

Katharina Bracht

Securitas libertatis

Augustins Entdeckung der
radikalen Entscheidungsfreiheit
als Ursprung des Bösen

Antrittsvorlesung

4. Februar 2004

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät

Die digitalen Ausgaben der *Öffentlichen Vorlesungen* sind abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der Humboldt-Universität unter: <http://edoc.hu-berlin.de>

Herausgeber:

Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser

Berlin 2005

Redaktion:

Birgit Eggert

Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D–10099 Berlin

Herstellung:

Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D–10099 Berlin

Heft 140

ISSN 1618-4858 (Printausgabe)

ISSN 1618-4866 (Onlineausgabe)

ISBN 3-86004-190-8

Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

1 Einleitung

In der Diskussion um das Böse nimmt Augustin von Hippo eine zentrale Stellung ein. Seine eigene Antwort auf die Frage: *Unde malum?* Woher stammt das Böse? erarbeitete er in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, dem er nach eigenen Angaben als junger Erwachsener etwa 9 Jahre angehörte.¹ Dazu führte er, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in den Jahren 388–391 zwei bereits bekannte Ansätze zusammen, nämlich die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens einerseits und die Bestimmung des Bösen als Beraubung des Guten (lat. *privatio boni*) andererseits, die so genannte Privationslehre. Aus beiden Elementen gestaltete er ein Neues, Drittes, nämlich seine Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Diese Entdeckung vermittelte Augustin ein neues Lebensgefühl – die *securitas libertatis*, die Sicherheit der Freiheit.

Diese Lehre Augustins hat eine enorme Wirkungsgeschichte bis in unsere Zeit entfaltet. Dabei nimmt die gegenwärtige theologische wie philosophische Forschung in der Regel jeweils nur einen Aspekt in den Blick. Entweder stellt sie die Bedeutung des Freiheitsbegriffs heraus, der über das gesamte Mittelalter als Schlüsselbegriff der Theodizee fungierte² und sogar bis in die analytische Religionsphilosophie der Gegenwart und die sog. Free-Will-Defense ausstrahlt³. Oder aber sie hebt die Privationstheorie hervor, über die bis ins 17. Jahrhundert bis zu Vertretern der altprotestantischen Orthodoxie wie Johannes Andreas Quenstedt Konsens herrschte⁴. Die Privationslehre findet sich bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Meister Eckhart⁵ und behielt über die Reformation hinaus Bestand (s. z. B. *Confessio Augustana* Art. XIX). Erst in der Neuzeit, seit etwa 200 Jahren, hat sie eine, allerdings nahezu einhellige, Ablehnung erfahren.⁶

Um das Zusammenspiel beider Aspekte, der Willensfreiheit und der Privationstheorie, zu erhellen, das m. E. erst das geistesgeschichtlich Bedeutende an Augustins Lehre ausmacht, werde ich im Folgenden ihre Entstehungsgeschichte und gewissermaßen

den Geburtsmoment unter die Lupe nehmen. Dabei geht es mir darum, vor dem Hintergrund der biographischen Gegebenheiten die systematischen Zusammenhänge und Entwicklungen nachzuzeichnen. Deshalb setze ich mit Augustins autobiographischem Rückblick ein, um auf dieser Grundlage die Fragestellung präzise zu formulieren.

2 Augustins Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen

2.1 *Der biographische Rückblick in conf. VII (396–98)*

Sein Ringen um die Frage, woher das Böse stamme, schildert Augustin im 7. Buch seiner *Bekenntnisse*. Dabei blickt er mehr als ein Jahrzehnt später auf das Jahr 386 zurück, in dem er zunächst seine „intellektuelle Bekehrung“ erfuhr und im Spätsommer das berühmte „Gartenerlebnis“ hatte.⁷ Zunächst hatte ihn die manichäische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gereizt. Die Manichäer verstanden das Böse in dualistischer Weise als eine von zwei einander bekämpfenden, materiell gedachten Urmächten. Damit konnten sie – und gerade das gefiel Augustin daran – das Böse in der Welt erklären, ohne Gott dafür verantwortlich zu machen. Der Mensch ist gewissermaßen Spielball dieser beiden Urmächte: Seine Seele sei ein Partikel der göttlichen Substanz, das in das Reich des Bösen gesendet wurde und jetzt in dieser bösen Substanz gefangen ist. Alles Böse bei den Menschen, alles Elend stamme von der bösen Urmacht her und werde von dem guten Gott bekämpft. Die Seele könne zwar durch Belehrung, Askese und gewisse Riten aus der fremden, bösen Substanz befreit werden.⁸ Doch auf die *Entstehung* des Bösen kann der Mensch nach manichäischer Lehre selbst keinen Einfluss ausüben. Er findet sich darin vor, bzw. das Böse bricht über ihn hinein – eine Lehre, die ihren Anhängern ein Gefühl von existentieller Unsicherheit vermitteln musste.

Doch diese Lehre hielt Augustins forschendem Nachdenken auf Dauer nicht stand.⁹ Das lag an einer damit verbundenen internen Schwierigkeit: Wenn Gott gewissermaßen existentiell von der Masse des Bösen bedroht wäre, argumentiert Augustin, dann wäre er verletzlich und verderblich. Solches aber ist nach allgemeiner antiker Überzeugung von Gott undenkbar, denn eine Verletzlichkeit und damit Veränderlichkeit Gottes brächte das antike Weltbild ins Wanken. Diese Folgerung aus der manichäischen Lehre, die Augustin sich gezwungen sah zu ziehen, brachte für ihn eine untragbare Unsicherheit mit sich, so dass er sich um seiner inneren Sicherheit willen gezwungen sah, den Manichäismus abzulehnen (*conf.* VII 3,4).¹⁰ So bleibt Augustin die Ursache des Bösen, wie er sagt, zunächst „unklar und verworren“¹¹.

Folgerichtig machte Augustin sich auf die Suche nach einer Alternativlösung. Nach eigenem Bekunden kannte er „vom Hörensagen“¹² eine Antwort, die eine Erklärung sowohl für das böse Handeln der Menschen bot, das sog. *malum morale*, als auch davon abgeleitet für das Elend, das Menschen erfahren, das sog. *malum physicum*:¹³ Es sei die freie Willensentscheidung (*liberum voluntatis arbitrium*, *conf.* VII 3,5), die Ursache des bösen Handelns der Menschen sei. Das menschliche Leid erkläre sich daraus, dass Gott mit gerechtem Urteil das böse Handeln der Menschen bestraft. Seine Quelle dieser offenbar christlichen Position nennt Augustin an dieser Stelle nicht. In der Forschung geht man davon aus, dass er sich auf Predigten des Ambrosius bezieht, die er in Mailand hörte, wo er sich seit Herbst 384 aufhielt.¹⁴ Vermittelt über diese Predigten hatte er, wie sich nachweisen lässt, Kenntnis der östlichen Tradition.¹⁵

Diese ihm aus der christlichen Tradition überkommene Antwort, dass die Ursache des Bösen in der menschlichen Willensfreiheit liegen solle, vermag Augustin zunächst nicht einzusehen. Seine Bedenken kreisen um die Frage, woher der böse Wille in einem Geschöpf stammen soll, das von dem „überaus guten Schöpfer“ geschaffen worden ist (*conf.* VII 3,5). Ruhelos sucht Augustin weiter,¹⁶ bis er schließlich, wohl im Frühjahr 386, „einige Schriften der Platoniker“ liest¹⁷, darunter auch Schriften Plotins, die der

später zum Christentum bekehrte Rhetor Marius Victorinus¹⁸ ins Lateinische übersetzt hatte.¹⁹ Da Augustin an keiner Stelle Plotin explizit zitiert, ist die Frage, welche Plotinschen Texte er gelesen hat, in der Forschung umstritten und muss wohl letztlich offen bleiben.²⁰ Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass Plotins Abhandlung über das Böse (*Enn. I 8*) darunter war.²¹ Der Ertrag dieser Lektüre besteht für Augustin darin, dass das Böse – im Gegensatz zur Auffassung des Manichäismus – *keine* Substanz sei.²² Beide Impulse zusammen, die neuplatonische Bestimmung des Bösen und die christliche Lehre von der Willensfreiheit, führen Augustin nach seiner Schilderung in *conf. VII* zu einer Lösung des Problems *Unde malum?*, nämlich zu der Bestimmung, dass Sünde in der Verkehrtheit des Willens bestehe (*peruersitas voluntatis; conf. VII 16,22*).

Im Folgenden werde ich diese beiden Impulse exemplarisch beleuchten. In der Methodik der Untersuchung folge ich dabei der logischen Reihenfolge der Fragen, die sowohl Plotin als auch Augustin aufgestellt haben.²³ Auch wenn das Frageinteresse auf die Herkunft des Bösen zielt, hat doch die Frage nach seiner Natur bzw. Wesensart (ἡ κακοῦ φύσις; Plot. *Enn. I 8,1*) Priorität, also: *Quid sit malum?* vor *Unde malum?* Aus der Bestimmung dessen, was das Böse ist, ergibt sich die Erkenntnis, woher es stammt. Entsprechend gehe ich im Folgenden vor: Zunächst (2.2) wird es um die Frage *Quid sit malum?* gehen. Dabei werde ich zunächst die neuplatonische Antwort anhand von Plotins Abhandlung „Woher kommt das Böse?“ (Πόθεν τὰ κακά; *Enn. I 8*) darstellen (2.2.1) und dann die Aufnahme dessen bei Augustin anhand des zweiten Buches seiner Schrift *Von der Lebensführung der katholischen Kirche und der Lebensführung der Manichäer* (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*) aufzeigen (2.2.2). Dann (2.3) werde ich fortschreiten zur Frage *Unde malum?* und wiederum zunächst den Hintergrund Augustins beleuchten, nämlich die ihm überkommene christliche Lehre von der Willensfreiheit anhand von Methodius, *De autexusio* (2.3.1). Im zweiten Schritt (2.3.2) wird nach der Aufnahme dieser Tradition bei Augustin in seinem großen Werk zu dem Thema, nämlich *Von der Willensfreiheit*

(*De libero arbitrio*) gefragt. Schließlich (2.4) werde ich nach dem Ertrag fragen, den Augustin aus der Zusammenfügung der beiden Impulse für seine persönliche Frömmigkeit und für die Geistesgeschichte gezogen hat, und mit einem kurzen Ausblick (3) schließen.

Wie Augustins eigene Schilderung in den *Bekennnissen* zeigt, ist für ihn die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufs engste mit der Auseinandersetzung mit der dualistischen Weltansicht verbunden, die die Manichäer vertraten. Dabei ist Augustin kein Sonderfall. Vielmehr liegt die Auseinandersetzung mit dualistischen Strömungen im 3. und 4. Jahrhundert „in der Luft“ und die enge Verbindung zur Frage nach der Herkunft des Bösen, die wenn nicht in dualistischer, dann auf andere Art und Weise zu erklären ist, in der Natur der Sache. Methodius von Olympos bietet ein anschauliches Beispiel, wie diese Auseinandersetzung auf christlicher Seite geführt wurde – auch er setzt sich mit Dualisten, wahrscheinlich mittelplatonischer Provenienz, auseinander. Auch bei Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά steht das Bestreben im Hintergrund, einen Dualismus von Göttlichem und Bösem zu vermeiden. Ein solcher wurde in der zeitgenössischen Philosophie beispielsweise von dem Platoniker Numenius vertreten.²⁴

2.2 *Quid sit malum?*

2.2.1 *Die neuplatonische Antwort: Privatio boni (nach Plotin, Enn. I 8)*

Plotin bietet in seiner Abhandlung Πόθεν τὰ κακά eine kosmologische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Er setzt bei der zunächst dualistisch klingenden Feststellung an, dass das Böse der Gegensatz des Guten ist. Alles Seiende ist aber gut. Folglich gehört das Böse – und hier sprengt Plotin sogleich den vermeintlichen Dualismus auf – nicht zum Seienden, sondern zum Nichtseienden. Insofern kann er das Böse als „Beraubung“ des Guten bezeichnen (*Enn. I 8, 1: στέρησις; lat. privatio*). Weil „nichtseiend“ für ihn nicht „schlechthin nicht existierend“

bedeutet, sondern nur „vom Seienden unterschieden“, kann er die ungestaltete Materie als das Nichtseiende verstehen. Die Unterschiedenheit vom Seienden bzw. Guten kommt in verschiedenen Graden oder Stufen vor, d. h. etwas kann mehr oder weniger gut sein und somit auch mehr oder weniger sein (*Enn. I 8,3*). Diese Stufung des Seienden ist durch die Selbstentfaltung des Einen und Guten bedingt, durch die nach Plotin die Welt entsteht. Je mehr das eine Gute sich in Vielheit und Andersheit entfaltet, desto weniger wirkt das ursprüngliche – gute – Prinzip fort.²⁵ Dort, wo die Entfaltung des ursprünglichen Guten an ihr Extrem gelangt ist und seine Wirksamkeit aufhört, steht die Materie. Weil sie dem Guten am fernsten ist, ist sie völlig gestalt- und maßlos und völlig des Guten beraubt. So antwortet Plotin auf die Frage *Quid sit malum?*: Die Materie, denn sie ist das erste und das an sich Böse (*Enn. I 8,3*). Dabei hält er einerseits fest, dass die Materie kein Sein hat (οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη; *Enn. I 8,5*), denn das ist die Konsequenz der Gleichung „böse = des Guten beraubt sein = des Seins beraubt sein“. Andererseits spricht er aber von der Materie als der „Substanz des Bösen“ (οὐσία κακοῦ; *Enn. I 8,3*), so dass das Böse bei Plotin doch einen zumindest quasisubstantiellen Charakter hat.²⁶

Aus dieser Antwort ergibt sich notwendigerweise Plotins Antwort auf die Frage *Unde malum?*, nämlich dass das Böse aus der (ungestalteten) Materie stamme. Plotin betont im Unterschied zu der oben einmal erwähnten christlichen Position, die Augustin überkommen ist, dass der Mensch *nicht* Ursprung des Bösen sei, indem er aus sich selbst heraus böse wäre. Vielmehr bestehe das Böse bereits *vor* uns (*Enn. I 8,5*). Alles Böse folge aus der Materie, die das „erste Böse“ sei. Als das „zweite Böse“ (δεύτερον κακόν) bezeichnet Plotin die Körper, soweit ihr Wesen an der Materie teilhat. Sie entziehen sich dem wahren Sein, weil sie veränderlich (ἀεὶ ῥέοντα) und vergänglich (ἐστέρηται ζωῆς) sind (*Enn. I 8,4*). Gleiches gilt für die Seele in all ihren Seelenteilen: Schon das bloße Hinblicken auf die ungestaltete Materie reicht aus, die Seele mit ebensolchem Ungestaltetsein zu erfüllen, so wie jemand Dunkelheit sieht und sogleich selbst im Dunklen steht (*Enn. I 8,4*).

Festzuhalten ist bei Plotin, dass er in einer Linie mit der mittelplatonischen und manichäischen Lehre einen kosmologischen Lösungsansatz für die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen verfolgt. Gleichwohl gelingt es ihm, im Rahmen seiner Emanationslehre Identität und Differenz des einen Guten gleichermaßen zu beschreiben, indem er den Dualismus durch seine logische Bestimmung des Bösen als *privatio boni*, d.h. als Beraubung des Guten aufsprengt.

2.2.2 Augustins Aufnahme der Plotinschen Privationstheorie (*mor. II, 1–7*)

Augustin setzt den Impuls der neuplatonischen Schriften, nämlich die Privationstheorie, in seiner Antwort auf die Frage *Quid sit malum?* um. Den Ertrag, den diese Lektüre für sein Denken hatte, wertet er in den *Bekenntnissen* präzise aus:²⁷ Das Böse ist nichts Wesenhaftes (*substantia*), denn: Es gibt keine Substanz, die Gott nicht schuf. Gott schuf aber alles Gute. Wäre das Böse Substanz, wäre es gut – folglich ist es keine Substanz (*conf. VII 12,18*).²⁸

Was Augustin an dieser Stelle rückblickend nur skizzenhaft darlegt, entwickelt er erstmals ausführlich im zweiten Buch seiner Schrift *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, mit der er sich im Jahr 388/9 gegen die Manichäer wendet.²⁹

Bevor Augustin die Lebensführung der Manichäer diskutiert, wie es der Titel der Schrift ankündigt, schickt er eine Klärung der philosophischen Grundlagen voraus (*mor. II,1,1–7,10*), die an dieser Stelle relevant ist. In seiner Argumentation schließt Augustin jeweils bei dem an, worüber in der Spätantike Konsens bestand, d.h. an Punkten, an denen er sich in Übereinstimmung auch mit den Manichäern wusste. Von dieser gemeinsamen Basis aus widerlegt er dann ihre Position.

Augustin bestimmt das Böse (*malum*) in drei Gedankengängen:

(a) Zwar bestimmt er mit den Manichäern das Böse zunächst als das, was gegen die Natur ist (*contra naturam*). Dann aber führt er die Argumentation folgendermaßen weiter: Weil die Natur dasjenige ist, was Sein verleiht (auch als *essentia* bezeichnet), bedeutet böse bzw. gegen die Natur sein, von der Natur bzw. *essentia* abzufallen und *danach zu streben, nicht zu sein* (*mor.* II,2,2). Er bestimmt das Böse also in Aufnahme des Plotinischen Gedankens als Streben zum Nichtsein. Damit ist seine Bestimmung der manichäischen diametral entgegengesetzt, die das Böse ja als Substanz und damit als Seiendes ansah.

(b) Zum Zweiten bestimmt Augustin das Böse zwar mit den Manichäern als das, was schadet (*quod nocet*). Dann aber argumentiert er gegen die Manichäer weiter: Was einer Sache schadet, beraubt die Sache, der es schadet, eines Guten (*mor.* II,3,5). Bösessein bedeutet also *Beraubung eines Guten*.³⁰ Mit dem lateinischen Begriff *privatio* nimmt er den Plotinischen Begriff der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ auf und wendet ihn gegen die Manichäer, indem er das Böse nur mit einem negierenden Begriff („Beraubung“) bezeichnet, statt ihm wie jene positiv ein eigenes Sein zuzuschreiben.

(c) Zum Dritten schließlich bestimmt Augustin das Böse mit den Manichäern zwar als *Verderbnis* (*corruptio*). Aber in seiner weiteren Argumentation wendet er diesen Gedanken gegen sie, indem er zeigt: Was verdorben wird, wird seiner Integrität und Unverderbtheit beraubt. Infolgedessen *muss* die Sache, die verdorben wird, zuvor an der Unverderbtheit, somit an dem Guten teilgehabt haben. „Verderbnis gibt es nicht für sich, sondern nur in einer anderen Substanz, die sie verdirbt“ (*mor.* II,5,7). Damit bringt er gegen die Manichäer einen weiteren Aspekt des Bösen ein: Es hat parasitären Charakter³¹, denn wie ein Parasit kommt es nur an einer anderen Substanz vor, und dann auch nur im Sinne der Minderung, des Mangels an Gutem. Niemals aber kommt das Böse für sich vor, folglich hat es kein eigenständiges Sein.

Von dieser neuplatonisch geprägten Bestimmung des Bösen herkommend – Streben zum Nichtsein, Privation und parasitärer Charakter – sieht Augustin *alles* Seiende als solches als gut an.

Auf diese Weise gelingt ihm die Abgrenzung von den Manichäern, die prinzipiell zwei Arten von Seiendem kannten und dem Bösen gleichrangig wie dem Guten ein substantielles Sein zusprachen.

Weitere Aussagen darüber, was das Böse sei, enthält Augustin sich. Anders als Plotin, der dem Bösen dann doch einen zumindest quasisubstanziellen Charakter in Form der ungeordneten Materie zuschreibt, sucht er *nicht* nach einer wie auch immer garteten Bestimmung des Bösen, die sein „Streben zum Nichtsein“ positiv fassen könnte. Zwar sympathisiert er mit der neuplatonischen Philosophie – er erprobte nach seinem eigenen Bekunden in den *Bekennnissen* sogar den stufenweisen Aufstieg durch die Seinsstufen bis zur Schau Gottes, der für die neuplatonische Philosophie so typisch ist³² –, aber er übernimmt keineswegs das gesamte System der Welterklärung. Vielmehr schneidet er ganz isoliert die Bestimmung des Bösen als *privatio boni* aus ihrem weltanschaulichen Kontext heraus. Dadurch formalisiert er den Gedanken, der bei Plotin inhaltlich gefüllt ist. Durch diese Formalisierung, die in gewisser Weise eine inhaltliche Entleerung bedeutet, macht er ihn für sich kompatibel und kann ihn so für seine eigene Argumentation gegen die Manichäer nutzen. Dabei hält er stets seine negative Formulierung aufrecht, nicht zuletzt in der Zusammenfassung seiner Entfaltung der Privationstheorie in *mor.* II,7,10: „Alles, was ist, ist, insofern es ist, aus Gott, insofern es aber von der *essentia* abfällt, ist es nicht aus Gott.“

Auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen, bei der er in seiner Widerlegung der Manichäer ansetzte, bleibt er also an dieser Stelle dem Leser eine positive Antwort schuldig. Auch nachdem Augustin die Frage *Quid sit malum?* durch Aufnahme der Plotinischen Privationslehre beantwortet hat, ist die Frage *Unde malum?* immer noch offen. Zwar hat Augustin nun den Manichäismus – und ähnliche dualistische Lehren – widerlegt. Doch befindet er sich nun umso mehr in der Aporie, denn aus dieser schlechthin negativen Bestimmung des Bösen ergibt sich keineswegs logischerweise der Ursprung des Bösen – anders, als Augustin es selbst gehofft hat.

2.3 *Unde malum?*

2.3.1 *Eine vor-augustinische, christliche Antwort: Aus der menschlichen Entscheidungsfreiheit*

An dieser Stelle kommt nun der zweite Impuls zum Tragen, nämlich der, den Augustin aus der christlichen Tradition empfängt: Der Ursprung des Bösen liegt in der Willensfreiheit des Menschen. Nachdem Augustin sich von der Vorstellung verabschiedet hat, das Böse sei eine Substanz, hat er den Blick frei, um wahrzunehmen: Das Böse ist ein menschlicher Akt, eine Handlung.

Dieses Verständnis des Bösen gewinnt Augustin, wie er in *conf.* VII 3,5 schildert, aus christlicher Tradition, die ihm überkommen ist. Wie bei Augustins Antwort auf die Frage *Quid sit malum?* will ich auch an dieser Stelle zunächst den Hintergrund dieser Angabe beleuchten. Er ist m. E. bei Vertretern der östlichen Theologie zu suchen, deren Lehre unübersehbare, geradezu frappierende sachliche und terminologische Parallelen zu der Lehre aufweist, die Augustin in diesem Abschnitt der *Bekenntnisse* wiedergibt.³³ Augustin kannte, wie schon gesagt, die östliche Theologie vermittelt durch die Predigten des Ambrosius, die er in Mailand hörte.³⁴ In besonderer Weise eignet sich eine Schrift des Methodius von Olympus über die Entscheidungsfreiheit (*De autexusio*, vor 311 n. Chr.) zur Illustration der Augustin überkommenen Lehre von der Willensfreiheit, denn diese Schrift zeichnet sich für unsere Zwecke dadurch aus, dass wir daran gewissermaßen in Reinform die traditionelle Lehre der Willensfreiheit studieren können, die Augustin überliefert war.³⁵ Es kann nämlich als sicher gelten, dass Methodius keine Kenntnis der Plotinschen Schriften hatte.³⁶ Zudem bietet *De autexusio* eine thematisch-inhaltliche Vergleichbarkeit, denn Methodius setzt sich darin wie Augustin und auch Plotin mit einer dualistischen Erklärung des Ursprungs des Bösen auseinander. In der gegenwärtigen Methodiusforschung wird sogar die Vermutung angestellt, dass er dabei konkret auf den Manichäismus Bezug nehme, was sich jedoch m. E. nicht erhärten lässt.³⁷

In *De autexusio* setzt sich ein rechtgläubiger Gesprächspartner mit der – dualistischen – Auffassung zweier Andersgläubiger auseinander. Beide verfolgen, ähnlich wie die Manichäer und ähnlich wie der Neuplatonismus, einen kosmologischen Lösungsansatz. Sie wollen die Frage nach dem Ursprung des Bösen durch die Annahme erklären, dass schon vor Gottes Schöpfungsakt die Materie neben Gott bestanden habe, aus der das Böse hervorgegangen sei. Folglich habe das Böse seinen Ursprung nicht in Gott, sondern in der Materie als der Grundmasse, aus der der Kosmos gebildet wurde.³⁸

Methodius setzt diesem kosmologischen Erklärungsmodell einen völlig anderen Lösungsansatz entgegen, indem er konsequent anthropologisch und d.h. ethisch argumentiert. Damit nimmt das Nachdenken über den Ursprung des Bösen eine völlig neue Richtung. Er bestimmt das Böse weder als Substanz (wie der Mittelplatoniker), noch als Qualität (wie der Origenist), sondern als Handlung des Menschen (ἐνέργεια, *aut.* VIII,6). Damit engt er den Begriff des Bösen auf das *malum morale* ein, wie es in seiner Nachfolge auch Gregor von Nyssa³⁹ tut. Der Mensch handelt böse, wenn er Gott nicht gehorcht. Methodius beantwortet die Frage *Quid sit malum?* also: Das Böse ist Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott (*aut.* XVIII,8f.; f. 26v–27r; vgl. *aut.* XVII,2)⁴⁰. Damit ist zugleich die Antwort auf die Frage *Unde malum?* gegeben: Das Böse stammt weder aus einer Gott entgegengesetzten Macht, noch aus Gott selbst, sondern prinzipiell aus dem Menschen, und zwar aus seiner freien Entscheidung (τὸ αὐτεξούσιον; *aut.* XVI,2–XVII,2). Methodius macht diese Erklärung mit einer ausgefeilten, stark stoisch geprägten Handlungstheorie plausibel, die an dieser Stelle nicht in den Einzelheiten dargestellt werden kann.⁴¹ Das *malum physicum*, also menschliches Leid, insbesondere den leiblichen Tod, erklärt Methodius ganz wie Augustin es als die ihm überkommene Meinung wiedergibt, nämlich als Strafe Gottes für den Ungehorsam.⁴²

Doch dem kritisch Fragenden ist die letztgültige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen damit noch nicht gegeben.

Woher stammt der Ungehorsam seinerseits? (*aut.* XVII,3, vgl. *conf.* VII 3,5). Methodius greift wie die Augustin bekannte christliche Position auf die göttliche Offenbarung in der Bibel zurück, nämlich die Geschichte vom Sündenfall. Er verweist auf die Schlange, von der der Mensch den Ungehorsam *gelernt* habe (vgl. Gen 3,1–5 in Verbindung mit Jer 13,23; *aut.* XVII,3–XVIII,12; f. 24v–27v; vgl. *conf.* VII 3,5), denn sie habe ihm eine Alternative zu Gottes Gebot vor Augen geführt (*aut.* XVII,3–XVIII,12; f. 24v–27v) und insofern die Wahl zwischen gut und böse ermöglicht. Die Schlange gilt als äußere Ursache, als *causa externa*, die den Menschen das Böse gewissermaßen lehrte.

Soweit also Methodius' Erklärung für das böse Handeln der Menschen, die eine echte Alternative zu den dualistischen Lösungsansätzen seiner Zeit bietet. An diesem Beispiel haben wir uns vor Augen geführt, mit welcher Argumentation die Augustin überkommene christliche Lehre von der Willensfreiheit zur Auseinandersetzung mit einer dualistischen Erklärung der Frage nach dem Ursprung des Bösen eingesetzt werden konnte. Augustin stand einer solchen Erklärung sehr positiv gegenüber, denn er schreibt in den *Bekennnissen*: „dass ich einen Willen hatte, wusste ich so gewiss, wie dass ich lebte“⁴³. Auch dass in diesem Willen die Ursache seiner Sünde, d. h. seines *malum morale*, liegen müsse, war ihm einleuchtend. Dennoch ist für ihn damit noch keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Ungehorsams gegeben. Er insistiert nämlich auf der Frage: „Woher kommt es denn, dass ich Böses will und Gutes nicht will?“⁴⁴

2.3.2 Augustins Aufnahme der Lehre von der Willensfreiheit christlicher Provenienz (*lib. arb. I und II*)

Nun ist zu fragen, wie Augustin diesen Impuls aufnimmt, um seine Antwort auf die Frage *Unde malum?* zu finden, die, wie oben gezeigt, nach seiner Abkehr vom Manichäismus völlig offen war. Eine eigene Lehre vom freien Willen entwickelt Augustin erstmals im ersten Buch der Schrift *De libero arbitrio*, das er zeitnah zu *De moribus Manichaeorum* im Jahr 388 verfasste.⁴⁵ Er

zeigt, dass die böse Handlung aus der freien Willensentscheidung (*ex libero voluntatis arbitrio*; I 16,35) kommt. Wie mit *De moribus Manichaeorum* verfolgt er auch mit *De libero arbitrio* die Absicht, den Manichäismus zu widerlegen.⁴⁶

In diesem ersten der drei Bücher *Über den freien Willen* wird die Plotinsche Privationstheorie noch nicht explizit genannt. Doch es deutet sich bereits an, wie Augustin die christliche Tradition der Willensfreiheit durch Hinzunahme der Privationstheorie adaptiert.⁴⁷ Bereits der Beginn der Schrift zeigt, dass er kritisch an die christliche Tradition anknüpft, auch wenn er mit Schriftzitate überaus sparsam ist und auf den ersten Blick eher philosophisch argumentiert: Es geht, wie letztlich in der ganzen Diskussion um das Böse, um die Theodizee-Frage, nämlich ob Gott der Urheber des Übels, der *auctor mali* sei (*lib. arb.* I 1,1).⁴⁸ In den ersten Sätzen wird die uns schon bekannte Differenz zwischen „übel tun“ und „Übel erleiden“, also zwischen *malum morale* und *malum physicum*, geklärt. Gott sei zwar Urheber des letzteren, da er das *malum morale* bestrafe und diese Strafe von den Betroffenen als Übel empfunden werde. Hingegen sei er nicht der Urheber des *malum morale* – dieser sei vielmehr der Übeltäter selbst, denn er sei Urheber seiner eigenen bösen Tat. Diese böse Tat geschehe durch den Willen (*voluntate*), wäre es anders, wäre die göttliche Strafe dafür nicht gerecht (*lib. arb.* I 1,1). Damit bezieht Augustin sich ganz im Rahmen der methodianischen Bestimmung des Bösen als Handlung, was ihm nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht zuvor den Manichäismus abgelegt hätte.

Im Fortgang der Schrift folgt Augustin der Methode, die er auch in *De moribus Manichaeorum* einforderte, und behandelt vor der Frage *Unde malum?* die Frage *Quid sit malum?* (*lib. arb.* I 2,4). Nach langen Argumentationsgängen gelangt er zu folgender Definition des bösen Handelns (*male facere*) bzw. der Sünden (*peccata*): „Sich abwenden von den göttlichen und wahrhaft bleibenden Dingen und sich hinwenden zu den veränderlichen und ungewissen.“ (*lib. arb.* I 16,35).⁴⁹ Dabei wird betont, dass die veränderlichen und ungewissen Dinge nicht an sich schlecht, sondern jeweils an ihrem Platz innerhalb der göttlichen Weltordnung

gut sind. Das Böse liegt nicht in dem Objekt, auf das der Wille sich bezieht,⁵⁰ denn wie wir aus *De moribus Manichaeorum* wissen, ist das Böse nicht etwas, zu dem man sich hinwenden kann, sondern es ist *nichts*, nämlich das Gegenteil des Guten, das zugleich das höchste Sein ist. Vielmehr liegt das Böse in der Perversion des Geistes, der diese Abwendung vollzieht – und er tut es kraft der Entscheidungsfreiheit. Und darin liegt zugleich die Antwort auf die Frage *Unde malum?*: Das böse Handeln kommt aus dem freien Willensentschluss (*ex libero voluntatis arbitrio; lib. arb. I 16,35*).

Doch damit scheint Gott noch keineswegs von der Verantwortung für das Böse entlastet zu sein. Vielmehr scheint es so, dass ihm ausdrücklich die Verantwortung zugeschrieben wird, denn schließlich ist er es doch, der als Schöpfer den Menschen mit der Willensfreiheit ausgestattet und ihn dadurch überhaupt erst zur Sünde befähigt hat (*lib. arb. I 16,35*). Doch Augustin zeigt, dass der freie Wille an sich gut ist, denn nur er ermöglicht es auch, dass Menschen recht leben. Außerdem schafft Gott nur Gutes. Folglich liegt das Böse nicht in dem freien Willen selbst (*lib. arb. II 18f.*), sondern vielmehr in der *Bewegung* des Willens, der sich von Gott *abwendet*. An dieser Stelle kommt nun Augustins Privationstheorie zum Tragen, in der er das Böse als Streben zum Nichtsein bestimmte: Das Böse ist die Abkehr des Willens von Gott (*aversio voluntatis a domine deo; lib. arb. II 20,54*). Diese Abkehr ist böse (*malus*) und Sünde (*peccatum*). Der freie Wille an sich ist gut, weil er von Gott stammt – seine Bewegung aber, sofern er sich von Gott abwendet, ist böse und stammt nicht von Gott. Diese Bewegung der Abkehr von Gott sei wie jede Bewegung der Abkehr eine abfallende Bewegung (*defectivus motus*), jeder *defectus* aber sei aus dem Nichts. Was aber aus dem Nichts ist, ist nicht von Gott – und mit diesem privationstheoretischen Argument ist Gott dann doch der Verantwortung für das Böse enthoben.

Augustins Antwort auf die Frage *Unde malum?* lautet also: Das *malum* stammt radikal aus der Entscheidungsfreiheit des Menschen. Eine weitere Rückfrage, die er in seiner ersten Reaktion auf die Lehre von der Willensfreiheit, wie er sie wohl in den Pre-

digten des Ambrosius kennen lernte, selbst noch kritisch stellte (*conf.* VII 3,5), lehnt er nun prinzipiell ab. Vor allem weist Augustin jenen ihm aus der christlichen Tradition bekannten Versuch, das Böse im Sinne von etwas Gelerntem auf eine *causa externa* zurückzuführen, entschieden zurück (*lib. arb.* I 1,9). Auf eine Frage seines Gesprächspartners Euodius, woher die Abkehr des Willens von Gott *ihrerseits* stamme, bekennt er offen: „Antworte ich auf deine Frage, ich wisse es nicht, wirst du vielleicht traurig sein. Dennoch ist diese Antwort wahr.“ (*lib. arb.* II, 20,54).

2.4 *Ertrag: Augustins Synthese von Privationstheorie und Willensfreiheit – eine Fortentwicklung gegenüber Manichäismus, Neuplatonismus und der ihm überkommenen christlichen Theologie*

Auf den ersten Blick scheint es, als sei Augustin mit dieser Antwort gewissermaßen „vom Regen in die Traufe“ gekommen. Zwar hat er hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Bösen die manichäische Antwort widerlegt, aber dafür hat er, so scheint es, sich nun erst recht in die Aporie hineinmanövriert. Als Antwort auf die Frage *Unde malum?* – einfach ein „Ich weiß es nicht“? Worin liegt da der Fortschritt?

Der Fortschritt bzw. die Fortentwicklung liegt, das meine ich aufgrund der vorangegangenen Ausführungen sagen zu können, in der Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Darin liegt die Weiterentwicklung gegenüber dem Manichäismus, aber auch gegenüber den Antworten des Neuplatonismus und der Augustin überkommenen christlichen Tradition. Dass Augustin auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen keine Antwort geben kann, die über die Entscheidungsfreiheit des Menschen hinausgreift, liegt nämlich in seinem Verständnis des Begriffs der Freiheit selbst begründet. Es handelt sich für ihn um eine wirklich radikale Entscheidungsfreiheit.⁵¹ Dabei besteht die Radikalität in doppeltem Sinne:

a) Zum einen ist die Entscheidungsfreiheit, von der Augustin spricht, radikal, weil sie extrem ist. Die freie Willensentscheidung ist auf nichts zurückzuführen und durch nichts beschränkt. Zwar mag der Geist (*mens*) im Prozess der Entscheidungsfindung auf Gründe für eine vernünftige Entscheidung blicken, doch verhält der Wille sich nach Augustin gegenüber diesen Gründen völlig frei.⁵² Sie bilden keine Ursache für die zu treffende Willensentscheidung. Könnte man eine Ursache angeben, die den Willen dazu bewegen würde, die Entscheidung so oder so zu treffen, dann wäre diese Entscheidung eben verursacht und nicht mehr frei. Die freie Willensentscheidung ist notwendigerweise völlig will-kürlich im wahrsten Sinne des Wortes, nämlich allein vom freien Willen „gekürt“, also gewählt.

b) Zum anderen ist die Entscheidungsfreiheit, von der Augustin spricht, radikal, weil sie die *radix* bzw. Wurzel des Bösen ist. Es gibt keinen weiteren Ursprung hinter dieser Wurzel.⁵³ In der Weiterentwicklung erwächst aus dieser Wurzel, der ersten falschen Willensentscheidung, die Neigung des Willen zum Bösen, zur Abwendung von Gott, der Habitus der Selbstliebe, aus der der Mensch sich nicht selbst befreien kann. Außerdem ist letztlich das *malum physicum* auf diese erste radikale Willensentscheidung zurückzuführen, denn es ist Gottes Strafe für das böse Handeln.⁵⁴

So hat Augustin im Zusammenfügen der beiden Impulse, die er von der christlichen Tradition und vom Neuplatonismus empfangen hat, mit seiner Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen ein neues Drittes entwickelt: Er hat die radikale Entscheidungsfreiheit entdeckt. Die Fortentwicklung gegenüber dem Manichäismus, der ja das Ausgangsproblem stellte, besteht darin, dass Augustin zur Erklärung des Bösen nun nicht mehr auf den Dualismus zweier miteinander kämpfender Substanzen angewiesen ist. Die Fortentwicklung gegenüber dem Neuplatonismus ist in dem anthropologischen Lösungsansatz zu sehen, der es unnötig macht, dem Bösen doch noch einen quasi-substantiellen Charakter zuzuweisen. Und die Fortentwicklung gegenüber der Augustin überkommenen christlichen Position schließlich besteht

darin, dass Augustin über seinen radikalen Freiheitsbegriff die Aporie der ergebnislosen Rückfrage nach einer externen Ursache der bösen Willensentscheidung aufhebt. Denn es gibt keine weitere Ursache des Bösen als die will-kürliche Entscheidung des Menschen, sich vom Guten abzuwenden.

Doch die Fortentwicklung liegt nicht allein darin, dass Augustin ein neues gedankliches Konzept entwickelt hat. Sie liegt auch auf der persönlich-emotionalen Ebene: In einer sicheren Gewissheit, die der Manichäismus, von dem er herkam, ihm nicht bieten konnte, nämlich in der *securitas libertatis*, in der Sicherheit der Freiheit. Darauf zielen Augustins zusammenfassende Worte am Ende von *lib. arb. II*: „Doch weil der Abfall (von Gott) willentlich geschieht, ist er in unsere Macht gegeben. Wenn du dich davor fürchtest, dann darfst du ihn nicht wollen, wenn du ihn aber nicht willst, wird er nicht sein. Was also ist sicherer, als in einem Leben zu stehen, wo dir nichts zustoßen kann, was du nicht willst?“ (*lib. arb. II* 20,54). Gerade die *radikale* Entscheidungsfreiheit erfährt und bewertet Augustin nicht als verunsichernd, wie man vielleicht annehmen könnte, sondern ganz im Gegenteil als Sicherheit gebend. Diese Sicherheit hat zwei Facetten:

a) Zum einen liegt sie in der Lösung der Theodizeeproblematik, die Augustin durch seine Lehre vom *liberum arbitrium* erreicht: Gott ist der Verantwortung für das *malum morale*, für das Bösesein des Menschen enthoben, wenn dieser selbst dafür verantwortlich ist. Somit erreicht Augustin auf diesem Wege dasselbe Ziel, das auch Anliegen der dualistisch-kosmologischen Erklärungsmodelle gleich welcher Façon war: Gott zu rechtfertigen und dadurch den Gottesgedanken als solchen zu retten, der das Fundament des antiken Weltbildes bildete.

b) Zum anderen aber liegt die *securitas libertatis* darin, dass jeder Mensch nach dieser Auffassung *selbst* Verantwortung für sein eigenes Handeln und damit für seinen moralischen Stand übernehmen kann. Anders als im Manichäismus ist er nicht etwa einer externen bösen Macht ausgeliefert,⁵⁵ sondern unterliegt nur seiner eigenen, radikal freien Willensentscheidung. Und diese

Sicherheit gilt, so sieht es Augustin zumindest an diesem Punkt seines Lebens, für jeden Menschen, ganz konkret für ihn selbst und seinen Gesprächspartner Euodius.⁵⁶

3 **Ausblick**

Zu dem im Vorangegangenen beleuchteten Zeitpunkt seines Lebens, in den Jahren 388–91, ist Augustin ganz von dem Optimismus beseelt, dass Menschen, genauer: dass jeder Mensch in der Lage ist, diese Entscheidung frei zu treffen. Ganz konkret spricht er seinen Gesprächspartner Euodius an: „Wenn du jenen [sc. den *defectus*/Abfall] fürchtest, so darfst du ihn nicht wollen; wenn du ihn aber nicht willst, wird er nicht sein“ (*lib. arb.* II 20,54).⁵⁷ Der Optimismus des jungen Augustin hat sich jedoch nicht als tragfähig erwiesen. Er zerbrach an der Empirie, der Erfahrung der Sünde. Er verarbeitete diese Erfahrung in den kommenden Jahren, indem er seine Erbsündenlehre ausbildete, die wirkungsgeschichtlich von größter Bedeutung ist.

So ist es nicht verwunderlich, dass Augustin, noch während er an der Schrift *De libero arbitrio* arbeitet, seinen Ansatz weiterentwickelt, und d. h. m. E. entschieden abschwächt. Wohl unter dem Einfluss des Schriftstudiums, insbesondere der Paulusbriefe, das er seit seiner Priesterweihe i. J. 391 intensiviert, differenziert er seine Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit.⁵⁸ Nun betont er die Radikalität im Sinne der „ersten Wurzel“ und bezieht die Willensfreiheit, recht zu handeln, die er in *lib. arb.* II noch auf sich selbst und Euodius bezog, nur noch auf die ersten Menschen Adam und Eva (*lib. arb.* III 18,52 = *retr.* 8,5 gegen Pelagius; 19,53; sowie 24,71–77). Alle nachfolgenden Menschen unterliegen der göttlichen Strafe für die erste Sünde des ersten Menschen und leiden an einem Mangel an Einsicht und Kraft.⁵⁹ Diese „Erbsünde“ hebt ihre Entscheidungsfreiheit auf.

Die Untersuchung dieser Weiterentwicklung, die sich an die Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen bei Augustin in den Jahren 388–391 anschließt, bietet frei-

lich ein weites Feld und geht über die kurze Momentaufnahme hinaus, die ich an dieser Stelle vorgestellt habe. Deshalb schließe ich mit Worten, die Augustin an das Ende von *lib. arb.* I gesetzt hat: „Um [diese Frage] sorgfältiger zu ergründen, müssen wir uns ein anderes Mal Zeit nehmen. Denn dieses Gespräch sucht nunmehr sein Maß und Ziel.“⁶⁰

Anmerkungen

- 1 Von seinem 19. bis 28. Lebensjahr, *conf.* IV 1,1.
- 2 Vgl. *Blumenberg, H.*: Einleitung. In: ders. (Hg.): Nikolaus von Cues. Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, Bremen 1957, 7–69, da 45.
- 3 Vgl. z.B. *Platinga, A.*: God, Evil, and the Metaphysics of Freedom. In: Adams, M.M./Adams, R. M.: The Problem of Evil, Oxford 1990, 83–109 (Erstveröffentlichung 1974), bes. 107f.; im deutschen Bereich vor wenigen Jahren *Kreiner, A.*: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, QD 168, Freiburg u. a. 1997.
- 4 *Quenstedt*: Theologia didactico-polemica II, 48f.
- 5 Um 1300 n. Chr. formulierte der Dominikanermönch Meister Eckhart: „Wie die Heiligen und Philosophen übereinstimmend erklären – und so verhält es sich in Wahrheit –, ist das Böse nichts anderes als Beraubung oder Abfall vom Sein und Mangel, Abwesenheit oder Fehlen des Seins“ (sicut sancti et philosophi concorditer dicunt, et sic se habet veritas, malum nihil est nisi privatio sive casus ab esse et defectus, absentia sive carentia esse; *Expositio libri Sapientiae* 14, Lateinische Werke II, 335).
- 6 Belege bei *Schönberger, R.*: Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter, Berlin/New York 1986, 355; *ders.*: Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie. In: *Hermann, F./Koslowski, P.* (Hg.): Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 15–47, da 18; vgl. auch *Hermann, F.*: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, der es unternimmt, in Auseinandersetzung mit der Augustinschen und anderen Formen der Privationstheorie eine „Positivitätstheorie des Malum“ (a. a. O. 17) zu entwickeln.
- 7 *Price, R.M.*: Confessions VII: Autobiography or Apologetic?, Short Communication, XIV Conference of Patristic Studies, Oxford 2003 (noch unveröffentlicht), betont unter Berufung auf *Aug. contra acad.* III 19,42f. zu Recht, dass Augustin im Jahr 386 einen christlichen Platonismus vertrat. Die Kritik, die er in *conf.* VII daran äußert, ist die Kritik des reiferen Augustin zur Zeit der Abfassung der Bekenntnisse. Diese Stelle, so Price, ist als christliche Apologie gegen gelehrte Heiden zu werten, nicht aber als autobiographisch korrekte Information darüber, dass Augustin im Jahr 386 eine Bekehrung vom Platonismus zum Christentum erfahren habe.

- 8 Vgl. die ausführliche Schilderung des manichäischen Mythos bei *Oort, J. van*: Art. Manichäismus, RGG⁴ 5, 732–741, bes. 736–738, da weitere Literaturhinweise; vgl. auch die kurze Wiedergabe manichäischer Lehre in dem hier relevanten Zusammenhang *conf.* VII 2,3.
- 9 *Conf.* VII 2,3: Hier nimmt Augustin nach eigener Aussage ein Argument seines engen Freundes Nebridius auf (vgl. *conf.* IV 3,6; IX 3,6); VII 4,6.
- 10 *Conf.* VII 3,4: Itaque securus eam quaerebam et certus non esse uerum quod illi dicerent quos toto animo fugiebam ... Er untermauert seine Ablehnung mit dem so genannten Nebridius-Argument: Wenn die böse Macht aber Gott ohnehin nichts anhaben könne, weil er seinem Wesen nach unverderblich sei, dann sei ja dieser ganze Kampf Gottes für die Wahrung seiner Unversehrtheit unnötig – und damit sei zugleich der Hauptinhalt der manichäischen Lehre hinfällig, die diesen Kampf in einem detaillierten und überaus komplizierten Mythos darstellte.
- 11 *Conf.* VII 3,4; Übers. Thimme (*Aurelius Augustinus: Bekenntnisse*, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart 1950, 165).
- 12 *Conf.* VII 3,5: quod audiebam.
- 13 *Conf.* VII 3,5.
- 14 So zuerst *Courcelle, P.*: Recherches sur les „Confessions“ de Saint Augustin, Paris 1968, 99f.; vgl. auch *Madec, G.*: „Platonisme“ et „Christianisme“. Analyse du livre VII des Confessions. In: ders.: *Lectures Augustiniennes*, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 168, Paris 2001, 121–184, da 122.140.
- 15 Ambrosius nahm in seinen Predigten Inhalte östlicher Kirchenschriftsteller auf, z. B. in *Exam.* I 8,31 eine Paraphrase aus Basilius dem Großen, in der das Böse als „Abirrung des Geistes und der Vernunft vom Pfad der Tugend“ bestimmt wird (nach *Mühlenberg, E.*: Dogma und Lehre im Abendland, HDThG I, 1988, 406–566, da 414). *Du Roy, O.*: L’Intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391, Paris 1966, 58 Anm. 1 vermutet Origenes als Quelle des Ambrosius und nennt Or. *in Mt.* X,11 (προαίρεσις ἐκούσιος) und *Cels.* IV,66 (τὸ ἐκάστου ἡγεμονικόν als Ursprung des Schlechten).
- 16 *Conf.* VII 5,7; 7,11.
- 17 *Conf.* VII 9,13.
- 18 Vgl. *conf.* VIII 3,2.
- 19 *Mühlenberg*: Dogma und Lehre, S. 413–415 betont die wichtige Rolle, die die platonisierenden, ja neuplatonisch geprägten Predigten des Ambrosius für Augustins Bereitschaft zur Aufnahme neuplatonischen Ge-

- dankenguts hatten. – Zur Frage, wer Augustin die Kenntnis der platonischen Schriften vermittelte, vgl. die umfangreiche Darstellung und Diskussion der Forschungsmeinungen bei *Madec*: Platonisme, 149–151. Nach dem gängigen Forschungsstand ist jedoch nur auszumachen, dass es sich um einen Nicht-Christen handelte, s. *Madec*: Platonisme, 149f. und jüngst *Lancel, S.*: Saint Augustin, Paris 1999, 123–126, bes. 125.
- 20 So resignierend, aber wohl realistisch *Madec*: Platonisme, 130; 153; vgl. aber die gute Übersicht über die Forschungslage a. a. O. 152f. Auch *du Roy*: L’Intelligence, 61–72 behandelt die Frage eingehend mit gleichem Ergebnis.
- 21 Vgl. *du Roy*: L’Intelligence, 69f.
- 22 Denn wenn es eine Substanz wäre, wäre es gut, s. *conf.* VII 12,18: ... malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.
- 23 In seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern behauptet Augustin mit großer Vehemenz: „Wessen Fragestellung ist angemessener? Etwa die derjenigen, die fragen, woher etwas ist, von dem sie nicht wissen, was es ist, oder die Fragestellung von jenem, der meint, zuerst sei zu fragen, was etwas ist, damit nicht – was absurd ist – nach dem Ursprung einer unbekanntem Sache gefragt wird?“ (*mor.* II, 2,2). Vgl. Plot. *Enn.* I 8,1.
- 24 Vgl. *Opsomer, J./Steel, C.*: Evil Without a Cause: Proclus’ Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy. In: Fuhrer, Th./Erlar, M. (Hg.): Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier, Stuttgart 1999, 229–260, da 243f.
- 25 Vgl. *Beierwaltes, W.*: Identität und Differenz, Philosophische Abhandlungen 49, Frankfurt/Main 1980, 33f.
- 26 Vgl. *Hermanni*: Das Böse, 41–44.
- 27 *Conf.* VII 9,13–13,19, zur Frage nach dem Wesen des Bösen bes. 12,18f.
- 28 *Conf.* VII 12,18: ... malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.
- 29 Insofern markiert diese Schrift eine bedeutsame Station in Augustins Werk – umso erstaunlicher ist es, dass das wichtige zweite Buch bisher in deutscher Übersetzung nur in Auszügen vorlag (*mor.* II 1,1–7,10. In: *Hermanni*: Das Böse, 57–62). Erst vor kurzem ist eine zweisprachige Ausgabe erschienen (*Augustinus*: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche

und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, kommentiert und hg. v. *Rutzenhöfer, E.*: *Augustinus Opera – Werke* Bd. 25, Paderborn u. a. 2004).

- 30 Vgl. Aug. *de div. quaest.* 6.
- 31 Vgl. *Hermanni*: Das Böse, 41–44.
- 32 *Conf.* VII 17,23f.
- 33 Die freie Willensentscheidung als Ursprung des Bösen: Aug. *conf.* VII 3,5 (*liberum voluntatis arbitrium*); vgl. z.B. *Meth. aut.* XIII,5 (*προαίρεσις*), *aut.* XVII,1f. (*ἀντεξούσιον*); *Bas. hex.* II 5 (*ἐκ τῶν προαιρετικῶν ἀποπτωμάτων*); *Gr. Nyss. or. catech.* V,11f. (*προαίρεσις; ἀντεξουσιότης*), VIII,3 (*ἀντεξούσιον*). – Gottes gerechtes Urteil bzw. Strafe als Ursache unseres Leidens: Aug. *conf.* VII 3,5; vgl. z.B. *Meth. aut.* XVIII,7, *res.* I,38,1 (Strafe Gottes für die Sünde ist die Sterblichkeit des Menschen); *Gr. Nyss. or. catech.* VIII,19 (alle Arten des Übels, insbesondere die Sterblichkeit als Folge des Sündenfalls); weitere Belegstellen bei *Fischer, J.A.*: *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, Bd. 1, München 1954, 81–103. – Auch der Teufel wird durch seine freie Willensentscheidung böse: Aug. *conf.* VII 3,5; *Meth. aut.* XVIII,10f., *res.* I,37,4(1); *Gr. Nyss. or. catech.* VI,7.
- 34 Ambrosius benutzte nachgewiesenermaßen für seine Homilien griechische Quellen, allerdings ohne Namensnennung (s. *Mühlenberg*: *Dogma und Lehre*, 407) – möglicherweise kannte er auch Methodius, sicherlich aber die Autoren, die in methodianischer Tradition stehen wie Gregor von Nyssa und Basilius der Große. Augustin selbst hatte wohl keine Kenntnis der methodianischen Schriften, da sie nicht ins Lateinische übersetzt wurden.
- 35 Vgl. auch *Origenes: princ.* I praef. 5, der die Lehre vom *liberum arbitrium*, aufgrund dessen es in der Macht des Menschen steht, gut oder böse zu handeln, als einen fest definierten Bestandteil der kirchlichen Lehre angibt.
- 36 Methodius starb im Jahr 311 in der letzten Christenverfolgung, d. h. ca. 40 Jahre nach Plotin. *Enn. I 8* ist eine der letzten Abhandlungen Plotins (51). In den vergleichsweise wenigen Jahren, die zwischen der Abfassung der beiden Schriften *Plot. Enn. I 8* und *Meth. aut.* liegen, hat die Kenntnis des Neuplatonismus wohl noch nicht ihren Weg in die christlichen Gemeinden des kleinasiatischen Lykien gefunden.
- 37 Die Vermutung, es gehe Methodius um den Kampf gegen den Manichäismus, stellte *A. Viciano*, *Rez. zu Bracht, Katharina: Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympos*

- (STAC 2), Tübingen 1999. In: JAC 44, 2001, 214 auf. Dagegen spricht jedoch Methodius' Verwendung typisch mittelplatonischer Terminologie, die nahe legt, dass Methodius in dem ersten Andersgläubigen einen mittelplatonisch geprägten Gegner vor Augen hat, wie ich meine, in der von Viciano rezensierten Arbeit nachgewiesen zu haben (a. a. O. 47–58); der zweite Heterodoxe vertritt einen populären Origenismus (a. a. O. 59–72).
- 38 Innerhalb dieser gemeinsamen grundlegend dualistischen Theorie unterscheiden sich die beiden nur in einer Detailfrage, nämlich ob die Materie zunächst gewissermaßen als reine Substanz qualitätslos und völlig ungeordnet dahintrieb (mittelplatonisch; vgl. *aut.* III,9), oder ob sie bereits von Anfang an die Qualität des Bösen aufwies (origenistisch; vgl. *aut.* IX,2f.).
- 39 *Or. catech.* V,11: „Denn man kann sich das Dasein der Bosheit nicht anders vorstellen denn als Fehlen der Tugend“.
- 40 Die Folio-Angaben beziehen sich auf die Handschrift Q.I. 265 der Russischen Nationalbibliothek St. Petersburg.
- 41 S. dazu *Bracht*: Vollkommenheit, 72–121.
- 42 *Meth. aut.* XVIII,7; f. 26v; *res.* I,38,1–2.5; vgl. *Aug. conf.* VII 3,5; *lib. arb.* I 1,1.
- 43 *Conf.* VII 3,5.
- 44 Unde igitur mihi male uelle et bene nolle? *Conf.* VII 3,5.
- 45 Zur Diskussion der Datierungsfragen vgl. *Rutzenhöfer, E.*: Einleitung. In: Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, kommentiert und hg. v. Elke Rutzenhöfer, *Augustinus Opera – Werke* Bd. 25, Paderborn u. a. 2004, 7–40, da 7–9. Vgl. *quant. an.* I 36, 80 aus demselben Jahr 388, wo Augustin sich bereits zum freien Willen bekennt, allerdings ohne den Gedanken auszuführen. In den früheren Schriften, die Augustin auf dem Landgut Cassiciacum schrieb, ist von der Willensfreiheit noch nicht die Rede.
- 46 *Aug. retr.* I 8, 2.
- 47 Gegen *Madec, G.*: Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio, Communication à la „Settimana agostiniana“ de Pavie, 1989. In: ders.: *Petites études augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité* 142, Paris 1994, 121–135, da 125, der fordert, dass die drei Bücher von *De libero arbitrio* wie eines zu lesen seien, ist m. E. mit einer Entwicklung von Augustins Auffassung im Laufe der Entstehungsjahre zu rechnen, und zwar im Sinne einer zunehmenden gedanklichen Durchdringung der Frage und insofern einer zunehmenden Dif-

ferenzierung der Theorie (s.u. unter 3).

- 48 Vgl. *Madec*: Vnde malum, 123: „C’est une <théodicée>, au sens leibnizien, qui établit que l’homme seul est responsable du mal qu’il commet (livre I) ...“
- 49 *Lib. arb.* I 16,35: ... cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur.
- 50 Vgl. *lib. arb.* I 15,33–12,34.
- 51 Vgl. z.B. die Formulierung in *lib. arb.* III 17,49: radix voluntatis.
- 52 Vgl. *lib. arb.* I 15,33, wo Augustin von einem stoischen Hintergrund her argumentiert, sowie die daraus folgende Ergebnisformulierung in I 16,34: Der Geist kann durch nichts anderes als den Willen „von der Festung seiner Herrschaft und der rechten Ordnung herabgestürzt werden“ (... nullaque re de arce dominandi rectoque ordine mentem deponi nisi voluntate ...).
- 53 Vgl. *lib. arb.* III 17,48f. Diese Passage bildet, wie Thimme überzeugend darlegt, im Zusammenhang des mehrfach überarbeiteten und in folgedessen überaus uneinheitlichen Buches III den Ende des Teils, den Augustin noch vor dem Eintritt ins Presbyteramt i.J. 391 verfasste (s. Thimme, *W.*: Einführung. In: Augustinus, Theologische Frühschriften: Vom freien Willen. Von der wahren Religion, übersetzt und erläutert von Wilhelm Thimme, BAW.AC, Zürich/Stuttgart 1962, 5–28, da 19–21).
- 54 *S. de ord.* II, 11–13; *mor.* II,7,9; vgl. auch *conf.* VII 13,19.
- 55 Vgl. *conf.* VII 13,19.
- 56 Wenige Abschnitte zuvor verwendet Augustin ebenfalls die Paarung der Begriffe *libertas* und *securitas*, doch steht hier ein anderes, späteres Freiheitsverständnis im Hintergrund, weshalb die Passage als später eingefügt zu beurteilen ist, mit Thimme: Einführung, 19. Zu klären ist jedoch die genaue Abgrenzung des eingefügten Abschnitts (nur II 13,37 [143] oder auch 14,37 [144]), zu der Thimme sich widersprüchlich äußert (Einführung 19: nur 143, Fußnote zu *lib. arb.* II 14,37 [144]: 143 f.).
- 57 *Lib. arb.* II 20,54: Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. – Auch im näheren Kontext dieses Satzes kommt der konkrete Bezug auf Augustin und seinen Gesprächspartner unmissverständlich durch die Verwendung von Pronominal- und Verbformen der ersten und zweiten Person an dieser Stelle zum Ausdruck.
- 58 Vgl. den Anfang des Abschnitts, der den Beginn des neuen Gedankenganges markiert (*lib. arb.* III 18,51): Zitat Röm 7,18 f. und Gal 5,17. Mit Thimme, Einführung, 21 f. ist die folgende Passage, evtl. mit Ausnahme von III 22 f., nach Augustins Weihe zum Presbyter anzusetzen. Bei der Stelle *conf.* VII 20,26–21,27, in der Augustin den Einfluss der Paulus-

lektüre bereits vor dem Gartenerlebnis i.J. 386 ansiedelt, ist zu bedenken, dass Augustin rückblickend seine Biographie rekonstruiert und wohl in schriftstellerischer Freiheit inhaltlich Zusammengehörendes auch zeitlich näher aneinanderrückt.

59 *Lib. arb.* III 52 u. ö.: *ignorantia* und *difficultas* (Übers.: Thimme).

60 *Lib. arb.* I 16,35: ... ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam haec iam sermocinatio modum terminumque desiderat ...

Katharina Bracht

1967 geboren in Würzburg.

1987–1994 Studium der Evangelischen Theologie in Münster, München und Berlin, Abschluss: Erste theologische Prüfung (Evangelische Kirche von Westfalen).

1995–1997 Promotionsstipendium des Evangelischen Studienwerkes Villigst.

1998 Promotion *summa cum laude* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg).

1998–2001 Vikariat in Bielefeld, Abschluss: Zweite theologische Prüfung (Evangelische Kirche von Westfalen).

2001–2002 Pfarrerin z. A. in Bielefeld.

Seit Oktober 2002 Juniorprofessorin für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Ältere Kirchengeschichte und Patristische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Ausgewählte Veröffentlichungen

- Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus, STAC 2, Tübingen 1999.
- The Question of the Episcopal See of Methodius of Olympus Reconsidered, StPatr XXXIV, 2001, 3–10.
- Der bedürfnislose Gott. Gebrauch und Hintergrund des Terminus ἀπροσδεής zur Bezeichnung Gottes bei Methodius von Olympus, WuD 27, 2003, 233–247.
- Das Böse – Fragen und Antworten des frühen Christentums, Plurale 3, 2003, 15–33.

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

- | | | | | | |
|----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | <i>Volker Gerhardt</i>
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität | 14 | <i>Ludolf Herbst</i>
Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik | 26 | <i>Ludmila Thomas</i>
Rußland im Jahre 1900
Die Gesellschaft vor der Revolution |
| 2 | <i>Hasso Hofmann</i>
Die versprochene Menschenwürde | 15 | <i>Gert-Joachim Glaefner</i>
Demokratie nach dem Ende des Kommunismus | 27 | <i>Wolfgang Reisig</i>
Verteiltes Rechnen: Im wesentlichen das Herkömmliche oder etwas grundlegend Neues? |
| 3 | <i>Heinrich August Winkler</i>
Von Weimar zu Hitler
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie | 16 | <i>Arndt Sorge</i>
Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland | 28 | <i>Ernst Osterkamp</i>
Die Seele des historischen Subjekts
Historische Portraituren in Friedrich Schillers „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“ |
| 4 | <i>Michael Borgolte</i>
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?
Das Beispiel der Stiftungen | 17 | <i>Achim Leube</i>
Semnonen, Burgunden, Alamannen
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte des 1. bis 5. Jahrhunderts | 29 | <i>Rüdiger Steinlein</i>
Märchen als poetische Erziehungsform
Zum kinderliterarischen Status der Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“ |
| 5 | <i>Wilfried Nippel</i>
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit | 18 | <i>Klaus-Peter Johné</i>
Von der Kolonienwirtschaft zum Kolonat
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung | 30 | <i>Hartmut Boockmann</i>
Bürgerkirchen im späteren Mittelalter |
| 6 | <i>Heinz Schilling</i>
Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich | 19 | <i>Volker Gerhardt</i>
Die Politik und das Leben | 31 | <i>Michael Kloepfer</i>
Verfassungsgebung als Zukunftsbewältigung aus Vergangenheitserfahrung
Zur Verfassungsgebung im vereinten Deutschland |
| 7 | <i>Hartmut Harnisch</i>
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800–1914 | 20 | <i>Clemens Wurm</i>
Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration | 32 | <i>Dietrich Benner</i>
Über die Aufgaben der Pädagogik nach dem Ende der DDR |
| 8 | <i>Fritz Jost</i>
Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen | 21 | <i>Jürgen Kunze</i>
Verfeldstrukturen | 33 | <i>Heinz-Elmar Tenorth</i>
„Reformpädagogik“
Erneuter Versuch, ein erstaunliches Phänomen zu verstehen |
| 9 | <i>Erwin J. Haeberle</i>
Berlin und die internationale Sexualwissenschaft
Magnus Hirschfeld-Kolloquium, Einführungsvortrag | 22 | <i>Winfried Schich</i>
Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen | 34 | <i>Jürgen K. Schriewer</i>
Welt-System und Interrelations-Gefüge
Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem Vergleichender Erziehungswissenschaft |
| 10 | <i>Herbert Schnädelbach</i>
Hegels Lehre von der Wahrheit | 23 | <i>Herfried Münkler</i>
Zivilgesellschaft und Bürgertugend
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung? | 35 | <i>Friedrich Maier</i>
„Das Staatsschiff“ auf der Fahrt von Griechenland über Rom nach Europa
Zu einer Metapher als Bildungsgegenstand in Text und Bild |
| 11 | <i>Felix Herzog</i>
Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts
Eine Hommage an Wilhelm von Humboldt | 24 | <i>Hildegard Maria Nickel</i>
Geschlechterverhältnis in der Wende
Individualisierung versus Solidarisierung? | 36 | <i>Michael Daxner</i>
Alma Mater Restituta oder Eine Universität für die Hauptstadt |
| 12 | <i>Hans-Peter Müller</i>
Soziale Differenzierung und Individualität
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose | 25 | <i>Christine Windbichler</i>
Arbeitsrechtler und andere Laien in der Baugrube des Gesellschaftsrechts
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung | | |
| 13 | <i>Thomas Raiser</i>
Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft | | | | |

- 37 *Konrad H. Jarausch*
Die Vertreibung der jüdischen Studenten und Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime
- 38 *Detlef Krauß*
Schuld im Strafrecht
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?
- 39 *Herbert Kitschelt*
Rationale Verfassungswahl?
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien
- 40 *Werner Röcke*
Liebe und Melancholie
Formen sozialer Kommunikation in der ‚Historie von Florio und Blanschellur‘
- 41 *Hubert Markl*
Wohin geht die Biologie?
- 42 *Hans Bertram*
Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie
- 43 *Dieter Segert*
Diktatur und Demokratie in Osteuropa im 20. Jahrhundert
- 44 *Klaus R. Scherpe*
Beschreiben, nicht Erzählen!
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis zu Darstellungen des Holocaust
- 45 *Bernd Wegener*
Soziale Gerechtigkeitsforschung: Normativ oder deskriptiv?
- 46 *Horst Wenzel*
Hören und Sehen – Schrift und Bild
Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien
- 47 *Hans-Peter Schwintowski*
Verteilungsdefizite durch Recht auf globalisierten Märkten
Grundstrukturen einer Nutzen-theorie des Rechts
- 48 *Helmut Wiesenthal*
Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation
- 49 *Rainer Dietrich*
Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung
- 50 *Bernd Henningsen*
Der Norden: Eine Erfindung
Das europäische Projekt einer regionalen Identität
- 51 *Michael C. Burda*
Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer
- 52 *Volker Neumann*
Menschenwürde und Existenzminimum
- 53 *Wolfgang Iser*
Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht
Vortrag anlässlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin
- 54 *Ulrich Battis*
Demokratie als Bauherrin
- 55 *Johannes Hager*
Grundrechte im Privatrecht
- 56 *Johannes Christes*
Cicero und der römische Humanismus
- 57 *Wolfgang Hardtwig*
Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500–1840
- 58 *Elard Klewitz*
Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug
- 59 *Renate Valtin*
Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik
- 60 *Gerhard Werle*
Ohne Wahrheit keine Versöhnung!
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit
- 61 *Bernhard Schlink*
Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?
(Zwei Vorlesungen)
- 62 *Wiltrud Gieseke*
Erfahrungen als behindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener
- 63 *Alexander Demandt*
Ranke unter den Weltweisen
Wolfgang Hardtwig
Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke
(Zwei Vorträge anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)
- 64 *Axel Flessner*
Deutsche Juristenausbildung
Die kleine Reform und die europäische Perspektive
- 65 *Peter Brockmeier*
Seul dans mon lit glacé – Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur
- 66 *Harmut Böhme*
Das Licht als Medium der Kunst
Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation
- 67 *Siegling Ellger-Rüttgardt*
Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität
- 68 *Christoph G. Paulus*
Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung
- 69 *Eberhard Schwark*
Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip
- 70 *Rosemarie Will*
Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz
- 71 *Achim Leschinsky*
Freie Schulwahl und staatliche Steuerung
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen
- 72 *Harry Dettenborn*
Hang und Zwang zur sozialkognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen
- 73 *Inge Frohburg*
Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen
- 74 *Johann Adrian*
Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse

- 75 *Monika Doherty*
Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen
- 76 *Jürgen van Buer*
Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern
- 77 *Flora Veit-Wild*
Karneval und Kakertaken
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur
- 78 *Jürgen Diederich*
Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)
- 79 *Wolf Krötke*
Was ist ‚wirklich‘?
Der notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit
- 80 *Matthias Jerusalem*
Die Entwicklung von Selbstkonzepten und ihre Bedeutung für Motivationsprozesse im Lern- und Leistungsbereich
- 81 *Dieter Klein*
Globalisierung und Fragen an die Sozialwissenschaften: Richtungsbestimmter Handlungszwang oder Anstoß zu einschneidendem Wandel?
- 82 *Barbara Kunzmann-Müller*
Typologisch relevante Variation in der Slavia
- 83 *Michael Parmentier*
Sehen Sehen
Ein bildungstheoretischer Versuch über Chardins ‚L'enfant au toton‘
- 84 *Engelbert Plassmann*
Bibliotheksgeschichte und Verfassungsgeschichte
- 85 *Ruth Tesmar*
Das dritte Auge
Imagination und Einsicht
- 86 *Ortfried Schäffler*
Perspektiven erwachsenenpädagogischer Organisationsforschung
- 87 *Kurt-Victor Selge, Reimer Hansen, Christof Gestrich*
Philipp Melanchthon 1497–1997
- 88 *Karla Horstmann-Hegel*
Integrativer Sachunterricht – Möglichkeiten und Grenzen
- 89 *Karin Hirdina*
Belichten, Beleuchten, Erhellen
Licht in den zwanziger Jahren
- 90 *Marion Bergk*
Schreibinteraktionen: Verändertes Sprachlernen in der Grundschule
- 91 *Christina von Braun*
Architektur der Denkräume
James E. Young
Daniel Libeskind's Jewish Museum in Berlin: The Uncanny Art of Memorial Architecture
Daniel Libeskind
Beyond the Wall
Vorträge anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Daniel Libeskind
- 92 *Christina von Braun*
Warum Gender-Studies?
- 93 *Ernst Vogt, Axel Horstmann*
August Boeckh (1785–1867). Leben und Werk
Zwei Vorträge
- 94 *Engelbert Plassmann*
Eine „Reichsbibliothek“?
- 95 *Renate Reschke*
Die Asymmetrie des Ästhetischen
Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension
- 96 *Günter de Bruyn*
Altersbetrachtungen über den alten Fontane
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde
- 97 *Detlef Krauß*
Gift im Strafrecht
- 98 *Wolfgang Thierse, Renate Reschke, Achim Trebeß, Claudia Salchow*
Das Wolfgang-Heise-Archiv. Plädoyers für seine Zukunft
Vorträge
- 99 *Elke Lehnert, Annette Vogt, Ulla Ruschhaupt, Marianne Kriszio*
Frauen an der Humboldt-Universität 1908–1998
Vier Vorträge
- 100 *Bernhard Schlink*
Evaluierte Freiheit?
Zu den Bemühungen um eine Verbesserung der wissenschaftlichen Lehre
- 101 *Heinz Ohme*
Das Kosovo und die Serbische Orthodoxe Kirche
- 102 *Gerhard A. Ritter*
Der Berliner Reichstag in der politischen Kultur der Kaiserzeit
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde mit einer Laudatio von Wolfgang Hardtwig
- 103 *Cornelius Frömmel*
Das Flair der unendlichen Vielfalt
- 104 *Verena Olejniczak Lobsien*
„Is this the promised end?“ Die Apokalypse des King Lear, oder: Fängt Literatur mit dem Ende an?
- 105 *Ingolf Pernice*
Kompetenzabgrenzung im Europäischen Verfassungsverbund
- 106 *Gerd Irrlitz*
Das Bild des Weges in der Philosophie
- 107 *Helmut Schmidt*
Die Selbstbehauptung Europas im neuen Jahrhundert. Mit einer Replik von Horst Teltchik
- 108 *Peter Diepold*
Internet und Pädagogik
Rückblick und Ausblick
- 109 *Artur-Axel Wandtke*
Copyright und virtueller Markt oder Das Verschwinden des Urhebers im Nebel der Postmoderne?
- 110 *Jürgen Mittelstraß*
Konstruktion und Deutung
Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt
- 111 *Göran Persson*
European Challenges. A Swedish Perspective. Mit einer Replik von Janusz Reiter
- 112 *Hasso Hofmann*
Vom Wesen der Verfassung
- 113 *Stefanie von Schurbein*
Kampf um Subjektivität
Nation, Religion und Geschlecht in zwei dänischen Romanen um 1850

- 114 *Ferenc Mádl*
Europäischer Integrationsprozess. Ungarische Erwartungen. Mit einer Replik von Dietrich von Kyaw
- 115 *Ernst Maug*
Konzerne im Kontext der Kapitalmärkte
- 116 *Herbert Schnädelbach*
Das Gespräch der Philosophie
- 117 *Axel Flessner*
Juristische Methode und europäisches Privatrecht
- 118 *Sigrid Jacobet*
KZ-Gedenkstätten als nationale Erinnerungsorte
Zwischen Ritualisierung und Musealisierung
- 119 *Vincent J. H. Houben*
Südostasien. Eine andere Geschichte
- 120 *Étienne Balibar, Friedrich A. Kittler, Martin van Creveld*
Vom Krieg zum Terrorismus?
Mosse-Lectures 2002/2003
- 121 *Hans Meyer*
Versuch über die Demokratie in Deutschland
- 122 *Joachim Kallinich*
Keine Atempause – Geschichte wird gemacht
Museen in der Erlebnis- und Mediengesellschaft
- 123 *Anusch Taraz*
Zufällige Beweise
- 124 *Carlo Azeglio Ciampi*
L'amicizia italo-tedesca al servizio dell'integrazione europea. Die italienisch-deutsche Freundschaft im Dienste der europäischen Integration
Johannes Rau
Deutschland, Italien und die europäische Integration
- 125 *Theodor Schilling*
Der Schutz der Menschenrechte gegen den Sicherheitsrat und seine Mitglieder
Möglichkeiten und Grenzen
- 126 *Wolfgang Ernst*
Medienwissen(schaft) zeitkritisch
Ein Programm aus der Sophienstraße
- 127 *Hilmar Schröder*
Klimaerwärmung und Naturkatastrophen im Hochgebirge
Desaster oder Stabilität im 21. Jahrhundert?
- 128 *Kiran Klaus Patel*
Nach der Nationalfixiertheit
Perspektiven einer transnationalen Geschichte
- 129 *Susanne Frank*
Stadtplanung im Geschlechterkampf
Ebenezer Howard und Le Corbusier
- 130 *Matthias Langensiepen*
Modellierung pflanzlicher Systeme
Perspektiven eines neuen Forschungs- und Lehrgebietes
- 131 *Michael Borgolte*
Königsberg – Deutschland – Europa
Heinrich August Winkler und die Einheit der Geschichte. Festvortrag anlässlich des 65. Geburtstages
- 132 *Guy Verhofstadt*
The new European Constitution – from Laeken to Rome
- 133 *Elke Hartmann*
Zur Geschichte der Matriarchatsidee
- 134 *Felix Naumann*
Informationsintegration
- 135 *Gerhard Dannemann*
Rechtsvergleichung im Exil
Martin Wolff und das englische Recht
- 136 *Jörg Baberowski*
Zivilisation der Gewalt
Die kulturellen Ursprünge des Stalinismus
- 137 *Friedhelm Neidhardt*
Logik – Soziologik
Kolloquium anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde
- 138 *Bernd-Holger Schlingloff*
Formale Methoden in der Praxis
Softwaredesign für Luft- und Raumfahrt
- 139 *Sigrid Blömeke*
Lehrerausbildung – Lehrerhandeln – Schülerleistungen
Perspektiven nationaler und internationaler empirischer Bildungsforschung
- 140 *Katharina Bracht*
Securitas libertatis
Augustins Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen
- 141 *Friedrich Dieckmann*
Berlin als Werkraum
Stadtuldigung mit Seitenblicken
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

