

Die Lehre vom Bösen in Augustins *Enchiridion*

Wolfram Kinzig

„Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“
(Römer 12,21; Jahreslosung für 2011)

Einleitende Bemerkungen

Das Böse in seiner Herkunft und seiner Eigenart hat Augustin bekanntlich beschäftigt wie kaum ein anderes theologisches Thema. Die Frage „Unde malum?“ sei ihm eine zentrale Lebensfrage gewesen, beteuert der Kirchenvater wiederholt in den *Confessiones*.¹ Es ist daher kaum verwunderlich, dass die Bestimmung des Bösen auch in der Augustin-Forschung einen zentralen Stellenwert einnimmt.²

Hier kann nun nicht der Ort sein, eine synthetische Darstellung der Lehre vom Bösen bei Augustin zu geben. Stattdessen möchte ich anhand einer einzelnen, in diesem Zusammenhang wenig beachteten Schrift zeigen, welcher systematische Ort dem *malum* im Denken Augustins zukommt. Das *Enchiridion de fide, spe et caritate*, etwa 421/22 verfasst, eignet sich besonders gut für ein solches Unternehmen.³ Denn auch wenn Augustin kein eigentlich systematischer Denker gewesen ist, so

¹ Conf. 7,4. 7. 11; vgl. auch lib. arb. 1,4. Zum Hintergrund vgl. u.a. Goulven Madec, *Unde malum? Le livre I du De libero arbitrio*, in: ders., *Petites études augustiniennes* (Collection des Études Augustiniennes / Série Antiquité 142), Paris 1994, 121–135; Simon Harrison, *Augustine's Way into the Will. The Theological and Philosophical Significance of De libero arbitrio* (Oxford Early Christian Studies), Oxford etc. 2006.

² Über den status quaestionis informiert übersichtlich Hermann Häring, Art. *Malum*, *Augustinus-Lexikon* 3 (2004–10), 1111–1121. (Ich danke dem Redaktor des *Augustinus-Lexikons*, Dr. Andreas Grote, dafür, dass er mir diesen Artikel freundlicherweise bereits vor der Publikation zugänglich gemacht hat.) Eine präzise Zusammenfassung auch bei Therese Fuhrer, *Augustinus*, Darmstadt 2004 (Klassische Philologie kompakt). Das *Augustin Handbuch* (Volker Henning Drecoll [Hg.], *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007) enthält leider keinen einschlägigen Abschnitt.

³ Ich zitiere im Folgenden nach der Ausgabe von Ernest Evans in CChr.SL 46. Stellenangaben im Folgenden nicht nach Kapiteln, sondern nach den dort angegebenen Paragraphen. Zusätzlich ist heranzuziehen: Ernest Evans, *Saint Augustine's Enchiridion or Manual to Laurentius Concerning Faith, Hope, and Charity. Translated from the Benedictine Text with an Introduction and Notes*, London 1953 (mir nicht zugänglich); Joseph Barbel (Hg.), *Aurelius Augustinus. Enchiridion de fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Testimonia 1)*, Düsseldorf 1960; Jean Rivière / Goulven Madec / Jean-Paul Bouhot (Hg.), *Saint Augustin, Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion. Texte, traduction, notes par J. R. R* (Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin 9). 2ème édition mise à jour par G.M. et J.-P. B., 2. Aufl., Paris 1988. Der Forschungsstand zum *Enchiridion* ist zusammengefasst bei Eugene TeSelle, Art. *Fide spe et caritate (De -)*, *Augustinus-Lexikon*, 2 (1996–2002), 1323–1330 mit reicher Bibliographie.

hat er doch versucht, auf die Bitte des Adressaten Laurentius, in einem „Handbüchlein“ eine solche systematische Zusammenfassung (4: *definitionis summa*) zu geben,⁴ dergestalt zu reagieren, dass er sich im Aufriss des Werkes an den drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung nach 1. Korinther 13,13 und bei der Behandlung des Glaubens am Symbol orientierte.⁵ Dementsprechend hat dieses Werk durch die Jahrhunderte hindurch auch eine breite Leserschaft gefunden, so dass man davon ausgehen kann, dass die spezifische Formulierung der Lehre vom Bösen, wie sie Augustin im *Enchiridion* bietet, nicht ohne Wirkung auf das Denken des Abendlandes geblieben ist,⁶ auch wenn die Rezeptionsgeschichte des *Enchiridion*, wenn ich recht sehe, noch der näheren Untersuchung bedarf.⁷

Das *Enchiridion de fide, spe et caritate* versteht sich, wie sich aus dem Titel wie aus der Struktur des Buchs ergibt, als eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens für einen theologisch interessierten und gebildeten Laien. Diese Darstellung räumt dem Bösen in mehrfacher Hinsicht breiten Raum ein. Die Bedeutung des *malum* tritt bereits in der einleitenden Zitation von Römer 16,19 hervor (nach der von der Vulgata leicht divergierenden lateinischen Fassung

⁴ Das Anliegen des Laurentius war natürlich noch umfassender: „Vis enim tibi, ut scribis, librum a me fieri quem enchiridion, ut dicunt, habeas et de tuis manibus non recedat, continens postulata, id est quid sequendum maxime, quid propter diuersas principaliter haereses sit fugiendum, in quantum ratio pro religione contendat, uel quid in ratione cum fides sit sola non ueniat, quid primum quid ultimum teneatur, quae totius definitionis summa sit, quod certum propriumque fidei catholicae fundamentum“ (4).

⁵ Der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses bei Augustin lässt sich nicht ohne weiteres rekonstruieren, da seinen verschiedenen Schriften zum Thema unterschiedliche Symboltexte zugrunde zu liegen scheinen. Vgl. zum gesamten Problemkomplex *Caelestis Eichenseer*, Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs (*Kirchengeschichtliche Quellen und Studien* 4), Sankt Ottilien 1960, 472–475; TeSelle (s. Anm. 3), 1325–1327; Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, history, and some early commentaries* (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 43), Turnhout 2002, 81–84.163–168.189–196; sowie Drecoll, in: Drecoll (s. Anm. 2), 456–460. Unabhängig davon ist deutlich, dass das Symbol in Hippo dem Symbolum Romanum bzw. dem Apostolikum nahestand. Daraus ergibt sich die im Anhang wiedergegebene Gliederung. Vgl. zur Gliederung des *Enchiridion* auch Jean Rivière, *Comment divider l'„Enchiridion“ de saint Augustin?*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 43 (1942), 99–115; Barbel (s. Anm. 3), 7–16; Rivière / Madec / Bouhot (s. Anm. 3), 81–87.

⁶ Schon die im Jahre 1685 erstmals erschienene Edition im Rahmen der Maurinerausgabe beruhte auf 36 Handschriften. Mittlerweile hat man weitere entdeckt. Zu den inzwischen über ein halbes Dutzend Druckausgaben kommen zahlreiche moderne Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische, Niederländische, Italienische und Schwedische hinzu. Überblick bei TeSelle (s. Anm. 3), 1324.

⁷ Vgl. zur Augustin-Rezeption neben den zahlreichen Beiträgen im Augustin Handbuch (Drecoll [s. Anm. 2] Teil D) neuestens auch Norbert Fischer (Hg.), *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, 2 Bde., Hamburg 2009. Zur Wirkungsgeschichte speziell der augustianischen Lehre vom *malum* vgl. Hermann Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (*Ökumenische Theologie* 3), Zürich etc. 1979; Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, 2. Aufl., Cambridge 1982 (TB 1990), 170–184 sowie die bei Häring (s. Anm. 2) in Anm. 11 zu § 1 genannte Literatur. Für die Moderne auch Charles T. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge etc. 2001.

Augustins so zu übersetzen: „Ich aber will, dass ihr weise seid im Guten, aber einfältig im Bösen“⁸): Die rechte Unterscheidung zwischen Gut und Böse und das daraus resultierende Handeln machen den wahren Weisen aus, der auf diese Weise der Welt zur Heilung dienen kann.⁹ Wenig später bestimmt Augustin auch die bösen wie die guten Dinge als Gegenstand des (an sich guten) Glaubens.¹⁰

Schon von daher darf man erwarten, dass hier der systematisch-theologische Ort des Bösen bei Augustin deutlich hervortritt.¹¹ Allerdings orientiert sich die Systematik im entscheidenden ersten Teil, wie gesagt, an der Struktur des Glaubensbekenntnisses, was gewisse Wiederholungen und Inkonzinnitäten in der Darstellung erklären mag, über die moderne Ausleger geseufzt haben.¹² Abgesehen davon behandelt Augustin das *malum* im *Enchiridion* in drei, relativ gut abgrenzbaren Kontexten: Er diskutiert es (1) im Rahmen der Kosmologie, (2) der Willenslehre, (3) der Sündenlehre, (4) der Erwählungslehre und (5) der Eschatologie.

Daraus ergibt sich auch die Grobstruktur dieses Aufsatzes, welchen ich nach der Erörterung der genannten fünf Problemkomplexe mit Überlegungen zur systematischen Verknüpfung dieser Komplexe und zum Zusammenhang der augustininischen Lehre vom Bösen mit seiner Paränese als der Mahnung zum guten Handeln abschließen möchte. Eine gewisse nachträgliche Systematisierung, die Wiederholungen Augustins abzukürzen sucht, ist im Interesse der besseren Lesbarkeit meiner Ausführungen unvermeidlich.

I. Das Böse ist Teil der vorfindlichen Welt (Kosmologie)

Augustin setzt mit seiner Darlegung dessen, was Gegenstand des Glaubens ist,¹³ bei der Kosmologie ein (Kap. 9–22). Religiöses und „naturwissenschaftliches“ Wissen sind prinzipiell voneinander zu unterscheiden. Präzise Kenntnisse des Aufbaus des Kosmos sind für den Christen nicht notwendig. Vielmehr ist zum

⁸ Kap. 1: „Volo autem uos sapientes quidem esse in bono, simplices autem in malo.“

⁹ Kap. 1: „Dici non potest, dilectissime fili Laurenti, quantum tua eruditione delecter, quantumque te cupiam esse sapientem, non ex eorum numero de quibus dicitur: ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor huius saeculi? nonne stultam fecit deus sapientiam huius mundi? [1. Korinther 1,20], sed ex eorum de quibus scriptum est: multitudo sapientum sanitas est orbis terrarum [Weisheit Salomos 6,26], et quales uult apostolus fieri quibus dicit: uolo autem uos sapientes quidem esse in bono, simplices autem in malo [Römer 16,19].“

¹⁰ Kap. 8: „Est itaque fides et malarum rerum et bonarum, quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona non malia.“

¹¹ Dies bestätigt auch die Wortstatistik: Es finden sich im *Enchiridion* nicht weniger als 118 Belege für *malus* in den verschiedenen Flexionsstufen (einschließlich des 14mal verwendeten Adverbs *male*). Hinzu kommen 3 Belege für Formen von *maledicere* und je ein Beleg für *maleuolus* und *malitia*.

¹² So Rivière in der Einleitung zu seiner kommentierten Ausgabe (Rivière / Madec / Bouhot [s. Anm. 3], 82–85 unter Rückgriff auf Henri-Irénée Marrou), heftig widersprochen von den Herausgebern der Neuaufgabe, *ibid.*, 449.

¹³ Vgl. 9: „Cum ergo quaeritur, quid credendum sit, quod ad religionem pertineat [...].“

rechten Verständnis der Beschaffenheit der Welt das Wissen um die Güte des trinitarisch verstandenen Schöpfers und damit auch der von ihm geschaffenen Welt ausreichend.¹⁴ Gott kann als Inbegriff der einfachen Güte schlechterdings nur Gutes schaffen.¹⁵ Die Güte der Schöpfung unterscheidet sich aber insofern von der Güte Gottes, als sie veränderlich ist und „gemindert und gemehrt werden kann“ („[...]et minui bonum et augeri potest“, 12). Unklar bleibt dabei, wie die unveränderliche Güte Gottes und die veränderliche Güte der Schöpfung „ineinander greifen“. Wenn Gott nichts als gut ist, kann er allein Gutes schaffen. Der Begriff der „Veränderung“ setzt aber voraus, dass das Gute in ein weniger Gutes „mutieren“ kann, was aber die Güte Gottes *per definitionem* ausschließt.

Augustin hält sich bei der Frage nach der Selbstdifferenzierung des eigentlich undifferenziert Guten, einem Grundproblem neuplatonischer Ontologie,¹⁶ jedoch nicht auf. In Kap. 11 wird die Behandlung des Bösen sprachlich klar markiert eingeführt,¹⁷ ohne dass Augustin aber an dieser Stelle eine Begriffsklärung unternimmt. Die substantivische Verwendung des Neutrums *malum* deutet allerdings darauf hin, dass er die Möglichkeit der Existenz eines Abstraktivum voraussetzt.¹⁸ Ihm geht es hier darum, Wesen und Funktion des *malum* im Rahmen eines Weltverständnisses zu klären, das auf die Güte und Schönheit des Kosmos abstellt. Dass es – empirisch gesehen – Dinge gibt, die von uns als lebensfeindlich erfahren werden, wird dabei nicht geleugnet: Augustin zählt in diesem Argumentationszusammenhang zu den *mala* körperliche Krankheiten und Verletzungen (11: *morbis et uulneribus*), also Dinge, die wir als „Übel“ bezeichnen würden. Er nimmt noch

¹⁴ Kap. 9f: „(9) Satis est Christiano rerum creatarum causam, siue caelestium siue terrestrium, siue uisibilium siue inuisibilium, non nisi bonitatem credere creatoris qui est deus unus et uerus, nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso: eumque esse trinitatem, patrem scilicet et filium a patre genitum et spiritum sanctum ab eodem patre procedentem, sed unum eundemque spiritum et patris et filii. (10) Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia, nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula: simul uero uniuersa ualde bona, quia ex omnibus consistit uniuersitatis admirabilis pulchritudo.“ Ähnlich auch Kap. 16.

¹⁵ Vgl. hierzu Norbert Fischer, Art. Bonum, in: Augustinus-Lexikon 1 (1986–94), 671–681, hier 672f. Zur Güte der Schöpfung bei Augustin vgl. auch Cornelius Mayer, Art. Creatio, creator, creatura, Augustinus-Lexikon 2 (1996–2002), 56–116, hier 100–103.

¹⁶ Für Plotin vgl. etwa Christian Schäfer, Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002, 51–58.

¹⁷ „In qua etiam illud, quod malum dicitur [...]“

¹⁸ Das semantische Feld des Adjektivs *malus* (in wünschenswerter Ausführlichkeit ausgebreitet im ThLL-Artikel von Krieg / Bernhard Rehm, Art. *malus* [1937], in: Thesaurus Linguae Latinae VIII, 4. Aufl., 1988, 212–245) ist, wenn ich recht sehe, im Wesentlichen deckungsgleich mit unserem Begriff des „Bösen“. Seit der Zeit Ciceros ist das als Substantiv gebrauchte Neutrum Übersetzung von griech. *κακόν* und somit Teil der philosophischen Spekulation; vgl. die Übersicht über die Definitionen ebenda 225, Z. 27–77. Zur (unklaren) Etymologie von „böse“ und zur Begriffsgeschichte vgl. DWb 2, 248–255 (download unter URL: <<http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=boese>>, 25/02/2011); Frank Heidermanns, Etymologisches Wörterbuch der germanischen Primäradjektive (Studia linguistica Germanica 33), Berlin 1993, 120f; Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 24. Aufl., Berlin 2002 (online-Version), s.v.

nicht die seit Leibniz üblich gewordene Unterscheidung zwischen *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale* vor,¹⁹ sondern sieht alles in eins: Wenn zwischen Schöpfer und Geschöpf zu unterscheiden ist, dann muss das Geschöpf in gewisser Hinsicht weniger gut als der Schöpfer sein. Dieses „weniger“ ist für Augustin der Ort des *malum*. Das Böse ist demnach ein Defekt des Guten. Ich nenne dies im Folgenden den *substanztontologischen Begriff* des Bösen, insofern er den Begriff des „Seins“ (*οὐσία*, *substantia/natura*) zwangsläufig voraussetzt. In diesem Zusammenhang taucht dann auch im *Enchiridion* die berühmte neuplatonische Definition des Bösen als *priuatio boni* bzw. – bezogen auf die Krankheiten – als *priuationes boni* auf.²⁰ Insofern auch Laster krankhaften Charakter haben, sind auch sie *priuationes bonorum*, allerdings nicht des Körpers, sondern der Seele (Kap. 11). Diese moralische Seite des Bösen wird von Augustin hier aber noch nicht weiter entfaltet.

Viel mehr beschäftigt ihn zunächst die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der guten *natura* und der Möglichkeit von deren Verderbnis (*corruptio*). In einem kleinen Exkurs weist er nach, dass die vorgelegte Bestimmung des Bösen impliziert, dass das Böse zwar, sprachanalytisch gesehen, der Gegensatz zum Guten ist, nicht aber in ontologischer Hinsicht, da das Böse im Gegensatz zum Guten nicht „ist“ und dieses zwingend voraussetzt, während dies umgekehrt nicht der Fall ist.²¹ Das Böse „existiert“ nur so lange, wie es Gutes gibt und ist, als „Eigenschaft“ des Guten, in seiner „Existenz“ ontologisch an das Gute gekoppelt (Kap. 12–14). Augustin geht das Gute also in keinem Falle erkenntnistheoretisch, etwa über die Frage der Wahrnehmung des Guten oder der Möglichkeit von dessen Prädizierung an. Gutsein ist aber auch nicht allein eine Wesensaussage, bei der die Frage nach der „Menge des Guten“ keine Rolle spielen könnte, sondern Augustin denkt streng substanzhaft: Gutsein ist eine Qualität, die der *natura* zukommt, ja mit dieser *de facto* zusammen fällt, aber *natura* kann es im Bereich der geschaffenen Welt mehr oder weniger geben. In dem Maße, in dem *natura* fehlt, ist sie korrumpiert, also böse (Kap. 12). Insofern dem Bösen demnach kein Sein zukommt, trifft auch das Axiom der *dialectici* nicht zu, demzufolge einer Sache nicht zwei gegensätzliche Dinge innewohnen können.²² Dabei lässt Augustin die Frage unbeantwortet, wie es

¹⁹ Vgl. dazu Carl-Friedrich Geyer / Bernd J. Claret / Josef Römel, Art. Übel, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 10 (2001), 329–335, hier 329f; Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 190f.

²⁰ Zum neuplatonischen Hintergrund vgl. Häring (s. Anm. 7); Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Universal-Bibliothek 9962), 2. Aufl., Stuttgart 1994, 109–111; Volker Henning Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur Historischen Theologie 109), Tübingen 1999, 106–121; Schäfer (s. Anm. 16), 51–193; Kathrin Bracht, *Freiheit radikal gedacht. Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustin*, *Sacris Erudiri* 44 (2005), 189–217, hier 197f; Dalferth (s. Anm. 19), 141–154. Schlüsseltext ist Plot., *enn.* I 8 (Πόθεν τὰ κακά).

²¹ Augustin gerät hier auch sprachlich an seine Grenzen, da er noch nicht über ein Substantiv für „Sein“ verfügt und auf das (nicht bedeutungsgleiche) Substantiv *natura* ausweichen muss.

²² Kap. 14: „Quapropter in his contrariis quae mala et bona uocantur illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria. [...] cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis

denn möglich ist, dass wir das Böse sprachlich nur im Gegensatz zum Guten fassen können, dass dem aber offenbar kein substanzontologisches Korrelat entspricht. Auch über den Zusammenhang zwischen den göttlichen Ideen und der Materie findet sich im *Enchiridion* nichts.

Auffällig ist allerdings, dass die Existenz des Bösen bei Augustin nicht allein gewissermaßen ein „Kollateralschaden“ des Schöpfungsaktes, nämlich der Selbstunterscheidung des Guten, ist, sondern dass ihr ebenso eine *positive* Funktion als Ordnungsprinzip zugewiesen wird, eine Funktion, die Augustin bereits in seinem Frühdialog *De ordine* entfaltet hatte.²³ Auch das *malum* hat seinen Platz in der guten Ordnung der Welt, indem es die *bona* in besonderer Weise hervorhebt und so zum Ruhm des Schöpfers beiträgt. In diesem Zusammenhang spricht Augustin dann ausdrücklich vom „sogenannten“ *malum*, denn letztlich verwandle sich bei Gott alles zum Guten (Kap. 11). Später betont er erneut, das Vorhandensein von Bösem in der Welt lasse sich nicht auf Gott zurückführen. Gottes *Güte* offenbart sich darin, dass er Engel und Menschen am Leben erhält. Überdies garantiert seine gute Ordnung, dass am Ende aus Bösem noch Gutes erwächst (Kap. 27). Daraus ergeben sich Fragen, die Augustin unbeantwortet lässt und die ich nur andeute:

1. Wenn das Böse nicht wirklich böse ist, sondern gewissermaßen „verkapptes“ *bonum*, dessen Existenz darin besteht, der Ehre Gottes zu dienen, dann hat es eine Form von Existenz, die über bloßes „Nichten“ in Form von Beraubung hinausgeht.²⁴

2. Warum bedarf es eigentlich einer besonderen Ehre Gottes, wenn das Gute, wie Augustin immer wieder beteuert, sich selbst genügt?

Die Bestimmung des Bösen als quasi-notwendiger Bestandteil des Kosmos ist notwendig, weil die Schöpfungsordnung aus dem kreativen Willen des guten Gottes abgeleitet wird, droht dabei jedoch die destruktive Macht des Bösen zu verniedlichen.

II. Der menschliche Wille ist böse und tut Böses

Relativ plötzlich geht Augustin in Kap. 15 dann von der substanzontologischen Bestimmung des *malum* zur Entstehung des bösen *Willens* über. Es ist zu beachten, dass ihm die philosophische Tradition hierfür zwei lateinische Begriffe zur Verfügung stellt, nämlich *uoluntas* und *arbitrium*. Wenn ich den augustinischen Sprachgebrauch recht verstehe, so sind beide Begriffe bei ihm weitgehend semantisch de-

et nisi in bonis esse non possunt, quamuis bona sine malis possint.“ Es ist deutlich, dass Augustins Rede von dem esse des Bösen hier uneigentlich gemeint sein muss.

²³ Einzelheiten bei Häring (s. Anm. 2), § 3.

²⁴ Diesem Einwand kann man auch nicht dadurch begegnen, dass man der Beschreibung des Bösen als „verkapptes“ bonum eine ausschließlich evaluative Funktion zuschreibt. Denn es muss mir irgend etwas im Bösen „begegnen“, das eine solche Einschätzung möglich macht. Etwas, das *stricto sensu* ohne Sein ist, kann ich aber auch nicht wahrnehmen, und insofern kann ich auch nicht über dessen positive Funktion nachdenken.

ckungsgleich. Allerdings bezeichnet *uoluntas* eher den Willen als ein menschliches Vermögen, während beim Gebrauch von *arbitrium* (entsprechend der Etymologie des Lexems²⁵) eher der semantische Raum von der „Entscheidungsfähigkeit“ bis hin zur tatsächlichen Entscheidung im Vordergrund steht. So kann Augustin denn auch im *Enchiridion* und sonst vom *liberum uoluntatis arbitrium* sprechen.²⁶ Das bedeutet aber, dass der freie Wille allenthalben impliziert, der Mensch habe eine (je und je zu aktualisierende) Entscheidungsmöglichkeit zwischen unterschiedlichen Handlungsoptionen, die *rational* bestimmt sei. Dem korrespondiert die auffällige Tatsache, dass *bonus* und *malus* bei Augustin fast *nie* mit *arbitrium* verbunden wird, hingegen *sehr oft* mit *uoluntas*.²⁷ Allerdings kann man das *liberum arbitrium* gut bzw. schlecht „gebrauchen“. ²⁸ Der Begriff des „Gebrauchs“ (*usus*) deutet dabei darauf hin, dass das *liberum arbitrium* vom Persönlichkeitskern des Menschen zu unterscheiden ist. Hingegen ist ein guter bzw. schlechter Gebrauch der *uoluntas* nicht möglich – und es fehlen auch entsprechende Belege für eine Junktur mit *bene* bzw. *male uti*. Weitere Beobachtung: Der Gebrauch des *liberum arbitrium* bezieht sich im Allgemeinen nicht auf triviale Dinge, etwa auf die Frage, ob ich eine Treppe hinauf- oder hinuntersteige, sondern stets auf *lebens- bzw. heilsrelevante* Entscheidungen.

Wie alle *mala* wird auch die *mala uoluntas* in dem in den Eingangskapiteln skizzierten substanzontologischen Rahmen verortet. Ja, der böse Wille setzt die gute Natur der Menschen und der Engel zwingend voraus: „Aus der guten Natur des Menschen können sowohl guter als auch böser Wille entstehen, und es gibt schlechthin keinen anderen ursprünglichen Entstehungsort des bösen Willens des Menschen als die gute Natur von Engel und Mensch.“²⁹

Das Stichwort der *uoluntas* führt Augustin sodann zur Frage, wie und wozu wir die Ursachen der guten und bösen Dinge erkennen müssen. Wille hat mit menschlichen Handlungen zu tun; umgekehrt gehen menschlichem Tun willentliche Entscheidungen voraus. Dabei ist es Ziel menschlichen Lebens, frei zu sein von Trübsal und Irrtum. Augustin nennt dies „Glück“ (*felicitas*). Um dieses Ziel zu erreichen, ist es notwendig, die Ursachen von Gut und Böse zu erkennen und Irrtümer zu vermeiden. Dazu bedarf es der Kenntnis möglicher *errores*. Damit begründet Augustin den Exkurs über den Irrtum in Kap. 17–22.³⁰

²⁵ Vgl. Oskar Hey, Art. *arbitrium*, in: Thesaurus Linguae Latinae II, 4. Aufl., 1990, 410–415.

²⁶ Vgl. Kap. 30, 32.

²⁷ Für *malum arbitrium* vgl. lediglich den Ausruf in sermo 26,3 (CChr.SL 41, 350,55): „O malum liberum arbitrium sine deo!“ Vgl. auch *Contra Iulianum op. imperf. 6* (Patrologia Latina 45,1543,49–52): „Et innocentia, si bene attendas, maius bonum est quam liberum arbitrium, quia innocentia res bonorum est, liberum uero arbitrium et bonorum est et malorum.“ Gut und Böse sind Gegenstand des *liberum arbitrium*.

²⁸ Junktur mit *bene* bzw. *male uti* begegnen bei Augustin sehr oft. Für das *Enchiridion* vgl. Kap. 30 (*male utens*), 104 (*male usurum*).

²⁹ Kap. 14: „Sed ex bona hominis natura oriri uoluntas et bona potest et mala. nec fuit prorsus unde primitus oreretur uoluntas mala nisi ex angeli et hominis natura bona.“

³⁰ Zum Irrtum vgl. Gerard J.P. O’Daly, Art. *Error, falsitas*, *Augustinus-Lexikon 2* (1996–2002), 1092–1098.

Die Einzelheiten dieses Exkurses brauchen uns hier nicht zu interessieren. Klar ist für Augustin, dass auch der Irrtum ein *malum* ist, dass die Bewertung der Schwere dieses *malum* aber von der Art des Irrtums abhängt. Er kommt zu dem Schluss: Irrtum ist (1) ein großes *malum*, wenn man sich in dem irrt, was sich auf das ewige Leben bezieht. Es ist (2) ein kleines *malum*, wenn man aufgrund eines Irrtums zeitlichen Schaden erleidet, der aber „repariert“ werden kann. Er ist (3) kein *malum*, wenn der Irrtum sich auf Böses bezieht, aus dem aber kein Schaden erwächst. Aus einem Irrtum kann schließlich (4) sogar ein Gut hervorgehen, wenn man aus einem Irrtum zeitlichen Gewinn zieht. Das Fehlen des *malum* in Fall (3) und das *bonum* in Fall (4) beziehen sich allerdings nur auf die *Folgen* des *error*, nicht auf den *error* an sich. Der *error* als solcher ist immer ein *malum*, auch wenn es unsichere Fälle gibt und nicht alle *errores* gleich zu bewerten sind (Kap. 19f).

Die oben skizzierte substanzontologische Verankerung des Willensbegriffs ist deshalb von zentraler Bedeutung für Augustin, weil es ihm nur so gelingt, die Erbsünde zu erklären. Dies wird aus den Ausführungen zum Sündenfall deutlich (Kap. 23–32). Hier betont er nochmals einleitend, dass Gott die Ursache aller Güter sei. Engel und Menschen sind als von Gott geschaffene Wesen auch gut. Aber im Unterschied zu Gott sind sie veränderlich. Diese Möglichkeit zur Veränderung ist in ihrem Willen begründet. *Voluntas* wird von Augustin dabei erneut als Fähigkeit zur Entscheidung verstanden, welche wiederum die Existenz unterschiedlicher Entscheidungsmöglichkeiten voraussetzt. Eine solche Möglichkeit ist indessen im Guten selbst nicht gegeben. Die Frage, inwiefern Gott eine Fähigkeit schaffen kann, über die er selbst nicht verfügt, wird von Augustin nicht gestellt. Denn es bestünde damit die akute Gefahr, dass Gott *de facto* einer *petitio principii* unterworfen würde.

Stattdessen wird der Ort des *malum* im guten Kosmos bestimmt. Damit kommt eine lokale Bestimmung hinzu, die bisher noch nicht bedacht war. Das Gute ist an der obersten Spitze der (neuplatonisch konzipierten) Seinshierarchie lokalisiert. In unmittelbarer Nähe befinden sich auch die Engel, die aber, so muss man annehmen, bereits so weit von Gott entfernt sind, dass sie veränderlich sind und über eine variable *voluntas* verfügen. Nun gibt es Engel, die nicht das Gute wählen und die dafür aus der Gottesnähe entfernt und in tiefere Regionen des Kosmos, nämlich in die uns umgebende Atmosphäre geschleudert werden (Kap. 28). Augustin deutet an, dass es sich dabei um eine Strafmaßnahme Gottes handle. Nicht erörtert wird die Frage, wie eine solche Strafmaßnahme, welche die Personalität Gottes voraussetzt, mit der substanzontologischen Bestimmung des Guten zu vereinbaren ist.

Auf der (tiefer liegenden) Ebene des Menschen vollzieht sich ein ähnlicher Vorgang. Der Urmensch war ausgestattet mit dem *liberum arbitrium* und klaren Anweisungen und Strafandrohungen bezüglich des gottgemäßen Verhaltens. Er hatte einen freien Willen, stand aber grundsätzlich unter dem *imperium* Gottes bzw. der „heilsamen Sklaverei“ der göttlichen Gebote. So ausgerüstet hatte Gott

Adam „in der Glückseligkeit des Paradieses wie in einem Schatten von Leben“ platziert. Bei Bewahrung der Gerechtigkeit wäre es dem Urmenschen möglich gewesen, unmittelbar in das „bessere Leben“ aufzusteigen.³¹ Doch wurde er durch die Ursünde (*peccatum originale*) „gleichsam in der Wurzel verdorben“. (In 27 spricht Augustin von der Verderbnis der *imago conditoris* [vgl. Genesis 1,26f]; in 46 sagt er, die Ursünde sei so groß gewesen, „ut eo mutaretur et conuerteretur in necessitatem mortis humana natura“.)

Augustins Begriff des freien Willens wird dabei durch die Vorstellung der *salubris seruitus* eigentümlich verengt. Sklaven sind nicht frei. Dementsprechend haben auch Menschen, die unter der *seruitus* der göttlichen Gebote stehen, faktisch keinen freien Willen. Wenn menschlicher Wille in seiner Wahl wirklich frei ist, gehört zu ihm nicht nur eine der Willensentscheidung vorgegebene Alternative (was die Existenz des weniger Guten und damit implizit: des Bösen notwendig mit einschließt), sondern auch die Freiheit von äußeren Einflüssen bei den Umständen der Entscheidung. Letzteres ist indessen bei Augustin nicht gegeben; Freiheit bedeutet für Augustin nur: Wahlmöglichkeit zwischen Gutem und weniger Gutem; ersteres wird belohnt, letzteres bestraft (Kap. 25–27).

Die Folgen des Abfalls infolge falscher Willensentscheidung (dem „ersten Übel der vernunftbegabten Kreatur“, *primum creaturae rationalis malum*, Kap. 24) sind massiv und betreffen Engel und Menschen gleichermaßen: Sie umfassen (1) das *Unwissen* über das rechte Handeln (*ignorantia rerum agendarum*), wobei dieses Unwissen (2) eine *Begierlichkeit* nach den Dingen zur Folge hat, die uns schaden (*concupiscentia noxiarum*).³² Im Gefolge dieser Begierlichkeit treten zudem (3) *seelische und leibliche Schäden* auf, die Augustin mit den Begriffen „Irrtum“ (*error*) und „Schmerz“ (*dolor*) kennzeichnet.³³ Es fällt auf, dass Augustin im *Enchiridion* nir-

³¹ Kap. 25: „Mortis ei quippe supplicium deus comminatus fuerat si peccaret, sic eum munerans libero arbitrio ut tamen regeret imperio, terneret exitio, atque in paradisi felicitate, tanquam in umbra uitae, unde iustitia custodita in meliora conscenderet, collocavit.“ Zur Vorstellung vom Paradies als dem Schatten des Lebens vgl. auch *Contra Iulianum opus imperfectum* 6 (Patrologia Latina 45,1523,1–3); *Sermo* 351,3. Dies stammt, wie Augustin in *Contra Iulianum* selbst angibt, aus Ambrosius, *parad.* 5,29 (CSEL 32/1,285,11 – 286,3): „Intellege quia non homo fecit uitam, sed uel operando uel custodiendo mandata dei potuit inuenire. Erat autem *uita*, sicut apostolus dixit, *abscondita cum Christo in deo* [Kolosser 3,3]. Homo ergo siue in umbra uitae erat propter uitam futuram, quia umbra est haec quae nunc nostra est uita in terra, siue in quodam pignore uitae erat, quia habebat insufflationem dei. habebat ergo pignus immortalitatis, sed in umbra uitae positus absconditam uitam cum Christo in deo uulgari quodam tactu et aspectu uidere et capere non poterat etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inuiolabilisque naturae, utpote qui postea peccato lapsus est, nequaquam autem adhuc peccator.“ Dieser Verweis fehlt in den Ausgaben von Barbel und Rivière / Madec / Bouhot.

³² Zur Konkupiszenz vgl. Gerald Bonner, *Art. Concupiscentia, Augustinus-Lexikon* 1 (1986–94), 1113–1122.

³³ Nicht ganz folgerichtig wird etwas später die carnalis concupiscentia nicht als notwendige Konsequenz des Falls, sondern als göttliche Strafe beschrieben (Kap. 26). Für Augustin dürften die substanzontologische Notwendigkeit und der göttliche Akt letztlich nur zwei verschiedene Modi zu Bezeichnung desselben Sachverhalts sein.

gendwo antisensualistisch argumentiert. Die Konkupiszenz ist nicht in erster Linie sinnlich orientiert, sondern bezeichnet eine allgemeinmenschliche Willenshaltung nach dem Fall.

Die Befriedigung der *concupiscentia* wird nicht als beglückend erlebt, sondern als „krankhafte Freude“ (*delectatio morbida*), welche zu neuer Begehrlichkeit führt. Dem korrespondiert eine grundlegende Lebensangst vor weiteren Beeinträchtigungen. Konsequenterweise beschreibt Augustin die lebensgeschichtlichen Folgen des anfänglichen *malum* mit Begriffen der Leere: Die Konkupiszenz führt zum „leeren, eitlen Vergnügen“ (*uana laetitia*), welches nicht einen Zustand der Fülle, sondern des Mangels (*indigentia*) signalisiert (Kap. 24f).

Die durch die *concupiscentia* begangenen Taten fordern den gerechten Zorn Gottes heraus. Dem Aufstand der Menschen gegen Gott entspricht als Strafe der Aufstand des Leibes gegen die Vernunft im Menschen (*carnalis concupiscentia*). Dies hat die *errores* und *dolores* des menschlichen Lebens zur Folge bis hin zur eschatologischen Pein, welche die Menschen mit den gefallenen Engeln teilen. Zudem trifft die Menschen als besondere Strafe der leibliche Tod. Augustin resümiert diesen Zustand in dem Spitzensatz: „Die ganze verdammte Masse lag in den Übeln, nein, sie wälzte sich sogar darin und wurde von einem Übel ins andere gestürzt und, hinzugefügt zu dem Teil der Engel, die gesündigt hatten, büßte sie die Strafen ab, die dem gottlosen Abfall völlig angemessen waren.“³⁴

Mit der Rede von der *massa damnata* bezieht sich Augustin natürlich auf Römer 9,21. An der Auslegung von Römer 9,9–29 in *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2 hatte er bekanntlich die Spätform seiner Gnadenlehre herausgebildet, insofern der Glaube des Menschen nun in keiner Weise mehr verdienstlich, sondern als Konsequenz des göttlichen Gnadenhandelns gedacht wurde.³⁵ Aber die Argumentation des Paulus, die auf die Vorherbestimmung der Menschen zur Herrlichkeit und somit zum Erweis des Reichtums der göttlichen Herrlichkeit hinausläuft (Römer 9,23), steuert hier nicht die Argumentation Augustins. Vielmehr geht es ihm um die Bosheit der Menschen und damit auch um die Berechtigung des göttlichen Zorns (Kap. 27f).

Die Wiederherstellung des Menschengeschlechts kann nicht aufgrund seiner eigenen Verdienste und seines freien Willens geschehen. Durch den schlechten Gebrauch des freien Willens hat der Mensch sich und den freien Willen zugrunde gerichtet. Aus der „heilsamen Sklaverei“ der göttlichen Gebote (vgl. Kap. 27) hat sich der Mensch in die Knechtschaft der Sünde begeben, ein Gedanke, den Augustin mit 2. Petrus 2,19 begründet. Es gibt für den Menschen nur noch die

³⁴ Kap. 27: „lacebat in malis, uel etiam uoluebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata, et adiuncta parti eorum qui peccauerant angelorum luebat impiae desertionis dignissimas poenas.“

³⁵ Vgl. Kurt Flasch / Walter Schäfer, *Logik des Schrecken*. Augustinus von Hippo – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung/excerpta classica 8), Mainz 1990; Flasch (s. Anm. 20), 172–226. Flaschs (überpointierte) Thesen modifiziert Drecoll (s. Anm. 20), bes. 218–250.358f.

Wahl zwischen verschiedenen Sünden. Diese Freiheit ist aber nicht „wahre Freiheit“, die geschenkte Freiheit ist (Kap. 30; vgl. auch Kap. 118).

Augustin prädiziert dem Bösen damit aber eine ontologische Notwendigkeit (notwendiger Verlust des freien Willens), die mit seiner Definition des Bösen als *priuatio boni* kaum vereinbar ist: Etwas, das nicht ist, sondern nur als Abwesenheit seines Gegenteils „anwesend“, kann nicht aus sich selbst heraus zum Verlust des freien Willens führen. (Auch Augustins Hauptgewährsmann Paulus scheint das ja nicht herzugeben, wenn er in Römer 7,14–20 nicht den guten Willen als solchen in Abrede stellt, sondern einen Hiat zwischen gutem Wollen und der Unfähigkeit, das Gewollte auch auszuführen, konstatiert.) Johannes Chrysostomos etwa nimmt dies in seiner Auslegung des Römerbriefes zum Anlass, zwischen der guten, weil von Gott geschaffenen Substanz von Seele und Leib und somit auch der Willensfreiheit und dem von uns verursachten faktisch bösen Gebrauch des Willens zu unterscheiden.³⁶ Das tut Augustin hier gerade nicht.

Auch ist nicht einzusehen, warum dem verbliebenen „Restwillen“ des Menschen trotz seiner Defizienz nicht die Erkenntnis des Guten möglich sein sollte. Bei Augustin hat der Wille des Menschen nach dem Fall nur noch die Wahl zwischen zwei *mala*. Damit ist nicht nur das *liberum arbitrium* als solches *malum*, sondern das *malum* ist ebenso alleiniger Erkenntnisinhalt. Anders ausgedrückt: Nicht nur können wir Gutes nicht in seiner Güte erkennen, weil wir unfähig sind, die Qualität des Guten als solche wahr zu nehmen (wie etwa ein Blinder unfähig ist, die Schönheit eines Gemäldes von Rembrandt wahr zu nehmen), sondern wir nehmen auch nur *mala* wahr (das heißt, wir können zwar sehen, erblicken aber nur regnerische Industrielandschaften). Doch muss es sich auch bei diesen *mala* um defiziente gute Wesen handeln. Dann ist aber schwer einzusehen, wie das *malum* als defizientes Sein (also *per definitionem* gerade nicht als etwas Vorhandenes, sondern als etwas Nicht-Existentes) *alleiniger* Erkenntnisinhalt werden kann.

Diese Spannungen werden von Augustin nicht aufgelöst. Sie dürften daher rühren, dass er letztlich mit zwei Begriffen des Bösen arbeitet, welche unterschiedlicher Herkunft sind: nämlich einmal der im Rahmen der Gotteslehre und Kosmologie entwickelten, dem Neuplatonismus entnommenen Vorstellung des *malum* als *priuatio boni* (Kap. 11); auf der anderen Seite der Vorstellung vom Bösen als Resultat einer notwendig verkehrten Willensentscheidung, die Augustin im Zusammenhang mit der Erbsünde und dem dadurch beeinträchtigten menschlichen freien Willen von Paulus her ableitet, wobei er aber gewissermaßen mit einer Paulusauslegung *ad malam partem* operiert.

³⁶ Vgl. hom. 13,2 in Rom (zu 7,19f; Patrologia Graeca 60,510): Εἶδες πῶς καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν οὐσίαν τῆς σαρκὸς ἀπαλλάξας ἐγκλήματος τὸ πᾶν ἐπὶ τὴν πονηρὰν πράξιν μετέστησεν; Εἰ γὰρ οὐ θέλει τὸ κακὸν, ἀπήλλακται ἡ ψυχὴ, καὶ εἰ αὐτὸς αὐτὸ μὴ κατεργάζεται, ἡλευθέρωται καὶ τὸ σῶμα, καὶ μόνῃς τῆς πονηρᾶς προαιρέσεώς ἐστι τὸ πᾶν. Οὐ γὰρ ταυτὸν ψυχῆς οὐσία καὶ σώματος καὶ προαιρέσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐστὶν ἔργα θεοῦ, τὸ δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν γινομένη κίνησις, πρὸς ὅπερ ἂν αὐτὴν βουληθῶμεν ἀγαγεῖν. Ἡ μὲν γὰρ βούλησις ἔμφυτον καὶ παρὰ θεοῦ· ἡ δὲ τοιάδε βούλησις ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν.

Augustin nimmt diese Spannungen hier offenbar deshalb in Kauf, weil er die Güte und Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich im Kommen Christi offenbart, in ihrer ganzen Größe deutlich machen will. Die Verderbnis des Menschengeschlechts machte das Kommen des Mittlers Christi notwendig. Darin offenbart sich Gottes Gnade (Kap. 33).

III. Das Böse, das der Mensch tut, ist Sünde

Der nun zu entfaltende Argumentationszusammenhang steht dem vorhergehenden sehr nahe, ist aber anders akzentuiert. Nicht mehr das *liberum arbitrium* als solches steht nun im Mittelpunkt der Überlegungen, sondern die Sünde als Resultat falscher Willensentscheidung und falschen menschlichen Handelns. Zum *Wollen* kommt hier also das *Resultat* dieses Wollens, das *Tun mit seinen Folgen* hinzu.

Augustin verbringt im *Enchiridion* viel Zeit mit einer detaillierten Betrachtung der Sünde und ihrer Auswirkungen. Dabei interessiert ihn jetzt weniger die Ursünde als theologisches Problem, welches eher in seine Diskussion der Willensproblematik gehört, als vielmehr die Sünde als moralisches Phänomen. Neben der Erbsünde, der alle Menschen unterliegen, finden sich bei den Erwachsenen noch Sünden infolge eines schlechten Lebenswandels (Kap. 43). Diese Aktualsünden sind aber nicht eigentlich etwas zur Ursünde Hinzutretendes, sondern *de facto* bereits in dieser enthalten, da diese die *natura* des Menschen korrumpiert und der Notwendigkeit des Todes unterworfen hat. Augustin zählt dazu den Stolz (*superbia*), den Gottesfrevel (*sacrilegium*), die Tötung anderer Menschen (*homicidium*), die geistige Unzucht (*fornicatio spiritalis*), den Diebstahl (*furtum*), die Habsucht (*avaritia*) und andere Sünden (Kap. 45f). Aus Deuteronomium 5,9 („Ich will die Sünden der Väter an ihren Söhnen vergelten“) glaubt Augustin sogar schließen zu können, dass ungetaufte Kleinkinder vor dem göttlichen Gericht mit den Sünden ihrer Eltern und möglicherweise auch entfernterer Vorfahren belastet sind (Kap. 47; vgl. Exodus 20,7; Deuteronomium 5,9), sofern ihnen nicht „die unentgeltliche göttliche Gnade und Barmherzigkeit zu Hilfe eilt“ („[...] nisi gratuita gratia et misericordia diuina subueniat“, Kap. 46). Hinzu kommt, dass Kinder auch nach der Taufe durch weitere Übel beschwert werden. Diese Erfahrung der Bedrängnis deutet darauf hin, dass uns die Güter eher im himmlischen als im irdischen Leben zuteil werden (Kap. 66).

Glaube und Werke sind eng miteinander verknüpft. Der Glaube, der sich in bösen Taten realisiert, ist toter Glaube (Kap. 67 unter Verweis auf Jakobus 2,17). Der Glaube äußert sich in der *misericordia* anderen Menschen gegenüber; sie kann u.U. auch den Charakter einer Züchtigung tragen: „Denn viele Güter werden Menschen gegen ihren Willen zuteil, und zwar dann, wenn man ihnen im Hinblick auf ihren Nutzen und nicht ihren Willen Rat erteilt, weil sie sich als Feinde sich selbst gegenüber erweisen, jene aber vielmehr ihre Freunde sind, die

sie für Feinde halten. Sie vergelten irrtümlich Gutes mit Bösem, obgleich doch der Christ nicht einmal Böses mit Bösem vergelten darf [Römer 12,17; vgl. Matthäus 5,44].³⁷ Christen hingegen wollen und tun Gutes auch denen, die ihnen gegenüber Böses wollen. Allerdings ist die Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe nur wenigen möglich (Kap. 72).

Auch später, in Kap. 78–83, kommt Augustin wieder auf die Sünden zurück. Hier betont er anhand verschiedener Beispiele, wie schwierig deren moralische Bewertung sei (Kapp. 78–80). Die Sünde ist durch zwei *mala* charakterisiert: das Nichtwissen (*ignorantia*) und die Schwachheit (*infirmitas*).³⁸ Wir müssen diese Übel bekämpfen und bedürfen dazu der Hilfe Gottes. Die von ihm geschenkte „Freude an der Gerechtigkeit“ (*delectatio iustitiae*) überwindet in uns die Verlockungen der irdischen Dinge. Völlig unklar ist, wieso die Unwissenheit überhaupt eine Sünde sein kann, solange sie nicht selbstverschuldet ist. Hier hatte sich Augustin zuvor milder ausgedrückt.³⁹ Ebenso wenig wird das Verhältnis von *ignorantia* zum *error* bestimmt, der ja zuvor als Hauptgefährdung menschlichen Lebens angesehen worden war (vgl. Kap. 16). Es ist zu beachten, dass bei Augustin hier, wo er ethische Fragen behandelt, das (unbedingte und ausschließliche!) Gnadenhandeln Gottes zur „Verlockung der Gerechtigkeit“ abschwächen muß, um nicht sittlicher Laxheit Vorschub zu leisten (Kap. 81).

Sicher nicht zufällig hält Augustin mit der Tradition daran fest, dass der Teufel als Verführer wirken und uns in der Verkleidung eines „Engels des Lichts“ oder eines „Guten“ zur Sünde verleiten kann.⁴⁰ In diesem Zusammenhang erwägt er auch die Möglichkeiten, (1) dass der Teufel nur die *sensus corporis* täusche, aber die *mens* des Gläubigen davon unberührt bleibe und (2) dass er sich wie ein guter Engel geriere und wir uns daher in ihm irrten – in beiden Fällen gebe es keine Gefahr für die gläubige Gesinnung.⁴¹ Wie diese hypostasierte Form des Bösen sich zu Augustins kosmologischer Definition verhält, bleibt offen.

³⁷ Kap. 72: „*Multa enim bona praestantur inuitis, quando eorum consulitur utilitati non uoluntati, quia ipsi sibi inueniuntur esse inimici, amici uero eorum potius illi quos inimicos putant, et reddunt errando mala pro bonis, cum reddere mala christianus non debeat nec pro malis.*“

³⁸ Kap. 81: „*Duabus ex causis peccamus, aut nondum uidendo quod facere debeamus, aut non faciendo quod debere fieri iam uidemus; quorum duorum illud ignorantiae malum est, hoc infirmitatis. contra quae quidem pugnare nos conuenit.*“

³⁹ Vgl. Kap. 17: „*Quamuis enim error quanta possumus cura cauendus sit non solum in maioribus uerum etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari, non est tamen consequens ut continuo erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire quod nescit; pro uero quippe approbat falsum, quod est erroris proprium.*“ Allerdings ist die *ignorantia* eine Folge des Sündenfalls (Kap. 24).

⁴⁰ Vgl. dazu Cinzia Bianchi / Christof Müller, Art. *Diabolus*, in: *Augustinus-Lexikon* 2 (1996–2002), 381–396, 388–391.

⁴¹ Kap. 60: „*Magis ops est diiudicare atque dinoscere cum se satanas transfiguratur uelut angelum lucis, ne fallendo ad aliqua perniciose seducat. nam quando sensus corporis fallit, mentem uero non mouet a uera rectaque sententia qua quisque uitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum; uel cum se bonum fingens ea facit siue dicit quae bonis*

IV. Gott errettet aus der bösen Menschheit bestimmte Menschen und verdammt andere (Erwählungslehre)

Der Problemkomplex des Zusammenhangs zwischen der Existenz des Bösen und der Erwählung Gottes wird in den Kapp. 94–108 erörtert. Es sind ohne Zweifel die schwierigsten Kapitel im *Enchiridion*, und man merkt ihnen an, wie sehr auch noch der alternde Bischof mit den hier verhandelten Problemen gerungen hat.

Es ist vielleicht hilfreich, sich zunächst klar zu machen, welche gedanklichen Prämissen dem ersten Abschnitt dieses Argumentationszusammenhangs (Kap. 94–100) zugrunde liegen:

1. Gott ist gerecht, barmherzig, unveränderlich, gut und unerforschlich (in dieser Reihenfolge!).
2. Die Menschheit hat sich gegen Gott versündigt.

Aus diesen Prämissen werden folgende Sätze abgeleitet (in dieser Reihenfolge!):

1. Gott verdammt die Menschheit, denn er ist gerecht.
2. Gott rettet bestimmte Menschen, denn er ist barmherzig.
3. Die Rettung der Guten hat Gott vorherbestimmt, denn er ist unveränderlich.
4. Die Verdammung der Bösen hat er vorherbestimmt, denn er ist unveränderlich.
5. Auch das Böse hat in Gottes guter Ordnung einen Sinn.
6. Alles Übrige ist menschlichem Wissen unzugänglich.

Zu beachten ist ferner,

(1) dass bei Augustin der Begriff der göttlichen Barmherzigkeit durch den der göttlichen Gerechtigkeit (die sich irgendwie erweisen muss) limitiert wird und nicht umgekehrt;

(2) dass das Verhältnis von Gott und dem Bösen ungeklärt bleibt. Wenn das Böse in Gottes Ordnung dem Guten dient, wieso ist dann das Böse nicht gut und also kein Böses? Augustin verweist hierfür auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses. Das signalisiert Ratlosigkeit. Die Frage wird bei ihm aber auch deswegen nicht näher in Angriff genommen, weil es ihm in den genannten Kapiteln nicht primär um das Wesen des Bösen und seine Herkunft geht, sondern um die Frage der unverdienten Errettung der verdamnten Menschen.

Wie vollzieht sich die Argumentation im Einzelnen? Ausgangspunkt für die Ausführungen ist die allgemeine, selbstverschuldete Verdammnis der Menschheit. Die Bosheit der Menschen ist allerdings nicht sinnlos, sondern Teil eines göttlichen Plans: Gott handelt auch dann gut, wenn er Böses geschehen lässt, denn vor dem nachtschwarzen Hintergrund der menschlichen Verdammnis heben sich die leuchtenden Farben der göttlichen Gnade nur umso heller ab. Gott

angelis congruunt, etiam si credatur bonus non est error christianae fidei perniciosus aut morbidus.“

ist gerecht, wenn er die sündige Menschheit verdammt, und er ist barmherzig, wenn er aus dieser Verdammnis noch einige befreit, wobei Augustin von dem Axiom ausgeht, dass man „nur durch die unverdiente göttliche Barmherzigkeit befreit und nur durch ein verdientes Gericht verdammt wird“⁴² (Kap. 94–96).

Wenn alle Menschen das göttliche Gericht verdient haben, aber einige unverdientermaßen gerettet werden, so wirft dies die schwer wiegende Frage auf, warum die Mehrheit der Menschen das Heil nicht erlangt. Augustin nimmt diese Frage wahr, aber er weicht ihr aus: Erst am Ende wird offenbar werden, was jetzt verborgen ist, etwa, warum bestimmte Kinder angenommen werden und andere nicht. Dies Problem ist jetzt deshalb dunkel, weil die Antwort „weil sie nicht wollen“ unbefriedigend bleiben muss, da Kinder noch über keinen eigenen Willen verfügen.⁴³ Gott rettet ganz unabhängig von unserem Willen (Kap. 95; 97).

Die Vertröstung auf die eschatologische Klarheit ist bei so schwerwiegenden Dingen, wie sie Augustin hier erörtert, kaum befriedigend. Aus dem Verweis auf den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses wird erneut deutlich, was für Augustin erkenntnisleitendes Axiom ist: Gottes Handeln in der Welt wird in erster Linie aus seiner Allmacht abgeleitet, nicht hingegen aus seiner Güte. Die Güte Gottes wird seiner Allmacht untergeordnet. Augustin sagt: Alles, was der Allmächtige tut, muss gut sein (also auch das Zulassen des Bösen in der Welt), nicht umgekehrt: Alles, was der gute Gott tut, ist Zeugnis für seine Allmacht (also auch seine Ohnmacht am Kreuz und sein Mitleiden mit der Kreatur; Kap. 95f).

Bei Augustin rettet Gott aus Barmherzigkeit und verdammt aus Gerechtigkeit. Er versucht dies mit den paulinischen Überlegungen zur Erwählung von Jakob und der Verwerfung Esaus in Römer 9,6–18 zu begründen: Jakob und Esau hätte eigentlich beide das Gericht treffen müssen. Das Nichttreten ist kein Zeichen für Gottes Unbarmherzigkeit, sondern für seine Gerechtigkeit.

Die Menschen sind verhärtet, sagt Augustin mit Paulus (Römer 9,18), und diese Verhärtung geht auf Gott zurück. Aus der Tatsache der Verstockung lässt sich aber nicht folgern, dass die Bösen für ihre Taten keine Schuld tragen. Hierzu verweist Augustin erneut auf Gottes Unerforschlichkeit (Römer 9,20f). Wäre Gottes Tun verständlich, würden wir erst recht sehen, wie sehr die sündige Menschheit das Gericht verdient hätte. Nicht zuletzt durfte die Mehrzahl der Menschen nicht gerettet werden, damit die Geretteten sich nicht ihres Vorzuges rühmten.

Wie wichtig Augustin dieses Problem ist, lässt sich an dem rhetorischen Aufwand erkennen, den er hier betreibt. Dieselben Punkte werden in immer neuen Wendungen wiederholt. Aber: wie lässt sich Gottes Güte mit der Behauptung der

⁴² Kap. 94: „[...] quia nisi per indebitam misericordiam nemo liberatur, et nisi per debitum iudicium nemo damnatur.“

⁴³ Kap. 97: „Quando enim quaeritur causa cur non omnes salui fiant, responderi solet, quia hoc ipsi nolunt. quod quidem dici de paruulis non potest, quorum nondum est uelle seu nolle. nam quod infantili motu faciunt si eorum uoluntati iudicaretur esse tribuendum quando baptizantur, cum resistunt quantum possunt, etiam nolentes eos saluos fieri diceremus.“

„Verstockung“ vereinbaren? Bedeutet „Verstockung“ nicht, den menschlichen Willen zum Bösen zu wenden und so selbst böse zu machen? Wie kann der gute Gott dies? Dem Einwand, der Böse sei in diesem Falle ja schuldlos an seiner Bosheit, hat Augustin nichts entgegenzusetzen als den Rückzug auf Gottes Unerforschlichkeit, womit das entscheidende Problem aber ausgeklammert wird. Augustin sieht durchaus das Problem, weicht aber dann wieder auf die Erbsünde aus, ohne das Verhältnis Erbsünde – Verstockung weiter zu thematisieren. Die Begründung, der größere Teil der Menschen dürfe nicht gerettet werden, damit die Geretteten sich nicht ihres Vorzuges rühmten, ist unzulänglich, weil sie menschliches Elend funktionalisiert (Kap. 98f).

Gottes Größe erweist sich daran, dass er seinen Willen auch an denen und durch die vollstreckt, die tun, was der Schöpfer nicht wollte (vgl. bereits Kap. 10f). Gott führt gemäß seiner Vorherbestimmung zur Verdammnis und zum ewigen Leben. Hier spricht Augustin eindeutig von einer doppelten Prädestination zum ewigen Leben, aber auch zur Verdammnis.⁴⁴ Doch liegt der Akzent weniger auf der ewigen Vorherbestimmung als vielmehr auf dem göttlichen Gnadenhandeln. Es geht in erster Linie um die Rettung der *Erwählten*; die Vorherbestimmung der Verdammten ist dieser Aussage stets untergeordnet (Kap. 100).

Dies führt Augustin zur Frage, wie Gott als das höchste Gut im Rahmen seiner heilsamen Ordnung die Bösen in gerechter Weise zur Verdammnis vorherbestimmen kann, obwohl der Wille der Verdammten widergöttlich und somit böse ist. Augustin versucht hier also dem Einwand zu begegnen, in seiner Argumentation liege ein Verstoß gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten vor:⁴⁵ Gut oder böse, *tertium non datur*. Hiergegen verweist er darauf, dass gut und böse im vorliegenden Zusammenhang nicht auf derselben Ebene liegen. Gut und böse, so die These, sind *relative* Kategorien. Was in irdischer Perspektive böse ist, kann von der göttlichen Allmacht aus gesehen dennoch dem Guten dienen.⁴⁶ Ferner kann das, was wir mit gutem Willen wollen, manchmal schlecht sein im Vergleich zu Gottes viel besserem Willen. So kann ein Sohn wollen, dass sein Vater am

⁴⁴ Dies war bereits in der Aufnahme des Verstockungsmotivs in Kap. 99 vorbereitet. Daran ändert auch der Verweis auf die theozentrische Ausrichtung der Passage bei Rivière / Madec / Bouhot (s. Anm. 3), 403–409 nichts. – Etwas später greift er die Frage nochmals auf. So sagt er in Kap. 104, dass Gott im voraus wusste, dass Adam sündigen werde. Dennoch werde durch des ersten Menschen schlechter Wille sein eigener guter erfüllt. Hier drückt sich Augustin wesentlich vorsichtiger aus als in Kap. 100 und spricht weder von Verstockung noch von Prädestination, sondern nur viel vager vom Vorauswissen und Sichanpassen Gottes an den Willen des Menschen.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1006b.

⁴⁶ Kap. 100: „Quantum enim ad ipsos attinet, quod deus noluit fecerunt; quantum uero ad omnipotentiam dei, nullo modo id efficere ualuerunt. hoc quippe ipso quod contra uoluntatem eius fecerunt, de ipsis facta est uoluntas eius. propterea namque magna opera domini exquisita sunt in omnes uoluntates eius [Psalm 110,2], ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius uoluntatem quod etiam contra eius fit uoluntatem, quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sineret sed uolens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere possit bene.“

Leben bleibt, aber Gott kann aus seinem viel besseren Willen heraus den Tod des Vaters beschließen. Es kann umgekehrt auch sein, dass Gottes guter Wille und des Menschen böser Wille im Resultat zusammentreffen. So kann ein böser Sohn den Tod des Vaters wollen, den Gott in seinem guten Beschluss auch will. Auch die Tötung Christi durch die Juden fällt für Augustin in diese Kategorie (Kap. 101). Der Wille des Allmächtigen setzt sich somit immer durch.

Im Bemühen, die absolute Souveränität Gottes zu garantieren, kann Augustin sogar zusammenfassend davon sprechen, dass Gott die *mala* als Strafe „verhängt“, indem er die Menschen verhärtet: „Aber wie der Wille der Engel oder Menschen, sowohl der guten wie der bösen, auch immer beschaffen sein mag, ob der Wille das will, was Gott will, oder etwas anderes, als was Gott will: der Wille des Allmächtigen bleibt unbesiegt. Er kann nie böse sein, weil er auch dann gerecht ist, wenn er böse Dinge verhängt, und es kann wahrlich der Wille nicht böse sein, der gerecht ist. Gott ist also allmächtig: Er erbarmt sich in aus seinem Erbarmen heraus, wessen er sich erbarmen will, oder er verhärtet aus seinem Gerichtsspruch heraus, wen er verhärtet will. Weder tut er etwas Unbilliges, noch vollbringt er etwas, ohne es zu wollen; und er vollbringt all das, was er will.“⁴⁷

Die Tatsache, dass nicht alle gerettet werden, steht zum universalen Heilswillen Gottes nicht im Widerspruch. Die Sätze des Neuen Testaments 1. Timotheus 2,4 („er will, dass alle gerettet werden“) und Johannes 1,9 („der jeden Menschen erleuchtet“) sind nicht als universale Heils*zusage* zu verstehen, sondern zunächst auf die Verwirklichung des Heils*willens* Gottes zu beziehen, indem Gott die tatsächlich rettet, die er retten will, sodann aber in dem Sinne zu verstehen, dass Menschen aus allen gesellschaftlichen Gruppen gerettet werden können (Kap. 103).

Abschließend fragt Augustin, was sich nach der Erlangung des Heils für den Menschen im Hinblick auf den freien Willen ändert. Anfangs konnte der Mensch Gutes und Böses tun. Am Ende kann er das Böse nicht einmal mehr wollen, ohne damit jedoch seinen freien Willen zu verlieren. Dies entspricht der göttlichen Ordnung. Es gibt also zwei Modi des freien Willens: einen, in dem man noch sündigen kann, einen anderen, in dem man nicht mehr sündigen kann, der aber gleichwohl frei ist. Die Freiheit besteht nach Augustin darin, dass der Wille der Knechtschaft unter die Sünde ein für allemal entzogen ist.⁴⁸

Dementsprechend gibt es zwei Formen der Unsterblichkeit, nämlich einerseits im Urzustand, in dem die Möglichkeit zu sterben noch bestand – diese Unsterb-

⁴⁷ Kap. 102: „Sed quantaelibet sint uoluntates uel angelorum uel hominum, uel bonorum uel malorum, uel illud quod deus uel aliud uolentes quam deus, omnipotentis uoluntas semper inuicta est; quae mala esse nunquam potest, quia etiam cum mala irrogat iusta est, et profecto quae iusta est mala non est. deus igitur omnipotens, siue per misericordiam cuius uult miseretur, siue per iudicium quem uult obdurat, nec inique aliquid facit nec nisi uolens quicquam facit, et omnia quaecumque uult facit.“

⁴⁸ Kap. 105: „Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene uelle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male. postea uero sic erit ut male uelle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit seruire peccato.“

lichkeit wurde durch den falschen Gebrauch des freien Willens verloren; andererseits die eschatologische Unsterblichkeit, bei der es diese Möglichkeit nicht mehr gibt und die durch Gnade empfangen wird.

Doch selbst wenn der erste Mensch nicht gesündigt hätte, so wäre die Bewahrung der Unsterblichkeit ebenfalls in der göttlichen Gnade begründet, da der freie Wille des Menschen hierzu allein nicht ausgereicht hätte. Immerhin hätte der Mensch vor dem Fall zur Bewahrung seiner Gerechtigkeit maßgeblich beitragen können, während der gefallene Mensch zur Wiedererlangung der Gerechtigkeit nichts beitragen kann. Nun wird er allein durch die Gnade in Christus befreit (Kap. 104–107).

Offen bleibt dabei die Frage, warum, wenn denn die Heiligen und (die guten Engel) als vernunftbegabte Wesen später nicht mehr sündigen können und dennoch ihren freien Willen nicht verlieren, sie dann anfangs so geschaffen wurden, dass sie Böses wollen konnten.

V. Das Böse am Ende?

Damit ist der Befund noch nicht vollständig beschrieben. Augustin rekurriert auch in den eschatologischen Abschnitten des *Enchiridions* auf das Böse. So diskutiert er in Kap. 110 das Eintreten der Christen für Verstorbene und billigt ihm durchaus eine gewisse Wirksamkeit zu. Denn zwar gibt es einerseits Menschen, die der Fürbitten aufgrund ihres untadeligen Lebenswandels nicht bedürfen, und andererseits solche, die so im Bösen verhaftet sind, dass ihnen die Fürbitten nichts nützen, aber es gibt eben auch Menschen, deren Lebenswandel dazwischen liege. Um deren Los zu erleichtern, kann man daher das „Opfer des Mittlers“ (*sacrificium mediatoris*) oder aber auch Almosen darbringen.

Den Bösen wird schließlich, mit dem Teufel an der Spitze, nach dem Weltgericht eine eigene *ciuitas* mit festen Grenzen zugewiesen. Diese Bösen, die sowohl Menschen als auch Engel umfassen, haben nunmehr keine Möglichkeit zur Sünde mehr und verharren unglücklich im ewigen Tod, ohne die Möglichkeit zu sterben, wobei allerdings Abstufungen möglich sind.⁴⁹ Um diesem Schicksal zu entgehen, beten wir im Vaterunser um Befreiung von dem Bösen, das uns in dieser Welt begegnet.⁵⁰

⁴⁹ Kap. 111: „Post resurrectionem uero, facto uniuerso completoque iudicio, suos fines habebunt ciuitates duae, una christi altera diaboli, una bonorum altera malorum, utraque tamen et angelorum et hominum. istis uoluntas illis facultas non poterit ulla esse peccandi, uel ulla conditio moriendi: istis in aeterna uita uere feliciterque uiuentibus, illis infelicitate in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine. sed in beatitudine isti alius alio praestabilius, in miseria uero illi alius alio tolerabilius permanent.“ Über die Bestrafung der Bösen vgl. bereits Kap. 55, 92f.

⁵⁰ Kap. 115: „Hic est etiam quam poscimus remissio, ubi est commissio peccatorum; hic temptationes quae nos ad peccandum uel alliciunt uel impellunt; hic denique malum un-

Der *ciuitas diaboli* gegenüber steht die himmlische *ciuitas* der Engel. In ihr ist kein böses Geistwesen mehr, und aus ihr kann nach dem Gericht Gottes über die Engel auch keiner mehr herausfallen.⁵¹ In deren Gemeinschaft wird der „pilgernde Teil“ der Kirche aufgenommen,⁵² der damit den Verlust der gefallenen Engel kompensiert (Kap. 61; vgl. 28). Die Frage, wie sich dieses eschatologische Szenario mit seiner starken Personalisierung des Guten wie des Bösen mit der substanzontologischen Definition verträgt, wird von Augustin nicht erörtert.

Bilanz

Was leistet die augustinische Lehre vom *malum*, wie sie im *Enchiridion* entwickelt wird? Die Bilanz fällt zwiespältig aus. Auf der einen Seite bietet Augustin mit seiner Lehre vom Bösen im Rahmen des spätantiken Plausibilitätshorizontes nicht wenig:

1. Augustin denkt das *malum* von einer spätantiken Substanzontologie her, die auf einer monistischen Sicht des Kosmos aufbaut. So vermag er mit der Lehre vom *malum als priuatio boni* an der Güte des Schöpfers und seiner Schöpfung festzuhalten und sämtliche Formen von ontologischem Dualismus, vor allem die manichäische Provenienz abzuwehren.⁵³
2. Diese monistische Sicht zieht es zwangsläufig nach sich, dass auch der Willensbegriff substanzontologisch verortet werden muss: Metaphysisches und moralisches Verständnis des Bösen stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern das Böse ist Folge der Erbsünde. Die Erbsünde wiederum hat im Fall des Engels und der Menschen kosmologische Ursachen; ihre die menschliche Natur korrumpierenden Auswirkungen reichen aber in die Alltagsmoral hinein.
3. Diese Erbsündenlehre erlaubt es ihm ferner zu erklären, warum in dieser Welt das Böse regiert und sich nicht alle Menschen Gott zuwenden.
4. Sie hat damit prinzipiell auch eine pastorale Funktion: Sie ist ebenso Mahnung vor moralischer Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung wie Trost angesichts der Erfahrung der Vergeblichkeit menschlichen Tuns.

de cupimus liberari; illic autem nihil istorum est.“ Vgl. auch die Diskussion der synoptischen Unterschiede in Kap. 116.

⁵¹ Kap. 57: „Sed de illa quae in caelo est affirmare quid possumus nisi quod nullus in eo malus est, nec quisquam deinceps inde cecidit aut casurus est, ex quo deus angelis peccantibus non pepercit, sicut scribit apostolus Petrus, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendos seruari [2. Petrus 2,4]?“

⁵² Kap. 56: „Haec in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est uinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum deum.“

⁵³ Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Manichäer im *Enchiridion* nirgends genannt werden; man sollte also die Tragweite einer spezifisch antimanichäischen Argumentation beim alternden Augustin auch nicht überschätzen.

5. Gleichzeitig wird damit die athletische Ethik eines Pelagius abgewehrt, welche weder die Erfahrung menschlichen Scheiterns angemessen in Rechnung stellt noch der Bedeutung der Heilstat Christi gerecht wird.
6. Augustins Nachdenken über die Bedingungen und Motivationen menschlichen Tuns, v.a. in der Frage der Irrtumsmöglichkeit und -fähigkeit führt zu weiteren Differenzierungen in der Anthropologie und Ethik, die weit über das hinausgehen, was in der vorherigen lateinischen Patristik zu diesem Thema zu lesen war.

Auf der anderen Seite weist dieser monistische Begriff des Kosmos und damit auch des Bösen aber erhebliche Defizite auf, die im Folgenden angedeutet seien:

1. Es bleibt ungeklärt, inwiefern es in einer durchweg gut geschaffenen Welt Distanz vom Schöpfer (und insofern *malum* als Resultat dieser Distanz) geben kann.
2. Die Bruchlinien zwischen einer substanzontologischen und einer willentheoretischen Begründung des Bösen bleiben trotz aller Bemühung um systematische Durchdringung sichtbar. Fremdkörper bleibt der Schuldbegriff. Augustin kann letztlich nicht erklären, wie sich das Böse als defizientes Gutes (einer ontologischen Kategorie) zur menschlichen Schuld (einer ethischen Kategorie) verhält. Da er erklärtermaßen nur mit *einem* Konzept des Bösen arbeitet, müsste sich beides miteinander vermitteln lassen. Es besteht aber hier die akute Gefahr eines Kategorienfehlers.
3. Ebenso wenig gelingt der Ausgleich mit den biblischen Vorgaben. Augustin schwankt zwischen einer substanzontologischen, letztlich sich dem Neuplatonismus verdankenden und einer personalen, biblisch grundierten Redeweise. Dies wird am deutlichsten in den Ausführungen zur Eschatologie. Der Gedanke des Weltgerichts setzt einen personalen Begriff des Bösen mit individuell zurechenbarer Schuld voraus. Auch bleibt unklar, was mit dem Bösen jenseits personaler Verkörperungen am Ende eigentlich geschieht. Falls die geschaffene Welt fort dauert, muss es zwangsläufig auch Böses geben. Was hat es damit auf sich? Oder setzt sich das Gute in der Weise durch, dass die geschaffene Welt in Gott aufgeht? Wie verhielte sich dann dazu die fort dauernde Existenz einer *ciuitas diaboli*?
4. Wird *malum* ausschließlich verstanden als Abwesenheit von Gutem, bleibt unverständlich, wieso wir von einer *Erfahrung* des Bösen *im Gegensatz zum Guten* und damit von einer begrifflichen Antinomie (und somit Symmetrie) von Gutem und Bösem ausgehen. Die Erfahrung als menschliche Form der Bemächtigung von Welt wird von Augustin weitgehend eskamotiert, weil sie sich substanzontologisch nicht verrechnen lässt (es fehlt das metaphysische Substrat).
5. Das *malum* muss für Augustin auch Ordnungskategorie sein, weil er von der fort dauernden Güte des Schöpfers und der fort dauernden Güte der menschlichen Schöpfung ausgeht. Das *malum* hat im „Masterplan“ Gottes immer einen Sinn. Doch lässt sich diese Sinnhaftigkeit (also gewissermaßen die „positive

Energie“ des *malum*) weder mit der Vorstellung vom Bösen als einem ontologischen Verlust noch auch mit der existentiellen Wucht des Bösen in der Welt vereinbaren. Es besteht die akute Gefahr der Trivialisierung menschlichen Leidens.

6. Augustin behauptet einerseits, dass die sündigen Menschen aus Verstockung (also durch Fremdeinwirkung) nicht zur Gotteserkenntnis kommen, sagt andererseits aber auch, dass die sündigen Menschen ihre Verdammung verdient haben. Diesen Widerspruch kann er nicht auflösen.
7. Augustin schlägt aus dem pastoralen Potential seiner Lehre vom Bösen (s.o. These 4) erstaunlich wenig Kapital. Vor allem wird von ihm nicht durchbuchstabiert, inwiefern diese Lehre vom Bösen *Trostcharakter* haben könnte. Dies liegt daran, dass das Allmachtsaxiom die Verkündigung von Gottes Liebe steuert und nicht umgekehrt Gottes Liebe als Ausdruck seiner Allmacht in der radikalen Überwindung des Bösen begriffen wird. Dies wird besonders an seiner Erwählungslehre deutlich und an seiner Unfähigkeit zu erklären, warum einige Menschen gerettet werden und andere nicht. Kurt Flasch Vorwurf an die Adresse Augustins, er verfolge eine „Logik des Schreckens“, mag zwar überzogen sein – ganz verfehlt ist er nicht.⁵⁴ Hier führt erst Luther weiter.

Augustins Lehre vom Bösen ist nicht modern. Spätestens seit der Aufklärung sucht man das Böse in der Wissenschaft mit hermeneutischen und empirischen Methoden zu domestizieren, in der Geschichtswissenschaft, in Psychologie, So-

⁵⁴ Vgl. Flasch (s. Anm. 35). Die damit angedeutete „Last des augustianischen Erbes“ war ein zentraler Dissenspunkt zwischen zwei meiner wichtigsten akademischen Lehrer: Schon lange vor Flasch (1966) hatte Dietrich Ritschl in seinem Beitrag zur Festschrift zu Karl Barths 80. Geburtstag Augustin vorgeworfen, seine Gnadenlehre, die vom Individuum statt von der Gemeinschaft her denke, sei letztlich „trotzlos, da der Mensch die Überwindung der Welt und den Aufschwung zur *fruitio Dei* immer neu wiederholen“ müsse. Er fuhr fort: „Die festeste Gewißheit bleibt immer die der Sünde und des Gefallenseins. Die Sünde ist das Verbindende zwischen den Menschen, und diejenigen, die sich zur Einsicht der Notwendigkeit ihrer Überwindung zusammengefunden haben, bilden die Kirche. Dort in der Kirche steht ihre Bewahrung unter optimalen Bedingungen, zugleich exklusiver Art, weil außerhalb der Kirche kein Heil ist. Aber ob das Heil wirklich in der Kirche ist, bleibt ungewiß. So bleibt den Gläubigen nichts als die stets ernstere und ständig zu wiederholende Einübung in der *humilitas*, die am Modell der *humilitas Christi* orientiert ist: Jesus als ‚Zeuge des Glaubens‘! Das ‚Herz bleibt unruhig‘ gegenüber dem ganz in sich selbst ruhenden und zeitlosen Gott. Es ist die Tragik dieser mit dem Individuum beginnenden Theologie, daß letztlich das Individuum allein gelassen wird“ (Dietrich Ritschl, *Die Last des augustianischen Erbes* [1966], in: ders., *Konzepte. Gesammelte Aufsätze. I. Patristische Studien* [Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 28], Bern etc. 1976, 113). Dem widersprach Adolf Martin Ritter insofern vehement, als er den Vorwurf des Heilsindividualismus‘ und des Deismus‘, der sich aus dem Axiom der Zeitlosigkeit ergebe, für Augustin angesichts von dessen ausgefalteter Schöpfungs- und Providenzlehre nicht gelten ließ (Adolf Martin Ritter, *Zum Thema „Die Last des Augustinischen Erbes“: Das Beispiel der Naturtheologie* [1987], in: ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 93–101). Gleichwohl bleibt richtig, dass die Lehre vom *malum* und der Erbsünde und die damit verbundene Erwählungslehre bei Augustin eigentümlich trotzlos sind.

ziologie und Neurowissenschaften. An einer Theorie des Bösen, die dessen Existenz mit ontologischen Kategorien zu beschreiben sucht, scheint in der Akademie allenfalls in Philosophie und Theologie noch Interesse zu bestehen. Das Böse ist damit aber nicht verschwunden. Vielmehr ist es aus der Wissenschaft ausgewandert in die Kunst, wo die Auseinandersetzung damit in der Literatur (vor allem in der Kriminal- und teilweise auch in der sog. Fantasy-Literatur) sowie im Film breitesten Raum einnimmt.⁵⁵

Demgegenüber erinnert Augustin daran, dass das Böse nicht allein Resultat geschichtlicher oder gesellschaftlicher Prozesse ist und auch nicht ausschließlich naturalistisch oder individualpsychologisch erklärt werden kann, sondern personale, strukturelle, ja sogar kosmologische Aspekte aufweist, deren Verständnis uns aufgegeben ist, dass es sich aber aufgrund seines metaphysischen Ursprungs einer wissenschaftlichen Erklärung auch entzieht. Augustin versucht das Böse in seiner Einmaligkeit, die in seinem besonderen ontologischen „Status“ besteht und sich in seiner zerstörerischen Kraft äußert, im kosmischen Zusammenhang zu denken. Darin weist er über die Moderne hinaus.

Anhang: Gliederung des Enchiridion

1. Proömium (1–8):
 - 1.1. Weisheit = cultus dei = 1. Korinther 13,13: *fides, spes, caritas* (1–3)
 - 1.2. Zusammenfassende Antwort auf die Fragen des Laurentius (4–5)
 - 1.3. Symbol und Vaterunser als Summarien des Glaubens (6–7)
 - 1.4. Verhältnisbestimmung von Glauben, Hoffnung und Liebe (8)
2. Der *Glaubē* (Auslegung des Glaubensbekenntnisses: 9–113)
 - 2.1. Erster Artikel: Vom Vater (9–32)
 - 2.1.1. Der trinitarische Gott als der Schöpfer (9–10)
 - 2.1.2. Der Ort des Bösen in der guten Schöpfung (11–15)
 - 2.1.3. Über den Irrtum und die Lüge (16–22)
 - 2.1.4. Der freie Wille als Ursprung der Sünde von Engeln und Menschen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen (23–28)
 - 2.1.5. Die Barmherzigkeit Gottes (29–33/1)
 - 2.2. Zweiter Artikel: Vom Sohn (33/2–55)
 - 2.2.1. Einleitung: Die Verdammnis des Menschengeschlechts und die Rettung durch Christus (33)

⁵⁵ Vgl. dazu Wolfram Kinzig, *Paradoxical Perpetrations – Whodunit and Theology*, in: ders. / Ulrich Volp (Hg.), *God and Murder. Literary Representations of Religion in English Crime Fiction / Darstellungen von Religion in englischsprachiger Kriminalliteratur* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 3), Würzburg 2008, 95–105.

- 2.2.2. Jesus Christus Gott und Mensch (34–37)
- 2.2.3. „[...] geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria[...]“ (37–40)
- 2.2.4. Jesus Christus – das Opfer für unsere Sünden (41)
- 2.2.5. Der Sünde sterben (42–52)
 - 2.2.5.1. Sterben und Auferstehen mit Christus in der Taufe (42)
 - 2.2.5.2. Die eine Erbsünde – die vielen Tatsünden (43–45)
 - 2.2.5.3. Die Vererbung von Sünden (46–47)
 - 2.2.5.4. Die Taufe Christi durch Johannes (48–49)
 - 2.2.5.5. Das paulinische Sündenverständnis nach Röm 6 (50–52)
- 2.2.6. Kreuzigung, Begräbnis, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes (53)
- 2.2.7. „[...] zu richten über die Lebenden und die Toten [...]“ (54–55)
- 2.3. Dritter Artikel: Vom heiligen Geist und der Kirche (56–113)
 - 2.3.1. Verhältnis von Kirche und Trinität (56)
 - 2.3.2. Die Kirche (57–63)
 - 2.3.2.1. Die Kirche im Himmel (57–60)
 - 2.3.2.1.1. Einleitung (57)
 - 2.3.2.1.2. Wer gehört zur Kirche im Himmel? (58)
 - 2.3.2.1.3. Über die Natur der Engel (59)
 - 2.3.2.1.4. Über den Teufel (60)
 - 2.3.2.2. Die Kirche auf Erden (61–63)
 - 2.3.3. Die Vergebung der Sünden (64–83)
 - 2.3.3.1. Die Notwendigkeit der Sündenvergebung auch nach der Taufe (64)
 - 2.3.3.2. Alle Sünden können von der Kirche vergeben werden (65)
 - 2.3.3.3. Die Vergebung der Sünden ist eschatologisch zu verstehen (66)
 - 2.3.3.4. Über I Kor 3,10–15 gegen die Lehre der *misericordes* (67–69)
 - 2.3.3.5. Die Sündenvergebung setzt die Besserung des Lebens voraus (70)
 - 2.3.3.6. Die Sündenvergebung durch das Gebet (71).
 - 2.3.3.7. Von den Almosen (72–77)
 - 2.3.3.8. Von schweren und leichten Sünden und ihren Ursachen (78–83)

- 2.3.4. Die Auferstehung des Fleisches (84–110)
 - 2.3.4.1. Alle Menschen werden sterben und auferstehen (84)
 - 2.3.4.2. Über die Auferstehung von Föten/Frühgeburten (85–86)
 - 2.3.4.3. Über die Auferstehung von Missgeburten (87)
 - 2.3.4.4. Wie ist eine Auferstehung des Fleisches möglich? (88–91)
 - 2.3.4.5. Über die Bestrafung der Bösen (92–93)
 - 2.3.4.6. Warum werden nicht alle gerettet? (94–103)
 - 2.3.4.7. Über den freien Willen des Menschen und die Gnade Gottes (104–108)
 - 2.3.4.8. Von den verdienstlichen Werken (109–110)
- 2.3.5. Ewiges Leben und ewige Verdammnis gegen die *misericordes* (111–113)
- 3. Die *Hoffnung* (Auslegung des Vaterunser: 114–116)
- 4. Die *Liebe* (117–121)
 - 4.1. Der göttliche Ursprung der Liebe (117)
 - 4.2. Die Entwicklung des Menschengeschlechts unter der Führung des Heiligen Geistes (118)
 - 4.3. Die Wiedergeburt in der Taufe überwindet den Tod (119)
 - 4.4. Die Liebe als die Summe der göttlichen Gebote (120)
- 5. Epilog (122)