

Philipp Stoellger

Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive

«Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt.»

(Schelling 1983, S. 303 f.)

«Sage wenigstens, was du für das Gegenteil der Ordnung hältst! –
«Nichts», sagte er, «denn wie kann es das Gegenteil zu einer Sache geben, die das Ganze eingenommen, das Ganze innehat?
Was nämlich der Ordnung entgegengesetzt wäre, müsste sich notwendig außerhalb der Ordnung befinden; ich sehe aber nichts, was sich außerhalb der Ordnung befindet: folglich darf man keinen Gegensatz zur Ordnung annehmen.» –
«Also ... ist der Irrtum der Ordnung nicht entgegengesetzt?»
Keineswegs; denn ich sehe niemand, der ohne Ursache irrt; die Ursachenreihe wird aber durch die Ordnung umschlossen.»

(Augustinus 1972, I, 6,15)

Einleitung

Todestrieb und Entropie: Von Freud über Jonas zu Blumenberg

Alle zentralen Begriffe der Moderne sind *Ordnungsbegriffe* – allen voran selbstredend der Begriff der Ordnung selber. Man braucht aber nicht explizit von «Ordnung» zu reden, um von Ordnung zu reden. In der Regel treten die *Ordnungsbegriffe* an ihre Stelle, und nicht nur Begriffe, sondern in entsprechender Funktion auch Metaphern und Modelle. Als hermeneutische Hypothese formuliert: man kann vermutlich jeden Text nehmen und auf seinen implikativen Ordnungsbegriff hin befragen.

Von solcher Art ist eine der dunkelsten Erfindungen Sigmund Freuds: der *Todestrieb*. In «Jenseits des Lustprinzips» wird dieses moderne «Mythem» eingeleitet mit den Worten: «dass wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Terminus, das heißt mit der eigenen Bildersprache der Psychologie ... zu arbeiten. Sonst könnten wir die entsprechenden Vorgänge überhaupt nicht beschreiben, ja, würden sie gar nicht wahrgenommen haben» (Freud 1940, S. 65). Daher sei der Todestrieb «gewiss eher ein Mythos als eine wissenschaftliche Erklärung» (ebd., S. 62). Dementsprechend erklärte Freud für seine Ausführungen: «Was nun folgt, ist Spekulation, oft weitausholende Spekulation» (ebd., S. 23, vgl. S. 43, 66).¹

Das gilt, ganz passend also, auch für die folgenden Ausführungen. Denn vom Todestrieb zu handeln ist ebenso spekulativ wie die «Ordnung des Übels», der im Anschluss an Augustins Jugenddialog «De ordine» nachgedacht werden wird. Diese Kombination mag überraschen, ist aber durchaus angebracht. Denn wie Augustin eine Metaphysik der Ordnung entfaltet, die noch das geringste Übel zu ordnen sucht, so ist Freuds Todestrieb ein Ordnungsmodell, das prätendiert, selbst das äußerste Übel, den Tod, als «ordnungsgemäß» zu denken.

Nur stellt sich die prekäre und sicher hier strittige Frage, was man von dem «Mythos» des Todestriebs halten soll: soll man ihm «beim Wort nehmen» als wissenschaftlichen Terminus, oder, wie angedeutet, als Mythem und spekulativen Horizontvorgriff?

Hans Jonas folgte indirekt dem Todestrieb als naturphilosophisch-deskriptiv zu verstehender These. «Neuzeitliches Denken» setze voraus, «das Natürliche und Verständliche ist der Tod, problematisch ist das Leben» (Jonas 1973, S. 22). «Der

¹ Vgl. Blumenberg (1988) zu Freuds Mythos; Blumenberg (1976, S. 439) gegen den Todestrieb; Blumenberg liest, wenn Freud, dann metaphorologisch, vgl. v. a. ders. (1989, S. 66–75); ders. (1979, S. 64 ff., 105 ff.).

Wissensbegriff (der neuzeitlichen Naturwissenschaft) bestimmt den Naturbegriff. Das bedeutet aber, dass das *Leblose* das Wissbare par excellence, der Erklärungsgrund von allem geworden ist und damit auch zum anerkannten Seinsgrund von allem wurde» (ebd.)

Wenn dem so sein sollte, kehrt sich die Grundfrage der Religionen um. Sie lautet dann «nicht mehr, wie ist der Tod, sondern wie ist das Leben in die Welt, die leblose, gekommen?» (ebd. S. 23). Wenn man etwa an die Forschungen Manfred Eigens zur Entstehung von Leben aus einer indifferenten «Ursuppe» denkt, leuchtet das ein. Die Seinsgrundfrage eines Biologen ist: Warum ist so viel Leben und nicht vielmehr Tod, genauer: noch nicht einmal Tod, sondern warum gibt es nicht bloß Anorganisches? Jonas folgerte aus dieser Umkehr der Grundfrage: «Unser Denken heute steht unter der ontologischen Dominanz des Todes» (ebd., S. 25). Wenn dem so wäre, wäre der Tod das Selbstverständlichste auf der Welt. Dann aber brauchte man auch keine Spekulation vom Todestrieb mehr.

Hans Blumenberg hingegen rezipierte den Todestrieb auf zwiefältige und differenziertere Weise: einerseits als Metapher für die Grunddynamik der Natur, die Entropie, mit der alles und jedes auf das Chaos und die Leblosigkeit zudriftet; andererseits als kulturphilosophische Metapher für die «kulturelle Entropie», die nicht nur auf einem Schreibtisch oder in einer Universität belegen lasse, sondern im Herzen der Kultur: dem Vergessen, wogegen die Arbeit an der Kultur, die Erinnerungsarbeit angehe.

Todestrieb so gelesen ist eine Metapher für das Andere der Ordnung, die Drift zum Chaos. Wenn diese Drift als basal unterstellt wird, ist die Arbeit an der Ordnung, die Grundbestimmung der Kultur (gegen die «natürliche» Entropie). So folgt zum Beispiel für die «Genese von Lesbarkeit»: «Was lesbar ist, das Dokument, ist in seiner Umgebung das schlechthin Unwahrscheinliche; wahrscheinlich ist das Chaos, das Geräusch, die Entdifferenzierung, die Verwesung. Der Todestrieb ist Inbegriff von Verlusten auch an Lesbarkeit, auch des Versinkens von Besonderheit im Allgemeinen» (Blumenberg 1981, S. 404 f.). So erscheint die «Kultur [als] hypertrophe Selbsterhaltung, erzwungene Asymmetrie zuungunsten des Todestrieb». Kultur hat demnach eine «konservative Funktion» gegen die Entropie (in Natur und Kultur) (Blumenberg 1979, S. 106 f.; vgl. Blumenberg 1989, S. 66–75).

Die Entropie in Freuds biologischer Metapher führte zu einem Verständnis des Lebens als Episode, da es *per se* auf den Tod als finale Entropie hin tendiere. Als Entropiemetapher schreibt der Todestrieb dem Leben eine Tendenz ein, die es von zwei antagonistischen Prinzipien resp. Trieben bestimmt sein lassen. Wie aber vertragen sich der Todestrieb und das Prinzip der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung? Und ist die nicht zu überwindende Teleologie auf das Leben hin verträglich mit dem Todestrieb?

Blumenbergs Aufnahme der Todestrieb*metapher* (vgl. Blumenberg 1979, S. 688) lässt einen hier etwas im Unbestimmten. Sobald er selber das Wort ergreift, erscheint das «Leben» als von Selbsterhaltung gegenüber der es umgebenden Entropietendenz bestimmt: «Die Gesamterscheinung des Lebens ist, energetisch betrachtet, gegenüber jeder ihrer Umgebungen parasitär. Das lebendige System hält den entropischen Prozess zu seinen Gunsten und zu Lasten von dessen Beschleunigung in seiner Umwelt auf. Leben erhält sich, indem es Energie verschwendet. Das gilt in höchstem Maße für den Engpass aller Erscheinung des Lebens, die Übertragung der genetischen Information im Erbgang» (Blumenberg 1981, S. 404).

Seine metaphorologische *Rückübertragung* des Todestriebes in die Physik resp. die Kosmologie ist bezeichnend für den Horizont dieses Metaphorologen: das Entropieweltall impliziert einen strikt antiteleologischen Wirklichkeitsbegriff (wie in seiner Wendung vom «Absolutismus der Wirklichkeit» die Gleichgültigkeit der Natur dem Menschen gegenüber zum Ausdruck kommt). In Hinsicht auf die immanente Tendenz des Lebens erscheint damit der Aufbauprozess basal, in Hinsicht auf die unbelebte Umwelt dagegen ist das Leben schlechthin die Ausnahme von der Anti-Ordnung der Entropie.

Der Verlust jeder Teleologie führt in das Kontingenzweltall, entgegen aller Generalhypothesen einer Kosmos- oder Schöpfungsordnung. Nicht erst mit den Krisen der Kontingenz seit den Anfängen der Neuzeit, seitdem aber verschärft, wird die Unselbstverständlichkeit des Lebens angesichts des Todes deutlich, und in Entsprechung dazu ist kosmologisch im Horizont der Entropie das Leben nur hier auf Erden selbstverständlich als bloß zufällige Faktizität.

Da der Mensch in der belebten Natur die Ausnahme bildet, ist das Überleben des instinktreduzierten Mängelwesens erst kraft einer «zweiten Natur» (der Kultur) möglich. Leben ist Arbeit und bedarf permanenter Selbsterhaltung. Überleben gelingt kraft der Technisierung als Überlebenstechnik, die aber nicht nur ihre Ressourcen langfristig zu erschöpfen oder gar zu ruinieren droht, sondern kosmologisch Episode ist und anthropologisch Episode zwischen Geburt und Tod – der Gattung Mensch, oder allen Lebens.

«Man kann in der Philosophie zwischen jenen Denkern unterscheiden, die in der Übertreibung, im Ausnahmefall, Aufschluss über die Regel suchen, und jenen anderen, die der Regel den Ausnahmefall unterordnen, in ihm nichts anderes erblicken als eben eine irreführende Übertreibung»

(Düttmann 2004, S. 9)

Theologische Probleme mit der Ordnung

Das Denken und Sprechen der Theologie (wie auf ihre Weise auch der Philosophie) geht in der Regel von der *Ordnung* aus, des Seins und daher des Logos, des Ethos und des Pathos (und daher auch des Mathos). Als gäbe es natürliche Örter, von denen einem jeden der seine zukomme kraft eines universalen Platzanweisers. Aber auch die Theologie kann sich der Frage nicht entziehen: warum ist Ordnung, und nicht vielmehr nicht? Und ist das Übel wie der Tod *in* der Ordnung oder dessen Antagonist?

Plato konnte im *Timaios* spekulieren: «Da nämlich Gott wollte, dass, soweit es möglich, alles gut und nichts schlecht sei, da er aber alles, was sichtbar war, nicht in Ruhe, sondern in regelloser und ungeordneter Bewegung vorfand, so führte er es denn aus der Unordnung in die Ordnung hinüber, weil er der Ansicht war, dass dieser Zustand schlechthin besser als jener sei» (*Timaios*, 30a). Ursprünglich war alles in Unordnung und die Erschaffung der Welt besteht maßgeblich in der Schaffung von Ordnung der Bewegung – und das kraft des Demiurgen.

Aristoteles widersprach (auch) in diesem Punkt seinem Lehrer und schrieb der Natur «an sich» eine Tendenz zur Ordnung ein, die nicht erst kraft eines Demiurgen in die Welt gekommen sei: «Aber nun ist ja auch nichts von demjenigen, was von Natur aus und naturgemäß besteht, ungeordnet; denn die Natur ist für alles eine Ursache einer Ordnung» (Aristoteles, *Physik* VIII, 1, 252a, 11 f.).

Augustin hingegen konnte den *Ursprung* von Ordnung nicht in der Natur «an sich» sehen; aber auch nicht in ihr den Ursprung oder Ausdruck des Übels (wie die Manichäer), sondern musste, mit Platons Hilfe, einen dritten Weg formulieren: «Aber wer ist geistig so blind, daran zu zweifeln, dass das, was bei der Bewegung der Körper Vernunft bekundet, aber menschlichem Planen und Wollen entzogen ist, der göttlichen Macht und Leitung zuzuschreiben sei? Es müsste denn sein, dass der Zufall die Glieder gerade der kleinsten Lebewesen so gut berechnet und so feingliedrig gestaltet hätte! Wenn aber jemand den Zufall leugnete, so müsste man zugeben, dass es nur durch die Vernunft geschehen sein kann. Oder wir müssten im Vertrauen auf wertloses und eitles Meinen wagen, in der ganzen Natur alles, was wir in den Einzeldingen als geordnet bewundern und worauf menschliche Kunst nicht einwirkt, dem unergründlichen Ratschluss der (göttlichen) Majestät abzusprechen. Hingegen ergeben sich die eigentlichen Fragen erst daraus, dass die Gliedmaßen des Flohs so wunderbar klar angeordnet sind, während indessen das menschliche Leben in vielfältiger Wirrnis unstet und ziellos dahintreibt» (Augustinus 1972, I, 1,2).

Die Gliedmaßen des Flohs sind so wunderbar geordnet, dass in der Tat, wie Aristoteles meinte, der Natur eine Ordnung innewohnen muss. Aber woher diese Ordnung? Aus Zufall oder Emergenz, also aus der Naturbewegung selber. Das ist

ihm undenkbar. Daher wird der Floh zum metonymischen Gottesargument: wenn schon das Geringste und Lästigste derart wohlgeordnet ist, muss dahinter ein Ordner und eine Gabe der Ordnung stehen.

Anachronistisch und systematisch formuliert: Die Theologie geht in der Regel von *der* Ordnung aus, die Gott als Schöpfer der Welt gesetzt hat, die er als Gesetzgeber näher bestimmt hat (nach der Sintflut und am Sinai), die er lebensweltlich entfaltet hat (in der Weisheit) und deren Erneuerung und endgültige Durchsetzung er verheißen hat (durch die Propheten).

Zwar weiß jeder Exeget, dass diese Ordnung in sich höchst *plural*, *geschichtlich* und faktisch *offen* ist (zumindest die Überlieferungen von dieser Ordnung). Aber seit den Anfängen der christlichen Theologie (bei Paulus) gilt die Regel der *Systematisierung* dieser Ordnung. Sie wird auf *eine Reihe* gebracht, etwa die der universalen Heilsgeschichte – wobei einiges auf der Strecke bleibt. Fast scheint es, als würde die Geschichte Gottes mit seinem Volk in einen spekulativen Logos gezwängt, der mehr die Nachfolge *eines* (bestimmten) philosophischen Ordnungsdenkens zu sein scheint, als Auslegung und Interpretation dieser Geschichte.

Bei dieser Systematisierung gilt die Regel, es sei ursprünglich und final *«alles in Ordnung»*. Der Primat der Ordnung erscheint als unwidersprechliches Implikat des Primats des einen Ordners, von dem sie stammt. Ein Gott, eine Ordnung, ein Volk bzw. eine Menschheit; ein Ursprung und ein Ziel der Geschichte, die durch die Heilsökonomie geordnet sei.

Nur in der Zwischenzeit sei durch den Ungehorsam Adams, Israels und der übrigen Menschheit einiges in Unordnung, wenn auch nur vorübergehend. Mit dem *malum* zeigt sich etwas *außer* der Ordnung, das manchen sogar den Umkehrschluss nahelegt, alles außer dieser einen Ordnung sei *malum*.

Nun ist dieser Schluss genauso prekär, wie die Regel *«Alles in Ordnung»*. Nicht alles, was außer der Ordnung ist (und bleibt) ist gleich wider sie. Hier gilt *nicht*, wer nicht *in* ihr ist, ist *wider* sie. *Kontingenz* zum Beispiel ist (wenn man nicht eine metaphysische Harmonie oder eine schlechthin vollständige Prädetermination vertreten will) nicht *in* der Ordnung bereits geregelt, aber dadurch mitnichten gleich *malum*. Es gibt auch glückliche Ereignisse oder schlicht indifferente *Adiaphora*. Oder *Unmöglichkeiten*, wie sie in den irrealen (nicht kompossiblen) Möglichkeiten der Phantasie vorstellig werden, sind ebenso außerhalb dieser Ordnung, aber damit keineswegs gleich wider sie. Wer Freiheit sagt, impliziert nicht nur Böses, sondern auch Spontaneität und Indeterminiertheit – und darin einen Hof der Offenheit und Unableitbarkeit dies- und jenseits der Ordnung.

Denn *vor*, *nach*, *neben* und womöglich sogar *in* der Ordnung sind *die Anderen der Ordnung* präsent, die nicht in ihr aufgehen und nicht vom Primat der Ordnung regiert werden. Nicht alles, was *nicht* in dieser Ordnung ist, ist gleich *malum* oder nihil.

«Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles;
sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme»

(Schmitt 1979, S. 22)

«Doch kommt es nicht darauf an, einem deutungsfreien Etwas nachzujagen,
sondern die Deutungsraaster, ohne die wir gar nicht sprechen könnten,
so zu verschieben, dass etwas von dem Ungeordneten durch das Geordnete durchschimmert»

(Waldenfels 1987, S. 47f.)

Zur Neuorientierung des Ordnungsdenkens

Der Zerfall der Utopien einer «absoluten» Ordnung wäre eine eigene Geschichte, etwa über die Genese der Neuzeit aus dem spätmittelalterlichen Ordnungsschwund; oder die Pluralisierung von Ordnungen in der Spätneuzeit.

Überspringt man diese Geschichten in systematischer Leichtfertigkeit, kann man hypothetisch sagen: Ordnung ist eine hermeneutisch-phänomenologische *Metapher für Kultur* (wie der Horizont für die Welt). Sie unterscheidet das Rohe vom Gekochten, das Wilde vom Gezähmten. Ordnung ist der Vorgang oder der Zustand einer Strukturierung von Perspektive und Horizont, in dem wir leben. Ordnung hat *Geschichte* und stets einen Sitz im *Leben*, ist also ort- und zeitgebunden und stets *von* und *für* jemanden. Daher ist Ordnung ein «plurale tantum». Und nichts ist unselbstverständlicher, als dass diese Pluralität in einer Harmonie oder Hierarchie gegliedert wäre.

Es gibt wohl auch keine Ordnung ohne *Paradoxien*. Denn Ordnungsbegriffe operieren mit (mehr oder weniger scharfen) *Grenzen*, schließen also ein und aus, wie Freund versus Feind. Und *Grenzen eröffnen und begrenzen* einen *Ordnungsbereich* (etwa eines Staates; auch eines Gottes?). Die Zwiefältigkeit von Inklusion und Exklusion, die intrinsisch zum Ordnungsbegriff gehört – *verunmöglicht* eine «Ordnung aller Ordnungen» (wie eine Menge aller Mengen). Dies verunmöglicht auch, eine Hermeneutik oder Theorie der Ordnung aus der *Zuschauerposition* zu entwerfen. Denn von der Ordnung handelt man stets *in* einer Ordnung.

Die im Folgenden exemplarisch ausgeführte Relektüre folgt der Vermutung, dass Augustin in seinem Jugenddialog «De ordine» das Modell *einer allumfassenden absoluten Ordnung dekonstruiert* (wie sie sein Dialogpartner Licentius vertritt). Denn solch eine Ordnung wäre eine Ordnung ohne Anderes, die *außer* sich selbst nur das Nichts kennen würde. Augustin selber vertritt vielmehr einen *ordo ordinatus* – ordiniert durch den souveränen Ordner, der über der Ordnung steht, ihr also nicht untersteht. Jedes andere Andere der Ordnung gilt ihm als *Widerspruch* zu ihr, der gleichwohl von ihr umfasst wird. Sünde wie Gnade sind außer

der Ordnung der Schöpfung, aber in der Ordnung Gottes. Diese Ordnung – noch des letzten Übels – wird im Folgenden noch exemplarisch vor Augen geführt werden. Zuvor allerdings sei der phänomenologische Horizont angezeigt, in dem Augustin hier gelesen wird.

Bernhard Waldenfels kennt Ordnung nur im Plural, ohne einen souveränen Ordner. Die stets regionalen Ordnungen entstehen nicht aus dem reinen Licht, sondern im Zwielficht, in der Grauzone des noch nicht Geordneten. Ordnung sei «*ein geregelter (d. h. nicht-beliebiger) Zusammenhang von diesem und jenem*» (Waldenfels 1987, S. 17). Damit macht er einen signifikanten Unterschied, den von Ordnung versus Ungeordnetem und Unordentlichem, wovon das «Außerordentliche» zu unterscheiden bleibt:

1. Was der Ordnung *vorausliegt*, *regellos*, ist das *Ungeordnete*. Das «gibt es» vorausliegend, in und neben einer Ordnung (wohl auch nach ihr), also «präordinal», «intraordinal» und «postordinal» (Waldenfels 1987, S. 173). Das Ungeordnete darf man nicht mit der Gefahr des Chaos kurzschließen. Denn was nicht in der Ordnung aufgeht ist auch das, was über sie hinausreicht (vgl. ebd., S. 174) (etwa die Abrahamsverheißung nicht im Gesetz).
Was ihr *vorausliegt*, kehrt wieder, wenn die Ordnung vergeht: Im Zeitalter der Herrschaft des *Kronos* war die Natur (wie das Körperliche des Menschen wie der Tiere) eingebunden in die Ordnung des Kosmos. Ohne Sorge leben Mensch und Tier in gemeinsamer Zwiesprache – und waren damit «tausendmal glückseliger ... als die jetzigen» (Platon, *Politikos*, 268d-274e). Im Zeitalter des *Zeus* ist diese selige Ordnung zerfallen und die «alte Unordnung» (*Ataxia*) kehrt wieder. Mensch und Tier sind sich selber überlassen, ihre Wildheit kehrt wieder und bereitet Sorgen. Kompensiert wird dieser Ordnungsverlust durch die Gaben von Feuer, Künsten, Staaten etc. – mit der Gefahr, dass die Welt sich auflöst in ein unergründliches Meer der Unordnung (*apeiron*).
2. Was aus der Sicht einer Ordnung als *regelwidrig* wahrgenommen wird, ist das *Unordentliche* (Waldenfels 1987, S. 19 f.), ordnungslos (mit Husserl: Widersinn oder Unsinn; regelwidrig oder *regellos*). Was *nicht in* eine Ordnung eingeht oder von ihr nicht umfasst wird, bleibt als Rest draußen – und das «in der Regel» mit gehöriger Chaosschelte: dieser Rest heißt bei Platon «tonwidrige und ordnungslose Bewegung» (*Timaios*, 30a), bei Kant «Aggregat», «Rhapsodie» (Kant, *KrV B*, 860) oder «rohes chaotisches Aggregat» (Kant, *AA V*, 186). Das wäre alles, Regellosigkeit und Regelwidrigkeit, wenn man von einer Gesamtordnung ausgeht, der gegenüber etwas Anderes nur sinnlos oder widersinnig sein kann. «Das Jenseits der Ordnung hat letztlich keinen Sinn oder aber einen pervertierten Widersinn» (Waldenfels 1987, S. 185). Nur kann das «Sinnlose» sich möglicherweise als «nicht unsinnig» erweisen (Wittgenstein).

Ein «binäres» Modell von Ordnung versus Chaos ist in phänomenologischer Perspektive offensichtlich unzureichend. Damit würde übersehen, dass es stets auch *Übergänge* gibt, Zwischenglieder (Wittgenstein) oder «Transgressionen» (Waldenfels 1987, S. 174), einmal als Überschreitung der Ordnung, einmal als Zwischenräume zwischen Ordnungen und zwischen den Gliedern ihrer Unterscheidung.

3. Das zeigt formal an, was mit dem Außerordentlichen gemeint sein kann: was an ambivalenten, realen Möglichkeiten und wirklichen Ansprüchen nicht in einer Ordnung aufgeht. Die «Provokation, so etwa eine originäre Frage, ist ein Ereignis, das Ordnung hervortreibt, doch selber in keine passt» (Waldenfels 1987, S. 176), ein «Ereignis, das nicht innerhalb einer bestehenden Ordnung Platz findet» (ebd., S. 179).

Oder mit Kant gesagt (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte): «Der Mensch, der die Freiheit entdeckt, steht gleichsam am Rande eines Abgrundes». Für einen Augenblick steht er schon jenseits der natürlichen Ordnung, aber noch diesseits der Vernunftordnung. «Der Mensch hat gleichzeitig mit einem *Zuwenig* an tragender Wirklichkeit und einem *Zuviel* an Möglichkeiten zu kämpfen» (Waldenfels 1987, S. 23).

Paradigmen des so verstandenen Außerordentlichen sind *Fremdheit, Externität, Passivität und Unmöglichkeit*: «Das Außerordentliche ist, paradox formuliert, das *Außen einer bestimmten Ordnung*, kein vages Irgendwo» (ebd., S. 180, z. B. Fremdsprache).

Politisch gilt, jede Ordnung muss Unordnung zulassen, um sich selbst zu behaupten (Anter 2004, S. 50 ff., 53): Jede Inklusion muss exkludieren – und darin ist mit jeder Selbstbehauptung eine Konstitution des Fremden mitgesetzt. «Die Existenz der Unordnung liegt paradoxerweise im eigensten Interesse der Ordnung, denn eine absolute Ordnung wäre weder erstrebenswert noch von Dauer. Jede politische Gemeinschaft muss ein gewisses Maß an Unordnung tolerieren, vielleicht sogar aktiv provozieren, um ihre Stabilität und Dynamik zu erhalten. Unordnung kann also für ein politisches System höchst funktional sein: Sie trägt dazu bei, die Macht des Ganzen letztlich umso dauerhafter zu stabilisieren» (ebd., S. 52).

Die *Systemtheorie* hat hier erstaunlich wenig Probleme: «Aus systemtheoretischer Sicht ist Unordnung ohnehin nicht das Gegenteil von Ordnung, sondern eher ihre Strukturbedingung, denn das System reproduziert sich als Einheit von Ordnung und Unordnung» (ebd., S. 56).²

² Anter (2004) rekurriert hier affirmativ auf Licentius Ordnungsthese bei Augustin (De ordine) – und verkürzt damit das Problem (S. 57).

Hermeneutisch kann man (in Philosophie wie Theologie) gegen die dominante Tendenz auf den eindeutigen Begriff anarbeiten, indem man an dessen Genese aus der Sprachfindung und an die stets metaphorischen Anfänge der Begriffsbildung erinnert: «Auf die *Eindeutigkeit* einer terminologisch gefestigten Ordnung, die den Sinn der Rede verfügbar macht, aber auch stilllegt, antwortet ein *Vieldeutigmachen*, das den «Überschuss» des Gemeinten über das Gesagte und des Gesagten über das Gemeinte wahrt (Merleau-Ponty), das Unsagbare als Zu-Sagendes gegenwärtig hält und mit der Vervielfältigung von Anschlussmöglichkeiten einer Herrschaft durch Eindeutigmachen ... entgegenwirkt» (Waldenfels 1987, S. 191).

Augustins Ordnungsdenken – gegen die «Entropie» des Übels: Kontingenz, Dummheit, Hässlichkeit, Übel

Mit dem Rekurs auf die Phänomenologie sind die drei Anderen der Ordnung unterscheidbar und benennbar:

1. Was der Ordnung vorausliegt, das *Regellose*, ist das *Ungeordnete*, ordnungswidrig.
2. Was aus der Sicht einer Ordnung als *regelwidrig* wahrgenommen wird, ist das *Unordentliche* (Waldenfels 1987, S. 19 f.).
3. Was in keiner Ordnung aufgeht und beunruhigend in wie außer ihr präsent und wirksam bleibt, ist das *Außerordentliche* (sei es gefährlich oder erfreulich, produktiv oder destruktiv).

Wie lassen sich diese drei Anderen der Ordnung auf das umfassende Ordnungsdenken Augustins beziehen? Ist alles Andere der Ordnung Übel und gehört exkludiert, gar final destruiert?

Zum Ersten: Nach Augustin ist das *Ungeordnete* nur Chaos vor der Schöpfung – und damit ein Nichts, Nichtexistent (Nichtmehrexistent?). Entropie wäre seines Erachtens nonsense, eine Absurdität des intellectus, weil die metaphysische Teleologie der Heilsgeschichte des regressus in Deum das exakte Gegenteil besagt und gewiss erhofft.

Man könnte Augustin allerdings fragen, ob nicht in der metaphysischen Teleologie (regressus in Deum) eine Spur des gefährlichen Ausgeschlossenen, des Ungeordneten präsent ist; ob also der regressus, der ja von Gott gewirkt werden muss, nicht ein Ausdruck dafür ist, dass an und für sich die gefallene Schöpfung immer weiter fallen würde?

Zum Zweiten und Dritten: *Unordentliches und Außerordentliches* sind – in gefährlicher Unterdifferenzierung – bei Augustin beides Formen der *perversio*, die *contraria est ordinationi* (Augustinus, *de moribus Manichaeorum*, II, 6), wenn das *Streben* des Seins sich nicht auf das gute Ziel richtet, sondern auf das Nichts(ein). Grund dieser *perversio* ist die *corruptio* als Abweichung von der Schöpfungsordnung.

Der Todestrieb wäre in dieser Perspektive völlig plausibel als letzte Konsequenz der Sünde, wohlgemerkt: nicht einer moralischen Untat, sondern als «vergebliches und widergöttliches Selbstseinwollen» und damit Gott «los» sein wollen. Die Gottesferne, in die der sich selbst genügende Mensch driftet, ist nichts anderes als Beziehungslosigkeit und damit Tod.

Das eigentliche Rätsel daran ist, dass die ursprünglich wohlgeordnete Identität von Sein und Sollen *in sich selbst* die Möglichkeit trägt, *von sich selbst* abzuweichen, was *de facto* ja geschehen sei. Das wird verständlich im Lichte der phänomenologischen Erwägungen zur Ordnung: dass das Ausgeschlossene real möglich bleibt und nicht nur *draußen* jenseits der Grenzen ist, sondern die intrinsische Möglichkeit eines jeden geordneten Seins ist.

Die Logik des Ordnungsdenkens bei Augustin folgt, so die nächstliegende Lesart, einer Dynamik der Totalisierung bzw. dem Drang zu restloser Inklusion und entsprechender Exklusion. Wenn mittels eines *Naturbegriffs alles* auf die Ursprungsnatur und deren Ordnung reduziert würde, führte das zu einer brachialen Malitätsbonisierung, einem Lob des Übels *ad maiorem Dei gloriam*.

Das provoziert bekanntlich die Theodizee – die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt –, die genauer gesagt gegenüber den Eigenschaften Gottes von *Notwendigkeit, Güte, Weisheit und Schönheit*, die Rückfragen stellt nach: *Kontingenz, Übel, Dummheit und Hässlichkeit* als Eigenschaften von Welt und Mensch. An Augustins Umgang mit diesen Formen des Außerordentlichen und Unordentlichen kann prägnant sein *Überschwang des Ordnungsdenkens* gezeigt werden. Ob man das nur für naiv hält, oder für eine kulturelle Arbeit wider den Todestrieb – das wird umstritten bleiben.

Den Anfang des Dialogs «*De ordine*» bildet zunächst die «Ordnungsgrundfrage»: «Die Ordnung des Seienden, die jeder aus seinem Wesen heraus befolgt und einhält, besonders aber die Ordnung des Alls, durch die diese Welt zusammengehalten und gelenkt wird, sie zu sehen und aufzudecken ..., ist für die Menschen sehr schwer und ihnen nur selten vergönnt» (Augustinus 1972, I, 1,1).

Diese Suche ist motiviert durch die Fürsorge Gottes bei gleichzeitiger Widersinnigkeit des menschlichen Lebens – die Theodizee also. Und entsprechend werden beide Grenzwerte abgewiesen, «dass die göttliche Vorsehung sich nicht bis zu den letzten und untersten Seinsgraden erstreckt oder aber dass in der Tat alle Übel

von Gottes Willen verschuldet sind. Beides ist frevelhaft, das letzte aber noch mehr» (ebd.).

Der (offen formulierte) Grundgedanke lautet: «Wer leugnet, großer Gott, dass Du alles durch die Ordnung regierst?» (ebd., I, 5,14). Aber das ist keineswegs dasselbe wie der Gesprächspartner Licentius vertritt: es gibt nichts außer der Ordnung (ebd., I, 3,8; mit der stoischen Schicksalslehre). Augustin meint vielmehr: «Ich werde dich widerlegen, soweit ich kann; es gibt nämlich keinen größeren Triumph für mich, als dass du mich überwindest» (ebd., I, 7,20). Augustin kündigt also an, gerade eine Totalität der Ordnung zu *widerlegen*, nicht sie im Namen Gottes zu begründen.

Folgt man der Parallelität der Eigenschaften Gottes, also von Notwendigkeit, Güte, Weisheit und Schönheit, mit denen von Welt und Mensch, folgen wie notiert die Rückfragen nach *Kontingenz, Übel, Dummheit und Hässlichkeit*. Wie also steht es in diesen Hinsichten um die Ordnung? Gilt hier: Ordnung um jeden Preis? Ist also *alles immer in Ordnung*?

Die Frage unterstellt offensichtlich, dass Unordentliches und Außerordentliches bei Augustin der «natürliche Ort» des Denkens von Übel sind, aber keineswegs, dass an diesen Orten nur Übles zu finden wäre. Kontingenzen sind keineswegs als solche bereits «übel». Es geht darin vielmehr um die Frage, ob das Ordnungsdenken selber Übel *produziert*, indem es einen Ort auszeichnet, der «außer» oder «wider» die Ordnung zum Ort des Übels erklärt wird und in demselben Zuge auch anderes (Anderes der Ordnung) an diesen Ort setzt und damit in gefährliche Nähe zum Übel.

Verkürzt gesagt, wenn das Übel als «wider die Ordnung» bestimmt wird (was selbstredend nur eine indexikalische und allenfalls nominale Bestimmung ist), läuft dieses Ordnungsdenken Gefahr, *eine* Ordnung (die Schöpfungsordnung) zu totalisieren und mit «Ordnung überhaupt» zu identifizieren und in Folge dessen alles darin nicht aufgehende, also auch alles Außerordentliche, zu «malisieren». Das wäre ein unglückliches Ordnungsbewusstsein, das weder nötig noch wünschenswert ist, auch theologisch nicht. Diese theologiekritische Bemerkung richtet sich – wie an den folgenden Beispielen – weniger gegen Augustin, als vielmehr dessen (fingierten) Gesprächspartner Licentius, dem er die undankbare Rolle zuschrieb, den Vertreter eines totalen Ordnungsdenkens zu spielen.³

3 Wie dieses fiktive Verfahren psychoanalytisch zu interpretieren wäre, ist eine andere Frage.

A) Kontingenz am Beispiel des Wasserrauschens (Augustinus 1972, I, 3,6–5,14)

Kontingenz ist prima facie durchaus kein Übel, sondern allenfalls etwas, das sich als Unordentliches nicht einer (ersichtlichen) Ordnung fügt. Die Problemlage ist zwar dominant erst in der Neuzeit geworden wie bei Leibniz und in seinem Umfeld (vgl. Stoellger 2000), sie findet sich bemerkenswerterweise aber schon reflektiert bei Augustin.

Er erörtert am Beispiel des welken Laubs, das Unregelmäßigkeiten im nachts vernehmbaren Wasserrauschen verursache, dass nichts in der Natur ohne Grund (Ursache) geschehe. Da aber die Ursachenkette infinit ist und der letzte Grund nicht erwiesen werden kann – bleibt die These ohne definitiven Nachweis (Augustinus 1972, I, 5,12):

«Eines Nachts nun war ich wie gewöhnlich erwacht und dachte über Fragen nach, die, ich weiß nicht woher, mir in den Sinn kamen. ... Ich lag also, wie gesagt, wach. Da drang das Rauschen des vorbeifließenden Wassers aus der Richtung des Badehauses an mein Ohr, und ich horchte aufmerksamer als gewöhnlich hin. Es erschien mir als höchst sonderbar, dass dasselbe Wasser bald lauter, bald gedämpfter bei Dahinfließen über die Kiesel rauschte. Ich begann mich zu fragen, was für einen Grund das haben könne. Ich gebe zu, es fiel mir nichts ein.

Da klopfte Licentius plötzlich von seinem Bett aus an ein nahestehendes Möbelstück und verscheuchte so lästige Mäuse; dadurch gab er mir zu erkennen, dass er wach war» (Augustinus 1972, I, 3,9; 5,14).

«Licentius», sagte ich zu ihm, «hast du bemerkt, wie unregelmäßig der Kanal rauscht? Denn ich sehe, dass dir deine Muse ein Licht für nächtliche Grübelei angezündet hat.» –

«Das ist mir nichts Neues», sagte er. «Denn als ich einmal wach lag und, da ich auf gutes Wetter hoffte, lauschte, ob ein Regenguss niederginge, da tat das Wasser so wie jetzt» ...

«Was scheint euch der Grund dafür zu sein, dass dieses Geräusch sich so verändert? Wir können nämlich nicht annehmen, dass irgend jemand zu dieser Stunde den Wasserlauf so oft unterbricht, sei es, dass er Wasser schöpft, sei es, dass er etwas wäscht.» –

«Was hältst du davon», sagte Licentius, «dass Blätter, die im Herbst unablässig und reichlich abfallen, sich irgendwo und irgendwie an einer engen Stelle des Kanals festsetzen und zuweilen überwunden werden und nachgeben, sobald die aufgestaute Woge über sie hinwegflutet, sich dann wieder sammeln und sich anhäufen oder irgend etwas anderes geschieht, was bewirkt, dass die Flut bald gestaut wird, bald wieder durchbricht?» –

«Das erschien mir, da ich keine andere Erklärung hatte, wahrscheinlich, und ich gestand, seinen Scharfsinn lobend, dass ich, solange ich suchte, warum es so sei, nichts gefunden hatte» (ebd., I, 3,6 f.).

Eine auffällige Unregelmäßigkeit, die nicht einem intentionalen Urheber zugeschrieben werden kann, gibt Rätsel auf für den, der die Welt als Werk des Schöpfers versteht, der alles wohl geordnet habe. Wie und warum kann es dann zu «unordentlichen» und als solche irritierenden Abweichungen kommen? Müsste nicht alles, was ist und wie es ist von dieser Ordnung geregelt sein? Sofern man noch nicht einer «nouvelle hypothèse» folgt, derzufolge die «kontingenten Wahrheiten» nicht ohne Grund und nicht ohne (imaginär) analysierbare Regel eintreten, kann in diesem Fall nur ein Grund gesucht werden, der kein letzter ist – und im Grunde die Grundfrage nicht beantworten kann.

Kurz darauf nimmt Augustin das Thema – fragend – wieder auf:

«Zuerst, aus welchem Grund dir dieses Wasser nicht zufällig, sondern kraft einer Ordnung dahinzufließen scheint. Denn *das das Wasser nicht zufällig, sondern kraft einer Ordnung dahinzufließen scheint*, denn dass das Wasser durch hölzerne Rinnen geleitet und dorthin geführt wird, wo wir es brauchen, *das kann zu einer Ordnung gehören*. Dies ist nämlich von Menschen mit Hilfe ihrer Vernunft so ausgeführt worden, damit sie von dem einen Zufluss zugleich Trink- und Waschwasser hätten, und als Ersatz für günstigere Bodenverhältnisse musste eine solche Anlage geschaffen werden. *Dass aber die Blätter, wie du sagst, so gefallen sind, dass das, worüber wir uns gewundert haben, herausgekommen ist, auf was für eine Ordnung sollen wir das denn zurückführen, und warum ist es nicht vielmehr vom Zufall verursacht*» (Augustinus 1972, I, 4,11)?

Kann denn eine Ordnung allumfassend sein, in der oder der gegenüber es Ungeordnetes als «Zufälliges» gibt? Wäre nicht der Zufall die Widerlegung der Geltung der Ordnung des Schöpfers?

Licentius antwortet darauf:

«Als ob es dem, der ganz ruhig erwägt, dass nichts ohne Ursache geschehen kann, je so erscheinen könnte, dass die Blätter – und sie sind ja gefallen – hätten anders fallen müssen oder fallen können! ... Entweder muss ich belehrt werden, dass irgend etwas ohne Ursache geschieht, oder ihr müsst glauben, dass nichts geschieht, wenn nicht aufgrund einer festen Ursachenkette geschieht, oder ihr müsst glauben, dass nichts geschieht, wenn nicht aufgrund einer festen Ursachenkette» (ebd.).

Die Optionen sind klar, bleiben aber unentschieden. Und eben das dürfte das Interessante an dieser Kontingenzdisputation sein. Sie lässt sich nicht entscheiden, solange man nicht eine metaphysische Generalthese zu Grunde legt (oder selbige kategorisch ausschließt). Unstrittig ist, *dass* es Kontingenz gibt; strittig ist, wie sie zu erklären sei, also ob und wenn ja, welcher Ordnung sie folgt. Wenn

man allerdings den Fall eines jeden Spatzen vom Himmel und eines jeden Blattes vom Baum als «geordnet» begreifen will, muss man ein Kausalgefüge annehmen, in dem nichts ohne Grund geschieht. Aber selbst wenn man solch eine Generalthese der Kausalität unterstellte – und darin ist Licentius Erwägung erstaunlich «modern» –, ist damit keineswegs die Ordnung des Schöpfers als Urhebers und Erhalters «erwiesen». Ob und wie irreduzible Kontingenz mit der einen Ordnung des einen Gottes zusammenpasst, bleibt ungeklärt.

B) Dummheit (Augustinus 1972, II, 3,8 ff.)

Kontingenz mag nicht ohne Grund auftreten, kann sich aber auch schlicht indifferent verhalten zur Ordnung der Welt durch Gott. Anders verhält es sich mit der Dummheit, dem «defectus» der Intelligenz. Wenn die Kontingenz noch indifferent sein mag, also wie das Beispiel zeigt keineswegs «übel» ist, so ist Dummheit doch nicht derart indifferent, nicht einfach nur «ungeordnet» oder «unordentlich» (im schlichten Sinne), sondern *wider* die Ordnung des Schöpfers, die doch so intelligibel sei wie sie Intelligenz unterstellt. Die Frage ist daher, wie sich Dummheit mit Gott und seiner Weltordnung verträgt: *Stultitia an cum Deo sit*⁴. Dummheit ist «malitätsaffin» oder selbst ein Übel, wobei keineswegs klar ist, was genau denn «stultitia» meint.

Die nächstliegende These ist bereits mit dem «wider die Ordnung» angezeigt. Gott und Dummheit seien unpassend, ja inkommensurabel: «[W]enn mit Gott alles, was der Weise erkennt, verbunden ist und wenn man die Torheit nicht meiden kann, es sei denn, man erkennt sie, dann muss auch – es ist frevelhaft, solches auszusprechen – diese Pest mit Gott verbunden sein» (Augustinus 1972, II, 3,8).

Aber ist Dummheit daher gleich «wider» die Ordnung, oder schlicht ein Ungeordnetes (des Verstandes) und daher nur «zu ordnen», ein bloßes Nichterkennen als Nochnichterkennen? So meint Trygetius: «Nehmt es auf, wie ihr wollt, und lacht über meine Torheit! Ich bin jedenfalls der Meinung, dass man das, womit die Torheit erkannt wird, nicht Verstand nennen darf; denn die Torheit ist (wenn nicht) der einzige, bestimmt aber der wichtigste Grund für das Nichterkennen» (ebd., II, 3,10).⁵

⁴ Augustin entwirft in «De ordine» vier Bestimmungen: *apud deum, cum deo, praeter deum und sine deo*; vgl.: *neque Deum, neque illa quae apud Deum sunt, ordine administrari* (Augustinus 1972, II, 1,2). In Gott und «bei» ihm herrscht Identität mit dem Guten und daher kein Regelungsbedarf. Damit vermeidet Augustin, Gott selbst einer Ordnung zu unterwerfen. Vgl.: *cum Deo est quidquid intelligit Deum* (ebd., II, 1,4); *praeter Deum sint quae moventur* (ebd., II, 1,3); *sine Deo nihil sit* (ebd., II, 1,3) (vgl. Augustinus 1972, Einleitung, 227).

⁵ Augustin stimmt dem zu: «Wenn sich ... die vernunftmäßige Erkenntnis in analoger Weise zur sinnlichen Wahrnehmung vollzieht und wenn man selbst mit offenen, gesunden und rei-

Augustin jedenfalls insistiert auf dem Problem des Verhältnisses von Dummheit und Ordnung: «Kehren wir zum Thema der Ordnung zurück ... Ich möchte nämlich jetzt wissen, ob ihr meint, dass alles, was ein Tor tut, nach der Ordnung geschieht. Denn seht, welche Falle meine Frage stellt! Sagt ihr: «Nach der Ordnung», wie verträgt sich dann eure frühere Definition «Die Ordnung ist das, mit dessen Hilfe Gott alles Seiende leitet» damit, dass auch der Tor seine Handlungen nach der Ordnung ausführt? Wenn aber die Ordnung in den Handlungen des Toren nicht zu finden ist, so wird es etwas geben, was nicht in die Ordnung eingegriffen ist; keins von beiden wollt ihr jedoch» (Augustinus 1972, II, 4,11).

Diejenige Dummheit (oder Torheit) also ist das Problem, die ordentlich scheint, es aber nicht «in und aus» Ordnung geschieht. Das Problem erinnert anachronistisch an Kants Frage nach dem gut zu nennenden Willen und der Phänomenalität dessen. Gut oder klug zu scheinen reicht nicht. Das Ungeordnete der Handlung eines «Toren» ist die Phänomenalität eines Anderen der Ordnung – was zur Dekonstruktion des Ordnungsdenkens führt, und zwar in Augustins eigenen Worten gegen seine Gesprächspartner. Ordnung kann jedenfalls nicht als gegebene Totalität aufgefasst werden, weil die dann durch jede Dummheit widerlegt werden würde – und damit selbst als Dummheit erschiene.

Trygetius erwidert darauf: «Denn obwohl das Leben der Toren von ihnen selbst aus gesehen kaum beständig und geordnet ist, ist es dennoch durch die Macht der göttlichen Vorsehung in die notwendige Ordnung des Seins eingeschlossen. Da der Torheit durch das unaussprechliche und ewige Gesetz Gottes ein bestimmter Raum zugewiesen ist, darf sie nur dort sein, wo sie hingehört. So kommt es, dass jeder, der die Ordnung des Seins nur in einem Ausschnitt betrachtet, sich von ihr abwendet, so als ob ihn etwas ganz Hässliches abgestoßen habe. Wenn er aber seine geistigen Augen erhebt und umherblickend das Ganze mit einem Blick erfasst, wird er nichts finden, was nicht geordnet und nicht immer gleichsam an dem ihm angemessenen Platz ist»⁶ (Augustinus 1972, II, 4,11).

Diese Antwort allerdings dürfte die Implikation von Augustins Worten nur bestätigen. Torheit so aufzufassen, dass ihr stets ein Ort zugewiesen sei in der guten Ordnung, ist kaum ohne Ironie zu lesen. Und das Therapeutikum, man müsse nur den Blick entsprechend weiten, wird kaum weiterhelfen. Die infinite

nen Augen das Dunkle nicht sehen kann, ist es gar nicht so unsinnig, zu behaupten, dass die Torheit nicht erkannt werden kann; denn nichts anderes meinen wir mit der Finsternis des Denkens. Also kann es auch keine Frage mehr sein, wie man die Torheit meiden kann, obwohl man sie nicht erkennt. Wie wir nämlich mit den Augen die Finsternis dadurch meiden, dass wir sie unbedingt durchdringen wollen, so wird auch jeder, der die Torheit meiden will, nicht versuchen, sie zu erkennen, sondern es soll ihn schmerzen, dass sie ihm nicht hilft, das Erkennbare zu erkennen» (Augustinus 1972, II, 3,10).

⁶ Vgl. Plotin, Enneaden, 3,2,4.

Expansion ändert nichts am Problem dessen, was ungeordnet ist und bleibt. Jede teleologische Einordnung der Dummheit hingegen läuft Gefahr, die Ordnung dummlich werden zu lassen.

C) Hässlichkeit (Augustinus 1972, II, 4,12)

Augustin gibt und prüft daraufhin weitere Beispiele, die diese «universale Evidenz im erhabenen Augenblick» belegen sollen. Hier nun findet sich die oben erwähnte brachiale Malitätsbonisierung, ein Lob des Übels ad maiorem Dei gloriam. Noch das Widerwärtigste wird «eingeordnet» – anscheinend ohne Rücksicht auf die Konsequenzen für die «gute Ordnung», die sehr fraglich wird in ihrer Güte, wenn sich dergleichen in ihr fände. Die prekären Beispiele sind:

1. Henker,
2. Prostituierte,
3. unsägliche Körperteile und der
4. Hahnenkampf.⁷

Wie aber soll man mit diesen Phänomenen umgehen, die doch alles andere als gut und ordentlich erscheinen? Was gibt es nämlich zum Beispiel Abscheulicheres als einen Henker? Was sollte roher und grausiger sein als die Gesinnung eines solchen Menschen? Aber im gesetzlich geregelten Leben nimmt er eine unentbehrliche Stellung ein und fügt sich in die Ordnung eines Staates ein, in dem die Vernunft das Maß aller Dinge ist; wenn man seine Gesinnung für sich betrachtet, ist er ein Übeltäter, aber die über ihm stehende Ordnung macht ihn zum gerechten Rächer an den Übeltätern.

Welche Art von Menschen kann man anführen, die niederträchtiger, haltloser und mehr mit Schmutz und Schande beladen sind als die Dirnen, Kuppler und ähnlicher Abschaum der Menschheit? Aber beseitige die Dirnen aus der menschlichen Gesellschaft: du wirst sehen, in welche Verwirrung die sinnlichen Begierden alles bringen werden! Zwing sie in die Stellung einer verheirateten Frau: du wirst alles durch Schande und Schmutz entehren! Von ihrem eigenen Verhalten her gesehen führt diese Art von Menschen das sittenloseste Leben von allen, gehört aber dank der gesetzlichen Ordnung seiner Stellung nach zu dem geringsten Stand.

Gibt es nicht einige Körperteile, deren Anblick man nicht ertragen kann, wenn man sie für sich alleine betrachtet? Trotzdem will die Ordnung der Natur sie nicht

⁷ Das fünfte Beispiel Barbarismen (Stilfiguren) sei hier nur erwähnt.

missen, weil sie eine lebenswichtige Funktion erfüllen, sie lässt aber nicht zu, dass sie deutlich sichtbar sind, weil sie hässlich sind. Dennoch ist ihnen ein Platz zugewiesen, jeweils entsprechend ihrer Hässlichkeit, und sie müssen den besseren Platz den schönen überlassen.

Was erscheint uns lieblicher, welches Schauspiel passt besser in die ländliche Gegend als der Hahnenkampf, den wir im vorigen Buch erwähnt haben? (Augustinus 1972, I, 8,25): «die vorgestreckten Köpfe, die angeschwollenen Kämme, das heftige Zurückstoßen, das vorsichtige Ausweichen, ja jede Bewegung dieser vernunftlosen Tiere hatte ein schmuckes Aussehen, so als ob eine höhere Vernunft allem das Maß gesetzt hätte. Schließlich besonders das gesetzmäßige Verhalten des Siegers, sein hochmütiges Krähen und sein Körper wie in einer einzigen Rundung, gleichsam zum stolzen Beweis seiner Überlegenheit; die Zeichen des Besiegten aber: die Halsfedern ausgerupft, ganz entstellt in Stimme und Bewegung und gerade so mit den Gesetzen der Natur – ich weiß nicht, wie das zugeht – im Einklang und schön. Dennoch, gibt es einen Anblick, der mehr entmutigt als das verunstaltete Aussehen des Unterlegenen? Und trotzdem kam erst dadurch die Schönheit des Kampfes richtig zum Ausdruck!

So verhält es sich, glaube ich, mit allem; aber es erfordert sehende Augen» (Augustinus 1972, II, 4,12).

Wenn dem so wäre, würden die Augen dann erst «sehend» sein, wenn sie die ostentativ *unsichtbare* Einordnung alles Ungeordneten in die Ordnung «sehen» würden. Das wäre ein Sehen des Unsichtbaren – mit der prekären Folge, dass es nicht *gezeigt* werden könnte, wie sich das denn als «in Ordnung» erschließt. Und selbst wem sich das erschließen sollte, der müsste einige Zweifel an der Güte der Ordnung ertragen, wenn sie denn mit Henkern und verunstalteten Opfern «infiiziert» wäre. Das alles «seine» Ordnung haben mag, die Gerichtsbarkeit wie der Hahnenkampf, ist nicht sinnvoll zu bestreiten. Dass aber deren Ordnung auch diejenige Gottes sei und dass die dann noch «gut» zu nennen wäre – das ist phänomenal obskur. Malitätsbonisierung «ad maiorem Dei gloriam» läuft Gefahr, die gloria Dei zu beschädigen, wenn sie seine Ordnung derart expandiert.

Kulturhermeneutisch könnte man vermuten, dass ein gewisser hermeneutischer «horror vacui» am Werk zu sein scheint, eine Unordentlichkeits-Intoleranz, wenn alles Ungeordnete derart interpretativ «in Ordnung» gebracht werden muss.

D) Übel (Augustinus 1972, I, 6,15 – II, 7,22)

Die Phänomene von Kontingenz, Dummheit und Hässlichkeit bis zum Henker mag man noch für mehrdeutig halten. Sie können als ordnungsindifferent neutralisiert werden (was allerdings eine interpretative Neutralität unterstellen würde, die dem ins Phänomen Verstrickten keineswegs zuhanden ist). Sie könnten auch, phä-

nomenologisch wie theologisch wohl angebrachter, als «unordentlich» bestimmt werden, also nicht als «noch zu ordnen», sondern als hartnäckig abweichend, ohne damit gleich als «Übel» malisiert zu werden.

Diese Zurückhaltung wird jedoch unmöglich in der Verdichtung der Frage nach dem Übel «selber». Denn das ist augustinisch per definitionem «wider» die Ordnung und keineswegs «in Ordnung», allerdings eschatologisch durchaus «in Ordnung» zu bringen.

«Da capo» gilt es zunächst noch einmal seine Ordnungsthese zu fassen: «Die Ordnung ist das, mit dessen Hilfe alles gelenkt wird, was Gott geschaffen hat» (Augustinus 1972, I, 10,28). Aber die Ordnung ist nicht Gott und vice versa. Ordnung wird von Gott unterschieden (gegen jede Überhöhung der Ordnung als Gott). Das heißt, Gott und Schöpfung werden so durch die Ordnung verbunden wie unterschieden gedacht. Gott liebt die Ordnung, aber nicht das Böse, das erst kraft der Ordnung vom Guten geschieden werde: «Durch die Ordnung wird nicht das Gute allein für sich, sondern das Zusammensein von Gutem und Üblem geregelt. Wenn wir sagen: «alles, was ist», so meinen wir doch nicht das Gute für sich allein. Daraus ergibt sich, dass das Zusammensein von allem, was Gott leitet, durch die Ordnung geleitet wird» (Augustinus 1972, II, 1,3). Darin sei die Ordnung die irdische Spur Gottes. Die Ordnung selber sei weder gut noch schlecht, sondern umgreife beides, um es zu unterscheiden (Augustinus 1972, I, 6,15 f.). Und diese Ordnung werde einsichtig in der Schönheit und in der Gerechtigkeit (indem sie jedem den ihm zukommenden Platz zuweise).

Ordnung als «Unterscheidungsmittel» und Verhältnisbestimmung von Gott und Welt würde allerdings erheblich mehr Möglichkeiten eröffnen, als eine totale und gleichsam feste «Schöpfungsordnung» zu bedeuten. Denn diese Fixierung impliziert die Erwartung, allem müsse sein «ihm zukommender Platz zugewiesen» bekommen. Indifferenzphänomene, Ambivalenzen, die Offenheit des Unordentlichen und auch das Produktive (und nicht per se Destruktive) des Außerordentlichen könnten mit dem «relationalen» Ordnungsbegriff zugestanden werden; mit einem statischen und totalen hingegen nicht. Hermeneutisch gesehen scheint hier ein finiter Kosmosgedanke und ein totales metaphysisches Ordnungssystem, also ein *bestimmtes* Ordnungsmodell, das Denken von Ordnung zu dominieren, leider.

Die Folgefrage liegt auf der Hand: Wenn die Ordnung aus Gott stammt (fließt/ manat, wie Augustin sagt), wie konnte aus bzw. in der Ordnung das malum entstehen und bestehen? Daraufhin gerät selbst der Ordnungsfanatiker Licentius in Sprachnöte: «Wenn ich doch sagen könnte, was ich will! Ich flehe euch an, Worte, wo ihr auch sein möget, kommt mir zu Hilfe! Innerhalb der Ordnung befindet sich sowohl Gutes wie Übles. Glaubt es mir bitte so; denn ich weiß nicht, wie ich es erklären soll!» (Augustinus 1972, I, 6 f.,16 f.).

Augustin versteht sich hier aufs «feine Schweigen»: «Ich wunderte mich, schwieg aber.» Trygetius hingegen sagt, was Sache ist: «Das scheint mir absurd zu sein, Licentius, und was du sagst, ist der Wahrheit völlig fremd ... Wenn du dich doch nicht von der Ordnung entfernen würdest, die du verteidigst! Dann würdest du dich nicht durch einen solchen Leichtsinn, um es milde auszudrücken, gegen Gott aufbringen lassen. Denn was könnte man Gottloseres behaupten, als dass auch das Übel in die Ordnung einbegriffen ist? Es steht nämlich fest, dass Gott die Ordnung liebt.» – «Ja, er liebt sie wirklich», beteuert Licentius; «von ihm selbst geht sie aus, und bei ihm selbst ist sie, und ob man über einen so erhabenen Gegenstand etwas Angemesseneres sagen kann, das überlege dir bitte selbst. Ich sehe mich nämlich nicht in der Lage, dich jetzt darüber zu belehren.» – «Was soll ich mir überlegen?» fragt Trygetius zurück. «Ich stimme dem, was du sagst, durchaus zu und begnüge mich im übrigen mit dem, was ich einsehe. Du hast einerseits mit Bestimmtheit behauptet, dass das Übel in die Ordnung einbegriffen sei, und andererseits dass die Ordnung selbst aus dem höchsten Gott hervorgehe und von ihm geliebt werde. Daraus folgt, dass das Übel von dem höchsten Gott stammt und dass Gott das Übel liebt» (Augustinus 1972, I, 6 f., 16 f.).

Die *reductio ad absurdum* wird hier dem Ordnungsdenker selber in den Mund gelegt, der damit seine Torheit vor Augen führt. Wenn man so von der Ordnung denkt, widerlegt man, was man vertritt.

Dementsprechend nimmt Augustin auch Abstand von der These des Licentius: «Bei dieser Schlussfolgerung befiel mich Angst um Licentius. Der aber stöhnte nur über die Schwierigkeit, sich auszudrücken, und es war für ihn überhaupt keine Frage, was er der Sache nach antworten sollte, sondern bloß, auf welche Weise er das, was zu antworten war, vorbrächte: «Gott liebt das Übel nicht; und zwar deswegen nicht, weil der Gedanke der Ordnung ausschließt, dass Gott das Übel liebt; und die Ordnung liebt er deswegen so sehr, weil sie bewirkt dass das Übel von seiner Liebe ausgeschlossen bleibt. Aber wieso soll das Übel selbst nicht doch innerhalb der Ordnung sein, auch wenn Gott es nicht liebt? Denn das ist ja gerade die Ordnung des Übels, dass es von Gott nicht geliebt wird. Oder scheint dir die Ordnung des Seins so begrenzt zu sein, dass sie nicht beides bedeutet: sowohl dass Gott das Gute liebt, als auch dass er das Übel nicht liebt? Folglich befindet sich das Übel, das Gott ja nicht liebt, nicht außerhalb der Ordnung, und trotzdem liebt Gott gerade die Ordnung; *er liebt nämlich gerade dies: dass er das Gute liebt und das Übel nicht liebt; diese Liebe verkörpert sich in der großartigen Ordnung und dem göttlichen Weltplan.* Diese Ordnung und dieser Weltplan bewachen die Harmonie des Alls gerade durch das Prinzip der Unterscheidung; daraus ergibt sich zwangsläufig der Schluss, dass es auch das Übel gibt. So ergibt sich die Schönheit alles Seienden in seinem Miteinander gleichsam aus Antithesen, das

heißt aus Gegensätzen, was wir ja auch als rhetorisches Stilmittel gern verwenden.» (Augustinus 1972, I, 6 f., 16 f.; kursiv Verf.).

Ein Argument «ex rhetorica» wird zur Figur desjenigen Ordnungsdenkens, das nicht alles umfasst, sondern alles *unterscheidet* und darin einen Ort «außer» der Ordnung zu denken vermag. Dass dieses Unterscheidungsdenken selber noch einmal in äquivalente Probleme geriete, wenn man fragen würde, für wen denn dieses Unterscheiden «gegeben» sei, wem es erschwinglich sei, so beobachtend vom Übel zu reden, das bleibt unthematisch (im Sinne des Latenzschutzes). Aber dennoch wird hier das Unordentliche als «außer» der Ordnung gedacht und doch von ihr in reflexiver Unterscheidung umfasst. Ist das die Quadratur des Zirkels im Ordnungsdenken, oder nicht doch eine Vereindeutigung der Anderen der Ordnung als Übel?

Augustin nimmt die Frage später noch einmal auf und geht dem *Anfang* des malum nach. Wenn es *in* der Ordnung entstand, scheint es von Gott zu stammen, sofern es von Anfang an «in Ordnung» war. Andernfalls gäbe es etwas *außer* der Ordnung, und zwar ursprünglich. «Denn damit wir erkennen, dass Gott immer gerecht war, zögerte er, als das Übel, das er vom Guten trennen musste, entstand, nicht, jedem das im Zukommende zuzuteilen. In dem Augenblick musste er die Gerechtigkeit nicht erst erlernen, sondern sie, da er sie ja immer besaß, nur anwenden.» Wäre das eine Lösung? «Was sagst du dazu, Licentius? Wie steht es um deine großartige Behauptung, dass nichts außerhalb der Ordnung geschehe? Die Tatsache selbst, dass das Übel entstand, ist nämlich in keiner Weise auf Gottes Ordnung zurückzuführen, sondern erst, nachdem das Übel entstanden war, wurde es von Gottes Ordnung eingeschlossen» (kursiv Verf.). Licentius reagiert verblüfft und antwortet – mit einer *Limitierung* der Ordnung: «Dann behaupte ich, dass die Ordnung zu der Zeit angefangen hat, als das Übel zu sein anfing.» Wäre dann nicht die Ordnung «lediglich» die Antwort Gottes auf das Übel? Und müsste man nicht vor dem Anfang des Übels eine umfassende Unordnung unterstellen? Es scheint, als würde hier Gottes Gesetz (die Tora) mit der Ordnung identifiziert, und damit diejenige Ordnung die bereits vor der Gabe der Tora unterstellt werden müsste, vergessen (machen). Phänomenologisch hingegen kann man fragen, ob es diesseits der Störung, die das Übel darstellt, ein «Universum der Selbstverständlichkeit» gegeben haben mag (imaginär, wie eine ursprüngliche Lebenswelt), die einer Ordnung weder fähig noch bedürftig war, weil es in ihr noch keine Abweichung gab. Diese imaginäre Alternative enthebt aber sc. nicht von der Frage, wie sich das «Übel» dazu verhält. Wäre übel das zu nennen, was diese ursprüngliche Normalstimmigkeit störte und wegen dieses Charakters der Störung «übel» genannt wird?

Augustin ist jedenfalls alles daran gelegen, das Übel weder auf die Ordnung noch auf deren Urheber zurückzuführen, und das führt ihn in die diachrone Differenzierung des Ordnungsbegriffs: «Die Entstehung des Übels selbst ist also nicht auf die Ordnung zurückzuführen, wenn die Ordnung erst zu sein anfing, nachdem das Übel entstanden war. (Die Ordnung jedoch war immer bei Gott, sei es nun, dass das, was das Übel genannt wird, immer ein Nichts war, oder dass, wenn man einen Zeitpunkt findet, an dem es zu sein anfing, es nichts Unabhängiges von der Ordnung war und auch niemals von der Ordnung getrennt sein wird, weil die Ordnung selbst das Gute ist oder aus dem Guten stammt. Ich weiß nicht, welchen Gedanken ich vorziehen soll, durch meine gewohnte Vergesslichkeit ist es mir entfallen. Auch das scheint mir durch die Ordnung geschehen zu sein, sei es um meinen Lebenswandel zu belohnen, sei es meiner Lebensstellung zuliebe.)»

Wenn aber die Ordnung schon immer bei Gott war, muss damit das Übel «imaginär» antizipiert worden sein. Ordnungstheoretisch gesagt: Wenn die Ordnung ein Unterscheidungsmittel von Gut und Böse ist, ist mit der Ordnung diese Unterscheidung gesetzt und darin das Böse mitgesetzt, wenn auch «bei Gott» nur nominal. Sofern allerdings die Ordnung als schlechthin «gut» qualifiziert wird, weil sie das Gute sei (Tora?) und aus Gott stamme, dann wird das Übel nolens volens zum «Unordentlichen» (als wider die Ordnung), mit der bereits mehrfach bestätigten Nebenwirkung, alles «wider die Ordnung» für übel zu erklären.

Diese gravierende Nebenwirkung notiert, ist aber die Totalität des Ordnungsdenkens damit *von Augustin* dekonstruiert, so plausibel jedenfalls, dass auch Licentius überzeugt scheint, wenn er antwortet: «Ich weiß nicht, wie ich den Gedanken, den ich jetzt verachte, habe äußern können. Ich durfte nämlich nicht sagen, dass die Ordnung angefangen habe, nachdem das Übel entstanden ist; sondern die Ordnung war so bei Gott, wie Trygetius es von der Gerechtigkeit darlegte, nur kam sie erst zur Anwendung, nachdem das Übel aufgekommen war.»

Aber wie sich zeigt, ist die intrinsische Tendenz des Ordnungsdenkens zur Totalisierung persistent. Das jedenfalls kritisiert Augustin daran: «Du verstrickst dich in den gleichen Widerspruch; es bleibt nämlich das unangetastet bestehen, was du am wenigsten willst. Denn sei es, dass die Ordnung bei Gott war, sei es, dass sie zur selben Zeit wie auch das Übel zu sein anfing – trotz allem ist dann das Übel außerhalb der Ordnung entstanden! Wenn du das zugibst, räumst du ein, dass etwas außerhalb der Ordnung geschehen kann, und das entkräftet und verstümmelt deinen ganzen Gedankengang. Wenn du es aber nicht zugibst, so muss sich die Meinung breit machen, dass das Übel durch Gottes Ordnung entstanden sei, und du räumst ein, dass Gott der Urheber des Übel ist; eine abscheulichere Gotteslästerung ist mir noch nicht begegnet. – Da er meinen Einwand entweder nicht verstand oder so tat, als hätte er ihn nicht verstanden, trug ich ihn mehrmals auf

verschiedene Arten vor. Aber ich erreichte nur, dass er überhaupt keine Antwort wusste; so hüllte er sich in Schweigen.»

Dem «totalen» Ordnungsdenker fehlen letztlich die Worte, als wäre eine Zwangsneurose ungeheilt lediglich stillgestellt. Die differenzierende Weise von der Ordnung zu denken, wie sie Augustin darstellt, bleibt demgegenüber «machtlos». Denn wenn die Ordnung lediglich als Unterscheidungsmittel und Verhältnisbestimmung auftritt – bleibt sie offen und labiler, als ein Anhänger stabiler Schöpfungsordnung wünscht.

Die Lösung, nicht Erlösung aber doch Auflösung der so dialogisch inszenierten Spannung der Ordnungsmodelle überlässt Augustin letztlich seiner Mutter, die die letzten Worte im Dialog bekommt. Zum Schluss meldet sich seine Mutter zu Wort und erklärt: «Ich glaube nicht, dass nichts außerhalb von Gottes Ordnung geschehen kann, weil das Übel selbst, das nicht ewig war, auf keinen Fall durch die Einwirkung der Ordnung entstanden ist; vielmehr ist es so, dass Gottes Gerechtigkeit nicht zuließ, dass es ungeordnet sei, und so gliederte sie es der Ordnung gewaltsam ein, weil die Gerechtigkeit sich selbst treu bleiben musste.»

Weise Worte, die im Unterschied zum Ordnungsbesessenen Kausalität und Totalität der Ordnung dahinstellt und einen eigenen Sinn für das «Offene» zeigt. Wenn es durchaus etwas «außer der Ordnung» geben könne, bleibt der Horizont der Wahrnehmung und des Denkens offen. Darin meldet sich ein Sinn fürs Außerordentliche – der lediglich der kleinen Wendung bedürfte, nicht alles außer der Ordnung gleich für des Übels verdächtig zu halten. Was indes völlig undenkbar bleibt, unmöglich und darin ein signifikanter Index für den Horizont dieses Ordnungsdenkens, dass die Ordnung «selber» übel werden könnte (wenn sie als Unterscheidungsmittel übel *verwendet* wird), und ebenso dass das Übel seinerseits eine Ordnung freisetzt, die die Ordnung des Übels im Gen. subj. zu nennen wäre.

E) Augustins Entropie: Die Ordnung des Fleisches

So weise wie seine Mutter scheint Augustin nicht gewesen zu sein, oder zumindest nicht geblieben zu sein. Denn später, in seinem Hauptwerk «Vom Gottesstaat», fällt er deutlich hinter das Ende seines Jugenddialogs zurück. Dort unternimmt er es in einer emblematischen Prägnanz, noch das Übelste für «Recht und Ordnung» zu erklären, in einer Brachialität, die seinem einstigen Gegner Licentius in nichts nachzustehen scheint:

«Wer also verständig genug ist, das Rechte über das Schlechte und die Ordnung über die Verkehrtheit zu stellen, der erkennt leicht, dass der Friede der Ungerechten im Vergleich mit dem Frieden der Gerechten nicht einmal den Namen Friede verdiene. Aber dennoch muss auch das Verkehrte wenigstens teilweise in, aus und

mit den Dingen, worin es sich findet und woraus es besteht, gefriedet sein; sonst wäre es überhaupt nichts.»

Zum Beispiel, wenn einer mit dem Kopfe nach unten aufgehängt ist, so ist gewiss die Lage des Körpers und die Ordnung der Glieder verkehrt; denn das, was von Natur aus oben sein sollte, ist nach unten gekehrt, und was von Natur aus unten sein sollte, ist nach oben gekommen; diese Verkehrtheit hat den leiblichen Frieden gestört und darum ist sie lästig; indes die Seele ist mit ihrem Leib im Frieden und müht sich ab für dessen Wohlergehen: daher die Empfindung von Betrübniß; wenn nun die Seele, durch solche Beschwernisse vertrieben, entweicht, so ist das, was zurückbleibt, solange der Zusammenhalt der Glieder andauert, nicht ohne einen gewissen Frieden der Teile untereinander, und daher kann man immer noch von einem Hängenden reden. Und damit, dass der irdische Leib der Erde zutrachtet und der Fessel, woran er aufgehängt ist, entgegenarbeitet, strebt er nur nach der ihm entsprechenden Friedensordnung und verlangt sozusagen durch die Stimme des Schwergewichts nach einem Ort, wo er ruhen könne, und obwohl bereits entseelt und aller Empfindung bar, lässt er doch nicht von dem seiner Art von Natur aus zukommenden Frieden, sondern behauptet ihn, sei es dadurch, dass er den vorhandenen festhält, oder dadurch, dass er einem neuen zustrebt. Wird ihm nämlich durch Salbung eine Pflege zuteil, welche die Zersetzung der Leichenform hintanhält, so verbindet immer noch eine Art Friede die Teile untereinander und bringt die Masse als Ganzes an einer irdischen und passenden und demnach auch gefriedeten Stätte. Wenn man ihm aber keine Begräbnispflege zuwendet, sondern ihn dem Lauf der Natur überlässt, so ist er zwar gleichsam in Aufruhr, der sich in fremdartigen und unserem Geruchssinn widerlichen Ausdünstungen äußert (ich meine den Geruch der Fäulnis), aber doch nur so lange, bis er sich den Elementen der Welt anpasst und nach und nach, Stück für Stück, in Frieden mit ihnen eintritt. *«Keineswegs jedoch entziehet sich auch nur ein Teilchen davon den Gesetzen des höchsten Schöpfers und Lenkers, des Friedenswartes über das ganze Weltall; denn mögen auch aus dem Kadaver eines größeren Lebewesens kleine Tiere hervorgehen, so dienen eben nach dem Gesetze des Schöpfers alle, auch die kleinsten Körper, ihren Seelchen im Frieden des Wohlergehens; mag selbst das Fleisch toter Körper von anderen Lebewesen aufgefressen werden, es findet, wohin immer es kommt, womit immer es sich verbindet, in was immer es sich verwandelt, die gleichen über das All hin verbreiteten Gesetze, die zum Wohlergehen einer jeden Art vergänglicher Wesen Gleiches bei Gleichem zum Frieden bringen»* (Augustinus, de civitate, XIX, 12, kursiv Verf.).

«Ruhe in Frieden» scheint die finale Ordnungsvorstellung zu sein, die dieser Ordnungsfigur entspräche. Noch die Gerüche der Fäulnis sind «in Ordnung», was sicher kein Pathologe bestreiten würde. Die Konsequenz dessen, dass noch der Gehenkte ordentlich verwest, ist nur leider, dass Tod und Vergehen in Ord-

nung gehen und damit die gute Ordnung normalisierend und naturalisierend wäre – statt heilsam und dem Tod widersprechend. Eine *Heilsordnung* kann nicht mit der Ordnung solchen Unheils identisch sein, wenn beides noch unterscheidbar sein soll.

Zur Erinnerung notiert: Freud sprach vom Todestrieb als «dem allgemeinsten Streben alles Lebenden, zur Ruhe der anorganischen Welt zurückzukehren» (Freud 1940, S. 68). Sollte das alles sein, was zu hoffen und zu wünschen übrig bliebe? Selbst wenn der Tod ganz in Ordnung wäre, wäre die Ordnung des Todes nicht alles, was zu hoffen wäre.

«Die Gesellschaft schreitet von der Roheit zur Ordnung empor.
Die Barbarei ist die Ära des Faktums,
und so muss notwendig die Ära der Ordnung das Reich der Fiktionen sein, –
denn es gibt keine Macht, die fähig wäre,
die Ordnung der Körper einzig auf körperlichen Zwang zu gründen.
Dazu braucht es fiktiver Kräfte»

(Valéry 1989, S. 93)

Theologisches Postskriptum: Gesetz und Evangelium

So werden auch bei Augustin letztlich das Unordentliche wie das Außerordentliche negativ besetzt i. S. von Ordnungswidrigkeiten. Zugleich werden alle Widrigkeiten in Natur und Kultur «in the long run», also final, teleologisch integriert – weil sich die eine Ordnung des Guten am Ende durchsetzen werde. Das ist seine große Antithese gegen Entropie und Todestrieb.

Sein Denken vom Außerordentlichen bleibt dabei allerdings prekär unterdifferenziert. Kann doch das *Außerordentliche* zwar eine Verletzung oder Störung der *guten* Ordnung sein, aber auch die sinnvolle Störung einer *üblen* Ordnung. Daher ist zu unterscheiden:

Ordnung und Außerordentliches verhalten sich zueinander nicht wie «gut und schlecht», sondern beide Differenzen sind miteinander zu kreuzen. Das ist trivial, aber bei Augustin so keineswegs konzipiert. Die Konsequenz dieser leichten Verschiebung zweier Unterscheidungen gegeneinander ist dennoch bemerkenswert: Ordnung kann eine Funktion des Übels wie des Guten sein; und gleiches gilt für das Außerordentliche – womit sich vier Formen (und Funktionen) ergäben, die nun ihrerseits nicht statisch sind, sondern selber ein Unterscheidungsquadrupel, von dem zur Orientierung im Denken von der Ordnung Gebrauch zu machen ist.

Damit ergibt sich eine Reserve gegenüber Augustin, bei dem die eine, allumfassende Ordnung mit dem Guten identifiziert wird – und eine Reserve gegenüber manchen Phänomenologen, zumindest sofern ihnen vor allem das Außerordentliche als vorzüglich gälte. Vorgreifend gesagt gehört es zur prekären Aufgabe huma-

nen Daseins, *in mehr als einer Ordnung zu leben*, in der Ordnung der Schöpfung wie des Heils – aber auch der Sünde und des Bösen.

Diesem Ordnungsvorschlag – einer Neuordnung des Ordnungsdenkens vielleicht hilfreich – wäre eigens nachzugehen. Statt dessen soll im Folgenden nochmals die Frage aufgenommen werden, wie sich Ordnung zu ihren Anderen verhält, beispielsweise die Schöpfung(sordnung) zur Kontingenz oder aber das Gesetz zum Evangelium. Wenn «*nichts außer der Ordnung*» wäre, mit der Gott *alles* geordnet habe, gäbe es Probleme mit dem Außerordentlichen, wo doch «alles in Ordnung» sein soll. Gilt alles *außerhalb* dieser einen allumfassenden Ordnung als Übel oder Sünde und ist damit zum Vergehen bestimmt? «Gibt es» überhaupt etwas außerhalb dieser Ordnung (diesseits oder jenseits ihrer)? Und was ergibt sich, wenn vermeintlich *alles* in eine Ordnung integriert wird? Die Folgen zeigten sich in drastischer Deutlichkeit bei Augustin und wurden entsprechend vorgeführt.

Andererseits kann man die Unmöglichkeit, also «die allumfassende Ordnung», auch als paradoxen Ausdruck einer Hoffnung verstehen (wenn man sie nicht als Behauptung, sondern als Zeugnis dieser Hoffnung nimmt) – als eine Figur des Imaginären (mit Blanchot), statt darin nur einen dogmatischen Entwurf einer allzu totalen symbolischen Ordnung.

Versteht man diese Vision als dogmatisches «Theorem» – wird sie entweder absurd, oder hat eine scharfe Exklusion. *Extra ordinem nula salus*, oder stärker, *nihil extra ordinem*. Dann hat man die Folge, wer nicht mit Gott ist, ist wider ihn – und damit nichts. Solch eine scharfe Binarität ist ebenso gefährlich wie die totale Distinktion von Freund und Feind.

Die von der Prophetie bis zur Apokatastasis reichende Vision einer Ordnung *ohne Exklusion*, in universaler Inklusion zum Heile aller, muss nicht als absurd und «bloß» unmöglich kritisiert werden, sondern kann als eine ermöglichende Unmöglichkeit interpretiert werden, als eine «Sprengmetapher» (wie der unendliche Kreis, dessen Mittelpunkt überall ist), die das Denken von der Ordnung ungeheuer öffnet.

Wenn man an sich an diesem imaginären Horizont einer Ordnung ohne Exklusion (also ohne Anderes) orientierte, ergibt sich im religiösen Zusammenhang eine seltsame Paradoxie. Das Außerordentliche – das für die Ordnung als Unordentliches erscheint und exkludiert würde – wird in besonderer Weise relevant. Im Grenzwert ergibt sich die Notwendigkeit der *Aufrechterhaltung der Regel durch die Ausnahme*. Ein Beispiel dafür ist das Opfer. Es lebt «in allen Religionen die Erkenntnis, dass die noch so absolut gesetzte Weltordnung zerbrechlich ist und es deshalb geraten sein lässt, für ihre Aufrechterhaltung Opfer darzubringen. Das Opfer ist, wie die Ausnahme von der Regel, Teil eines Ganzen, aber ein durchaus fremdartiger Teil ... Dieser fremdartige Teil erhält die Ordnung, sichert und

bestätigt sie, und passt zugleich nicht zu ihr und wird von ihr ausgeschlossen. In dieser Ambivalenz ist er ein Beispiel der Ausnahme» (Adriaanse 2003, S. 55). Wenn aber dieses Andere der Ordnung derart relevant werden kann – was heißt das für die Ordnung? Und umgekehrt, was geschähe mit dem Außerordentlichen, wenn es in eine vorgängige Ordnung *integriert* wird – oder aber wenn es selber eine Ordnung generiert?

Das übliche Verfahren ist die *Integration* in eine vorgefasste Ordnung. Hermeneutisch heißt das, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren. Die Subsumtion ist eine Einreihung: Das Besondere wird «auf die Reihe gebracht», indem es in eine Reihe integriert wird. Wenn man das Außerordentliche (wie «die Gabe») ordnet, wird es im Grenzwert getilgt und normalisiert im Horizont einer strikten Regelmäßigkeit (der Ökonomie).

Erweist sich das Besondere als nicht integrierbar, ist die *Alternative*, eine *neue* Reihe zu eröffnen. Dann wird das in der alten Reihe nicht Aufgehende zum Anfang einer neuen Reihe. Im Licht des Besonderen erscheint alles Folgende – in einem anderen Licht, als im bisherigen.⁸ Das gilt in der Geschichte von Juden- und Christentum in verdoppelter Weise. Der «Fall» als mythischer Anfang des Übels wurde auch zum Anfang einer neuen Reihe, der jenseits des Paradieses, zwischen Ur- und Endzeit. Die Ordnung, die das Übel freisetzt, ist das Leben «im Schweiß seines Angesichts». Demgegenüber wurde der Anfang der Endzeit, die Geschichte vom Leben und Sterben Jesu, ihrerseits zu einer neuen Geschichte, einer neuen Reihe, in der zu leben, sich an dieser Geschichte zu orientieren heißt. Auf den Begriff gebracht widerstreiten so die Ordnung des Übels und des Heils einander; oder anders Gesetz und Evangelium (sofern man christlich gesehen das Gesetz als die Ordnung *wider* das Übel versteht).

So «gibt es» *Urstiftungen* wie Schlüsselereignisse, die erzählt werden als *Schlüsselszenen*, die die Intuition prägen und die Handlung leiten, Grundfiguren in Grundmetaphern etwa oder mythische Anfangserzählungen. «Die Schlüsselereignisse ... nehmen in dieser Umbruchzone den Charakter von *Übergangereignissen* ein. Neue Vorbilder fungieren als Zerrbilder vorhandener Vorbilder, neue Vorschriften als Streichungen alter Vorschriften. Diese Übergangereignisse sind also Irregularitäten, *Anomalien* in einem weiten Sinne. Die Ansiedlung in einer Übergangszone verleiht diesen Ereignissen eine eigentümliche *Ambivalenz*. Betrachtet man sie aus dem Blickwinkel der bestehenden Ordnung, so sind sie nichts als Verstöße, betrachtet man sie aus der Perspektive einer entstehenden Ordnung, so erscheinen sie als Vorstöße in ein Neuland ... Hierbei rücken entstehende und bestehende Ordnung einander wechselseitig ins Zwielflicht» (Waldenfels 1987, S. 156),

⁸ Das ist zunächst so sinnvoll wie erhellend. Aber es ist lediglich eine Inversion und Wiederholung des Subsumtions- oder des Reihenmodells – allerdings unter *Schubumkehr*.

Diese Ereignisse sind theologisch zentral, weil in ihnen *die Ausnahme zur Regel wird*. Das gilt in zwiefältiger Hinsicht: für die *Sünde* wie für das *Evangelium*. Beide sind nicht aus ihren vorgängigen Reihen abzuleiten und ex post nicht in sie zu integrieren. In beiden reißt die immer schon gängige Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Der etablierte Horizont wird nicht nur erweitert, sondern grundstürzend gewandelt.

Der *Sündenfall* ist solch eine Urstiftung, das immer wieder einmalige (darin regelmäßige) und folgenreiche *Unordentliche*, *wider* die Ordnung des Gesetzes, mit der Folge, selber eine neue Ordnung zu provozieren: die Reihe Adams.

Christus, bzw. *Passion und Kreuz*, sind der *andere* Widerspruch gegen das Gesetz. Ein außerordentliches Ereignis einer so kontingenten wie wesentlichen Abweichung – die *mehr* als Abweichung ist, eine definitive Neuordnung, die final nichts mehr zu wünschen übrig lassen soll. Von ihr aus wurde eine *neue Reihe* gebildet, die *regula fidei* bzw. die Reihe(n!) des Christentums.

Daraus ergeben sich *Folgeprobleme*: wie verhält sich die neue zur alten Reihe (Evangelium zu Gesetz)? Und was geschieht mit dem Besonderen, wenn es zum Anfang einer (neuen) *Reihe* gemacht wird (wenn die Ausnahme zur Regel wird)? Geht es auf in der «ihm folgenden» Reihe – oder bleibt es als Anfang «draußen», springt es bei aller Reihenbildung «aus der Reihe»?

Um das nicht auf die theologische Semantik begrenzt zu erörtern, sei es phänomenologisch offener strukturiert. Zumindest drei unterschiedliche Ordnungsformen des Außerordentlichen sind denkbar (die zugleich gewisse Affinitäten zu religiösen Lebensformen haben und Ordnungsoptionen einer Kultur darstellen):

1. Die **neue Reihenbildung**: Damit würde die *alte* Form der Ordnung auf das neue Ereignis angewendet – statt «neue Schläuche» zu nehmen (auch das wären immer noch «Schläuche»). Die Gefahr ist dann, «wenn der Eingeweihte sich im höheren Licht einrichtet, wenn das blendende Licht in eine Idee eingefangen und der Überfluss kanalisiert, der Überschuss verwertet wird, sei es in einer Heilsökonomie, einer Denkökonomie, einer Kunstökonomie oder in der beschränkten Ökonomie puren Überlebens ... Alles *Außerordentliche* wird am Ende zum Lückenbüßer innerhalb einer verunsicherten Ordnung. Sie sagen «Christus und meinen Kattun» (Waldenfels 1987, S. 187).⁹

Ein Beispiel für solch einen *abusus* des Außerordentlichen ist, wenn die Gabe der Gnade nur «intra muros» einer institutionellen Ordnung zu finden wäre

⁹ Im 19. Jahrhundert schrieb der Dichter Theodor Fontane über den englischen Kolonialismus: «Sie sagen Christus und meinen Kattun», also Baumwolle (Fontane 2001, c. 23).

(wie in der römisch-katholischen Ekklesiologie). Ein anderes Beispiel wäre, wenn ein prominenter Repräsentant der theologischen Zunft erklärte, es gehöre zur *communis opinio* der Theologie «Seit Ostern nichts Neues». Das ist nicht nur theologisch zweifelhaft, weil damit Pfingsten und die Folgen vergessen werden, die Gabe des Geistes also. Es ist auch für die Wahrnehmung von Kultur und Geschichte ein durchaus prekärer Grundsatz. Wahrscheinlich ist «das, worauf wir antworten, ... in seiner Außerordentlichkeit nicht zu denken ohne die Ordnungen, in denen wir antworten.» (Waldenfels 1994, S. 419) Aber kann in diesen Ordnungen noch das Außerordentliche gedacht werden? Die Gefahr dessen wäre, Theologie im Zeichen der Normalisierung zu betreiben. Am Horizont dieser Problemstellung zeichnet sich die Frage ab, wie von etwas «ordentlich» die Rede sein kann, was in keiner Ordnung aufgeht? Wie thematisieren, was in dem intentionalen Zugriff der Thematisierung verstellt wird, weil es sich ihr entzieht?

2. **Ausnahmezustand als Dauerzustand:** Damit würde das neue Ereignis nicht allein zum Anfang einer neuen Reihe, sondern permanent «Außen» bleiben. Das scheint die Pointe des *verbum externum* und der Pneumatologie im Christentum zu sein. In keiner Ordnung kann aufgehen, was in jeder kulturellen Thesis «draußen» bleibt. Wenn diese Externität und die Dynamik des Entzugs hingegen einfach *wider* jede Ordnung gesetzt(!) würde, produzierte man das Problem, *jede* Ordnung *immer* fraglich bleiben zu lassen. Das hielte mancher Philosoph wie Theologe für Schwärmerei und würde mit Pathos deklarieren: «Jenseits der Vernunftordnung gibt es nichts zu suchen, denn dort findet sich nichts als pure Unordnung» (Waldenfels 1987, S. 187).
3. **Eine andere Form der Ordnung:** Im Anschluss an die erste wie die zweite Option kann man fragen, ob nicht das neue Ereignis eine andere Form der Ordnung freisetzen müsste? Beispielsweise nicht mehr die der Reihenregel, sondern die der *Konstellation*, der *Kombination*, der Verflechtung, oder auch nicht die eines *anderen* Gesetzes, sondern des *Anderen* des Gesetzes. «Eine Überschreitung, die sich nicht zu einer *Gesamtordnung* emporsteigt und sich auch nicht spiegelbildlich in einer *Grundordnung* einnistet, muss ein Außen erreichen, das nicht aus Entäußerung, ein Fremdes, das nicht aus Entfremdung stammt». Dieses Außerordentliche wäre «vereinbar ... mit begrenzten Ordnungen» (Waldenfels 1987, S. 189). Ob es «vereinbar» wäre, bleibt aus zwei Perspektiven unterschiedlich zu beurteilen (und ist ein sehr spätes *Urteil*).

In der christlichen Grundfigur eines (produktiven) *Ordnungskonflikts* von Gesetz und Evangelium liegt eine *Kombination* oder *Konstellation* von *zwei* Ordnungen vor. Die alte Ordnung ist nicht schlicht exkludiert, auch nicht einfach integriert

in die neue, sondern beide sind in «harter Fügung» zueinander ins Verhältnis gesetzt. Versuchte man beide in *eine* Gesamtordnung zu integrieren, etwa der Heilsgeschichte oder der Transzendentaltheorie, würde die irreduzible Differenz reduziert: etwa auf eine Fortbestimmung der Geschichte oder auf eine Differenz in der Verfassung der stets schon vorgängigen und maßgeblichen Struktur der Subjektivität; oder auch im Falle mancher Kulturtheorie als zweierlei Deutungen, die sich friedlich addieren lassen.

Was aber ist dann für eine Ordnung mit der Konstellation von Gesetz und Evangelium entworfen? Jedenfalls eine, durch die sich ein *Riss* zieht, derjenige Riss, von dem die andere Ordnung des Evangeliums ihren Ausgang nimmt – und der sich durch Gotteslehre, Christologie und Anthropologie zieht. *Das* unterscheidet *diese* Konstellation auch von ihrer «Verwandten», dem Doppelsinn des Gesetzes als «gute Gabe» und als «Maßstab des Gerichts». Diese Einheit von Gabe und Gesetz (von Außerordentlichem und Ordnung in der Tora), ist die Alternative zur *enormen Überschreitung* dieser Ordnung.

«Der Durchbruch zu einem Außerordentlichen kann daran scheitern, dass der Überschreitende an dieser Bewegung zerbricht. Hierher gehört die ganze Skala *erlittenen Leidens*, beginnend mit leichten Verletzungen und endend in der Vernichtung durch den Tod.», meinte B. Waldenfels (1987, S. 195) – und irrte damit gewaltig. Als hätte er nie von *der* Passion und ihren Folgen gehört. So außerordentlich zu irren, könnte ein (indirekter) Hinweis auf die Christologie sein. Der Durchbruch *kann* scheitern – im Unterschied zu dem, der zwar zerbrochen ist, aber gerade darin die Überschreitung der alten Ordnung manifest werden ließ.

Darin kann man dann auch einen Hinweis finden auf die *eigensinnige* Ordnung dieses Leidens – im Gen. subj. Es ex post einzuordnen ist das Nächstliegende. Von ihm her erst zu fragen, welche Ordnung daraus folgen könnte, das Schwerste. Es wäre jedenfalls eine Ordnung, die wesentlich *passibel* zu sein hätte, so offen wie verletzlich, wenn man nicht im Gestus der triumphalen Todesüberwindung die Pointe verspielen wollte.

Von dieser Passibilität sind Staats- und Kirchenordnungen schwerlich. Eher wäre an eine Existenz und Kommunikation der Verletzlichkeit in Sichtbarkeit zu denken. Das Nichtintentionale im Sichzeigen (in der eigenen Sichtbarkeit), die Exposition im Wagnis wären von dieser Art – mit denen man einer Regel zu folgen suchte, die stets erst zu finden bliebe. Die Suchformel (nicht die Lösung, wie auch) hat Waldenfels selber formuliert: «Ordnungskunst zwischen Finden und Erfinden». Für die Hermeneutik beispielsweise würde eine neu zu (er)findende Ordnung folgen, wenn man vom *Nichtverstehen* dieses Scheiterns ausginge. Eine «Deutung des Todes Jesu» hieße dann, von der Szene auszugehen, dass einem *die Worte fehlen* und manches bisher Gesagte wie modrige Pilze zerfällt. Erst aus diesem Riss der gängigen Antworten heraus entstünde die Aufgabe

von neuem, in eigenen Worten auf den Anspruch dieser Ungeheuerlichkeit zu antworten.¹⁰

Literatur

- Adriaanse, H. J. (2003). *Zwei Beispiele der Ausnahme. Ein Versuch*. In C. Dierksmeier (Hrsg.), *Die Ausnahme denken: Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*. Würzburg: Königshausen und Neumann. (Bd. 1, S. 49–61.)
- Anter, A. (2004). *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Augustinus, A. (1972). *De ordine, Philosophische Frühdialoge. Gegen die Akademiker. Über das Glück. Über die Ordnung*. Zürich, München: Artemis & Winkler Verlag.
- Blumenberg, H. (1976). *Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik*. In W. Preisinger, R. Warning (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik*. München: Fink. (Bd. 7, S. 437–441.)
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1988, 15.07.1988). «Dies ist in Wirklichkeit nur jenes». *Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien*. NZZ Fernausgabe, S. 29 f.
- Blumenberg, H. (1989). *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Düttmann, A. G. (2004). *Philosophie der Übertreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fontane, T. (2001). *Der Stechlin*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Freud, S. (1940). *Jenseits des Lustprinzips und andere Arbeiten aus den Jahren 1920–1924*, Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer. (Bd. 13, S. 1–69.)
- Jonas, H. (1973). *Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schelling, F. W. J. (1983). *Schriften von 1806–1813*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, C. (1979). *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stoellger, P. (2000). *Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung*. In I. U. Dalferth & P. Stoellger (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*. Tübingen: Mohr Siebeck. (S. 72–115.)
- Valéry, P. (1989). *Vorwort zu Montesquieus «Lettres persanes» (1926)*. In J. Schmidt-Radefeldt (Hrsg.), *Paul Valéry. Werke*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. (Bd. 3, S. 93–104.)
- Waldenfels, B. (1987). *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹⁰ Aber – an diesem «tiefsten Punkt» führt Waldenfels Phänomenologie vielleicht doch in eine Irre. Denn an dieser unendlichen Aufgabe muss jeder irre werden, der sie im Ernst erwägt. Deren Gewicht wäre unerträglich. Nun wäre es im Gegenzug leichtfertig, im theoretischen Zusammenhang zu behaupten, «der Geist hilft unser Schwachheit auf». Es wäre nur billig, nicht recht, weil es theoretischen Gebrauch von einer Hoffnung machte.

Bestell-Nr: ILL-A116261560
lok. Nr:
PPN: 537892885
Bestelldatum: 2012-06-01 17:05:42

Universitätsbibliothek
Greifswald



ONLINE-BESTELLUNG GBV

NORMAL

Stoellger, Philipp (Lief.: BB2 Container)
Theologische Fakultät
Schwaansche Str. 5
18055 Rostock

Bestellende Bibliothek: <0028>
<28> UB Rostock

Albert-Einstein-Strasse 6
18059 Rostock
fernleihe@uni-rostock.de 0381 498 8662
USER-GROUP-0

07. Juni 2012

Benutzer-Ausweisnummer
0028060016X



Lieferbibliothek: <9>
Universitätsbibliothek Greifswald
Felix-Hausdorff-Str. 10

17489 Greifswald
03834 / 86-1523
(03834) 86-1510
fernleihe@uni-greifswald.de

Wir weisen Sie als Empfänger darauf hin, dass Sie nach geltendem Urheberrecht die von uns übersandten Vervielfältigungsstücke ausschließlich zum privaten oder sonstigen eigenen Gebrauch verwenden dürfen und weder entgeltlich noch unentgeltlich in Papierform oder als elektronische Kopie verbreiten dürfen.

- Leihfrist bis:
 14 Tage / 8 Wochen
 Keine Fristverlängerung



Unter Anerkennung der Benutzungsbedingungen wird bestellt:

Verfasser: Philipp Stoellger
(Aufsatz)

Standort:
620/CU 2000 B725/ UB 620

Titel: Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels
(Aufsatz)

Seiten: 111-141

Band/Heft: Jahr
2008

Titel (Monographie/ Zeitschrift):

Ordnung und Außer-Ordnung : zwischen Erhalt und tödlicher Bürde
Huber
Bern 2008

Lieferform: Lieferart:
KOPIE FTP

Lieferung erwünscht bis:
2012-06-21 17:09:05

ILL-A116261560

Bemerkung: 8 max-cost -
weitere Infos:
Beschreibung: