

## IV. AUGUSTINUS ÜBER GOTT, DAS GUTSEIN DES SEIENDEN UND DIE NICHTIGKEIT DES BÖSEN

von FRIEDRICH HERMANNI

Im Artikel „Manichäer“ seines berühmten *Historischen und Critischen Wörterbuchs* hat der französische Skeptiker Pierre Bayle behauptet, das Böse sei „nicht weniger ein wirkliches Wesen, als die Gütigkeit“. <sup>34</sup> Wer sich nicht durch die göttliche Offenbarung leiten läßt, könne deshalb schwerlich der Versuchung widerstehen, manichäisch zu denken und zwei Weltursprünge, einen guten und einen bösen Gott, anzunehmen. Aus diesem Grunde sei es „ein Glück gewesen, daß der heil. Augustin, welcher alle Kunstgriffe der Disputirkunst so wohl verstund, den Manichäismus verlassen hat; denn er wäre vermögend gewesen, die größten Irrthümer davon abzusondern, und übrigens ein Lehrgebäude aufzuführen, welches unter seinen Händen den Rechtgläubigen viel zu schaffen gemacht hätte.“ <sup>35</sup> Was Bayle als bloßen Glücksfall betrachtet, ist nach Augustins Selbstverständnis das Ergebnis vernünftiger Einsicht; denn er ist weit davon entfernt, Bayles Lehre der doppelten Wahrheit von Vernunft und Offenbarung zu teilen. Im Folgenden werde ich die wesentlichen Schritte des Argumentationsweges rekonstruieren, auf dem Augustinus zu der antimanichäischen Überzeugung gelangte, daß das Böse keineswegs ein eigenes Wesen bildet und daß deshalb alle endlichen Wesen als solche gut und von Gott als dem höchsten Gut geschaffen sind. Dadurch wird der gedankliche Gesamtzusammenhang sichtbar werden, in dem Augustins *De natura boni* eine wichtige Stelle einnimmt.

### 1) Die manichäische Versuchung und ihre Überwindung

In seinen *Confessiones* beschreibt Augustinus seinen gedanklichen Weg vom Manichäismus zur Privationstheorie des *malum*. Seit früher Jugend beschäftigte ihn jene Frage, die nach Tertullian und Epiphanius von Salamis die Wurzel der gnostischen Irrlehre ist: *Unde malum* – Woher kommt das Böse? <sup>36</sup> Diese Frage trieb auch Augustinus zunächst ins Lager der manichäischen Häresie, <sup>37</sup> deren Lehre von zwei sich bekämpfenden, materiell gedachten Urmächten ihn fas-

<sup>34</sup> BAYLE, *Manichäer* 308. | <sup>35</sup> BAYLE, *Manichäer* 304.

<sup>36</sup> Vgl. Tertullian, *praescr.* 7,5; ders., *adv. Marc.* 1,2,2; Epiphanius, *pan.* 24,6,1.

<sup>37</sup> Vgl. Augustinus, *lib. arb.* 1,4; *conf.* 3,12; 7,20.

zinierte, weil sie die erschreckende Macht des Bösen ernstzunehmen schien, ohne den guten Gott zu belasten.

Die manichäische Ursprungserklärung ergab sich für Augustinus aus zwei Prämissen: (1) aus einer auch in der Stoa vertretenen materialistischen Ontologie, wonach alles, was ist, ein körperlich Ausgedehntes ist, und (2) aus der Annahme, daß Gott nichts Böses geschaffen hat.<sup>38</sup> Gott und das *malum* sind deshalb gleichursprüngliche, körperliche Substanzen, die sich als Lichtmasse und häßliche, ungestaltete Masse der Finsternis feindlich gegenüberstehen und begrenzen. Die vom Übel zerrissene Welt entsteht durch einen Angriff der Finsternis, bei dem ein Teil der göttlichen Lichtmasse mit der finsternen Materie vermischt und dadurch verdorben wird.<sup>39</sup>

Diese manichäische Ursprungserklärung teilte Augustinus nach eigenen Berechnungen neun Jahre lang,<sup>40</sup> vom Abschluß seiner Studienzeit bis gegen Ende seiner Tätigkeit in Karthago, wandte sich aber schließlich aufgrund einer internen Schwierigkeit davon ab. Wenn nämlich Gott das höchste Gut ist, dasjenige, über das hinaus es nichts Besseres gibt, wie auch die Manichäer annehmen,<sup>41</sup> und wenn das Unveränderliche und Unverderbliche besser ist als das Veränderliche und Verderbliche, dann muß das Wesen, welches Gott ist, unveränderlich und unverderblich sein.<sup>42</sup> Da aber die manichäische Ursprungserklärung des *malum* die Veränderlichkeit und Verderblichkeit eines Teils des göttlichen Wesens durch eine ihm entgegengesetzte und es begrenzende Macht der Finsternis voraussetzt, muß sie falsch sein.<sup>43</sup>

Trotz dieser Erkenntnis hatte sich Augustinus indes noch nicht vollständig vom Manichäismus gelöst. Zwar gab er die manichäisch-dualistische Vorstellung von zwei sich begrenzenden und bekämpfenden Urwesen auf,<sup>44</sup> er teilte mit den Manichäern aber weiterhin die ontologische Annahme, zu sein bedeute, körperlich ausgedehnt zu sein.<sup>45</sup> Er dachte Gott deshalb zwar als unendlich, allerdings im Sinne seiner materialistischen Ontologie als unbegrenzte Lichtmasse, die die endliche Schöpfung durchdringt und darüber hinaus den grenzenlosen Raum erfüllt: „Ich machte mir aus Deiner Schöpfung eine gewaltig

<sup>38</sup> Vgl. *conf.* 5,19f; *nat. b.* 2.12.

<sup>39</sup> Vgl. *conf.* 5,20; 7,3; vgl. *nat. b.* 42.44. | <sup>40</sup> Vgl. *conf.* 4,1. | <sup>41</sup> Vgl. *mor.* 2,5.

<sup>42</sup> Vgl. *conf.* 7,6. Eine detaillierte Argumentation für die Unverderblichkeit Gottes findet sich im zweiten Teil dieses Textabschnitts.

<sup>43</sup> Nach *conf.* 7,3 hatte Augustins Freund Nebridius diesen Einwand schon seit der karthagischen Zeit vorgebracht. Auch in *nat. b.* 41.43 kritisiert Augustinus die Inkonsistenz der Manichäer, die Gott zwar als höchstes Gut betrachten, ihm aber dennoch Übel zuschreiben.

<sup>44</sup> Vgl. *conf.* 7,3; 7,20. | <sup>45</sup> Vgl. *conf.* 7,1f.

große Masse, gegliedert nach den verschiedenen Arten der Körper, sei es daß es wirklich Körper waren oder daß nur ich in meiner Einbildung reine Geister zu Körpern machte. Und diese Masse ließ ich gewaltig groß sein [...], aber nach allen Seiten hin begrenzt –, Dich aber, Herr, ließ ich diese Masse rings umfluten und sie durchdringen, doch allerwärts grenzenlos: so als wäre allenthalben Meer und durchs Unermeßliche allseits nichts als Meer ohne Enden und das hätte in sich einen Schwamm, wie groß auch, so doch in Grenzen, und dieser Schwamm nun wäre durch und durch getränkt vom unermeßlichen Meer.“<sup>46</sup>

Im Rahmen dieser zugleich antidualistischen und materialistischen Gottesvorstellung wurde die Frage nach dem Ort und dem Ursprung des *malum* unbeantwortbar. Denn aufgrund der unterstellten materialistischen Ontologie konnte auch das *malum*, wenn es denn ist, nur eine körperliche Substanz sein.<sup>47</sup> „Wo also ist Raum für das Böse, und woher und auf welchem Wege hat es sich hereingeschlichen“,<sup>48</sup> wenn vom guten Gott nur Gutes kommt und wenn die unbegrenzte göttliche Lichtmasse alles umgibt und durchdringt? Augustinus berichtet, wie sehr ihn diese *Unde-malum-Frage*, für die er nach seiner Abwendung vom manichäischen Dualismus keine Lösung finden konnte, ängstigte und quälte.<sup>49</sup> Aus dieser aporetischen Lage konnte er sich erst befreien, als er die materialistische Ontologie, die er rückblickend als die „stärkste, nahezu einzige Ursache meines Irrtums“<sup>50</sup> bezeichnet, in Zweifel zog und, statt nach dem Ursprung eines körperlich substantiellen Bösen zu fragen, zunächst fragte: Was ist denn das *malum* seinem Begriff nach,<sup>51</sup> und kann es überhaupt eine körperliche Substanz sein?

Auf dem bisher erreichten Reflexionsstand und vor der Begegnung mit dem Neuplatonismus hätte er die *Unde-malum-Frage*, die er nicht beantworten konnte, allenfalls durch die Behauptung eliminieren können, daß es gar kein

<sup>46</sup> Conf. 7,7: *Feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem [...] undiqueversum sane finitam; te autem, domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari.* Übers. nach BERNHART, *Bekenntnisse* 313; vgl. auch conf. 7,1f; 7,20.

<sup>47</sup> Vgl. conf. 3,12; 4,24; 5,19f.

<sup>48</sup> Conf. 7,7: *Ubi ergo malum et unde et qua huc irrepsit?* Übers. nach BERNHART, *Bekenntnisse* 315.

<sup>49</sup> Vgl. conf. 7,11.

<sup>50</sup> Conf. 5,19: *Ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.* Übers. nach BERNHART, *Bekenntnisse* 227.

<sup>51</sup> Vgl. nat. b. 4.

*malum* gebe und sich die Frage nach seinem Ursprung deshalb erübrige. Diese „Lösung“ des Problems weist Augustinus indes mit folgendem dialektischen Argument zurück: Zweifellos fürchten wir uns, und dasjenige, was wir fürchten, ist ein Übel. Angenommen, es gibt gar keine Übel, dann hat unsere Furcht, die als Tatsache nicht zu bestreiten ist, gar keinen Grund. Eine grundlose Furcht aber wäre sinnlos und damit selbst ein Übel. „Entweder also ist da ein Übel, das wir fürchten, oder das schon ist ein Übel, daß wir uns fürchten.“<sup>52</sup> Die Annahme, es gebe gar keine Übel, hebt sich selbst auf, weil gerade durch diese Annahme die Tatsache der Furcht in eine furchtbare Tatsache, ein Übel, verwandelt wird. Augustins dialektisches Argument lehrt, daß die Privationslehre, zu der er schließlich gelangte, nicht mit einer Leugnung des *malum* verwechselt werden darf. Im dritten Buch von *De libero arbitrio*, in dem er seine Privationslehre ausführlich entwickelt, macht er ähnlich wie in den *Confessiones* auf den Selbstwiderspruch dieser „Lösung“ aufmerksam: Zu sagen, es gebe keine Sünde, ist „eine unsinnige Behauptung, da schon der sündigt, wer etwas als Sünde verdammt, was keine ist“.<sup>53</sup> Was immer die Privationslehre mit ihrer These von der Nichtigkeit des *malum* behaupten will, soviel ist schon jetzt klar: Sie behauptet nicht, es gebe keine Übel, wie in der Literatur gelegentlich unterstellt wird. Abgesehen von ihrer logischen Schwierigkeit konnte diese Leugnung des *malum* für Augustinus schon deshalb nicht in Frage kommen, weil sie die Vaterunser-Bitte um Erlösung sinnlos machen und damit das Christentum als Erlösungsreligion destruieren würde: *Si dixerimus nulla esse mala, frustra dicimus deo: Libera nos a malo.*<sup>54</sup>

Aus seiner aporetischen Lage konnte sich Augustinus erst befreien, als ihm durch das Studium einiger „Schriften der Platoniker“<sup>55</sup> der Weg zur Privationstheorie des *malum* geebnet wurde. Diese Platoniker waren Plotin und Porphyrius aus dem dritten und Jamblichus aus dem vierten Jahrhundert,<sup>56</sup> die Augustinus in den, leider verlorenen, Übersetzungen des zum Christentum übergetretenen Rhetors Marius Victorinus las.<sup>57</sup> Durch sie erkannte Augustinus die Eigenständigkeit der geistigen Welt und überwand dadurch jene materialis-

<sup>52</sup> *Conf.* 7,7: *Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.* Übers. nach BERNHART, *Bekenntnisse* 315.

<sup>53</sup> *Lib. arb.* 3,43: ... *quod absurdissimum est dicere; peccat enim saltem, qui vel damnat quasi peccata, quae nulla sunt.* Übers. nach THIMME, *Frühschriften* 303.

<sup>54</sup> *C. Iul.* 1,38. | <sup>55</sup> *Vgl. conf.* 7,13; *vgl.* auch 7,26; 8,3.

<sup>56</sup> *Vgl. Acad.* 3,41; *civ.* 8,12. Da sich keine direkten literarischen Abhängigkeiten nachweisen lassen, ist die Frage, mit welchen neuplatonischen Schriften sich Augustinus auseinandergesetzt hat, nicht endgültig zu entscheiden. Zu dieser Frage *vgl.* HENRY, *Augustine and Plotinus*; THEILER, *Porphyrios und Augustin*; DÖRRIE, *Porphyrios als Mittler.*

<sup>57</sup> *Vgl. conf.* 8,3.

tische Ontologie, die ihn bisher gezwungen hatte, mit den Manichäern anzunehmen, das *malum* sei eine körperliche Substanz. Augustinus bemerkte erstens, daß seine denkende Tätigkeit, die sich auf körperlich Ausgedehntes bezieht und darüber urteilt, selbst nicht von dieser Art, trotzdem aber ein Wirkliches ist.<sup>58</sup> Ihm wurde zweitens bewußt, daß diese Denktätigkeit von nicht-empirischen Grundsätzen bestimmt ist, die einer intelligiblen Welt angehören, und stieß so auf eine unwandelbare und unkörperliche Wahrheit, die er jenseits seines wandelbaren Geistes ansetzte und mit Gott identifizierte.<sup>59</sup> „Und ich fragte mich: ‚Ist denn die Wahrheit Nichts, weil sie nicht Ort bei Ort sich durch Räume breitet, nicht durch begrenzte, nicht durch unbegrenzte?‘ Und Du riefest aus der Ferne: ‚Nein! Ich bin es, der Ich bin.‘“<sup>60</sup> Durch diese Erkenntnis, daß weder Gott noch die menschliche Vernunft zur materiellen Welt gehören, gleichwohl aber wirklich, und zwar in einem höheren Maß wirklich sind als die sinnlich-körperlichen Einzeldinge,<sup>61</sup> wurde Augustinus auch der ontologische Status des *malum* zweifelhaft. Wenn nämlich zu sein nicht generell bedeutet, körperlich ausgedehnt zu sein, muß auch das *malum* keine ausgedehnte Masse, keine körperliche Substanz sein, wie er mit dem stoischen und manichäischen Materialismus bisher vorausgesetzt hatte. Deshalb muß der manichäischen Frage: *Unde malum?* die andere, fundamentalere Frage: *Quid sit malum?* vorschaltet werden. Die vorschnelle Frage nach dem Ursprung des *malum*, die die nach der Seinsart des *malum* überspringt, weil sie dessen Substantialität für ausgemacht hält, ist für Augustinus wie für Tertullian der Theoriegenerator der gnostischen Häresie. „Allzusehr beschäftigen sie [die Manichäer] sich mit der Frage, woher das Schlechte stamme, und deshalb finden sie auch nur das Schlechte.“<sup>62</sup> Aus gutem Grund hat Augustinus demgegenüber für eine methodische Umkehrung der Frageordnung plädiert: „Ihr [Manichäer] forschet mich darüber aus, woher das Schlechte sei. Nun aber forsche ich umgekehrt euch darüber aus, was das Schlechte sei. Wessen Fragestellung ist angemessener? Etwa die der Leute, die fragen, woher etwas ist, von dem sie nicht wissen, was es ist; oder die Fragestellung von dem, der meint, zuerst sei zu fragen, was

<sup>58</sup> Vgl. *conf.* 7,2. | <sup>59</sup> Vgl. *conf.* 7,23.

<sup>60</sup> *Et dixi: Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Immo vero ego sum, qui sum* (*conf.* 7,16; Übers. nach BERHART, *Bekenntnisse* 337).

<sup>61</sup> Vgl. *nat. b.* 1.5.

<sup>62</sup> *Qui dum nimis quaerunt, unde sit malum, nihil reperiunt nisi malum* (*util. cred.* 36; Übers. nach HOFFMANN, *Nutzen des Glaubens* 189).

etwas ist, damit nicht absurderweise nach dem Ursprung einer unbekanntem Sache gefragt wird?“<sup>63</sup>

Mit dieser Vorordnung der Wesensfrage, die seit Sokrates und Platon die Grundfrage der Philosophie ist, vor der Ursprungsfrage, folgt Augustinus der Frageexposition, die Plotin zu Beginn seiner Abhandlung *πόθεν τὰ κακά* entwickelt: „Wer die Frage prüfen will, woher das Böse gekommen ist, sei es in die Wirklichkeit überhaupt, sei es nur in eine Gattung der Wirklichkeit, der würde dieser Prüfung als passenden Ausgangspunkt die Frage zugrunde legen müssen, was denn das Böse, die Wesenheit des Bösen überhaupt ist; denn hiermit würde zugleich sich die Erkenntnis ergeben, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, wem es anhaftet, und es käme zur Entscheidung, ob es überhaupt in der Wirklichkeit vorhanden ist.“<sup>64</sup>

## 2) Die Nichtigkeit des Bösen

Wie die Vorordnung der Wesensfrage hat Augustinus auch deren privations-theoretische Beantwortung von Plotin entlehnt, wobei er allerdings sowohl den Sinn wie die Begründung dieser Antwort in charakteristischer Weise verändert. Zwar bestimmen beide das *malum* als Privation, aber für Augustinus gibt es nicht jenes *malum* an sich, jene *für sich bestehende Beraubung*, die Plotin mit der ungeformten Materie identifiziert und auf die er die privativen Übel im phänomenalen Sinn zurückführt.<sup>65</sup>

Zudem gewinnt Augustinus seine Privationslehre nicht aus vorausgesetzten ontotheologischen Annahmen, weder aus der (neu)platonischen Ontologie mit ihrer Gleichsetzung von *ens* und *bonum*<sup>66</sup> noch aus dem biblischen Schöpfungsgedanken, obwohl beides in der Literatur häufig behauptet wird. Augustins Begründungslogik lautet nicht: Das *malum* muß ein Nichtseiendes sein, weil

<sup>63</sup> *Mor. 2,2: Percunctamini me, unde sit malum. At ego vicissim percunctor vos, quid sit malum. Cuius est iustior inquisitio? Eorumne, qui quaerunt, unde sit, quod quid sit ignorant; an eius, qui prius putat esse quaerendum, quid sit, ut non ignotae rei - quod absurdum est - origo quaeratur? Vgl. nat. b. 4.*

<sup>64</sup> Plotin, *Enn.* 1,8,1; übers. nach HARDER, *Plotins Schriften V*, 201.

<sup>65</sup> Vgl. SCHRÖDER, *Plotins Abhandlung*.

<sup>66</sup> In Plotins Problemexposition ist zwar die Frage nach dem Wesen des *malum* der nach seinem Ursprung vorgeordnet, ihrerseits aber der Frage nach dem Wesen des Guten nachgeordnet (vgl. Plotin, *Enn.* 1,8,1). Die Bestimmung des *malum* als nicht-seiend ergibt sich deshalb aus der Wesensbestimmung des Einen und Seienden als des Guten (vgl. *Enn.* 1,8,2f).

alles, was ist, gut ist oder weil es von einem guten Gott geschaffen wurde. Im Gegenteil. Bei Augustinus ergeben sich diese ontotheologischen Annahmen über das Seiende im Ganzen und dessen Grund aus einer bestimmten Deutung der Übel. Daß Seiendes als solches gut und Gott der Schöpfer alles Seienden ist, folgt allererst aus der privationstheoretischen Bestimmung der Seinsart des *malum*. Dies zeigt nicht nur der Argumentationsduktus der augustinischen Texte, sondern es konnte angesichts der skizzierten intellektuellen Entwicklung Augustins schwerlich anders sein. Denn die Güte und göttliche Urheberchaft alles Seienden war ihm aufgrund der manichäisch unterstellten Substantialität des Bösen gerade zweifelhaft. Diese Deutung soll im Folgenden plausibilisiert werden.

#### A) Explikation eines spätantiken Konsenses

Wie gewinnt Augustinus seine Privationslehre, wenn nicht aus einem vorausgesetzten Seins- und Gottesverständnis? Für die Beantwortung dieser Frage sind die ersten sieben Kapitel des zweiten Buchs von *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, in denen Augustinus seine Privationslehre erstmals ausführlich entwickelt,<sup>67</sup> besonders aufschlußreich. Dort geht Augustinus von einem alltagsweltlichen Verständnis des *malum* aus, von dem er glaubt, es sei unmittelbar evident, es liege noch diesseits ontotheologischer Kontroversen und werde deshalb auch von den Manichäern implizit vorausgesetzt. Würden sich nämlich die Manichäer, die sofort nach dem Ursprung des *malum* suchen, einmal die Vorfrage stellen, in welcher Bedeutung sie eigentlich den Ausdruck „*malum*“ verwenden, ohne darüber eigens zu reflektieren, dann würden sie etwa folgende drei Auskünfte geben. Sie würden erstens sagen: Wer ist „so geistesblind, daß er nicht sieht, daß für jede Gattung dasjenige das Übel ist, was gegen deren Natur ist?“<sup>68</sup> Um dasselbe mit anderen Worten auszudrücken, würden sie das *malum* zweitens als das definieren, „was schadet“.<sup>69</sup> Da nun das Naturwidrige und Schädliche für jede Sache die Verderbnis ist, würden sie auf die Frage: *Quid sit malum?* schließlich drittens antworten: Das *malum* ist nichts anderes als „Verderbnis“.<sup>70</sup> Diese Definitionen hält Augustinus offenbar deshalb für evident, weil sie ein Verständnis des *malum* ausdrücken, das an keine bestimmte Metaphysik gebunden und deshalb zwischen Platonikern, Stoikern, Christen und Manichäern unstrittig ist. Während die erste Definition dem

<sup>67</sup> In den frühesten Schriften wird sie nur angedeutet, vgl. *beata v.* 8; *ord.* 2,10; *sol.* 1,2.

<sup>68</sup> *Mor.* 2,2: *Quis enim est ita mente caecus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra eius naturam est?*; vgl. *vera rel.* 44; *lib. arb.* 3,38; *civ.* 12,1; 14,11.

<sup>69</sup> *Mor.* 2,5: *Hoc est quod nocet.* | <sup>70</sup> *Mor.* 2,7: *Corruptio*; vgl. *nat. b.* 4.

stoischen Grundsatz entspricht, böse sei, was gegen die Natur des Handelnden verstößt,<sup>71</sup> gehen die zweite und dritte Definition bis auf Platon zurück. Die bekannte sokratische These, niemand könne wissentlich das Böse wollen, die der frühe Augustinus teilt, folgt im *Menon* aus der Prämisse, daß das Böse „dem schadet, dem es beiwohnt“,<sup>72</sup> und im Zusammenhang des Unsterblichkeitsbeweises wird das κακόν in der *Politeia* als das „Verderbende und Zerstörende“ definiert. Als verderbend und deshalb schlecht setzt man „für die Augen die Fistel und für den gesamten Leib die Krankheit, für das Korn den Brand, für das Holz die Fäulnis, für Eisen und Erz den Rost“.<sup>73</sup>

Die Bestimmung des *malum* als *privatio*, die zum Terminus technicus wurde, ergibt sich bei Augustinus mühelos aus dem Bisherigen. Da dasjenige, was eine Natur schädigt und verdirbt, der betreffenden Natur offenbar ein Gutes wegnimmt – denn nichts anderes bedeutet es zu schaden oder zu verderben<sup>74</sup> –, ist das *malum* eine Beraubung des Guten, eine *privatio boni*.<sup>75</sup> Genauer gesagt: Es ist eine Beraubung des *bonum naturae* und deshalb, da die Natur einer Sache ihre *essentia* oder *substantia*, ihr spezifisches Sein, ist,<sup>76</sup> eine Beraubung des Seins und ein Tendieren zum Nichtsein: *Idipsum ergo malum est ... deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit*.<sup>77</sup>

Nachdem Augustinus im ersten Schritt das alltägliche, spätantik allseits geteilte Verständnis des *malum* als Schädigung und Verderbnis herausgearbeitet hat, erhebt er im zweiten Schritt den ontologischen Status des *malum*, der damit impliziert ist. Entgegen der Meinung der Manichäer zeigt sich dabei: Das *malum* hat keinen substantiellen, sondern einen parasitären Charakter. Wenn die Schädigung oder Verderbnis einer Natur oder Substanz schlecht ist, dann kann das Schlechte keine Substanz sein.<sup>78</sup> Denn Verderbnis ist keine für sich bestehende Entität, sie ist entweder die Verderbnis von etwas, oder sie ist überhaupt nicht. Augustinus hat dieses parasitäre Sein des *malum* am Phänomen der Heilung erläutert: „[B]ei der Heilung handelt es sich nicht darum, daß die im Körper befindlichen Übel, Krankheiten und Wunden von dort weggehen und an anderer Stelle sich aufhalten, sondern daß sie überhaupt kein Dasein mehr haben; denn die Wunde oder die Krankheit ist kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein Fehler des Körpers, während der Körper selbst

<sup>71</sup> Auf diese Parallele weist FLASCH, *Augustin* 104, hin.

<sup>72</sup> Platon, *Men.* 77d (Übers. nach EIGLER, *Werke II*, 527); vgl. *Gorg.* 468c.

<sup>73</sup> Platon, *Pol.* 608e, 609a; Übers. nach EIGLER, *Werke IV*, 837.

<sup>74</sup> Vgl. *mor.* 2,5; *lib. arb.* 3,36; *conf.* 7,18; *ench.* 12.

<sup>75</sup> Vgl. *div. qu.* 6; *conf.* 3,12; 7,18; *ench.* 11. | <sup>76</sup> Vgl. *mor.* 2,2; *trin.* 2,35.

<sup>77</sup> *Mor.* 2,2; vgl. *div. qu.* 21 und *conf.* 3,12. | <sup>78</sup> Vgl. *mor.* 2,2; 2,7.



das Wesen ist [...], zu dem jene Übel hinzutreten als Verminderung des Guten, nämlich der Gesundheit“.<sup>79</sup>

Verderbnis und Beraubung kann nicht bestehen, wenn keine von ihr unterschiedene Sache existiert, die von ihr ergriffen wird. Die Natur oder Substanz ist somit die notwendige Existenzbedingung des *malum*. Wird sie „durch Verderbnis vernichtet, so wird auch die Verderbnis kein Dasein mehr haben, da ja kein Ding mehr da ist, an dem sie haften könnte.“<sup>80</sup> Augustinus bestimmt das Sein des *malum* als ein *An-Etwas-Sein* und unterscheidet sich darin nicht nur von der manichäischen, sondern auch von der plotinschen Ontologie des Schlechten.

### B) Substantielle oder parasitäre Beraubung?

Zwar bestimmt auch Plotin das *κακόν* als Beraubung (*στέρησις*),<sup>81</sup> aber er nimmt außer jenem gemischten Übel, das „einem andern Ding als Neben-umstand anhaftet“,<sup>82</sup> ein „ungemischtes“<sup>83</sup> Übel an, ein Übel an sich selbst (*αὐτοκακόν*).<sup>84</sup> Diese für sich bestehende Schlechtigkeit ist die Materie (*ύλη*),<sup>85</sup> die nicht ein gewisser Formen beraubtes Etwas, sondern die aller Form entgegengesetzte Beraubung selbst ist. Durch Teilhabe an der mit der Materie identischen und quasisubstantiellen Beraubung<sup>86</sup> kommt es zu den privativen Zustän-

<sup>79</sup> *Neque enim id agitur, cum adhibetur curatio, ut mala ista, quae inerant, id est morbi ac vulnera, recedant hinc et alibi sint, sed utique ut non sint. Non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus, cum caro sit ipsa substantia, ... cui accidunt ista mala, id est privationes eius boni, quod dicitur sanitas* (*ench.* 11; Übers. nach SIMON, *Handbüchlein* 17).

<sup>80</sup> *Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura* (*ench.* 12; Übers. nach SIMON, *Handbüchlein* 18; vgl. *nat. b.* 20 und *civ.* 14,11).

<sup>81</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* 1,8,1.

<sup>82</sup> Ἐτέρω συμβαίνει τὸ κακόν (Plotin, *Enn.* 1,8,3; übers. nach HARDER, *Plotins Schriften* V, 205).

<sup>83</sup> Plotin, *Enn.* 1,8,12: ἄκατον.

<sup>84</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* 1,8,8. | <sup>85</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* 1,8,3.

<sup>86</sup> Den Begriff *οὐσία* wendet Plotin nur mit Vorbehalt an; vgl. *Enn.* 1,8,3: “Ἦλην δὴ ... κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι („Materie also [...] ist vielmehr die Substanz des Bösen (sofern es auch vom Bösen irgendwie eine Substanz geben kann)“; übers. nach HARDER, *Plotins Schriften* V, 207).

den von Körper und Seele,<sup>87</sup> d.h. zu jenen akzidentellen Übeln, die für Augustinus die einzigen sind.

Interessanterweise setzt sich Plotin mit der später von Augustinus vertretenen Position auseinander,<sup>88</sup> die gegen Plotins Begriff der Schlechtigkeit an sich folgendes einwendet: „Beraubung aber ist immer an etwas anderem und hat an sich selber kein Dasein. Liegt also das Böse in der Beraubung, so wird es nur an dem Ding auftreten, welches der Form beraubt ist, und wird mithin nicht an und für sich selber dasein.“<sup>89</sup>

Diesen allgemeinen, syllogistisch vorgetragenen Einwand wendet der fingierte Angreifer nun auf den Spezialfall der moralischen Schlechtigkeit an und fährt fort: „Und wenn dann ein Böses in der Seele ist, so ist also die Beraubung in ihr das Böse und die Schlechtigkeit, und nichts Außenstehendes.“<sup>90</sup> Die desaströse Konsequenz dieses Einwands für Plotins Konzeption liegt auf der Hand: Wenn die ungeformte Materie als solche existiert, die als Prinzip des Schlechten angesetzte Beraubung aber nicht, dann kann die Materie nicht mehr mit dem κακόν gleichgesetzt werden.

Plotin hat diesen Einwand mit zwei Argumenten zu entkräften versucht.<sup>91</sup> Die gegnerische Annahme, Beraubung und Schlechtes sei nur an etwas anderem, ihm Zugrundeliegendem, läßt, je nachdem ob die Beraubung als vollständig oder partiell gedacht wird, zwei Möglichkeiten zu, die Plotin beide ausschließen will. Erstens könnte dieses dem Schlechten zugrundeliegende Etwas, beispielsweise die Seele, vollständig des Guten beraubt sein. In diesem Fall wäre die Seele „entseelt“,<sup>92</sup> weil ihr alles fehlt, was sie zur Seele macht. Dann aber kann gar nicht mehr zwischen Beraubung und dem Etwas, das von der Beraubung betroffen ist, unterschieden werden. Es liegt somit jene für sich bestehende Beraubung vor, deren Möglichkeit im Einwand bestritten wurde. Nun könnte sich der Gegner zweitens auf die folgende Annahme zurückziehen: Das Schlechte, das etwas Zugrundeliegendes, zum Beispiel die Seele, als Träger

<sup>87</sup> Die Frage, ob die Materie bei Plotin die letzte und alleinige Ursache des Bösen ist und welche Rolle die Schwäche der Seele spielt, wird in der Plotinforschung kontrovers beantwortet. Einen kurzen Überblick der Diskussionslage gibt SCHENK, *Gnade* 118-120.

<sup>88</sup> Vgl. SCHRÖDER, *Plotins Abhandlung* 170-172.

<sup>89</sup> Στέρησις δὲ αἰ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐκ ὑπόστασις ὥστε τὸ κακὸν εἰ ἐν στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται (Plotin, *Enn.* 1,8,11; übers. nach HARDER, *Plotins Schriften V*, 225; dort wird allerdings inkorrekterweise übersetzt: „welches aller Form beraubt ist“).

<sup>90</sup> Εἰ οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔσται κακὸν, ἢ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἕξω (Plotin, *Enn.* 1,8,11; Übers. nach HARDER, *Plotins Schriften V*, 225).

<sup>91</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* 1,8,11f. | <sup>92</sup> Plotin, *Enn.* 1,8,11: ἀψυχον.

voraussetzt, kann eben gar keine vollständige, sondern nur eine partielle Beraubung des Guten sein. In diesem Falle hätte das κακόν ausschließlich eine mit dem Guten gemischte, keine ungemischte Zustandsweise, was aber nach Plotin unmöglich ist. Denn dann wäre „das Erste, ungemischte Böse noch nicht aufgedeckt.“<sup>93</sup>

Beide Argumente Plotins sind nicht stichhaltig. Zu Recht würde Augustinus erstens entgegenen: Hat die Beraubung einer Natur alle Form geraubt, dann existiert gar keine Natur mehr und damit auch keine Beraubung, die die Natur als Substrat voraussetzt. Eine vollständig gedachte Beraubung vernichtet mit der Natur auch sich selbst.<sup>94</sup> Grundsätzlicher gesprochen: Plotins Gedanke einer für sich bestehenden, vollständigen Beraubung aller Formen ist der Gedanke einer von aller Bestimmtheit unterschiedenen, reinen Unbestimmtheit. Dieser Gedanke hebt sich aber selbst auf. Denn indem die Unbestimmtheit von jeder Bestimmtheit unterschieden wird, ist sie, da jede Unterscheidung eine Bestimmung bedeutet, selbst bestimmt, mithin keine Unbestimmtheit. Zweitens würde Augustinus erwidern: Das *malum* hat ausschließlich in Verbindung mit einer von ihm unterschiedenen Natur Bestand, und Plotins Argument gegen diesen prinzipiell parasitären Charakter des Schlechten ist zirkulär. Es setzt nämlich zunächst ein für sich bestehendes, ungemischtes Schlechtes voraus, um dann zu schließen: Die moralische Schlechtigkeit in der Seele ist nur eine mit dem Guten vermischte Schlechtigkeit, folglich muß die primäre, ungemischte Schlechtigkeit außerhalb der Seele liegen.

Im Rahmen der Privationstheorie verdient Augustins Ontologie des *malum* demnach den Vorzug vor derjenigen Plotins. Wenn das *malum* eine Privation ist, dann ist sein Sein ein *An-Etwas-Sein*, dann hat es einen parasitären und keinen quasisubstantiellen Charakter.

### C) Privation und Negation

Ebenso wie gegen die manichäische und plotinsche (Quasi-)Substantialisierung des *malum* wendet sich Augustinus auch gegen dessen negationstheoretische Leugnung. Als Privation ist das *malum* weder eine selbständige Natur noch diejenige Negativbestimmtheit an einer Natur, die für diese Natur gleichgültig und insofern gar kein *malum* ist. Die scholastische, auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung der Privation von der bloßen Negation, d.h. der

<sup>93</sup> Οὕτω εἴρηται τὸ πρῶτον καὶ ἄκρατον κακόν (Plotin, *Enn.* 1,8,12; Übers. nach HARDER, *Plotins Schriften V*, 227).

<sup>94</sup> Vgl. z.B. *nat. b.* 20.

Beraubung einer Bestimmung, die zur Natur, von dem Fehlen einer Bestimmung, die nicht zur Natur eines Gegenstandes gehört,<sup>95</sup> wird der Sache nach schon bei Augustinus durchgeführt. Tadelnswert und damit schlecht ist „nur das, was nicht so ist, wie es schuldig ist. Niemand aber schuldet etwas, das er nicht empfangen hat.“<sup>96</sup> So ist die Erblindung der Augen ein Übel, weil sehen zu können die Natur der Augen ausmacht, während das bei anderen Organen nicht der Fall und das Fehlen der Sehfähigkeit somit auch nichts Schlechtes ist. Entsprechend ist der Abfall vernünftiger Wesen von Gott deshalb naturwidrig, mithin böse, weil es zu ihrer anerschaffenen Natur gehört, Gott „anzuhängen“, indem sie seinen Gebotswillen erfüllen.<sup>97</sup>

Weil Augustinus das *malum* als Beraubung einer Bestimmung versteht, die eine Natur haben sollte, kennt er nur zwei Typen von Übeln: das *malum morale* oder die Sünde und das *malum physicum*, das er durchgängig als Sündenstrafe deutet: *Omne, quod dicitur malum, aut peccatum esse aut poenam peccati.*<sup>98</sup> Die Endlichkeit geschöpflicher Wesen dagegen – für Leibniz bekanntlich das metaphysische Übel – ist für Augustinus kein *malum*. Denn da sie in einer mit der Natur geschaffener Wesen gegebenen Beschränkung besteht, ist sie, da keine Beraubung des *bonum naturae*, auch nicht schlecht. Bei den nicht intelligiblen Geschöpfen beispielsweise, „welche deshalb vergehen, weil ihnen kein länger währendes Sein verliehen wurde, [...] tadelt niemand mit Recht ihren Verfall. Denn niemand kann sagen: ‚Es sollte verharren‘, während es die gesteckten Grenzen nicht überschreiten kann.“<sup>99</sup> Entsprechend heißt es in *nat. b.* 8: „Indem die Dinge vergehen und entstehen, ereignet sich aber eine gewisse zeitliche Schönheit eigener Art, so daß nicht einmal die Dinge, die sterben oder aufhören zu sein, was sie waren, das Maß und die Gestalt und die Ordnung der gesamten Schöpfung entstellen und verstellen: so wie eine wohlgestaltete Rede durchaus schön ist, obwohl in ihr alle Silben und Töne gleichsam im Geborenwerden und Sterben vorüberreichen.“

<sup>95</sup> Aristoteles (*Metaph.* 4,2, 1004a,9-16) unterscheidet zwischen ἀπόφασις (Negation), die etwas schlechthin aufhebt, und στέρησις (Privation), die etwas an einer zugrundeliegenden Gattung aufhebt. Thomas von Aquin nimmt diese Unterscheidung auf (*S. Th.* 1, q. 48, a. 3, ad 2: *Privatio est negatio in subiecto*) und wendet sie auf das Problem des *malum* an: *Malum privatio est boni, et non negatio pura* (*S. Th.* 1, q. 48, a. 5, ad 1).

<sup>96</sup> ... *quod non ita est, ut debuit. Nemo autem debet, quod non accepit* (*lib. arb.* 3,42; Übers. nach THIMME, *Frühschriften* 301).

<sup>97</sup> Vgl. *civ.* 12,1. | <sup>98</sup> *Gn. litt. insp.* 1,3; vgl. *c. Adim.* 26; *lib. arb.* 1,1; *vera rel.* 44; *conf.* 7,5.

<sup>99</sup> *In his igitur rebus, quae ideo deficiunt, quia non ultra esse acceperunt, ... nemo defectum recte vituperat, quia nemo potest dicere: Debuit permanere, cum acceptas metas transire non posset* (*lib. arb.* 3,43; Übers. nach THIMME, *Frühschriften* 301.303).

### 3) Augustins Ontotheologie

#### A) Das Gutsein des Seienden

Aus der Privationstheorie des *malum*, die sich auf ein alltägliches und spätantik unstrittiges Verständnis des Bösen und der Übel beruft, gewinnt Augustinus seine Deutung des Seienden. Gerade „die Erfahrung des Bösen scheint es gewesen zu sein, welche ein von qualitätsloser Faktizität unterschiedenes Verständnis des Wirklichseins hat entwickeln lassen.“<sup>100</sup> Daß Seiendes als Seiendes gut ist, ist bei Augustinus nicht die Begründung für die Bestimmung des *malum* als Beraubung und Verderbnis, sondern folgt allererst aus ihr. Sein ständig wiederholtes Standardargument lautet: Das *malum* ist dasjenige, was eine Natur, ein Seiendes, schädigt oder verdirbt. Schaden heißt: der betreffenden Natur etwas Gutes rauben. Nun kann nur dasjenige, was gut ist, des Guten beraubt werden. Folglich ist das Seiende, dem Gutes weggenommen werden kann, etwas Gutes. Kurz gesagt: Weil das Übel eine Minderung von Seiendem ist, muß das Seiende als solches gut sein.<sup>101</sup>

Welcher Sinn von Sein kommt in dieser Formel: *Omne autem quod est, in quantum est, bonum est*<sup>102</sup> oder: *Omnis natura, in quantum natura est, bona est*<sup>103</sup> zum Ausdruck? Offenbar ein solcher, der noch diesseits der vertrauten Unterscheidung von Wesen und Dasein steht, die erst später entwickelt wurde. Aufgrund der Gleichsetzung mit Gutsein hat „sein“ nicht die Bedeutung von „der Fall sein“ oder „faktisch vorhanden sein“, sondern wird in Analogie zu qualitativen Bestimmungen verstanden, die einen Grad oder eine intensive Größe haben. Wie größtmögliche Helligkeit und völlige Finsternis gelten Sein und Nichtsein, emphatisch gebraucht, als Endpunkte einer Skala, die Zwischenstufen zuläßt. Augustinus verwendet deshalb die in der platonischen Tradition gebräuchlichen ontologischen Komparative *magis esse* und *minus esse* und folgt jener platonischen Dreistufenontologie,<sup>104</sup> wonach die Seele zwar „mehr seiend“ ist als die sinnlich wahrnehmbaren Einzelgegenstände, aber „weniger seiend“ im Vergleich mit Gott als dem höchsten Sein.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> SCHÖNBERGER, *Existenz des Nichtigen* 25.

<sup>101</sup> Vgl. *mor.* 2,7; *vera rel.* 37; *lib. arb.* 3,36; *conf.* 7,18; *nat. b.* 6.15; *civ.* 12,3. Zu Unrecht kritisiert FLASCH, *Augustin* 115, diese Argumentation als Zirkelschluß; denn Augustinus versteht sie lediglich als Explikation jenes Seinsverständnisses, das in der alltäglichen Rede von Übeln implizit mitgesetzt ist.

<sup>102</sup> *Div. qu.* 24. | <sup>103</sup> *Lib. arb.* 3,36; vgl. *ench.* 13.

<sup>104</sup> In *nat. b.* findet sich die Dreigliederung des Seins in Kap. 1 (vgl. 5) und die Auszeichnung Gottes als wahrhaft seiend in Kap. 19.

<sup>105</sup> Vgl. dazu KÖNIG, *Augustinus philosophus* 27-51.

Für die Gleichsetzung von Sein und Gutsein findet sich bei Augustinus neben der zentralen, übeltheoretischen Begründung eine zweite, die ohne Rekurs auf den seinsvermindernden Charakter des *malum* auszukommen scheint. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß sie ebenfalls von der Privationslehre abhängig ist. Die Argumentation, die sich in *De natura boni* und anderen Texten findet,<sup>106</sup> lautet: (1) Ein Seiendes hat stets eine Reihe von kategorialen Bestimmungen, und die grundlegendsten von ihnen, die jedem Seienden zukommen, sind *modus* (Maß), *species* (Gestalt) und *ordo* (Ordnung) oder, wie Augustinus mit anderer Ausdrucksweise und in Anspielung auf das Buch der Weisheit<sup>107</sup> auch sagen kann, *mensura* (Maß), *numerus* (Zahl) und *pondus* (Gewicht).<sup>108</sup> (2) Nun sind diese Bestimmungen, die jedes Seiende konstituieren, gut, sie „sind gleichsam die allgemeinen Güter in den von Gott geschaffenen Dingen“.<sup>109</sup> Dieser Untersatz ergibt sich bei Augustinus, auch wenn er nicht immer ausdrücklich darauf hinweist, aus der Definition des *malum* als *corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis*.<sup>110</sup> (3) Folglich ist jedes Seiende oder jede Natur gut, allerdings nicht in gleichem Maße. Der Grad ihres Seins und Gutseins bemißt sich nach dem Grad, in dem es an den genannten Bestimmungen teilhat. Kurzum: Weil zu sein heißt, geformt zu sein, und weil es „gut ist, geformt zu sein“<sup>111</sup> – denn das *malum* ist die Beraubung der einem Seienden natürlicherweise zugehörigen Form –, ist Seiendes gut, und zwar in dem Maß, in dem es geformt ist.

Augustinus versteht Sein offenbar als qualitätsanaloge und deshalb für Grade empfängliche Bestimmung. In seiner Schöpfungslehre dagegen durchbricht er dieses Seinsverständnis und nähert sich der strikten Unterscheidung zwischen Daß und Was. Er nimmt nämlich an, Gott habe aus nichts zunächst eine ungeformte Materie geschaffen und dieses bestimmungslose Daß in einem zweiten, wengleich zeitlich simultanen Akt durch Formbestimmung gestaltet.<sup>112</sup> Diese Annahme ist mit der anderen, daß Seiendes nur aufgrund seiner spezifischen Form seiend und deshalb gut ist, unvereinbar. Versucht man beide zu vereinigen, dann gelangt man zu jener plotinischen Deutung der Materie als des nichtseienden Seienden oder der für sich bestehenden Beraubung, der Augustinus manchmal gefährlich nahe kommt. So heißt es beispielsweise in *nat. b.* 18, daß die Hyle „durch die völlige Privation der Gestalt kaum

<sup>106</sup> Vgl. *nat. b.* 3.13; vgl. außerdem *lib. arb.* 2,54; *vera rel.* 21.35f; *div. qu.* 6.

<sup>107</sup> Vgl. *Weish.* 11,21.

<sup>108</sup> Vgl. *nat. b.* 21; zur Definition dieser Bestimmungen vgl. KRINGS, *Ordo* 57-88.

<sup>109</sup> *Nat. b.* 3: ... *tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis*.

<sup>110</sup> *Nat. b.* 4; vgl. *div. qu.* 6.

<sup>111</sup> *Bonum est enim esse formatum* (*vera rel.* 36; Übers. nach THIMME, *Frühschriften* 421).

<sup>112</sup> Vgl. *conf.* 12,4-8; 13,48.

gedacht werden kann“. Dieser Gedanke einer von jeder Bestimmtheit unterschiedenen Unbestimmtheit ist indes erstens selbstwidersprüchlich, da Unterscheidung stets Bestimmung impliziert, und er widerspricht zweitens der Annahme, daß Beraubung nur an einem von ihr unterschiedenen Seienden Bestand hat. Zur Vermeidung dieser Inkonsistenzen hätte Augustinus auf den Begriff der *materia informis* besser verzichtet.

## B) Gott als Ursprung alles Seienden

Aus der Bestimmung des *malum* als Seinsberaubung schließt Augustinus auf das Gutsein des Seienden als solchen. Wenn aber das Seiende als solches gut ist und wenn ferner alles Gute entweder Gott ist oder von Gott kommt, dann ist Gott, so folgert Augustinus, der Urheber von allem, was außer ihm ist, sofern es denn ist. Die Lehre von Gott als Ursache alles endlich Seienden ist bei Augustinus abhängig vom optimistischen Seinsverständnis, das sich seinerseits aus der Ontologie des *malum* ergibt. Dies zeigt schon ein Blick auf Augustins geistige Entwicklung. Solange er mit den Manichäern an der Substantialität des *malum* festhielt, bestritt er konsequenterweise, daß ausnahmslos jedes endlich Seiende gut und von Gott ist. Nach seiner Abwendung vom Manichäismus aber setzt er die biblische Schöpfungslehre nicht dogmatisch voraus, sondern begründet sie stets in folgender Weise: „Weil also alles Gute, ob groß oder klein, auf allen beliebigen Seinsstufen nur von Gott sein kann, jede Natur aber, insofern sie Natur ist, gut ist, kann jede Natur nur vom höchsten und wahren Gott sein.“<sup>113</sup> Der Obersatz dieses Syllogismus wird bei Augustinus nicht näher begründet, offenbar deshalb, weil er zwischen Manichäismus, Neuplatonismus und Christentum unstrittig war. „Sie [die Manichäer] geben nämlich zu, daß jedes Gut nur vom höchsten und wahren Gott sein kann“,<sup>114</sup> und ebenso leiten auch die Neuplatoniker alle Güter aus der Teilhabe am höchsten Gut ab. Dagegen bestreiten die Manichäer den Untersatz und deshalb auch die Conclusio, weil sie das *malum* als ein selbständig Seiendes betrachten. Zu ihrer Widerlegung beruft sich Augustinus auf die auch von ihnen geteilte Bestimmung des *malum* als Verderbnis und Beraubung, aus der sich aber, wie wir

<sup>113</sup> *Nat. b. 1: Quia ergo bona omnia, sive magna sive parva, per quoslibet rerum gradus non possunt esse nisi a deo, omnis autem natura, in quantum natura est, bonum est, omnis natura non potest esse nisi a summo et vero deo.* Ebenso wird auch in *nat. b. 19* argumentiert und, etwas variiert, in *12f*; vgl. auch *vera rel. 35f*; *lib. arb. 2,54*; *conf. 7,18*.

<sup>114</sup> *Nat. b. 2: Fatentur enim omne bonum non esse posse nisi a summo et vero deo.* Vgl. auch *nat. b. 12*.

sahen, der antimanichäische Untersatz ergibt, daß alles Seiende als solches gut ist.

Diesen allgemeinen, auf Seiendes überhaupt bezogenen Schluß hat Augustinus in Sonderheit für diejenigen Gegenstandsbereiche durchgeführt, deren Güte und damit göttliche Urheberschaft umstritten war. Gegen die Manichäer, die den Körper als üblen Bestandteil des Menschen betrachten<sup>115</sup> und ihn deshalb auf das dem göttlichen Licht entgegengesetzte Prinzip der Finsternis zurückführen, argumentiert Augustinus: „[1] Jedes Gut ist von Gott. [2] Alles Gestaltete ist ein Gut, insoweit es gestaltet ist; und alles, was Gestalt besitzt, ist gestaltet. Jeder Leib aber beruht, damit er Leib ist, auf einer gewissen Gestalt. [3] Also stammt jeder Leib von Gott.“<sup>116</sup> Der Untersatz ergibt sich aus der zuvor eingeführten Definition des *malum* als *privatio speciei*.<sup>117</sup> Mit derselben Argumentation versucht Augustinus die von Plotin als Prinzip des Bösen dämonisierte ungeformte Materie in den Bereich der guten göttlichen Schöpfung zu integrieren. Weil alle Güter von Gott sind und weil die ungeformte und formbare Materie gut ist – denn „wenn die Form ein Gut ist, [...] dann ist auch die Aufnahmefähigkeit für die Form zweifellos etwas Gutes“ –, „darf niemand daran zweifeln, daß auch diese Materie, wenn es eine gibt, nur von Gott ist.“<sup>118</sup> Unter den Bedingungen der Privationslehre ist die Begründung des Untersatzes und damit der ganze Schluß, so wird man einwenden müssen, nicht stichhaltig. Denn wenn das *malum* die Beraubung der natürlichen, seinsollenden Form eines Seienden ist und wenn Seiendes deshalb allein durch die spezifische Form, durch die es *ist*, gut ist, dann ist die für Form zwar empfängliche, aber aller Form ermangelnde Materie weder gut noch schlecht, sondern wertindifferent und stammt daher nicht notwendigerweise von Gott. Erneut zeigt sich, daß Augustinus gut daran getan hätte, den Gedanken einer formlosen Materie aufzugeben.

<sup>115</sup> Vgl. z.B. *nat. b.* 2.

<sup>116</sup> *Div. qu.* 10: *Omne bonum a deo; omne speciosum bonum, in quantum speciosum est; et omne, quod species continet, speciosum est. Omne autem corpus, ut corpus sit, specie aliqua continetur. Omne igitur corpus a deo. Vgl. vera rel.* 21.

<sup>117</sup> Vgl. *div. qu.* 6.

<sup>118</sup> *Nat. b.* 18: *Si bonum aliquod est forma, ... procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae, ... neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a deo. Vgl. vera rel.* 36. Insbesondere *nat. b.* 18 widerlegt die häufig zu findende Annahme, Augustinus habe zwar die privationstheoretische Bestimmung des *malum* von Plotin übernommen, sich aber nicht ausdrücklich mit dessen Gleichsetzung des Bösen mit der Hyle kritisch auseinandergesetzt. Diese unhaltbare Annahme wird z.B. vertreten von RITTER, *Mundus intelligibilis* 14f, und HÄRING, *Macht des Bösen* 51.



Als Ergebnis können wir festhalten: Die Privationslehre begründet bei Augustinus die Überzeugung, daß alles Seiende als solches gut und von Gott ist. Damit entlastet sie Gott zugleich von dem Vorwurf, als Schöpfer endlichen Seins auch das Böse hervorzubringen. Denn da das *malum* eine Beraubung des Seins und eine Tendenz zum Nichtsein ist, ist der, der das Sein aus dem Nichtsein ruft,<sup>119</sup> nicht der Urheber des *malum*. „Alles, was schwindet, nimmt ab an Sein und strebt zum Nichtsein. Das Sein als das Gute kennt kein Abnehmen; das Böse aber ist Abnehmen. Doch der, für den es kein Nichtsein gibt, ist auch nicht die Ursache des Abnehmens, das heißt des Strebens zum Nichtsein, weil er, wie wir sagen, die Ursache des Seins ist. Er ist also nur die Ursache des Guten. Daher ist er auch selbst das höchste Gut. Infolgedessen ist der nicht der Urheber des Bösen, der der Urheber von allem ist: weil alles, soweit es ist, gut ist.“<sup>120</sup> Die Privationslehre wird somit zur Basis für eine antimanichäische Apologie des Schöpfergottes. Diese Theodizeefunktion ist aber bei Augustinus – und dies wird vielfach übersehen – nicht der Grund, sondern ausschließlich die Konsequenz der Privationslehre, die ihre Geltung aus anderen Argumenten bezieht.

Wenn nun ein guter Gott der Ursprung alles endlich Seienden ist, woher kommt das Böse? Als Frage nach dem Grund der Wirklichkeit des Bösen ist diese Frage nach Augustinus unbeantwortbar. Denn jeder angegebene Grund wäre seinerseits böse, so daß sich dieselbe Frage erneut einstellte. Da das Böse sich selbst voraussetzt, hat seine Entstehung für Augustinus den Charakter eines unerforschlichen, unhintergebar faktischen Einbruchs in die Welt. In diesem Sinne stellt Kierkegaard später fest: „Die Sünde ist durch eine Sünde in die Welt gekommen. [...] Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, d.h. durch den Sprung“.<sup>121</sup> Trotz der Unerklärbarkeit der Wirklichkeit läßt sich nach Augustinus aber sehr wohl der Grund der Möglichkeit des *malum* angeben. Endlich Seiendes kann deshalb schlecht oder böse werden, weil es nicht in unwandelbarer Weise gut ist. Es ist zwar gut, denn es ist von Gott als dem höchsten, unwandelbaren Gut geschaffen, als Geschaffenes ist es aber ein vom höchsten Gut unterschiedenes, wandelbares Gut, das vermindert werden kann. Formelhaft ausgedrückt: Die Möglichkeit des *malum* gründet

<sup>119</sup> Vgl. z.B. *nat. b.* 26.

<sup>120</sup> *Omne autem, quod deficit, ab eo, quod est, esse deficit et tendit ad non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est causa deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi causa est. Boni igitur tantummodo causa est, et propterea ipse summum bonum est. Quocirca mali auctor non est, qui omnium, quae sunt, auctor est, quia in quantum sunt, in tantum bona sunt* (*div. qu.* 21; Übers. nach PERL, *Dreißig Fragen* 21). Vgl. *mor.* 2,10; *vera rel.* 21f; *lib. arb.* 2,54.

<sup>121</sup> KIERKEGAARD, *Angst* 29.

nach Augustinus darin, daß endliche Dinge nicht aus Gott und wie Gott sind, sondern von Gott aus nichts geschaffen wurden.<sup>122</sup>

Diese Auskunft scheint unbefriedigend zu sein, weil das Nichts, aus dem alles geschaffen wurde, bei Augustinus eine zweideutige Rolle spielt. Um das korrumpierbare Sein der von Gott unterschiedenen Dinge zu erklären, scheint das Nichts als ein minderwertiges Material verstanden werden zu müssen, das als realer Faktor die Welt mitkonstituiert. In einigen der in der letzten Fußnote angeführten Texte Augustins scheint das tatsächlich der Fall zu sein.<sup>123</sup> Man hat Augustinus deshalb einen latenten Dualismus vorgeworfen, in dem das Nichts an die Stelle des bösen Prinzips der Manichäer tritt.<sup>124</sup> Diesen Vorwurf einer Hypostasierung des Nichts, den ihm bereits der Pelagianer Julianus machte, hat Augustinus in seiner letzten Schrift ausführlich zurückgewiesen. „Nicht als ob das Nichts irgend einen Einfluß hätte [...]; wenn es einen solchen hätte, wäre es ja nicht nichts, sondern etwas; sondern weil das ‚Aus-Nichts-Geschaffensein‘ für jede Natur bedeutet: sie hat nicht Gottes Wesen, welches allein unveränderlich ist.“<sup>125</sup> Wenn aber „nichts“ soviel bedeutet wie „nicht etwas“,<sup>126</sup> wenn es sich um einen Namen ohne Gegenstand handelt, kann es dann die Korrumpierbarkeit des Geschaffenen erklären? Ist Augustins Erklärung somit entweder eine latent dualistische Erklärung oder gar keine? Keineswegs! Denn die Erklärung der Korrumpierbarkeit der nichtgöttlichen Dinge durch ihr Geschaffensein aus nichts kann als Umschreibung für das folgende, durchaus plausible Argument verstanden werden: Als höchstes Gut ist das Wesen, welches Gott ist, nicht korrumpierbar. Nun kann es aber nicht mehrere, lediglich numerisch unterschiedene Wesen geben. Folglich kann außer Gott kein anderes Wesen im höchsten Maße gut und daher unkorruptierbar sein. Aus der numerischen Nichtidentität der Dinge mit Gott ergibt sich also aufgrund des Prinzips der Identität des Nichtunterscheidbaren, daß die nichtgöttlichen Dinge korrumpierbar sind.

<sup>122</sup> Vgl. *nat. b.* 1.10.27; *vera rel.* 35.37; *div. qu.* 4; *civ.* 12,1; 14,11.13; *ench.* 12; vgl. außerdem *lib. arb.* 2,54, wonach „jeder Abfall vom Nichts herrührt“ (*Omnis autem defectus ex nihilo est*; Übers. nach THIMME, *Frühschriften* 215).

<sup>123</sup> So z.B. *div. qu.* 4, wonach das Nichts gleichsam die Materie ist, aus der der Mensch geschaffen wurde: *Eius quasi materies est nihilum*.

<sup>124</sup> Vgl. z.B. THIMME, *Augustins Entwicklung* 212f; VON HARNACK, *Dogmengeschichte III*, 118-120 Anm. 3; HEIMSOETH, *Grosse Themen* 26f; UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie* 2, 109; HICK, *Evil* 46.

<sup>125</sup> *C. Iul. imp.* 5,42 (*Non quia nihil habet aliquam vim; si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset; sed quia hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod est naturam dei non esse, quae immutabilis sola est*); vgl. BILLICSICH, *Problem des Übels I*, 258f.

<sup>126</sup> Vgl. *nat. b.* 25.

#### 4) Untaugliche Einwände gegen die Nichtigkeit des Bösen

Augustins Privationslehre ist vielfachen Einwänden ausgesetzt. Oft sind es solche, die auf einer Fehldeutung beruhen. Auf der Grundlage der vorgeführten Rekonstruktion werde ich diese unberechtigten Vorwürfe zunächst zurückweisen, um dann zu fragen, wie eine sachlich angemessene Kritik ansetzen müßte. Folgende Einwände gehen ins Leere:

##### A) Der Vorwurf der Entwirklichung

Philosophen wie N. Hartmann, W. Windelband, K. Jaspers oder A. Wenzl identifizieren die Privationslehre mit der These, in Wahrheit gebe es gar kein *malum*, um sie dann durch den Hinweis auf die unbestreitbare Faktizität der physischen Übel und des moralisch Bösen zu widerlegen. Der Privationslehre „zu begegnen ist leicht“, meint N. Hartmann, denn es „gibt in der Welt das Unvollkommene, Schlechte, Wertwidrige, es gibt das Böse. Es ist um nichts weniger wirklich als das Vollkommene und Gute. Der Mensch hat daran zu tragen, er kann das Sein des Bösen nicht aus der Welt wegdeuten.“<sup>127</sup> Indem die Privationslehre die übliche, faktisch vertretene Annahme, Übel seien wirklich, bestreite, setzt sie sich nach G. Streminger ins Unrecht. Wäre nämlich die Privationslehre wahr, dann wäre diese Annahme ein Irrtum und damit zweifellos ein wirkliches Übel. Folglich muß die Privationslehre falsch sein.<sup>128</sup> Dieses dialektische Argument befindet sich in der merkwürdigen Lage, vom Privationstheoretiker Augustinus vorweggenommen zu sein. Angesichts der faktischen Furcht vor Übeln verwickelt sich die Leugnung aller Übel nach Augustinus in einen Selbstwiderspruch. Denn gerade durch diese Leugnung wird die Furcht vor Übeln gegenstandslos und damit selbst zum Übel.<sup>129</sup>

Der Vorwurf der Entwirklichung verwechselt Privation mit bloßer Negation und trifft zwar die negationstheoretische Leugnung, nicht aber die privationstheoretische Bestimmung der Übel. Zugegeben: Für Augustinus und seine scholastischen Nachfolger sind die Übel keine selbständige, für sich bestehende

<sup>127</sup> HARTMANN, *Grundlegung der Ontologie* 58; vgl. JASPERS, *Wahrheit* 533: „Zur Wahrfähigkeit gehört das Anerkennen des Tatbestands des Bösen. Es ist selber böse, das Böse in irgendeiner seiner Erscheinungen zu leugnen.“ Vgl. ders., *Philosophischer Glaube* 371; WINDELBAND, *Einleitung* 433; WENZL, *Freiheit I*, 199: Das Leid „widerlegt durch seine Existenz die Versuche, das Übel nur als Fehlen des Guten und Mangel zu erklären.“

<sup>128</sup> Vgl. STREMIINGER, *Gottes Güte* 185.

<sup>129</sup> Vgl. *conf.* 7,7.

Wirklichkeit, gleichwohl aber sind sie wirklich in dem Sinne, in dem Schädigung und Zerstörung wirklich sind. „Was immer daher gute Gründe gegen die Privationstheorie sein mögen, die Behauptung, sie leugne die Realität des Bösen, gehört nicht zu ihnen; sie ist definitiv falsch.“<sup>130</sup>

## B) Der Vorwurf der Theodizeeuntauglichkeit

Dieser Einwand richtet sich gegen den vermeintlichen Anspruch der Privationslehre, Gott von der Verantwortung für die Übel in der Welt vollständig entlasten zu können. W. Thimme deutet die Privationslehre als „spekulative[s] Fundament des Gebäudes der augustinischen Theodizee“, durch das alle anderen Entlastungsargumente „samt und sonders überflüssig geworden [sind]“.<sup>131</sup> Es ist leicht zu sehen, daß die Privationslehre diesen Anspruch, wenn sie ihn denn erhöhe, nicht erfüllen kann. Denn man kann sich fragen, warum ein guter Gott die privativ verstandenen Übel, deren Existenz nicht bestritten wird, überhaupt zuließ, wenn er sie auch nicht verursachte. Nach G. Streminger bringt diese Frage die Privationslehre „mit einem Schlag zum Scheitern“.<sup>132</sup>

Dies ist offenkundig nicht der Fall. Weder die augustinische noch die scholastische Privationslehre beansprucht, Gott in *hinreichender* Weise von der Verantwortung für die Übel zu entlasten. In vielen seiner Schriften fragt Augustinus, weshalb Gott zuließ, daß in seiner Welt so viele Güter durch Abwesenheit auffallen. Diesem Folgeproblem der Privationslehre begegnet er mit einer *Annahme*, die trotz aller Differenzen zwischen seinem Früh- und Spätwerk im Wesentlichen dieselbe blieb: Die Übel sind zwar für sich genommen schlecht, im Blick auf das Ganze der Wirklichkeit aber leisten sie einen sinnvollen Beitrag zu ihrer Vollkommenheit. „Auch das, was wir das Böse zu nennen pflegen, hebt, wenn es in die Gesamtheit hineingefügt und an seinen Platz gestellt ist, im Weltall das Gute nur noch mehr hervor, so daß es im Vergleich mit dem Bösen gefälliger und lobenswerter erscheint. Es würde ja auch der allmächtige Gott [...], da er im vollkommenen Sinne gut ist, nicht zulassen, daß irgend etwas

<sup>130</sup> SCHÖNBERGER, *Existenz des Nichtigen* 24. Den Grund für diese Mißdeutung der Privationslehre findet Schönberger im neuzeitlichen Verständnis von Existenz als bloßer Vorhandenheit; vgl. ders., *Transformation* 355.

<sup>131</sup> THIMME, *Augustins Entwicklung* 220.

<sup>132</sup> STREMIINGER, *Gottes Güte* 186.

Schlechtes in seinen Werken ist, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um auch aus dem Bösen Gutes schaffen zu können.<sup>133</sup>

Man mag diese Teleologisierung der Übel, sei sie nun geschichtstheologischer oder kosmologisch-ästhetischer Art, kritisieren, soviel ist klar: Die augustinische ebenso wie die scholastische Apologie des Schöpfergottes stützt sich auf mehrere, systematisch eng verzahnte Entlastungsargumente, von denen die Privationslehre nur eines ist.

### C) Der Vorwurf der Zirkularität

Eine gängige Interpretation der Privationslehre versteht diese als ein durch Theodizeeinteressen bedingtes Konstrukt. Um den Schöpfergott von dem Vorwurf zu entlasten, er sei als Schöpfer alles endlichen Seins auch der Urheber des *malum*, habe man das *malum* statt als Seiendes als Seinsberaubung an einem Seienden bestimmt: „[T]he *privatio boni* conception receives its meaning and validity from a context of distinctively Christian (and Jewish) presuppositions [...] Given that the universe has been created by an omnipotent and good God, what is evil? It cannot be anything substantial, a positive constituent of the universe, but can only be a loss of natural ‚measure, form and order‘, a malfunctioning of something that is in itself good [...] The valid point, then, of the Augustinian doctrine of evil as *privatio boni* is the metaphysical claim that evil has not been created by God“.<sup>134</sup>

So verstanden, wäre die Privationslehre als eine Immunisierungsstrategie entlarvt, ersonnen einzig zu dem Zweck, ein optimistisches Gottes- und Seinsverständnis gegenüber Einwänden zu stabilisieren, die sich auf die Seinsmacht des Bösen stützen. Die Zirkularität der Begründung läge in diesem Fall auf der Hand: Der Gedanke eines guten und allmächtigen Schöpfergottes, der durch die Privationslehre allererst gerechtfertigt werden soll, dient seinerseits als ihr Rechtfertigungsgrund.<sup>135</sup> Wenn aber beide Annahmen sich wechselseitig vo-

<sup>133</sup> *In qua [sc. universitatis admirabilis pulchritudo] etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Neque enim deus omnipotens [...], cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo (ench. 11; Übers. nach SIMON, Handbüchlein 17). Weitere Belegstellen für diese Teleologisierung des *malum* werden zusammengetragen und interpretiert von BILLICSICH, *Problem des Übels I*, 268-276.*

<sup>134</sup> HICK, *Evil* 54f. Dieser Rekonstruktion sind ebenso verpflichtet HÄRING, *Macht des Bösen* 51-53, und GEYER, *Theodizeeproblem* 12.

<sup>135</sup> So kritisiert z.B. STREMMINGER, *Gottes Güte* 183-185.

raussetzen und daher nicht als begründete Erkenntnisse gelten können, müßte man ideologiekritisch nach den theorieexternen Interessen fragen, die erklären, warum sie faktisch vertreten wurden.

Nun hat sich aber durch unsere Rekonstruktion gezeigt, daß Augustins Seins- und Gottesverständnis keineswegs die Begründung, sondern eine, wenn auch willkommene Folge der Privationslehre darstellt. Die privationstheoretische Bestimmung des *malum* ist keine schöpfungstheologisch erzwungene Notlösung. Denn erst aufgrund dieser Bestimmung wandte sich Augustinus endgültig vom Manichäismus ab und gelangte zur neuplatonischen Gleichsetzung von Sein und Gutsein sowie zum biblischen Schöpfungsglauben. Bezogen auf Augustinus ist der Vorwurf, die Privationslehre basiere auf einer zirkulären Argumentation, unberechtigt.

Eine erfolgsversprechende Kritik der augustinischen Privationslehre kann nicht bei den vermeintlichen ontotheologischen Prämissen dieser Lehre ansetzen. Sie muß sich vielmehr, da die augustinische Ontotheologie auf der privationstheoretischen Bestimmung des *malum* beruht, direkt auf diese Bestimmung beziehen, die Augustinus für unmittelbar evident hält, weil sie zwischen Manichäismus, Neuplatonismus und christlicher Theologie unstrittig ist. Die entscheidende Frage lautet: Ist es phänomenologisch angemessen, die Seinsart der physischen Übel und des moralisch Bösen als Beraubung von seinsollenden Bestimmungen an einem Seienden zu verstehen? Pierre Bayle glaubte, diese Frage verneinen zu müssen, und darin ist ihm die neuzeitliche Philosophie fast durchgängig gefolgt.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Vgl. HERMANNI, *Theodizee* 138-159.