einzelne durch „eine Ansammlung von Eigenschaften“ (*ἰδιοτήτων τὸ ἄθροισμα*), die sich in der

---

118 *LI* (Geyer 30,13-16): ... *sola elegit Porphyrius universalia ad tractandum, singularia ab intentione excludens, quasi per se satis manifesta, licet ea tamen incidenter propter alia quandoque tractet*. Ähnlich auch *LNPS* (Geyer 524). Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. II), II,5 (CSEL 48, 183,7 f.).

119 *LI* (Geyer 9,19 f.): *Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum [definit]: „quod de uno solo praedicatur“*. Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. II), II,5 (CSEL 48, 183,7 f.).

gegebenen Zusammenstellung an keinem anderen Einzelding finden, konstituiert wird:

„Als Einzelnes wird Sokrates oder »das Weiße« oder »derjenige, der hier kommt, der Sohn des Sophroniscus« bezeichnet – falls Sokrates sein einziger Sohn ist. Solche Dinge werden Einzelne genannt, denn jedes von ihnen wird durch Eigenschaften gebildet, deren Ansammlung bei keinem anderen Ding dieselbe sein wird. Sokrates' Eigenschaften werden an keinem anderen Einzelnen dieselben sein ...“<sup>120</sup>

Die Auffassung des Einzelnen als durch eine Zusammenstellung von Eigenschaften konstituiert wird manchmal mit der stoischen Vorstellung verbunden, nach der das Einzelne als *ιδίως ποιόν* charakterisiert wird, das (zusammen mit dem *κοινῶς ποιόν* der Gattung) das körperliche Substrat (*ὑποκείμενον*) bestimmt und damit für die persönliche Identität verantwortlich ist.<sup>121</sup> Der Ausdruck „Ansammlung“ (*τὸ ἄθροισμα*) findet sich schon bei Platon und in der platonischen Tradition im Zusammenhang mit der Charakteristik eines sinnlich wahrnehmbaren Einzeldings,<sup>122</sup> es scheint jedoch – auch bei Porphyrius – kein

120 Porphyrius, *Isag.* (CAG IV/1, 7,19-24): ἄτομον δὲ λέγεται ὁ Σωκράτης καὶ τοῦτ' ὁ λευκὸν καὶ οὐτοσί ὁ προσιῶν Σωφρονίσκου υἱός, εἰ μόνος αὐτῷ εἶη Σωκράτης υἱός. ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιτο ἂν αἱ αὐταί ... Zu Porphyrius' Verständnis des Einzelnen vgl. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, S. 43-47; J. J. E. Gracia, *Introduction*, S. 67-70. Wie dieser letztgenannte Autor anmerkt, bleibt Porphyrius uns im angeführten Text einige Erklärungen schuldig: Ob er alle Eigenschaften des gegebenen Einzelnen im Sinn hat oder nur irgendein Sub-Set, ob einige dieser Eigenschaften für die Konstitution des Einzelnen wichtiger sind als andere, ob die Eigenschaften selbst individuell sind oder nur deren Zusammenstellung (*ibid.* S. 70).

121 Zum stoischen *ιδίως ποιόν* als „individuelle Form“ (*τὸ ἄτομωθὲν εἶδος*) vgl. SVF II,395 (Simplicius [?], *In De an.*, CAG XI, 217,36 f.). Zur stoischen Theorie der persönlichen Identität, für die die individuelle Qualität verantwortlich ist, vgl. D. Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*, in: *Phronesis*, 27, 1982, S. 255-275. Zu den vier stoischen Kategorien oder „ersten Gattungen“ (*ὑποκείμενον*, *ποιόν*, *πῶς ἔχον* und *πρὸς τί πῶς ἔχον*) vgl. SVF II,369 (Simplicius, *In Cat.*, CAG VIII, 66,32-67,2). Zur stoischen Lehre von den Kategorien und ihren Problemen vgl. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, S. 152-172; A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, S. 163-166; 172-179; M. E. Reesor, *The Stoic Categories*, in: *The American Journal of Philology*, 78, 1957, S. 63-82.

122 Platon, *Th.* 157b8-c2 (siehe aber auch *Crat.* 432b4-c6); Plutarchus, *De E apud Delph.* 393b5-7: ἡμῶν ἕκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθει γινομένων ἄθροισμα

*terminus technicus*<sup>123</sup> zu sein (in seinem Kommentar zu den *Kategorien* benutzt Porphyrius in derselben Bedeutung den Begriff συνδρομή, „Zusammenlaufen“<sup>124</sup>). Ähnlich unbestimmt ist auch der Ausdruck ιδιότητες (im Kommentar ποιότητες, deren Zusammenlaufen hier als eine einzige ιδιότης verstanden wird, d.h. als Eigenschaft im Singular, die Sokrates von Platon unterscheidet<sup>125</sup>).

Porphyrius knüpft hier wohl vor allem an seinen Lehrer Plotin an, der die (im Platonismus ungewöhnliche) Vorstellung von den Ideen der Einzeldinge durchdacht hat, nach der auch das Einzelne eine Art eigenen *logos* hat, der „unzählige eigene Differenzen“ (ιδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς) einschließt, durch die sich die Einzeldinge unterscheiden.<sup>126</sup> Zur Konstitution der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge ist für Plotin freilich nicht nur „eine Art Gebinde von Qualitäten“ (συμφόρησις τις ποιοτήτων) notwendig, sondern auch von Materie und Quantität<sup>127</sup> (ohne dass jedoch die ganz unbestimmte Materie Prinzip der Individuation sein könnte).

παντοδαπὸν καὶ πανηγυρικῶς μεμιγμένον. (Für weitere Belege zur Vorstellung eines „Verbunds von Qualitäten“ in verschiedenen Bedeutungen vgl. R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca, N.Y. 1990, S. 44-59.) Eine stoische Inspiration bezweifeln deshalb für Porphyrius' Verständnis des Einzelnen A. C. Lloyd, *Neo-platonic Logic and Aristotelian Logic II*, in: *Phronesis*, 1, 1956, S. 158 f.; J. Barnes, *Introduction*, S. 314 f. Andere Autoren setzen sie dagegen voraus, vgl. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig 1927, S. 628; A. de Libera, *Introduction*, S. XXVIII; R. Chiaradonna, *L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio*, in: *Elenchos*, 17, 1996, S. 60, Anm. 8; ders., *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ιδιὼς ποιὸν stoico*, in: *Elenchos*, 21, 2000, S. 303-331.

123 Vgl. J. Barnes, *Introduction*, S. 152.

124 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 129,10). Vgl. die ganze Stelle: ἀριθμῷ δὲ ἀλλήλων διενήροχεν ὡσπερ Σωκράτης Πλάτωνος· εἰδοποιοῖς μὲν γὰρ διαφοραῖς οὐ διενήροχεν Σωκράτης Πλάτωνος, ιδιότητι δὲ συνδρομῆς ποιοτήτων, καθ' ἣν εἰδοποιῶ διενήροχεν Πλάτων Σωκράτους. ὡσπερ οὖν τὸ λευκὸν τὸ πολυχρονιώτερον τοῦ ἐφημέρου λευκοῦ τῷ εἶδει μὲν οὐ διαφέρει (καθὸ γὰρ λευκὸν ἐστί, οὐ διαφέρει)· χρόνῳ δὲ διαφέρει, ἐκατέρου δὲ ὁ αὐτὸς λόγος ... *In Cat.* (CAG IV/1, 129,8-13).

125 Porphyrius, *In Cat.* (CAG IV/1, 129,9 f.). Der Text ist in der vorhergehenden Anmerkung zitiert.

126 Plotin, *Enn.* V,7(18),1,21; V,9(5),12,1-10.

127 Plotin, *Enn.* VI,3(44),8,19-23: Ἀλλὰ ἀρὰ γε ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφόρησις τις ποιοτήτων καὶ ὕλης, καὶ ὁμοῦ μὲν πάντα ταῦτα συμπαγέτα ἐπὶ ὕλης μιᾶς οὐσίας, χωρὶς δὲ ἕκαστον λαμβανόμενον τὸ μὲν ποιόν, τὸ δὲ ποσὸν ἐσται, ἡ ποία πολλά; Ähnlich *ibid.* 15,24 f.: Περὶ δὲ τοῦ ποιού ἐλέχθη, ὡς σὺν ἄλλοις μὲν ὕλη καὶ ποσὸν συμμιχθὲν συμπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας.

Die Auffassung des durch eine einzigartige Zusammenstellung von Eigenschaften – verstanden auch als Akzidenzien – konstituierten Einzeldings wurde zwar in der späteren platonischen Tradition als peripatetischer Irrtum kritisiert<sup>128</sup> (obgleich er bei Aristoteles selbst keinen Rückhalt hat)<sup>129</sup> und scheint auch heute nicht sonderlich populär zu sein,<sup>130</sup> bei christlichen Autoren von den Kappadokiern<sup>131</sup> über Boethius<sup>132</sup> bis zu Anselm von Canterbury<sup>133</sup> hat sie

- 
- 128 Vgl. Olympiodorus (im Referat über Proclus), *In Alc.* 204,8-12 (Westerink). Dieselbe Vorstellung kritisiert auch Dexippus, *In Cat.* (CAG IV/2, 30,23-28).
- 129 Laut Aristoteles lässt sich das Einzelne nicht anhand von Akzidenzien definieren, vgl. *Met.* 1040a8-15. Zu dieser (schwer verständlichen) Stelle, die wohl die Position des Porphyrius vorwegnimmt, vgl. J. Barnes, *Introduction*, S. 153 f.
- 130 Sehr lapidar drückt sich dazu J. Barnes, *Introduction*, S. 345 aus: "If you add snub-nosedness to baldness you get a complex quality – you do not get a chap."
- 131 Gregor von Nyssa führt an, dass sich Paulus von Petrus durch die Bestimmtheit der Hypostase eines jeden von ihnen unterscheidet („als eine solche und eine solche Hypostase bei jedem von ihnen“, καθὸ τοιαύδε ὑπόστασις ἐκάστῳ αὐτῶν), denn sie unterscheiden sich in einigen Zügen, „die die Hypostase konstituieren“ (κατὰ τινὰ τῶν ὑπόστασις συνιστᾶν πεφυκότων), z.B. Kahlköpfigkeit, Größe, Vaterschaft, Sohnschaft (*Ad Gr.*, GNO III/1, 30,20-23), d.h. „durch sogenannte Akzidenzien“ (τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν) (*Ad Gr.*, GNO III/1, 31,19 f.). Ähnlich lesen wir an anderer Stelle beim selben Autor, dass die einzelnen menschlichen Personen in der Definition ihres Wesens übereinstimmen (τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας), denn es sind alle Menschen, unterscheiden sich jedoch in ihren Eigenschaften, die ihnen als Einzelnen zukommen (τοῖς ἰδιώμασι τῆς ἐκάστου αὐτῶν ὑποστάσεως, *C. Eun.* I,227, GNO I, 93). Zur kappadokischen Vorstellung des Einzelnen, die an Porphyrius anknüpft, vgl. L. Turcescu, *The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis*, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, 42, 1997, S. 63-82.
- 132 Vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. II), III,11 (CSEL 48, 234,14–236,6), wo eine Übersetzung der genannten Passage aus der *Isagoge* und deren Auslegung angeführt ist. Auch die erste Version des Kommentars von Boethius bietet eine Paraphrase, vgl. *In Isag.* (ed. I), I,27 (CSEL 48, 81 f.). Zu Boethius' Verständnis des Einzelnen vgl. J. J. E. Gracia, *Introduction*, S. 70-111.
- 133 Vgl. Anselm von Canterbury, *Ep. de incarn. Verbi (recensio II)*, 11 (M. Corbin, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, III, Paris 1988, 248 = Schmitt 29,15-18); *Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari. Nam Petri et Pauli non est eadem proprietatum collectio, et Petrus non dicitur Paulus, nec Paulus Petrus*. Auch das spätere mittelalterliche Florilegium *Auctoritates Porphyrii* (30, N° 12) führt die folgende Definition des Einzelnen an: *Individuum dicitur quod ex quibusdam proprietatibus constat quorum collectio numquam potest in alio reperiri*. Das Florilegium fügt auch (unter Berufung auf Boethius) diese sieben Charakteristiken an (die „jedem Menschen“ gehören): *forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus* (30, N° 13). Vgl. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval: étude historique et édition critique*, hrsg. v. J. Hamesse, Louvain – Paris 1974, S. 300.

jedoch eine wohlwollende Rezeption gefunden. Abaelard lehnt sie freilich sehr entschieden ab, besonders wegen der Auffassung der Universalien, die diese Vorstellung impliziert. Dies würde nämlich bedeuten, dass in allen Einzeldingen derselben Art eine „allgemeine Sache“ (*res universalis*) ist, d.h. eine Art „essentiell gleiche Substanz“ (*eadem essentialiter substantia*) oder eine einzige „materielle Essenz“ (*materialis essentia*), und dass deren Verschiedenheit ausschließlich durch „niedrigere Formen“ (*formae inferiorum*) gegeben ist.<sup>134</sup> „Beispielsweise in den einzelnen numerisch verschiedenen Menschen ist dieselbe Substanz Mensch, die das eine Mal dank bestimmter Akzidenzien zu Platon wird, ein anderes Mal dank anderer Akzidenzien zu Sokrates.“<sup>135</sup> In seiner *Logica „Ingredientibus“* führt Abaelard ausdrücklich an, dass es um eine mit Porphyrius übereinstimmende Auffassung geht, und als Beweis zitiert er die angegebene Stelle aus der *Isagoge*: „Individuen werden sie deshalb genannt, weil ein jedes aus Eigenschaften besteht, deren Zusammenstellung in keinem anderen ist“,<sup>136</sup> sowie eine weitere: „Durch Teilhabe an der Art sind viele Menschen eins, in den Einzelnen dagegen ist derselbe und der gemeinsame (Mensch) Viele.“<sup>137</sup> Diese Vorstellung von Universalien und Einzeldingen nähert sich sehr der ursprünglichen Lehre von Abaelards Lehrer Wilhelm von Champeaux an, wie sie Abaelard in seiner Autobiographie ablehnt.<sup>138</sup>

- 
- 134 *LI* (Geyer 10). Abaelards Kritik dieser Theorie analysiert J. J. E. Gracia, *Introduction*, S. 204-210.
- 135 *LI* (Geyer 10,23-25): *Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia, ibi Socrates per illa*. Diese Vorstellung impliziert laut Abaelard nicht nur, dass Sokrates dasselbe wie (das Pferd) Brunellus ist, sondern mündet am Ende im Pantheismus, denn diese gemeinsame Substanz, die immer nur mit anderen Bestimmungen bekleidet wird, wird Gott selbst sein, laut Abaelard eine Substanz frei von allen Formen. Vgl. *LNPS* (Geyer 515,19-25.32-38); dazu J. Jolivet, *A propos d'une critique abélardienne du réalisme*, in: ders. – H. Habrias (Hrsg.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes 2003, S. 109-118.
- 136 *LI* (Geyer 10,28 f.): *Individua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio*. Vgl. Boethius, *In Isag. (ed. II)*, III,11 (CSEL 48, 234,14-16). Abaelard zitiert nicht ganz genau, die Abweichungen haben jedoch keine grundlegende Bedeutung.
- 137 *LI* (Geyer 10,26 f.): *Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures*. Vgl. Boethius, *In Isag. (ed. II)*, III,9 (CSEL 48, 228,9-11).
- 138 Peter Abaelard, *Hist. calam.* (Monfrin 85-89): *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eadem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas*.

### Das Einzelne als in seiner eigenen Essenz personal unterschieden

Die zweite Theorie, die Abaelard in seiner Auslegung in der *Logica „Ingredientibus“* erwähnt und die er als sachlich angemessene lobt (*magisque ad sententiam rei accedentes*), rechnet damit, dass die einzelnen Dinge sich nicht voneinander nur durch ihre niedrigen Formen unterscheiden, sondern „personal in ihrer eigenen Essenz unterschieden sind“ (*personaliter in suis essentiis esse discretas*). Auch wenn wir die niedrigeren Bestimmungen hinweg denken, würden die Dinge verschieden bleiben, denn sie unterscheiden sich „durch die Verschiedenheit der Essenz“ (*ipsa essentiae diversitas*) oder durch die „personale Unterscheidung“ (*discretio personalis*), „nach der eines nicht das andere ist“.<sup>139</sup> Ihre Verschiedenheit können nicht niedrigere Formen garantieren, denn diese würden zu ihrer Unterscheidung erneut weitere niedrigere Formen brauchen und so weiter bis ins Unendliche.<sup>140</sup>

Diese Vorstellung des Einzelnen ist auch Abaelard eigen, wie wir noch sehen werden, obgleich Abaelard zugleich entschieden die Vorstellung der Universalien ablehnt, die manchmal mit ihr verbunden wird, nämlich einer Universalie als gemeinsames „Ding“, die in den Einzeldingen „nicht unterschieden“ (*indifferenter*) gegenwärtig ist: „Die einzelnen Menschen beispielsweise sind ihnen zufolge,“ referiert Abaelard über diese Lehrer, „selbst in sich unterschieden, als Mensch sind sie jedoch dasselbe, d.h. sie unterscheiden sich nicht durch die Natur der Menschheit. Dieselben Menschen nennen sie also Einzeldinge im Sinne ihrer Unterscheidung (*secundum discretionem*) und auch Universalien im Sinne ihrer Nicht-Unterschiedenheit (*secundum indifferentiam*) und Übereinstimmung in der Gestalt (*similitudinis convenientiam*).“<sup>141</sup>

Dieses Verständnis von Universalien vertrat laut Abaelards autobiographischer Erzählung Wilhelm von Champeaux, nachdem ihm Abaelard die Unhaltbarkeit seiner ursprünglichen Vorstellung von der „essentiellen“ Gegenwart der Universalien in den Einzeldingen gezeigt hatte.<sup>142</sup> Sollen wir daraus ableiten, dass Wilhelm das Verständnis der Einzeldinge, das Abaelard in der *Logica „Ingredientibus“* als mit dieser Theorie verbunden beschreibt, unter dessen

---

139 *LI* (Geyer 13,18-25).

140 *LI* (Geyer 13).

141 *LI* (Geyer 14).

142 *Hist. calam.* (Monfrin 89 ff.).

Einfluss angenommen hat? Oder hat sie im Gegenteil Abaelard von Wilhelm übernommen? (Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass diese Position, so wie sie Abaelard in der *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* beschreibt, den Termin *status* einschloss, freilich in der Bedeutung, die Abaelard hier ablehnt, nämlich als etwas, an dem mehrere Dinge teilnehmen, und dadurch miteinander übereinstimmen: *participatione cuius multae sunt convenientes*.<sup>143</sup>)

Auf jeden Fall ist die Vorstellung des Einzelnen als eigenständige Essenz mit „personaler Unterschiedenheit“ auch Abaelard eigen, wie aus seiner Auslegung zu Porphyrius’ Theorie über die Individuation durch eine einzigartige Zusammenstellung von Eigenschaften hervorgeht.<sup>144</sup> Abaelard ist bereit, diese Auffassung allein in dem Sinne zu verstehen, dass wir über das Einzelne Aussagen machen (*afferimus vocabula*), die von dessen Eigenschaften abgeleitet sind, damit wir es auf diese Weise bestimmen und von anderen unterscheiden. Wir sagen z.B. über Sokrates, dass er kahlköpfig, plattfüßig, alt und ein Sohn des Sophroniscus ist, damit wir ihn so von den anderen Menschen abgrenzen, ähnlich wie wir vom Menschen sagen, dass er rational und sterblich ist, damit wir ihn so von den anderen Lebewesen abgrenzen.<sup>145</sup> Während freilich ein Lebewesen offenkundig durch Abnahme von Rationalität und Sterblichkeit aufhört ein Mensch zu sein, hört Sokrates, so Abaelard, weder durch Abnahme der Kahlköpfigkeit noch der anderen Akzidenzien auf Sokrates zu sein.

---

143 *LNPS* (Geyer 518). Johannes von Salisbury schreibt den Begriff *status* Walter von Mortagne zu, der mit ihm freilich Aspekte oder Rollen bezeichnete, die das Einzelne spielt, nämlich ob es verstanden wird als Einzelnes, als Art, Gattung oder höchste Gattung, vgl. Johannes von Salisbury, *Metalog*. II,17 (CCM 98, 81 f.): *Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt indiuiduum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum.*

144 *LJ* (Geyer 63-65).

145 *LJ* (Geyer 63); knapper auch *LNPS* (Geyer 555). Ebenfalls Boethius legte in der ersten Version seines Kommentars große Betonung auf das *Aussagen* (*praedicari*) dieser Eigenschaften, vgl. Boethius, *In Isag.* (ed. 1), I,27 (CSEL 48, 82). Sehr ähnlich legt Porphyrius’ Bemerkung über das Einzelding auch J. Barnes aus (*Introduction*, S. 152): Porphyrius meint hier seiner Interpretation nach, dass eine Sammlung von Eigenschaften  $E_1, E_2, \dots, E_n$  existiert, deren Verbindung wahrheitsgetreu nur dann über etwas ausgesagt wird, wenn dieses Etwas Sokrates ist (ähnlich wie die Verbindung von Rationalität und Sterblichkeit nur dann wahrheitsgemäß über etwas ausgesagt wird, wenn es sich um einen Menschen handelt).

Die Akzidenzien können deshalb nicht das Einzelne konstituieren. Zum einen würden sie sonst den Einzeldingen „das Sein verleihen“ und ihnen daher „natürlicherweise vorausgehen“ (*naturaliter priora*) und nicht „in ihnen“ sein. Zum anderen könnte, sofern der Name „Sokrates“ ein bloßes Akzidens bezeichnet, dieses Akzidens auch hinweg genommen werden, aber dasjenige, dem es zugeschrieben wird, würde dadurch selbst nicht vergehen. Das jedoch gilt in diesem Fall nicht (ähnlich wie die Rationalität nicht hinweg genommen werden kann, wenn der Mensch bestehen bleiben soll).<sup>146</sup>

Akzidenzien können nämlich einem Ding abgenommen werden, ohne dass es aufhört, das zu sein, was es ist. Deswegen, so Abaelard, wird das Einzelne nicht durch die Akzidenzien konstituiert, sondern durch die „personale Unterscheidung“ (*discretio personalis*), die sie unverwechselbar mit anderen macht:

„Wir behaupten also, dass das Einzelne nur durch personale Unterscheidung konstituiert wird, nämlich dadurch, dass ein Ding in sich selbst von allen anderen unterschieden ist und in sich selbst auch nach Abnahme aller Akzidenzien personal *eines* bleiben würde. Es würde nicht zu einem anderen werden und wäre auch nicht weniger dieser Mensch, auch wenn wir ihm jegliche Akzidenzien abnehmen würden, so dass z.B. dieser Mensch nicht kahlköpfig und jener nicht plattfüßig wäre.“<sup>147</sup>

Abaelard erwähnt zugleich eine Vorstellung, nach der das Einzelding in seiner „personalen Essenz“ zwar nicht durch Akzidenzien konstituiert wird, der Name „Sokrates“ jedoch ein bloßes Akzidens oder eine Zusammenstellung von (abtrennbaren und nicht-abtrennbaren oder nur nicht-abtrennbaren) Akzidenzien zum Ausdruck bringt oder vielleicht „eine Art besondere Form, die aus Akzidenzien entstanden ist“ (*cuiusdam propriae formae ex accidentibus innatae*), d.h. eine „Sokratesheit“ (*Socratitas* bzw. *Platonitas*, wie sie Boethius im Kommentar zu *De interpretatione* einführt).<sup>148</sup> Sofern der Inhalt des Namens

---

146 *LI* (Geyer 64).

147 *LI* (Geyer 64,20-24): *Dicimus itaque individua in personali tantum discretionem consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quae omnibus etiam accidentibus remotis in se una personaliter semper permanet nec alia efficeretur nec minus hic homo esset, si omnia quoque separarentur accidentia, ut si hic calvus non esset vel hic simus.* Es gilt hier nicht ganz, dass Abaelard keine Vorstellung über die ontologische Konstitution des Einzelnen hat, wie F. Wade, *Abelard and Individuality*, behauptet.

148 Vgl. Boethius, *In De inter.* (ed. II), II,7 (Meiser II, 136-140), wo die Rede von *Platonitas* als „nicht mitteilbare Eigenschaft“ (*incommunicabilis proprietas*) des Platon ist, die nur ihm gehört und nur über ihn im Namen „Platon“ ausgesagt wird: *Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas „Platonitas“ appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc*

„Sokrates“ eine Zusammenstellung jeglicher Akzidenzien ist, dann kann sich laut dieser Vorstellung die Bedeutung (*significatio*) dieses Namens mit der Zeit ändern, je nachdem, welche Akzidenzien gerade wegfallen und welche hinzukommen.<sup>149</sup>

Auch dies kann jedoch laut Abaelard nicht zugelassen werden. Wenn der Name „Sokrates“ nur ein Akzidens bezeichnen würde, wäre dies kein Name einer ersten Substanz. Deshalb ist Abaelard überzeugt, dass der Name „Sokrates“ die Substanz des Menschen in seiner personalen Unterscheidung zum Ausdruck bringt (*hominis substantiam in personali discretionem designari*), d.h. ein wirkliches Einzelding, nicht ein bloßes Akzidens oder eine die Akzidenzien bestimmende „eigene Form“ (*forma propria*).<sup>150</sup> Mit dem Namen „Sokrates“ wird laut Abaelards Überzeugung etwas „bestimmt und abgegrenzt“ (*certificatur et determinatur*). Dieser Name, genau wie jede „singuläre Bezeichnung“ (*vox singularis*), „benennt (*nominare*) nicht nur, sondern bestimmt (*determinare*) gleichzeitig die Sache, von der er ausgesagt wird“. Deshalb erfasst auch das Verstehen, das durch eine singuläre Bezeichnung hervorgerufen wird, „eine eigene und gleichsam singuläre Form, die nur einer einzigen Sache zukommt“ (*proprium unius et quasi singularem formam*).<sup>151</sup>

Die „personale Unterscheidung“ ist dabei keine hinzutretende Form, sondern die Bestimmtheit der ersten Substanz selbst, die Abaelard auch Essenz nennt.<sup>152</sup> Wie wir bereits in seiner Lösung der Fragen des Porphyrius gesehen haben, charakterisiert Abaelard das Einzelne gerade als „unterschieden“ (*discretum*), um es vom „konfusen“, „nicht-unterschiedenen“ Bild abzusetzen, das die

---

*Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possimus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo Platonitas solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet, sed solius Platonis* (Meiser II, 137,6-12). Siehe hierzu J. J. E. Gracia, *Introduction*, S. 90-97.

149 *LI* (Geyer 64). J. J. E. Gracia (*Introduction*, S. 202-204) schlägt als Hypothese vor, dass Abaelard hier eine Theorie der Individuation durch Akzidenzien im Sinne hat, dies scheint jedoch nicht ganz wahrscheinlich, denn Abaelard führt ausdrücklich an, dass das Einzelding in seiner personalen Essenz nach dieser Theorie nicht durch Akzidenzien konstituiert ist (*hunc hominem non per accidentia effici voluit*), sondern dass durch sie nur der Inhalt des Namens „Sokrates“ bestimmt wird. Eine ähnliche Theorie finden wir in der kappadokischen Polemik gegen Eunomios, vgl. Basilius von Caesarea, *Adv. Eun.* II,4 (SC 305, 18-20); Gregor von Nyssa, *C. Eun.* III,5,21-22 (GNO II, 167 f.).

150 *LI* (Geyer 65).

151 *LI* (Geyer 21 f.).

152 Mit dem Verhältnis von Essenz und Substanz bei Abaelard habe ich mich an anderer Stelle beschäftigt, vgl. « *Essentia* » et « *substantia* » chez Augustin et Pierre Abélard, in: R. Berndt – M. Fédou (Hrsg.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : Le devenir de la tradition ecclésiastique*, II, Münster 2013, S. 707-726.

Universalien in unserem Verstehen hervorrufen. Nach seiner Überzeugung „subsistieren alle Dinge in sich selbst als unterschieden (*discrete*)“,<sup>153</sup> d.h. als Einzeldinge durch ihre *discretio* von andern differenziert. Das freilich bedeutet nicht, dass die „personale Unterscheidung“ zur Essenz hinzutreten würde (wir wissen, dass Abaelard eine gemeinsame Essenz resolut abgelehnt hat), sondern eher, dass Essenzen immer schon personal unterschieden sind: „... personale Unterscheidung (*discretio personalis*), nach der ein Ding nicht ein anderes ist, wird nicht durch (niedrigere) Formen, sondern durch die Unterschiedenheit der Essenz selbst (*per ipsam essentiae diversitatem*) ausgemacht.“<sup>154</sup>

Personale Unterscheidung ist somit das gleiche wie die Einheit des Einzeldinges, die freilich auch von nichts anderem abgeleitet wird als vom Einzelding selbst, wie Abaelard in seiner Auslegung der *Kategorien* erklärt:

„Ich behaupte, dass »eines« (*unum*), ausgesagt von einer Einheit, weder seine Bedeutung von etwas anderem ableitet, noch von etwas anderem übernommen ist, sondern denselben Sinn wie Unterschiedenes (*discretum*) hat. Deshalb ist auch gesagt, dass »alles, was ist, eins ist«,<sup>155</sup> d.h. in sich selbst personal unterschieden (*discretum personaliter*) von den anderen. Nicht, dass wir die Unterscheidung als irgendeine Form verstehen würden, eher entfernen wir von dem, was wir »eins« nennen, die Essenz der anderen Dinge, als würden wir sagen: Es ist ein solches, dass es kein anderes Ding ist.“<sup>156</sup>

Die personale Unterscheidung ist laut Abaelard für die numerische Differenz der Einzeldinge verantwortlich (*res personaliter discretas [demonstrat], quod est differe numero*). Auf Grund der personalen Unterscheidung lassen sich nämlich die Einzeldinge zählen.<sup>157</sup>

Ähnlich sind nach dieser Vorstellung auch die niedrigeren Formen immer schon unterschieden.<sup>158</sup> Die Essenz „Mensch“ wird nicht durch eine Zusammenstellung akzidentieller Formen, ja auch nicht durch die „personale Unterschei-

153 *LI* (Geyer 18).

154 *LI* (Geyer 13,23-25): ... *earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem.*

155 Boethius, *In Isag.* (ed. II), I,10 (CSEL 48, 162,2 f.).

156 *LI* (Cat.) (Geyer 124,21-27): *Dicimus itaque unum, quando de unitate praedicatur, non esse denominativum nec sumptum ab aliquo, sed tantundem valere quantum discretum, secundum quod dicitur omne quod est, unum esse, id est discretum personaliter in se a ceteris, non ut discretionem formam aliquam intelligamus, sed potius ceterarum rerum essentias ab eo quod unum dicimus removemus, ac si diceremus: est tale quid quod non est aliqua aliarum rerum.*

157 *LI* (Geyer 36).

158 *LI* (Geyer 13).

„dung“ individualisiert, sondern es existieren nur die personal unterschiedenen Essenzen, d.h. Einzelnes. Genauso wird auch die Kahlköpfigkeit nicht durch ihre Zugehörigkeit zu Sokrates individualisiert, sondern es existiert nur die Kahlköpfigkeit des Sokrates, die Kahlköpfigkeit des Platon usw.<sup>159</sup> Kahlköpfigkeit als Universalie unterliegt allem, was wir oben über die Universalien gehört haben, d.h. es ist ein Wort, das ohne Äquivokation über mehrere aktuell existierende Fälle ausgesagt wird. Ähnlich wie die Universalie „Mensch“, erfasst auch „Kahlköpfigkeit“ selbst nicht den *status* der Dinge, sondern versucht nur den Umstand zu erfassen, „dass jemand kahlköpfig ist“, soweit wir fähig sind, uns von diesem „Zustand“ ein „konfuses Bild“ zu machen, das aus mehreren einzelnen Kahlköpfigkeiten „zusammengeflossen“ ist.

\*

Abaelards Denken geht also konsequent von den Einzeldingen aus, die er in ihren Essenzen für „unterschieden“ („diskret“) hält, ähnlich wie er auch alle ihre Bestimmungen für „unterschieden“ hält. Das „konfuse Bild“, das durch Abstraktion gebildet und in die Universalien als Worte eingelegt wird (Appellativa, verbale Partizipien und Pronomina), versucht die Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen den Einzeldingen zu erfassen. Diese Worte werden jedoch ausschließlich über die Einzeldinge ausgesagt. Eine Universalie, die den Verweis auf existierende Einzeldinge verloren hat (der Name einer ausgestorbenen Art) hört auf, Universalie zu sein, und ähnelt einer Fiktion des menschlichen Geistes (wie „Tragelaphus“).

Wenn wir Abaelards Antworten mit dem vergleichen, was wir oben über Porphyrius' Fragen gesagt haben,<sup>160</sup> sehen wir, dass die Zweiseitigkeit seiner Antwort auf die erste Frage eine ganz andere ist, als es bei Porphyrius selbst der Fall war: Es geht nicht um eine metaphysische Ordnung (in der die Universalien

159 Wenn Abaelard an einer Stelle anführt, dass das Einzelding als Ganzes seine Glieder „personal bestimmt“ (*personaliter determinet*, z.B. „Sokrates“ bezeichnet diesen Körper und bestimmt ihn personal), hat er keine ontologische Zusammenstellung im Sinn, sondern die Art und Weise der Bezeichnung (*modus significationis*), vgl. *LI* (Geyer 49). Zu Abaelards Verständnis der (immer bereits individuellen) Akzidenzien vgl. J. Marenbon, *The Philosophy*, S. 119-123.

160 Wenn wir zu diesem Vergleich noch die Antworten des Boethius hinzuziehen würden, könnten wir sehen, dass er zwar gelegentlich die Zweiseitigkeit der Lösung Abaelards vorwegnimmt, sich im Ganzen jedoch eher Porphyrius annähert. Seine Auslegungen zu diesen Fragen (vgl. Boethius, *In Isag.*, ed. I, I, 10, CSEL 48, 24-30; ders., *In Isag.*, ed. II,

als „Dinge“ existieren) und eine logische Ordnung (in der es Ausdrücke sind, mit denen die Dinge bezeichnet werden), sondern um ein Wort (einen bedeutungshaltigen Ausdruck) und Einzeldinge, über die dieses Wort ausgesagt wird und ohne deren aktuelle Existenz eine Universalie keine Universalie wäre. Diese Verschiebung bringt auch die Zweiseitigkeit von Abaelards Antwort auf Porphyrius' zweite Frage mit sich (auf die Porphyrius selbst eher eindeutig antworten würde): Hinsichtlich ihrer Referenzen, auf die sie verweisen (*nominare* oder *appellare*), sind Universalien „körperlich“ (d.h. „unterschieden“ oder „diskret“), obgleich die Art und Weise, wie die Universalien diese Referenzen bezeichnen (*modus significationis*), d.h. das „konfuse Bild“, aus verschiedenen Einzeldingen gemischt, das sie in unserem Verstehen hervorrufen, „unkörperlich“ (d.h. nicht unterschieden) ist. Sofern es um die dritte Frage geht, könnte Abaelard strenggenommen nicht mit Porphyrius sagen, dass die Universalien in den sinnlichen Dingen anwesend sind; es sind nur Versuche des menschlichen Denkens sich dem „Zustand“ der Dinge anzunähern. „Nicht trennbar“ von den sinnlichen Dingen sind sie insofern, als sie eben von ihnen ausgesagt werden (*nominare* oder *appellare*). Das, dem sie sich annähern wollen, d.h. die Natur der Dinge oder ein anderer Aspekt ihres „Zustandes“ – aktualisiert nur in den Einzeldingen und nur der göttlichen Erkenntnis vollkommen bekannt – bleibt ganz unabhängig vom menschlichen Bemühen es zu erfassen, und somit von den Universalien unabhängig und in diesem Sinne „getrennt“.

Bezeichnend für Abaelards Verständnis der Universalien ist somit nicht nur seine Unterscheidung zwischen dem doppelten Aspekt der Aussage von Universalien, d.h. einerseits das, worüber sie ausgesagt werden (im Sinne von *nominare* oder *appellare*), und andererseits was sie darüber aussagen (im Sinne von *significare*), sondern zugleich das skeptische Motiv, das Abaelard daran hindert zu behaupten, dass die Bedeutung der Universalien (im Sinne von *significare*) die Natur der Dinge selbst ist, so wie Gott sie kennt, oder der *status* als mehreren Fällen gemeinsamer Umstand. Was Universalien im menschlichen Verstehen hervorrufen, ist nur ein konfuse Bild, das durch Abstrahierung aus den Einzeldingen den Zustand der Dinge zu erfassen versucht.<sup>161</sup> Das Einzel-

---

I,10-11, CSEL 48, 161-167) fasst Boethius am Ende so zusammen: *Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. Intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia* (Boethius, *In Isag.*, ed. II, I,11, CSEL 48, 167,8-12).

161 Vgl. K. Guilfooy, *Mind and Cognition*, in: J. E. Brower – K. Guilfooy (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Abelard*, S. 200-222.

ding, von dem eine Universalie ausgesagt wird und das Ausgangspunkt für die Abstraktion ihrer Bedeutung ist, ist für Abaelard immer schon dank der *discretio personalis* bestimmt. Diese „Unterscheidung“ (*discretio*) ist weder irgendeine niedrigere Form noch eine Zusammenstellung von Akzidenzien, die zur spezifischen Form hinzutreten würden, sondern die Einheit und Bestimmtheit der individuellen Essenz, dank der diese Essenz mit den anderen unverwechselbar bleibt.

## Quellen

- Alexander von Aphrodisias, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (= *In Top.*), hrsg. v. M. Wallies, CAG III/2, Berlin 1891.
- Alfanus von Salerno, siehe Nemesius von Emesa.
- Ambrosius von Mailand, *De Isaac vel anima* (= *De Isaac*), hrsg. v. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897.
- Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces* (= *In Isag.*), hrsg. v. A. Busse, CAG IV/3, Berlin 1891.
- Anselm von Canterbury, *Epistola de incarnatione Verbi (recensio II)* (= *Ep. de incarn. Verbi, rec. II*), hrsg. v. M. Corbin, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, III, Paris 1988 (ed. F. S. Schmitt).
- Apuleius, Lucius, *De deo Socratis* (= *De deo Socr.*), hrsg. v. J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques*, Paris 1973.
- Apuleius, Lucius, *De mundo* (= *De mun.*), hrsg. v. J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques*, Paris 1973.
- Apuleius, Lucius, *De Platone et eius dogmate* (= *De Platone*), hrsg. v. J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques*, Paris 1973.
- Apuleius, Lucius, *Metamorphoseon libri XI* (= *Metam.*), hrsg. v. M. Zimmerman, Oxford 2012.
- Aristoteles, *Analytica priora et posteriora* (= *Anal.*), hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1964 (Nachdruck 1968).
- Aristoteles, *Categoriae* (= *Cat.*), hrsg. v. L. Minio-Paluello, Oxford 1949 (Nachdruck 1966).
- Aristoteles, *De anima* (= *De an.*), hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1961 (Nachdruck 1967).
- Aristoteles, *De interpretatione* (= *De inter.*), hrsg. v. L. Minio-Paluello, Oxford 1949 (Nachdruck 1966).
- Aristoteles, *Metaphysica* (= *Met.*), hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1953<sup>2</sup> (Nachdruck 1970).
- Aristoteles, *Physica* (= *Phys.*), hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1950 (Nachdruck 1966).

- Aristoteles, *Topica* (= *Top.*), hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1958 (Nachdruck 1970).
- Aristoteles Latinus, hrsg. v. L. Minio-Paluello – G. Verbeke, Bruges – Leiden, I/1-5: *Categoriae*, 1961; II/1-2: *De interpretatione*, 1965; III/1-4: *Analytica priora*, 1962; IV/1-4: *Analytica posteriora*, 1968; V/1-3: *Topica*, 1969; VI/1-3: *De sophisticis elenchis*, 1975; VII/2: *Physica*, 1957.
- Asclepius, hrsg. v. A. D. Nock – A.-J. Festugière, *Corpus hermeticum*, II, Paris 1945.
- Auctoritates Aristotelis, hrsg. v. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval: étude historique et édition critique*, Louvain – Paris 1974.
- Augustinus von Hippo, *Confessionum libri XIII* (= *Conf.*), hrsg. v. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981 (Deutsche Übersetzung J. Bernhart: *Confessiones – Bekenntnisse*, München 1955).
- Augustinus von Hippo, *Contra Academicos* (= *C. Acad.*), hrsg. v. W. M. Green, CCL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus von Hippo, *Contra Adimantum* (= *C. Adim.*), BA 17 (*Six traités anti-manichéens*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes R. Jolivet – M. Jourjon, Paris 1961.
- Augustinus von Hippo, *Contra Fortunatum Manichaeum, Acta seu disputatio* – (= *C. Fort.*), BA 17 (*Six traités anti-manichéens*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes R. Jolivet – M. Jourjon, Paris 1961.
- Augustinus von Hippo, *De anima et eius origine* (= *De natura et origine animae*) (= *De an. et or.*), hrsg. v. C. F. Vrba – J. Zycha, CSEL 60, Wien 1913 (Deutsche Übersetzung A. Maxsein und D. Morick, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Bd. III: *Natur und Ursprung der Seele*, Würzburg 1977).
- Augustinus von Hippo, *De bono coniugali* (= *De bono coniug.*), BA 2 (*Problèmes moraux*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes G. Combès, Paris 1948.
- Augustinus von Hippo, *De civitate Dei libri XXII* (= *Civit.*), hrsg. v. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955 (Deutsche Übersetzung W. Thimme, Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Bd. II, Zürich 1955).
- Augustinus von Hippo, *De consensu evangelistarum* (= *Cons. evang.*), hrsg. v. F. Wehrich, CSEL 43, Wien 1904.
- Augustinus von Hippo, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (= *Ad Simpl.*), hrsg. v. A. Mutzenbecher, Turnhout 1970, CCL 44 (Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pela-*

- gianer, Prolegomena, Bd. III: *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, Würzburg 1991).
- Augustinus von Hippo, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (= *De div. quaest. LXXXIII*), hrsg. v. A. Mutzenbecher, CCL 44A, Turnhout 1975.
- Augustinus von Hippo, *De doctrina christiana libri IV* (= *De doct. christ.*), hrsg. v. I. Martin, CCL 32, Turnhout 1962.
- Augustinus von Hippo, *De dono perseverantiae* (= *De dono persev.*), BA 24 (*Aux moines d'Adrumète et de Provence*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes J. Chéné – J. Pintard, Paris 1962.
- Augustinus von Hippo, *De duabus animabus* (= *De duab. an.*), BA 17 (*Six traités anti-manichéens*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes R. Jolivet – M. Jourjon, Paris 1961.
- Augustinus von Hippo, *De Genesi ad litteram libri XII* (= *Gen. litt.*), hrsg. v. I. Zycha, CSEL 28/1, Wien 1894 (= BA 48-49, introduction, traduction et notes P. Agaësse – A. Solignac, Paris 1972).
- Augustinus von Hippo, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (= *Gen. imp.*), hrsg. v. J. Zycha, CSEL 28/1, Wien 1894.
- Augustinus von Hippo, *De Genesi contra Manichaeos*, hrsg. v. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998.
- Augustinus von Hippo, *De immortalitate animae* (= *De immort.*), hrsg. v. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986.
- Augustinus von Hippo, *De libero arbitrio libri III* (= *De lib. arb.*), hrsg. v. W. M. Green, CCL 29, Turnhout 1970 (Deutsche Übersetzung W. Thimme, Augustinus, *Theologische Frühschriften Vom freien Willen und Von der wahren Religion*, Zürich 1962).
- Augustinus von Hippo, *De magistro* (= *De mag.*), hrsg. v. K.-D. Dauer, CCL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus von Hippo, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (= *De mor.*), hrsg. v. J. B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992.
- Augustinus von Hippo, *De musica libri sex* (= *De mus.*), BA 7 (*Dialogues philosophiques: La musique*), texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes G. Finaert – F.-J. Thonnard, Paris 1947.
- Augustinus von Hippo, *De ordine libri II* (= *De ord.*), hrsg. v. M. Green, CCL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus von Hippo, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (= *De pecc. mer.*), hrsg. v. C. F. Vrba – J. Zycha, CSEL 60, Wien 1913.
- Augustinus von Hippo, *De praedestinatione sanctorum* (= *De praed. sanct.*), BA 24 (*Aux moines d'Adrumète et de Provence*), texte de l'édition bénédictine,

- introduction, traduction et notes J. Chéné – J. Pintard, Paris 1962 (Deutsche Übersetzung A. Zumkeller, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Semipelagianer: Die Vorherbestimmung der Heiligen*, Würzburg 1955).
- Augustinus von Hippo, *De quantitate animae* (= *De quant. an.*), hrsg. v. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986.
- Augustinus von Hippo, *De sermone Domini in monte* (= *Serm. dom.*), hrsg. v. A. Mutzenbecher, CCL 35, Turnhout 1967.
- Augustinus von Hippo, *De Trinitate libri XV* (= *De Trin.*), hrsg. v. W. J. Mountain, CCL 50-50A, Turnhout 1968.
- Augustinus von Hippo, *De utilitate credendi* (= *De util. cred.*), hrsg. v. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1892.
- Augustinus von Hippo, *De vera religione* (= *De vera rel.*), hrsg. v. K.-D. Daur, CCL 32, Turnhout 1962 (Deutsche Übersetzung W. Thimme, Augustinus, *Theologische Frühschriften Vom freien Willen und Von der wahren Religion*, Zürich 1962).
- Augustinus von Hippo, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (= *Enchir.*), hrsg. v. E. Evans, CCL 46, Turnhout 1969.
- Augustinus von Hippo, *Epistulae* (= *Ep.*), hrsg. v. A. Goldbacher, CSEL 34/1-2; CSEL 44; CSEL 57-58, Wien 1895-1923.
- Augustinus von Hippo, *Epistolae ad Galatas expositio* (= *Exp. Gal.*), hrsg. v. J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971.
- Augustinus von Hippo, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (= *Exp. Rom. incho.*), hrsg. v. J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971 (Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Prolegomena, Bd. II: *Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer*, Würzburg 1997).
- Augustinus von Hippo, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (= *Exp. prop. Rom.*), hrsg. v. J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971 (Deutsche Übersetzung Th. G. Ring, Aurelius Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Prolegomena, Bd. 1: *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*, Würzburg 1989).
- Augustinus von Hippo, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (= *In Ioh.*), hrsg. v. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954.
- Augustinus von Hippo, *Retractationum libri II* (= *Retr.*), hrsg. v. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1984.
- Basilii von Caesarea, *Adversus Eunomium* (= *Adv. Eun.*), hrsg. v. B. Sesboüé, G. M. Durand, L. Doutreleau, SC 299 a 305, Paris 1982-1983.
- Basilii von Caesarea, *De spiritu sancto* (= *De Spir. s.*), hrsg. v. B. Pruche, SC 17bis, Paris 1968.

- Basilii von Caesarea, *Homiliae* (= *Hom.*), hrsg. v. J.-P. Migne, PG 31, Paris 1857.
- Baudri von Bourgueil, *Carmina*, hrsg. v. K. Hilbert, Heidelberg 1979.
- Bernard von Chartres, *Glosae super Platonem*, hrsg. v. P. E. Dutton, Toronto 1991.
- Bernard Silvestris, *Cosmographia* (= *Cosmogr.*), hrsg. v. P. Dronke, Leiden 1978.
- Bernard Silvestris, *Mathematicus*, hrsg. v. J. Prelog, M. Heim, M. Kiesslich, St. Ottilien 1993.
- Bernard Silvestris (?), *Commentarius in Aeneidem* (= *Comm. Aen.*), hrsg. v. J. W. Jones – E. F. Jones, *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, Lincoln – London 1977.
- Bernard Silvestris (?), *Commentarius in Martianum* (= *Comm. Mart.*), hrsg. v. H. J. Westra, *The Commentary on Martianus Capella's De nutpiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, Leiden 1986.
- Ps. Bernard Silvestris, *Dictamen*, hrsg. v. M. Brini Savorelli, *Il „Dictamen“ di Bernardo Silvestre*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 20, 1965, S. 182-230.
- Ps. Bernard Silvestris, *Experimentarius*, hrsg. v. M. Brini Savorelli, *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo): l'Experimentarius*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 14, 1959, S. 283-342.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De Trinitate* (= *De Trin.*), hrsg. v. M. Elsässer, *Boethius, Die Theologischen Traktate*, Hamburg 1988.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *In Isagogen Porphyrii commenta, ed. prima* (= *In Isag., ed. I*), hrsg. v. S. Brandt – G. Schepss, CSEL 48, Wien 1906.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *In Isagogen Porphyrii commenta, ed. secunda* (= *In Isag., ed. II*), hrsg. v. S. Brandt – G. Schepss, CSEL 48, Wien 1906.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *In librum Aristotelis Περὶ ἐρμηνείας commentarii, editio secunda* (= *In De inter., ed. II*), hrsg. v. C. Meiser, Leipzig 1880 (Nachdruck New York – London 1987).
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Philosophiae consolatio* (= *Philos. consol.*), hrsg. v. L. Bieler, CCL 94, Turnhout 1957.
- Calcidius, *Platonis Timaeus* (= *Tim.*); *In Platonis Timaeum* (= *In Tim.*), hrsg. v. B. Bakhouché, I-II, Paris 2011; *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, hrsg. v. J. H. Waszink, London 1957.

- Charisius, *Ars grammatica* (= *Ars gramm.*), hrsg. v. H. Keil, *Grammatici Latini*, I, Leipzig 1857 (Nachdruck Hildesheim 1961).
- Cicero, Marcus Tullius, *Academica* (= *Acad.*), hrsg. v. J. S. Reid, Hildesheim 1966.
- Cicero, Marcus Tullius, *De inventione* (= *De inv.*), hrsg. v. G. Achard, Paris 1994.
- Cicero, Marcus Tullius, *De natura deorum libri III* (= *De nat. deor.*), hrsg. v. A. Stanley Pease, I-II, Cambridge, Mass. 1955 (Nachdruck Darmstadt 1968).
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis* (= *De off.*), hrsg. v. M. Testard, I-II, Paris 1974-1984.
- Cicero, Marcus Tullius, *De re publica librorum sex quae manserunt*, hrsg. v. K. Ziegler, Leipzig – Stuttgart 1992.
- Cicero, Marcus Tullius, *Timaeus* (= *Tim.*), hrsg. v. R. Giomini, Leipzig 1975.
- Cicero, Marcus Tullius, *Topica* (= *Top.*), hrsg. v. H. Bornecque, Paris 1924.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanae disputationes* (= *Tusc.*), hrsg. v. M. Pohlenz, Leipzig – Stuttgart 1982.
- Clarenbaldus von Arras, *Epistola ad Odonem* (= *Ep. ad Odonem*), hrsg. v. N. M. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965.
- Claudianus, Claudius, *De raptu Proserpinae* (= *De raptu Pros.*), hrsg. v. C. Gruzelier, Oxford 1993.
- Dexippus, *In Aristotelis categorias commentarium* (= *In cat.*), hrsg. v. A. Busse, CAG IV/2, Berlin 1888.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, I-X, hrsg. v. M. Marcovich, Stuttgart 1999.
- Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* (= *Hier. coel.*), hrsg. v. G. Heil, *Corpus Dionysiacum*, II, Berlin – New York 1991.
- Doxographi graeci* (= DG), hrsg. v. H. Diels, Berlin – Leipzig 1929.
- Epiktet, *Dissertationes* (= *Dissert.*), hrsg. v. H. Schenkl, Leipzig 1916 (Nachdruck Stuttgart 1965).
- Epikur, *Ad Herodotum* (= *Ad Herod.*), hrsg. v. G. Arrighetti, Epicuro, *Opere*, Torino 1973<sup>2</sup>.
- Euripid, *Aeolus*, hrsg. v. F. Jouan – H. van Looy, *Fragmenta* (VIII/1-2), Paris 1998-2000.
- Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* (= *Hist. eccl.*), hrsg. v. G. Bardy, SC 31; 41; 55; 73, Paris 1952; 1955; 1958; 1960.
- Gregor von Nyssa, *Ad Graecos Ex communibus notionibus* (= *Ad Gr.*), hrsg. v. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958.

- Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* (= *C. Eun.*), hrsg. v. W. Jaeger, GNO I-II, Leiden 1960.
- Gregor von Nyssa, *De anima et resurrectione dialogus* (= *De an. et res.*), hrsg. v. A. Spira, GNO III/3, Leiden 2014.
- Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* (= *De hom. opif.*), hrsg. v. J.-P. Migne, PG 44, Paris 1858.
- Gregor von Nyssa, *De virginitate* (= *De virg.*), hrsg. v. J. P. Cavarnos, GNO VIII/1, Leiden 1952.
- Gregor von Nyssa, *De vita Moysis*, hrsg. v. H. Musurillo, GNO VII/1, Leiden 1964
- Gregor von Nyssa, *In Canticum canticorum* (= *In Cant.*), hrsg. v. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960.
- Gregor von Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* (= *In Eccl.*), hrsg. v. P. Alexander, GNO V, Leiden 1962.
- Gregor von Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum* (= *In inscr. Ps.*), hrsg. v. J. McDonough, GNO V, Leiden 1962.
- Heracleon, *In Iohannis Evangelium*, hrsg. v. Y. Janssens, Héracléon, *Commentaire sur évangile selon saint Jean*, in: *Le Muséon*, 72, 1959, S. 101-151.
- Homer, *Odyssea*, hrsg. v. P. von der Muehll, Stuttgart – Leipzig 1962<sup>3</sup> (Nachdruck 1993).
- Horatius Flaccus, Quintus, *Odae*, hrsg. v. I. G. Baiterus – G. Hirschfelder, Hildesheim – New York 1972<sup>4</sup>.
- Hugo von Sankt Viktor, *De arrha animae* (= *De arrha an.*), hrsg. v. H. B. Feiss – P. Sicard, *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, I, Turnhout 1997.
- Hugo von Sankt Viktor, *De sacramentis Christianae fidei* (= *De sacram.*), hrsg. v. R. Berndt, Münster 2008.
- Hugo von Sankt Viktor, *De tribus diebus* (= *De tribus dieb.*), hrsg. v. D. Poirel, CCM 177, Turnhout 2002.
- Hugo von Sankt Viktor, *De unione spiritus et corporis*, hrsg. v. A. M. Piazzoni, in: *Il De unione spiritus et corporis di Ugo di San Vittore*, in: *Studi medievali*, serie 3, 21/2, 1980, S. 861–888 (editio 883–888).
- Hugo von Sankt Viktor, *In Hierarchiam coelestem* (= *In Hier. coel.*), hrsg. v. J.-P. Migne, PL 175, Paris 1854.
- Hugo von Sankt Viktor, *Miscellanea*, hrsg. v. J.-P. Migne, PL 177, Paris 1854.
- Johannes Eriugena, *Annotationes in Marcianum* (= *Annot. Marc.*), hrsg. v. C. E. Lutz, Cambridge, Mass. 1939 (Nachdruck New York 1970).
- Johannes Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (= *In Ier. coel.*), hrsg. v. J. Barbet, CCM 31, Turnhout 1975.

- Johannes Eriugena, *Periphyseon* (= *Periphys.*), hrsg. v. E. Jeuneau, CCM 161-165, Turnhout 1996; 1997; 1999; 2000; 2003.
- Johannes von Salisbury, *Metalogicon* (= *Metalog.*), hrsg. v. J. B. Hall, CCM 98, Turnhout 1991.
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* (= *Adv. haer.*), hrsg. v. A. Rousseau – L. Doutreleau SC 210-211; 263-264; 293-294, Paris 1979; 1982; 2002.
- Julian von Aeclanum, *Ad Turbantium (fragmenta)* (= *Ad Turb.*), hrsg. v. L. de Coninck – M.-J. d’Hont, CCL 88, Turnhout 1978.
- Lucretius Carus, Titus, *De rerum natura libri VI* (= *De rerum nat.*), hrsg. v. C. Bailey, I-III, Oxford 1947.
- Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius, *In Somnium Scipionis* (= *In Somn. Scip.*), I-II, hrsg. v. M. Armisen-Marchetti, Paris 2001-2003.
- Marcus Aurelius, *Ad se ipsum libri XII*, hrsg. v. J. Dalfen, Leipzig 1987.
- Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* (= *In Cic. Rhet.*), hrsg. v. A. Ippolito, CCL 132, Turnhout 2006.
- Marius Victorinus, *Porphyrii Isagoge*, in: Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta, ed. prima*, hrsg. v. S. Brandt – G. Schepss, CSEL 48, Wien 1906.
- Marsilius Ficinus, *Commentarium in Convivium Platonis: De amore*, hrsg. v. P. Laurens, Paris 2002.
- Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX* (= *De nupt.*), hrsg. v. A. Dick – J. Préaux, Stuttgart 1969.
- Maximianus, *Elegiae*, hrsg. v. Ch. Sandquist Öberg, *Versus Maximiani. Der Elegienzyklus*, Stockholm 1999.
- Nemesius von Emesa, *De natura hominis* (= *De nat. hom.*), hrsg. v. M. Morani, Leipzig 1987 (Lateinische Übersetzung: Alfano von Salerno, *Premnon physicon*, hrsg. v. C. Burkhard, Leipzig 1917).
- Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem I* (= *In Alc. I*), hrsg. v. L. G. Westerink, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1956 (Nachdruck 1982).
- Origenes, *De principiis libri IV* (= *De princ.*), hrsg. v. H. Crouzel – M. Simonetti, SC 252-253; 268-269; 312, Paris 1978; 1980; 1984.
- Origenes, *Homiliae in Ieremiam* (= *Hom. Jerem.*), hrsg. v. P. Nautin, SC 232; 238, Paris 1976; 1977.
- Origenes, *In Iohannis Evangelium* (= *In Ioh.*), hrsg. v. C. Blanc, SC 120; 157; 222; 290; 385, Paris 1966; 1970; 1975; 1982; 1992.
- Ovidius Naso, Publius, *Ars amatoria* (= *Ars amat.*), hrsg. v. E. J. Kenney, Oxford 1961.
- Ovidius Naso, Publius, *Heroides*, hrsg. v. H. Bornecque, Paris 1965.

- Ovidius Naso, Publius, *Metamorphoses* (= *Metam.*), hrsg. v. W. A. Anderson, Leipzig 1977.
- Peter Abaelard, *Dialectica* (= *Dialec.*): *First Complete Edition of the Parisian Manuscript*, hrsg. v. L. M. de Rijk, Assen 1956.
- Peter Abaelard, *Historia calamitatum* (= *Hist. calam.*), hrsg. v. J. Monfrin, Paris 1962<sup>2</sup>.
- Peter Abaelard, *Logica „Ingredientibus“* (= *LI*), hrsg. v. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften I. Die Logica „Ingredientibus“ (die Glossen zu Porphyrius, die Glossen zu den Kategorien, die Glossen zu Peri hermeneias)*, BGPhTh 21/1-3, Münster 1919; 1921; 1927.
- Peter Abaelard, *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* (= *LNPS*), hrsg. v. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften II. Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum“ (die Glossen zu Porphyrius mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex)*, BGPhTh 21/4, Münster 1933.
- Peter Abaelard, *Theologia „Scholarium“*, hrsg. v. E. M. Buytaert – C. J. Mews, CCM 13, Turnhout 1987.
- Philon von Alexandrien, *De migratione Abrahami* (= *De migr. Abr.*), hrsg. v. P. Wendland (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (Nachdruck 1962).
- Philon von Alexandrien, *De vita contemplativa* (= *De vita contempl.*), hrsg. v. L. Cohn – S. Reiter (*Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, VI), Berlin 1915 (Nachdruck 1962).
- Philon von Alexandrien, *Quod deus sit immutabilis* (= *Quod deus sit immut.*), hrsg. v. P. Wendland (*Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, II), Berlin 1897 (Nachdruck 1962).
- Platon, *Cratylus* (= *Crat.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, I), Oxford 1900 (Nachdruck 1967)
- Platon, *Leges* (= *Leg.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, V), Oxford 1907 (Nachdruck 1967).
- Platon, *Phaedo* (= *Phd.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, II), Oxford 1900 (Nachdruck 1967).
- Platon, *Sophista* (= *Soph.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, I), Oxford 1900 (Nachdruck 1967).
- Platon, *Symposium* (= *Symp.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, II), Oxford 1901 (Nachdruck 1967).
- Platon, *Theaetetus* (= *Tht.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, I), Oxford 1900 (Nachdruck 1967).

- Platon, *Timaeus* (= *Tim.*), hrsg. v. J. Burnet (*Platonis Opera*, IV), Oxford 1902 (Nachdruck 1968).
- Plotin, *Enneades* (= *Enn.*), hrsg. v. P. Henry – H. R. Schwyzer (*Plotini Opera*, I-III), Oxford 1964-1982 (Nachdruck 1991-1992).
- Plutarchus, *De E apud Delphos* (= *De E*), hrsg. v. W. Sieveking (*Plutarchi Moralia*, III), Leipzig 1929 (Nachdruck 1972).
- Porphyrus, *Ad Marcellam*, hrsg. v. E. des Places, Paris 1982.
- Porphyrus, *In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et respon- sionem* (= *In Cat.*), hrsg. A. Busse, CAG IV/1, Berlin 1887.
- Porphyrus, *Isagoge* (= *Isag.*), hrsg. v. A. Busse, CAG IV/1, Berlin 1887. Lateinische Übersetzung durch Marius Victorinus, hrsg. v. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, I,6-7, Bruges – Paris 1966.
- Porphyrus, *Sententiae* (= *Sent.*), hrsg. v. L. Brisson *et alii*, I–II, Paris 2005.
- Porphyrus, *Vita Plotini* (= *Vita Plot.*), hrsg. v. P. Henry – H. R. Schwyzer (*Plotini Opera*, I), Oxford 1964 (Nachdruck 1991).
- Priscian, *Institutionum grammaticarum libri XVII* (= *Inst. gramm.*), hrsg. v. M. Hertz, *Grammatici Latini*, hrsg. v. H. Keil, II-III, Leipzig 1855-1859.
- Ptolemaeus, Claudius, *Opera astronomica minora*, hrsg. v. J. L. Heiberg, Leipzig 1907.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXI*, hrsg. v. J. D. Mansi, Venetiis 1776.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistulae morales, libri V-VII* (= *Ep.*), hrsg. v. F. Préchac, *Lettres à Lucilius*, II, Paris 1947.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* (= *LXX*), hrsg. v. A. Rahlfs, Stuttgart 1935 (Nachdruck 1982).
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (= *Adv. math.*), VI-XI, hrsg. v. H. Mutschmann (*Sexti Empirici Opera*, II), Leipzig 1914.
- Sextus Empiricus, *Hypotyposesis* (= *Hypotyp.*), hrsg. v. H. Mutschmann – I. Mau (*Sexti Empirici Opera*, I), Leipzig 1958.
- Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (= *In Cat.*), hrsg. v. K. Kalbfleisch, CAG VIII, Berlin 1907.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor commentaria* (= *In Phys.*), I-II, hrsg. v. H. Diels, CAG IX-X, Berlin 1882; 1895.
- Simplicius (?), *In Aristotelis libros de anima commentaria* (= *In De an.*), hrsg. v. M. Hayduck, CAG XI, Berlin 1882.
- Stobaeus, Ioannes, *Anthologium* (= *Anth.*), hrsg. v. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1884-1912.
- Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF), I-IV, hrsg. v. I. ab Arnim, Stuttgart 1903 (Nachdruck 1964).

- Thierry von Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus* (= *Tract.*), hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Thierry von Chartres (?), *Abbreviatio Monacensis*, hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Thierry von Chartres (?), *Commentarius Victorinus: Circa hoc opusculum*, hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Thierry von Chartres (?), *Commentum supra Boethii librum de Trinitate: Librum hunc* (= *Comment.*), hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Thierry von Chartres (?), *Glosa super Boethii librum de Trinitate: Aggreditur propositum* (= *Glosa*), hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Thierry von Chartres (?), *Lectiones in Boethii librum de Trinitate Quae sit* (= *Lect.*), hrsg. v. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Vergilius Maro, Publius, *Aeneis* (= *Aen.*), hrsg. v. R. A. B. Mynors (*Opera*), Oxford 1969.
- Vulgata (Biblia sacra iuxta vulgatam versionem)*, I-II, vyd. R. Weber – B. Fischer, Stuttgart 1983<sup>3</sup>.
- Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae* (= *Dragm. philos.*), hrsg. v. I. Ronca, CCM 152, Turnhout 1997.
- Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem* (= *Glosae Tim.*), hrsg. v. E. Jeaneau, Paris 1965.
- Wilhelm von Conches, *Philosophia*, hrsg. v. G. Maurach – H. Telle, Pretoria 1980.

## Literatur

- Albanel, V., *Amour du monde: Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris 2010.
- Alexandre, M., *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in: U. Bianchi – H. Crouzel (Hrsg.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosi* (Atti de colloquio, Milano, maggio 1979), Milano 1981, S. 122-159.
- Allard, G.-H., *L'articulation du sens et du signe dans le De doctrina christiana de s. Augustin*, in: *Studia patristica*, 14 (= *Texte und Untersuchungen*, 117), 1976, S. 377-392.
- Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929.
- Arendt, H., *What is Freedom?*, in: dieselbe, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth 1977, S. 143-170.
- Arendt, H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München – Zürich 1994<sup>8</sup>.
- Arendt, H., *Vom Leben des Geistes, II: Das Wollen*, München – Zürich 1989<sup>2</sup>.
- Asiedu, F. B. A., *Following the Example of a Woman: Augustine's Conversion to Christianity in 386*, in: *VCh* 57, 2003, S. 276-306.
- Asper, M., *Silva parens. Zur allegorischen Technik des Bernardus Silvestris*, in: Th. Baier – F. Schimann (Hrsg.), *Fabrica. Studien zur antiken Literatur und ihrer Rezeption*, Stuttgart – Leipzig 1997, S. 129-147.
- Assunto, R., *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961.
- Assunto, R., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963.
- Aubin, P., *Le problème de la «Conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963.
- Babcock, W. S., *Caritas and Signification in De doctrina christiana 1-3*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, Notre Dame 1995, S. 145-163.
- Baguette, Ch., *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*, in: *REAu* 16, 1970, S. 47-77.

- Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928 (Nachdruck New York 1964).
- Balás, D. L., *Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa*, in: D. F. Winslow (Hrsg.), *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge, Mass. 1979, S. 115-131.
- Baltes, M., *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I-II, Leiden 1976-1978.
- Balthasar, H. Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1965.
- Balthasar, H. Urs von, *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942.
- Bardy, G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949.
- Barnes, J., *Introduction*, in: Porphyry, *Introduction*, Oxford 2003, Nachdruck 2008, S. IX-XXIV.
- Barrois, G. A., *The Alleged Origenism of St Gregory of Nyssa*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 30, 1986, S. 7-16.
- Basevi, C., *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegeticos propuestos por S. Agustín en el „De Doctrina Christiana“, en el „Contra Faustum“ y en el „De consensu Evangelistarum“*, Pamplona 1977.
- Beatrice, P. F., *Quosdam platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in: *VCh* 43, 1989, S. 248-281.
- Beierwaltes, W., *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, 38, 1975, S. 140-158.
- Beierwaltes, W., *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in: *REAug* 15, 1969, S. 51-61.
- Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- Beierwaltes, W., *The Love of Beauty and the Love of God*, in: A. H. Armstrong (Hrsg.), *Classical Mediterranean Spirituality*, London 1986, S. 293-313.
- Beierwaltes, W., *Negati affirmatio: Welt als Metapher*, in: ders., *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, S. 115-158.
- Beierwaltes, W., *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a. M. 1981<sup>3</sup>.
- Beierwaltes, W., *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, in: F. Karfik – E. Song (Hrsg.), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin 2013, S. 3-23.
- Bertaud, É. – Rayez, A., *Échelle spirituelle*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, 1961, S. 62-86.

- Bezold, F. von, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, 1922 (Nachdruck Aalen 1962).
- Bianchi, U., *Presupposti platonici e dualistici nell' antropologia di Gregorio di Nissa*, in: ders. (Hrsg.), *La „doppia creazione“ dell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Rom 1978, S. 83-115.
- Bochet, I., *L'expérience de la conversion selon les 32 premières Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, in: *L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno (XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999)*, vol. I: *Parte Generale – Oriente, Africa*, Rom 2000, S. 307-330.
- Bochet, I., *«Le firmament de l'Écriture». L'herméneutique augustinienne*, Paris 2004.
- Bochet, I. – Madec, G., *Le „Liber Regularum“ de Tyconius et sa présentation par Augustin*, in: BA 11/2, S. 562-581.
- Boella, L., *Hannah Arendt: Amor mundi*, in: L. Alici et alii, *Esistenza e libertà. Agostino nella Filosofia del Novecento*, I, Roma 2000, S. 125-146.
- Boler, J. F., *Abailard and the Problem of Universals*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, S. 37-51.
- Bourke, V. J., *Joy in Augustine's Ethics*, The Saint Augustine Lecture 1978, Villanova 1979, S. 29-49.
- Bouton-Touboulic, A.-I., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004.
- Brachtendorf, J. (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000.
- Brachtendorf, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000.
- Brinkmann, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980.
- Brinkmann, H., *Verhüllung („Integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin – New York 1971, S. 314-339.
- Brini Savorelli, M., *Il „Dictamen“ di Bernardo Silvestre*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 20, 1965, S. 182-230.
- Brisson, L. et alii (Hrsg.), *Porphyre, Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire et traduction anglaise*, I-II, Paris 2005.
- Brunner, F., *Creatio numerorum rerum est creatio*, in: P. Gallais – Y.-J. Riou (Hrsg.), *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers 1966, S. 719-725.

- Brunner, P., *Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana*, in: *Kerygma und Dogma*, 1, 1955, S. 59-69; 85-103.
- Brunschwig, J., *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in: J. Barnes – M. Mignucci (Hrsg.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli 1988, S. 19-127.
- Bruyne, E. de, *Études d'Esthétique médiévale*, II, Brugge 1946.
- Burnett, C. S. F., *What is the Experimentarius of Bernardus Silvestris?*, in: *AHDL* 44, 1977, S. 79-125.
- Cadiou, R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935.
- Caiazzo, I., *La discussione sull'anima mundi nel secolo XII*, in: *Studi filosofici*, 16, 1993, S. 27-62.
- Callahan, J. F., *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, S. 437-454.
- Cavallera, F., *Les premières formules trinitaires de s. Augustin*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 31, 1930, S. 97-123.
- Cayré, F., *Les images augustinienne de la Trinité*, in: *Année théologique augustinienne*, 13, 1953, S. 363-365.
- Châtillon, J., *Les écoles de Chartres et du Saint-Victor*, in: *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972, S. 795-857 (abgedruckt in: ders., *Le mouvement canonial au Moyen Age*, Paris – Turnhout 1992, S. 355-392).
- Chenu, M.-D., *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in: *AHDL* 22 (30), 1955, S. 75-79.
- Chiaradonna, R., *L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio*, in: *Elenchos*, 17, 1996, S. 55-94.
- Chiaradonna, R., *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in: M. Bonazzi – F. Trabattoni (Hrsg.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, S. 222-250.
- Chiaradonna, R., *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἰδιῶς ποιόν stoico*, in: *Elenchos*, 21, 2000, S. 303-331.
- Conen, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964.
- Corsini, E., *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in: M. Harl (Hrsg.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chevetogne, 22-26 septembre 1969*, Leiden 1971, S. 111-126.
- Courcelle, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

- Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968<sup>2</sup>.
- Crouzel, H., *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène*, in: ders. – A. Quacquarelli (Hrsg.), *Origeniana Secunda*, Rom 1980, S. 131-150.
- Crouzel, H., *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65, 1964, S. 161-174.
- Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- Curtius, E. R., *Zur Literarästhetik des Mittelalters II*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 58, 1938, S. 129-232.
- Dalmau, J. M., «*Praedestinatio, electio*» en el libro «*De praedestinatione sanctorum*». Contribución a un «*Lexicon augustinianum*», in: *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, I, Paris 1954, S. 127-136.
- Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- Daniélou, J., *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles* in: *Recherches de science religieuse*, 33, 1946, S. 402-430.
- Desch, W., *Aufbau und Gliederung von Augustins Schrift De vera religione*, in: *VCh* 35, 1980, S. 263-277.
- Dionigi, I., *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in: A. Setaioli (Hrsg.), *Seneca e la cultura*, Napoli 1991, S. 47-66.
- Doignon, J., *Etat des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin*, in: C. Mayer – K. H. Chelius (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, S. 47-86.
- Donati, M. T., *Metafisica, fisica e astrologia nel XII secolo. Bernardo Silvestre e l'introduzione „Qui celum“ dell' „Experimentarius“*, in: *Studi medievali*, 31, 1990, S. 649-703.
- Dörries, H., *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione*, in: *ZNW* 23, 1924, S. 64-102.
- Dörrie, H. – Baltes, M., *Platonismus in der Antike*, V, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998.
- Doyle, G. W., *St. Augustine's Tractates on the Gospel of John compared with the rhetorical theory of De doctrina Christiana*, Chapel Hill (North Carolina) 1975 (Mikrofilm).
- Drecoll, V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.
- Dronke, P., *L'amor che move il sole e l'altre stelle*, in: *Studi medievali*, ser. 3, 6/1, 1965, S. 389-422.

- Dronke, P., *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43, 1980 S. 16-31.
- Dronke, P., *Introduction*, in: Bernard Silvestris, *Cosmographia*, Leiden 1978, S. 1-69.
- Dronke, P., *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974.
- Dronke, P., *New Approaches to the School of Chartres*, in: *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, S. 117-140.
- Dutton, P. E., *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres. Edited with an Introduction*, Toronto 1991.
- Ebbesen, S., *Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction*, in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990, S. 141-171.
- Economou, C. D., *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass. 1972.
- Evangelidou, Ch., *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden 1988, Nachdruck 1996.
- Evangelidou, Ch., *Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's Isagoge*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, S. 15-33.
- Eynde, D. van den, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux – Paris 1933.
- Ferrante, J. M., *Woman as Image in Medieval Literature. From the Twelfth Century to Dante*, New York – London 1975.
- Ferrari, L. C., *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova, Pennsylvania 1984.
- Festugière, A.-J., *Le sens philosophique du mot αἰών. A propos d'Aristote, de caelo I,9*, in: *La parola del passato*, 4, 1949, S. 172-189.
- Fink-Dendorfer, E., *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt a. M. 1986.
- Flasch, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, Das XI. Buch der Confessiones: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1993.
- Flatten, H., *Die „materia primordialis“ in der Schule von Chartres*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40, 1931, S. 58-65.
- Floeri, F., *Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse*, in: *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, S. 105-111.
- Fontanier, J.-M., *Sur le traité d'Augustin De pulchro et apto: convenance, beauté et adaptation*, in: *RSPTh* 73, 1989, S. 413-421.
- Freddoso, A. J., *Abailard on Collective Realism*, in: *The Journal of Philosophy*, 75, 1978, S. 527-538.

- Fredriksen, P., *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S. 37, 1986, S. 3-34.
- Gerken, A., *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des hl. Bonaventura*, in: J. G. Bougerol (Hrsg.), *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1974, S. 283-310.
- Gerson, L. P., *Plotinus*, London – New York 1994.
- Gilson, E., *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in: *AHDL* 3, 1928, S. 5-24.
- Gilson, E., *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.
- Giomini, R., *Ricerche sul testo del Timeo Ciceroniano*, Roma 1975<sup>2</sup>.
- Gögler, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.
- Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953.
- Gombocz, W. L., *Abaelards Bedeutungslehre als Schlüssel zum Universalienproblem*, in: R. Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk, Wirkung*, Trier 1980, S. 153-164.
- Gössmann, E., „Antiqui“ und „Moderni“ im 12. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin – New York 1974, S. 40-57.
- Götte, J., *Preliminary Studies for the Interpretation of Saint Augustine's Concept of Providence*, *Folia*, Supplement 1, 1953.
- Goulet, R., *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, in: *Hermes*, 110, 1982, S. 443-457.
- Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München – Wien 1984.
- Gregory, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955.
- Grossi, V., *Il termine «praedestinatio» tra il 420-534: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella dei «salvati e dannati»*, in: *Augustinianum*, 25, 1985, S. 27-64.
- Gruber, G., *ZΩH: Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München 1962.
- Guilfooy, K., *Mind and Cognition*, in: J. E. Brower – K. Guilfooy (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, S. 200-222.
- Guzzo, A., *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio*, Torino 1934.
- Haas, F. A. J. de, *Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle's Categories?*, in: *Phronesis*, 46, 2001, S. 492-526.
- Hadot, P., *Citations de Porphyre chez Augustin. A propos d'un ouvrage récent*, in: *REAug* 6, 1960, S. 205-244.

- Hadot, P., *Conversio*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1, Darmstadt 1971, S. 1033-1036.
- Hadot, P., *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, in: *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. XII: *Histoire de la philosophie: Méthodologie. Antiquité et Moyen Âge*, Amsterdam – Louvain 1953, S. 31-36.
- Hadot, P., *Introduction*, in: Plotin, *Traité 38. Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris 1988, S. 13-69.
- Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968.
- Hanson, R. P. C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.
- Hanson, R. P. C., *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954.
- Häring, N. M., *Chartres and Paris Revisited*, in: J. R. O'Donnell (Hrsg.), *Essays in Honour of A. C. Pegis*, Toronto 1974, S. 268-329.
- Häring, N. M., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971.
- Häring, N. M., *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965.
- Harl, M., *Origène et les interprétations patristiques grecques de l' «obscurité» biblique*, in: *VCh* 36, 1982, S. 334-371.
- Harl, M., *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (κόπος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: *Studia patristica*, 8, 1966, S. 373-405.
- Harrison, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992.
- Harrison, C., *Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics*, in: *Augustinianum*, 28, 1988, S. 591-602.
- Heine, R. E., *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Introduction, Translation, and Notes, Oxford 1995.
- Henry, P., *Les états du texte de Plotin, Études Plotiniennes I*, Bruxelles 1938.
- Hübner, R., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, Leiden 1974.
- Iturrioz, J., *El Trinitarismo en la filosofía de San Agustín*, in: *Revista Española de Teología*, 3/1, 1943, S. 89-128.
- Jackson, B. D., *The Theory of Sings in St. Augustine's De doctrina christiana*, in: *REAug* 15, 1969, S. 9-49.
- Jansen, W., *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau 1926.

- Janson, T., *Prose Rhythm in Medieval Latin. From the 9<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> Century*, Stockholm 1975.
- Jeaneau, E., *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, in: M. Wilks (Hrsg.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, S. 77-108.
- Jeaneau, E., «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973.
- Jeaneau, E., *Nani gigantum humeris insidentes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, in: ders., «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, S. 53-73.
- Jeaneau, E., *Note sur l'Ecole de Chartres*, in: ders., «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, S. 5-49.
- Jeaneau, E., *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in: ders., «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, S. 127-192.
- Jolivet, J., *Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre*, in: ders., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987, S. 233-256.
- Jolivet, J., *A propos d'une critique abélardienne du réalisme*, in: ders. – H. Habrias (Hrsg.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes 2003, S. 109-118.
- Jolivet, J., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987.
- Jolivet, J. *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation*, in: ders., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard, doctrines du langage*, Paris 1987, S. 257-277.
- Jolivet, J., *Les principes féminins dans la Cosmographia de Bernard Silvestre*, in: Ch. Wenin (Hrsg.), *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, S. 296-305.
- Jolivet, J., *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: P. Gallais – Y.-J. Riou (Hrsg.), *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, II, S. 93-99.
- Jolivet, J., *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individuel : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 97, 1992, S. 111-155.
- Jonas, H., *Plotin über Ewigkeit und Zeit: Interpretation von Enn. III 7*, in: A. Dempf et alii (Hrsg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, S. 295-319.
- Jung, M.-R., *Etudes sur le poème allégorique en France au Moyen Age*, Berne 1971.

- Kampowski, S. M., *Arendt, Augustine, and the New Beginning: Hannah Arendt's Theory of Action and Moral Thought in the Light of „Der Liebesbegriff bei Augustin“*, Roma 2005.
- Karfíková, L., *Aequalitas numerosa: Die metrische Struktur des Kunstwerkes und ihre mehrfachen Entsprechungen (Augustinus, De musica VI, und das Itinerarium Bonaventuras)*, in: *Eirene*, 33, 1997, S. 108-121.
- Karfíková, L., *Augustins Polemik gegen Apuleius*, in: *Apuleius, De deo Socratis – Über den Gott des Sokrates* (Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Baltes, M.-L. Lakmann, J. M. Dillon, P. Donini, R. Häfner, L. Karfíková), Darmstadt 2004 (Sapere, Bd. VII), S. 162-189.
- Karfíková, L., *The Christian World-Maker according to Augustine, John Eriugena, and Thierry of Chartres*, in: *Horizons (Soul)*, 3/2, 2012, S. 131-172.
- Karfíková, L., *De esse ad pulchrum esse: Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor*, Turnhout 1998.
- Karfíková, L., « *Essentia* » et « *substantia* » chez Augustin et Pierre Abélard, in: R. Berndt – M. Fédou (Hrsg.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : Le devenir de la tradition ecclésiastique. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, Archa Verbi (*Subsidia* 10), Aschendorff, Münster 2013, II, S. 707-726.
- Karfíková, L., *Eternity according to Plotinus*, *Enn. III,7*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 58, 2011, S. 437-452.
- Karfíková, L., *Filius tetragonus primus: La philosophie trinitaire d'après le commentaire chartrain Librum hunc*, in: *Sacris erudiri*, 51, 2012, S. 317-329.
- Karfíková, L., „Ein ganzer Acker, voll von mancherlei Pflanzen“: *Origenes' biblische Hermeneutik nach Peri archon IV,1 3*, in: *Listy filologické* 118, 1995, S. 202-226.
- Karfíková, L., *Die Gestaltung des Chaos. Das kosmogonische Paradigma bei Hugo von St. Viktor und Wilhelm von Conches*, in: *Acta Universitatis Carolinae, Philologica I: Graecolatina Pragensia*, 15, 1997, S. 47-71.
- Karfíková, L., *Grace and the Will according to Augustine*, Leiden 2012.
- Karfíková, L., *Homo opus temporis: Die Ewigkeit und Zeit nach der Cosmographia des Bernard Silvestris*, in: *Sacris erudiri*, 43, 2004, S. 281-297.
- Karfíková, L., *Nature completed by the will: Origen and Augustine*, in: A.-C. Jacobsen (Hrsg.), *Origeniana Undecima* (im Druck).
- Karfíková, L., *Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa*, in: *Sacris erudiri*, 2001, 40, S. 47-81.
- Karfíková, L., *Der Vater ist nicht älter als der Sohn. Gregor von Nyssa, Contra Eunomium, I, 341-385*, in: Y. de Andia – P. L. Hofrichter (Hrsg.), *Christus*

- bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Innsbruck – Wien 2004 (Pro Oriente, Bd. XXVII, Wiener Patristische Tagungen, I), S. 271-289.
- Karfiková, L., *Zeit, Selbstbeziehung des Geistes und Sprache nach Augustin*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, S. 230-249.
- King, P., *Metaphysics*, in: J. E. Brower – K. Guilfooy, *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, S. 65-125.
- Klaes, M., „*Summa*“ des Magister Bernardus: Zu Überlieferung und Textgeschichte einer zentralen Ars dictandi des 12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 24, 1990, S. 198-234.
- Kobusch, Th., *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, in: *Theologische Quartalschrift*, 165, 1985, S. 94-105.
- Kobusch, Th., *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987.
- Kreider, A., *Changing Patterns of Conversion in the West*, in: ders. (Hrsg.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh – New York 2001.
- Krings, H., *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982<sup>2</sup>.
- Leisegang, H., *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, Münster i. W. 1913.
- Lemay, R., *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut 1962.
- Lexicon Plotinianum*, hrsg. v. J. H. Sleeman – G. Pollet, Leiden – Leuven 1980.
- Libera, A. de, *Introduction*, in: Porphyre, *Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii*, Paris 1998, S. VII-CXLII.
- Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, Paris 1993.
- Libera, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996.
- Liccaro, V., *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, Trieste 1969.
- Liebeschütz, H., *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923-1924*, Berlin – Leipzig 1926, S. 133-143.
- Lies, L., *Origenes' „Peri Archon“: eine undogmatische Dogmatik (Einführung und Erläuterungen)*, Darmstadt 1992.
- Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- Lloyd, A. C., *Neo-platonic Logic and Aristotelian Logic II*, in: *Phronesis*, 1, 1956, S. 146-159.

- Long, A. A., *Language and Thought in Stoicism*, in: ders. (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London 1971, S. 75-113.
- Long, A. A. – Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, I-II, Cambridge 1987.
- Lorenz, R., *Fruitio dei bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 63, 1950/51, S. 75-132.
- Lössl, J., *Augustine on Predestination: Consequences for the Reception*, in: *Augustiniana*, 52, 2002, S. 241-272.
- Lubac, H. de, *Exegèse médiévale*, I-IV, Paris 1959-1964.
- Lubac, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- Lubac, H. de, «Typologie» et «Allégorisme», in: *Recherches de science religieuse*, 34, 1947, S. 180-226.
- Ludlow, M., *Universal salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.
- Maccagnolo, E., *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976.
- Marenbon, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997.
- Markus, R. A., *Signs, Communication, and Communities in Augustine's De doctrina christiana*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana a Classic of Western Culture*, Notre Dame, Indiana – London 1994, S. 97-108.
- Markus, R. A., *St. Augustine on Signs*, in: *Phronesis*, 2, 1957, S. 60-82.
- Martin, R., *Apulée, Virgile, Augustin: Réflexions nouvelles sur la structure des Confessions*, in: *Revue des Études Latines*, 68, 1990, S. 136-150.
- Mathon, G., *Jean Scot Erigène, Chalcidius et le problème de l'âme universelle*, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain – Paris 1960, S. 361-375.
- Mayer, C., *Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme*, in: *Forum Katholische Theologie*, 1, 1985, S. 197-211.
- Mayer, C. P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II, Würzburg 1974.
- Meijering, E. P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, Leiden 1979.
- Meredith, A., *The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa*, in: H. Eisenberger (Hrsg.), *EPMHNEYMATA*, Festschrift für H. Hörner, Heidelberg 1990, S. 133-145.
- Mews, C. J., *On Dating the Works of Peter Abelard*, in: *AHDL* 60, 1985, S. 73-134.

- Militello, C., *La categoria di „immagine“ nel Περί κατασκευής ἀνθρώπου di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana*, in: *Ho theologos. Cultura Cristiana di Sicilia*, 2, 1975, S. 107-172.
- Minio-Paluello, L., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972.
- Minuto, F., *Preludi di una teoria del bello in Ugo da S. Vittore*, in: *Aevum*, 26, 1952, S. 289-308.
- Moine, N., *Augustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge*, in: *Latomus*, 34, 1975, S. 350-361.
- Morau, P., *Quinta essentia*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, hrsg. v. G. Wissowa, 24, Stuttgart 1963, S. 1171-1263.
- Nitzsche, J. Ch., *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, New York – London 1975.
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (Nachdruck 1998).
- Ogliari, D., *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Leuven 2003.
- O'Connell, R. J., *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Oxford 1978.
- O'Donnell, J. R., *The Meaning of Silva in the Commentary on the Timaeus of Plato by Chalcidius*, in: *Mediaeval Studies*, 7, 1945, S. 1-20.
- O'Meara, J. J., *Comment of Prof. O'Meara*, in: *REAug* 6, 1960, S. 245-247
- O'Meara, J. J., *Porphry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- Orbe, A., *En los albores de la exegesis Iohannea (Ioh. 1,3). Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955.
- Orbe, A., *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epinoian (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino)*, Roma 1955.
- Oroz Reta, J., *Formación y conversión. Reflexiones sobre la doctrina de san Agustín*, in: *Revista Agustiniana*, 38, 1997, S. 595-630.
- Ott, L., *Die Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in: K. Flasch (Hrsg.), *Parusia*, Festschrift für J. Hirschberger, Frankfurt a. M. 1965, S. 307-331.
- Pabst, B., *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, I-II, Köln u. a. 1994.
- Parma, Ch., *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden 1971.
- Pelland, G., *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Tournai – Montréal 1972.
- Pépin, J., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique. L'absurdité, signe de l'allégorie*, in: *Studia patristica* 1 (= *Texte und Untersuchungen*, 63), 1957, S. 395-413.

- Pépin, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976<sup>2</sup>.
- Pépin, J., *Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de s. Augustin*, in: *Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 23, 1953, S. 185-274.
- Peri, I., *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, I, Berlin 1983, S. 1-21.
- Pietrella, E., *L'antiorigenismo di Gregorio di Nissa (de hom. op. 28, ed. Forbes, pp. 276-282)*, in: *L'origenismo: Apologie e polemiche intorno a Origene (XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana)*, *Augustinianum*, 26, 1986, S. 143-176.
- Places, É. des, *Un emprunt de la «Sagesse» aux «Lois» de Platon?*, in: *Biblica*, 40, 1959, S. 1016-1017.
- Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig 1927.
- Raby, F. J. E., *Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology*, in: *Speculum*, 43, 1968, S. 72-77.
- Ratkowitsch, Ch., *Astrologie und Selbstmord im Mathematicus. Zu einem Gedicht aus dem Umkreis des Bernardus Silvestris*, in: *Wiener Studien*, 112, 1999, S. 175-229.
- Ratkowitsch, Ch., *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee*, Köln u. a. 1995.
- Reesor, M. E., *The Stoic Categories*, in: *The American Journal of Philology*, 78, 1957, S. 63-82.
- Rijk, L. M. de, *The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals*, in: R. Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk, Wirkung*, Trier 1980, S. 139-151.
- Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Roche, W. J., *Measure, Number, and Weight in St. Augustine*, in: *New Scholasticism*, 15, 1941, S. 350-376.
- Roques, R., *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983<sup>2</sup>.
- Rem, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- Roy, O. du, *L'intelligence de la foi en la Trinité. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- Saffrey, H. D., *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in: Porphyre, *La vie de Plotin, II: Études d'introduction, texte grec et tra-*

- duction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, in: L. Brisson *et alii* (Hrsg.), Paris 1992, S. 31-57.
- Scalon, M. J., *Arendt's Augustine*, in: J. D. Caputo – M. J. Scalon (Hrsg.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington 2005, S. 159-172.
- Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.
- Schindler, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965.
- Sedley, D., *The Stoic Criterion of Identity*, in: *Phronesis*, 27, 1982, S. 255-275.
- Sedley, D., *The Stoic Theory of Universals*, in: R. H. Epp (Hrsg.), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics (The Southern Journal of Philosophy*, vol. 23, Supplement), Memphis 1985, S. 87-92.
- Sieben, H.-J., *Die „res“ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. I-III*, in: REAug 21, 1975, S. 72-90.
- Silverstein, Th., *Elementatum. Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists*, in: *Mediaeval Studies*, 16, 1954, S. 156-162.
- Silverstein, Th., *The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris*, in: *Modern Philology*, 46, 1948/1949, S. 92-116.
- Simonetti, M., *Eracleone e Origene*, in: *Vetera Christianorum*, 3, 1966, S. 111-141; 4, 1967, S. 23-64.
- Simonetti, M., *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Verona 1994.
- Smith, A., *Eternity and Time*, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, S. 196-216.
- Smith, A., *Ἐπόστασις und ὑπαρξις in Porphyry*, in: F. Romano – D. P. Taormina (Hrsg.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 ottobre 1992*, Firenze 1994, S. 33-41.
- Smolak, K., *Mythologie der Befreiung*, in: *Wiener humanistische Blätter*, 33, 1992, S. 26-46.
- Solignac, A., *Exégèse et métaphysique: Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, in: P. Vignaux (Hrsg.), *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, S. 153-171.
- Sorabji, R., *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca, N. Y. 1990.
- Southern, R. W., *Humanism and the School of Chartres*, in: ders., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, S. 61-85.
- Southern, R. W., *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres (The Stenton Lecture 1978)*, Reading 1979.

- Southern, R. W., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in: R. L. Benson – G. Constable (Hrsg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. 1982 (Nachdruck Toronto 1991), S. 113-137.
- Speer, A., *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995.
- Steinen, W. von den, *Les sujets d'inspiration chez les poètes latins du XII<sup>e</sup> siècle II*, in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 9, 1966, S. 376-378.
- Strange, S. K., *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in: L. P. Schrenk (Hrsg.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington, D. C. 1994, S. 22-53.
- Stock, B., *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972.
- Svoboda, K., *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Brno 1933.
- Stollenwerk, A., *Der Genesiskommentar Thierrys von Chartres und die Thierry von Chartres zugeschriebenen Kommentare zu Boethius De Trinitate*, Köln 1971.
- TeSelle, E., *Toward an Augustinian Politics*, in: W. S. Babcock (Hrsg.), *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, S. 147-168.
- Teske, R. J., *Criteria for Figurative Interpretation in St. Augustine*, in: D. W. H. Arnold – P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, Notre Dame 1995, S. 109-122.
- Teske, R. J., *The World-Soul and Time in St. Augustine*, in: *Augustinian Studies*, 14, 1983, S. 75-92.
- Testard, M., *Saint Augustin et Cicéron*, I, Paris 1958.
- Theiler, W., *Augustin und Origenes*, in: J. Oroz-Reta (Hrsg.), *Strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga oblatas*, Madrid 1968, II, S. 423-432 (Nachdruck in: W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin 1970, S. 543-553).
- Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933 (Nachdruck in: ders., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, S. 160-251).
- Torjesen, K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986.
- Tornau, Ch., *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, Berlin 2006.
- Tscholl, J., *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus*, Hevarlee – Lovanio 1967.
- Turcescu, L., *The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis*, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, 42, 1997, S. 63-82.
- Tweedale, M. M., *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976.

- Ulrich-Eschemann, K., *Vom Geborenwerden des Menschen: Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster u. a. 2000.
- Vannier, M.-A., *Aspects de l'idée de création chez s. Augustin*, in: *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, S. 213-225.
- Vannier, M.-A., «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez s. Augustin, Freiburg i. Schw. 1991.
- Vannier, M.-A., *Le rôle de l'Hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création*, in: *RSPTh* 71, 1987, S. 537-547.
- Voss, B. R., *Spuren von Porphyrios' „De regressu animae“ bei Augustin*, „De vera religione“, in: *Museum Helveticum*, 20, 1963, S. 237-239.
- Wade, F., *Abelard and Individuality*, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Vorträge des II. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961)*, Berlin 1963, S. 165-171.
- Weiss, H., *An Interpretative Note on a Passage in Plotinus' On Eternity and Time (III.7.6)*, in: *Classical Philology*, 36, 1941, S. 230-239.
- Wenning, G., *Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins*, in: *REAug* 36, 1990, S. 80-90.
- Wetherbee, W., *The Cosmographia of Bernardus Silvestris. A Translation with Introduction and Notes*, New York – London 1973.
- Wetherbee, W., *Philosophy, Cosmogony, and Mythic Narrative in Twelfth-Century France*, in: J. Whitman (Hrsg.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden u. a. 2000.
- Wetherbee, W., *Philosophy, Cosmogony, and the Twelfth-Century Renaissance*, in: P. Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 21-53.
- Wetherbee, W., *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton 1972.
- Whitman, J., *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.
- Winden, J. C. M. van, *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959 (Nachdruck 1965).
- Woolsey, R., *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in: *Traditio*, 6, 1948, S. 340-344.
- Wytzes, J., *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins „de Genesi ad litteram“*, in: *ZNW* 39, 1940, S. 137-151.
- Zachhuber, J., *Once Again: Gregory of Nyssa on Universals*, in: *Journal of Theological Studies*, N. S. 56, 2005, S. 75-98.

## Abkürzungsverzeichnis

AHDL	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i>
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne, œuvres de Saint Augustin</i>
BGPhTh	<i>Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters</i>
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
CCM	<i>Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
DG	<i>Doxographi graeci</i>
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
JHPh	<i>Journal of the History of Philosophy</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
RCSF	<i>Rivista critica di storia della filosofia</i>
REAug	<i>Revue des Études augustiniennes</i>
RSPHTh	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
SM	<i>Studi medievali</i>
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
VCh	<i>Vigiliae Christianae</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i>

Die Abkürzungen der zitierten Werke sind im Quellenverzeichnis angeführt, S. 193-203.



# Stellenregister

## Altes Testament

Gen	12, 18, 40, 49, 77, 82	Spr	
1,1-2,3	18	8,22	7
1	19, 51, 65, 137		
1,1-4	49	Pred	
1,1	19, 50	1,9 f.	66
1,2	19, 21, 50, 52, 143		
1,3	50, 52	Jes	
1,4	51	11,1	9
1,5	133	42,1-4	9
1,26	25, 30	45,2 f.	5
1,27	26	45,7	76
2-3	25	45,11	96
2	19, 25	49,2-6	8
2,4-24	18		
2,7	25	Jer	
2,16	25	11,19	8
18,11 f.	92	12,15	61
21,1-7	92		
28,12 f.	102	Ez	
49,9	9, 16	34,23	9
Ps	12, 27, 60, 144	Sach	
11(12),9	67	1,3	61
33(34),9	63		
35(36),7	53	Mal	
50(51),8	93	3,7	61
50(51),15	60		
79(80),8	60	Sir	
85(86),13	62	18,1	18
117(118),22	9		
143(144),7	62	Weish	
150	27	11,21	103
150,5	27	11,18	19, 51
150,6	27	13,5	100

## Neues Testament

Mt		3,25	8
3,17	120	5,5	21, 85
5,6	63	5,18	94
5,14	9	6,4	9
6,28	81	6,9	67
13,18	16	8,28-30	97
13,44	5	8,29	85, 90 f.
20,16	88	9	86
		9,10-13	85
Mk		9,12	92
12,25 Parr.	26	9,19	86
		9,21-23	88
Joh	6 f., 12, 18	10,8	10
1,1	7, 10, 133	12,2	21
1,9	9		
1,14	10	1Kor	
1,29	8	1,24	8
3,3-5	94	1,30	8
4,25 f.	8	4,11	63
6,35	8	13,12	16
8,12	8 f.	9,9 f.	4
9,5	9	10,11	4
11,25	8	11,19	76
11,49-52	153		
10,9	8	Gal	12, 92 f.
10,11	8	4,22-31	92
10,36	8	4,24	16
13,13	8		
14,6	7 f.	Eph	
15,1	8	1,4	89, 97
18,33-37	8	2,9 f.	96
		2,10	96
Apg		5,8	53
9,1-19	47		
22,3-21	47	Phil	
26,9-18	47	3,13	29
Röm	12, 85, 91	Kol	
1,1-4	90	1,18	7, 93
1,4	90 f., 96	2,3	5
1,20	100, 114	2,13	9

1Thess		1Joh	12
5,23	3	2,1-2	8
Hebr		Offb	
4,14	8	1,8	10
		1,17 f.	8
1Petr		22,13	7 f., 10
2,3	63		
5,8	16		

## Autoren

Alexander v. Aphrodisias		<i>Cat.</i>	
<i>In Top.</i>		2a11-19	160
CAG II/2, 301,21-25	160	2b5 f.	166
359,14-16	161	7b38-39	162
		<i>De an.</i>	
Alfanus v. Salerno		402b7-9	160
<i>Nemes. De nat. hom.</i>		<i>De inter.</i>	
4,1-4	150	16a6-7	177
		17a39-40	167
Ambrosius v. Mailand		23a	128
<i>De Isaac</i>		<i>Met.</i>	
8,78-79	102	1040a8-15	183
		<i>Phys.</i>	
Anselm v. Canterbury		192a3-34	143 f.
<i>Ep. de incarn. Verbi (rec. II)</i>		218a33-218b20	34
11	183	218b5-9	34
		219b1 f.	36
Apuleius		219b7 f.	36
<i>De deo Socr.</i>	48	220b24-26	38
1,1-9,141	147	220b32 f.	36
<i>De mun.</i>		221a24 f.	38
1,291	146	221b31 ff.	41
<i>De Platone</i>		223a25 f.	32
1,13,207-16,215	150	<i>Top.</i>	
<i>Metam.</i>	47	125a33	162
Aristoteles		<i>Aristoteles Latinus</i>	108, 123, 128, 165, 177
<i>Anal. post.</i>		<i>Asclepius</i>	8
100a3-100b5	160		148

<i>Auctoritates Porphyrii</i>		XIII,3	70
30, N° 12	183	XIII,14	69
30, N° 13	183	XIV,1	69
		XIV,13	60
Augustin v. Hippo		XIV,28	59
<i>Ad Simpl.</i>		XVIII,18	47
I,2	49, 86	XIX,23	57
I,2,5	87	XXII,1	60, 70
I,2,6	86 f.	<i>Conf.</i>	62
I,2,8	92	I,6,7	61
I,2,10	89	II,7,15	60
I,2,11	87	III,11,19	61 f.
I,2,13	89	IV,4,7	60
I,2,18	88	IV,10,15	60
<i>C. Acad.</i>		IV,11,17	60
I,1,1	73	IV,13,20–15,27	106
I,1,3	73	IV,13,20	106 f.
III,10,23	73	IV,15,24	106
<i>C. Adim.</i>		IV,15,27	107
11	81	V,2,2	60
26	81	V,9,17	93
<i>C. Fort.</i>		V,14,24	14
19	90	VI,4,5	60
<i>Civit.</i>		VI,6,9	60
V,8-10	90	VI,11,20	60
VIII,6	108	VI,15,25	49
X,1	57	VII,9,13	53
X,29	56 f.	VII,11,14	62
X,30	66	VII,17,23	102
X,32	56	VII,20,26–21,27	62
XI-XXII	62	VIII,2,3	53
XI,4	40	VIII,12,29	60
XI,6	19	VIII,12,30	60
XI,19	20, 51	IX,3,6	60
XII	66	IX,4,9	61
XII,6	59	IX,8,17	60
XII,13	40	X,20,29	43
XII,14	66 f.	X,27,38	63
XII,15	67	X,33,49-50	118
XII,16-17	67	XI,3,5	40
XII,18	67 f.	XI,5,7	45
XII,19	67	XI,7,9	45
XII,21	64, 66, 68	XI,8,10–9,11	19
XII,22	69	XI,10,12–14,17	19
XII,28	69	XI,10,12	40, 44

XI,11,13	40, 44	<i>Cons. evang.</i>	
XI,12,14–13,16	44	I,23,35	43
XI,13,15	43	<i>De bono coniug.</i>	
XI,14,17	40, 44, 46	5,5	49
XI,15,18	41	<i>De an. et or.</i>	
XI,16,21	41	IV,11,16	94
XI,17,22	41	<i>De div. quaest. LXXXIII</i>	
XI,20,26	41	24	77
XI,23,29	41 f.	27	77
XI,23,30	42	30	76, 107
XI,24,31	42	31,1	73
XI,26,33	42	36,1	81
XI,27,35–36	41	44	79
XI,27,36	42	53,1	79
XI,28,37	41	<i>De doctr. christ.</i>	
XI,28,38	42	I,2,2	12 f.
XI,29,39	45	I,4,4	14
XI,30,40	19	I,5,5–21,19	13
XI,31,41	43, 90	I,5,5	14
XII–XIII	18	I,22,20	14
XII,3,3–6,6	19, 52	I,36,40	17
XII,6,6	19	II,1,1	12
XII,11,14	19	II,1,2	12
XII,13,16	19	I,36,40	17
XII,15,19–21	43	II,4,5	13
XII,17,24–20,29	19	II,8,12	15
XII,20,29	19	II,8,13	15, 17
XII,21,30	19, 52	II,10,15	13
XII,29,40	19	III,2,3	15
XII,34,49	93	III,5,9–6,10	14
XIII	52 f.	III,5,9	14
XIII,1,1–3,4	20	III,8,12	15
XIII,1,1	20, 53	III,8,13	17
XIII,2,3	52 f.	III,10,14	15
XIII,3,4	52	III,10,15	17
XIII,4,5	52	III,10,16	17
XIII,7,8–9,10	21	III,22,32	15
XIII,10,11–12,13	21	III,24,34	15
XIII,12,13	53	III,25,34	16
XIII,18,23–21,30	21	III,25,35–36	16
XIII,21,46	21	III,25,36	15
XIII,22,32	21	III,25,37	15
XIII,34,49	20	III,27,38	15
XIII,36,51–37,52	21	III,28,39	15

III,29,40-41	16	<i>De pecc. mer.</i>	
III,30,42	16	II,17,26	93
<i>De dono persev.</i>		<i>De praed. sanct.</i>	
22,61	94	1,2	95
<i>De duab. an.</i>		3,7-4,8	95
12,17	81	9,18	95
<i>De immort.</i>		10,19	96
8,13	108	15,30	96
<i>De lib. arb.</i>		15,31	96 f.
III,2,4,14-15	82	16,32	97
III,3,6,22	83	17,34	97
III,3,6,23-25	83	18,36	98
III,3,6,23	83	18,36-37	97
III,3,7,28	83	19,38-20,41	98
III,3,7,29	83	19,38	98
III,3,8,34-35	83	20,42	98
III,4,9,37	83	<i>De quant. an.</i>	
III,4,10,39	83	14,24	74
III,4,11,40	84	33,73	75
III,4,11,41	83	<i>De Trin.</i>	122 f., 129
III,5,15,56	84	IX-X	20, 102
III,6,18,63	84	IX,3,3-5,8	120
III,12,35,121	84	X,11,17	107
III,17,47,161	84	XI	103
<i>De mag.</i>		XI,4,7	103
1,1	108	<i>De util. cred.</i>	
<i>De mor.</i>		3,6	80
I,6,10	76	8,20	80
I,7,12	76	10,24	81
I,13,22	91	16,34	76
I,17,30	76	17,35	81
I,29,61	76	<i>De vera rel.</i>	108-113
II,7,9	76	2,2	77
II,7,10	77	6,11	77
<i>De mus.</i>		7,13	78
I,2,3	118	8,15	76
I,3,4	118	15,29	78
VI,11,30	74	17,34	77
VI,11,33	75	20,40	78
VI,14,46	75	22,43	78
VI,17,56	75	24,45	78
<i>De ord.</i>		25,46	79
I,1,1	74	26,48	78
II,4,11	74	27,50	79
II,5,15	74	28,51	79

29,52	109	III,12,18-19	20
30,54	110	III,19,29	20
30,55	111	IV,9,16-17	21
30,56	111, 117	V,5,13-16	19
31,57-58	111	V,5,13	51
31,57	112	V,11,27	18, 20
31,58	112 f.	V,20,41	20
32,59	110	VI,5,7-6,9	19
34,63	79	VI,10,17	19
36,66	113	VI,22,39-32,50	20
39,72	111-113	VII,4,6	43
40,75	80	<i>Gen. Man.</i>	
40,76	79 f., 118	I,1,2	76
48,93	80	I,2,3	19
50,98	78	I,8,14	82
50,99	78	II,28,42	77
<i>Enchir.</i>		<i>In Ioh.</i>	
26,100	86	48,4	93
<i>Ep.</i>		48,6	93
102,14	95	<i>Retr.</i>	
<i>Exp. Gal.</i>		I,9,1	82
40,19	92	I,11,4	43
<i>Exp. prop. Rom.</i>		II,31	95
47,3	85, 91	<i>Serm. Amb.</i>	
47,4-5	85	I,16,49	81
52,11	85	I,17,52	77
54,15-16	86	II,15,51	81
<i>Exp. Rom. inch.</i>		II,24,79	81
5,4-5	91		
5,11-12	91	Basilii v. Caesarea	
5,13-14	92	<i>Adv. Eun.</i>	
13,1-2	81	I,21	41
<i>Gen. imp.</i>		II,4	188
3	19	<i>De Spir. s.</i>	
<i>Gen. litt.</i>		9,23	101
I,1,2	50	<i>Hom.</i>	
I,1,3	20, 50	15	101
I,3,7	50		
I,4,9	51	Bernard v. Chartres	
I,5,10	51	<i>Glosae super Platonem</i>	124
I,6,12	51		
I,14,28	19, 51	Bernard Silvestris	
I,15,29	19, 51	<i>Cosmogr.</i>	136-156
I,25,30	50	Metrum I	143
II,8,16	20	Metrum I,1	140 f., 143 f.

Metrum I,3	140	23a	128
Metrum II,2	140, 146	<i>In De inter. (ed. II)</i>	
Metrum II,6	140	I, proem.	168
Metrum II,4	140, 147	II,7	187
Metrum II,8	140	<i>Contra Eutychen</i>	122
Metrum II,10	140, 148	<i>De hebdomadibus</i>	122
Metrum II,12	140, 149 f.	<i>De Trin.</i>	122 f.
Metrum II,14	140, 150 f.	1	124
Prosa I,2,1	144	2	124 f.
Prosa I,2,2	137, 144	<i>In Isag. (ed. I)</i>	157
Prosa I,2,4	143	I,10	162, 172 f., 190
Prosa I,2,7	145	I,11	160
Prosa I,2,12	145	I,21	108
Prosa I,2,13	145	I,27	183, 186
Prosa I,2,15	145	<i>In Isag. (ed. II)</i>	157
Prosa I,2,16	145	I, proem.	168
Prosa II,1,1-6	146	I,10-11	190 f.
Prosa II,3,1	146	I,10	159, 162, 172, 189
Prosa II,3,2-3	146	I,11	173, 191
Prosa II,3,10	146	II,5	180
Prosa II,5,3	141, 147	III,9	184
Prosa II,5,5-7	147	III,11	183 f.
Prosa II,7,3-4	147	<i>Philos. consol.</i>	
Prosa II,7,5-11	148	I,3 (Metrum)	140
Prosa II,9,2-5	148	III,9 (Metrum)	143
Prosa II,9,6-7	148	V,3 (Prosa), 3-21	84
Prosa II,11,1	149	V,3 (Prosa), 9	84
Prosa II,11,3-11	149		
Prosa II,13,4	149	Calcidius	
Prosa II,13,8	150	<i>In Tim.</i>	124, 136
<i>Mathematicus</i>	137, 139, 151	123	142 f.
		129-135	147
Bernard Silvestris (?)		129	148
<i>Comm. Aen.</i>	137, 151	222	143, 145
Jones – Jones 1,1-3	153	272	131, 143
3,10 f.	151	273	142
3,14 f.	152	278	143
3,21 f.	155	286-288	144
<i>Comm. Mart.</i>	137, 151 f., 154	286-287	143
2	151 f., 154, 156	289	143
		295	128
Boethius		297	143
<i>Arist. De inter.</i>		308	142
16a6-7	177	<i>Tim.</i>	124, 134, 136
17a39-40	167	29b-c	154

31a-b	131	Clarenbaldus v. Arras	
33c-34a	151	<i>Ep. ad Odonem</i>	
41a	148	3	122
41d	149		
47e	142	Claudian	
48a	143	<i>De raptu Pros.</i>	
49a	135	III,33 ff.	141
51a	128		
52d-53b	142	Dexippus	
53a-b	134	<i>In Cat.</i>	
53b	143	CAG IV/2, 30,23-28	183
53c	136		
Charisius		Diogenes Laertius	
<i>Ars gramm.</i>		VII,50,1 f.	161
IV,4	16	VII,61,1-3	161
Cicero		Dionysius Areopagita	
<i>Acad.</i>		<i>Hier. coel.</i>	
I,30	107	1,3	104
<i>De inv.</i> II,160	73	<i>Doxographi graeci</i>	
<i>De nat. deor.</i>		458	11
I,21	40	461,7 f.	35
I,77	59		
II	100	Epiktet	
II,58	114	<i>Dissert.</i>	
II,73-80	73	I,4,18	59
II,87	114	I,25,2	59
II,90	115		
II,131	115	Epikur	
<i>De off.</i>		<i>Ad Herod.</i> 73	37 f.
II,3,9-10	107		
III,3,11	107	Euripid	
III,7,34-8,35	107	<i>Aeolus,</i>	
<i>De orat.</i>		Frag. 8	108
I,161	152		
<i>Tim.</i>		Eusebius v. Caesarea	
27d-47b	136	<i>Hist. eccl.</i>	
<i>Top.</i>		VI,18,1	7
30	107	VI,23,1-2	7
<i>Tusc.</i>			
I,10	145	Gregor v. Nyssa	
I,58	107	<i>Ad Gr.</i>	
I,68-70	100	GNO III/1, 30,20-23	183

31,19 f.	183	Ptolemaios	
<i>C. Eun.</i>		<i>Planisphaerium</i>	124
I,227	183		
I,168	30	Horatius	
I,372	31	<i>Odae</i>	
I,673	31	IV,7	140
II,69-70	30		
III,1,79	31	Hugo v. St.-Viktor	
III,2,118	30	<i>De arrha an.</i>	
III,6,73	30	Feiss – Sicard 234-236	119
III,7,23	30	<i>De sacram.</i>	114
III,5,21-22	188	I,2,1	119
<i>De an. et res.</i>	28	I,2,6-11	114
GNO III/3, 68,6–70,3	29	I,3	114, 119
68,14	28	<i>De tribus dieb.</i>	105 f., 114-121
69,19	29	CCM 177, 3 f.	114
70,2	28	4	115
71,3-9	29	4 f.	115
71,10 f.	28	5	115, 116
78,11–79,2	29	6-8	115
84,15-19	24	8-11	118
<i>De hom. opif.</i>	24	9-11	119
16	25 f., 30	12-20	115
17	26	20 f.	115
22	25 f.	22-27	115
23	26	26	117
28	24	27-29	116
<i>De virg.</i>		29 f.	116
10,1–11,6	102	30 f.	119
<i>De vita Moysis</i>		32 f.	118
GNO VII/1, 114,5-19	102	33	118
<i>In Cant.</i>	29	34	118
<i>Hom. 6</i>	23, 29	35	119
8	29	36	119
<i>In Eccl.</i>		37 f.	120
<i>Hom. 6</i>	30	39-43	120
7	30 f.	50-54	120
<i>In inscr. Ps.</i>	27	55	120
I,7	28	57	120
I,9	27 f.	58	121
II,13	28	<i>In Hier. coel.</i>	
		II (PL 175, 943d-944a)	117
Hermann v. Carinthia		<i>Miscellanea</i>	
Abu Ma'shar, <i>Introductorium</i>	146	I,83	105

Irenäus v. Lyon		XII,7	35
<i>Adv. haer.</i>		XII,32	35
I,8,5	11		
II,13,8	8	Marius Victorinus	
		<i>In Cic. Rhet.</i>	
Johannes Eriugena		I,8	133
<i>Annot. Marc.</i>		<i>Porphyr. Isag.</i>	108, 157, 159
7,10	145		
<i>In Ier. coel.</i>		Marsilio Ficino	
1,1	105	<i>De amore</i>	
7,2	105	VI,15-16	58
<i>Periphys.</i>			
I (CCM 161, 19,468)	105	Martianus Capella	
IV (CCM 164, 25,664-666)	105	<i>De nupt.</i>	140, 151
		I,7	145 f., 149
Johannes v. Salisbury		I,8-24	146
<i>Metalog.</i>		II,202-205	147
II,17	186	II,213	145
III,4	138	VI,567	141
IV,35	124		
		Maximian	
Julian v. Aeclanum		<i>Elegiae</i>	
<i>Ad Turb.</i>		V,87	151
I, Frag. 1	99		
I, Frag. 14-15	99	Nemesius v. Emesa	
I, Frag. 22	99	<i>De nat. hom.</i>	
II, Frag. 108	99	2,44-46	59
II, Frag. 113	99	4,1-4	150
II, Frag. 124	99		
		Olympiodorus	
Lucretius		<i>In Alc. I</i>	
<i>De rerum nat.</i>		Westerink 204,8-12	183
I,459 f.	37		
V,168 f.	40	Origenes	
		<i>De princ.</i>	1 f., 4
Macrobius		I,6,2	27
<i>In Somn. Scip.</i>	140	IV,1,2	3
I,2,13-14	154	IV,1,6	8
I,2,14	147	IV,1,7	3
I,12	147	IV,2,1	3
I,14,6	141	IV,2,2	4
		IV,2,4	3
Marcus Aurelius		IV,2,6	4
<i>Ad se ipsum</i>		IV,2,7	4 f.
IV,3,7	35	IV,2,9-3,3	5

IV,3,4	5	Peter Abaelard	
IV,3,5	5	<i>Dialec.</i>	
IV,3,11	5	V,1	172
IV,3,14	5 f.	<i>Hist. calam.</i>	
<i>Hom. Ierem.</i> 8,2	11	Monfrin 85-89	184
<i>In Ioh.</i>	6-11	89 ff.	185
I,21	7	<i>LI</i>	
I,23	7	Geyer 7-8	159
I,110-111	7	8	165, 172, 174, 177
I,112	7, 10	8,12-14	175
I,116-117	7	9	167
I,118	7	9,19 f.	180
I,119	11	10-13	167
I,120-122	8	10	167, 184
I,123	8	10,23-25	184
I,125	8	10,26 f.	184
I,126-131	8	10,28 f.	184
I,132	8	13	185, 189
I,133-135	8	13,18-25	185
I,137-141	8	13,23-25	189
I,142-148	9	14-16	167
I,151	8	14	185
I,160	9	16 f.	168
I,162-163	9	16	167 f.
I,167	9	17	169
I,170-178	9	17,29-18,3	165
I,180	9	18	169, 189
I,181-182	9	18,23 f.	175
I,221	10	19	176
I,222	10	19 f.	176
I,251	8	19,31-35	176
I,269	10	20	176 f.
I,273-275	10	20,12-14	176
I,276	10	21 f.	188
I,291	10	21	171, 177 f.
II,13,93	161	22 f.	178
V,1	7	22	178
VI,6	7	22,12-15	178
		23	178
Ovidius		23,22-24	179
<i>Ars amat.</i>		24 f.	170
II,467	143	24	175, 177
<i>Heroides</i>	144	24,17-20	173
<i>Metam.</i>		24,21 f.	173
III,134	148	24,35-37	179

27,30-34	170	<i>De vita contempl.</i>	
28 f.	171	10,78	3
28	158, 170 f.	<i>Quod deus sit immut.</i>	
28,3-5	178	35	59
29	172		
29,16 f.	173	Platon	
29,36-38	179	<i>Crat.</i>	
30,1-3	174	432b4-c6	181
30,3-5	175	<i>Leg.</i>	
30,13-16	180	757b4	103
36	189	<i>Phd.</i> 75b-c	111
49	190	<i>Soph.</i> 254d-255a	33
63-65	186	<i>Symp.</i>	58, 100
63	186	210a-212a	101
64	187 f.	<i>Tht.</i>	
64,20-24	187	157b8-c2	181
65	188	<i>Tim.</i>	124, 136-148, 153, 155
112	172	27d-47b	136
<i>LI (Cat.)</i>		27d-31b	100
Geyer 124,21-27	189	29b-c	154
<i>LNPS</i>		31a-b	131
Geyer 512	167	33c-34a	151
513 f.	168, 179	37d	32 f.
514	168	37e	35
515,19-25	184	39c-d	41
515,32-38	184	41a	148
518	186	41d	149
522	176	47d	33
524	168, 180	47e	142
525 f.	170	48a	143
525,28-30	159	49a	135
526 f.	171	51a	128
526,35	159	52d-53b	142
527 f.	173	53a-b	134
527	172 f.	53b	143
527,30-528,8	159	53c	136
528	158	69c-72d	150
528,13-16	165	92c	100
531	176, 178		
555	186	Plotin	
		<i>Enn.</i>	
Philon v. Alexandrien		I,2(19),4,15-20	54
<i>De migr. Abr.</i>		I,4(46),11,16 f.	54
16,93	3	I,6(1)	101

2	108	IV,8(6)	
2,13-18	108	4,1-3	54
7,1-6	54	4,25-30	54
9,7	101	7,24-26	54
9,37-39	101	V,1(10)	57
I,7(54),1,13-24	54	1,22-25	54
II,4(12),5,31-35	54	7,5 f.	54
III,2-3(47-48)	73	12,12-14	54
III,2(47),13,24	108	V,2(11)	
III,4(15),1,8-12	54	1,7-13	54
III,7(45)	32	1,13-18	54
1,16-24	33	V,3(49)	
2	33	5,29-48	58
2,2 f.	34	6,3-5	58
3,1 f.	33	6,39-41	58
3,8-11	33	8,13-18	54
3,14-23	33	8,23-32	54
3,36-38	33	11,1-16	58
5,18-25	33	16,32-42	54
6,2	33	V,7(18),1,21	182
7,3-5	34	V,8(31),9,44 f.	107
7,18-26	34	V,9(5)	
7,24 f.	34	2,23-27	54
8,1-20	34	6,1-10	54
8,20-22	34	8,1-19	54
8,23-70	36	12,1-10	182
8,53-56	36	VI,1-3(42-44)	159, 167
9,1 f.	36	VI,3(44)	
9,6-15	36	8,19-23	182
9,15-31	37	15,24 f.	182
9,55-84	37	VI,7(38),33-36	54
10,1-8	38	VI,9(9)	
11,15-20	38	2,35 f.	58
11,20-30	39	2,44-47	54
11,31-43	39	7,16 f.	54
11,43-45	39		
11,45-59	39	Plutarchus	
12,41 f.	37	<i>De E</i>	
13	41	393b5-7	181
13,1-5	37		
13,65-69	40	Porphyrius	
IV,3(27)		<i>Ad Marcellam</i>	
12,11-14	54	24	56
20,37	164	<i>In Cat.</i>	159

CAG IV/1, 56,34 f.	163	Seneca	
57,4-6	163, 167	<i>Ep.</i>	
75,27 f.	163 f.	58,15	161
75,28	164		
90,29-91,12	163, 165	Sextus Empiricus	
90,32-34	166	<i>Adv. math.</i>	
90,34-91,1	166	VIII,11	13
91,1 f.	166	X,169-247	41
91,4 f.	166	X,218,1-5	160
91,5-7	166	X,219	37 f.
129,8-13	182	X,224-226	38
129,9 f.	182	<i>Hypotyp.</i>	
129,10	182	III,19,136-150	41
<i>Isag.</i>	108, 157-166, 180, 184	III,19,137	37 f.
CAG IV/1, 1,9-16	158		
1,15 f.	159	Simplicius	
1,15	163	<i>In Cat.</i>	
3,22	108	CAG VIII, 9,8-12	167 f.
4,1	108	9,19-24	167 f.
7,19-24	181	9,31-32	167 f.
<i>Philosophia de oraculis</i>	57	66,32-67,2	181
<i>Sent.</i>		105,11	161
11,1	57	269,14 f.	59
13	55, 58	272,17	59
16,1-6	56	<i>In Phys.</i>	
19	164	CAG IX, 700,19 f.	34
30,1-6	55	714,31-34	37
30,1	57		
30,11-14	56	Simplicius (?)	
30,14-16	56	<i>In De an.</i>	
42,1-15	164	CAG XI, 217,36 f.	181
42,2-4	164		
42,20	164	Stobaeus	
44	32	<i>Anth.</i>	
<i>Vita Plot.</i>		136,21 ff.	161
11	159		
		SVF	
Priscian		I,65	161
<i>Inst. gramm.</i>		II,54	161
II,5,24	169	II,166	13
II,6,30	169	II,278	161
XVII,5,39	169	II,329	160 f.
XVII,6,44	178	II,331	160

II,332	161	2,32	131 f.
II,369	181	2,35	131
II,395	181	2,41-43	133
II,451	59	2,42	133
II,452	59	2,49	130
II,458	59	<i>Lect. (= Quae sit)</i>	122, 129
II,509,18-30	35	2,9-10	129
		2,24	130
Thierry v. Chartres		2,36	132
<i>Tract.</i>	123, 133 f.	2,39	130
36	143	2,41	130
42-43	134	2,42	130
		2,43	130
Thierry v. Chartres (?)		2,44	131
<i>Abbreuiatio Monacensis</i>	122, 129	2,45	131
<i>Commentarius Victorinus</i>	123, 129	2,46	131
<i>Comment. (= Librum hunc)</i>	122-135	2,47	130
2,17	127	2,52-53	133
2,18	126	2,52	132
2,19-20	126	2,62	132
2,27	128	2,66	131
2,28	128 f., 134		
2,29	128	Vergilius	
2,43	126	<i>Aen.</i>	137, 151, 153, 155
2,44	126	I,227 ff.	144
2,45	125, 127	IV,306 ff.	144
2,46	127	IV,365 ff.	144
2,48	125	IV,416 ff.	144
2,49	127 f., 132		
2,51	133	Wilhelm v. Conches	
2,63	125	<i>Dragm. philos.</i>	
2,66	125	I,1,7	124
4,7	129	III,6,1	124
4,10	129	<i>Glosae Tim.</i>	124, 138
<i>Glosa (= Aggreditur propositum)</i>	123, 129	46	154
2,8	130	52	150
2,12-22	129	119	153
2,19	132	<i>Philosophia</i>	
2,21	130	I,9-10	114
2,30	130		

## Die ursprüngliche Publikation der einzelnen Studien

Patristische Exegese. Origenes und Augustin

*Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*, in: Petr Pokorný (Hrsg.), *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, ISBN 80-7021-779-0, Vyšehrad, Praha 2006, S. 244-267.

Pleroma und Epektasis. Zur Eschatologie des Gregor von Nyssa

*Pléróma a epektasis. K eschatologii Řehoře z Nyssy*, in: Jiří Šubrt (Hrsg.), *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa* (Sborník příspěvků z konference konané v Olomouci 11.-12.11. 1999), Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Olomouc 2001, ISBN 80-244-0263-7, S. 81-87.

Plotin und Augustin über die Zeit

*Plótinos a Augustin o čase*, in: Lenka Karfíková, *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*, Oikúmené, Praha 2007, ISBN 978-80-7298-260-8, S. 35-49.

Die Konversion nach Augustin (und ihre neuplatonische Inspiration)

*Konverze u Aurelia Augustina (a její novoplatonská inspirace)*, in: Jiří Hanuš – Ivana Noble (Hrsg.), *Konverze a konvertité. Sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*, CDK Brno 2009, *Quaestiones quodlibetales*, IX, ISBN 978-80-7325-196-3, S. 22-36.

Der Mensch als Initium. Hannah Arendt und Augustin

*Člověk jako initium. Hannah Arendt a Augustin*, in: Tomáš Nejeschleba *et alii* (Hrsg.), *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie II (od Kanta po současnost)*, CDK, Brno 2011, ISBN 978-80-7325-248-9, S. 57-64.

Providentia, praescientia, praedestinatio bei Augustin  
nicht publiziert

Per visibilia ad invisibilia. Schönheit als Weg zu Gott bei Augustin und Hugo  
von Sankt Viktor  
nicht publiziert

Hängen die Formen von der Materie ab? Zum Chartreiser Kommentar *Librum  
hunc*

publiziert auf Deutsch in: J. Beneš *et alii* (Hrsg.), *Bene Scripsisti: filosofie od  
středověku k novověku (sborník pro S. Sousedíka)*, Filosofia, Praha 2002, ISBN  
80-7007-158-3, S. 31-47.

Die Cosmographia des Bernard Silvestris oder der Timaios des zwölften Jahr-  
hunderts

*Kosmografie Bernarda Silvestris*, in: J. Nechutová (Hrsg.), *Druhý život an-  
tického mýtu*, CDK, Brno 2004, ISBN 80-7325-042-X, S. 117-131.

Das Universale und das Einzelne in der Isagoge-Auslegung des Peter Abaelard  
(Abaelards Antworten auf Porphyrios' Fragen)

teilweise publiziert: *Univerzálie v Abélardově výkladu Isagoge: Abélardovy  
odpovědi na Porfyriovy otázky*, in: D. Heider *et alii* (Hrsg.), *Univerzálie ve  
scholastice*, Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice 2012,  
ISBN 978-80-7394-371-4, *Studia Neoaristotelica, Supplementum*, I, S. 48-71.

# PARADOSIS

## *Neuere Bände/Volumes récents*

- Vol. 45 Augustinus Afer: Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par PIERRE-YVES FUX, JEAN-MICHEL ROESSLI et OTTO WERMELINGER. 2 volumes, 660 p. (2003).
- Vol. 46 PIERRE-YVES FUX: Les sept Passions de Prudence, *Peristephanon* 2. 5. 9. 11-14. Introduction générale et commentaire. 512 p. (2003).
- Vol. 47 PHILIPPE BOBICHON: Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire. 2 volumes, 1125 p. (2003).
- Vol. 49 OTTO WERMELINGER, PHILIPPE BRUGGISSER, BEAT NÄF, JEAN-MICHEL ROESSLI (ED.): Mauritius und die Thebäische Legion / Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque, 17-20 sept. 2003, Fribourg, Saint-Maurice, Martigny. 484 S./p. (2005).
- Vol. 50 EMMANUEL LUHUMBU SHODU: La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr. 360 p. (2008).
- Vol. 51 BEAT NÄF: Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion. 192 S. (2011).
- Vol. 52 LENKA KARFIKOVA / MATYAS HAVRDA (Hrsg.): Nomina divina. Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.–31. Oktober 2009). 152 S. (2011).
- Vol. 53 LORENZO SQUAITAMATTI: Der spätantike Konsulat. 316 S. (2012).
- Vol. 54 MARTIN MAYERHOFER: Die Erziehung des Menschen. Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Wirken von Basilius von Cäsarea. 316 S. (2013).
- Vol. 55 PIERRE-YVES FUX: Prudence et les martyrs: Hymnes et tragédie. *Peristephanon* 1. 3-4.6-8. 10. 492 p. (2013).
- Vol. 56 GREGOR EMMENEGGER: Wie die Jungfrau zum Kind kam: Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas. 372 S. (2014).
- Vol. 57 VITTORIO BERTI: L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Eglise syro-orientale. 328 p. (2015).

