Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit : zur augustinischen Theorie des Bösen in De civitate Dei XII

Autor: Kohler, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883071

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

Studia Philosophica 52/93

GEORG KOHLER

Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit

Zur augustinischen Theorie des Bösen in *De civitate Dei* XII

1. Einleitung

Vom Gottesstaat behandelt das Wesen der luziferischen Bosheit und den Engelssturz an einer für die Architektur des ganzen Werkes entscheidenden Stelle: am und als Ausgangsort jenes geisterscheidenden Gegensatzes zwischen «civitas terrena» und «civitas Dei», der die Menschen seit Adams Abfall auf die Probe stellt und der sie bis zum Ende der Zeiten herausfordern wird. Für Augustin ist Luzifers Tat deshalb ein dreifacher Ursprung – erstens erscheint in ihr das Prinzip und das Urbild des Bösen; zweitens ist sie ein Quellpunkt der menschlichen Notwendigkeit zu wählen – zwischen «Himmel» und «Welt», «Licht» und «Finsternis», «civitas Dei» und «civitas terrena», den «Werken des Geistes» und denen des «Fleisches»; drittens ist sie der eigentliche Anfang des Heilsgeschehens. Denn ohne die Empörung des zum Herrn der Hölle gewordenen Engels hätte es den Versucher und die Versuchung und daher auch den Anlass zur Sünde und damit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht gegeben. Dass das Wesen des Bösen, die Erfahrung der menschlichen Freiheit und die letzte Sinndeutung der Geschichte in einem unmittelbaren gedanklichen Zusammenhang stehen, macht der dreifache Beginn, den Satans Aufstand markiert, also mit einem Schlag klar. Um so wichtiger ist es zu verstehen, worin das buchstäblich Entscheidende dieses Uraktes besteht und was sein bestimmender Grund ist.

Der Auseinandersetzung mit dieser Frage widmet *De civitate Dei* viel Scharfsinn und argumentative Anstrengung. Dennoch gelangt Augustin am Ende zu keinem überzeugenden Resultat. Das Rätsel des Ursprungs des Bösen wird mit einem Sophisma zum Verschwinden gebracht. Aber das geschieht zu auffällig, als dass man darüber nicht stutzig werden müsste.

Im folgenden will ich zuerst die augustinische Wesensdeutung der satanischen Ursünde als «Hochmut» bzw. «Stolz» erläutern (2); dann möchte ich die Herleitung der ontologischen Nichtigkeit diskutieren, die nach Augustin

im Wesen des Bösen und der Sünde zum Vorschein kommt (3); und drittens sind die immanenten Voraussetzungen der augustinischen Theorie des Bösen zu bezeichnen, sowie einige auch für das säkulare, atheologische Philosophieren aktuelle Folgerungen aus diesem Stück spätantiker Dämonologie zu ziehen (4). Grundlage der Überlegungen bildet das zwölfte Buch von *De civitate Dei*, das die Überschrift hat «Ursache des Engelfalls, die Erschaffung des Menschen». Dabei halte ich mich besonders an dessen 6. und 7. Kapitel «Woher der böse Wille der bösen Engel?» bzw. «Eine bewirkende Ursache des bösen Willens gibt es nicht».

2. Das Böse als pervertierter Selbstbezug

Will man wissen, was das Böse im Kern ausmacht, muss man nach des Kirchenvaters Lehre zunächst zur Ursünde und zum heilsgeschichtlich ersten Auftauchen des Bösen zurückkehren – zur Abkehr Luzifers und seiner Scharen von Gott:

> «Fragt man aber nach der Ursache der Unseligkeit der bösen Engel, zeigt sich klärlich nur eine, die Abkehr von dem, der zuhöchst ist und die Hinkehr zu sich selber, die nicht zuhöchst sind. Wie soll man diesen Fehler anders bezeichnen als Hochmut? ‹Hochmut ist ja der Anfang aller Sünde.› Sie wollten also ihre Kraft nicht in ihm bewahren, und obwohl sie mehr gewesen wären, hätten sie dem, der zuhöchst ist, angehangen, zogen sie ihm das geringere Sein, nämlich sich selber vor. Das ist das erste Versagen, der erste Mangel, der erste Fehler jener Natur, die so geschaffen ward, dass sie zwar nicht das höchste Sein besass, aber doch, um Seligkeit zu erlangen, den, welcher zuhöchst ist, hätten geniessen können, während sie, von ihm abgewandt, zwar nicht ihr Sein verlor, aber es verminderte und darum elend ward.» (*De civ. Dei* XII, 6, S. 66[1])

Der augustinische Text zitiert und interpretiert den Mythos vom obersten Engel Luzifer, der gegen Gott rebelliert und mitsamt seinem Engelsgefolge in die Hölle verbannt wird. Im Alten Testament selbst ist davon ja nirgends die Rede, und im Neuen Testament spricht einzig die Johannesoffenbarung in ein paar Sätzen von einem «Krieg Michaels mit dem Drachen», «die alte Schlange, genannt der Teufel und der Satan, der den ganzen Erdkreis verführt, geworfen wurde er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen» (Off. 12, 7-9). Erst nachbiblisch, in der Zeit der frühen Patristik, gespiesen aus spätantik-jüdischen und -orientalischen Traditionen wird der Luziferstoff

1 Zitiert wird nach: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München 1978 (Ausgabe des Deutschen Taschenbuch Verlags).

dämonologisch entfaltet, theologisch nobilitiert und detailreich ausgemalt. Aber nicht diese Konkreta, nicht die Bilder und visionären Erzählungen von tückischen Verführern und grauenhaften Monstern interessieren den Autor des *Gottesstaates*, sondern die abstrakten Sinngehalte. Es geht um die Antwort auf eine Was-Frage und – damit verknüpft – um die Antwort auf eine Woher-Frage. Worin besteht das Böse und woher ist es gekommen?

Die augustinische Beantwortung des ersten Problems ist von bemerkenswerter Einfachheit. Das entscheidende Charakteristikum des Bösen ist der Stolz, die Selbstüberhebung, genauer gesagt: der *übertriebene* Stolz ichbegabter, aber geschaffener Wesen, der einer verabsolutierten Selbstbeziehung entstammt, die die wahren Macht-, Rang- und Begründungsverhältnisse der Seinsordnung verkennt. Das Böse verkehrt alles, weil es selber einer ersten Verkehrung (Perversion) entspringt: der «Abkehr von dem, der zuhöchst ist, und der Hinkehr zu sich selber, die nicht zuhöchst sind». Das Böse hat also seinen genuinen Ort im Bereich der Subjektivität, in der alle sonstigen Übel und moralischen Schlechtigkeiten fundierenden Selbstüberbewertung des nichtgöttlichen Ichs, einer Überhebung, die zwar offensichtlich unangemessen, aber dennoch freiwillig ist.

Dass solche Selbsterhöhung nichts anderes als der Ausdruck vollkommener Verblendung sein kann, ist im Kontext der augustinischen Darstellung ohne weiteres evident. Schwieriger ist die Erklärung und Begründung ihrer Freiwilligkeit – an der freilich alles hängt. Denn ist das Böse nicht die Wirkung einer eigenständig-freien Willensleistung, die ausschliesslich dem Ich zuzurechnen ist, das sie aktualisiert, dann kann das Böse nur ein selber von Gott Geschaffenes und Gewolltes sein und damit müsste auch Gott selber böse sein. Es sei denn, das Böse wäre (wie alles von Gott Geschaffene) im Grund ein Gut. Aber wie sollte das zu verstehen sein?

Die Überlegung zeigt, wie schnell die Fragen nach dem Bösen, exakter: die Fragen nach dessen Grund und Ursache, in die Zwickmühlen der Onto-Theologie führen. Werden Gott und seine Allmacht und der Ursprung des Bösen nicht radikal getrennt, dann gerät alles in ein wahrhaft teuflisches Zwielicht. Augustin situiert deshalb die Quelle des Bösen im innersten, eigensten Bezirk ichhafter, aber erschaffener Subjektivität; im bösen, pervertierten und freien, soll heissen: von Gott unabhängigen *Willen* – sei es Luzifers oder des Menschen. «Es ist der böse Wille, der das böse Werk vollbringt», ist darum das erste Fazit von XII, 6.

Befriedigend gelöst ist das Grundproblem des Bösen damit jedoch nicht, im Gegenteil, die Verlegenheit, in die man mit ihm gerät, ist bloss um eine Stufe verschoben und gesteigert worden. Aber bevor ich dem weiter nach-

gehe, möchte ich das noch stärker herausarbeiten, was an der augustinischen Erläuterung des Bösen auch uns verweltlichten Geistern einzuleuchten vermag. Nämlich die Aussage, das Wesen des Bösen bestehe in einem depravierten Selbstbezug des Ich.

Das Böse, mithin auch die Sünde, ist im Kern nichts anderes als jene absolute Selbstverfallenheit, die einem endlichen Subjekt nicht mehr gestattet, über sich hinauszukommen – auf andere, anderes und Umfassenderes hin. Ein Radikalegoismus, der das von ihm bestimmte Ich immer an es selber bindet, es an dessen eigene Endlichkeit und Beschränktheit fesselt und damit von jeder erlösenden Selbsttranszendenz a priori ausschliesst. Der Böse ist «unselig», «elend», «heil-los» und «verdammt» letztenendes durch sich selber.

Wo der Bezug auf das umgreifende, grössere Dritte fehlt, entsteht nicht nur die Heillosigkeit solipsistisch gegeneinander abgeschotteter Egoismen, sondern zugleich deren mörderische Konkurrenz und wechselseitige Verfallenheit. Eben das ist die Lage der Menschen, nachdem sich das erste Ereignis des Bösen, Luzifers Tat, im Sekundärdatum, in Adams Ungehorsam, wiederholt hat: Selbstsucht steht gegen Selbstsucht, es herrscht der prinzipiell friedlos-unglückliche Zustand einer vom Sündenfall gezeichneten Welt. «Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Neid (. . .), aber Haupt und Wurzel all dieses Bösen ist der Hochmut, der (. . .) im Teufel regiert.» (XIV, 3)

In der augustinischen Wesensbestimmung des Bösen sind gedankliche Elemente enthalten, die sich unzweifelhaft auch dann noch festhalten lassen, wenn man den onto-theologischen Überbau, in den sie eingelassen sind, nicht mehr benutzen will.

3. Das Nicht-Begreifen-Können des Ursprungs

3.1 Am dämonologischen Thema, dem Was und Woher des teuflischen Wollens, handelt *De civitate Dei* auch das Problem der menschlichen Bosheit ab. Die Passagen des vierzehnten Buches, die den Sündenfall im Paradies erörtern, verfahren nach dem vom Luzifersturz her bekannten Muster; auch beim Menschen ist das Wesen des Bösen der Hochmut und dessen Ursprung ist nichts als der böse Wille: «Was aber ist Hochmut anderes als Streben nach falscher Hoheit? Denn das ist falsche Hoheit, vom Urgrund sich zu lösen, dem der Geist eingewurzelt sein soll, um gewissermassen sein eigener Urgrund zu werden und zu sein (. . .) Diese Abkehr aber ist freiwillig» (XIV, 13: «Der bösen Tat Adams ging der böse Wille vorauf»).

Aber wie ist das überhaupt möglich bzw. was bewirkt sie: diese «freiwillige Abkehr», die das eigentliche Prinzip des Bösen ist? Die Frage stellt sich bei Luzifer wie bei Adam und Eva, und systematisch verfolgt wird sie vor allem am Fall des Teufels. Mit den ersten Sätzen ist Augustin mitten im tiefsten und, wie sich zeigen wird, im Grund unlösbaren Problem: «Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine. Denn was sollte es sein, das den bösen Willen hervorbringt, der seinerseits das böse Werk hervorbringt? Darum ist es der böse Wille, der das böse Werk vollbringt, aber nichts ist, was den bösen Willen bewirkt.» (XII, 6)

Das Gesagte ist das erste und bleibt das letzte Wort zur Sache. Worum sich Augustin allerdings wortreich bemüht, ist der Versuch, diese paradoxe Nicht-Antwort als inhaltlich überzeugendes Argument erscheinen zu lassen. Alles endet aber immer wieder bei der einen Aussage: Das primäre Böse, der böse Wille, kommt aus nichts, von nichts, durch nichts. Dennoch bewirkt er *etwas* – die bösen Werke. Wie kann man das verstehen?

Augustin argumentiert auf der Basis von gewissermassen axiomatischen Annahmen. Dass das Böse von nichts kommen muss, hängt zunächst damit zusammen, *dass ein Gutes seine Ursache jedenfalls nicht sein kann* (= Satz 1):

> «Wenn da irgend etwas wäre, was als Ursache in Frage kommen könnte, hat es entweder auch einen Willen oder keinen. Hat es einen, dann sicher entweder einen guten oder bösen. Wenn einen guten, wird doch niemand so unsinnig sein zu glauben, dass der gute Wille einen bösen Willen hervorbrächte. Denn dann wäre ein guter Wille die Ursache der Sünde, und etwas Sinnloseres lässt sich nicht erdenken. Wenn aber jenes Etwas, das den bösen Willen verursachen soll, selbst einen bösen Willen hat, forsche ich folgerichtig nach der Ursache, die ihn hervorgebracht hat und so fort, bis ich, um endlich meinen Fragen ein Ziel zu setzen, nach der Ursache des ersten bösen Willens frage. Es wäre aber nicht der erste böse Wille, wenn ihn ein anderer böser Wille hervorgebracht hätte. Das also ist der erste, den kein anderer hervorgebracht hat.» (XII, 6, S. 66f.)

Zumindest der allererste böse, d. h. der luziferische Wille, kann also nur von nichts hervorgebracht worden sein. Augustin vermeidet hier, wie an späteren Stellen die Formulierung, die nahe gelegen hätte: «Also kann der erste böse Wille von nichts anderem als nur durch sich selber hervorgebracht worden sein». Augustin verwirft diese Formel, bevor sie überhaupt ausgesprochen worden ist. Denn sie führt, im Verein mit ‹Satz 1› sofort in einen Widerspruch, sofern man nicht das andere für die augustinische Ontologie fundamentale Axiom aufgeben will, *wonach Seiendes, sofern es ist, gut ist*; weil Seiendes ja nur sein kann, sofern es von Gott Geschaffenes, also gut Geschaffenes ist: *ens et bonum convertuntur* (= Satz 2). Diese Annahme organisiert die an das oben Angeführte unmittelbar anschliessende Überlegung:

«Antwortet man, nichts habe ihn hervorgebracht und *darum sei er immer gewesen* [Auszeichnung G. K.], so frage ich, ob er irgendeinem Wesen [d. h. einem geschaffenen Seienden qua Guten, Anm. G. K.] angehörte. Wenn keinem [was ja unmittelbar aus ‹Satz 1› folgen muss, Anm. G. K.], konnte er selber auch nicht sein, wenn aber irgendeinem, so verschlechterte und verdarb er es, war ihm schädlich und beraubte es eines Gutes. Folglich konnte der böse Wille in keiner bösen Natur sein, sondern nur in einer guten, wenn auch wandelbaren, der dieser Fehler schaden konnte. Denn schadete er nicht, wär's auch kein Fehler gewesen und hätte man ihn auch keinen bösen Willen heissen dürfen. Schadete er aber, schadete er zweifellos dadurch, dass er Gutes fortnahm oder verminderte. So konnte der böse Wille unmöglich immer in einem Wesen vorhanden gewesen sein, da etwas natürlich Gutes vorher dagewesen sein musste, das der böse Wille schädigen und wegnehmen konnte. War er also nicht immer, frage ich, wer ihn bewirkt hat.» (XII, 6, S. 67)

Die Suche nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens, also nach dem, was einen ursprünglich guten Willen dazu gebracht hat, sich zu pervertieren, ist nicht abzuweisen, obwohl sie nirgends auf einen festen Grund zu stossen scheint. – «Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine.» Die negative Ausgangsthese wird Schritt für Schritt in ihrer notwendigen Negativität vorgeführt. Aber solche Bestätigung zu liefern, ist nur der eine Sinn der zitierten Stelle. Ihre andere Funktion liegt darin, die rhetorische Umpolung der negativen Aussage über den Grund des Bösen vorzubereiten, die Augustin nun durchführen will. Dass es eben *nichts*, die *«Nichthaftigkeit» selbst* ist, was das Böse bewirkt, genau das ist es, was man zu begreifen hat: als die im gegebenen Fall einzig denkbare und gültige und insofern auch *positive* Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Um dies zu erreichen, erinnert Augustin an den Grundcharakter alles Kreatürlichen – an dessen Wandelbarkeit als die Einbruchstelle möglicher Defizienzen. Weil alles Geschaffene zwar an sich stets gut, aber eben prinzipiell wandelbar ist, *kann* es verderben, und *wenn* es verdorben ist, muss das geschehen sein, *nachdem* es geschaffen worden ist und also bereits existiert hat. Aber eben: wodurch verdorben? Jedenfalls nicht durch irgendein anderes Seiendes, das bereits existiert. Denn «mag (etwas), so geringwertig wie die unterste Erde (sein), ist es eine (von Gott geschaffene) Natur und ein Wesen, so ist es unfraglich auch gut und hat nach seiner Art und in seiner Ordnung Mass und Gestalt» (XII, 6). Also kann der «böse Wille» (ganz gewiss der allererste «böse Wille») nur durch sich selber böse geworden sein. – Möchte man meinen. Doch wie oben schon gesagt, wird diese Wendung sorgfältig umgangen. Statt dessen heisst es in der direkten Fortsetzung des Zitierten: «Wie kann also eine gute Sache bösen Willen bewirken? Wie in aller Welt Gutes die Ursache von Bösem sein? Nein, nur dann, wenn *der Wille sich* vom

Höheren ab- und dem Niederen zuwendet, *wird er* böse, (. . .) also machte nicht ein niederes Ding den Willen böse; sondern schlecht und ordnungswidrig, weil er selber böse ward, trachtete er nach dem niederen Ding» (Auszeichnungen von G. K.).

«Weil er selber böse ward» . . . Die von Augustin gefundene Formulierung hält sich exakt in der Mitte zwischen dem aktiven («weil er sich selber böse gemacht hat») und dem ohnehin ausgeschlossenen passiven Modus («weil er böse gemacht worden ist»). Damit bewältigt Augustin die doppelte Schwierigkeit, den «bösen Willen» weder als *causa sui* noch als von einem anderen abhängigen *kausalen Effekt* zu bestimmen. Die erste Bestimmung ist unmöglich, weil nur Gott causa sui ist; die zweite, weil sie eben letztenendes Gott selbst in den Urheber des Bösen verwandeln müsste.

Das ursprünglich Böse oder der «böse Wille» darf also weder etwas Substantielles sein, noch darf er solches sein, das von *etwas* verursacht worden ist. Kurz: der «böse Wille» ist *aus* nichts und *von* nichts und daher ist er – *durch* nichts. Nämlich durch nichts als durch seine eigene Fehl-Haftigkeit und Defizienz, die sich darin zeigt, dass er sich «vom Höheren ab- und dem Niederen zuwendet», darin, dass «er selber böse, d. h. selbstbezogen *ward*».

3.2 Um seinem Gedankengang grössere Plausibilität zu verschaffen, liefert Augustin nun ein Beispiel. Ein Exempel, das auch darum von Bedeutung ist, weil es die Differenz zwischen dem «ersten» Bösen (dem luziferischen Gottestrotz) und dem «zweiten» Bösen (den menschlich-freiwilligen Fehlhandlungen) systematisch nivelliert.

> «Nehmen wir an, dass zwei Menschen, die geistig und leiblich in gleicher Verfassung sind, denselben schönen Leib erblicken, und dass der eine durch diesen Anblick zu unerlaubtem Genuss verlockt wird, während der andere unentwegt in keuschem Willen verharrt, was sollen wir da als Ursache ansehen, dass wohl in dem einen, aber nicht in dem anderen böser Wille entsteht. Was verursacht ihn in dem erstgenannten?» (XII, 6, S. 68)

Beispiel für Böses (Bosheit, Böse-Sein) ist hier die Sünde der Unzucht. Sie realisiert auf ihre Weise dasselbe wie die Ursünde des Stolzes; sowohl die Abkehr des Willens vom göttlichen Gebot und von Gott wie den Akt und die Haltung der Selbstüberhebung und Selbstermächtigung. Deshalb repräsentiert die Suche nach der besonderen Ursache dieser speziellen Sünde die allgemeine Erfahrung, die sich bei jeder Suche nach der Ursache böser Willensbildung einstellt: die Erfahrung, auf nichts zu stossen. Denn diese Ursache kann weder «die Schönheit des (begehrten) Leibes» sein noch «das Fleisch des einen». Denn die Schönheit fiel beiden gleich in die Augen, hatte aber nicht die gleiche Wirkung, und von beiden war zugleich vorausgesetzt,

dass sie – «geistig und leiblich» – in gleicher Verfassung seien. Augustin fährt fort:

> «Oder sollen wir sagen, der eine sei durch geheime Einflüsterungen eines boshaften Geistes versucht worden? Als ob er nicht diese Einflüsterung, diesem Zureden, wie man sich auch denken mag, mit eigenem Willen zugestimmt hätte! Was diese Zustimmung, diesen bösen Willen, der dem schlimmen Zureden nachgab, in dem Manne hervorgebracht hat, danach fragen wir. Denn wir nehmen an, um auch diese Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, dass beide in derselben Weise versucht werden und der eine nachgibt und einwilligt, während der andere standhaft bleibt, der er war. Da zeigt sich doch klar, dass der eine von der Keuschheit nicht lassen wollte, der andere aber es wollte. Was war der Grund? Doch nur der eigene Wille, da ja in beiden die körperliche und geistige Beschaffenheit die gleiche war. Beide Augen sahen in gleicher Weise die Schönheit, beiden machte die gleiche geheime Versuchung zu schaffen.» (XII, 6, S. 68f.)

Wieder ist man am selben Punkt. Ursache der bösen Handlung, des Werks des Bösen, ist ein endliches, subjektives Wollen. Aber jenseits dieses Willens lässt sich eine substantielle Kausalität nicht fassen:

> «Wollen wir eine Ursache ausfindig machen, die in dem einen den eigenen bösen Willen hervorgebracht habe, finden wir auch bei genauem Zusehen nichts. Sagen wir nämlich, er selbst sei die Ursache – nun, was war er selbst vor seinem bösen Willen anderes als eine gute Natur, geschaffen von Gott, dem unwandelbaren Gut? Wer also sagt, derjenige, der dem Versucher und bösen Berater im Unterschied von dem anderen zustimmte, sich des schönen Leibes zu bemächtigen, der beiden körperlich und geistig gleichgestimmten Männern vor Augen stand, habe seinen bösen Willen selbst hervorgebracht, obwohl er vor seinem bösen Willen gut gewesen sei, der frage weiter, warum er ihn hervorgebracht hat. *Darum, weil er eine Natur ist, oder weil er eine aus nichts erschaffene Natur ist*? [Auszeichnung von G. K.] Er wird finden, dass der böse Wille nicht darin seinen Ursprung hat, dass der Sünder ein Naturwesen ist, sondern darin, dass es eine aus nichts geschaffene Natur ist. Denn wenn die Natur Ursache des bösen Willens wäre, müssten wir unweigerlich sagen, dass von Gutem Böses bewirkt werde, Gutes die Ursache des Bösen sei.» (XII, 6, S. 69).

So klar wie überhaupt möglich wird an dieser Stelle ausgesprochen, dass es onto-theologische Basissätze sind, die den augustinischen Diskurs über das Böse steuern und die dafür sorgen, dass dieser nur noch das Nichtseiende und den Mangel als Herkunftsort des Bösen zu diagnostizieren vermag. Der «böse Wille» ist, wie er ist – verdreht, selbstbezogen und verblendet –, weil er (obschon an sich gut geschaffen) doch stets anders werden kann. Denn als endlich wandelbare Natur ist er eo ipso unvollkommen, d. h. partizipierend am Nichtsein und an der Möglichkeit von Defizienz.

3.3 Damit schliesst das Kapitel 6, doch im Grunde ist die Frage nach der bewirkenden Ursache des «bösen Willens» selbst dann noch offen, wenn man die augustinische Umpolung bloss negativer Aussagen über die Herkunft des Bösen in die positive Behauptung, nichts anderes als das Nichts oder die

Nichtigkeit sei eben diese Ursache, gelten lässt. Denn das Aus-nichts-geschaffen-Sein aller Naturen ausser Gott, die Teilhabe an der Nichtigkeit, die Menschen wie Engeln gemeinsam ist, erklärt vielleicht die *Möglichkeit* der Perversion des Willens, aber nicht die jeweilige Verwirklichung dieser Möglichkeit. Um beim augustinischen Beispiel zu bleiben: Zwei Menschen sind der Versuchung ausgesetzt, die Sünde der Unzucht zu begehen, und beide könnten sie vollziehen. Aber weshalb geschieht es nur beim einen? Die Frage ist nach wie vor unbeantwortet, und deshalb macht Kap. 7 («Eine bewirkende Ursache des bösen Willens gibt es nicht») einen neuen und abschliessenden Anlauf, das Problem zu lösen. Dessen Pointe liegt noch einmal in einer Umpolung, nämlich darin, die erkannte Antwortlücke als den notwendigen Ausdruck der im gegebenen Fall einzig richtigen Antwort zu erklären:

> «So frage mich niemand nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens. Denn da gibt's keine bewirkende, sondern nur eine versagende, weil keine Wirkung, sondern nur Versagen. Denn abfallen von dem, das zuhöchst ist, zu dem, was geringer ist, ist der Anfang des bösen Willens. Die Ursachen solchen Abfalls, die ja, wie gesagt, keine wirkenden, sondern versagende sind, ausfindig machen wollen, hiesse die Finsternis sehen, das Schweigen hören wollen. Beide sind uns freilich wohlbekannt, jene durch die Augen, dieses durch die Ohren, aber nicht durch ihre Erscheinung, sondern durch Aufhebung der Erscheinung. Niemand suche also bei mir ein Wissen von dem, wovon ich weiss, dass ich's nicht weiss, er müsste denn lernen wollen, das nicht zu wissen, wovon man wissen muss, dass man's nicht wissen kann. Denn was man nicht durch Erscheinung, sondern durch deren Wegnahme zu wissen bekommt, weiss man, wenn's erlaubt ist, das zu sagen oder zu denken, in gewisser Weise durch Nichtwissen, um es durch Wissen nicht zu wissen. Denn wenn der scharfe Blick des leiblichen Auges die körperlichen Erscheinungen durchläuft, sieht er nirgendwo Finsternis, ausser da, wo er aufhört zu sehen.» (XII, 7, S. 69f.)

Die augustinische Diskussion der Herkunft des Bösen endet in einem Sophisma. Dass nichts oder genauer: die Nichthaftigkeit der geschaffenen Wesen die Ursache des «bösen Willens» und damit aller Bosheit in der Welt ist, *erkennt man daran, dass man nichts mehr erkennt*. Wo der Raum der Wissbarkeit ausgeschöpft ist, bleibt nur noch docta ignorantia als einzig mögliche Wissensform. Was Augustin mit diesem Argument erzielt, ist so etwas wie die Herstellung von apodiktischer Gewissheit durch deren Gegenteil. Man kann zwar nichts mehr bezweifeln, aber nicht auf Grund besserer Einsicht, sondern weil einem mit dem Sehen und Hören auch das Begreifen vergangen ist. Wer die Prämissen der augustinischen Beweisführung nicht teilt, wird dieses Ergebnis freilich nicht als wirklichen Erkenntnisschritt im abgründigen Wesen des Bösen akzeptieren, sondern lediglich als die notwendige Konsequenz eben dieser Beweisvoraussetzungen verstehen wollen. Und genau diese Folgerichtigkeit macht die Sache auch wieder interessant: als das Symptom der onto-theologischen Denkzwänge, unter denen Augustin steht.

4. Onto-Theologie und die Autonomie des Subjekts

4.1 Überlegt man die Vorgaben, die das Philosophieren Augustins von Anfang an leiten, vermag man seine Theorie der Unbegreifbarkeit des Bösen nicht mehr (oder wenigstens: nicht ohne weiteres) als eine Auskunft über die Sache zu nehmen, die hier verhandelt wird, sondern lediglich als eine über die besondere Perspektive, die diese Sache im gegebenen Zusammenhang erschliessen soll.

Drei alles beherrschende Thesen sind es nämlich, die Augustins philosophische Theologie über das Wesen und den Ursprung des Bösen erzeugen. Erstens die «antidemiurgische» These: Gott ist als Weltschöpfer der Schöpfer einer guten Welt. Zweitens die «antidualistische» These: Es gibt nur *ein* oberstes Prinzip, oder noch kürzer: Es gibt nur *einen* Gott. Drittens die «antimoderne» (weniger paradox gesagt: die «vormoderne») These: Die Subjektivität und Freiheit endlicher Wesen ist *nicht als absolute* Autonomie zu denken.

Die ersten zwei Thesen entspringen Augustins antignostischer Grundstellung, denn es war ja die Gnosis und vor allem ihre von Augustin bekämpfte marcionisch-manichäische Variante, die in beiden Fällen das Gegenteil behauptete. *Unde malum*? Das erklärte die Gnosis durch die Annahme jenes bösen Gegengottes, des Demiurgen, der diese schlimme Welt, den Weltkerker, in dem die Menschheit leben muss, geschaffen hat, und in den eingesperrt sie nur auf dessen Ende und die Erlösung durch den transzendenten Heilsbringer warten kann.

In der Tradition Adolf v. Harnacks ist es vor allem *Hans Blumenberg*, der Augustins Theologie und Onto-Theologie aus ihrer antignostischen Zielsetzung verständlich macht. Marcion hatte den Schöpfer- vom Erlösergott getrennt und den ersten dem Alten, den zweiten dem Neuen Testament zugeordnet:

> «Der Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen und ihnen ein unerfüllbares Gesetz gegeben, der launisch und tyrannenhaft die im Alten Testament überlieferte Volksgeschichte gelenkt hatte, der Opfer und Zeremonien für sich forderte, war der böse Demiurg. Der Gott, der die Erlösung bringt, ohne sie den Menschen, die er nicht geschaffen hat, im geringsten schuldig zu sein, der ‹fremde Gott›, ist das Wesen reiner, weil grundloser Liebe. Diese Gottheit hat das Recht, den Kosmos zu vernichten, den sie nicht geschaffen hat, und den Ungehorsam gegen das Gesetz zu verkünden, das sie nicht gegeben hat (. . .) Aber zum Erlöser, der aus der Fremde der Transzendenz diese Erkenntnis bringt, kann nicht mehr der Sohn des Schöpfers der Welt und des Beherrschers ihrer Geschichte werden. Marcion hat einen Gott gewollt, der sich selbst nicht zu widersprechen braucht, indem er einen Menschen so erschafft, dass er ihn aus seiner Verlorenheit erlösen muss; der ein Gesetz gibt, dessen Unerfüllbarkeit ihn zum Freispruch

der straffällig Gewordenen nötigt; der eine Ordnung der Natur statuiert, um sie mit eigenen Wundern zu durchbrechen – mit einem Wort: der allmächtig ist und doch eine Welt bewirkt, die am Ende die erklärte Absicht des Heils nur der kleinsten Zahl der Menschen zugute kommen lässt.»[2]

Gnosis ist radikale Weltverachtung und Gottesanklage in eins. Gegen beides opponiert Augustin mit der Energie seiner gewaltigen rhetorischen und spekulativen Kraft. Er will das von der gnostischen Naherwartung beeinflusste Christentum wieder realitätsfähig machen und den Schöpfergott der Bibel von der Schuld am malum befreien. Dass Gott im biblischen Bericht jedem seiner Werke die Bestätigung, dass es gut gelungen war, ausdrücklich gegeben hatte, konnte und wollte die augustinische Exegese also nicht mehr unterdrücken.

Deshalb wird der alttestamentarische Gott zum einzig-allmächtigen Wesen gesteigert, das aus dem Nichts eine gute Welt ins Leben rief und seinen obersten Geschöpfen die Freiheit gelassen hat, sich gegen seine Güte zu wenden. Was Adam mit korrumpierender Wirkung fürs ganze Geschlecht dann eben auch tut. Und weil Luzifers Versuchung nur ein Anlass, aber nicht der wirkliche Grund für die Abkehr des Stammvaters von Gott ist, kann Augustinus seine antignostische Absicht verwirklichen: Das *Selbstverschulden* des Menschen gestattet die Theodizee als Rechtfertigung Gottes. Gott ist und bleibt allmächtig und gut und mithin auch gerecht. Die *kosmischen* Übel, die mala, die nicht unmittelbar aus dem menschlichen Versagen, dem malum der Sünde stammen, also die Naturkatastrophen, Schicksalsschläge, Krankheiten, die die Menschen ängstigen, sind daher nichts als die gerechte Strafe für den Hochmut und den Trotz von Adams Geschlecht. «Die Prämisse der menschlichen Freiheit erlaubt Augustin, die Mängel der Welt nicht als die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit ihrer Bestimmung zugunsten des Menschen zu interpretieren, sondern als die verändernden Eingriffe Gottes in sein Werk, mit denen er die Natur in den Dienst der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen stellt.»[3]

Doch diese Freiheit des Menschen als Freiheit zum Bösen und zur Sünde bildet nun ein Restproblem, das unlösbar bleibt und Augustinus zu eben jenen sophistischen Argumentationen nötigt, die ich oben analysiert habe.

2 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, erster und zweiter Teil, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1983, S. 149.

3 Blumenberg, a.a.O., S. 153. Im unmittelbaren Kontext der hier besprochenen augustinischen Texte übernimmt das im zwölften Buch auf das Kap. 7 folgende Kap. 8 die Funktion, genau dies zu erinnern.

Es zwingt nämlich erstens dazu, das Böse der Sünde als Wirkung der konstitutiven Nichtigkeit alles Geschaffenen, genauer gesagt: als Resultat von («des») Nichts zu bestimmen, an dem jede Kreatur teilhat. Nur so ist Gott als *einziges* Seinsprinzip und als der Herr eines ursprünglich *guten* Kosmos zu denken. Und es zwingt zweitens dazu, die menschliche Freiheit *nicht im neuzeitlich- modernen Sinn als eigentliche Autonomie*, als wirkliche Selbstbestimmung und eigenmächtige Selbstbehauptung, sondern lediglich als die Möglichkeit zur falschen Wahl zu denken. Denn andernfalls wäre der Mensch zumindest in diesem einen Moment der primären Entscheidung nichts weniger als eine causa sui, etwas also, was nach dem Ansatz der augustinischen Metaphysik allein der göttlichen Allmacht zukommen kann.

Der geschöpflich-menschliche Wille ist nur frei, insofern er versagt und so zum Ursprung des Bösen wird, aber keinesfalls, wenn er Gott und dem Guten zugewandt bleibt. Wäre er nämlich auch im Fall der richtigen Wahl absolut frei und aus sich allein bestimmt, dann würde er zur Macht des Menschen, sich selber zu retten oder wenigstens den verdienten Anspruch auf Erlösung zu erwerben – was wiederum die Differenz zwischen der Nichtigkeit seiner Freiheit und Gottes Allmacht in einer das onto-theologische System gefährdenden Weise nivellieren müsste.[4]

Am Ende wird darum alles gleichermassen dunkel: die Ursache des Bösen ebenso wie der Grund der göttlichen Gnade, die die wenigen Erwählten von der massa damnata trennt wie schliesslich der Sinn der menschlichen Freiheit überhaupt. Die augustinische Theodizee, von deren Präsumptionen die Doktrin des Bösen abhängt, die *De civitate Dei* bis zum äussersten Punkt begriffener Unbegreifbarkeit vortreibt, findet letztlich keine überzeugende Antwort auf die Frage «Unde malum?». So wird sie selber zum Motiv, diese neu zu stellen.

4.2 Hans Blumenberg[5] hat gezeigt, wie sich die «Legitimität der Neuzeit» auf dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte der augustinischen Lehren verstehen lässt: als Neubeginn, als der Versuch «humaner Selbstbehauptung» gegen den unerträglich gewordenen «theologischen Absolutismus», der in Augustins antignostischer Metaphysik beschlossen war. Das nachzuzeichnen ist im Rahmen dieses Aufsatzes allerdings nicht möglich. Grundsätzlich lässt

4 Das ist der Grund dafür, dass das 9. Kap. von Buch XII die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre entwickelt: «Der gute Wille der heiligen Engel ist Gottes Gnadengabe».

5 Vgl. dazu v. a. den zweiten Teil von *Säkularisierung und Selbstbehauptung*.

sich hier nur soviel sagen, dass es die inneren Widersprüche der augustinischen Theodizee und Metaphysik selbst sind, die zu einem neuen Anfang nötigen. An die Stelle der Absolutheit Gottes und seiner Allmacht tritt ein neuer Begriff der Autonomie menschlicher Vernunft. Entsprechend transformiert sich das Herkunftsrätsel des Bösen. Die Ursache ist nun nicht mehr die Verbindung des geschöpflichen Willens mit der Nichtigkeit, sondern die menschliche Subjektivität und deren eigene Absolutheit. Die durch die Neuzeit schliesslich als ursprüngliche Spontaneität und als primordiale, nicht weiter ableitbare Erkenntnisbasis bestimmte Menschenvernunft enthält in sich ebenso die Freiheit zum guten Willen (der übrigens genau wie bei Augustin als eine Weise der Selbstdistanzierung und Selbstüberschreitung, nämlich zum allgemeinen Vernunftgesetz hin begriffen wird) wie die zum bösen Willen (zur unbedingten Ich-Bezogenheit, die das vernünftig Allgemeine und die Achtung gegenüber den Ansprüchen der anderen der Anspruchserfüllung eigener Bedürfnisse opfert). Kurz: Die Möglichkeit des Bösen gründet nicht mehr in der *Endlichkeit* des menschlichen Selbst, sondern gerade in dem, wodurch der Mensch zum, kantisch gesagt, *un-endlichen* Wesen wird; sie wurzelt in der dem Gesetz der Kausalität nicht unterstellten und nicht weiter erklärbaren Autonomie der Person. Die Frage «Unde malum?» ist dadurch freilich so wenig an ein letztes Ende zu bringen wie bei Augustin; sie wird lediglich transferiert. Nämlich in die erneute, aber anders strukturierte Auseinandersetzung mit dem Problem der menschlichen Willensnatur. Weil die Neuzeit vollzieht, was der spätantik-christliche Metaphysiker noch vermeidet: die Verabsolutierung des Begriffs menschlicher Autonomie, kann sie die eigentümlich hybride Willenstheorie Augustins und dessen bloss negatorisch operierende Ursprungserklärung des Bösen verabschieden. Aber wie der theologische Philosoph stehen zuletzt auch Kant und die nachkantische Philosophie vor dem Ursprungsrätsel des vernünftigen Selbst. *Es* und alles, was ihm zugehört, wird nun zu jenem Abgrund des Denkens, der vor Augustin noch den alles umfassenden Namen *Gottes* trägt. So öffnet sich schliesslich auch das moderne Prinzip der Autonomie und der freien Individualität auf das grosse Dunkel einer transrationalen Einheit, die alles Begreifen abweist, weil sie jede Differenz verschlingt.

Am unerbittlichsten geschieht das bei Schopenhauer und bei Nietzsche. Doch hier muss ich den Gedankengang abbrechen. Mit der Feststellung, dass nicht nur beim christlichen Metaphysiker Augustin, sondern ebenso bei den Denkern der Moderne, die bei der Erfahrung der grundlosen Absolutheit des freien Subjektes ansetzen, das Problem des malum schliesslich mit einem Anfang endet, der jenseits rationaler Begreifbarkeit liegt.