

Xiaogang Yang
Der Begriff des *malum* in der philosophischen Psychologie Augustins

AUGUSTINUS · WERK UND WIRKUNG

BAND 6

HERAUSGEGEBEN VON
JOHANNES BRACHTENDORF UND VOLKER HENNING DRECOLL

2016

Xiaogang Yang

DER BEGRIFF DES *MALUM*
IN DER PHILOSOPHISCHEN
PSYCHOLOGIE AUGUSTINS

FERDINAND SCHÖNINGH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Projekts „Exzellenz anstreben“
für Veröffentlichungen der Geistes- und Sozialwissenschaften
der Sun Yat-sen Universität (China)

Titelbild:
Aurelius Augustinus, Holzschnitt 1489

+

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen
Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78535-0

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	9
1. Absicht der Arbeit.....	9
2. Forschungsstand.....	13
3. Schema der Arbeit.....	18
I. DIE ONTOLOGISCHE PRÄMISSE DES MALUM-BEGRIFFS.....	21
1. Triadische Bestimmungen des Seins und des Guten.....	21
2. Die Einheit des Seienden.....	27
3. Die Form des Seienden.....	38
3.1 Species als die platonische Idee.....	38
3.2 Kausale Form.....	40
3.3 Der Zusammenhang der triadischen Bestimmungen.....	44
4. Die Ordnung des Seienden.....	47
4.1 Das Zusammenfallen der Seinstriade in der immanenten Ordnung.....	47
4.2 Die Hierarchie des Alls als die transzendente Ordnung.....	52
5. Zusammenfassung.....	54
II. DIE NEGATIVITÄT: PRIVATION ODER MATERIE.....	57
1. Der ursprüngliche Begriff der Privation bei Aristoteles.....	57
1.1 Privation als das Prinzip des Werdens.....	57
1.2 Privation beim akzidentiellen Werden.....	59
1.3 Privation beim substanziellen Werden.....	61
2. Die plotinische Identifikation der Materie mit dem Schlechten.....	67
2.1 Die Gleichsetzung der Privation mit der Materie in <i>Enneade</i> II 4.....	67
2.2 Materie als der Urgrund des Schlechten in <i>Enneade</i> I 8.....	69
3. Augustins Umdeutung des Begriffs der Privation.....	76
3.1 Ablehnung der Materie als das Prinzip des malum.....	76
3.2 Malum als Negativität selbst.....	83
3.3 Privation der triadischen Bestimmungen.....	88
4. Zusammenfassung.....	95
III. DIE EINHEIT UND DIE ZERRISSENHEIT DER SEELE.....	97
1. Die transzendente Einheit der Seele.....	97
1.1 Die Entzweiung des Ich durch das universale Zweifeln.....	99
1.2 Die unmittelbare Stiftung der Einheit des Ich.....	106
2. Die Einheit der Seele und des Leibes.....	112

2.1	Seele als die Form des Leibes	114
2.2	Die intentio der Seele im Leib	116
3.	Die Vielheit in der Seele und die Seele in der Vielheit.	119
3.1	Intelligible Materie	119
3.2	Veränderungen der Seele	125
3.3	Vielheit in der Seele: Vermögen oder Neigungen	129
3.4	Das zerrissene Ich in der Zeit.	135
4.	Zusammenfassung	141
IV.	DIE FORM DER SEELE UND DIE UNWISSENHEIT.	143
1.	Die Substanz und das Akzidenz der Seele	143
2.	Die Verbindung der Tugend mit dem Wissen	146
3.	Deontologischer oder intellektualistischer Tugendbegriff	151
4.	Tugend als die Form der Seele.	155
5.	Unwissenheit als die Privation der Form der Seele.	161
6.	Der Tugendbegriff des späten Augustinus	164
7.	Zusammenfassung	169
V.	DIE ORDNUNG UND VERKEHRUNG DES WILLENS	171
1.	Augustins Auffassung der Kausalität und die Ordnung der Ursachen.	172
1.1	Verschiedene Bedeutungen der Wirkursache	173
1.2	Die causa voluntaria als Wirkursache	177
2.	Die Struktur des Willens.	180
2.1	Appetitus	182
2.2	Affectus	187
2.3	Iudicium	199
2.4	Amor.	207
2.5	Das zweistufige Modell des Willens	213
3.	Die Vieldeutigkeit der Willensfreiheit.	215
3.1	Augustins Willensbegriff im Horizont der antiken Überlieferung	216
3.2	Freiwilligkeit, Handlungsfreiheit, Selbstbestimmung und Wahlfreiheit	225
4.	Das malum in der Seele	231
4.1	Die Verkehrung des Willens und die Privation der Ordnung der Seele.	232
4.2	Die Ursachen der Verkehrung des Willens.	235
4.3	Die Unwissenheit und die Privation der Form der Seele.	240
4.4	Die Willensschwäche und die Privation der Einheit der Seele	245
4.5	Die Notwendigkeit der fleischlichen Begierde	258
5.	Der Ursprung und die Grundlosigkeit des malum	263
6.	Zusammenfassung	274

SCHLUSS	279
LITERATURVERZEICHNIS	287
A. Schriften Augustins	287
B. Weitere Quellen	288
C. Lexikon und Handbuch	289
D. Sammelwerke	290
E. Sekundärliteratur	291
ABKÜRZUNGEN DER WERKE	305
DANKSAGUNG	307
REGISTER	309

Einleitung

1. Absicht der Arbeit

Die Frage „unde malum“ spielte eine ausschlaggebende Rolle im geistigen Werdegang Augustins. Nach der Anregung durch Ciceros *Hortensius* zum Trachten nach der Philosophie und der für Augustin enttäuschenden Lektüre der heiligen Schriften, zwang sie ihn – zusammen mit der Kritik an dem angeblich anthropomorphen Gottesbild des Alten Testaments und an dem moralischen Fehlverhalten der Patriarchen – in eine innere Verlegenheit, die ihm große Hindernisse in den Weg zum christlichen Spiritualismus legte. (*Conf.* III 4,7-7,12)¹ Laut seinen eigenen Angaben wurden ihm diese Fragen im Alter von 19 Jahren von manichäischen Missionaren vorgelegt, die auf diese Weise unerfahrene und nicht befähigte Menschen von der kausalen Verbindung zwischen dem malum und dem Herrscher der Finsternis überzeugen wollten. (ebd. III 7,12)² Wegen der Unvereinbarkeit des allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gottes mit den mala sah sich der junge Augustin genötigt, ein böses Prinzip anzuerkennen. Zuvor hatte ihn die ciceronische Protrepik im *Hortensius* zu einer Reflexion über seine eigenen Erfahrungen vom malum geführt. In *De libero arbitrio uoluntatis* bekennt er, dass diese Frage ihn „schon als ganz jungen Mann heftig aufgewühlt hat“ und „schließlich erschöpft zu den Häretikern trieb und niederwarf“³.

Erst nach der Lektüre der neuplatonischen Schriften war Augustin in der Lage, sich aus dieser Bedrängnis zu befreien. (ebd. VII 2,3-5,7, 9,13-13,19)⁴ Kraft der neuplatonischen Lehre über die κακά kam ihm zum Bewusstsein, dass zunächst die Frage „Was ist das malum?“ („quid malum“) beantwortet werden muss, bevor man nach dem Woher des malum („unde malum“) fragen kann.⁵ Aus den beiden Fra-

1 „et utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus.“ Über die Bedeutung dieser Fragen für Augustin vgl. O’Meara, J. J.: *The young Augustine. An introduction to the „confessions“ of St. Augustine*, London 1980, S. 81–82; O’Connell, R. J.: *St. Augustine’s Confessions. The Odyssey of soul*, Cambridge Mass. 1969, S. 14; O’Donnell, J. J.: *Confessions II. Commentary on Books 1-7*, Oxford 1992, S. 185; Fischer, N; Mayer, C. (Hrsg): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg 2004, S. 156; Brachtendorf, J.: *Augustins „Confessiones“*, Darmstadt 2005, S. 81–82. Die letzteren zwei werden von Brachtendorf als die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das rechte Verständnis der biblischen Schriften zusammengefasst.

2 Über diesen Trick der manichäischen Missionare vgl. noch *conf.* III 7,12; *mor.* II 2,2; *c. ep. Man.* 36,41; *duab. an.* 8,10; *agon.* 4,4; *c. Iul. imp.* VI 9.

3 *Lib. arb.* I 2,4: „eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem uehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit.“

4 Zu einem Überblick über die Bedeutung des Neuplatonismus für Augustins Abkehr vom Manichäismus, vgl. Brown, P. R.: *Augustine of Hippo. A biography*, London 2000, S. 90–92; Brachtendorf: *Augustins „Confessiones“*, a.a.O., S. 136 ff.; *AH*, S. 77–78.

5 Diese Ansicht geht auf Plotin zurück. Vgl. *Enn.* I 8,1: „Οἱ ζητούντες, πόθεν τὰ κακὰ εἶτ’ οὐδὲν εἰς τὰ ὄντα εἶτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ’ ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἢ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο.“

gen, die man die ontologische bzw. die genealogische Frage nach dem malum nennen kann, entsteht die Malum-Problematik Augustins. Die ontologische Frage nach dem malum hat Vorrang vor der genealogischen. Daraus formte Augustin seinen Einwand gegen den Manichäismus.⁶ Wenn er dem Neuplatonismus zufolge definiert, dass das malum nichts anderes als die Privation des Guten ist, löst sich der Widerspruch zwischen Gott und dem malum auf. Mithilfe der plotinischen Privationstheorie stellt er fest, dass das malum nicht an sich existiert, sondern nur als eine negative Relation an den erschaffenen Naturen haftet, die alle gut sind. Da das malum keine Substanz ist, sondern nur akzidentiell in Erscheinung treten kann, kann es nicht geschaffen sein.⁷ Augustin war nun von der Unbestechlichkeit, Unverletzbarkeit und Unveränderbarkeit Gottes sowie von der Identität aller Seienden mit dem Gutsein überzeugt, so daß das spekulative Hirngespinnst der Manichäer seiner Bekehrung zum Christentum nicht mehr im Weg stand.

Aber die Frage „unde malum“ ist dadurch noch nicht berührt. Die neuplatonische Ontologie legt die Grundlage für die Lösung der Frage „quid malum“, aber Augustin akzeptiert Plotins Antwort auf die genealogische Frage nach dem Schlechten nicht, nämlich dass die Materie der Ursprung des Schlechten sei. Augustin zufolge wurde auch die Materie von Gott aus dem Nichts geschaffen. Der Materie wohnt die Potenz inne, die Form aufzunehmen. Sie ist deshalb gut, und kann keinesfalls mit dem von Plotin so genannten Schlechten an sich gleichgesetzt werden. Augustin verneint das absolute Schlechte als das Prinzip des Schlechten von Grund auf. Die Gleichsetzung des Schlechten mit der Materie oder die Zurückführung des Schlechten auf die Materie gilt ihm als ein Rest des Dualismus.

Nach der Entkräftung der manichäischen Lehre von der Substantialität des Bösen durch die Privationstheorie⁸ hätte Augustin die Frage „unde malum“ nicht weiter verfolgen müssen. Für das malum, das durch die gegenseitige Beeinflussung der Substanzen entsteht, und das von Augustin als die negative Relation, d. h. die Nichtübereinstimmung zwischen Substanzen erklärt wird, gibt es ja Ursachen. Eine Substanz kann für die Privation des Gutseins einer anderen Substanz verantwortlich sein. Nur eine einzige Substanz als den Ursprung bzw. Urheber für alle privativen Veränderungen zu suchen, ist der Privationslehre zufolge nicht notwendig und auch gar nicht möglich. So äußert Augustin zuweilen die Meinung, dass nichts zum Woher der Nichtübereinstimmung gesagt werden könne. (*mor.* II 8,11) Anderorts bringt er vor, dass die Nichtübereinstimmung zwischen Kreaturen in Hinsicht auf die göttliche Gesamtordnung nur ein Schein sei. (*conf.* VII 16,22)⁹ Trotzdem hat Augustin die genealogische Frage nach dem malum nicht fallen ge-

6 Vgl. *mor.* II 2,2: „percunctamini me unde sit malum; at ego uicissim percunctor uos quid sit malum.“ Auch *nat. b.* 4: „proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum.“

7 Vgl. Fuhrer, T.: *Augustinus*, Darmstadt 2004, S. 92.

8 Vgl. Kane, G. S.: „Evil and privation“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980), S. 43–58, hier S. 52–53.

9 Vgl. Brachtendorf, J.: „The goodness of creation and the reality of evil“, in: *Augustinian Studies* 31 (2000), S. 79–92, hier S. 84–88.

lassen. Er befasste sich mit der malum-Problematik noch weiter, auch nachdem er sich vom Manichäismus losgesagt und zum Christentum bekehrt hatte, und zwar nicht nur um den Manichäismus zu bekämpfen, sondern auch um die eigene Lehre vom Ursprung des malum zu entwickeln. Seine Innovation besteht gerade darin, dass er eine neue Antwort auf die Frage „unde malum“ anbietet. Bekanntlich lastet er das malum dem freien Willen des vernünftigen Wesens an. Somit erfindet er die Willenskonzeption, die in der klassischen Antike nicht bekannt ist. Problematisch ist daran, dass der freie Wille nicht den Ursprung des malum im Allgemeinen, sondern nur die Ursache des „malum facere“ erklärt.

Wenn Augustin die plotinische Ansicht übernimmt, dass man zuerst bestimmen soll, was das Schlechte ist, bevor man die Frage stellt, woher das Schlechte kommt, so ist darin vorausgesetzt, daß der Gegenstand in diesen beiden Fragen ein und derselbe ist. Es wäre inkohärent, wenn seine Was-Frage und die Woher-Frage sich auf verschiedene Arten des malum bezögen. Die Interpreten sprechen vom Unterschied zwischen malum physicum und malum morale bei Augustin.¹⁰ Sie erklären zumeist das Erstere mit der Privationstheorie und das Letztere mit der Willenstheorie. Das malum physicum ist die Privation des Guten, und das malum morale kommt aus dem freien Willen des Menschen. Beiden entstehen durch die Nichtübereinstimmung zwischen Substanzen. Aber offensichtlich ist das Verhältnis zwischen dem malum physicum und dem menschlichen Willen fraglich. Wenn man den bösen Willen nicht nur als den Ursprung des malum morale, sondern auch als denjenigen des malum physicum geltend machen will, muss ein Kausalzusammenhang zwischen dem bösen Willen und dem malum physicum bestehen. Augustin sieht das malum physicum einschließlich der Vertreibung aus dem Paradies, des Verlustes der Unsterblichkeit und der Zerbrechlichkeit des Körpers als Bestrafung des postlapsarischen Menschen an. (*Gn. litt.* XI 32,42; *ciu.* XIV 16-19) Er unterscheidet das Böse, das jemand getan, und das Übel, das jemand erlitten hat. Ersteres entsteht aus dem menschlichen Willen, und Letzteres, das die Strafe für den Bösen ist, wird von Gott verursacht, aber es lässt sich auch auf den Willen des Bösen zurückführen, weil Gott den Bösen wegen seiner bösen Tat straft. (*lib. arb.* I 1,1; *retr.* II 9,1-2) Dieser Kausalzusammenhang beruht auf theologischen Prämissen und ist ohne sie nicht denkbar. Selbst in der Erbsündentheologie Augustins gibt es nur eine kausale Verbindung des malum physicum mit dem bösen Willen Adams und Evas. Es ist schwierig zu plausibilisieren, dass jeder Mensch die Übel, die ihn treffen, aufgrund seiner eigenen moralischen Schuld erleidet. Deshalb bedarf die Gerechtigkeit Gottes nach wie vor einer Rechtfertigung und so entwickelt sich die neuzeitliche Theodizee.¹¹

10 Vgl. z. B. Fuhrer: *Augustinus*, a.a.O., S. 89; Mann, W. E.: „Augustine on evil and original sin“, in: *The Cambridge companion to Augustine*, hrsg. von E. Stump, Cambridge 2001, S. 40–48, hier S. 40.

11 Vgl. „Theodizee“, in: Betz, H. D. et al. (Hrsg): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2005, S. 223–239.

In der vorliegenden Arbeit geht es nicht um Augustins Theodizee oder um das Problem, ob die Antwort auf die Frage „unde malum“ auch auf das malum physicum anwendbar ist. Vielmehr soll Augustins Antwort auf die ontologische und genealogische Frage nach dem malum in Bezug auf das malum in der Seele dargestellt und erörtert werden. Da Augustin die zwei Substanzen Körper und Seele unterscheidet, muss man das malum im Körper und in der Seele jeweils erörtern. Mit der Formel *privatio boni* betrachtet man wie erwähnt normalerweise das malum physicum, aber da sie die allgemeine Definition des malum ist, soll sie sowohl das malum physicum als auch das malum animae bestimmen. Solange der Dualismus der Leib-Seele-Unterscheidung angenommen wird, muss das malum in diese zwei Gattungen eingeteilt werden, obwohl das Schlechte der Seele in Deutsch ein seltsamer Ausdruck ist. Es kann nicht mit dem malum morale gleichgesetzt werden, das einen zu kleinen Bedeutungsumfang hat. Das malum morale gehört zwar zum malum animae, stellt aber nur einen Aspekt dar und muß vor dem breiteren Hintergrund des malum animae erklärt werden. Die spezielle Abhandlung des malum in der Seele ist motiviert durch die Absicht, Augustins Begriff des malum sowie seines Ursprungs als eine systematische Einheit auf der philosophischen Ebene zu verstehen. Der böse Wille des Menschen kann ohne Augustins theologische Voraussetzungen zwar nicht plausibel als der Ursprung des malum physicum angesehen werden, aber mit dem malum animae ist er in einer bestimmbareren Kausalrelation verbunden. Es wird sich zeigen, dass es bei der Erklärung dieser Relation auf die Bedeutung des malum animae ankommt. Diese Arbeit wendet dem malum physicum deshalb keine besondere Aufmerksamkeit zu. Sie beschäftigt sich mit dem Was und Woher des malum animae. In der Klärung der ontologischen Prämissen, auf denen die Definition des malum beruht, wird das malum physicum allerdings mit in Betracht gezogen.

Eine Erörterung des malum animae setzt die Klarstellung der ontologischen Prämissen des malum überhaupt voraus. Augustins Begriff des malum steht in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung aller Substanzen als Gutes. Das Gutsein aller Seienden definiert er mithilfe der Trias ontologischer Bestimmungen. Es ist aber nicht ohne weiteres einleuchtend, die Seele mithilfe allgemeiner ontologischer Bestimmungen zu erfassen. Man muss daher zunächst zeigen, inwiefern die allgemeine Verfassung der Seele durch diese Bestimmungen erkannt wird. Erst dann kann das malum in der Seele logisch stringent zur Sprache gebracht werden. Die Ausdeutung des malum animae ermöglicht ferner, die ontologische und die genealogische Frage nach dem malum im Themenfeld der augustianischen Seelenlehre in eine systematische und einheitliche Theorie einzubauen. Die Kausalverbindung des malum animae mit dem bösen Willen bezieht sich zwar auch auf Augustins Theologie, zumal auf die Erbsündenlehre, aber für jede einzelne Seele kann sie ontologisch begründet werden. Insofern wird im Folgenden der logische Zusammenhang zwischen den Fragen „quid malum“ und „unde malum“ rekonstruiert.

Bemerkenswert ist, dass der böse Wille als eine seelische Bewegung offensichtlich eine Art des malum animae ist. Die Frage stellt sich dann, wie der böse Wille zugleich selbst ein Schlechtes der Seele und der Ursprung alles anderen Schlechten

der Seele sein kann. Es wird sich zeigen, dass sich die Unterscheidung zwischen der ontologischen und der genealogischen Frage nach dem malum in der Dimension der Seele nicht konsequent durchhalten lässt. Die beiden Fragen können hinsichtlich des malum animae nicht scharf getrennt werden. Das Verhältnis der beiden wird dadurch noch komplizierter, dass Augustin weiter nach der Ursache des bösen Willens fragt. Durch die Erklärung der triadischen Bestimmungen des Seienden wird klar, dass die verschiedenen mala der Seele die Privation jeder Bestimmung sind. Weil die triadischen Bestimmungen voneinander abhängen und einander durchdringen, stehen die verschiedenen mala in der Seele auch in einer Beziehung zueinander, die sich schließlich aus der Verbindung des bösen Willens mit den anderen mala der Seele als deren Ursachen ergibt. Dadurch gewinnt Augustin auch eine Erklärung der moralischen Bosheit, die sich von der klassischen Erklärung der antiken Philosophen unterscheidet. Deshalb handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit weder um eine bloß metaphysische, noch um eine bloß ethische Untersuchung, sondern um einen Versuch in der Philosophie des Geistes, das bonum sowie das malum in der Seele durch die Analyse ihrer formalen Struktur zu erklären. Sie sieht sich auch als Beitrag zur Seelsorge und zur therapeutischen Praxis, die eine alte Tradition der Philosophie ist.¹² Ein theoretischer Rahmen der Untersuchung der Seele aus der Perspektive der ersten Person wird sich in dieser Abhandlung abzeichnen. Insofern folgt sie auch der Ermahnung Augustins, dass man sich dem inneren Selbst zuwenden muss, um die Seele zu diagnostizieren.

2. Forschungsstand

Diese Arbeit greift ein klassisches Thema auf, das bereits tausend Jahre diskutiert worden ist. Das Problem des Bösen erfährt heutzutage große Aufmerksamkeit in der Religionsphilosophie. Die Literatur, die sich nicht direkt auf Augustin bezieht, kann hier nicht berücksichtigt werden. In der Augustinforschung wird die malum-Problematik häufig diskutiert, und es gibt auch zahlreiche spezielle Abhandlungen darüber. Es ist unmöglich, alle Sekundärliteratur zu nennen. Wir geben nur einen an Beispielen orientierten Überblick über einige die malum-Problematik direkt thematisierende Werke.

Viele Interpreten vergleichen Augustins Verständnis des malum mit anderen antiken und mittelalterlichen Philosophen und Theologen. Friedrich Billicsichs mehrbändiges Werk *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (1955) ist typisch.¹³ Er fasst alle berühmten Gedanken über das Problem des Übels in der Geschichte der Philosophie von Platon bis zur Neuzeit zusammen. Darunter besetzt Augustin eine besondere Stelle, denn kein anderer Denker der Antike beschäftigte sich mit der malum-Problematik so intensiv und dauerhaft wie er. Billicsich

¹² Vgl. Brachtendorf: *Augustins „Confessiones“*, a.a.O., S. 17–24.

¹³ Billicsich, F.: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Bd. 1, Wien 1955, S. 221–286.

hebt hervor, dass diese Problematik ein roter Faden ist, der das Gesamtwerk Augustins durchzieht. Er gibt ein ausführliches Referat der Antworten Augustins auf die Frage nach dem Was und Woher des malum. Mit Scharfsinn verweist er auf die starke Spannung zwischen Augustins grundsätzlichem Optimismus in der metaphysischen Theodizee und der pessimistischen Stimmung in der Sündenlehre und Willenstheorie. Aber Billicsich gibt keine tiefgründige Erörterung des Themas. Zumal dem Problem der Willensfreiheit wendet er nicht genügend Aufmerksamkeit zu. Trotzdem hilft sein Werk uns, das Problem des Bösen in einer langen philosophisch-geschichtlichen Tradition zu begreifen.

Die historische Forschung vergleicht Augustin selbstverständlich oft mit Plotin. Hinsichtlich der malum-Problematik unterscheidet Augustin sich von Plotin hauptsächlich darin, dass er es ablehnt, die Materie mit dem ersten Bösen und der absoluten Privation gleichzusetzen und sie als den Ursprung des Bösen zu betrachten. John Rist (1970) skizziert diesen Unterschied.¹⁴ Bei Plotin findet man den Widerspruch, dass er die moralische Bosheit sowohl der Materie als auch der einzelnen menschlichen Seele anlastet. Rist versucht, diesen Standpunkt verständlich zu machen. Nach Rist sieht Plotin sowohl in der Berührung mit der Materie als auch in der Schwachheit der Seele Bedingungen des Entstehens der moralischen Bosheit. Dagegen ist aber zu fragen, ob die Bedingung der Möglichkeit einer Veränderung als ihre Ursache gesehen werden darf. Rist bringt diese Frage nicht zur Sprache. In der vorliegenden Arbeit wird klargestellt, dass Augustin zufolge die Bedingung der Möglichkeit nicht mit der Ursache des malum zu verwechseln ist. Anders als Plotin sieht Augustin die Ursache der moralischen Bosheit nur im freien Willen der vernünftigen Wesen, und zwar, nach Rist, in der Schwachheit des Willens. In Bezug auf die Frage, warum die Engel dem Bösen verfielen, vertritt Rist die Auffassung, dass Augustin der vernünftigen Seele auch eine potentielle Schwachheit zuspreche, die jedoch nicht aus der Materie, sondern aus dem Nichts komme. Aber hiermit verwechselt Rist wiederum die Möglichkeit des Bösen und die wirkliche Ursache des Bösen. Außerdem betrachtet er die Schwachheit des Willens als ein metaphysisches Prinzip, was nicht plausibel ist. Die vorliegende Arbeit wird die Willensschwäche nicht vom metaphysischen Gesichtspunkt, sondern nur vom handlungstheoretischen aus analysieren.

Hermann Häring's *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (1979) ist eine der wenigen Monographien, die sich ausdrücklich nicht als historisch, sondern als systematisch orientierte Arbeit über die malum-Problematik bei Augustin verstehen.¹⁵ Häring gliedert die malum-Problematik in vier Teile: Die ontologische Frage nach dem Bösen an sich, die kosmologische Frage nach dem Schlechten der Welt, die anthropologische Frage nach der Sünde und schließlich die Frage nach der Erbsünde. Die untersuchten Schriften Augustins werden von ihm gemäß dem syste-

14 Rist, J. M.: „Plotinus and Augustine on evil“, in: *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in occidente. Atti del convegno internazionale (Roma 5 – 9 ottobre 1970)*, hrsg. von Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, S. 495–508.

15 Häring, H.: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zürich 1979.

matischen Rahmen gut ausgewählt und eingeordnet. Häring zieht fast jedes wichtiges Einzelproblem aus dem Themenbereich des *malum* in Betracht, aber seine Arbeit ist eher eine traditionelle theologische als eine philosophische Interpretation. In seinem Werk fehlt die Auseinandersetzung mit der Forschung. Für die Rolle der Materie bzw. der Seele beim Entstehen des Bösen gibt seine Erklärung im Vergleich mit Rist keine überzeugende Erklärung dafür, daß die Schwachheit der Seele auf die Materie zurückzuführen ist. Die in den 1960er Jahren in der englischen Forschung eröffnete Debatte über die Privationslehre, die sich in den folgenden Jahrzehnten fortsetzte, konnte er freilich nicht ins Auge fassen. Um die Erbsünde bei Augustin plausibel zu machen, muss man seine Willenskonzeption erörtern, die als ein selbstständiges Thema großer Aufmerksamkeit bedarf, die ihr aber in Härings Werk nicht zuteil wird. Weiterhin erhält auch die These Augustins, dass das Nichts die Ursache des ersten bösen Willens der bösen Engel ist, bei Häring keine logisch stringente Ausdeutung. Trotzdem bietet dieses Werk eine umfassende Erklärung von Augustins Verständnis des Bösen.

Gillian R. Evans (1982) legt die Entstehung und den Wandel der *malum*-Problematik bei Augustin vor dem Hintergrund seiner Lebensgeschichte dar.¹⁶ Sie schreibt ein Kapitel speziell über „evil in the mind“, aber darin geht es nicht direkt um das Böse in der Seele, sondern um das Verhältnis zwischen Leib und Seele sowie um die Intelligibilität der Seele. Sie verbindet das Böse in der Seele mit der Verwicklung der Seele in den Leib. Sie scheint Augustin vor allem in der platonischen dualistischen Tradition des Leib-Seele-Verhältnisses zu sehen. Diese Position ist jedoch strittig. Es liegt ihr auch nicht im Sinn, das Böse in der Seele mithilfe der Privationslehre zu begreifen. In Bezug auf den Ursprung des Bösen gibt Evans nicht mehr als eine Wiedergabe von Augustins Darlegungen in *De libero arbitrio*. Weil sie die Willensfreiheit nicht ausführlich erklärt, kann man in ihrem Werk auch keine ausreichend deutliche Antwort auf diese Frage finden. Zumal den Einwand der Pelagianer, dass Augustins Erbsündenlehre die Menschen der Notwendigkeit der Sünde aussetze, kann man ohne eine Erklärung der augustiniischen Willenstheorie nicht widerlegen. Evans Formulierungen sind oft eine empirische und phänomenale Schilderung, die theoretischer Genauigkeit ermangelt.

Ein neuer Gesichtspunkt manifestiert sich in Herbert Rommels *Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant. Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive* (1997).¹⁷ Der Vergleich zwischen Augustin und Kant berührt eine wichtige Thematik, die sich auf den Wandel von der antiken zur neuzeitlichen Weltanschauung bezieht. Rommel verweist mit Recht darauf, dass Kant dem Bösen keine ontologische Bedeutung zuspricht. Aber Augustin und Kant sind auch insofern verwandt, als beide den freien Willen als die Erstursache der menschlichen Handlung und als die Grundlage der Moralität betrachten.¹⁸ Weil die augustini-

16 Evans, G. R.: *Augustine on evil*, Cambridge 1982.

17 Rommel, H.: *Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant*, Frankfurt a. M. 1997.

18 Vgl. Fischer, N.: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Hamburg 2009, Bd. 2, S. 100–103.

sche Willenskonzeption und der Begriff der Erbsünde, der für die Auffassung des bösen Willens bei Augustin von großer Bedeutung ist, in Rommels Werk ebenfalls nicht zur Genüge geklärt werden, hat er die mögliche Ähnlichkeit zwischen Augustin und Kant, z. B. die Verwandtschaft der Erbsünde zum kantischen Hang zum Bösen¹⁹, übersehen. Allein in Bezug auf die malum-Problematik bei Augustin zeigt Rommels Schrift systematisches Interesse. Mit der vorliegenden Arbeit konvergiert Rommels Buch besonders in der Ansicht, dass das malum nach Augustin als die Privation der triadischen Bestimmungen des Seienden zu begreifen ist.

Zuletzt widmet Christian Schäfer (2002) sich sowohl dem historischen Vergleich als auch einer systematischen Untersuchung.²⁰ Anders als die anderen Schriften konzentriert sich sein Werk auf die Frage nach dem Woher des malum. Um den Ursprung des Bösen bei Plotin zu erklären, stellt Schäfer die Frage, welche Rollen die Materie bzw. die Seele bei dem Hervorbringen des Bösen im kosmologischen Sinne spielen. Er zieht Augustin zwar zum Vergleich mit Plotin heran, fragt aber scharfsinnig, ob es sich bei beiden Autoren um ein und dasselbe allgemeine Lösungskonzept in der philosophischen Beantwortung der Frage nach der Herkunft des Bösen handelt. Die ontologische und die genealogische Frage nach dem Bösen bei Plotin werden nämlich beide aus der kosmologischen Perspektive zur Sprache gebracht. Bei Augustin aber gehören die Fragen „quid malum“ und „unde malum“ nicht ganz zusammen. Einerseits kann der böse Wille der vernünftigen Wesen, wie dargelegt, ohne die Voraussetzung der Erbsündenlehre nicht plausibel als der Ursprung des malum im Allgemeinen angesehen werden. Andererseits hat Augustin das malum im kosmologischen Sinne durch den Begriff des ordo gerechtfertigt und somit relativiert. Die Frage „unde malum“ zielt bei Augustin im Wesentlichen auf den Ursprung des Bösen in der Seele, und zwar den Ursprung des bösen Willens. Die Theorie Augustins zu erklären ist natürlich das Hauptanliegen des Werkes Schäfers. Er befasst sich mit der These Augustins, dass die Ursache des ersten bösen Willens eine causa deficiens sei. In aufschlussreicher Weise bringt er die Privation und die defektive Ursache in Zusammenhang. Damit versucht Schäfer ferner, das Nichts als den Grund des malum zu verdeutlichen. Alle diese Probleme werden auch in der vorliegenden Arbeit diskutiert. Des Weiteren geht Schäfer auf zwei Einwände gegen Augustins Privationstheorie ein, nämlich dass die Privation des Guten nicht quantitativ gradweise geschehen könne, und dass nicht jede Privation ein malum sei. Daraus ergibt sich gerade die Notwendigkeit, das malum durch die

19 Vgl. Forschner, M.: „Über die verschiedenen Bedeutungen des ‚Hangs zum Bösen‘“, in: *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 2011, S. 71–90, hier S. 88–89. Ein großer Unterschied zwischen Augustins und Kants Willens- theorie besteht darin, dass Kant aus der Sicht Augustins ein Pelagianer ist. Vgl. Brachtendorf, J.: „Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft“, in: *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 2011, S. 152–172, hier S. 169 ff.

20 Schäfer, C.: *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002.

Privation der triadischen Bestimmungen zu definieren, worin der rote Faden der vorliegenden Arbeit liegt.

Gegenüber diesen Monographien verschärfen viele Abhandlungen einzelne Fragen bezüglich der malum-Problematik. Normalerweise behandeln sie entweder die Frage nach dem Was des malum oder die Frage nach dem Woher des malum. H. J. McCloskey (1962) kritisiert die augustinische Definition des Bösen dahingehend, dass das Böse nicht nur Mangel an etwas sei, sondern eine eigene Realität habe.²¹ Diese Kritik hat viel Aufmerksamkeit erfahren. G. Stanley Kane (1980) hat McCloskey und andere Forscher teilweise widerlegt, aber er stimmt dem Realitäts-Einwand zu.²² Eine überzeugende Widerlegung dieser Kritik findet man bei Anglin und Goetz (1982).²³ Gegen diesen und andere Einwände bietet Donald A. Cress (1989) eine weitere Verteidigung Augustins.²⁴

Auch hinsichtlich der genealogischen Frage nach dem malum gibt es auch zahlreiche Diskussionen. Für die vorliegende Arbeit ist die Interpretation der Ursache des Engelfalls, nämlich des ersten bösen Willens, am wichtigsten. Robert F. Brown (1978) vertritt die Unbegreifbarkeit der Ursache des bösen Willens,²⁵ für die eine weitere Erklärung in der vorliegenden Arbeit gegeben wird. T. D. J. Chappell (1994) fasst verschiedene Auslegungen des ersten bösen Willens inklusive seiner Unbegreifbarkeit zusammen, und nimmt auch die These auf, dass das Nichts der Ursprung des bösen Willens sei. Chappell versucht, diese These auf verschiedene Weisen zu deuten.²⁶ Demgegenüber liefert Margot Fleischer (1997) eine wörtliche Interpretation des Textes Augustins.²⁷

Die obigen Schriften werden in den folgenden Kapiteln im Einzelnen diskutiert. Die Untersuchungen, die die malum-Problematik nicht direkt thematisieren, aber mehr oder weniger mit ihr zu tun haben, sind hier nicht zu nennen. Sie handeln von Problemen wie dem Selbstbewusstsein, der Tugend, dem freien Willen, der Affektion, usw., die selbst wichtige Themen sind. Die Erörterung dieser Probleme hilft bei der Klärung der Bestimmungen der Seele, die die theoretische Voraussetzung dafür ist, das Schlechte in der Seele zu begreifen. Die einschlägige Forschung wird im Kontext der folgenden Kapitel zusammengefasst.

21 McCloskey, H. J.: „The problem of evil“, in: *Journal of Bible and Religion* 30 (1962) H. 3, S. 187–197.

22 Kane: *Evil and privation*, a.a.O..

23 Anglin, B. und Goetz, S.: „Evil is privation“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982) H. 1, S. 3–12.

24 Cress, D. A.: „Augustine’s privation account of evil“, in: *Augustinian Studies* 20 (1989), S. 109–128.

25 Brown, R. F.: „The first evil will must be incomprehensible: a critique of Augustine“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 46 (1978) H. 3, S. 315–329.

26 Chappell, T. D. J.: „Explaining the inexplicable. Augustine on the fall“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) H. 3, S. 869–884.

27 Fleischer, M.: „Der Ursprung des Bösen und wie wir ihn ‚wissen‘ können“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), S. 80–88.

Im Vergleich mit den vorgenannten Forschungsbeiträgen wird Augustins Auffassung des malum in dieser Arbeit als ein systematisch rekonstruierbares Ganzes angesehen. Sie zielt nicht darauf ab, alle Textstellen in Bezug auf die malum-Problematik, die auf mehr als hundert Schriften und zahlreiche Briefen und Sermones verteilt sind, in ein System einzubinden. Vielmehr liegt ihr die Annahme zugrunde, dass die verschiedenen Teile von Augustins Konzeption das malum einen innerlichen architektonischen Zusammenhang besitzen. Augustins Darlegungen in verschiedenen Schriften werden folglich nicht nach der chronologischen Reihe, sondern nach der systematischen Struktur behandelt. Dementsprechend wird keine Untersuchung zu den Veränderungen der Gedanken Augustins in verschiedenen Perioden angestellt, solange diese die Argumente nicht tangieren.

3. Schema der Arbeit

Die Diskussion über das malum animae beginnt wie erwähnt mit den triadischen Bestimmungen des Seienden, nach denen auch das Gutsein der Seele zu begreifen ist. Das Auftreten des malum in der Seele ist dann gemäß der Formel „malum est privatio boni“ der begrifflichen Analyse zu unterziehen, die aufzeigen wird, wie sich die Beraubung als malum in der Seele darstellt, und wie eine solche Beraubung zum weiteren malum führt. Im ersten Kapitel geht es um die allgemeine Bestimmung des Guten. Die Eigenart der Auffassung des Guten bei Augustin besteht darin, dass er das Sein mit dem Guten von Grund auf gleichsetzt. In seinen Worten heißt es, dass alles, was ist, gut ist. Augustin behauptet diese These nicht theologisch-dogmatisch, um die Allgütigkeit Gottes zu rechtfertigen, und er erschließt sie auch nicht tautologisch aus der Definition des malum.²⁸ Der Neuplatonismus hat bereits eine Begründung für die Identifikation des Seins mit dem Gutsein kraft der triadischen Bestimmungen des Seins angeboten, die von Augustin ererbt und weiterentwickelt wurde. Die Seinstriade heißt, alles, was ist, ist eines, ist dieses oder jenes, und strebt danach, bestehen zu bleiben, oder anders formuliert: Alles Seiende oder Gute hat Einheit (unitas), Form (species) und Ordnung (ordo). Das erste Kapitel wird die drei Begriffe Einheit, Form und Ordnung interpretieren. Daraus wird sich ergeben, dass sie wechselseitig voneinander abhängen und zusammengehören. Um einen dieser drei zu erklären, muss man die anderen zwei im Sinn haben. Ihr innerer Zusammenhang ist auch bedeutsam für das Verständnis des Gutseins der Seele.

Das zweite Kapitel stellt eine weitere begriffliche Vorbereitung dar. Nachdem der Begriff des Guten verdeutlicht wird, ist im Folgenden der Privationsbegriff zu erklären. Er ist wesentlich für das Verständnis des malum und für den Unterschied zwischen Augustin und Plotin. Weil dieser Begriff aus der Erklärung der natürli-

28 Dieses ist Friedrich Hermanns Ansicht. Siehe Hermann, F.: „Augustinus über Gott, das Gutsein des Seienden und die Nichtigkeit des Bösen“, in: A. Augustinus, *De natura boni/Contra Secundinum*, hrsg. von J. Brachtendorf u. a., Paderborn 2010, S. 47–68, hier S. 52 ff.

chen Veränderung in der *Physik* und der *Metaphysik* von Aristoteles stammt, und weil Plotin eine wichtige Umdeutung seiner vorgenommen hat, behandelt dieses Kapitel die verschiedenen Deutungen der Privation bei Aristoteles, Plotin und Augustin. Wir werden sehen, dass Aristoteles die drei Begriffe Materie, Form und Privation als drei Prinzipien der Veränderung ansieht, und dass Plotin die radikale Privation mit der ersten Materie identifiziert, die auf die *prima materia* bei Aristoteles zurückgeht, und die Plotin schließlich für den Ursprung des *malum* hält. Augustin lehnt einerseits Plotins Meinung ab, dass das *malum* der Materie entspringt, und zwar aus dem Grund, dass die Materie die Potenz innehat, die Form zu empfangen, und deswegen auch gut ist. Andererseits steht er vor der Gefahr, dass man in den Dualismus geraten würde, wenn man das Nichts selbst, das aus der Lehre von der *creatio ex nihilo* kommt, als Prinzip der Privation ansehen würde. Allerdings ist Augustin sich darüber im Klaren, dass die vollständige Privation in der natürlichen Veränderung unmöglich ist. Deshalb gilt ihm die Privation nicht als ein konstitutives metaphysisches Prinzip, sondern nur als ein deskriptiver metaphysischer Begriff. Somit vermeidet er jene Gefahr des Dualismus.

Danach wird das *malum* in der Seele thematisiert. Die Darstellung läuft nach derselben logischen Reihenfolge wie bisher: Zuerst wird die Bedeutung des Gutseins der Seele geklärt, dann folgt die Erklärung der Beraubung des Guten der Seele. Gemäß den triadischen Bestimmungen des Guten sind die Einheit, die Form und die Ordnung der Seele nacheinander zur Sprache zu bringen. Die drei Themen werden zwar separat diskutiert, aber es wird sich abzeichnen, wie sie miteinander verknüpft sind. Das dritte Kapitel beschäftigt sich zunächst mit der Einheit der Seele, die vorläufig zum einen als die transzendente Einheit und zum anderen als die Einheit der Seele und des Leibes zu erfassen ist. Die extreme und vollständige Beraubung der Einheit der Seele ist unmöglich, da die Seele nach Augustin unsterblich ist. Die transzendente Einheit kann nicht aufgelöst werden, solange die Seele existiert. Der Tod bedeutet nur den Verlust der Einheit der Seele mit dem Leib, aber diese Arbeit hat nicht die Absicht, eine philosophische Erklärung für den Tod zu geben. Die Privation der Einheit der Seele, die das *malum* anlangt, ist die Zerstreung der Seele in die verschiedenen Begierden und Leidenschaften, die sich auch als Konflikt zwischen Geist und Fleisch erweist. *Sensu stricto* ist die Zerstreung der Seele keine Privation der Einheit. Vielmehr setzt sie als empirische Vielheit die transzendente Einheit der Seele voraus. Aber sie ermöglicht die Privation der Einheit der Seele, die die Abwendung von der Vernunft ist. Die Vielheit ist keine Beraubung der transzendentalen Einheit der Seele, aber sie bedroht die Herrschaft der Vernunft. Die vollständige Erklärung der Privation der Einheit der Seele bedarf jedoch auch der Begriffe Form und Ordnung, die in den nächsten Kapiteln thematisiert werden, denn die Herrschaft der Vernunft lässt sich durch die Form und die Ordnung der Seele bestimmen.

Im vierten Kapitel geht es um die Form der Seele. Wenn man von der Form der Seele spricht, stellt sich die Frage, wie der Hylemorphismus auf die Seele angewandt wird. Bei Aristoteles ist keine Rede von der Form sowie der Materie der Seele, denn ihmzufolge ist die Seele keine selbstständige Substanz. Er betrachtet die

Seele nur als die Form des Leibes, und dieser Position folgt Augustin gewissermaßen. Aber für Augustin muss die Seele als eine selbstständige Substanz eine eigene Form und Matere haben. Allerdings fehlt bei ihm eine entsprechende theoretische Darlegung. Es sagt nur, dass die Seele durch die Vernunft geformt wird. Die Erklärung der Privation der Form der Seele beruht also auf dieser These. Augustin verknüpft die Form der Seele auch mit der Tugend. In Hinblick auf die Verbindungspunkte der augustinischen Tugendlehre mit der stoischen Ethik wird dargestellt, inwiefern die Vernunft, die Tugend und das Wissen konvertibel als die Form der Seele angesehen werden. Dementsprechend bedeutet die Privation der Form der Seele die Unwissenheit, und zwar den Mangel an moralischer Erkenntnis.

Das letzte Kapitel erklärt die Ordnung der Seele und ihrer Privation. Alles Seiende befindet sich Augustin nach in einer Rangordnung, die Gott erschaffen hat. Die vernünftige Seele hat ihren angewiesenen Platz in der Hierarchie, demgemäß gefordert ist, daß die vernünftigen Wesen in Übereinstimmung mit der Ordnung leben. Dieses ist zugleich die immanente Ordnung der Seele. Folglich heißt die Privation der Ordnung der Seele die Abwendung von der göttlichen Ordnung, die durch die freie willentliche Bewegung verursacht wird. Es handelt bei der Privation der Ordnung der Seele also um die Verkehrung des Willens. Um das Wie und das Woher der Verkehrung des Willens zu klären, muss man auf Augustins Willensbegriff eingehen. Eine Erörterung der Struktur des Willens wird aufzeigen, welches Element bzw. Moment für die Verkehrung des Willens verantwortlich ist. Hierbei wird man aufdecken, dass sich die ontologische und die genealogische Frage nach dem *malum animae* decken. Die Fehler einiger Elemente der Struktur des Willens bewirken den verkehrten Willen, und diese Fehler selbst sind auch ein *malum animae*. Ferner sind diese Fehler durch die Privation der Form bzw. der Einheit der Seele zu erläutern. Die Privation der triadischen Bestimmungen der Seele findet nämlich bei der Verkehrung des Willens in allen drei Hinsichten gleichzeitig statt.

Bemerkenswert ist, dass Augustin noch einen unabhängigen bösen Willen konzipiert, der durch keinen Fehler innerhalb der Struktur des Willens verursacht wird. Er fragt nach der Ursache eines solchen bösen Willens, der von ihm den ersten Menschen und den bösen Engeln zugeschrieben wird. Dazu stellt er die bekannte These auf, dass die Ursache des ersten bösen Willens *causa deficiens* ist. Der Begriff *causa deficiens* steht zwar mit dem Mythos des Paradieses und der Rebellion der Engel in Zusammenhang, aber weil der böse Wille der ersten Menschen und der bösen Engel als das Paradigma der radikalen Bosheit der postlapsarischen Menschen angesehen werden kann, können wir mithilfe der *causa deficiens* eine Deutung der radikalen zwecklosen Bosheit gewinnen. Die letzte Fragestellung versucht, den Ursprung des unabhängigen und unerklärlichen bösen Willens zu verstehen. Insofern bedeutet der Urgrund des bösen Willens eigentlich die Grundlosigkeit des bösen Willens.

I. Die ontologische Prämisse des Malum-Begriffs

1. Triadische Bestimmungen des Seins und des Guten

Erst mithilfe der neuplatonischen Definition des *malum*, dass das *malum* *privatio boni* ist, war Augustin fähig, die Gutartigkeit des Geschöpfs und das vorbehaltlose Gutsein Gottes zu begründen und den manichäischen Dualismus zu widerlegen.¹ Mit der Formel *privatio boni* oder *corruptio boni* definiert Augustin das *malum*.² Um das *malum* zu erklären, muß daher zunächst der Begriff des Guten betrachtet werden. Die Besonderheit der Auffassung des Guten bei Augustin wie beim Neuplatonismus besteht darin, dass er das Sein von Grund auf mit dem Gutsein gleichsetzt. Dies wird durch die Grundthese seiner Ontologie ausgedrückt, dass alles, was ist, insofern es ist, gut ist.³ Für Augustin ist zum einen der Monotheismus die Grundlage des christlichen Glaubens, d. h. alles Seiende, sofern es ist, ist von Gott geschaffen.⁴ Zum anderen muss er, um die Allgütigkeit Gottes zu verfechten, daran festhalten, dass jedes Seiende gut ist, oder mit seinen eigenen Worten, „dass jede Natur, d. h. jeder Geist und jeder Körper, von Natur aus ein Gut ist“.⁵

Die Gleichsetzung des Seins mit dem Gutsein ist für Augustin nicht eine dogmatische Behauptung, sondern eine begründbare These. Mit einer philosophischen Argumentation will er Rechenschaft darüber geben, warum alles, was ist, oder natura heißt, oder *substantia* ist⁶, gut ist. Beispielsweise findet sich in *De natura boni*, wo die Natur des Guten, oder sozusagen, die Naturen als die Guten, thematisiert wird, ein ausdrückliches Argument. In dieser Schrift legt er drei Bestimmungen des

1 Vgl. *conf.* III 7,12.

2 Zur Formulierung *privatio boni* siehe *diu. qu.* 6; *nat. b.* 18; *ciu.* XI 22, XII 7. Zu *corruptio boni* siehe *c. ep. Man.* 34,38-40,46; *nat. b.* 3-6; *mor.* II 4,6-6,8; *conf.* XII 12,18. Außerdem gibt es noch *uitium* (*ciu.* XI 17 und 20, XII 3 f. und 6) und *amissio* (*ciu.* XI 9), die austauschbar mit *privatio* und *corruptio* sind. Vgl. Schäfer: *Unde malum*, a.a.O., S. 220 f.

3 „Omne autem quod est, in quantum est, bonum est.“ Siehe z. B. *diu. qu.* 24; *c. Faust* 6,7; *nat. b.* 1; *lib. arb.* III 13,36; *uera rel.* 11,21; *conf.* VII 12,18.

4 Vgl. *uera rel.* 1,1: „cum omnis uitae bonae ac beatae uia in uera religione sit constituta, qua unus deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et incohatur et perficitur et continetur“.

5 *Nat. b.* 2: „propter eos autem, qui, cum intellegere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse“.

6 *Uera rel.* 7,13: „omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiat“.

Für Augustin ist *essentia* die Übersetzung des griechischen Begriffs *οὐσία*, synonym zu *natura*, was ein älterer Begriff ist, und *res*, meistens auch zu *substantia*. Aber in Bezug auf Gott können *essentia* und *substantia* nicht gleichgesetzt werden, denn Gott ist nur *essentia*, doch keine *substantia*. Für Augustin gibt es keinen Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz bei Gott. Es sei unzutreffend, Gott als einen Träger von Akzidenzen zu denken. Siehe z. B. *trin.* VII 5,10. Vgl. Pietsch, C.: „Esse, essentia“, in: *AL*, Bd. 2, S. 1120–1133, hier S. 1124–1125.

Seins bzw. des Guten dar, die als eine grundsätzliche Begründung der Gleichsetzung des Seins mit dem Gutsein fungieren⁷:

nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parua; a quo est omnis modus, siue magnus siue paruus; a quo omnis species, siue magna siue parua; a quo omnis ordo, siue magnus siue paruus. omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. haec itaque tria: modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis siue in spiritu siue in corpore. (*nat. b.* 3)

Wir katholischen Christen verehren nämlich Gott, von dem alles Gute ist, sei es groß oder klein; von dem jedes Maß ist, sei es groß oder klein; von dem jede Gestalt ist, sei es groß oder klein; von dem jede Ordnung ist, sei sie groß oder klein. Alle Dinge sind nämlich, je gemessener, je gestalteter, je geordneter sie sind, desto mehr eben gut; je weniger aber gemessen, je weniger aber gemessen, gestaltet und geordnet sie sind, desto weniger gut sind sie. Diese drei Bestimmungen also: Maß, Gestalt und Ordnung, um von den unzähligen anderen zu schweigen, die sich als diesen dreien zugehörig erweisen, diese drei also: Maß, Gestalt und Ordnung, sind gleichsam die allgemeinen Güter in den von Gott geschaffenen Dingen, sei es im Geist, sei es im Körper.

Modus, species und ordo sind also die drei Bestimmungen des Seins. Augustins Argument kann so zusammengefasst werden: Weil modus, species und ordo allen Seienden innewohnen, deshalb sind sie von Natur aus gut. Die Gutartigkeit aller Seienden gründet sich auf die triadischen Bestimmungen des Seins. Die triadischen Bestimmungen des Seins sind eben die triadischen Bestimmungen des Gutseins. Insofern heißt das Gutsein nicht „gut für etwas“, sondern „gut an sich“. Um die Gutartigkeit aller Seienden zu begreifen, muss man folglich jedes Moment bzw. Element der Wesenstriade erhellen.

Die triadische Wesensstruktur ist der rote Faden der Ontologie Augustins, die er schließlich in seinem reifen Werk *De trinitate* mit der Trinitätstheologie verzahnt hat.⁸ Augustin zitiert folgende biblische Textstelle sehr häufig als einen Inhalts-

7 MacDonald hat m.E. Unrecht, wenn er behauptet, Augustin „does not tell us what the goodness of everything consists in“. Es ist erstaunlich, dass er die triadischen Bestimmungen in *De natura boni* völlig außer Acht lässt, so dass er glaubt, dass Augustin nur „an external explanation“ des Guten gibt. Siehe MacDonald, S.: „Augustine’s Christian-Platonist account of goodness“, in: *The New Scholasticism* 63 (1989) H. 4, S. 485–504. Zur Widerlegung seines Aufsatzes vgl. Schäfer, C.: „Augustine on mode, form, and natural order“, in: *Augustinian Studies* 31 (2000), S. 59–77; Asiedu, F. B. A.: „Augustine’s christian-platonist account of goodness“, in: *The Heythrop Journal* 43 (2002), S. 328–343. Zu einer ausführlichen Analyse der Argumentation über das Gutsein des Seienden in *De natura boni* siehe Goebel, B.: „De natura boni: Der Gang der Argumentation“, in: A. Augustinus, *De natura boni/Contra Secundinum*, hrsg. von J. Brachtendorf u.a., Paderborn 2010, S. 16–46.

8 Die Trinität wird von Augustin als das Prinzip der Schöpfung angesehen, wie schon sein Begriff trinitas creatrix besagt. Siehe *uera rel.* 7,13. Vgl. Mayer, C. P.: „Creatio, creator creatura“, in: *AL*, Bd. 2, S. 71–73; Bourke, V. J.: *Augustine’s view of reality*, Villanova, et al. 1964.

punkt für die Wesenstriade: „Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.“ (*Weish* 11,20) Dieser Text gibt ihm ihmzufolge eine Begründung der triadischen Bestimmungen des Seins.⁹ Nach seiner Auslegung ist die Welt von Gott durch moderatio mensurarum, parilitas numerorum und ordo ponderum geschaffen, gestaltet und gelenkt.¹⁰ Mit mensura gibt Gott allem Seienden modus, mit numerus species und mit pondus bringt er alles zur Ruhe und Festigkeit. Die drei Schöpfungsparameter wohnen Gott zugleich bei.¹¹ Modus, species und ordo gelten für Augustin als drei Grundbegriffe, die die Dreiheit der Schöpfung erweisen. Darauf deutet ihmzufolge der biblische Text hin. Außer diesen beiden Gruppen von Formulierungen, nämlich mensura, numerus, pondus und modus, species, ordo, sind noch viele Variationen der Darstellung der Wesenstriade in Augustins Schriften anzutreffen. Gerade anhand dieser verschiedenen Darstellungen kann man die drei Momente der Wesenstriade verständlich machen.¹² Im Folgenden sei eine Zusammenfassung dieser verschiedenen Darlegungen gegeben.

- i. Jedes Seiende ist im dreifachen Sinn bestimmt, nämlich jedes ist, jedes ist dieses oder jenes, und jedes neigt dazu und versucht, das zu bewahren (manere), was es ist. Diese drei Aspekte beruhen auf der causa naturae, aus der alles zum Sein kommt, der species, mit der alles gestaltet wird, bzw. der mantentia, in der alles erhalten bleibt.¹³

9 Die Wesenstriade hat auch neuplatonische und ciceronische Quellen. Zur neuplatonischen Quelle vgl. Theilers klassische Untersuchung in Theiler, W.: *Porphyrios und Augustin*, Halle (Saale) 1933, S. 11-12, 32-34. Ihmzufolge kommt die Seinstriade schon in den Schriften Augustins ohne Bezugnahmen auf den Bibelvers vor. Deswegen könne sie ganz auf Porphyrios zurückgeführt werden, und der Bibelvers sei nur eine nachträgliche Zutat. O'Donnell aber ist der Meinung, dass nicht die Heilige Schrift oder der Neuplatonismus allein den triadischen Bestimmungen des Seins bei Augustin zugrunde liege, sondern die Koinzidenz der beiden habe ihn beeindruckt. Vgl. O'Donnell, J. J.: *Augustine. A new biography*, New York 2009, S. 48. Zu Ciceros möglichem Einfluss auf Augustins Fachausdruck siehe. *off.* I, 4,14; *fin.* II 14,47; *leg.* 3,24; *Tim.* 3,9. Vgl. O'Donnell: *Confessions II*, a.a.O., S. 49.

10 *Caust* 21,6: „moderatione mensurarum, parilitate numerorum, ordine ponderum nonne indicant artificem suum deum uerum“. Vgl. auch *conf.* I 7,12, V 4,7.

11 *Gn. litt.* IV 3,7: „secundum id uero, quod mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et ueraciter et singulariter ista est, qui terminat et singulariter omnia et format omnia et ordinat omnia“. Vgl. noch *trin.* III 9,16 und XI 11,18; *ciu.* V 11.

12 Theiler meint, die biblische Dreiheit werde häufig im Sinne der Reihe von modus, species und ordo gedeutet. Siehe Theiler: *Porphyrios und Augustin*, a.a.O., S. 34. Roche hält alle Formeln der Seinstriade für äquivalent. Er sagt, „There are no self-contained, exclusive formulas; any term in any triad may take its appearance on equal terms with the rest in any other.“ Siehe Roche, W. J.: „Measure, number, and weight in St. Augustine“, in: *The New Scholasticism* 15 (1941) H. 4, S. 350-376, hier S. 351-352. Vgl. auch TeSelle, E.: *Augustine, the theologian*, Oregon 2002, S. 118-119.

13 *Ep.* 11,3: „nulla natura est, nebridi, et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat: primo ut sit deinde ut hoc uel illud sit, tertio ut in eo ipso, quod est, maneat, quantum potest. primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia; alterum speciem, per quam fabricantur et quodam modo --- formantur que omnia; tertium mantentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia.“

- ii. Alles Seiende besteht (*constare*) aus etwas, unterscheidet (*discernere*) sich voneinander durch etwas, und stimmt (*congruere*) mit etwas überein. Deswegen muss die gesamte Schöpfung eine dreifache *causa* haben, durch die das Geschöpf ist, so ist, und mit sich selbst übereinstimmt. Diese *causa* ist nämlich der Urheber der Schöpfung, Gott.¹⁴
- iii. Jede Natur strebt nach größtmöglicher *unitas*, um etwas zu sein, versucht, sich selbst ähnlich zu sein, und bewahrt ihren eigenen *ordo* und ihr Wohlbefinden gemäß Raum, Zeit und einer Art unkörperlichem Gleichgewicht. Alles ist also von einem Prinzip erschaffen, und zwar durch die dem Prinzip ähnliche *species* im Hinblick auf seinen Reichtum an *bonitas*, die das von sich aus Eine und das Eine, das durch jenes Eine ein Eines ist, verbindet.¹⁵
- iv. Jedes, das nach dem Sein strebt, strebt zugleich nach *ordo*, und wenn es diesen erlangt, erlangt es auch das Sein selbst, denn der *ordo* bringt das, was er ordnet, zu einer gewissen *convenientia*, d. h. das Seiende währt in *unitas*, und zu sein ist nichts anderes als *unum* zu sein. Inwiefern erlangt jedes *convenientia* und *concordia*, insofern es ist. Das Sein in höchster Vollendung heißt nämlich, als *unum* in sich zu verbleiben (*permanere*).¹⁶
- v. Von der Schöpfertrinität her existiert jedes Geschöpf, hat seine je eigene *species* und wird in bester Ordnung gelenkt und geleitet. Dadurch bekommt jedes Wesen diese drei Merkmale: es ist *unum*, unterscheidet sich durch *species* von allem anderen und fällt nicht aus dem *ordo* der Dinge heraus.¹⁷

14 *Div. qu.* 18: „omne quod est aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. uniuersa igitur creatura si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque eius trinam esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. creaturae autem causam, id est auctorem, deum dicimus.“

15 *Mus.* VI 17,56: „quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, sui que similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium uel locis uel temporibus, uel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem diuitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum charissima, ut ita dicam, charitate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt.“ Vgl. noch *trin.* VI 10,12: „haec igitur omnia quae arte diuina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem.“

16 *Mor.* II 6,8: „esse enim ad manendum refertur. itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur. ... haec uero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. ordo enim ad conuenientiam quamdam quod ordinat redigit. nihil est autem esse, quam unum esse. itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. unitatis est enim operatio, conuenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur. quare ordinatio esse cogit, inordinatio uero non esse; quae peruersio etiam nominatur atque corruptio.“

17 *Vera rel.* 7,13: „qua trinitate, quantum in hac uita datum est cognita omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem trinitate creatrice esse, in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari“, „omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiatur, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.“

- vi. Ohne modus, species und ordo kann nichts wahrgenommen und erkannt werden. Ohne die Schöpfung der Trinität kann nichts in modus sein, in species festgehalten werden, sowie ordo erstreben und bewahren.¹⁸
- vii. Augustinus spricht weiterhin von der mensura sine mensura, der alles angeglichen wird, was von ihr her ist, vom numerus sine numero, der alles formt, selbst aber nicht geformt wird, und vom pondus sine pondere, auf den alles bezogen wird, der sich selbst aber nicht auf ein anderes bezieht. Diese drei Momente wohnen Gott inne, und übersteigen alles. Durch sie werden die Geschöpfe so bestimmt, dass ein jedes seine eigene mensura, numerus und pondus hat.¹⁹

Diesen Textstellen entnehmen wir die folgenden parallelen Kernwörter, die die Wesenstriade zum Ausdruck bringen:²⁰

i.	esse causa naturae	hoc vel illud esse species	manere manentia
ii.	constare esse	discernere hoc esse	congruere sibi amica esse
iii.	unitatem appetere unum principium	sui similis esse species	ordinem proprium tenere bonitas
iv.	esse tendere unum esse unitatem adipisci		ordinem tendere permanere convenientia/concordia

18 *Ciu.* XI 15: „non enim est ulla natura etiam in extremis infimis que bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inueniri uel cogitari potest“. Und XI 28: „quoniam igitur homines sumus ad nostri creatoris imaginem creati, cuius est uera aeternitas, aeterna ueritas, aeterna et uera caritas, est que ipse aeterna et uera et cara trinitas neque confusa neque separata: in his quidem rebus, quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent nec aliqua specie containerentur nec aliquem ordinem uel adpeterent uel tenerent, nisi ab illo facta essent, qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est“.

19 *Gn. litt.* IV 3,8: „magnum est paucis que concessum excedere omnia, quae metiri possunt, ut uideatur mensura sine mensura, excedere omnia, quae numerari possunt, ut uideatur numerus sine numero, excedere omnia, quae pendii possunt, ut uideatur pondus sine pondere.“ IV 4,8: „mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec alicunde ipsa est; numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse; pondus sine pondere est, quo referuntur, ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud.“ IV 5,12: „faciamus ergo ita dictum esse: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, tamquam dictum esset ita disposita, ut haberent proprias mensuras suas et proprios numeros et proprium pondus, quae in eis pro sui cuiusque generis mutabilitate mutarentur, augmentis et diminutionibus, multitudine et paucitate, leuitate et grauitate secundum dispositionem dei“. Vgl. auch *Gn. adu. Man.* I 16,26.

20 Diese Liste gründet sich auf die folgende Arbeiten: Bourke: *Augustine's view of reality*, a.a.O., S. 34–36; Mayer, C. P.: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Bd. 2, Würzburg 1974, S. 131–133; Portalié, E.: *A guide to the thought Saint Augustine*, Westport, et al. 1975, S. 134–135; O'Donnell: *Confessions II*, a.a.O., S. 46; TeSelle: *Augustine, the theologian*, a.a.O., S. 120–121.

v. esse unum esse	speciem suam habere specie propria discerni a ceteris	ordinatissime administrari rerum ordinem non excedare
vi. modo esse	specie contineri	ordinem vel appetere vel tenere
vii. mensura sine mensura	numerus sine numero	pondus sine pondere

Jede vertikale Reihe in dieser Tabelle entspricht jeweils den triadischen Bestimmungen des Seins. Diese Liste umfasst freilich nicht alle verschiedenen Formulierungen der Wesenstriade, zumal jene in den frühesten Schriften, in denen Augustin die treffende Termini noch nicht gefunden hat, die aber auf die triadischen Bestimmungen schon anspielen.²¹ Anhand dieser Liste kann die Bedeutung jeder Bestimmung der Wesenstriade eingehender betrachtet werden. In der folgenden Untersuchung wird jedes Moment dieser Trias separat behandelt. Dies bedeutet aber nicht, dass jede Bestimmung unabhängig von den anderen beiden klargestellt werden könnte. Im Gegenteil wird sich zeigen, wie jedes Moment an den anderen beiden hängt, und wie sie sich wechselseitig durchdringen, zusammengehören und ein einheitliches Prinzip bilden.

Zuvor muß man weiterhin darauf aufmerksam machen, dass die triadischen Bestimmungen in zwei Dimensionen zu begreifen sind, nämlich in immanenter und in transzendenter Dimension. Die drei Momente sind zum einen die Schöpfungsparameter der Trinität, zum anderen haften sie an allem endlichen Seienden an. Die Unterscheidung zwischen der immanenten und der transzendenten Dimension ergibt sich insbesondere aus der siebten Textpassage. Wie gesehen sind mensura sine mensura, numerus sine numero und pondus sine pondere die transzendenten Gründe der Triadenstruktur des endlichen Seienden, das seine eigene mensura, numerus und pondus hat. Die transzendente Seinstriade darf zwar nicht mit Gott gleichgesetzt werden, aber als die vollkommenste und höchste ist sie nur bei Gott zu finden,²² während die immanente der Veränderung unterliegt. Die Erklärung der triadischen Bestimmungen des Seins sowie des Guten richtet den Augenmerk vor allem auf die immanente Dimension der Wesenstriade, aber in Wahrheit ist es schwierig, die transzendente und die immanente Dimension getrennt abzuhandeln, besonders in Bezug auf die zweite und die dritte Bestimmung des Seins. In den folgenden Abschnitten wird der Akzent auf die immanenten Bestimmungen der Triadenstruktur gelegt, doch ohne ihre transzendenten Gründe außer Betracht zu lassen.

21 O'Donnell hat einige Formulierungen in den frühesten Schriften aufgezählt. Vgl. O'Donnell: *Confessions II*, a.a.O., S. 49–50.

22 Augustin hat durchaus überlegt, ob diese drei mit Gott identisch sind. Siehe *Gn. litt.* IV 3,7–6,12. Vgl. Horn, C.: „Augustins Philosophie der Zahlen“, in: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 40 (1994), S. 389–415, hier S. 407–410.

2. Die Einheit des Seienden

Wenn *modus* mit der theologischen Sprache als die schöpferische Handlung der ersten Person der Trinität verstanden wird,²³ kann man es in die philosophische Sprache so übersetzen, dass alles durch *modus* ins Dasein gerufen wird und im Dasein währt (*modo esse*). Von der transzendenten bzw. der immanenten Bedeutung her gesehen meint *modus* also einerseits den Seinsgrund (*causa naturae*) von allem, andererseits die Weise der Existenz, nämlich einfach da zu sein.²⁴ Das Sein als „zu sein (*esse*)“ zu bestimmen, macht *prima facie* keinen Sinn, aber denkt man an die Aussage Augustins, dass zu sein nichts anderes sei als *unum* zu sein (*mor.* II 6,8), erweist sich *modus* sofort als ein sinnvoller Begriff von der Seinsweise des einzelnen Dinges. Die erste Bestimmung der triadischen Wesensstruktur lässt sich einfach mit der Grundthese ausdrücken, dass alles, was ist, Eines ist. Wenn Sein Eines-Sein heißt, bedeutet *modus* also den Einheitsgrund in transzendenter Dimension und Einheitssetzung des Seienden in immanenter Dimension. Warum der Seinscharakter identisch mit dem Einheitscharakter ist, muss man sich aber weiter fragen.

Augustins ontologischer Einheitsgedanke wird häufig im Zusammenhang mit der Henologie des Neuplatonismus abgehandelt, zumal wenn die Rede von seiner Schöpfungslehre ist. Das ist eine Tradition der Forschung seit langer Zeit.²⁵ Nach Theilers bekannter These, dass Augustin die Dreiheit οὐσία, εἶδος, τάξις von Porphyrios übernommen habe, weil sie eine Begründung für seine Trinitätslehre angeboten habe, gewährt Augustin dem Sein sowie der Einheit einen Vorrang innerhalb der Seinstriade.²⁶ Joachim Ritters Werk zeigt, wie Augustin den neuplatonischen Begriff der intelligiblen Welt ins Gottesreich umgewandelt hat. Dort wird erwähnt, dass Gott in Augustins aneignender Umdeutung der plotinischen Ontologie als Grund des Seins bzw. der Einheit des Geschöpfes angesehen werde.²⁷ Beierwaltes' umfangreiche geistesgeschichtliche Forschung über den Neuplatonismus, die besonders die Einheit-Vielheit-Problematik zur Sprache bringt, bezieht sich zwar

23 O'Donnell: *Confessions II*, a.a.O., S. 47.

24 Oder so zu sein. *Modus* wird von Perl mit „Sosein“ übersetzt. Siehe seine Übersetzung von *ciu.* XII 5 in Augustinus, A.: *Der Gottesstaat*, übers. in dt. Sprache von C. J. Perl, Paderborn 1979. Aber dies widerspricht einer Formulierung aus der zweiten Bestimmung der Wesenstriade, nämlich „hoc esse“, die Perl ebenfalls mit „so sein“ übersetzt. Vgl. seine Übersetzung von *diu. qu.* 18 in Augustinus, A.: *Dreiundachtzig verschiedene Fragen*, übers. in dt. Sprache von C. J. Perl, Paderborn 1972, S. 19. Allerdings weist die Verwechslung der Übersetzung gerade auf den Zusammenhang zwischen der ersten und der zweiten Bestimmung der Seinstriade hin, den wir später diskutieren werden.

25 Franz Körner hat die Forschungen über die Synthese von Neuplatonismus und Christentum in der augustiniischen Ontologie kommentiert, die bis zu seiner Zeit veröffentlicht waren. Daraus können wir einen Überblick über die ältere Tradition gewinnen. Siehe Körner, F.: „Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins“, in: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 3 (1957) 249-280.

26 Theiler, W.: *Porphyrios und Augustin*, a.a.O., S. 199.

27 Vgl. Ritter, J.: *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt am Main 1937, S. 33–41.

nicht direkt auf Augustin, führt seine Schöpfungslehre aber als ein klassisches Beispiel an. Um die Schöpfung Gottes zu erhellen, so Beierwaltes, mußte Augustin erklären, wie die vielfältigen Seienden durch das einheitliche Prinzip ins Dasein kommen sollen, während es selbst als das absolute Eine währt und die Vielfältigkeit übersteigt, „warum und wie die Differenz anfängt, die sowohl einen Unterschied zum Prinzip als auch eine Unterschiedenheit in der eigenen Seinsstruktur markiert, wogegen der seiende Anfang selbst als eine Einheit verstanden werden muss, in der Differenz als eigentümliche Seinsweise nicht prävalent werden kann,“ und zugleich warum und wie die vielfältigen Seienden ihre eigene Einheit bewahren können, die sowohl vieles als auch eines sind.²⁸ Sei es, dass Augustin diese Fragen durch den Einfluss des Neuplatonismus in den Sinn gekommen sind, sei es, dass er auf die Übereinstimmung der Bibel mit den neuplatonischen Schriften aufmerksam wurde²⁹ – Beierwaltes hat mit Recht die Schlussfolgerung gezogen, dass die zwei Aspekte der neuplatonischen All-Einheits-Lehre in der christlichen Theologie seit Augustin zusammengedacht wurden, nämlich das In- und zugleich Über-Sein des Einen und die Einheit der reflexiven Relationalität als Prinzip des Geistes.³⁰

Lassen wir die reflexive Relationalität des Geistes dahingestellt – sie gehört zum Thema der Einheit der Seele – und lenken wir unsere Aufmerksamkeit einstweilen auf das In- und Über-Sein des Einen. Der Ausdruck „In- und Über-Sein des Einen“ benennt die immanente und die transzendente Dimension der Einheit. Aber

28 Beierwaltes, W.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M 1980, S. 83. Vgl. *Enn.* V 1,6,5 ff. Fischer stellt ähnlich wie Beierwaltes die Frage, warum Gott als das schlechthinige Eine und Ganze in sich das zeitliche Viele als Anderes aus Nichts erschaffen will. Denn die unveränderliche Vollkommenheit Gottes werde auf diese Weise fraglich und der monokausal gedachte Monotheismus werde widersinnig, wenn das Andere als Ergänzung des Unendlichen gedacht und vorausgesetzt würde. Fischer zufolge liegt der Sinn des Einen für Augustin nicht einfach auf der Hand, auch wenn für ihn dessen axiologischer Primat vor dem Vielen feststehe. Augustin stellten sich Fischer zufolge drei Fragen, erstens wie Gott als der vorzeitliche Ursprung des zeitlichen Vielen zu denken sei, zweitens was der innerzeitliche, und drittens was der überzeitliche Sinn des Vielen sei. Zur Antwort betont Fischer einerseits den liebenden Willen und die Güte Gottes, andererseits das Freisein und die Göttlichkeit des Geschaffenen, d. h. die Hinwendung des Einen zum Vielen und die Rückkehr des Vielen zum Einen. Fischer, N.: „Schöpfungslehre und Christologie in Augustins *Confessiones*“, in: *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, 83-105, hrsg. von J. Brachtendorf, Tübingen 2011. „Warum Gott die Dinge geschaffen hat“, ist eine unvermeidliche alte Frage für die Grundlegung des Vielen. Vgl. auch Gilson, E.: *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930, S. 33 f.; Seelbach, L. C.: „Schöpfungslehre“, in: *AH*, S. 470–479, hier S. 471 f.

29 Vgl. *conf.* XII 9,13-15: „et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus.“

30 „Entschieden seit Augustinus ist der Begriff Gott von den philosophischen Voraussetzungen her als Einheit oder Eines und als sich selbst denkendes Sein bestimmt. Dadurch ist das Verhältnis der göttlichen Grundmomente (=der göttlichen Personen) und die durch das göttliche Denken in eine relationale Einheit gefügten idealen Seinsstrukturen – die Ideen in dem göttlichen Logos – aus dem Horizont des ersten und zweiten Aspekts der All-Einheits-Lehre zu begreifen: der trinitarische Gott und mit ihm das in sich einige Gefüge der Ideen als Vorentwurf von Welt ist durch seine creative Selbstentfaltung in Allem, zugleich aber bleibt er absolut ER SELBST über Allem.“ Beierwaltes, W.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, S. 65.

anders als Plotin erkennt Augustin das Eine, welches das Sein übersteigt, nicht an. Die plotinische Philosophie wird durch die Lehre der drei Hypostasen gekennzeichnet, wobei die je niedrigere ihren Ursprung in der je höheren hat, und alles insgesamt aus der höchsten, nämlich dem Einen, entspringt, das selbst vollkommen ist, keinen Mangel leidet, und deswegen zeugen muss. In Bezug auf die Lehrmeinung in Platons *Parmenides* (137c-142a, 144e5 und 155e5) unterscheidet Plotin die drei Hypostasen so voneinander: das transzendente Eine sei im strengsten Sinne eins, der Geist sei Eins-Vieles, und die Seele werde sowohl eins als auch vieles genannt (vgl. z. B. *Enn.* IV 2,2,53, 8,3,6-13; V 1,8,25 ff.). Zugleich gibt er der Einheit den Vorrang vor der Vielheit: „Vor dem Vielen muss das Eine sein, von dem her auch das Viele ist.“³¹ Die Eins-Vieles-Struktur hängt somit mit dem Erzeugendes-Erzeugtes-Verhältnis der Hypostasen zusammen, die durch eine Abnahme an Einheit in der Hierarchie gekennzeichnet sind. Während das Eine bei Plotin das Sein übersteigt und daher nicht als seiend prädiert werden kann,³² bestimmt Augustin Gott zugleich als das absolute Eine und als das eidetische Sein des sich selbst denkenden Geistes.³³ Ihmzufolge transzendiert das absolute Eine das Sein nicht, sondern ist mit dem höchsten Sein identisch. Gott ist das absolute Eine und das höchste Sein. Insofern wandelt Augustin die neuplatonische Henologie in seine eigene Schöpfungslehre um. Dessenungeachtet bleibt seine Metaphysik darin

31 *Enn.* V 3,12,9 f.: „Δεῖται δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἐν εἶναι, ἄφ’ οὗ καὶ τὸ πολὺ.“ Zu einem ausführlichen Argument für den Vorrang der Einheit vor der Vielheit vgl. Halfwassen, J.: *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 53–81.

32 Zur sogenannten negativen Theologie des Einen vgl. Halfwassen, ebd., S. 43 ff.

33 Wie Gerhard Huber schon früh bemerkt hat, treten bei Augustinus das neuplatonische Eine und das neuplatonische Sein zusammen. Vgl. Huber, G.: *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955, S. 8 ff. u. 135 ff. Lössl stimmt zwar der Ansicht etwa Theilers nicht zu, dass einige Fragmente von Porphyrios von Fall zu Fall präzise als die Quelle der neuplatonischen Elemente bei Augustin nachgewiesen werden könnten, aber er folgt der Ansicht, dass Augustin, vermittelt durch die Übersetzung des Victorinus, die porphyrische These gekannt habe, dass das absolute Eine und das höchste Sein ein und dasselbe seien, weil man nichts bedenken könne, das das Sein übersteige. Wegen der Unmöglichkeit einer Vorstellung dessen, was das Sein übersteigt, nehme Augustin die Vereinheitlichung von esse und unum an. Vgl. Lössl, J.: „The One (unum) – A guiding concept in De vera religione“, in: *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques* 40 (1994), S. 79–103, hier S. 91–93. Zu einem Vergleich zwischen den plotinischen und den porphyrischen Elementen in den Schriften Augustins vgl. auch O’Connell, R. J.: „Porphyrianism in the early Augustine: Olivier DuRoy’s contribution“, in: *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O’Meara*, hrsg. von F. X. Martin u. a., Washington, DC 1991, S. 126–142. In seiner einflussreichen Untersuchung über Augustins Trinitätslehre vertritt Johannes Brachtendorf die These, dass Augustin dem dreifaltigen Gott Strukturmerkmale des plotinischen Nous zuerkennt. Über den möglichen Einfluss des Porphyrios hinaus gibt er eine Erklärung, die aus der christlichen Theologie stammt: „Augustin akzeptiert das Postulat einer reinen Einfachheit nicht, d. h. er sieht keine Notwendigkeit, die Dreieinigkeit Gottes auf ein plotinisch gedachtes Eines hin zu überschreiten. Selbstreferentialität gilt Augustin nicht als ein Merkmal ontologischer Defizienz, sondern als Eigenschaft selbst des vollkommensten Wesen.“ Siehe Brachtendorf, J.: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000, S. 15 f. Vgl. noch Stead, C.: „Augustine’s philosophy of being“, in: *The philosophy in Christianity*, hrsg. von G. N. Vesey u. a., Cambridge 1989, S. 71–84, hier S. 73.

in Übereinstimmung mit der Henologie Plotins, daß Gott als das absolute Eine Einheit bzw. Sein für alles stiftet.

In der Monographie *Das Prinzip „Einheit“ beim frühen Augustinus* bemüht sich Trelenberg um eine umfassende Untersuchung zu dem Prinzip der Einheit im Denken des frühen Augustin. Trelenberg führt Augustins ontologischen Einheitsgedanken unmittelbar auf Plotin zurück. Ihmzufolge war Augustin mit Plotins *Enneade* VI 9, zumindest mit dem Anfang des Textes, vertraut. Augustins ontologische Ausführung könne, so Trelenberg, durchaus als eine Explikation der plotinischen Grundthese angesehen werden: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend“³⁴. Im Kontrast zum Grundsatz der griechischen Philosophie, dass „Gleiches nur aus Gleichem“ entstehen könne, interpretiert Trelenberg den augustininischen Begriff „creatio ex nihilo“ mithilfe des Prinzips der Einheit. Erst dank der Einheit sei alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen, während alles durch den Entzug der Einheit radikal ins Nichts falle.³⁵ Die grundlegende Rolle der Einheit für das Sein lässt sich sowohl in transzendenter als auch in immanenter Dimension verstehen. In der transzendenten Dimension, und zwar aus genealogischer Perspektive gesehen, wird die Einheit bzw. das Sein den vielfältigen Seienden von Gott als dem absoluten Einen verliehen, und in der immanenten Dimension hängt das Sein der vielfältigen Seienden an ihrer je eigenen, aber verlierbaren Einheit. Das transzendente Eine bei Augustin, das nicht jenseits des Seins ist, bedeutet die Eins, der Vieles, nämlich die Ideen der Seienden, innewohnt. Hingegen bedeutet die immanente Einheit des Seienden die Eins in Vielen. Im absoluten Einen zeigt sich der Urgrund sowie der Ursprung der Einheit der endlichen Seienden, aber um die Gleichsetzung des Seinscharakters mit dem Einheitscharakter zu verstehen, müssen wir den Blick auf die immanente Einheit werfen, und zwar sowohl in epistemologischer als auch in ontologischer Perspektive.

Zur Begründung seiner Hauptthese, dass das seinstranszendente Eine der Urgrund sowie der Ursprung von allem sei, setzt Plotin bei der anschaulichen und selbstverständlichen Tatsache an, dass alles, was sein und gedacht werden kann, Eines sein muss, d.h. dass der Seinscharakter und die Erkennbarkeit von allem in der Einheit gründet. Von diesem Ausgangspunkt kommt er zur Folgerung, oder genauer genommen, zum Postulat, dass sich die Einheit von allem dem absoluten Einen verdanke.³⁶ Diese ist genau der Ansatzpunkt für Augustins triadische Bestimmungen des Seins. In *De ordine* legt Augustin diesen Ansatzpunkt bereits ausführlich dar. Dort unterscheidet er zwei Bedeutungen der Eins, nämlich diejenige „jenes höchsten Gesetzes und der höchsten Ordnung aller Dinge“ und diejenige dessen, „was wir täglich allenthalben empfinden und tun“. Jene bezieht sich auf den transzendenten Ursprung der Einheit des einzelnen Seienden, und diese lässt sich als die immanente Einheit des Seienden ansehen. Er weist sofort darauf hin,

34 *Enn.* VI 9,1,1: „Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἑστίν ὄντα.“

35 Trelenberg, J.: *Das Prinzip „Einheit“ beim frühen Augustinus*, Tübingen 2004, S. 42–45.

36 Vgl. Halfwassen, J.: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München, et al. 2006, S. 11.