

Der Ursprung des Bösen und wie wir ihn ‚wissen‘ können

Eine systematische Erörterung in engem Anschluß
an Augustin, *Der Gottesstaat* XII 6 und 7

Von Margot FLEISCHER (Siegen)

In zwei Kapiteln seines umfangreichen Werkes *Der Gottesstaat*¹ (XII 6 und 7) hat Augustin auf die Doppelfrage nach dem Ursprung des Bösen und unserem ‚Wissen‘ dieses Ursprungs wichtige, vielleicht sogar die entscheidenden Antworten gegeben. Sie sollen im folgenden in systematischer Absicht zur Geltung gebracht werden (Teil I und II). Dabei wird es nur an wenigen Stellen nötig sein, Augustins Argumente zu ergänzen. Der philosophische Kontext, in dem die Doppelfrage von Augustin in diesem Werk erörtert wird, bleibt in Teil I und II ausgeblendet (was vom Text der genannten Kapitel zwanglos ermöglicht wird). Das geschieht, um einer historischen Relativierung der die Doppelfrage betreffenden Einsichten Augustins vorzubeugen. Das Defizit, das zufolge dieses Vorgehens von denjenigen zu beklagen sein könnte, die auch oder nur philosophiehistorisch an Augustin interessiert sind, soll durch Teil III gemildert werden, in dem skizzenhaft etwas vom unmittelbaren gedanklichen Umfeld des zuvor Dargelegten mitgeteilt wird. Damit werden die eher formalen Überlegungen von Teil I zwar mit augustinischen Inhalten gefüllt, aber Augustin rückt auch in größere Ferne. Deshalb möchte ich auf der Selbständigkeit der Teile I und II bestehen.

I. Der Ursprung des Bösen

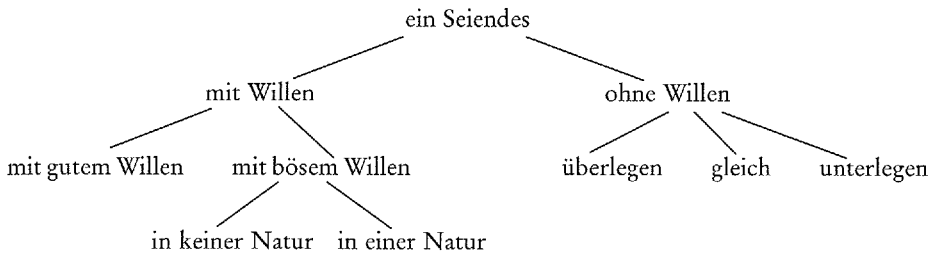
Die Frage nach dem Ursprung des Bösen (d.h. des moralisch Schlechten) hat nur Sinn mit Bezug auf einen vernünftigen, freien, verantwortlichen Willen.² Und sie zielt nicht auf die Ursache schlechter ‚Werke‘ der mit einem solchen Willen ausgestatteten Wesen. Sie beruhigt sich also nicht dabei, einen bösen Willen als Ursache auszumachen, sondern es geht ihr radikal gerade um die Ursache des bösen Willens selbst. Wodurch gibt es überhaupt bösen Willen? Augustin fragt

¹ Textverweise beziehen sich auf die Ausgabe: Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat – De civitate Dei* (lateinisch/deutsch), übersetzt von Carl Johann Perl, 2 Bde. (Paderborn – München – Wien – Zürich 1979) (Aurelius Augustinus' Werke, hg. von Carl Johann Perl). Auf Augustin bezogene Seitenangaben ohne vorausgehende II beziehen sich auf Band I dieser Ausgabe. Den Seitenangaben folgt die entsprechende Angabe von Buch und Kapitel.

² „Wille“ ist im folgenden stets so zu verstehen.

so: Was ist die bewirkende Ursache (causa efficiens) des bösen Willens?³ Und er gibt die provozierende Antwort: nichts.

Die Begründung für diese These liefert er, indem er das platonische Verfahren der Dihairesis anwendet, und zwar in derjenigen Variante, in der eine Gattung vollständig in ihre Arten und Unterarten eingeteilt wird.⁴ Gesucht ist die bewirkende Ursache des bösen Willens. Sie müsste jedenfalls eine Sache, ein sachhaltiges Etwas, ein Seiendes (res aliqua) sein. Hiervon als oberster Gattung hat die Einteilung auszugehen. Ich gebe zunächst ein Schema der Dihairesis und gehe sie dann schrittweise durch.



Ein Seiendes, das bewirkende Ursache des bösen Willens wäre, müsste entweder einen Willen haben oder keinen Willen haben.

Hätte es einen Willen, so müsste dieser entweder gut oder böse sein.

Ein Seiendes mit gutem Willen kann unmöglich einen Willen böse machen; es entfällt als mögliche bewirkende Ursache des bösen Willens.

Der Wille eines Seienden, das einen Willen böse macht, müsste selbst böse sein.⁵ Die Frage nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens ist damit verlagert; sie stellt sich jetzt für *den* bösen Willen, der als Ursache beansprucht werden soll. Man gelangt zu einer (längeren oder kürzeren) Kausalreihe böser Willen. Für Augustin nimmt die Frage ganz selbstverständlich die Gestalt an: Was ist die bewirkende Ursache des *ersten* bösen Willens? Augustin setzt also – ohne Begründung – einen Anfang der Reihe. Das ist bei ihm leicht begreiflich. Denn ein regressus in infinitum kann für ihn schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil er im Rahmen seiner Schöpfungslehre einen Anfang der Zeit denkt. Aber es bedarf

³ Man tut gut daran, die ‚bewirkende Ursache‘ hier nicht zu eng und ganz mechanistisch aufzufassen, sondern etwa in der Bedeutung, die Aristoteles der ἀρχή κινήσεως beilegt, wenn er sie bestimmt als „das Woher des ersten Anfangs der Veränderung oder der Ruhe (z. B. ist der Ratgeber Ursache, ist auch der Vater Ursache des Kindes und allgemein das Hervorbringende Ursache des Hervorgebrachten und das Verändernde Ursache des Veränderten)“ (Metaphysik 1013 a 29 ff.; Übersetzung von Friedrich Basinge [Berlin 1960]).

⁴ Die ‚Vorzeichen‘ bei Platon und hier bei Augustin sind allerdings entgegengesetzt: Platon teilt ein und bestimmt Seiendes, Augustin schließt sämtliche zu erwägenden Möglichkeiten als nichtig aus.

⁵ Wer Zweifel hegt, ob die Einteilung des Seienden mit Willen in nur zwei ‚Arten‘ vollständig ist, d. h. wer etwa auch an einen moralisch indifferenten (von ‚gut‘ und ‚böse‘ gar nicht tangierten) Willen denken möchte und/oder an einen Willen, dessen moralische Qualität irgendwo zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ angesiedelt wäre, müsste diese Einteilungsglieder ebenso ausschalten wie den guten Willen. Ein *vernünftiger, freier, verantwortlicher* Wille, der als *bewirkende* Ursache Ursprung eines *bösen* Willens wäre, müsste selbst auch böse sein.

nicht dieses Theorems, um den regressus in infinitum an dieser Stelle auszuschließen. Eine unendliche Kausalreihe böser Willen würde nämlich bedeuten, daß *jedem* Glied dieser Reihe das Bösewerden durch einen *anderen* Willen *geschieht*. Damit wäre Verantwortlichkeit schlechthin aufgehoben, und mit ihr das Böse.

Die Frage nach der bewirkenden Ursache des ersten, eine Kausalreihe böser Willen beginnenden bösen Willens enthält nun aber als Frage schon einen Widerspruch; denn hätte der erste böse Wille eine bewirkende Ursache, dann wäre er eben nicht der erste. Man müßte also sagen: Der erste böse Wille ist durch kein Seiendes bewirkt, er war immer schon.

Dann, so scheint es, war er immer schon entweder in keiner Natur (in keinem Seienden) oder in einer Natur (in einem Seienden). Die erste dieser beiden Vorstellungen ist absurd: Ein böser Wille, der in keiner Natur ist, ist überhaupt nicht.

Also müßte der erste böse Wille – immer schon – in einer Natur gewesen sein. Das ist jedoch nicht möglich. ‚Immer schon‘ kann der böse Wille nicht in einer Natur gewesen sein. Und also war *er* nicht immer schon; also muß er geworden sein und selbst eine Ursache haben; also ist er nicht Anfang einer Kausalreihe. Und da nun denn die ins Auge gefaßte Kausalreihe böser Willen weder nach rückwärts unendlich sein noch einen Anfang haben kann, gibt es sie nicht. Aber warum kann der böse Wille nicht immer schon in einer Natur gewesen sein? Ein böser Wille schadet, andernfalls ist er nicht böse. Ein böser Wille, der *immer schon* war, kann aber nicht erst dadurch böse sein, daß er einen in der Kausalreihe auf ihn *folgenden* bösen Willen bewirkt und *auf diese Weise* schadet. Er müßte also der Natur, *in der er ist* (und indem er in ihr ist), schaden und sie verderben. Indessen: Verdirbt er sie, dann war sie vorher gut. Und also war er nicht immer schon in ihr.

Fazit bis jetzt: Ein Seiendes mit Willen scheidet als bewirkende Ursache des bösen Willens aus.

Es bleibt zu bedenken, ob ein Seiendes ohne Willen die gesuchte bewirkende Ursache ist. Hier kommt die Dihairesis zu drei Gliedern: Das Seiende ohne Willen, das einen Willen böse macht, müßte diesem (noch guten, aber veränderbaren) Willen entweder überlegen oder gleich oder unterlegen sein.

Die beiden ersten dieser Einteilungsglieder entfallen sofort. Dem Willen vernünftiger, freier, verantwortlicher Wesen (und nur ein solcher Wille kann ja im Blick stehen, wo sinnvoll über das Böse nachgedacht wird) ist ein Seiendes ohne (solchen) Willen nicht überlegen und auch nicht gleich, wie trefflich es auf seine Weise auch sein mag. Für Augustin ist das klar angesichts der von ihm angenommenen ‚natürlichen‘ Rangordnung der geschaffenen Wesen vom Leblosen bis hinauf zu den Engeln.⁶ Unter systematischem Aspekt ist es wichtig, ob man jener Einschätzung auch unabhängig vom augustinischen Kontext zustimmt. Und das entscheidet sich meines Erachtens an der bejahenden oder nicht bejahenden Einstellung zu Selbstbewußtsein, Vernunft, Freiheit. Eine diesbezügliche Bejahung (die Selbstbejahung des Menschen als eines vernünftigen und freien Wesens) kann

⁶ Vgl. seine Ausführungen zum ordo naturae in XI 16.

niemandem andemonstriert werden, wie unerlässlich sie auch für Sittlichkeit sein dürfte.⁷ (Daß sie schwerfallen mag angesichts des Unheils, das Menschen anrichten, sei eingeräumt.)

Zu prüfen ist noch, ob das Seiende ohne Willen, das einen Willen böse machen könnte, zu finden ist im Bereich von solchem, das dem Willen unterlegen ist. Hier zu einem Nein zu kommen, ist für Augustin leicht: Alles Geschaffene, auch das niedrigste, ist gut, da es vom Schöpfer Gestalt und Ordnung empfangen hat; kein derart Gutes aber kann bewirkende Ursache eines bösen Willens sein. Losgelöst von Augustins Schöpfungsmetaphysik läßt sich dies letzte Glied der Dihairesis durch folgendes Argument ausschalten: Ein dem Willen ‚unterlegenes‘ Seiendes, gedacht als bewirkende Ursache eines bösen Willens, führt zur Aufhebung des Begriffs des Bösen. Anders formuliert: Eine ‚niedrigere Natur‘ – in einem mit einem Willen begabten Wesen oder außerhalb seiner –, die als bewirkende Ursache hinreicht, den Willen schlecht (verderblich, schädigend) zu machen, macht ihn nicht böse. Strikter Ausschluß des Willens von der Verursachung seiner Schlechtigkeit hebt die Zurechenbarkeit auf und damit die gerechtfertigte Rede vom Bösen. (Darauf komme ich zurück.)

Gesamtfazit der Dihairesis: Weder Seiendes mit Willen noch Seiendes ohne Willen kann bewirkende Ursache des bösen Willens sein. Nichts ist bewirkende Ursache des bösen Willens – was zu beweisen war.

Und doch gibt es Böses. Bleibt die Frage nach seinem Ursprung ein beirrendes Kuriosum und unlösbar? Oder läßt sich eine Antwort auf sie finden? Augustin bietet eine Antwort an, indem er eine neue Art von Ursache in die Untersuchung einführt. Dies zu tun, berechtigt ihn das Ergebnis der durchgeführten Dihairesis. Der Ursprung des Bösen ist als ‚ermangelnde Ursache‘ (causa deficiens) zu denken.⁸ Das Verursachte einer solchen Ursache ist ein Mangel (defectio). Dieser aber ist gerade nicht ‚bewirkt‘ auf die Weise, wie eine bewirkende Ursache (causa efficiens) etwas bewirkt. Sondern das Verursachen selbst ist hier ein deficere – ein Fehlen, Erlahmen, Lassen und Ablassen. Die causa deficiens läßt einen Mangel entstehen, indem sie selbst es an etwas fehlen läßt, indem sie ein Lassen vollzieht. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen, nach der ersten Ursache eines bösen Willens, führt auf den Willen als causa deficiens seines eigenen Bösesseins.⁹ Genauer gesagt: Der böse Wille eines Individuums ist causa deficiens seiner selbst. Der Wille wird vom guten zum bösen (des Guten ermangelnden) Willen durch sein eigenes, von ihm zu verantwortendes Ablassen von der Anstrengung guten Wirkens. Er läßt es fehlen am wirksamen Wollen des Guten, und diesem Vorgang stimmt er in Freiheit zu. Auf diese Weise kann in einem Individuum freilich so etwas wie eine zweite Natur entstehen – eine verschlechterte, ja böse Natur, die böse ‚Werke‘ gleichsam

⁷ Vgl. von der Verfasserin, Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche (Darmstadt 1993) 263 f.

⁸ Weil eine wirklich befriedigende Übersetzung von „causa deficiens“ meines Erachtens nicht anzubieten ist, verwende ich im Fortgang für diese Ursachenart zumeist den lateinischen Ausdruck; er sollte mit der hier folgenden Erläuterung verbunden bleiben.

⁹ Vergleiche dazu auch 795/XII 8.

naturwüchsig hervorbringt. Ihr Ursprung geht dann aber auf den Willen zurück. Sie ist Ergebnis seines freien Vollzugs eines Ablassens vom Guten.

Es galt, mit aller Schärfe die Frage nach dem Ursprung des Bösen (als Frage nach dem Ursprung des bösen Willens) zu durchdenken. Das Ergebnis ist: Der Ursprung des Bösen ist der Wille selbst als *causa deficiens*. Wie aber kann man diese Ursache des Bösen ‚wissen‘? Ehe diese Frage hier erörtert wird, mögen noch einige Bemerkungen im Umkreis des vorigen am Platz sein.

Zunächst sei nochmals akzentuiert: Böses als hinreichende bewirkende Ursache eines bösen Willens anzusetzen, hieße in Wahrheit, das Böse aufzuheben. Es muß klar sein, was damit gesagt und was damit nicht gesagt ist. Es ist nicht gesagt, daß Fälle ausgeschlossen sind, in denen der Wille eines Individuums durch eine schlechte Natur oder durch den beherrschenden Einfluß anderer Menschen bösen Willens schlecht geworden ist. Aber es gilt: Wenn der Wille eines solchen Individuums nicht – als *causa deficiens* – an dem Vorgang beteiligt gewesen ist, vielmehr gegenüber dem, was auf ihn gewirkt hat, chancenlos war, dann ist er nicht böse,¹⁰ wie schädigend er auch sein mag. Wo keine Freiheit, keine Verantwortlichkeit anzutreffen ist, da auch kein Böses.

Ferner ist zu ergänzen: Von der Ursache *des* bösen Willens eines Individuums war bisher die Rede. Das könnte suggerieren, daß dort, wo von Bösem zu Recht gesprochen werden kann, eine zwar entstandene, dann aber durchgängige Beschaffenheit des Willens gemeint sei, ein nunmehr sozusagen durch und durch böser Wille. Vielleicht ist die Auffassung nicht zu optimistisch, daß der Durchschnittsmensch nicht von dieser Art ist. Bewährt sich auch mit Blick auf ihn die *causa deficiens* als Ursprung des Bösen? Anders gefragt: Bewährt sie sich beim Entstehen einzelner Untugenden, ja auch im Einzelfall bösen Handelns? Da die oben, bei Einführung der *causa deficiens*, gegebene formale Bestimmung dieser Ursache hier anzuwenden ist (was jeder leicht durchführen kann), ist die Frage mit Ja beantwortet. Vorausgesetzt bleibt allerdings, daß das Individuum bezüglich des jeweiligen Guten keinem unverschuldeten Irrtum ausgesetzt ist; auch unverschuldeter Irrtum hebt das Böse auf (während er sehr wohl zu tragischer Schuld führen kann).

II. Wissen durch Nichtwissen

Wie kann der Ursprung des Bösen ‚gewußt‘ werden? Ursachenwissen im eigentlichen Sinn von Wissen gibt es von den bewirkenden Ursachen, nicht aber von ‚ermangelnden Ursachen‘. Wirken erscheint, tritt für Wahrnehmen und Denken hervor. Nicht so ein Fehlen, Lassen und Ablassen. Wie also, wenn überhaupt, ist der böse Wille als Ursprung des Bösen ‚wißbar‘? Antwort: in einem Wissen durch Nichtwissen. Mit diesem eigentümlichen Status hat sich abzufinden, wer den Ursprung des Bösen denkend erfassen möchte. Er hat sich abzufinden damit, daß er einem Nichtwissen verdankt, hier überhaupt etwas zu wissen.

¹⁰ Somit liegt hier auch keine Kausalreihe böser Willen vor, und die früheren Ausführungen zu dieser bleiben unberührt.

Augustin macht das Gemeinte klar mittels eines Vergleichs. Mit der *causa deficiens* des bösen Willens verhält es sich analog wie mit der Finsternis (dem Fehlen von Sichtbarem, der Unsichtbarkeit) und dem Schweigen (dem Fehlen von Gesprochenem, der Unterbrechung oder dem Abbrechen der Rede oder dem Ausbleiben erwarteter Rede):

– Wir können die Finsternis nicht sehen;
wir können das Schweigen nicht hören;
wir können die Ursache des bösen Willens nicht wissen (die *causa deficiens* entzieht sich einem Ursachenwissen im eigentlichen Sinn).

– Und doch: Finsternis ist uns bekannt – durch die Augen;
Schweigen ist uns bekannt – durch die Ohren;
die Ursache des bösen Willens ist uns bekannt durch den Geist.

– Unser Auge sieht Finsternis, indem es nicht sieht – es sieht durch Nichtsehen;
unser Gehör hört das Schweigen, indem es nicht hört – es hört durch Nichthören;
unser Geist weiß die causa deficiens des bösen Willens, indem er nicht weiß – er weiß durch Nichtwissen.

Dieses spezielle Wissen durch Nichtwissen kann nach Augustin gelernt werden. Es kann gelernt werden dank des Philosophen und nicht zuletzt mittels der *Dihairesis*, die Augustin bezüglich der bewirkenden Ursache des Bösen – mit negativem Ergebnis – durchgeführt hat. Sie hat es zwingend gemacht, das zweifellos existierende Böse auf eine andersartige Ursache (die *causa deficiens*) als seinen Ursprung zurückzuführen. Der Ursprung des Bösen bleibt damit aber gerade unerklärlich, wenn ‚erklären‘ meint: eine bewirkende Ursache vorweisen. Insofern hat der Ursprung des Bösen ein irrationales Moment.¹¹

Dem menschlichen Geist ist der Ursprung des Bösen bekannt in einem Wissen durch Nichtwissen. Dies *Wissen durch Nichtwissen* kommt nach Augustin einem *Nichtwissen durch Wissen* gleich. Mit dieser Wendung begibt er sich in die Nähe von Sokrates (‚ich weiß, daß ich nicht weiß‘) und entzieht er überzogenen Erkenntnisansprüchen auf diesem Feld noch entschiedener den Boden. Ich weiß, daß und warum ich den Ursprung des Bösen in positivem Wissen (in eigentlichem Ursachenwissen) nicht wissen kann. Dies wissend, bin ich durch Wissen nichtwissend.

III. Der Schöpfergott und seine vernunftbegabten Geschöpfe

Schöpfer der Welt ist der eine, wahre und selige Gott (781/XII 1), das höchste und unwandelbare Gut (783/XII 3). Er ist wahre Ewigkeit, ewige Wahrheit,

¹¹ Ein irrationales Moment läßt sich überdies auch in der *causa deficiens* des bösen Willens entdecken. Es gibt nämlich für ein vom Schöpfergott gut geschaffenes, mit gutem Willen ausgestattetes und durch dessen Vollzug seliges Wesen keinen vernünftigen Grund, von Gott abzufallen. Augustin bleibt, was die Engel betrifft, hier nicht stehen, sondern bringt auf problematische Weise gewährte oder versagte göttliche Gnade ins Spiel (vgl. hierzu Anm. 17).

ewige und wahre Liebe (763/XI 28). Alles, was er geschaffen hat, ist gut, doch nicht so gut wie er. Aus dem Nichts geschaffen, ist es veränderlich (781/XII 1 und 793/XII 6). Das bedeutet für die vernunftbegabten Wesen (Engel und Menschen) die Möglichkeit, vom Guten abzulassen; es ermöglicht den bösen Willen, für den aber, wie gezeigt, jedes Wesen, in dem er entsteht, selbst als *causa deficiens* verantwortlich ist. Hingegen ist Gott, sofern er den Willen geschaffen hat, bewirkende Ursache des guten Willens (797/XII 9).

Engel und Menschen, von Gott mit einem guten Willen ausgestattet, haben ihr Gutsein tätig zu vollziehen. Dies besteht darin, Gott anzuhängen (781/XII 1). Gott anzuhängen (*adhaerere Deo*), das ist das Fundament aller Tugenden.¹² Der Grundzug eines guten Willens ist daher die Liebe zu Gott (799/XII 9). Gott lieben und auf diese Weise ein Freund des Guten (*amator boni*) sein, bedeutet auch schon, das Böse hassen (925/XIV 6). Und es gewährt, weise und selig zu leben, ist doch das Anhängen an Gott Teilnahme (*participatio*) an ihm, dem höchsten Gut (797/XII 9). Freilich bedarf es dazu der Anstrengung des guten Willens. Selbsttätig hat er sein Besserwerden, seine Vervollkommnung, zu vollbringen; dazu hat Gott ihn befähigt (797 f./XII 9).

Sind alle Tugenden im Anhängen an Gott gegründet, so ist das moralische Grundübel entsprechend die Abkehr von ihm.¹³ Die Abkehr von Gott ist – im Sinne der *causa deficiens* – ein Ablassen vom Anhängen an Gott. Sie ist *die* entscheidende Sünde und erzeugt die Seinsverfassung der Sündigkeit bei bösen Engeln und menschlichen Individuen. Sie schädigt nachhaltig deren ursprünglich gute Natur.

Das Anhängen an Gott in Liebe zu ihm bedeutet Gehorsam Gott gegenüber, und zwar im Sinne der Unterwerfung; er ist die erste Tugend und die Mutter aller anderen Tugenden (951/XIV 12; vgl. auch II 479/XIX 14). Die Abkehr von Gott als Hinwendung eines vernünftigen Geschöpfes zu sich selbst ist das erste und grundlegende Laster. Es heißt Hochmut, Stolz (*superbia*) und begründet den bösen Willen (951/XIV 13). Wie das Anhängen an Gott ein Geschöpf selig macht, so macht die Abkehr von ihm unselig (779/XII 1). Sündigkeit ist als solche schon Unseligkeit (*miseria*). Das schließt für Augustin zusätzliche Strafe allerdings keineswegs aus (vgl. Anm. 17).

Augustin denkt den Menschen in seiner ursprünglich guten Geschöpflichkeit als Bild Gottes, als *imago Dei* (763/XI 28; 835/XII 24). Gott ist die Dreieinigkeit (*trinitas*) von wahrer Ewigkeit, ewiger Wahrheit, ewiger und wahrer Liebe (ebd.; vgl. oben). Diesem trinitarischen Gott entspricht der Mensch als sein Bild auf drei

¹² Augustin scheut sich nicht, gemeinhin für Tugenden gehaltene moralische Qualitäten, die nicht im Anhängen an Gott fundiert sind, abzuwerten, ja zu Lastern zu erklären (II 511/XIX 25).

¹³ Augustin verwendet für sie u. a. die Ausdrücke: sich von Gott zurückziehen (*recedere a Deo* – 738/XI 17); Gott verlassen, aufgeben (*deserere* – 796/XII 9); das Höhere zurücklassen (*relinquere* – 790/XII 6); sich vom Höchsten abwenden und sich zu sich selbst hinwenden (... *quod ab illo, qui summe est, aversi et ad se ipsos conversi sunt* 788/XII 6); zum Eigenen herabsinken (*ad propria defluere* – 779/XII 1). Wichtig ist für Augustin: Die Abwendung von Gott und Hinwendung zu sich selbst ist Sünde, weil sie eine Umwendung zu Niedrigerem und nicht etwa zu Schlechtem ist (791/XII 6) und vollzogen wird von Wesen (Engel, Menschen), deren Bestimmung es ist, dem Höheren zugekehrt zu bleiben (739/XI 17).

Weisen. Deren Vollendung gehört ins jenseitige Dasein des Menschen als *Sein* ohne Tod, *Wissen* ohne Irrtum, *Lieben* ohne Abneigung (765/XI 28).

Im irdischen Leben ist der Mensch Bild Gottes 1. in seiner Seinsbejahung. Dazu gehört eine elementare Existenzbejahung (die Augustin auch für Individuen annimmt, deren Lebensumstände sie sehr elend machen) und ein elementares Verlangen, nach dem Tod weiterzuexistieren, ‚ewig zu leben‘ (759/XI 27). Seinsbejahung der guten Menschen muß aber vor allem bedeuten: das eigene Sein bejahen in seiner Abhängigkeit vom Schöpfer, und es bejahen als Sein bei Gott, d. h. ihm leben im Vollzug des Anhangens (781/XII 1). Diese Richtung der Seinsbejahung ist entscheidend.

Im irdischen Leben ist der Mensch Bild Gottes 2. in seiner Bejahung des Wissens,¹⁴ der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit, sowie 3. in seiner Liebe der Liebe zum Guten,¹⁵ d. h. in seiner Liebe zum Vollzug des Anhangens an Gott und zum Gehorsam Gott gegenüber als erster und oberster Tugend.

Der Mensch, der, als *causa deficiens*, durch seine Abkehr von Gott seinen Willen böse macht, pervertiert das Bild Gottes, das er sein könnte und sollte, in den drei Grundzügen. 1. Pervertierte Seinsbejahung ist die Bejahung eigener Macht, ist der Wille, sich selbst zu genügen für das eigene Sein und Gute, ist schnöder Stolz, der für Ewigkeit gehalten wird (779/XII 1). 2. Pervertierte Bejahung von Wissen, Wahrheit, Wahrhaftigkeit ist Bejahung von List und Trug (ebd.). 3. Pervertierte Liebe der Liebe zum Guten ist Liebe der Liebe zum Schlechten, zur Selbstbezüglichkeit, zur Parteilichkeit (*studia partium* – ebd.) der Eigenliebe. Das Durchsetzen eigener Interessen und der Neid treten an die Stelle der Liebe (im Sinne des liebenden Gehorsams gegenüber Gott und der damit verbundenen Nächstenliebe).¹⁶

Aus dem eingangs genannten Grund habe ich in diesem dritten Teil meiner Darlegungen etwas von dem Umfeld skizziert, in dem sich bei Augustin seine von mir zuvor dargestellten Gedanken finden. Zu dem Skizzierten haben heutige Philosophen in ihrer Mehrheit vermutlich kein unbeschwert positives Verhältnis. Hier könnte es noch zu einer Verschärfung kommen angesichts bestimmter Probleme, mit denen Augustins Konzept in dem herangezogenen Werk für Mitten-

¹⁴ Die Bejahung des Wissens ist nach Augustin ebenso elementar wie die Existenzbejahung – vgl. 761/XI 27. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf den „Sinn des inneren Menschen“ (ebd.) zu sprechen, der den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet. Dieser – keiner leiblichen Sinnesorgane bedürftende – Sinn gewährt uns dreierlei Gewißheit: die Gewißheit, zu sein; die Gewißheit, dies zu wissen; die Gewißheit, dies beides zu lieben. Damit aber nicht genug, empfinden (*sentire*) wir durch ihn das Rechte und Unrechte. Zu dieser seiner Funktion ist eine andere Stelle zu beachten, an der Augustin davon spricht, daß der Verstand (*mens*), des übersinnlichen Lichtes fähig, das Rechte und Unrechte unterscheidet (785/XII 4).

¹⁵ Zur Verdoppelung von ‚Liebe‘ im Ausdruck ‚Liebe der Liebe zum Guten‘ vgl. 763/XI 28. In einem und demselben Menschen können Liebe zum Guten und Liebe zum Schlechten vorhanden sein. Es kommt dann für das Individuum darauf an, die Liebe zum Guten zu lieben und die Liebe zum Schlechten zu hassen, bzw. die Liebe zum Guten immer mehr in sich zunehmen zu lassen und die Liebe zum Schlechten entsprechend abnehmen zu lassen.

¹⁶ Zu einzelnen Untugenden als pervertierten Tugenden vgl. 795 f./XII 8; auch wird dort der Wille als *causa deficiens* für die Pervertierungen verantwortlich gemacht.

kende belastet ist. Aber auch durch sie sollte man sich den systematischen Gewinn nicht beschatten lassen, der aus den Kapiteln XII 6 und 7 zu ziehen ist.¹⁷

¹⁷ Es genügt im Rahmen der vorliegenden Untersuchung und in Anbetracht ihres begrenzten Ziels, einig-
 gemes Problematische in einer Anmerkung lediglich zu benennen:

Der ermittelte Ursprung des Bösen läßt für Augustin angesichts des Vorherwissens Gottes immer noch die Frage zu, warum es das Böse gibt. Der Schöpfer weiß vor ihrer Erschaffung, daß Menschen und eine Schar der Engel sich von ihm abkehren werden; er sieht die (in Augustins Sicht eminente) Schuld dieser Geschöpfe und das von ihnen verursachte Leid voraus. Dennoch erschafft er sie. Die damit sich aufdrängende Theodizeefrage beantwortet Augustin mit den Versicherungen, daß Gott aus den von bösen Engeln und von Menschen heraufgeführten Übeln Güter macht, die den Wert der Schöpfung erhöhen, und daß eine Welt, in der das Gute an seinem Gegensatz um so leuchtender hervorsieht, schöner (und besser) ist als eine Welt, in der es die Antithese von Gutem und Bösem nicht gäbe. (Vgl. zu diesem Komplex: 739f./XI 17f.; 835/XII 23; II 747f./XXII 1). Nichtsdestoweniger sind die Sünder strafwürdig, und ihre Strafen sind enorm (vgl. unten).

Der ermittelte Ursprung des Bösen läßt bei Augustin die Frage, warum es das Böse gibt, aber auch noch in einer anderen Gestalt zu: Warum überhaupt fallen Geschöpfe von Gott ab, die zwar wandelbar sind, aber doch mit gutem Willen erschaffen sind und die im Vollzug ihres guten Willens (im Anhängen an Gott) ihre Seligkeit haben? In größter Reinheit und abseits von der Vorstellung der Versuchung, der die ersten Menschen im Paradies ausgesetzt werden, stellt sich diese Frage für Augustin hinsichtlich der Engel. Er beantwortet sie mit der Annahme, daß die von Gott abfallenden Engel entweder schon bei ihrer Erschaffung weniger von der Gnade der göttlichen Liebe bekamen als die übrigen Engel oder aber (und das dürfte für Augustin wohl wahrscheinlicher sein) von Gott weniger unterstützt worden sind (799/XII 9). Hier möchte man das Problem göttlicher Gerechtigkeit gegeben sehen. Auch das Problem der Freiheit der Geschöpfe ist berührt. (Fragt man nach einem Motiv für dieses Moment der Gnadenlehre, so legt sich von philosophischer Seite die Vermutung nahe, daß Augustin alles Gute auf Gott zurückführen und den vernunftbegabten Geschöpfen keine eigene Kraft zum Guten zugestehen will – vgl. 849/XIII 3; II 443f./XIX 4; II 869/XXII 30. Das korrespondiert dem Tatbestand, daß Augustin einen im Anblick von Untertwürfigkeit erscheinenden Gehorsam gegenüber Gott zur Grundtugend erhebt und das Sich-auf-sichstellen eines vernünftigen Wesens, Selbständigkeit und in diesem Sinne Selbstmächtigkeit, zum Hochmut und zum Grundlaster erklärt).

Die von Gott abgefallenen Engel werden auch vor dem jüngsten Gericht schon hart bestraft; zu ihrer Strafe gehört, daß finstere Begierden und die Gier zu schaden ihnen einwohnen (773/XI 33). Adam und Eva nach dem Sündenfall (zum Sündenfall vgl. 947ff./XIV 11) und dem ganzen von ihnen abstammenden Menschengeschlecht ergeht es nicht besser. Durch den Sündenfall der beiden ersten Menschen und als Strafe für ihn hat die menschliche Natur auch aller folgenden Geschlechter eine Verschlechterung erfahren, die sämtliche Veränderungen „übertrifft“, die infolge anderer Sünden mit ihr vorgehen können: Der Mensch erleidet den Tod, und er wird im Leben von gegensätzlichen Leidenschaften und von der Begierde behelligt, die ihm das Gutsein erheblich erschweren (951/XIV 12). Gottes Verurteilung der ersten Menschen zu Tod und einem tierischen Leben (*bestialis vita*) bleibt für alle Nachkommen wirksam, indem sich die derart veränderte Natur geradezu biologisch je und je von den Eltern auf ihre Kinder fortpflanzt; in dem als Strafe verhängten tierischen Leben wird von Augustin auch die Sexualität angesiedelt (849f./XIII 3; 869f./XIII 13ff.; 913/XIV 1 mit dem Hinweis auf die Erbsünde, die *obligatio peccati* der Nachfahren Adams und Evas; II 825ff./XXII 22). Gott kann durch seine Gnade die ererbte Sündenschuld aufheben (dies geschieht insbesondere durch die christliche Taufe); freilich stirbt auch ein dieser Gnade teilhaftig gewordenes Individuum; das Theodizeeproblem des Todes, zunächst gelöst durch den Gedanken der Strafe, bedarf für solche Fälle einer zusätzlichen Lösung, die Augustin in der Chance einer Kräftigung und Bewährung des Glaubens angesichts des zu erwartenden Todes erblickt (851f./XIII 4).

Augustin unterscheidet den Tod in der üblichen Bedeutung als ersten Tod von einem zweiten Tod, den er als ewige Unseligkeit im Dasein nach dem ersten Tod zu verstehen gibt; wer von diesem zweiten Tod nicht durch die unverdiente Gnade Gottes befreit wird (und nur einer Minderheit wird diese Gnade zuteil), leidet Unsägliches schlechthin ohne Ende (849/XIII 2; 871/XIII 15; II 687/XXI 12 – hier auch der Aspekt der *rächenden* Strafe). Die Minderheit, der die Herrlichkeit und Seligkeit des ewigen Lebens gewährt wird, ist von Gott dazu vorherbestimmt (II 845f./XXII 24). Dieser Gedanke der Prädestination verschärft die Probleme der göttlichen Gerechtigkeit und der Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe.