

AUGUSTINUS UND DIE INTELLIGIBLE MATERIE EIN PARADOXON GRIECHISCHER PHILOSOPHIE IN DER GENESIS-AUSLEGUNG DER *CONFESSIONES*¹

Augustinus hat die ersten Kapitel des Buches Genesis, den Schöpfungsbericht des Alten Testaments, fünfmal in seinem Leben ausführlich kommentiert². Die inhaltlichen Grundzüge der Auslegung bleiben dabei weitgehend konstant, doch setzt Augustinus je nach Anlaß, Zielsetzung und literarischer Form der kommentierenden Schriften unterschiedliche Akzente: Während der frühe Kommentar *De Genesi contra Manichaeos* ganz an den von der manichäischen Polemik gegen den Schöpfungsbericht formulierten Einwänden orientiert ist, sucht der große Kommentar des reifen Augustinus, *De Genesi ad litteram*, auf der Basis einer reflektierten Hermeneutik allen Verästelungen des Textes zu folgen und unter breiter Hypothesenbildung sämtliche nicht mit der *regula fidei* in Widerspruch stehenden Deutungsmöglichkeiten zu erproben³. Im 11. und 12. Buch von *De civitate Dei* schließlich gibt die geschichtstheologische *Zwei-civitates*-Lehre den Horizont der Exegese ab. Eine Sonderstellung nimmt die Genesisauslegung der letzten drei Bücher der *Confessiones* ein. Hier mündet, für moderne Leser zunächst irritierend, der autobiographische Bericht – genauer gesagt, die *confessio laudis*, das lobende Bekennen von Gottes gnadenhaft-providentiellen Einwirken auf Augustins persönliche Entwicklung – in die *confessio scientiae et imperitiae*⁴, das Bekennen des eigenen Verstehens und Nichtverstehens des göttlichen Wortes, der Hl. Schrift. Gegenüber den anderen Auslegungen treten erfahrungshafte Elemente – der Dialog zwischen

¹ Grundstock dieses Beitrags ist meine Antrittsvorlesung an der Universität Würzburg (15. November 2010).

² *De Genesi contra Manichaeos* (389 n.Chr.), *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (um 393), *Confessiones* 11–13 (um 400), *De Genesi ad litteram* (zwischen 400 und 416) und *De civitate Dei* 11–12 (um 415). Vgl. G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Tournai/Montréal 1972. Zu Augustins Schöpfungsdenken vgl. C. Mayer, *Creatio, creator, creatura*, Augustinuslexikon 2 (1996–2002) 56–116; außerdem M.-A. Vannier, «Creatio», «conversio», «formatio» chez S. Augustin. Fribourg ²1997.

³ Vgl. A. Solignac, *Exégèse et métaphysique. Genèse 1,1–3 chez saint Augustin*, in: *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 153–171, hier 161–171. Die Annotationen in P. Agaësse/A. Solignac (Hgg.), *Œuvres de saint Augustin: La Genèse au sens littéral*, 2 Bde., Paris 1972 (Bibliothèque augustinienne 48–49) sind grundlegend.

⁴ Vgl. conf. 11,2. Zur vieldiskutierten Frage der literarischen Einheit der *Confessiones* vgl. zuletzt M. Schramm, *Taufe und Bekenntnis. Zur literarischen Form und Einheit von Augustinus' Confessiones*, in: *JbAC* 51, 2008, 82–96 (mit Forschungsüberblick und einem bedenkenswerten, das Motiv der Taufe in den Vordergrund stellenden Vorschlag).

Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, und die Begegnung von Leser und Schrift – in den Vordergrund; Ergebnis dieser Akzentsetzung sind etwa die Diskussion der subjektiven Zeit in Buch 11 oder die metaexegetischen Überlegungen zum Verhältnis von Autorintention und Wahrheitsgehalt des biblischen Textes in Buch 12⁵. In diesem Rahmen trägt Augustinus – besonders in *conf.* 12 und 13 – eine bemerkenswerte, sowohl mit der älteren jüdisch-christlichen Auslegungstradition als auch mit Augustins eigener Deutung in seinen anderen Kommentaren nur partiell übereinstimmende Interpretation des ersten Genesisverses („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, in der Augustinus vorliegenden lateinischen Fassung: *in principio fecit deus caelum et terram*) vor: Danach bezeichnen *caelum* und *terra* nicht die uns bekannten, sichtbaren Weltteile Himmel und Erde. Vielmehr ist „Erde“ als Sammelbegriff für die gesamte sinnlich wahrnehmbare Schöpfung aufzufassen, während „Himmel“ für die gesamte intelligible Schöpfung steht – Augustinus setzt *caelum* in Gn. 1,1 von Anfang an mit dem „Himmel des Himmels“ (*caelum caeli*) des 113. Psalms gleich, worunter er eine rein geistige, der sichtbaren Welt transzendente Realität versteht⁶. Genauerhin soll unter *terra* nicht die fertige körperliche Welt verstanden werden, sondern die dieser zugrundeliegende, selbst aus dem Nichts geschaffene Materie. Dagegen ist *caelum* in den *Confessiones* zwar schon in Gn. 1,1 die vollkommen geformte intelligible Kreatur; doch auch diese wird unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß ihr eine eigene, intelligible Materie zugrundeliegt, die sich nach ihrer Erschaffung (*creatio*) *ex nihilo* erst zu ihrem Ursprung (Gott) zurückwenden muß (*conversio*), um zum vollgültigen *caelum caeli* geformt zu werden (*formatio*); diesen Prozeß findet Augustinus in Gn. 1,3 (*et dixit deus: fiat lux, et facta est lux*) ausgedrückt⁷. Der metaphysische, griechisch-

⁵ Vgl. J. Brachtendorf, Augustins *Confessiones*, Darmstadt 2005, 272–277; C.P. Mayer, *Caelum caeli*. Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis I,1 f., in: N. Fischer/C.P. Mayer (Hgg.), *Die Confessiones* des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern, Freiburg 1998, 553–601, hier 576–595. I. Bochet, «Le firmament de l'Écriture». L'herméneutique augustinienne, Paris 2004, äußert sich zu *conf.* 12 nicht.

⁶ *conf.* 12,2: *sed ubi est caelum caeli, domine, de quo audivimus in voce Psalmi: caelum caeli domino: terram autem dedit filiis hominum (Ps 113,24 [16])? ubi est caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus?*

⁷ Vgl. *conf.* 12,1–16 (zu *caelum et terram*); 13,1–12 (zu Gn. 1,3 und zum Prozeß von *creatio*, *conversio* und *formatio*). Zu *conf.* 12 und zur Problematik des *caelum caeli*: Brachtendorf (wie Anm. 5) 266–277; Mayer, *Caelum caeli* (wie Anm. 5); Pelland (wie Anm. 2) 43–64; J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de s. Augustin*, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin du Cange) 33, 1953, 185–274 (wieder in: ders., *Ex Platoniorum Persona*. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin, Amsterdam 1977, 39–130, mit ergänzenden Bemerkungen ebd. xvii–xxviii); ders., *Le livre XII des Confessions ou exégèse et confession*, in: J.M. Rodriguez u.a. (Hgg.), *Le Confessioni di Agostino d'Ippona, libri X–XIII*, Palermo 1987 (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 4), 67–95; ders., *Libro dodicesimo*, in:

philosophischen, zumal neuplatonischen Konzeptionen verpflichtete Charakter dieser Exegese springt sofort ins Auge. Insbesondere hat man längst gesehen⁸, daß Augustins Theorie vom *caelum caeli* – neben ihren unzweifelhaft vorhandenen biblischen Anknüpfungspunkten – auf die Spekulationen Plotins zur intelligiblen Materie und deren Gestaltung zum strukturierten geistigen Sein durch die Hinwendung zum Einen-Guten als dem ersten Prinzip allen Seins zurückgeht. Das besondere philosophisch-theologische Profil der augustinischen Konzeption kann jedoch nur durch einen eingehenden Vergleich beider Theorien hervortreten, der, soweit ich sehe, bisher unterblieben ist und der im Folgenden versucht werden soll. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Frage nach der Konsistenz der Genesisauslegung der *Confessiones* einzugehen sein, die die Forschung verschiedentlich beschäftigt hat und noch keine befriedigende Antwort erhalten hat⁹. Um jedoch die Position Augustins auf dem unübersichtlichen Feld der griechischen philosophischen Kosmologie sowie der antiken jüdischen und christlichen Genesis-Exegese einigermaßen präzise bestimmen und das Verhältnis von Tradition und Originalität in seinen Ausführungen begründet abschätzen zu können, sind einige einleitende Bemerkungen erforderlich.

Sant'Agostino, Confessioni V (Libri XII–XIII). Traduzione di G. Chiarini, commento a cura di J. Pépin, M. Simonetti, Milano 1997, 149–229; A. Solignac, *Caelum caeli*, in: A. Solignac/E. Tréhorel/G. Bouissou (Hgg.), *Œuvres de saint Augustin: Les Confessions. Livres VIII–XIII*, Paris 1962 (Bibliothèque augustinienne 14), 592–598; ders., *Caelum caeli* dans le *De Genesi ad litteram*, BA 48 (wie Anm. 3) 586–588; ders., *Caelum caeli*, Augustinus-Lexikon 1 (1986–1994) 702–704; J.C.M. van Winden, The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1, in: W. den Boer u.a. (Hgg.), *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink ... oblata*, Amsterdam/London 1973, 371–382 (wieder in: ders., *Arche. A Collection of Patristic Studies*, ed. by J. den Boeft and D. T. Runia, Leiden 1997, 94–106 – nach dieser Ausgabe wird zitiert); ders., Once Again *Caelum Caeli*: is Augustine's Argument in *Confessions* XII consistent?, in: *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. van Bavel*, Leuven 1991, 906–911 (wieder in: van Winden, *Arche* 151–157). Zu conf. 13 und dem Ternar *creatio – conversio – formatio*: Brachtendorf (wie Anm. 5) 278–289; Pelland (wie Anm. 2) 65–73; Vannier (wie Anm. 2) 95–172; A. Solignac, *Conversion et formation*, BA 14, 1962, 613–617; M. Simonetti, *Libro tredicesimo*, in: Chiarini/Pépin/Simonetti 1997, 231–295; C. Müller, Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott, in: Fischer/Mayer (wie Anm. 5) 603–652 (mit ausführlichem Literaturbericht, 603–607). Vgl. zu conf. 12–13 auch J.J. O'Donnell, Augustine, *Confessions* III: Commentary on Books 8–13, Oxford 1992, 300–421 (für die hier behandelten Fragen allerdings unergiebig).

⁸ Vgl. Solignac, *Conversion*, BA 14 (wie Anm. 7) 614 f.; Solignac, *Exégèse* (wie Anm. 3) 159 f.; A.H. Armstrong, *Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in: Augustinus Magister I, Paris 1954, 277–283; R. Arnou, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin*, in: *Gregorianum* 13, 1932, 124–136.

⁹ Vgl. dazu die Kontroverse zwischen J. Pépin und J.C.M. van Winden: Pépin, *Recherches* (wie Anm. 7) 198–202; van Winden, *Exegesis* (wie Anm. 7) 104 f.; Pépin, *Ex Platonicorum Persona* (wie Anm. 7) xvii–xxviii; van Winden, *One Again Caelum caeli* (wie Anm. 7).

1. Der Begriff der intelligiblen Materie in der griechischen Philosophie und der patristischen Genesisauslegung¹⁰

Der Begriff „Materie“ (griechisch ὕλη) ist von Aristoteles geprägt und in für die Antike im wesentlichen gültig bleibender Weise bestimmt worden als dasjenige, woraus etwas ist oder wird, der Stoff im Gegensatz zur Form¹¹. In der antiken Wahrnehmung geht der Begriff jedoch – nach einer schon von Aristoteles selbst vorgenommenen Identifikation¹² – auf Platons Dialog *Timaios* zurück und weckt daher von vornherein kosmologische Assoziationen. Platon führt dort zur Unterscheidung der Welt des Seins (der intelligiblen, unveränderlichen platonischen Formen) und der Welt des Werdens, dem entstehenden und vergehenden körperlichen Kosmos, eine Entität ein, die er „Raum“ (χώρα) oder „Aufnehmendes“ (ὑποδοχή) nennt und die er als für alle Formen aufnahmefähiges, selbst aber formloses und sich durch alle Veränderungen der sich an ihr zeigenden Formen unverändert durchhaltendes Prinzip beschreibt¹³. Aristoteles betrachtet in durchaus vergleichbarer Weise die Materie als das jedem Werdeprozeß zugrundeliegende und die Identität des Sichverändernden garantierende Substrat (ὑποκείμενον)¹⁴; dieses Substrat kann als *materia proxima* selbst Körper und ein Kompositum von Materie und Form sein, doch rechnet Aristoteles auch mit einer dem Übergang der vier Elemente ineinander zugrundeliegenden, völlig formlosen *materia prima*, die deutlich an das „Aufnehmende“ des *Timaios* erinnert. Anders als im modernen Sprachgebrauch, der „Materie“ und „Körper“ weitgehend gleichsetzt¹⁵, ist die Materie – weil nur ein Teil des als Stoff-Form-Kompositums begriffenen Körpers – ihrem Begriff nach nicht körperlich; die platonische und die aristotelische Tradition sprechen ihr die Körperlichkeit ausdrücklich ab¹⁶. Freilich ist das eine negative Unkörperlichkeit, die sich aus der Antithese der Materie zur in der Regel als rationale Bestimmtheit und Trä-

¹⁰ Vgl. zum Folgenden C. Tornau, *Materie*, demnächst im Reallexikon für Antike und Christentum.

¹¹ τὸ ἐξ οὗ, Arist. Ph. 7,3, 245b10; vgl. Aetios 1,11,1 f.; H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike IV. Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik I*, Stuttgart 1996, Baustein 111.

¹² Arist. Ph. 4.2, 209b11 f.

¹³ Vgl. Pl. Ti. 48e–53c; M. Erler, *Platon*, in: H. Flashar/H. Holzhey (Hgg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2.2*, Basel 2007, 454–463, mit weiterer Literatur.

¹⁴ Vgl. bes. Ph. 1,7, 190b20; 191a12–14; *Metaph. A* 1–2, 1069b3–9; 32–34; grundlegend: H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971.

¹⁵ R. Sorabji, *Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca 1988, 3; W. Breidert, *Materie III (Neuzeit)*, *Hist. Wtb. d. Phil.* 5, 1980, 905–913, hier 905.

¹⁶ Hiergegen opponiert die Stoa, die im Rahmen ihrer materialistischen Ontologie die Materie als körperlich betrachtet (vgl. z.B. SVF 2, fr. 326).

ger des positiven Seins aufgefaßten Form ergibt und die mit den Momenten der Unbestimmtheit, Formlosigkeit, Irrationalität, Unerkennbarkeit und Negativität zusammengehört, mit denen die Materie in der antiken Philosophie durchweg assoziiert und – auch dort, wo sie nicht ausdrücklich negativ gewertet wird, wie bei Aristoteles oder auch bei Augustinus – belastet ist.

Angeichts dieser Sachlage ist der Begriff „intelligible Materie“ (ὕλη νοητή)¹⁷ im griechischen und insbesondere im platonisch geprägten Denken eigentlich ein Widerspruch in sich. Die Materie ist zwar unkörperlich, aber Bedingung der Möglichkeit des körperlichen Seins; sie ist das ontologische Prinzip des Werdens und der Unbestimmtheit, also eben jener Züge, von denen der Platonismus das Intelligible – den Bereich des stabilen, mit sich selbst identischen Seins und der gesicherten, zweifelsfreien Erkenntnis – freihalten will¹⁸. Es ist eine der Paradoxien der antiken Philosophiegeschichte, daß der Gedanke einer intelligiblen, den transzendenten Formen noch zugrundeliegenden Materie dennoch gerade in der platonischen Tradition eine bedeutende Rolle gespielt hat und von dort an christliche Denker wie Augustinus weitergegeben worden ist. Einer der Gründe hierfür ist sicherlich, daß Platon in seiner ungeschriebenen Prinzipienlehre die intelligiblen Formen ihrerseits wieder auf die Prinzipien Eines und Unbestimmte Zweiheit zurückgeführt hat und daß Aristoteles in seinen diesbezüglichen Referaten die Unbestimmte Zweiheit als Materialprinzip interpretiert¹⁹. Wir können noch in umrißhafter Weise erkennen, wie in der vorneuplatonischen Tradition, etwa bei Moderatos von Gades (1. Jh. n.Chr.)²⁰, mit dem Problem der intelligiblen Materie gerungen wird, bis Plotin das Konzept – übrigens im vollen Bewußtsein seines problematischen Charakters – für seine prinzipientheoretische Spekulation und zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis des Seins zum absoluten Einen nutzbar macht.

Plotin ist im Rahmen seiner strengen, dem höchsten Prinzip alle seinshafte Prädikate absprechenden und es als „nichtseiend“ im Sinne von „überseiend, seinstranzendent“ charakterisierenden Einheitsmetaphysik mit der Frage konfrontiert, warum überhaupt etwas außer dem Einen ist, d.h. wie ein absolut einfaches, struktur- und be-

¹⁷ Die Junktur bei Arist. *Metaph.* Z 10, 1036a9–12; Z 11, 1037a4 f. und dann wieder bei Plotin (III 5,6,44; vgl. II 4,5,38 τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης).

¹⁸ Vgl. Pl. *Ti.* 27d–28a. Die reinen Formen des *Timaios* unterscheiden sich im Sinne dieser Logik von ihren sinnlich wahrnehmbaren Abbildern dadurch, daß sie „in nichts“, d.h. nicht in die Chora, eingehen (ebd. 52a). Das Problem wird von Aristoteles diagnostiziert (*Metaph.* N 2, 1088b14–28) und von Plotin wiederaufgenommen (II 4,2); vgl. Th.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979, 77–79.

¹⁹ Z.B. Arist. *Metaph.* A 6, 987b18–988a17 = Gaiser, *Testimonia Platonica* 22A (K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, in: ders., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart ²1968, 443–556); Dörrie/Baltes (wie Anm. 11) Baustein 120.

²⁰ Moderatos bei Simp. in *Ph.* 230.34–231.24 = Porphy. fr. 236F Smith = Dörrie/Baltes (wie Anm. 11) Baustein 122.2.

stimmungsloses Prinzip das als strukturierte Einheit-Vielheit begriffene Gesamtsystem des geistigen Seins hervorbringen kann²¹. Die Antwort, die Plotin in immer neuen Variationen zu geben versucht, ist in großen Zügen die, daß das Eine als die „alles ermöglichende Wirkkraft“ (δύναμις πάντων)²² ein „zunächst“ völlig unbestimmtes Anderes hervorbringt, das sich „dann“ zu dem Einen als seinem Ursprung hinwendet, sich durch diese Rückwendung selbst bestimmt und sich dadurch als intelligibles Sein und als absoluter, das intelligible Sein und damit sich selbst erkennender Geist (νοῦς) konstituiert²³. Insofern dieser – zeitfrei zu denkende – Prozeß ein Moment der Formung enthält, gibt er sich deutlich als Rückgriff auf die Tradition der intelligiblen Materie zu erkennen. Plotin hat diesen Begriff jedoch – wohl wegen seines vorhin angedeuteten systemwidrigen Charakters – weitgehend gemieden und lediglich in einer seiner Schriften (*Enneaden* II 4 [12]) genauer zu durchdenken versucht²⁴. Augustinus hat sich davon dennoch anregen lassen und Plotins intelligible Materie, wie wir sehen werden, ins Zentrum seiner bibelexegetisch gestützten Geistmetaphysik gestellt.

Für die patristische Tradition der Genesisauslegung ist der Materiebegriff ab dem 2. Jahrhundert wichtig geworden, als die christliche Religion sich zu der griechischen Bildung und Philosophie in ein Verhältnis zu setzen und den Anspruch zu erheben begann, die bessere, „wahre“ Philosophie zu sein²⁵. Der Schöpfungsbericht der Genesis wird so zu einem Grundtext der christlichen Kosmologie; die Genesisexegese der Kirchenväter berührt sich inhaltlich wie methodisch oft eng mit der philosophischen *Timaios*-Kommentierung²⁶. Als Grenze der christlichen Nutzbarkeit griechischen Kosmosdenkens etabliert sich freilich recht bald das Prinzip der Schöpfung aus dem Nichts

²¹ Eine konzise Formulierung des Problems bietet Plotin selbst: Νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἢ ψυχὴ ἔχει, ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλλοῦμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιούτου ὄντος οἷον λέγομεν τὸ ἐν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὅτιοῦν εἴτε πλήθος εἴτε δυὰς εἴτε ἀριθμός, ἀλλ’ οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ’ ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλήθος ἐξερρῦν, ὃ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὐσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν (V 1,6,2–8).

²² V 1,7,9 f.; V 3,15,33; V 4,2,38 f.

²³ Vgl. vor allem III 8,11; V 1,5–7; V 3,11; V 2,1,7–11; V 4,2; VI 7,16 f.; Szlezák (wie Anm. 18) 52–119; J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988; E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, 69–124; knappe Zusammenfassung: C. Tornau (Hg.), *Plotin. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001, 32–35.

²⁴ II 4,1–5; vgl. bes. II 4,5,28–37; II 4,16,24–27; Szlezák (wie Anm. 18) 72–85; J.-M. Narbonne, *Plotin: Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris 1993, 47–134.

²⁵ Vgl. dazu Th. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, 26–40; W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1998, 7–24.

²⁶ Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, Tübingen 2009, weist dies im Detail für die Genesisauslegungen des Origenes, Basileios und Gregor von Nyssa nach.

(*creatio ex nihilo*), d.h. der ausdrückliche Widerspruch gegen den Handwerkervergleich der philosophischen Kosmologie und die von ihm implizierte Idee, daß Gott die Welt wie ein menschlicher Handwerker aus einer ihm vorgegebenen Materie schafft. Die Lehre von der *creatio ex nihilo* entwickelt sich anscheinend erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts im Zuge der Abwehr markionitischer und gnostischer Angriffe auf den Schöpfergott des Alten Testaments, die zu einer vertieften Reflexion des biblischen Schöpfungsgedankens führt²⁷. Theophilus von Antiochia²⁸, Irenaeus von Lyon²⁹ und andere verteidigen sie energisch gegen den vermeintlichen Dualismus der Philosophen³⁰; für Augustinus und seine Zeitgenossen ist sie selbstverständliches christliches Dogma. Die Kritik am philosophischen Materiebegriff führte indessen nicht zu einer gänzlichen Verwerfung desselben; die traditionelle philosophische Auffassung von Körpern als Materie-Form-Komposita und von der Entstehung der Körperwelt als Gestaltung einer zunächst formlosen Materie wird von den meisten christlichen Genesiserklärern beibehalten und in der Weise mit der Lehre von der *creatio ex nihilo* harmonisiert, daß Gott in einem ersten Schritt die Materie aus Nichts schafft und diese in einem zweiten Schritt zur uns bekannten Welt gestaltet. Für dieses Zweiphasenmodell, das erstmals bei Tatian gegen Ende des 2. Jahrhunderts klar belegt³¹ und seitdem Bestandteil nahezu jeder patristischen Genesiserklärung ist, berief man sich u.a. auf das „Tohuwabohu“ von Gn. 1,2, das man – im Anschluß an eine lange vor der *creatio ex nihilo*-Lehre aufgekommene, anscheinend schon jüdische Auslegungstradition – als die formlose Materie der philosophischen Kosmologie interpretierte. Möglicherweise ist bereits die Septuaginta-Übersetzung, die dem von Augustinus benutzten lateinischen Text zugrundeliegt, von dieser Deutung inspiriert: „Die Erde aber war unsichtbar und unausgestaltet (*terra autem erat invisibilis et incomposita*).“³² Wenn Augustinus also

²⁷ G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin/New York 1978 (grundlegend). Philon und das hellenistische Judentum kennen den Gedanken (trotz 2. Makk. 7,28; vgl. Sap. Sal. 11,17) noch nicht, und noch Apologeten wie Justin (apol. 1,59,1) und Athenagoras (Leg. 10,2 f. u.ö.) stellen *Timaios* und Genesis ohne Bedenken nebeneinander.

²⁸ Theoph. Autol. 2,4,4–9.

²⁹ Z.B. Iren. haer. 2,10,2–4.

³⁰ Dieser wird in der Polemik naturgemäß stark überzeichnet. Zwar ist die Materie im *Timaios* und in der Stoa nicht auf Gott reduzierbar und in diesem Sinne ein selbständiges Prinzip, doch betont gerade die Stoa ihre absolute Passivität und schreibt alle kausale Aktivität dem göttlichen Logos zu (vgl. z.B. Sen. ep. 65,4); daher hat etwa Philon in der stoischen Materiekonzeption keine Einschränkung der göttlichen Allmacht erkannt.

³¹ Tat. or. ad Gr. 5,6 f.; 12,2.

³² LXX Gn. 1,2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος (vgl. Pl. Ti. 51a: ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον). Sicher durch den *Timaios* beeinflusst ist Sap. Sal. 11,17 (ἡ παντοδύναμός σου χεῖρ ... κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Die jüdischen und patristischen Auslegungen von Gn. 1,1 f. sind übersichtlich zusammengestellt bei M. Ale-

zwei Phasen der Schöpfung unterscheidet und die *terra* von Gn. 1,1 f. als *materia informis* deutet,³³ folgt er einfach einem breiten Strom der Tradition.

Anders verhält es sich mit dem Konzept der intelligiblen Materie. Zwar hatte man es immer als problematisch empfunden, daß der biblische Schöpfungsbericht zweimal von der Erschaffung des Himmels spricht (Gn. 1,1 und Gn. 1,6, die Erschaffung des Firmaments am zweiten Schöpfungstag); außerdem erwähnt die Bibel an anderen Stellen geistige Kreaturen (Engel), die im Schöpfungsbericht anscheinend nicht berücksichtigt sind, und viele christliche Exegeten teilten überdies die im *Timaios* formulierte Annahme einer der Sinnenwelt vorgängigen und als ihr Vorbild (παράδειγμα) fungierenden intelligiblen Welt, die nach dem Prinzip der *creatio ex nihilo* als geschaffen zu denken war, aber ebenfalls nicht leicht im ersten Genesiskapitel wiederzufinden ist. Als Lösung für diese Schwierigkeiten bot sich an, im ersten Genesisvers „Himmel“, „Erde“ oder beides auf die intelligible Schöpfung zu beziehen (ob man diese nun als Engel, platonische Ideen oder eine Mischform von beidem verstand), und im Kontext der *creatio ex nihilo*-Lehre und des sich aus ihr ergebenden Zweiphasenmodells hätte es nahegelegen, in Analogie zu der den Körpern zugrundeliegenden Materie auch eine – wie diese aus dem Nichts geschaffene – Materie der geistigen Kreaturen anzunehmen, wofür man exegetisch leicht einen der Ausdrücke von Gn. 1,2, etwa die „Finsternis über der Tiefe“, hätte heranziehen können. Dieser Weg scheint jedoch nur ausnahmsweise beschritten worden zu sein. Der jüdische Exeget Philon von Alexandria, der auf die christliche Tradition maßgeblichen Einfluß ausübte, unterteilt zwar den Schöpfungsbericht nach intelligibler (Gn. 1,1–5, erster Schöpfungstag) und körperlicher Schöpfung (zweiter bis sechster Tag, ab Gn. 1,6), weist der ersteren aber ebenso wenig wie Platon im *Timaios* eine intelligible Materie zu.³⁴ Die kappadokischen Erklärer Basileios und Gregor von Nyssa (4. Jh.) glauben zwar an eine geistige Schöpfung, betrachten diese aber nicht als Gegenstand des mosaischen Berichts, dessen Skopos einzig die Erschaffung der Körperwelt sei.³⁵ Nur Origenes scheint einmal eine der späteren augustiniischen nahekommende Deutung erwogen zu haben: Er schlägt vor, „Himmel“ und „Erde“ in Gn. 1,1 auf die Gesamtheit der unkörperlichen (*incorpoream naturam*) bzw. körperlichen Natur (*quae est substantia corporum*) zu beziehen, präzisiert die letztere als körperliche Materie (*hyle*) und fügt etwas zögerlich hinzu, daß *caelum* unter dieser Voraussetzung sinnvoll in Analogie zu *terra* als intelligible Materie

xandre, Le commencement du livre Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception, Paris 1988, 75–79; vgl. auch P. Nautin, Genèse 1,1–2 de Justin à Origène, in: *In Principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, Paris 1973, 61–94.

³³ Formelhaft z.B. Gn. adv. Man. 1,9; vera rel. 36: *quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est de omnino nihilo*.

³⁴ Philon, opif. 7–29.

³⁵ Bas. hex. 1,5, GCS N.F. 2, p. 8–10; Greg. Nyss. hex. 13, GNO 4,1, p. 22.

gedeutet werden kann³⁶. Ob Origenes diese Exegese, die uns nur als Referat des lateinischen *Timaios*-Kommentators Calcidius erhalten ist, systematisch entfaltet hat, ist wegen des Verlusts seines großen Genesiskommentars nicht feststellbar. Mit den an anderen Stellen seines Werks verstreut vorliegenden Erklärungen zu Gn. 1,1 f. ist sie nicht in Deckung zu bringen; es scheint, daß Origenes – im Sinne seiner Theorie des mehrfachen Schriftsinnes – mehrere auf jeweils anderen Ebenen liegende Deutungen nebeneinander vertreten hat. Von einer Kombination des Gedankens der intelligiblen Materie mit dem neuplatonischen Schema von Hervorgang, Rückwendung und Gestaltung findet sich bei Origenes jedenfalls keine Spur, und ebensowenig wissen wir etwas von einer exegetischen Gleichsetzung des Himmels von Gn. 1,1 mit dem *caelum caeli* der Psalmen³⁷. Es spricht also alles dafür, daß Augustinus das traditionelle Zweiphasenmo-

³⁶ Origenes bei Calc. in Tim. 278, p. 282,11–15; 283,8–11 Waszink: ... *scientem prophetam duas esse species rerum omnium, alteram intellegibilem, alteram sensibilem, eas virtutes quae utramque naturam circumplexae contineant caelum et terram cognominasse, caelum quidem incorpoream naturam, terram vero, quae substantia est corporum, quam Graeci hylem vocantQuod si facta est a deo silva corporea quondam informis, quam Scriptura terram vocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem silvam, quae caeli nomine sit nuncupata* (folgt ein Argument für die Geschaffenheit auch der intelligiblen Materie). Zur origenesischen Herkunft dieses Textes und zu seiner Interpretation vgl. Köckert (wie Anm. 26) 229–256; J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959, 52–66.

³⁷ Pépin, *Recherches* (wie Anm. 7) 248–268 hat akribisch die mit Augustinus vergleichbaren Stellen aus Philon und Origenes gesammelt (übersichtlich zusammengestellt ebd. 260–265); vgl. auch Nautin (wie Anm. 32) 86–93. Der Ertrag ist insgesamt eher mager; erkennbar ist, daß Origenes den „Himmel“ von Gn. 1,1 auch sonst als *spiritualis substantia* gedeutet und so von dem *firmamentum* in Gn. 1,6 unterschieden hat (hom. in Gn. 1,2, GCS 29, p. 3). Princ. 2,9,1 interpretiert Gn. 1,1 als Hinweis auf die präexistenten Geistwesen, doch liegt das auf einer anderen Ebene als das Calcidius-Referat. Es gibt einige Indizien dafür, daß die Ausdrücke οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ oder οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν auf den intelligiblen Kosmos (Ph. spec. leg. 1,8) oder die Engel gedeutet worden sind (Orig. sel. in Ps. 148,4 f., PG 12, 1680A); damit ist ein sachlicher Bezug zur Auslegung von Gn. 1,1 zweifellos gegeben, doch sehen wir nicht, daß die Verbindung explizit gezogen wird. (Hil. Pict. tr. Ps. 135,8 f., CSEL 22,718 f. bringt zumindest Ps. 135,5 *qui fecit caelos in intellectu* mit Gn. 1,1 zusammen, setzt den Himmel jedoch nicht mit den Engeln gleich, sondern betrachtet ihn als deren Aufenthaltsort; vgl. Pelland [wie Anm. 2] 52 Anm. 26; Pépin, *Ex Platonicorum Persona* [wie Anm. 7] xx Anm. 40.) Fernzuhalten ist trotz der wörtlichen Übereinstimmung mit *caelum intellectuale* (conf. 12,16) die bei Proklos häufige Junktur νοερός οὐρανός (Procl. in Ti. 3,174,21–31 Diehl u.ö.; vgl. schon Syrian. in Metaph. 24,14 Kroll; Pépin, *Recherches* [wie Anm. 7] 247), da hier natürlich kein Bezug zu Gn. 1,1 oder den Psalmen, sondern die übliche griechische Synonymie von οὐρανός und κόσμος vorliegt (Analoges gilt für die gelegentlich genannte Stelle Plot. V 8,3,30–36). Insgesamt wird man mit Solignac, *Caelum caeli*, BA 14 (wie Anm. 7) 598 feststellen können, daß der Bibeltext und Plotin Augustinus hinreichende Anregungen für seine Konzeption geboten haben.

dell der Genesisexegese – möglicherweise einer origenischen Anregung folgend³⁸ – selbständig mit dem Konzept der intelligiblen Materie und ihrer Formung kombiniert hat, das ihm aus seiner neuplatonischen Lektüre vertraut war. Augustinus hat kaum eine gründlichere platonische Bildung genossen als Origenes oder Gregor von Nyssa; der Unterschied liegt in der Entschlossenheit, mit der er das ihm bekannte und bis dahin christlicherseits ungenutzte plotinische Material theologisch nutzbar macht. Wie dies genau geschieht, ist jetzt zu untersuchen.

2. *Mutabilitas*: Augustins Materie-Begriff in conf. 12

Augustinus geht bei seinen Überlegungen zur Materie grundsätzlich von dem traditionellen mittel- und neuplatonischen Materiebegriff aus, wie er in jedem schulphilosophischen Handbuch zu finden war. So charakterisiert er etwa in der antimanichäischen Schrift *De natura boni* die Materie als für alle Formen aufnahmefähiges, selbst aber form- und qualitätsloses Substrat, das weder sinnlich wahrnehmbar noch geistig erkennbar, sondern lediglich durch den Abzug jeder formalen Bestimmtheit einer Quasi-Erkenntnis zugänglich wird; anschließend ergänzt er diese teilweise wörtlich mit den Handbuchdefinitionen übereinstimmende Beschreibung mit dem Hinweis, daß auch diese Materie von Gott geschaffen ist³⁹. Damit tut er grundsätzlich nichts anderes als viele Kirchenväter vor ihm. Neu ist, daß der dualistische Widerpart für ihn nicht mehr die griechische Philosophie ist, sondern der Manichäismus mit seiner Konzeption von Materie als einem substantiellen, aktiven Prinzip des Bösen, gegen die die Auffassung

³⁸ Hier stellt sich natürlich die Frage nach der Origeneskenntnis Augustins. Grundlegend: B. Altaner, *Augustinus und Origenes*, in: ders., *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, 224–252; neuere Literatur nennt M.-A. Vannier, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in: G. Dorival/A. Le Boulluc (Hgg.), *Origeniana Sexta*, Louvain 1995, 723–736, nachgedruckt in: Vannier (wie Anm. 2) 239–252, hier 239–241. Ob Augustinus Calcidius gekannt hat, ist m.W. nie untersucht worden; auszuschließen ist es m.E. nicht.

³⁹ nat. b. 18: *neque enim vel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est. non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum ..., sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem* (vgl. Alcin. Did. 8,162,36: ἄμορφον ... καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον; Calc. in Tim. 310: *silvam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie*; eine unzählige Male wiederholte Handbuchformel), *unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. hinc enim et silva Graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest* (vgl. Alcin. Did. 8,162,31 f. und letztlich Pl. Ti. 52b). *habet enim et ipsa capacitatem formarum* (vgl. ebd. 8,162,32–35); *nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. ... procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae ...; et quia omne bonum a deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a deo.*

der Philosophen (hier bemerkenswert positiv als „die Alten“ bezeichnet) polemisch in Stellung gebracht wird⁴⁰. Eine Konsequenz hieraus ist die ontologische Aufwertung des Begriffs der Aufnahmefähigkeit (*capacitas*), die nun nicht mehr lediglich die Kehrseite der absoluten formalen Unbestimmtheit, sondern ein, wenn auch minimaler, Ansatz zu einer positiven und mithin auf Gott zurückführbaren Bestimmung ist. Hierdurch erhält die Materie ihren merkwürdigen Zwischenstatus als „Fast-Nichts“ (*prope nihil*) und „Etwas zwischen Etwas und Nichts“⁴¹; die in der platonischen Tradition und insbesondere bei Plotin gängige Einstufung der Materie als nichtseiend kommt für Augustinus nicht in Frage.

Im Vergleich mit dieser recht standardmäßigen Darstellung tritt die literarische wie inhaltliche Besonderheit der Reflexion über den Grundcharakter der Materie, wie sie in conf. 12,6 vorgetragen wird, deutlich zutage. Augustinus polemisiert auch dort gegen die Manichäer und nennt die üblichen Elemente der Handbuchdefinitionen, doch gestaltet er die Überlegung entsprechend dem generellen Duktus der *Confessiones* als eine Art Erfahrungsbericht und schildert seinen eigenen Weg vom substantialistischen manichäischen zum philosophischen Materiebegriff, wobei er den letzteren außerdem durch Gott selbst – die innere Wahrheit – sanktioniert sein läßt⁴². Das Unbefriedigende der manichäischen Lehre führt den Augustinus dieser kurzen Erzählung zunächst zu dem Versuch der totalen Abstraktion jeder Form, dem platonischen *νόθος λογισμός*:

*et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil (conf. 12,6).*⁴³

⁴⁰ Vgl. c. Faust. 20,14 und schon Alexander von Lykopolis 6, p. 10 Brinkmann. Der Vorwurf der Umbildung schwingt dabei stets mehr oder weniger deutlich mit.

⁴¹ conf. 12,6; vgl. Anm. 43.

⁴² conf. 12,6: *quidquid de ista materia docuisti me; ebd.: quidquid de ista quaestione enodasti mihi*. Vgl. bes. conf. 12,10–13.

⁴³ „... Wahrheit und Vernunft rieten mir, auch die letzten Überreste von Form überhaupt zu tilgen, wenn ich ein ganz und gar Formloses denken wollte; und ich vermochte es nicht; ich wäre eher zu dem Schluß gekommen, daß etwas jeder Form Ermangelndes nicht existiere, als daß ich mir etwas zwischen Form und Nichts Liegendes hätte vorstellen können, etwas, das weder geformt noch nichts wäre, ein formloses Fast-Nichts ...“ (conf. 12,6). Die Stichwörter *privare* und *cogitare* verbinden diese Passage mit nat. b. 18 (s.o. Anm. 39). Zu den Paradoxien am Ende vgl. Calc. in Tim. 334: *invisibilem speciem et informem ... capacitatem ... inter nullam et aliquam substantiam nec plane <sensibilem nec plane> intelligibilem positam*. Ausgezeichnete Anmerkungen zu conf. 12,6 bei Pépin, *Confessiones* (wie Anm. 7) 173–179. – Übersetzungen aus Augustinus und Plotin stammen von mir; für die *Confessiones* wurde außer Chiarini (wie Anm. 7) noch K. Flasch/B. Mojsisch, *Aurelius Augustinus: Bekenntnisse*, Stuttgart 1989, verglichen.

Es geht hier, wie häufig in den *Confessiones*, nicht um das persönliche Unvermögen des jungen Augustinus, sondern um den von Platon und seinen Nachfolgern auf den Begriff gebrachten Widerstreit zwischen der sich aufgrund bestimmter Vernunftfahrungen notwendig ergebenden Annahme eines absolut Formlosen und der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, anders als in formalen Bestimmtheiten zu denken. Den Selbstwiderspruch, in den die Vernunft hier gerät und von dem auch Plotin und andere sprechen⁴⁴, schildert Augustinus als existentielle Erfahrung. Nach dem Scheitern dieses Versuchs geht der Augustinus der Erzählung zu einem anderen traditionellen Element der griechischen Materiespekulation über, der Veränderlichkeit der Körperwelt, die ihn auf die Aufnahmefähigkeit für Formen als entscheidendes Merkmal der Materie führt:

... ich richtete meine Aufmerksamkeit auf die Körper selbst und betrachtete ihre Veränderlichkeit (*mutabilitas*) eingehender, aufgrund derer sie aufhören zu sein, was sie waren, und zu sein beginnen, was sie nicht waren, und ich vermutete, daß eben dieser Übergang von Form zu Form durch etwas Formloses geschehen müsse, nicht durch ein gänzlichliches Nichts ... (conf. 12,6).⁴⁵

Auch hier bleibt Augustinus ganz im Fahrwasser seiner philosophischen Quellen, wie der folgende Vergleichstext aus Plotin zeigt:

Daß es etwas den Körpern Zugrundeliegendes geben muß, das etwas anderes ist als diese, macht erstens die Veränderung der Elemente ineinander deutlich. Denn das Vergehen des Sichverändernden ist kein vollkommenes (andernfalls müßte es ein Sein geben, das ins Nichtsein vergeht); und auch das, was entsteht, gelangt nicht aus dem gänzlichen Nichtsein ins Sein, sondern es handelt sich um den Wechsel von einer Form zu einer anderen; dasjenige aber, welches die Form des Entstehens aufnimmt und die andere abgibt, bleibt bestehen (Plot. II 4,6,2–8).⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Plot. II 4,10, bes. 32–35: καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ (= τῇ ὕλῃ) ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἐστάναι.

⁴⁵ *et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.* Es liegt hier wohl eine Ambiguität des „lokalen“ und des kausalen Sinnes von *per* vor (vgl. Gn. litt. 1,17,34, zitiert unten Anm. 49).

⁴⁶ Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὄν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἀλλήλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελῆς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενομένου ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἐτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὼν θάτερον. Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 178 hält diesen Text für eine mögliche Quelle Augustins und verweist für den von Augustinus beschriebenen gedanklichen Prozeß außerdem auf II 4,2,6–8.

Werden und Vergehen ist auf ein gleichbleibendes Substrat angewiesen, wenn sich die Identität des sich verändernden Gegenstandes im Werden durchhalten soll und wenn es – wovon die griechischen Philosophen seit den Vorsokratikern überzeugt sind – kein absolutes Werden und Vergehen geben kann; und wenn Werden der Wechsel der Formen und Gestalten ist, dann muß dieses Substrat gestaltlos sein. Das ist genau der Gedankengang, der in Platons *Timaios* auf die Hypothese der Chora führt und seitdem im Platonismus immer wieder als Argument für die Existenz der Materie angeführt wird; Plotin erhebt an der zitierten Stelle keinen Anspruch auf Originalität⁴⁷. Das Christentum hatte im Zuge seiner Argumentationen für die *creatio ex nihilo* das Prinzip „Nichts entsteht aus Nichts“ zwar in Zweifel gezogen, doch spielt das für den gegenwärtigen Zusammenhang, wo Augustinus nur vom alltäglichen Werden und Vergehen spricht und außerdem ganz im philosophischen Rahmen bleibt, keine Rolle. Umso deutlicher springt die Neuartigkeit des abschließenden Satzes ins Auge, in dem Augustinus nicht nur die Aufnahmefähigkeit für Formen mit der Veränderlichkeit der Körper in Verbindung bringt, sondern – mit deutlicher Abweichung von Plotin – Materie und Veränderlichkeit miteinander identifiziert:

Es ist nämlich gerade die Veränderlichkeit (*mutabilitas*) der veränderlichen Dinge, die für alle Formen aufnahmefähig (*capax*) ist, in die sich die veränderlichen Dinge wandeln. Und was ist diese (sc. Veränderlichkeit)? Seele? Körper? Die Form der Seele oder des Körpers?⁴⁸ Wenn man sagen könnte: „Nichts-Etwas“ oder „Ist – Ist nicht“, dann würde ich sie so nennen; und doch *war* sie in irgendeiner Weise, so daß sie jene sichtbaren und gestalteten Formen aufnehmen konnte (conf. 12,6; der Schluß lenkt zu Gn. 1,2 zurück).⁴⁹

Augustinus bindet in dieser Passage den Gedanken der Aufnahmefähigkeit der Materie für sämtliche Formen eng an das Phänomen des Werdens. Werden ist nichts anderes als der Übergang von einer Form zur anderen, das sukzessive Aufnehmen immer neuer Formen. Das für die Formen Aufnahmefähige und dadurch Veränderung Ermöglichte ist nach der Schulbuchdefinition die Materie, an deren gedanklicher Isolation Augu-

⁴⁷ Vgl. Narbonne (wie Anm. 24) 324, der u.a. auf Calc. in Tim. 284 und 318 hinweist.

⁴⁸ *species animi vel corporis*: schwierig zu verstehen. Hier wird *species* auf die Form im Gegensatz zur Materie bezogen; andere Möglichkeiten wären „eine Art von Seele oder Körper“ (Flasch/Mojsisch: „etwas Geistiges oder Körperliches“) oder „ein Anschein von Seele oder Körper“ (Chiarini: „una parvenza di mente, o di corpo“).

⁴⁹ *mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. et haec quid est? numquid animus? numquid corpus? numquid species animi vel corporis? si dici posset ‚nihil alicui‘ et ‚est non est‘, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas. Vgl. conf. 12,28: omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur; Gn. litt. 1,17,34: ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur.*

stinus nach seinem Bericht jedoch gescheitert ist. Er fragt also nach einem Element in dem Sichverändernden, das die von der philosophischen Tradition an die Materie gestellten Anforderungen erfüllt und das ihm phänomenal einsichtiger ist, und findet die Veränderlichkeit, die er folglich an die Stelle der Materie setzt. Die Formulierung „Die Veränderlichkeit ist für alle Formen aufnahmefähig“ ist merkwürdig. Man könnte sie im Sinne der sogenannten paulinischen Prädikation deuten („Was veränderlich ist, ist für alle Formen aufnahmefähig“), doch dürfte das kaum gemeint sein: Das Veränderliche sind die Körper, und diese sind gerade nicht für alle Formen aufnahmefähig, weil sie immer schon eidetisch bestimmt sind. Mit der Veränderlichkeit wird dagegen etwas herauspräpariert, das zwar für die Körper konstitutiv, aber nicht mit ihnen identisch ist – und das sich am Ende des zitierten Textes als ebenso schwer faßbar wie der traditionelle Materiebegriff erweist. Nichtsdestoweniger setzt Augustinus mit diesem Zug mehrere deutliche eigene Akzente. Zum einen sind die Überlegungen zur Materie damit zu seiner ontologischen Grundentscheidung in Beziehung gesetzt, nach der Unveränderlichkeit einzig Gott zukommt, während alles, was nicht Gott ist, per se veränderlich ist⁵⁰. Materie bzw. Materialität erweist sich so als ein Grundmoment des Geschaffenen im Gegensatz zum Schöpfer; sie grenzt nicht mehr sinnlich wahrnehmbares und intelligibles Sein voneinander ab, sondern geschaffenes und ungeschaffenes Sein, wobei die letztgenannte Unterscheidung die grundlegendere ist und der ersteren vorausliegt. Zum anderen privilegiert Augustinus – wie man in der Sprache der griechischen Philosophie formulieren könnte – von den traditionell mit der Materie verbundenen Begriffen denjenigen der Potentialität, der für ihn die Materie als solche definiert, ja mit ihr identisch ist. Soweit die den Körpern zugrundeliegende Materie betroffen ist, folgt er damit letztlich einer aristotelischen Vorgabe, weswegen die Behandlung der körperlichen Materie in *conf.* 12 weitgehend traditionell wirkt. Wenn Augustinus jedoch auch die intelligible Materie als Potentialität definiert, nimmt er damit eine entschiedene Neuorientierung gegenüber der Tradition vor; das Ergebnis ist ein, wie wir jetzt sehen werden, gegenüber Plotins Seins- und Geistlehre deutlich verändertes Verständnis des geschaffenen intelligiblen Seins⁵¹.

⁵⁰ Vgl. dazu C. Pietsch, *Mutabilis – immutabilis*, AugLex (im Druck).

⁵¹ Augustinus verengt das in 12,6 in einer allgemeinen Erwägung zur Materie eingeführte Stichwort *mutabilitas* tendenziell auf die intelligible Schöpfung (12,9. 12. 21; außerhalb von *conf.* vgl. Gn. litt. 2,14,28; mit Bezug auf die körperliche Kreatur allerdings *conf.* 12,8. 25). Im übrigen verwendet er für die körperliche wie die intelligible Materie auch gern das Abstraktum *informitas* (*conf.* 12,3. 8. 31; 13,6; Gn. litt. 1,17,35 und schon Gn. litt. imp. 4,15; 12,37), das mit *mutabilitas* bisweilen fast synonym ist (*conf.* 12,28; Gn. litt. 1,17,34, beide zitiert oben Anm. 49).

3. *Caelum caeli* und plotinischer $\nu\omicron\upsilon\zeta$: die Charakterisierung der intelligiblen Schöpfung bei Augustinus

Das *caelum caeli* des 12. *Confessiones*-Buches ist in mancherlei Hinsicht ein hybrides Gebilde. Augustinus bringt seine Interpretation des ersten Genesisverses, um sie von den in diesem Buch ausführlich berücksichtigten alternativen Deutungen abzugrenzen⁵², auf folgende Formel: „(Moses) hat mit dem Wort ‚Himmel‘ die geistige (*spiritalis*) bzw. geistig erkennende (*intellectualis*) Schöpfung gemeint, die immer das Antlitz Gottes betrachtet, (sc. und) mit dem Wort ‚Erde‘ die formlose Materie.“⁵³ Zwei Schwierigkeiten lassen sich hieran ablesen. Erstens: Augustins intelligible Schöpfung ist einerseits der biblische Chor der Gott ewig schauenden und ihn lobenden Engel, „deine (= Gottes) Bürgergemeinschaft“, wie Augustinus ihn an anderer Stelle mit deutlichen Anklang an die *Zwei-civitates*-Lehre tituliert⁵⁴. Andererseits trägt sie deutliche Züge der zweiten plotinischen Hypostase, des Geistes ($\nu\omicron\upsilon\zeta$): Sie wird sowohl als geistig erkennend (*caelum intellectualem*)⁵⁵ als auch als geistig erkennbar (*caelum intellegibile*)⁵⁶ bezeichnet, sie ist das höchste und Gott am nächsten stehende geschaffene Wesen und nimmt den zweiten Platz in der Seinshierarchie ein⁵⁷, sie ist der zeitlichen Veränderung enthoben⁵⁸ und besitzt ein nichtdiskursives, totales Wissen⁵⁹. Man

⁵² Diese Deutungen können hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Vgl. zu ihrer Systematisierung A. Solignac, *Diversité des interprétations de l'Écriture*, BA 14, 1962, 606–611; V. Goldschmidt, *Exégèse et axiomatique chez saint Augustin*, in: *L'histoire de la philosophie. Ses problèmes, ses méthodes. Hommage à M. Guérout*, Paris 1964, 14–42; Pelland (wie Anm. 2) 55–62; zu ihrer Historizität van Winden, *Exegesis* (wie Anm. 7) 101–105; Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 154–157. 223 f.; zuletzt J.P. Kenney, *The Contradictories of Confessions XII*, in: P. Cary/J. Doody/K. Paffenroth (Hgg.), *Augustine and Philosophy*, Lanham 2010, 145–165.

⁵³ conf. 12,24: *caeli nomine spiritalem vel intellectualem illam creaturam semper faciem dei contemplantem significavit ... terrae nomine informem materiam*. Vgl. 12,39: *alius (sc. intellegit) unam formatam eandemque spiritalem (sc. naturam) caeli nomine, aliam informem corporalis materiae terrae nomine*.

⁵⁴ conf. 12,12: *mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia*; vgl. 12,20; 13,9; Gn. litt. 4,24,41: *concordissima unitas eorum eiusdem veritatis participatione dies est primitus creatus* (hier sind die neuplatonische Idee von Einheit durch Teilhabe am wahren Sein und der biblisch inspirierte Gedanke von den Engeln als Ideal der christlichen Nächstenliebe – vgl. trin. 4,12 mit Zitat von Lk. 20,36 – engstens verzahnt); ebd. 4,25,42; Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 186 f.

⁵⁵ conf. 12,16; vgl. 12,9. 20. 24.

⁵⁶ conf. 12,30; vgl. *intellegibilis creatura* in 12,29. 39 f.

⁵⁷ conf. 12,7.

⁵⁸ conf. 12,9. 16. 19. 21.

⁵⁹ conf. 12,16.

hat daher sogar bestritten, daß Augustinus in conf. 12 von den Engeln spricht⁶⁰. Zweitens: Augustins Deutung von *caelum* als immer schon geformter, perfekter Kreatur und von *terra* als ungeformter Materie weist eine deutliche Asymmetrie auf, deren Sinn angesichts der Tatsache, daß sowohl die geistige als auch die körperliche Schöpfung *mutabilitas* erkennen lassen und hylomorph strukturiert sind, nicht ohne weiteres einleuchtet. Das Problem wird dadurch verschärft, daß Augustinus im 13. Buch die Formung der intelligiblen Kreatur in den Worten des dritten Genesisverses (*fiat lux*) ausgedrückt findet und damit der Sache nach die Interpretation von *caelum et terra* in Gn. 1,1 als *ungeformte* intelligible und körperliche Materie wieder in Kraft zu setzen scheint, die er in conf. 12 zwar erwähnt, sich aber nicht zu eigen macht⁶¹. Man hat das damit zu erklären versucht, daß Augustinus im 12. Buch nicht zwei Phasen der Schöpfung unterscheiden, sondern den universalen, die höchste Kreatur (*materia spiritalis* im geformten Zustand, *caelum caeli*) ebenso wie die niedrigste (*materia corporalis* im ungeformten Zustand) umfassenden Charakter von Gottes Schöpfertätigkeit hervorheben will⁶² – ein zweifellos richtiger, aber formaler und, wenn man so will, rhetorischer Gesichtspunkt, der die Differenz zwischen conf. 12 und 13 in der Exegese von *caelum* (Gn. 1,1) letztlich nicht erklärt. Auf die letztgenannte Schwierigkeit werden wir zurückkommen. Die Lösung des erstgenannten Problems ist vermutlich einfach die, daß Augustinus die Gemeinschaft der Engel im Sinne des neuplatonischen Geistes interpretiert, der ja keine absolute Einheit, sondern die Einheit-Vielheit oder dynamische Identität der geistig erkennenden Wesenheiten ist⁶³. Die Frage, inwieweit Augustins intelli-

⁶⁰ Pépin, Recherches (wie Anm. 7) 191–198.

⁶¹ Vgl. 12,29: *in verbo suo sibi coaeterno fecit informem materiam creaturae spiritalis et corporalis* (zu dieser Stelle: Pépin, Libro dodicesimo [wie Anm. 7] 208–210 mit wichtigen Hinweisen zum Hintergrund des Begriffs *materia spiritalis*); 12,39. Nach Calc. in Tim. 278 zu urteilen, war das die Interpretation des Origenes. Die Deutung ist die maßgebliche in Gn. litt. (1,9,17 und häufig). Manche Forscher haben hier eine geistige Entwicklung Augustins angenommen, die dann freilich bereits zwischen conf. 12 und 13 eingetreten wäre und eine Inkonsistenz zur Folge gehabt hätte (Pelland [wie Anm. 2] 68). Um dies zu vermeiden, hatte Pépin zu zeigen versucht, daß Augustinus sich schon in conf. 12 die origenische Interpretation zu eigen macht (Recherches [wie Anm. 7] 198–202; vgl. *Ex Platoniorum Persona* [wie Anm. 7] xxii). Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 158–161 beschreibt die Diskrepanz, verzichtet aber auf eine Spekulation über ihre Ursachen.

⁶² van Winden, Exegesis (wie Anm. 7) 104 f.; ders., Once Again *Caelum Caeli* (wie Anm. 7) mit Hinweis auf conf. 12,7 (*fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset*); 12,16. Den Gesichtspunkt notiert übrigens nach anderen schon Pépin, Recherches (wie Anm. 7): «... Augustin a surtout été «poussé par un besoin de symétrie», qui le détermine à opposer, au sein même de l'intemporalité, à la terre-matière totalement informe un ciel totalement formé» (das Zitat von J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1933, 139).

⁶³ Vgl. z.B. Plot. V 8,3–4; VI 4,14,1–16; Armstrong (wie Anm. 8) 280. Die von Pépin (wie Anm. 60) aufgeworfene Schwierigkeit, daß die Engel an anderen Stellen bei Augustinus

gible Schöpfung tatsächlich mit dem plotinischen *Nous* vergleichbar ist, verdient indes eine nähere Betrachtung.

Ein Mißverständnis gilt es an dieser Stelle zu vermeiden. Vermutlich verführt durch die gängige, aber irreführende Beschreibung von Plotins Metaphysik als „Emanationssystem“, attestieren manche Forscher Augustinus das Verdienst, durch die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf die ontologische Differenz zwischen Prinzip und Prinzipiierten adäquater gedacht zu haben als Plotin, bei dem das „Überfließen“ des Einen eine Naturnotwendigkeit und damit letztlich Bestandteil von dessen Sein sei⁶⁴. Dabei kann man die Transzendenz des Ersten kaum schärfer fassen als Plotin: Sein Geist (*νοῦς*) ist das Seiende als solches und als ganzes, die Einheit und Totalität des Seins, die dennoch wegen der ihr inwohnenden Pluralität und über sich hinaus strebenden Bewegung noch auf das Eine und Gute als ihm transzendentes Prinzip verweist, das aber – eben weil es jenseits des Geistes/Seins kein Seiendes mehr gibt – als über- und nichtseiend verstanden werden muß⁶⁵. In der *Seins*-Hierarchie hat der plotinische Geist also nicht, wie Augustins intelligible Schöpfung, den zweiten, sondern den ersten Rang inne; auf den Geist treffen alle die Attribute zu, die im Platonismus seit Platon selbst das wahre, geistige Sein vom scheinhaften, körperlichen Werden unterscheiden, wie die Ewigkeit im Gegensatz zur Zeit⁶⁶, die Unveränderlichkeit im Gegensatz zur verfließenden Veränderlichkeit usw.⁶⁷. Dagegen ist für Augustinus das höchste Seiende Gott; das plotinische höchste Sein ist bei ihm gleichsam auf Gott und die intelligible Schöpfung verteilt. Das bedeutet wiederum nicht, daß Augustinus Plotins Transzendenzdenken abgeschwächt hätte. Durch die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf wird der Transzendenzsprung ebenso scharf, aber in anderer Weise gedacht: Er verläuft jetzt zwischen Schöpfer und Geschaffenem, mitten durch

dem Raum und der Zeit unterworfen sind, löst sich dadurch, daß sie – wie die menschliche Seele, die ja ebenfalls *creatura spiritalis* ist (conf. 13.3) – sowohl im Verbund mit ihren Körpern als auch ohne diese betrachtet werden können (vgl. Pelland [wie Anm. 2] 129–148; vgl. auch Solignac, *Caelum caeli*, BA 14 [wie Anm. 7] 597).

⁶⁴ Vannier (wie Anm. 2) 20–38; vgl. bereits R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rom ²1967 (Paris ¹1921), 189 f. Einflußreich sind hier besonders Stellen wie Plot. V 1,6,25–31 und V 2,1,7–11, die sich leicht mit dem kontingent-voluntativen Charakter der christlichen *creatio* kontrastieren lassen. Augustins Versicherung, daß Gott auf das Geschöpf nicht angewiesen ist (z.B. conf. 13,1 f., folgt jedoch neuplatonischer Tradition [Plot. V 1,6,42 f.; V 5,12,40–45]).

⁶⁵ Vgl. dazu zusammenfassend und mit Belegen: Tornau, Plotin (wie Anm. 23) 2001, 27–32. Zur Seinstranszendenz des Einen vgl. außerdem mehrere Arbeiten von J. Halfwassen, z.B. Philosophie als Transzendieren. Der Aufstieg zum höchsten Prinzip bei Platon und Plotin, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3, 1998, 29–42.

⁶⁶ III 7,1,1–6 nach Pl. Ti. 37d–38b und die Schrift III 7 „Über Ewigkeit und Zeit“ insgesamt.

⁶⁷ Vgl. bes. VI 5,2,9–16 nach Pl. Ti. 27d–28a; 52–b.

das intelligible Sein. Aus diesem Grund schreibt Augustinus in energischer antiplotinischer Wendung dem höchsten Seienden nicht nur Materialität – eine intelligible Materie kennt ja auch Plotin –, sondern *mutabilitas* zu und faßt die Zeitenthobenheit des *caelum caeli* nicht mehr als wesenhaft, sondern als kontingent auf (conf. 12,15: *quamvis mutabile, tamen non mutatum*)⁶⁸.

Noch deutlicher wird diese Differenz, wenn wir statt der Seins- die Erkenntnis-ebene ins Auge fassen, die auch Augustinus selbst in conf. 12 in den Vordergrund stellt. Plotins $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ist Sein und zugleich Geist, d.h. er ist eins mit den von ihm erkannten Gegenständen, die er in unmittelbarer, auf diskursives Denken nicht angewiesener Weise immer schon erkannt hat, weil er sie immer schon ist. Das kann nicht anders sein, denn sonst könnte der absolute Geist auch einmal nicht-erkennend und damit Nicht-Geist sein, wodurch er seine Funktion als Kriterium und Garant der wahren Erkenntnis verlöre und die platonische Epistemologie ohne Fundament wäre⁶⁹. Augustinus nennt die intelligible Schöpfung *intellectus* oder *mens* (die üblichen Übersetzungen des griechischen $\nu\omicron\upsilon\zeta$)⁷⁰ und betont den nichtdiskursiven Charakter ihrer Erkenntnisweise:

... wegen jenes „Himmels des Himmels“, eines geistig erkennenden Himmels (*caelum intellectuale*), wo (sc. das Wissen) des Geistes (*intellectus*)⁷¹ ein Wissen auf einmal ist, nicht in teilerartiger oder rätselhafter Weise oder wie durch einen Spiegel hindurch, sondern im ganzen, in Klarheit⁷², von Angesicht zu Angesicht (1. Kor. 13,12) – kein Wissen bald von diesem, bald von jenem, sondern, wie gesagt, ein Wissen auf einmal, das keinem Zeitenwechsel unterliegt (12,16).⁷³

Ganz ähnlich formuliert Porphyrios:

(sc. Der Geist) löst sich also nicht von diesem und geht zu jenem über; denn in Bezug auf dasjenige, von dem er sich löst und es nicht erkennt, wäre er Nicht-Geist.

⁶⁸ Vgl. conf. 12,28; als Regel formuliert ebd. 12,18: *omne mutabile aeternum non est*. Daher ist das *caelum caeli* nicht *aeternum* im Sinne von conf. 11, sondern *particeps aeternitatis* (12,9. 19). Ist es erlaubt, an Pl. Ti. 41b zu denken, eine Stelle, auf die sich Augustinus in civ. 13,17 f. beruft (vgl. schon Justin, Dial. 5,6)?

⁶⁹ Vgl. bes. V 5,1,1–32; V 3,5; Emilsson (wie Anm. 23) 124–175.

⁷⁰ conf. 12,20: *mens rationalis et intellectualis*.

⁷¹ Mit Chiarini als possessiver Genetiv aufgefaßt, nicht als Nominativ (Flasch/Mojsisch).

⁷² Vgl. 2. Kor. 4,2 *in manifestatione veritatis* bei Aug. spec. 32; vgl. auch conf. 12,11 und 13, jeweils am Ende.

⁷³ *propter illud caelum caeli* (Ps 113,24), *caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem* (1. Kor 13,12); *non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum*. Vgl. dazu die ausführliche Anmerkung von Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 190–192, der die Parallelen aus Plotin und Porphyrios verzeichnet.

Und wenn bei ihm nicht eines nach dem anderen stattfindet, dann erkennt er alles zugleich (Porph. sent. 44, p. 57,17–20 Lamberz).⁷⁴

Während jedoch Porphyrios wie Plotin die Unverlierbarkeit der erkennbaren Objekte für den Geist betont und so das Wesen von Erkenntnis als Selbsterkenntnis anklingen läßt⁷⁵, charakterisiert Augustinus die Erkenntnis des *caelum caeli* mit einem Pauluszitat als Gotteserkenntnis und deutet damit an, daß diesem der Gegenstand seines Erkennens von außen zukommt. Das bestätigt der folgende Text, der das *caelum caeli* als die „geschaffene Weisheit“ des Buches Sirach auslegt und von der ungeschaffenen Weisheit Gottes, der zweiten Person der Trinität, abgrenzt:

... als erstes von allem ist ja die Weisheit erschaffen worden (Eccli. 1,4), natürlich nicht jene Weisheit, die dir, unser Gott, ihrem Vater, ganz und gar gleichewig und wesensgleich ist und durch die alles geschaffen ist und die der Anfang ist, in dem du Himmel und Erde gemacht hast⁷⁶, sondern die geschaffene Weisheit, nämlich eine geistig erkennende Natur, die Licht ist, weil sie das Licht schaut; auch diese heißt ja Weisheit, wenngleich sie geschaffen ist; aber so groß wie zwischen dem Licht, das erleuchtet, und demjenigen, welches erleuchtet wird, ist auch der Unterschied zwischen der schaffenden und der geschaffenen Weisheit ... (12,20).⁷⁷

Die erkenntnisfähige Kreatur ist nicht, wie Plotins Geist, das Erkennen als solches, sondern bereits ein zweites, abgeleitetes Erkennen, das nicht mehr in wesenhafter, sondern in kontingenter Weise erkennt und seine Erkenntnisgegenstände von außen erhält.

⁷⁴ Οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει· ἀφ' οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο, ἀνόητος (vgl. Plot. V 5,1,1–4) κατ' ἐκεῖνο γίνεται. εἰ δὲ μὴ τόδε μετὰ τόδε ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ (vgl. Plot. IV 4,2,11: πάντα ὁμοῦ νοεῖ). Der Kontext ist Porphyrios' Bearbeitung der plotinischen Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit, vgl. bes. III 7,11. „Von einem zum anderen übergehen“ ist ein gemein-neuplatonisches Charakteristikum des diskursiven Denkens (διάνοια); vgl. Plot. V 3,17,23 f.; Procl. Th. Pl. 5,17, p. 62,10 f. Saffrey-Westerink: Πᾶς γὰρ ὁ λογιζόμενος ἀπ' ἄλλου πρὸς ἄλλο μεθίσταται; Phlp. in de an. 2,2; Ps.-Phlp. (Stephanos von Alexandria) in de an. 562,32; M. Perkams, Selbstbewußtsein in der Spätantike. Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' *De anima*, Berlin/New York 2008, 128.

⁷⁵ W. Kühn, *Savoir, c'est connaître soi-même*, in: D.P. Taormina (Hg.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Napoli 2010, 95–117.

⁷⁶ Im Sinne der christologischen Deutung des *In principio* von Gn. 1,1; vgl. conf. 11,11.

⁷⁷ *prior quippe omnium creata est sapientia* (Eccli 1,4), *nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia et in quo principio fecisti caelum et terram, sed profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est – dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod inluminat et quod inluminatur, tantum inter sapientiam, quae creat, et istam, quae creata est ...* Vgl. Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 200.

Augustinus verwendet hierfür die bekannte, in seinem Werk seit den Frühdialogen prä-sente und in letzter Instanz auf Platons Sonnengleichnis zurückgehende Metapher der Erleuchtung oder Illumination⁷⁸. Das gibt uns die Gelegenheit, den Erkenntnisprozeß der geschaffenen Weisheit etwas näher zu beschreiben. Für Augustinus ist Christus, die ewige Weisheit und Wahrheit Gottes, die Gesamtheit der *rationes aeternae*, der ewigen Vernunftgründe oder *Logoi* alles Seienden⁷⁹; er ist als einziges Seiendes reine, materiellose Form und zugleich die Gesamtheit aller (platonischen) Formen und übernimmt insofern die seinshafte und seinsbegründende, paradigmatische Seite des plotinischen Geistes. Das Erkennen des *caelum caeli*, der geistigen Schöpfung, ist das Erleuchtetwerden durch dieses reine Licht, die Weisheit Gottes. Es ist nur dadurch Licht, daß es erleuchtet wird; erst wenn dies geschieht, hat es ein reines, nichtdiskursives, zeitenthobenes und von allen Mängeln des menschlichen Denkens freies Erkennen, das dem Erkennen des plotinischen Geistes entspricht. Während also bei Plotin die Subjekt- und Objektseite des Geistes, Erkennen und Sein, in unauflöslicher Identität miteinander verbunden sind und eben diese Identität das Wesen des Geistes ausmacht, ordnet Augustinus die Objektseite Gott und die Subjektseite der geistigen Schöpfung zu – die beiden Aspekte des Geistes kommen also auf unterschiedlichen Seiten der Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, diesseits und jenseits des augustininischen Transzendenzsprungs zu stehen⁸⁰. Die Tragweite dieser Maßnahme ist kaum zu überschätzen. Augustins intelligible Schöpfung ist in ontologischer Hinsicht, wie wir sahen, durch *mutabilitas* gekennzeichnet und damit in grundsätzlich derselben Situation wie das körperliche Geschöpf. In epistemologischer Hinsicht besteht strukturell kein Unterschied zwischen ihr und der menschlichen Seele, die, um die Wahrheit in ihr selbst (*in ipsa veritate*), d.h. in Gott, zu erkennen, gleichfalls auf die Erleuchtung aus der Transzendenz, seitens des Ungeschaffenen, angewiesen ist⁸¹.

⁷⁸ Vgl. bes. sol. 1,12 f.; C. Horn, Augustinus, München 1995, 79 f.

⁷⁹ Der klassische Text hierzu ist div. qu. 46,2. Vgl. Gn. litt. 4,24,41: *in ipso verbo dei ... in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes.*

⁸⁰ Es ist daher zumindest ungenau, die *creatura spiritualis* von conf. 12 als *mundus intelligibilis* zu bezeichnen (so Brachtendorf [wie Anm. 5] 268). Das Richtige sieht im wesentlichen schon Solignac, Exégèse (wie Anm. 3) 163: «Tout en réservant au Verbe Fils de Dieu la fonction paradigmaticque (comme *lieu des idées, forme des formes*) et la fonction proprement créatrice du *Noûs* plotinien, il reporte sur l'ange d'autres aspects de cette hypostase que le Verbe ne peut recevoir puisqu'il n'est pas une créature ...» Anders Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 191 f., der aus den neuplatonischen Parallelen zu conf. 12,16 folgert, daß Augustins *caelum intellectuale* wie Plotins $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist; entsprechend schon Pépin, Recherches (wie Anm. 7) 269–272.

⁸¹ Freilich erfolgt eine solche beim Menschen stets in plötzlicher, momenthafter Weise und kann nur unvollkommen durch das menschliche Gedächtnis (*memoria*) festgehalten werden. Vgl. trin. 12,23 f. und dazu C. Tornau, Augustinus, Plotin und die neuplatonische *De anima*-Exegese. Philosophiehistorische Überlegungen zur Theorie des inneren Wortes in *De*

Aber wie sind dann solche Stellen des 12. *Confessiones*-Buches zu interpretieren, an denen das *caelum caeli* nicht nur als geistig erkennend (*intellectuale*), sondern auch als geistig erkennbar (*intelligibile*) bezeichnet wird? Zunächst ist zu beachten, daß diese Formulierungen stets im Kontext der platonischen Einteilung des gesamten Seienden in geistig und sinnlich Wahrnehmbares (*intelligibile – sensibile* = νοητόν – αἰσθητόν) auftreten⁸². Im Rahmen einer solchen Dihärese fällt die *mens*, das reine geistig Erkennende (*intellectuale*), zunächst in den Bereich des Intelligiblen⁸³; die Unterscheidung von *intelligibile* und *intellectuale* ist demgegenüber sekundär. Indessen ist es kaum Augustins Absicht, den erkennbaren und den erkennenden Aspekt des plotinischen νοῦς einfach schematisch auf Schöpfer und Geschöpf zu verteilen. Eine Präzisierung und Differenzierung wird hier ermöglicht durch die Theorie der Erkenntnis der Engel, die Augustinus im zweiten und vierten Buch von *De Genesi ad litteram* entwirft⁸⁴. Augustinus unterscheidet hier drei Phasen der Erschaffung eines jeden Geschöpfes, die mit drei Phasen der Erkenntnis der Engel korrespondieren: 1) das Aussprechen des göttlichen Wortes (*verbum dei*, im Sinne der christologischen Interpretation von Gn. 1,1 gleichgesetzt mit der zweiten Person der Trinität) und das „Vernehmen“ desselben durch die Engel, d.h. deren Erkenntnis der in Gottes Wort ewig vorgegebenen *ratio* (Ursache und vernünftiger Grund) des betreffenden Geschöpfes; 2) die dadurch begründete Präsenz des Geschöpfes im Geist der Engel und die Realität, die es dadurch gewinnt; 3) die eigene, körperliche Existenz des Geschöpfes außerhalb des Geistes der Engel, aufgrund von der es, analog zur menschlichen sinnlichen Wahrneh-

trinitate, in: Taormina (wie Anm. 75) 267–328, hier 279–286. Augustinus notiert in conf. 13,3, daß die menschliche Seele wie das *caelum caeli* unter die *creatura spiritalis* fällt.

⁸² Antithese *intelligibilis – sensibilis*: conf. 12,29 (hier mit *spiritalis – corporalis* glossiert; vgl. mag. 39: *namque omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. illa sensibilia, haec intelligibilia sive, ut more nostrorum auctorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus; vera rel.* 38); 12,39; 13,22. Antithese *intelligibilis – corporalis*: 12,40. Ganz entsprechend wird in 12,30 kurz nach dem *caelum intelligibile* das *caelum corporeum* erwähnt. Vgl. grundsätzlich Acad. 3,37: *Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire.*

⁸³ So kann Plotin ohne Schwierigkeiten die Seele zum Bereich des νοητόν rechnen, vgl. z.B. VI 4,16,18 f. Vgl. Gn. litt. 12,10,21: *esse autem rem, quae intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare vel dicere; mens quippe non videtur nisi mente. quia ergo uideri potest, intelligibilis, quia et videre, intellectualis est secundum illam distinctionem.* Vgl. dazu J. Pépin, Une curieuse déclaration idéaliste du «De Genesi ad litteram» (XII,10,21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes («Ennéade» 5,3,1–9 et 5,5,1–2), in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 34, 1954, 373–400 (wieder in: Pépin 1977, 183–210).

⁸⁴ Vgl. zum Folgenden Solignac, Exégèse (wie Anm. 3) 161–170; P. Agaësse/A. Solignac, *La connaissance angélique et les jours de la création*, BA 48 (wie Anm. 3) 645–653.

mung, für die Engel a posteriori erkennbar ist⁸⁵. Die zweite Phase kann dabei als das Ergebnis der in der ersten Phase stattfindenden, vom Wort Gottes selbst ausgehenden Erleuchtung und Formung der geistigen Kreatur betrachtet werden: Die Engel setzen die ewigen *rationes*, die sie in Gottes ungeschaffener Weisheit betrachten, in eine ihnen selbst innewohnende Erkenntnisform (*cognitio*) um und werden so zu der geschaffenen Weisheit geformt, von der auch die *Confessiones* sprechen⁸⁶. Nun möchte Augustinus jedoch keineswegs im Sinne eines Idealismus *avant la lettre* die Vorgängigkeit des Gedachtwerdens der geschaffenen Dinge vor ihrem Sein behaupten, sondern betont in gut platonischer Tradition die Priorität des Seins vor dem Erkennen⁸⁷. Darum haben die geschaffenen Dinge zwar ihre erste und höchste Realität in den *rationes* in Gott selbst⁸⁸; aber auch im Geist der Engel, wo sie dank der erleuchtenden, formenden Wirksamkeit der *rationes* präsent sind, sind sie keine bloßen Gedanken, sondern reale Denkgegenstände. Für Augustinus ist das die erste Phase ihrer *creatio*; man kann also sagen, daß die geschaffenen Dinge ihre Existenz *als geschaffene Dinge* (statt als ungeschaffene *rationes*) nicht in der äußeren Welt, sondern im Geist der Engel beginnen⁸⁹. In diesem Sinne ist Augustins *creatura spiritalis* in der Tat wie Plotins $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zugleich *intellectualis* und *intellegibilis*, Subjekt und Objekt des geistigen Erkennens, so daß ihre Bezeichnung als *intellegibilis* in conf. 12 auch in einem stärkeren Sinne gerechtfertigt ist. Es bleibt jedoch dabei, daß sie die Gegenstände ihres Erkennens nicht aus sich, sondern von Gott hat; die vollkommene Selbsterkenntnis der reinen geistigen Formen kommt nicht ihr, sondern nur Christus, der ungeschaffenen *sapientia*, zu⁹⁰.

⁸⁵ Gn. litt. 2,8,16–19; 4,19,36–35,56. Knapp zusammengefaßt z.B. in 2,8,16: *conditio vero caeli* (1) *prius erat in verbo dei secundum genitam sapientiam*, (2) *deinde facta est in creatura spiritali, hoc est in cognitione angelorum secundum creatam in illis sapientiam*; (3) *deinde quod caelum factum est, ut esset iam ipsa caeli creatura in genere proprio etc.*; 4,22,39: *ac per hoc, cum dicit deus: congregetur aqua, quae est sub caelo, in collectionem unam et adpareat arida* (Gn 1,9), *cognoscit hoc illa lux in verbo dei, quo id dicitur, et ideo sequitur: et sic est factum* (Gn 1,9), *hoc est in eius cognitione ex verbo dei; deinde cum additur: et congregata est aqua* (Gn 1,9) *et cetera, cum iam dictum esset: et sic est factum* (Gn 1,9), *ipsa creatura in suo genere fit*.

⁸⁶ Vgl. z.B. Gn. litt. 4,32,50: *ac per hoc etiamsi nulla hic morarum temporalium sint intervalla, praecessit tamen ratio condensae creaturae in verbo dei, cum dixit: fiat lux* (Gn 1,3), *et secuta est ipsa lux, qua angelica mens formata est atque in sua natura facta est*. Die geschaffene Weisheit ist z.B. ebd. 4,24,41 erwähnt.

⁸⁷ Gn. litt. 4,32,49: *neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant*.

⁸⁸ Augustinus spricht hier von einer normativen oder kausalen Realität (Gn. litt. 4,22,39: *quae iam in verbo dei faciendam cognoverat; 5,4,11 causaliter*).

⁸⁹ Vgl. bes. 4,22,39 (zitiert oben Anm. 85).

⁹⁰ In *De ordine* setzt Augustinus die zweite Person der Trinität ausdrücklich mit dem neuplatonischen *intellectus* gleich (ord. 2,16. 26; R. Ferri, "Mens", "ratio" e "intellectus" nei primi dialoghi di Agostino, in: *Augustinianum* 38, 1998, 121–156).

Gegenüber Plotins voůž ist die intelligible Schöpfung also deutlich depotenziert. Das geistige Sein wie das geistige Erkennen hat einen kontingenten, ja prekären Charakter erhalten, wofür die augustinische Auslegung der intelligiblen Materie als *mutabilitas* oder Potentialität in emblematischer Weise steht. Das hat naturgemäß Folgen für Augustins Interpretation der plotinischen Konzeption von der Formung der intelligiblen Materie, der wir uns jetzt zuwenden.

4. *creatio – conversio – formatio* und die Gestaltung der intelligiblen Materie

Die ersten zwölf Paragraphen des 13. Buches enthalten hauptsächlich die Exegese des dritten Genesisverses, des Schöpfungsbefehls „Es werde Licht“ (*fiat lux*). Augustinus versteht darunter die Gestaltung der intelligiblen Materie (*materia spiritalis*)⁹¹ zur geistig erkennenden Kreatur, die sich nach dem Dreischritt *creatio – conversio – formatio* vollzieht: Auf die Schaffung der intelligiblen Materie aus dem Nichts folgt deren Hinwendung zu ihrer Ursache, Gott, und aus dieser resultiert wiederum ihre Formung zu dem aus Buch 12 bekannten *caelum caeli*. Zumindest *conversio* und *formatio* sind dabei nur analytisch trennbar; konkret bestehen sie beide im „Hören“ von Gottes Wort, das hier auseinandergelegt ist in das Vernehmen, d.h. die positive Reaktion auf den als gnadenhafter Akt begriffenen göttlichen Ruf (*conversio*), und das Verstehen des Wortes, d.h. die Erkenntnis der in ihm enthaltenen *rationes* (*formatio* oder *illuminatio*):

Welches Verdienst um dich hatte die anfangshafte geistige Kreatur (*inchoatio creaturae spiritalis*, eine andere Formulierung für *materia spiritalis*), um wenigstens ein dunkles, fließendes Dasein zu besitzen und der „Tiefe“ (*abyssus*, Gn. 1,2) ähnlich, dir aber unähnlich zu sein, wenn sie nicht durch dasselbe Wort veranlaßt worden wäre, sich zurückzuwenden zu demselben (sc. Wort)⁹², von dem sie geschaffen worden ist, und, von ihm erleuchtet, „Licht geworden“ (Gn. 1,3) wäre – zwar nicht wesensgleich, doch immerhin in der Form übereinstimmend (*conformis*)⁹³ mit der dir wesensgleichen Form (vgl. Phil. 2,6)? Denn so, wie für den Körper Sein nicht dasselbe bedeutet wie Schönsein (sonst wäre es ja nicht möglich, daß

⁹¹ Die Junktur in conf. 12,25, vgl. 12,29. Die Verbindung *materia intellegibilis* kommt bei Augustinus nicht vor.

⁹² Die Ergänzung ist wegen der Wiederholung von (*per*) *idem* (*verbum*) – (*ad*) *idem* m.E. nicht anders möglich. Die Übersetzung „eben dem, von dem sie gemacht worden ist“ (Flasch/Mojsisch, ähnlich Chiarini) suggeriert ein Maskulinum, das im lateinischen Text nicht steht.

⁹³ Ein Anklang an Rm. 8,29. Da Augustinus die *forma* von Phil. 2,6 ganz platonisch interpretiert, ist man geneigt, an ὁμοειδές zu denken (vgl. Plotins Paar ἀγαθόν – ἀγαθοειδές, z.B. VI 7,15,9–11 nach Pl. R. 6,509a). Das griechische Wort in Rm. 8,29 ist allerdings σύμμορφος, und *conformis* scheint im Lateinischen nur in christlichen Texten belegt zu sein; es dürfte sich also um eine Lehnprägung zur Übersetzung der Bibelstelle handeln.

er unförmig ist), so ist auch für den geschaffenen Geist Leben nicht dasselbe wie weises Leben, sonst wäre er unveränderlich weise (13,3).⁹⁴

Bekanntlich ist dieser Dreischritt, der für Augustins spätere Exegese in *De Genesi ad litteram* leitend werden wird und dort breiter entfaltet wird⁹⁵, formal exakt parallel zu dem Modell von Hervorgang (πρόοδος), Rückwendung (ἐπιστροφή) und Vollendung (τελείωσις) oder Bestimmung (ὁρισμός), mit dessen Hilfe Plotin das Verhältnis des Geistes bzw. des Seins zum Einen-Guten zu denken versucht⁹⁶. Nun haben wir aber gesehen, daß bei Augustinus das Produkt dieses Prozesses – die intelligible Kreatur oder das *caelum caeli* – etwas von dem plotinischen Geist sehr Verschiedenes ist. Dementsprechend sind auch zwischen dem augustinischen und den plotinischen Konversionsmodell einige Differenzen zu konstatieren, die – soweit ich sehe – in der Forschung bislang unbeachtet geblieben sind. Sie betreffen erstens das Konzept der Formung oder Bestimmung (ὁρισμός, *formatio*)⁹⁷ und zweitens die Realität des Prozesses.

Beginnen wir mit zwei einschlägigen Texten Plotins, die für den Vergleich mit Augustinus besonders interessant sind, weil sie ausdrücklich von der intelligiblen Materie sprechen:

Denn auch die Andersheit dort besteht immer, von der die Materie hervorgebracht wird; denn die ist das Prinzip der Materie und die erste Bewegung. Darum hat man diese (wohl = die Bewegung) Andersheit genannt⁹⁸, weil Bewegung und Andersheit zugleich hervorgesprossen sind; und sowohl die Bewegung als auch die Andersheit, die vom Ersten herkommt, ist unbestimmt und für ihre Bestimmung auf dieses angewiesen. Bestimmt wird sie aber, wenn sie sich zu diesem hinwendet; zuvor dagegen ist die Materie und das Andere unbestimmt und noch nicht gut, sondern von jenem unerleuchtet (ἀφώτιστον ἐκείνου). Denn wenn das Licht von jenem kommt, dann hat dasjenige, welches das Licht aufnimmt, bevor es dieses auf-

⁹⁴ *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 inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse – alioquin deforme esse non posset – ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere: alioquin incommutabiliter saperet.*

⁹⁵ Vgl. bes. Gn. litt. 1,1,2; 1,4,9–5,11; 3,20,31; Solognac, Conversion (wie Anm. 7) 613 f.

⁹⁶ Vgl. oben Anm. 8. Augustinus macht selbst einmal eine entsprechende Andeutung: *saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intelligibiliter inluminante intelligibiliter lucet* (civ. 10,2; vgl. bes. conf. 12,20; 13,4).

⁹⁷ Vgl. Plot. V 1,7,26: ὁρισμὸς καὶ μορφή.

⁹⁸ Die Zitatmarkierung gilt vermutlich der von Aristoteles (Ph. 3,2, 201b20 f.) anonym referierten Definition der Bewegung als Andersheit (vgl. P. Henry/H.-R. Schwyzer, Plotini Opera I, Oxford 1964, ad loc.; Slezák [wie Anm. 18] 76).

nimmt, nicht ewig Licht, sondern hat es als etwas (sc. von ihm selbst) Verschiedenes, wenn denn das Licht von einem anderen kommt (II 4,5,28–37).⁹⁹

Insofern der Geist eine Art Sehvermögen ist, und zwar ein Sehvermögen, das *sieht*, dürfte er eine Möglichkeit sein, die in Aktivität übergeht. Somit ergäbe sich, daß er teils Materie und teils Form ist, genauso wie der aktuelle Sehvorgang (aber eine Materie, die im Bereich des geistig Erkennbaren ist) Was nun den Sehvorgang betrifft, so kommt ihm seine Erfüllung, quasi seine Vollendung, von dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand her zu, während für das Sehvermögen des Geistes das es Erfüllende das Gute ist (III 8,11,1–4; 6–8).¹⁰⁰

Es ist nicht schwer zu sehen, wie der erste dieser Texte Augustinus zu seinem Dreierschema inspirieren konnte. Die Motive der Rückwendung zum Ursprung, der Formung¹⁰¹ und der Illumination kommen sämtlich vor. Außerdem geht Plotin hier unter Ausnutzung der Assoziationen des Begriffs ὕλη sehr weit bei der Kontrastierung des unfertigen Urzustands des Geistes (der intelligiblen Materie) mit dessen vollendetem Zustand, dem geformten, reinen Sein: Für sich allein genommen, vor seiner Konversion zum Einen-Guten, ist der Geist weder Licht noch gut; um erleuchtet (d.h. geistig erkennend) und gut zu werden, ist er auf das Eine angewiesen, das das reine Licht per se ist¹⁰². Man kann dabei leicht übersehen (und Augustinus hat es vielleicht übersehen)¹⁰³, daß es sich dabei um gewollte Paradoxien handelt, die den unerhörten Gedanken herausstellen sollen, daß selbst das höchste Seiende noch auf ein ihm vorgängiges Prinzip verweist und daß seine ontologischen Grundcharaktere – Sein, Erkennen, Werthaf-

⁹⁹ Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεί, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἡ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κακείνου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δὲ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί, ἀλλὰ ἄλλο ὄν ἔχει, εἶπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου.

¹⁰⁰ ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὀρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθούσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ, οἷον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὄρασις Τῆ μὲν οὖν ὀράσει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἷον τελείωσις, τῆ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Zu diesem Text und seinem Verhältnis zu II 4,5 vgl. Bussanich (wie Anm. 23) 116–120.

¹⁰¹ Man geht wohl nicht fehl, wenn man Augustins Antithese *informis/informitas – formatio* als Wiedergabe des griechischen ἀόριστος – ὀρισμός betrachtet. Plotin bezeichnet allerdings die Materie auch traditionsgemäß als ἀνείδεος (I 8,3,14 u.ö.) oder ἄμορφος (II 4,2,3 f. u.ö.); Verben wie εἰδοποιεῖν (II 4,10,20 u.ö.) und μορφοῦν (I 6,2,18 u.ö.) kommen bei ihm vor.

¹⁰² Im Hintergrund steht das Sonnengleichnis, vgl. V 5,7; VI 7,16,22–31.

¹⁰³ Für II 4 als Quelle Augustins: Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 153. Vgl. dazu den Anhang.

tigkeit – nach einer kausalen Ableitung verlangen¹⁰⁴. Plotins intelligible Materie – der lichtlose, nicht-gute Nicht-Geist – ist insofern keine real oder auch nur gedanklich isolierbare Entität¹⁰⁵. Hinzu kommt, daß das plotinische Modell an entscheidender Stelle versagt. Es kann zwar einsichtig machen, warum das vom Einen Herkommende durch Rückwendung und Bestimmung Geist wird, aber es kann nicht erklären, warum überhaupt etwas außer dem Einen existiert; die Annahme einer ersten Andersheit oder Bewegung weg vom Einen ist ein reines Postulat, ebenso wie die bekanntere Metapher vom neidlosen Überfließen des Einen¹⁰⁶. Ginge es Plotin um die Einsicht in die tatsächliche *Entstehung* des Seienden, so hätte er sein Modell als gescheitert ansehen müssen; als gedankliche Annäherung an etwas Undenkbare – die paradoxe Ableitung des Unentstandenen und Unveränderlichen aus einer Ursache – ist es innerhalb der einem solchen Unternehmen gesetzten Grenzen leistungsfähig.

Analoges gilt für den zweiten zitierten Text. Plotin versucht hier, wie auch sonst gelegentlich, die Formung der intelligiblen Materie nach dem Muster der aristotelischen Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre zu denken, wonach Sinneswahrnehmung und Geist per se unbestimmte und eben deswegen für jeden in ihren Bereich fallenden Gegenstand aufnahmefähige Vermögen sind, die im aktualen Wahrnehmungs- oder Denkkakt von dem sinnlich oder geistig wahrgenommenen Gegenstand geformt werden¹⁰⁷. Dieses Modell versagt jedoch insofern, als das Eine kein Objekt der Wahrnehmung oder Erkenntnis, sondern absolut einfach und mithin formlos ist; es besitzt keine Form, die es der intelligiblen Materie vermitteln und sie dadurch zum Geist bestimmen könnte¹⁰⁸. Es ist daher kein Zufall, daß Plotin nicht von der Formung, sondern der Erfüllung (*πλήρωσις*) des Geistes spricht¹⁰⁹. Das Eine „gibt, was es nicht hat“¹¹⁰; der

¹⁰⁴ Vgl. VI 7,16,8 f. ('Αλλὰ καθ' ὅσον ἀγαθὰ καὶ δι' ὅτι ἀγαθὰ [sc. ἐστὶ τὰ ἐν νοῷ,] τί ἂν εἴη;); VI 7,18,1 f.; VI 7,17,4–6 über den Sinn der prozeßartigen Beschreibung eines ontologischen Verhältnisses: δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδόν μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος · τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὐσι. Vgl. V 1,6,19–22: Ἐκποδὸν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιουμένοις · τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς <ἀποδόσει> αἰτίας καὶ τάξεως {αὐτοῖς ἀποδώσειν} (Textgestalt nach den *Addenda ad Textum* in P. Henry/H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera* III, Oxford 1982, 324).

¹⁰⁵ Man vergleiche bes. VI 7,16,13 f. (οὕτω [vgl. II 4,5,35] νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως) mit V 5,1,1–3 (Τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως, ἄρ' ἂν τις φαίη ψεύσεσθαι ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; Οὐδαμῶς. Πῶς γὰρ ἂν εἴτι νοῦς ἀνοηταίων εἴη;).

¹⁰⁶ V 4,1,35; V 2,1,8 f.

¹⁰⁷ Vgl. V 4,2,4–6; V 1,5,18 f.; V 3,11,5; 10–12; Arist. de an. 2,5, 417a6 f.; 12–18; 2,12, 424a17–20; 3,4, 429a15–18 etc.; Bussanich (wie Anm. 23) 10–14.

¹⁰⁸ Vgl. bes. VI 7,17,16 f.; Szlezák (wie Anm. 18) 107.

¹⁰⁹ Vgl. V 2,1,10; VI 7,16,16 f.; 17,2 f.

¹¹⁰ Vgl. VI 7,17,1–4.

Geist wird nicht vom Einen bestimmt und begrenzt, sondern bestimmt sich durch das Hinblicken auf das Eine selbst, indem er sich bei dem notwendigerweise scheiternden Versuch, das absolut Formlose in strukturierter Weise zu erkennen, selbst strukturiert und zur geordneten Vielheit des intelligiblen Seins konstituiert¹¹¹. Der Geist hat also die Formen, die Objekte seiner Erkenntnis, nicht vom Einen, sondern entwickelt sie durch sein Hinblicken auf das Eine aus sich selbst. Plotin kann ihn daher als sich selbst genügend und – in nur scheinbarem Widerspruch zu II 4,5,35–37 – als Licht an sich bezeichnen¹¹².

Plotins Dreischritt von πρόοδος, ἐπιστροφή und ὁρισμός/τελείωσις meint also weder eine wirkliche Formung noch einen realen Prozeß (auch dann nicht, wenn dieser zeitfrei gedacht würde). Beides ändert sich grundlegend bei Augustinus. Für ihn ist Gott, das höchste Prinzip, nicht formlos, und die Formung der intelligiblen Kreatur ist nicht die Selbstkonstitution eines sich selbst erkennenden Geistes; sie erfolgt vielmehr, wie wir sahen, dadurch, daß dem erkennenden Subjekt seine Objekte von außen, nämlich von Christus als der reinen intelligiblen Form¹¹³, gegeben werden. Verglichen mit dem plotinischen, rückt das augustinische *formatio*-Konzept damit wieder enger an das ursprüngliche aristotelische Modell¹¹⁴, und der Begriff der intelligiblen Materie wird – sofern man unter Materie das von einem Formprinzip gestaltete Substrat versteht – von Augustinus in einem eigentlicheren und strenggenommen sachgerechteren Sinne verwendet als von Plotin. Vielleicht ist das der Grund, aus dem Plotin den Begriff insgesamt eher meidet¹¹⁵, während er für Augustinus in den *Confessiones* und vor allem in *De Genesi ad litteram* leitend ist¹¹⁶. Damit hängt zusammen, daß Augustinus den Dreischritt von *creatio*, *conversio* und *formatio* zwar als zeitfreie Simultanschöpfung, aber

¹¹¹ Vgl. bes. VI 7,17,9–27; V 1,5,17 f.: μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἐνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ. Es ist schwierig, damit diejenigen Stellen in Einklang zu bringen, die vom Einen als δύναμις πάντων sprechen und ihm insofern eine noch undifferenzierte Präsenz und Wahrnehmung der von ihm bewirkten seienden Dinge zuschreiben (V 1,7,12 f.; V 3,15,31; V 4,2,15–19). Jedenfalls hat das nichts mit den augustinischen *rationes* in der *sapientia* Gottes zu tun, die ja vollgültige Formen sind.

¹¹² Autarkie: V 3,8,40 f.; 16,30–32. Licht: V 3,8,15–23; V 8,3,5 f.; 4,6 und vor allem V 3,8,36 f.: Ἡ δὲ ἐν τῷ νῶ ζωῇ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπων πρῶτως.

¹¹³ Vgl. außer conf. 13,3 noch trin. 15,25 f.; Gn. litt. 1,4,9 am Ende; s. 117,3 (Simonetti [wie Anm. 7] 249).

¹¹⁴ Ob Augustinus von der aristotelischen Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre eine über das plotinische Dreierschema hinausreichende Kenntnis besessen hat, ist schwer zu sagen. Es spricht einiges dafür, daß das zur Abfassungszeit von trin. 11–15 der Fall war; vgl. Tornau, Augustinus (wie Anm. 81) 274–282.

¹¹⁵ Vgl. außer den zitierten Stellen nur noch V 1,5,14 f.

¹¹⁶ *materia spiritalis*: Gn. litt. 1,4,9; 5,5,13; 7,6,9; 7,7,10; 7,27,39.

doch als Schöpfung und damit als einen realen Vorgang denkt¹¹⁷. Der Bewegung der *conversio* entspricht schon auf der Ebene der höchsten geistigen Kreatur die Gegenbewegung der *aversio*; die Möglichkeit, daß die *creatura spiritalis* sich von Gott abwendet und als bloße, ungestaltete Materie ein gottfernes, orientierungslos fließendes und damit unglückseliges und schlechtes Dasein hat, ist eine sehr konkrete, die sich beim *caelum caeli* nur aus kontingenten Gründen nicht realisiert, die aber bei den gefallenen Engeln und bei der menschlichen Seele eine beobachtbare Tatsache ist¹¹⁸. Wie Augustinus besonders im 13. Buch der *Confessiones* hervorhebt, besteht zwischen Engeln und Menschen, insofern sie geistige Kreaturen sind, kein prinzipieller Unterschied. Die Gott in unaufhörlicher Liebe anhängenden und dadurch Form, Erleuchtung und Erkenntnis gewinnenden Engel des *caelum caeli* sind das Ideal auch des menschlichen Verhältnisses zu Gott¹¹⁹. Insofern hat Augustins Verwendung ethischen Vokabulars im Zusammenhang mit der höchsten geistigen Schöpfung einen guten Sinn; das gilt insbesondere für das spezifisch christliche Element der *vocatio*, d.h. des Verständnisses von Konversion und Formung als Ergebnis eines gnadenhaften Akts. Bei Plotin gibt es dagegen auf der Ebene des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ keine Gegenbewegung zur $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$, und es kann sie auch nicht geben, weil es hier einzig um die metaphysische Konstitution des Unveränderlichen geht; die ethische Valenz, die der Begriff der Rückwendung auch bei Plotin hat, kommt erst auf einer späteren ontologischen Stufe im Zusammenhang mit dem Seelenaufstieg ins Spiel¹²⁰. Das Element der *vocatio* ist also nicht einfach der Import eines christlichen Elements in ein neuplatonisches Konzept, sondern spiegelt ein grundsätzlich verändertes, letztlich im Schöpfungsgedanken wurzelndes Verständnis vom Verhältnis des höchsten Intellekts zu seinem Prinzip.

Vor diesem Hintergrund wird der Sinn von Augustins Neuinterpretation der intelligiblen Materie als *mutabilitas* noch einmal deutlicher. Ihre Pointe ist sicher zunächst die Wendung gegen den platonischen Grundsatz von der Unveränderlichkeit des geistigen Seins, sodann aber auch die Transposition des plotinischen Konversionsgedankens von der Einheits- und Seinsmetaphysik in die christliche Ethik. Weil Augustinus die *conversio* immer in Antithese zur *aversio* denkt, kann die intelligible Materie, die bei

¹¹⁷ Vgl. conf. 12,40; Gn. litt. 1,15,29; Mayer, *Creatio* (wie Anm. 2) 76 f.; Pépin, *Libro dodicesimo* (wie Anm. 7) 201 f. Die Parallelität derartigen Aussagen zu Texten wie Plot. V 1,6,19–22 (zitiert oben Anm. 104) ist somit nur oberflächlich.

¹¹⁸ conf. 13,9: *defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso.*

¹¹⁹ Vgl. conf. 13,3, 11.

¹²⁰ Vgl. Plot. I 2,4,15–17 (Solignac, *Caelum caeli*, BA 14 [wie Anm. 7] 615); V 8,11,1–13; VI 5,12,25–29 (an den letzten beiden Stellen wird die Gegenbewegung der Abwendung erwähnt, vgl. VI 5,12,28 f.: $\pi\alpha\rho\omega\upsilon\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\alpha \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha \epsilon\sigma\tau\rho\alpha\phi\eta\varsigma$). Die Formulierung von Mayer, *Caelum caeli* (wie Anm. 5) 569 vermischt daher die verschiedenen Ebenen bei Plotin und verdeckt den Unterschied zu Augustinus: „Veränderung also, das Sich-Wenden-Können zu seinem Ursprung, aber auch davon weg, ist für den $\nu\omicron\upsilon\zeta$ kennzeichnend.“

Plotin ein rein analytisches Konstrukt war¹²¹, bei ihm auch real in ungeformtem Zustand existieren – nämlich dann, wenn die geistige Kreatur statt eines weisen, Gott zugewandten Lebens ein Gott abgewandtes, formlos dahinfließendes Leben in Torheit und Unglück wählt (conf. 13,3)¹²². Es ergibt kaum Sinn, diese isolierte intelligible Materie als einen Bestandteil der hylomorph strukturierten geistigen Kreatur zu verstehen¹²³. Es handelt sich vielmehr um die Kreatur selbst, insofern sie eine bestimmte negative Haltung zu Gott einnimmt und, statt sich Gott zuzuwenden, die ihr als Geschaffenem innewohnende Differenz zu Gott aktiviert – eben ihre *mutabilitas*, die sich nicht „im Zaum hält“, wie es die in idealer Weise Gott anhängenden Engel der *Confessiones* tun¹²⁴. Es ist deutlich zu erkennen, daß Augustins Interesse an der intelligiblen Materie und am Konversionsmodell primär ein ethisches und nicht mehr, wie dasjenige Plotins, ein metaphysisches ist. Der Begriff der Materie dient ihm nicht so sehr als Instrument zur Analyse der Struktur des intelligiblen Seins, sondern begründet vielmehr die Möglichkeit einer realen Veränderung, der *aversio* von Gott. Aus diesem Grund ist in seiner Reflexion über die intelligible Materie der Potentialitätsgedanke gegenüber dem Substratgedanken in den Vordergrund getreten und hat ihn schließlich weitgehend verdrängt¹²⁵.

¹²¹ Dasselbe gilt in der philosophischen Tradition für die Materie grundsätzlich; seit Aristoteles wird betont, daß sie faktisch niemals im ungeformten Zustand erscheint (Arist. GC 2,1, 328a24–32; Stoiker bei Calc. in Tim. 292 = SVF 1, fr. 88 = 44 D Long-Sedley; Orig. orat. 27,8 = SVF 2, fr. 318).

¹²² Vgl. Gn. litt. 1,5,10; 1,9,17.

¹²³ Möglicherweise aus diesem Grund spricht Augustinus in Gn. litt. in diesem Zusammenhang lieber von *vita informis* (1,1,3; 1,5,10). Auch das ist ein plotinischer Ausdruck, vgl. Plot. VI 7,17,14 f.: ζῶν ... ἀόριστος; außerdem den Gegenbegriff in II 4,5,16: ζῶν ὀρισμένην καὶ νοεράν; der Kontext der letzteren Stelle zweifelt die Vergleichbarkeit von intelligibler und körperlicher Materie an (ebd. 12–18).

¹²⁴ conf. 12,9: *valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet*. Die Formulierung scheint mir eher von der traditionellen Vorstellung der „Beherrschung“ der Materie durch die Form inspiriert zu sein (Plot. I 6,2,16–18: Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθῆν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι; vgl. Arist. GA 4,3, 769b12 τῆς δ' ὕλης οὐ κρατουμένης; ebd. 4,4, 770b16 f.; Plu. Quaest. Plat. 1003A; Procl. in Ti. 1,381,4 u.ö.) als von Plot. V 3,8,31 (σκίδνασθαι οὐκ εἴασεν; so Armstrong [wie Anm. 8] 282; Pépin, Libro dodicesimo [wie Anm. 7] 209).

¹²⁵ In Gn. litt. 2,14,28 erläutert Augustinus *mutabilitas* direkt als *deficiendi ... possibilitas*.

5. Das Problem der Konsistenz von conf. 12 und conf. 13

Läßt sich anhand der bis hierher gemachten Beobachtungen das vorhin erwähnte Problem der Konsistenz zwischen den beiden letzten *Confessiones*-Büchern lösen? Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die in Buch 12 vertretene Deutung des *caelum* von Gn. 1,1 als immer schon geformter intelligibler Materie und die Interpretation des *fiat lux* von Gn. 1,3 als Formung eben dieser Materie in Buch 13 kaum harmonisierbar sind und daß sich auch sonst Indizien finden, die zumindest auf eine Akzentverschiebung weisen¹²⁶. Dennoch verführt Augustins eigene Tendenz im 12. Buch, die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten auf knappe Formeln zu bringen¹²⁷, womöglich zu einer gewissen Überbetonung der Unterschiede. Gewiß ist das *caelum caeli* des 12. Buches eine immer schon und in unverlierbarer Weise geformte intelligible Materie, doch wird es dadurch, wie wir gesehen haben, nicht zu der platonischen Welt des unveränderlichen Seins; es wird vielmehr schon in Buch 12 primär unter dem Aspekt seiner Materialität, seiner *mutabilitas* betrachtet, so daß seine faktische Unveränderlichkeit einen höchst instabilen, prekären Zug hat. Augustinus betont ihre Differenz gegenüber Gott und imaginiert ihre Veränderung durch *aversio*:

Auch wenn wir nicht nur vor ihr (sc. der geschaffenen Weisheit; vgl. 12,20), sondern auch in ihr keine Zeit vorfinden, weil sie fähig ist, dein Angesicht immer zu schauen, und sich nie von ihm abwendet¹²⁸, so daß sie keiner Veränderung unterliegt, wohnt ihr doch die Veränderlichkeit (*mutabilitas*) selbst inne, durch die sie dunkel¹²⁹ und kalt würde, wenn sie dir nicht in großer Liebe anhing und wie ein unaufhörlicher Mittag durch dich leuchtete und glühte (12,21).¹³⁰

¹²⁶ Von größter Bedeutung ist hier die Beobachtung von Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 159, daß Gn. 1,2 *tenebrae erant super abyssum* in conf. 12,15 auf die körperliche, in conf. 13 aber durchweg auf die intelligible Materie bezogen wird (13,3. 9. 11) – und daß die in Buch 13 maßgebliche Deutung der Worte in 12,25 als Teilaspekt der origenischen Deutung von *caelum et terram* (Gn. 1,1) als *ungeformter* intelligibler und körperlicher Materie angeführt wird, die Augustinus dort ausdrücklich als *Alternative* zu seiner eigenen Auslegung anführt!

¹²⁷ Vgl. bes. conf. 12,29 f. 39. Die Formeln werden in der Forschung gern reproduziert (z.B. van Winden, Exegesis [wie Anm. 7] 101–105).

¹²⁸ *deflectitur*, eine Variation des technischeren Ausdrucks *averti*.

¹²⁹ *tenebresceret*, sicher mit *tenebrae* (Gn. 1,2 und Eph. 5,8) in Verbindung zu bringen und damit ein Vorausklang der Interpretation von Gn. 1,2 in Buch 13 (vgl. Anm. 126).

¹³⁰ *etsi non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit, ut nulla mutatione varietur, inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te.*

Das bedrohlich klingende „wenn nicht“ (*nisi*), das die prinzipielle Denkbarekeit einer Veränderung des *caelum caeli* und seines Rückfalls auf seine bloße Materialität hervorhebt, wird im 13. Buch mehrfach aufgenommen¹³¹. Zwar bezieht Augustinus hier den Schöpfungsbefehl *fiat lux* im Sinne des Schemas von *creatio*, *conversio* und *formatio* auf die Formung der intelligiblen Materie zum *caelum caeli*, doch darf man dabei nicht übersehen, daß der ungeformte Zustand der letzteren auch nach der Exegese von Buch 13 faktisch niemals Realität gewesen ist, so wie es schon das 12. Buch herausgestellt hatte. Gewiß findet Augustinus jetzt, anders als es im 12. Buch den Anschein hatte, eine Erwähnung der ungeformten intelligiblen Materie im Schöpfungsbericht, nämlich in den Worten *tenebrae erant super abyssum* („Finsternis war über der Tiefe“, Gn. 1,2)¹³². Aber nach seiner Exegese stehen diese Worte gleichsam im Irrealis und fungieren somit nicht als Korrektur, sondern als nachträgliche Verdeutlichung des bisher Gesagten. Sie beschreiben keinen Urzustand der intelligiblen Schöpfung, sondern das Schicksal, das ihr gedroht hätte, wenn ihr nicht *sogleich bei ihrer Erschaffung* die Erleuchtung durch Gott zuteil geworden wäre:

Glückselige Kreatur, die nichts anderes kennengelernt hat, obgleich sie selbst etwas anderes wäre, wenn sie nicht durch dein Geschenk, das über allem Veränderlichen schwebt (vgl. Gn. 1,2: *spiritus dei superferebatur super aquas*), sofort, als sie geschaffen wurde, ohne jeden zeitlichen Abstand emporgehoben worden wäre durch jenen Ruf, mit dem du sagtest: „Es werde Licht“, und Licht geworden wäre (Gn. 1,3)! Bei uns ist ja zeitlich unterschieden, daß wir „Finsternis waren und Licht werden“ (Eph. 5,8)¹³³; bei jener Kreatur hingegen spricht (sc. der Bibeltext) davon, was sie wäre, wenn sie nicht erleuchtet worden wäre, und er spricht so davon, als ob sie zuvor fließend und finster (*fluxa et tenebrosa*, vgl. Gn. 1,2) gewesen sei, damit der Grund offensichtlich würde, aus dem es anders war, d.h. aus dem sie, hingewendet zum nie versiegenden Licht, Licht war (13,11).¹³⁴

¹³¹ Vgl. bes. 13,9: *defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritualis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisses ab initio: fiat lux, et facta esset lux* (Gn. 1,3), *et inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia caelestis ciuitatis tuae*. Außerdem 13,3. 6. 11.

¹³² Eine verblüffende Parallele hierzu bietet Plot. II 4,5,6 f.: Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἡ ὕλη · διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.

¹³³ Das Zitat ist leitmotivisch in conf., vgl. 8,22 etc. Es markiert den Wechsel von der kosmologischen und hermeneutischen Perspektive von conf. 12 zur ethisch-pastoralen in conf. 13 und bereitet die Allegorese des Schöpfungsberichts im Licht des NT ab 13,13 vor.

¹³⁴ *beata creatura, quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est attolleretur nullo intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti: fiat lux, et fieret lux* (Gn. 1,3). *in nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux* (Eph. 5,8) *efficimur: in illa vero dictum est, quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset.*

Abgesehen davon, daß der Hauptkontrast nun nicht mehr der zwischen geformter intelligibler und ungeformter körperlicher Materie¹³⁵, sondern zwischen den von Beginn an durch Gottes Licht erleuchteten Engeln¹³⁶ und den der „tiefen Finsternis“¹³⁷ der Gottferne nicht nur hypothetisch, sondern real unterworfenen Menschen besteht, ist dieser Text mit der Exegese des 12. Buches und insbesondere mit der Denkfigur des vorhin zitierten Textes aus 12,21 völlig kongruent. Damit stellt sich indessen folgende Frage nur umso schärfer: Wenn die Perspektive auf die intelligible Schöpfung in conf. 12 und 13 grundsätzlich die gleiche bleibt, warum hat Augustinus dann im 12. Buch die eigenwillige Deutung von *caelum* in Gn. 1,1 als *caelum caeli* eingeführt und eine Spannung zum 13. Buch in Kauf genommen, statt sogleich die origenische Exegese zugrundezulegen? Die Lösung bietet, wie mir scheint, ebenfalls der gerade zitierte Text. Er enthält als neues Element gegenüber Buch 12 die trinitätstheologische Interpretation des „über den Wassern schwebenden“ „Geistes Gottes“ (Gn. 1,2) als Hl. Geist, den Augustinus hier „Geschenk“ (*donum*) Gottes nennt¹³⁸. Diese Deutung stellt die Gnadenhaftigkeit der unmittelbar mit ihrer Erschaffung gegebenen Formung und Erleuchtung der Engel heraus und macht damit schlagartig eine Leerstelle sichtbar, die das 12. Buch gelassen hatte: Dort las es sich durchweg so, als sei die beständige Gottnähe der geistigen Kreatur zwar kontingent, aber doch deren eigene Leistung – es war davon die Rede, daß das *caelum caeli* in seiner unausgesetzten Kontemplation Gottes die in seiner Geschöpflichkeit liegende Veränderlichkeit „im Zaum hält“ (*mutabilitatem ... cohibet*)¹³⁹. Es liegt, gerade aufgrund der Gesamtperspektive der *Confessiones*, auf der Hand, daß hier noch eine Ergänzung und Richtigestellung erfolgen mußte. Daß das 13. Buch eine solche intendiert, zeigt sich bis ins literarische Detail: Dieselbe Handlung, das Imzaumhalten und Bändigen der Tendenz der formlosen Materie zum Zerfließen, wird jetzt nicht mehr der Kreatur, sondern der Güte Gottes zugeschrieben (*ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam*)¹⁴⁰. Warum im 12. Buch eine solche Leerstelle gelassen wurde, ist nicht allzu schwer zu sehen: Augustinus folgt entsprechend dem Bekenntnischarakter seiner Kommentierung, der den Akzent auf die Erfahrung des Lesenden mit dem biblischen Text und auf sein Verstehenwollen legt, eng dem Duktus des Textes und vollzieht auch dessen Vorläufigkeiten mit. Das

¹³⁵ Von dieser ist in conf. 13 kaum mehr die Rede.

¹³⁶ Vgl. civ. 11,11.

¹³⁷ Augustinus paraphrasiert *tenebrae super abyssum* gern mit *tenebrosa abyssus* (conf. 12,24 und noch viermal in conf.; Gn. litt. 1,1,3 und noch zwei Belege; c. adv. leg. 1,13).

¹³⁸ Nach Apg. 2,38 *donum spiritus sancti* (zitiert z.B. trin. 15,35); vgl. Joh. 4,10. Näheres zur Bezeichnung des Hl. Geistes als *donum*: trin. 5,12 f. 16 f.; 7,7.

¹³⁹ conf. 12,9; vgl. oben Anm. 124.

¹⁴⁰ conf. 13,5: *quid ergo tibi deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam ...?*

Stichwort *caelum* des ersten Genesisverses gab den Anlaß zu einer Reflexion über die intelligible Schöpfung und ihre Besonderheit gegenüber der körperlichen Kreatur. Die gnadentheologische Fundierung dieses Sachverhalts legt die Schrift jedoch erst mit der Nennung des Hl. Geistes im zweiten Vers offen¹⁴¹; Augustinus ist also genötigt, seine Interpretation – die er übrigens im 12. Buch selbst als vorläufig bezeichnet¹⁴² – beim Weiterlesen zu revidieren. Es sei betont, daß es sich dabei nicht um eine Unsicherheit des historischen Autors Augustinus handelt, die durch nachträgliche Emendation des 12. Buches leicht hätte beseitigt werden können. Die Revision findet vor den Augen der Leser statt, weil Augustinus das Lesen und Verstehen der Bibel in den *Confessiones* als allmählichen Prozeß des Lernens und Belehrtwerdens durch Gott inszeniert. Der Fluchtpunkt, der diesem Prozeß wie der Gedankenführung der beiden letzten *Confessiones*-Bücher Richtung und Sinn gibt, ist, wie so oft bei Augustinus, die Gnad lehre¹⁴³.

Anhang: Plot. II 4,5 als Quelle Augustins

Es ist schon verschiedentlich vermutet worden, daß Plotins *Enneade* II 4 [12] „Über die Materie“ (περὶ ὕλης) zu den neuplatonischen Texten gehört hat, die Augustinus bekannt waren¹⁴⁴. Jean Pépin hat auf die folgenden Parallelen hingewiesen¹⁴⁵:

Herleitung des Begriffs der Materie aus dem Phänomen des Werdens:

<p>(1) καὶ γινομένοις μὲν ὕλης δεῖ καὶ ἐξ ἐτέρων ἕτερα ποιουμένοις, ἀφ' ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνοήθη (II 4,2,4–6).</p> <p>(2) Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο</p>	<p><u>intendi</u> in ipsa corpora eorumque <u>mutabilitatem</u> altius <u>inspexi</u>, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque <u>transitum de forma in formam</u> per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per</p>
--	---

¹⁴¹ Darum kann der wichtige Gesichtspunkt der Präsenz der ganzen Trinität in der Schöpfung erst im 13. Buch thematisiert werden (13,6. 12; zuvor nur knappe Andeutungen in 12,7 und 12,9). In Gn. litt. wird der trinitarische Charakter des Schöpfungsakts dagegen schon recht früh herausgestellt (1,6,12).

¹⁴² conf. 12,16: *hoc interim sentio*. Vgl. Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 190.

¹⁴³ Manche Forscher betonen mit Blick auf den kontingenten Charakter der unveränderlichen Gottesschau des *caelum caeli* in Buch 12 die Freiheit, mit der sich die Kreatur zur *conversio* zu Gott entscheidet (Solignac, *Conversion*, BA 14 [wie Anm. 7] 615: «à la Liberté créatrice répond la liberté créée»; Vannier [wie Anm. 2] 132; 140 f.). Das ist nicht falsch, weil nach Augustins Überzeugung Freiheit und Gnade kompatibel sind. Die gnadentheologischen Ergänzungen in Buch 13 bleiben dabei dennoch etwas unterbelichtet.

¹⁴⁴ Z.B. Pépin, Libro dodicesimo (wie Anm. 7) 153.

¹⁴⁵ Ebd. 178.

ὄν παρ' αὐτά, ἥ τε εἰς ἄλληλα omnino nihil (conf. 12,6). μεταβολῇ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελῆς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γεγόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἴδους μεταβολῇ ἐξ εἴδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξιάμενον τὸ εἶδος τοῦ γεγομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον (II 4,6,2–8).

Im Laufe unserer vorstehenden – nicht primär quellenkritisch orientierten – Überlegungen haben sich außerdem einige Indizien dafür ergeben, daß das 5. Kapitel dieses Traktats, also der Abschluß von Plotins Überlegungen zur intelligiblen Materie (II 4,1–5) für Augustins Konzeption der intelligiblen Materie und ihrer Gestaltung durch den Dreischritt *creatio – conversio – formatio* direkt anregend gewesen ist. Die Berührungspunkte seien daher hier noch einmal in einer Übersicht zusammengestellt:

Das Dreierschema Hervorgehen (Erschaffung), Rückwendung und Formung/Bestimmung:

(3) ... ὁμοῦ ἐξέφουσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δὲ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον (II 4,5,31–34)

(4) ἡ μὲν γὰρ θεία (sc. ὕλη) λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζωὴν ὀρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει (II 4,5,15 f.).

Quid te promeruit inchoatio creaturae spiritualis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? (conf. 13,3)

ipsa primo creabatur lux, in qua fieret cognitio verbi dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informatate sua converti ad formantem deum et creari atque formari (Gn. litt. 3,20,21).

Gestaltung der intelligiblen Materie als Illumination, Materie per se lichtlos:

(5) Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεὶ,

... sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est – dicitur

ἀλλὰ ἄλλο ὃν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς
παρ' ἄλλου (II 4,5,35–37).

(6) πεφωτισμένη οὐσία (II 4,5,23)

(7) πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ
ὔλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγα-
θόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου (II

4,5,34 f.).

enim et ipsa, quamvis creata,
sapientia; sed quantum interest inter
lumen, quod inluminat et quod inlumi-
natur, tantum inter sapientiam, quae
creat, et istam, quae creata est (conf.
12,20; vgl. 13,3).

tenebrae autem super abyssum
spiritalis materies ante cohibitionem
quasi fluentis immoderationis et ante
inlucinationem sapientiae? (conf.
12,25; vgl. 13,4. 9; Gn. litt. 1,1,3;
1,9,17)

Intelligible Materie als „formloses Leben“: Leben in Weisheit/Erkenntnis als Ergebnis der Formung/Bestimmung:

(8) διάφορός τε ἡ ὔλη, ὅσῳ
καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμ-
φοῖν διάφορον · ἡ μὲν γὰρ θεία
λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζῶην

ὀρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει ... (II 4,5,14–16).

(8a) ζῶη ... ἀόριστος (VI 7,17,14 f.)¹⁴⁶

... creato spiritui non id est
vivere, quod sapienter vivere¹⁴⁷:
alioquin incommutabiliter saperet
(conf. 13,3).

creatura ... spiritalis et
intellectualis uel rationalis ... potest
habere informem vitam, quia non,
sicut hoc est ei esse quod vivere, ita
hoc vivere quod sapienter ac beate
vivere. ... formatur autem conversa ad
incommutabile lumen sapientiae ...
(Gn. litt. 1,5,10).

Intelligible Materie als Tiefe und Finsternis:

(9) Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἡ
ὔλη · διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα (II 4,5,5 f.).

tenebrae autem super abyssum
spiritalis materies (conf. 12,25; vgl.
13,3. 6).

Keiner der unter (3) bis (9) zitierten Texte ist Augustins „Quelle“ in dem Sinne, daß er ihn nach Inhalt oder Formulierung einfach übernommen hätte, und er vollzieht auch

¹⁴⁶ Dieser Begriff ist als Gegenteil von ζῶη ὀρισμένη implizit auch in (8) präsent und kann hier daher zur Verdeutlichung als (8a) angeführt werden.

¹⁴⁷ Diese Wendung kann als exakte Parallele zu Plotins ζῶην νοερὰν gelten, weil Augustins (*creata*) *sapientia* Plotins νοῦς entspricht.

nirgends den Gedankengang von Plot. II 4,5 im Zusammenhang nach. Die hier vorgenommenen Gegenüberstellungen zeigen aber, daß das Kapitel alle wesentlichen Motive und Elemente der augustinischen Theorie enthält; und die reine Zahl der Berührungen schließt m.E. einen bloßen Zufall aus. Wenn es richtig ist, daß das Kapitel Augustinus vorgelegen hat, dann läßt sich seine Art und Weise, mit Quellen umzugehen, oder besser: sie zu interpretieren und sich anzueignen, daran gut ablesen. Er hat ohne Frage einen Blick für die entscheidenden Punkte des plotinischen Gedankengangs, interessiert sich jedoch nicht für ihre ursprünglichen Begründungszusammenhänge, sondern verwendet sie gleichsam als Bausteine für seine eigene Konzeption.

Eine Sonderstellung nimmt natürlich (9) ein, weil die Parallele ihren objektiven Grund in einer zufälligen Berührung zwischen Plotin und dem von Augustinus zitierten Text Gn. 1,2 hat. Man kann sich aber vorstellen, daß diese Berührung Augustinus in seiner Überzeugung von der Konvergenz neuplatonischen und christlichen Denkens bestärkt und ihn womöglich sogar zu seiner Interpretation der *tenebrae super abyssum* als *intelligibler* Materie angeregt hat, die vor ihm nicht bezeugt ist¹⁴⁸.

Die von Pépin aufgewiesenen Parallelen (1) und (2) sind textlich enger, aber von relativ geringer Aussagekraft, weil Plotin an den betreffenden Stellen eingestandenermaßen traditionelles Material bietet. Die Belege (3) bis (9) enthalten dagegen zwar kaum parallele Formulierungen, sind nach Inhalt und technischer Terminologie aber recht spezifisch. Betrachtet man (3)–(9) als aussagekräftig, so erhöht sich damit die Wahrscheinlichkeit, daß auch (1) und (2) auf eine direkte Benutzung der Plotinstellen durch Augustinus deuten. Da (1) und (2) das 5. Kapitel flankieren (sie stammen aus den Kapiteln 2 und 6), stützen die Belege (1)–(9) insgesamt die Vermutung, daß die Schrift II 4 Augustinus als ganze vorgelegen hat¹⁴⁹.

Würzburg

Christian Tornau

¹⁴⁸ Man könnte freilich auch an Origenes denken, zumal diese Interpretation das erste Mal in conf. 12,25 in einem Referat der Deutung von Gn. 1,2 erscheint, die wir dank Calc. in Tim. 278 als origenisch kennen. Daß Origenes an anderer Stelle die „Finsternis über der Tiefe“ mit dem Teufel in Verbindung gebracht hat (in Joh. 32,24 [16],313), spricht nicht dagegen, da diese Exegese offenbar ein Analogon zur Deutung des „über den Wassern schwebenden Geistes“ auf den Hl. Geist schaffen soll und Origenes diese letztere Exegese einmal als allegorisch (*spiritaliter*) bezeichnet (princ. 1,3,3; vgl. Nautin [wie Anm. 32] 91). Er könnte also die von Augustinus bezeugte Deutung an der Stelle des verlorenen Genesiskommentars, auf die Calcidius' Referat zurückgeht, als Literalexegese vertreten haben. Doch auch abgesehen davon, daß das Spekulation bleiben muß, würde Augustins Exegese auch dann noch nicht völlig mit Origenes kongruieren, da für ihn in conf. 13 die pneumatologische Exegese von *spiritus dei superferebatur super aquas* keine allegorische, sondern eine literale Deutung ist.

¹⁴⁹ Alternative Szenarien, wie die Lektüre nur von II 4,1–5 oder sogar nur von II 4,5 in einem Florilegium, sind denkbar, aber nicht wahrscheinlicher.