Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus

Eine analytisch motivierte Kontextualisierung von *Confessiones* VIII*

Jörn MÜLLER (Bonn)

Das achte Buch der augustinischen *Confessiones* hat sowohl in der ihm nachfolgenden Wirkungsgeschichte als auch in seiner intensiven Beleuchtung durch die neuere Forschung tiefe Spuren hinterlassen. Für dieses umfassende Interesse kann man zahlreiche Gründe anführen, sicherlich nicht zuletzt den Umstand, dass Augustinus in diesem Buch ein packendes, wenn auch zweifelsfrei hochgradig literarisch stilisiertes Zeugnis für sein eigenes Bekehrungserlebnis liefert (die berühmte Mailänder Gartenszene), das auch auf Grund seiner Mehrdeutigkeit stets erhöhte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.[1] Orchestriert wird diese Schlüsselpassage der augustinischen Autobiographie durch die Darstellung einer Willenslehre, die im Anschluss an eine entsprechende Einschätzung von Hannah Arendt viele Interpreten zu dem Urteil geführt hat, Augustinus sei der Erfinder eines bis in die Gegenwart hinein wirkmächtigen philosophischen Begriffs des Willens.[2] In der jüngeren Forschung ist außerdem zunehmend registriert worden, dass in *Confessiones* VIII zugleich eine originelle Neufassung des antiken Problems der Unbeherrschtheit *(akrasia)*, also des Handelns wider besseres Wissen, vorliegt, insofern das Problem nicht mehr ausschließlich unter moralischen Kategorien, sondern auch in handlungstheoretischer Perspektive konzeptualisiert wird.[3]

Trotz dieses extensiven Interesses ist das philosophische Herzstück von *Confessiones* VIII, die augustinische Beschreibung des Willens in seiner Zerrissenheit, meines Erachtens in zentralen Punkten noch nicht hinreichend analytisch erfasst. Dies zeigt sich zum einen darin, dass über diese Passagen einige in ihrem Grundgehalt divergente Interpretationsmodelle im Umlauf sind, deren konkurrierende Ansprüche es auszuloten gilt. Zum anderen tendieren viele Darstellungen dazu, diesen Text

---

* Der vorliegende Text geht zurück auf einen Gastvortrag, den ich im Mai 2006 am Philosophischen Institut der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf gehalten habe. Für die Einladung sowie für die fruchtbare anschließende Diskussion möchte ich mich bei Christoph Kann, Simone Dietz und Lutz Geldsetzer herzlich bedanken.

[1] Einen guten Überblick über die Rätsel bzw. Schwierigkeiten, die *Confessiones* VIII gerade im Vergleich mit anderen Konversionsschilderungen im augustinischen Œuvre aufgibt, bietet Horn (1995), 23–28.

[2] Vgl. Arendt (1979), 82–107 („Augustinus, der erste Philosoph des Willens"). Zu ähnlichen Einschätzungen kommen auch Dihle (1985), v. a. 138–149, Horn (1996) sowie Sorabji (2000), 319–340.

[3] Vgl. Saarinen (1994), 20–43; Horn (2004); Brachtendorf (2005), 167–171.

PhJb 1/07 / p. 50 / 12.4.

im Blick auf die dargestellte Willenskonzeption gewissermaßen als erratischen Block zu behandeln, ihn also nicht in angemessener Form mit anderen augustinischen Zeugnissen in der Willensfrage abzugleichen. Dies betrifft primär den übergreifenden systematischen Ort des in *Confessiones* VIII zur Darstellung Gebrachten, also die Frage, welche willenstheoretischen Probleme hier zur Sprache gebracht werden sollen: Oft gibt man sich mit der von Augustinus an der Textoberfläche mit besonderer rhetorischer Verve ausformulierten Ohnmacht des Willens, die erst durch die in der Bekehrung wirksam werdende göttliche Gnade aufgehoben wird, als einer Art psychologisch-phänomenologischem Testimonium zufrieden, ohne hier den analytischen Blickwinkel in Richtung der dabei involvierten ethischen, ontologischen und handlungstheoretischen Perspektiven zu erweitern.

Zielsetzung der nachfolgenden Ausführungen ist eben eine solche analytische Kontextualisierung der willenstheoretischen Ausführungen von *Confessiones* VIII. Zu diesem Zweck werden zuerst die zentralen Aussagen dieses Buchs selbst in geraffter Form dargeboten und die sich aus ihnen ergebenden strittigen bzw. offenen Interpretationsfragen thematisiert (Teil I). In den zwei folgenden Abschnitten möchte ich plausibilisieren, dass sich die Darlegungen in *Confessiones* VIII am besten von einer im augustinischen Frühwerk ausgetragenen Debatte um die Möglichkeit, die Beschreibung und die moralische Bewertung eines bestimmten Handlungstyps, nämlich des „unwilligen Handelns“ *(invitus facere)*, her deuten lassen (Teile II und III). Abschließend sollen die erzielten Resultate im Blick auf die Frage nach einer angemessenen Deutung des zerrissenen Willens in *Confessiones* VIII sowie hinsichtlich des Problems der Willensfreiheit im augustinischen Œuvre extrapoliert werden (Teil IV).

1. „Unde hoc monstrum?“ Das Problem des zerrissenen Willens in Confessiones *VIII*

Die Grundkonstellation der in *Confessiones* VIII artikulierten Erfahrungen ist eine veritable Differenz zwischen intellektueller Belehrung und sittlicher Bekehrung: Zum einen hat Augustinus nach seiner Loslösung von den Manichäern und seiner Lektüre platonischer Werke durch ein ernsthaftes Studium der Bibel (insbesondere der Briefe des Apostels Paulus) die Überzeugung gewonnen, dass er ein den Maßstäben christlicher Sittenlehre genügendes, auf Gott hin orientiertes Leben führen sollte. Auf der anderen Seite jedoch erfährt er sich im Versuch, diese Überzeugung in ein entsprechendes Handeln zu übersetzen, regelrecht als in Ketten gelegt: Er ist zu schwach zur Umsetzung seiner Einsicht in eine entsprechende Lebensführung und verharrt statt dessen unter zahlreichen Ausreden und Selbsttäuschungen in seinen alten sündhaften Gewohnheiten.[4]

Bei der Suche nach der Ursache dieser Willensschwäche stößt Augustinus nun

[4] Vgl. conf. VIII, 1, 1–2. Die für die augustinischen Werke verwendeten Kürzel, die sich nach dem in Bd. 1 des von C. Mayer u. a. seit 1986 herausgegebenen *Augustinus-Lexikons* publizierten Abkürzungsverzeichnis richten, sind im Literaturverzeichnis aufgelöst.

PhJb 1/07 / p. 51 / 12.4.

auf eine Spaltung seines Willens, die ihren Ausdruck in einer mangelnden Selbstverfügbarkeit des Wollens findet:

> Er [sc. der Geist] befiehlt, dass er wolle, sage ich noch einmal, und dieser Befehl ist selbst ein Wollen, und doch tut er nicht, was er befiehlt. Er will es nicht uneingeschränkt, also befiehlt er nicht uneingeschränkt. [...] Er befiehlt also nicht aus seiner ganzen Fülle; deswegen geschieht nicht, was er befiehlt. Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht.[5]

Es mangelt dem Wollen an Einheitlichkeit, es zerfällt in mehrere, sich gegenseitig blockierende Teilwillen; wäre der Wille nicht desintegriert, könnte ihn hingegen nichts an seiner Umsetzung, also an einer kausalen Handlungsleitung hindern. In seinem gespaltenen bzw. zerrissenen Zustand hingegen produziert der Wille gerade „kein festes und ungebrochenes Wollen", sondern ein „lendenlahmes, das sich einmal hierhin, einmal dorthin wirft".[6] Für diese Desintegration des Willens gibt Augustinus in *Confessiones* VIII aber zwei Beschreibungen, die meist etwas voreilig in einem Atemzug genannt werden.

1.) Im Abschnitt *conf.* VIII, 5, 10–12 ist die Rede von einem grundlegenden Konflikt zweier Willensmomente:

> Zwar war in mir ein neuer Wille entstanden, dich selbstlos zu verehren und dich als Lebensziel zu genießen, Gott, du einzig sichere Freude, aber er war noch nicht stark genug, den früheren Willen zu überwinden, der mit der Zeit verfestigt war. Deswegen stritten zwei Willen in mir, der neue gegen den alten, der geisthafte gegen den fleischlichen. Ihr Zwist zerriss meine Seele.[7]

Diese zwei Willen *(duae voluntates)* stecken offensichtlich die Grundkoordinaten eines inneren Kampfes ab, in dem Augustinus' Einsicht in die Richtigkeit der christlichen Lebensführung (der neue, gute Wille) sich als nicht hinreichend erweist, um sich in ein entsprechendes Handeln zu übersetzen: Dieses wird weiterhin vom vorherigen Lebensstil (dem alten, bösen Willen) dominiert.

2.) In einem späteren Abschnitt (*conf.* VIII, 5, 20–24) wird die Spaltung des Willens noch weiter vertieft, indem sich nicht nur zwei, sondern nahezu beliebig viele Willensstrebungen gegenüber stehen können, die alle den Willen in ihre Richtung zu ziehen versuchen: Der Wille wird also hin- und hergerissen, und zwar solange, bis im Rahmen eines dezisionistischen Wollens dieses Gezerre zu Gunsten einer der zur Verfügung stehenden Optionen beendet wird.[8] Die Überwindung der Willens-

---

[5] conf. VIII, 9, 21: „Imperat [scil. animus], inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. [...] Non itaque plene imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset." Hier und im Folgenden entstammen die deutschen Übersetzungen aus den *Confessiones* der Ausgabe von K. Flasch und B. Mojsisch.

[6] Vgl. conf. VIII, 8, 19: „[...] velle fortiter et integre, non semivaciam hac atque hac versare et iactare voluntatem."

[7] conf. VIII, 5, 10: „Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam."

[8] Anfänglich ist in dieser Passage auch wieder von den zwei Willen (*duae voluntates*: VIII, 9, 21) die Rede, von denen keiner für sich den ganzen Willen *(tota voluntas)* bildet, aber in einer spezifisch gegen die

PhJb 1/07 / p. 52 / 12.4.

spaltung vollzieht sich in einem Wahlakt, durch den ein einheitlich handlungsleitendes Wollen hervorgebracht wird.[9] Die begriffliche Doppelung von *voluntas* (Singular) und *voluntates* (Plural) ließe sich dann erklären als Unterscheidung zwischen einer Pluralität verschiedener, miteinander konkurrierender Wünsche bzw. Willenstendenzen, deren Konflikt durch einen einzigen, kausal effektiven Willensentscheid aufgelöst wird. Das damit bezeichnete *liberum arbitrium voluntatis* kann hier als „Willenswahl" einerseits im Sinne des genitivus subiectivus verstanden werden, also als Willensinstanz, die diese Entscheidung fällt, aber durchaus auch im Sinne eines genitivus obiectivus: Eine der verschiedenen Willenstendenzen *(voluntates)* wird ausgewählt. Genau in diesem Entscheidungsakt ist meist das fundamental Neue am augustinischen Willensbegriff gegenüber potentiellen antiken Vorläufern erspäht worden: Der Wille figuriert hier als eine dezisionistische Instanz und nicht mehr als ein rational informiertes Streben.

Ein näherer Blick zeigt nun, dass diese beiden Konzeptualisierungen der Partialisierung des Willens nicht unbedingt deckungsgleich sind: In *conf.* VIII, 10, 20–24 besteht die Krankheit des Geistes *(aegritudo animi)* primär in der anfänglichen Abwesenheit eines einheitlichen Wollens, also im Hin- und Hergerissensein zwischen verschiedenen Optionen, das verhindert, dass sich eine der Willensstrebungen unmittelbar in die Handlung übersetzt; das dezisionistische Wollen beendet dann diesen quälenden Schwebezustand durch ein *fiat*. Bei seiner früheren Beschreibung der beiden im Konflikt befindlichen *duae voluntates* in *conf.* VIII, 5, 10–12 geht es hingegen um die chronische Schwäche des neuen Willens zur christlichen Lebensführung, also darum, dass dieser Wille grundsätzlich im Konflikt unterliegt. Diese Willensschwäche wurzelt zwar in der Spaltung des Willens in zwei Teilwillen, aber die Pointe liegt hier eher darin, dass kein *fiat* zu Gunsten der „guten" Option vollzogen werden kann: Hier ist der Wille als ganzer in eine „harte Sklaverei" (VIII, 5, 10) eingebunden, die ihn zum Schlechten treibt. Von der im dezisionistischen Willensakt der späteren Passage zum Ausdruck kommenden Selbstbestimmung des Wollens kann hier nicht die Rede sein, da Augustinus vor allem die Erfahrung der Ohnmächtigkeit seines Willens artikuliert. Ebenso ist zu fragen, ob die zahlreichen Willensstrebungen bzw. Handlungsimpulse, die dem *fiat* des Willens vorausgehen, einfach nur als eine weitere Multiplikation der zwei Willen der früheren Passage zu

---

Manichäer gerichteten Argumentation wird dieses Modell erweitert: „Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt." (VIII, 10, 23) Letztlich gibt es so viele Willenstendenzen, wie es Gegenstände des Begehrens gibt (VIII, 10, 24); die Alternative lautet also an dieser Stelle nicht mehr: guter (neuer) Wille versus böser (alter) Wille, sondern alle vorhandenen und miteinander konkurrierenden Willenstendenzen können schlecht (oder auch gut) sein. Zur Pluralität menschlicher Begierden vgl. auch conf. IV, 14, 22: „Der Mensch ist sich selbst ein gewaltiger Abgrund. Du, Herr, hast die Haare auf seinem Kopf gezählt, und keines geht in dir verloren; gleichwohl lassen sich seine Haare leichter zählen als seine Triebe und die Regungen seines Herzens."

[9] Vgl. conf. VIII, 10, 24: „[...] et certant [sc. voluntates] secum, donec eligatur unum, quo feratur tota voluntas una, quae in plures dividebatur." Auch Horn (1996), 128 f., plädiert im Anschluss an H. Arendt dafür, „dass die Zerrissenheit des Willens jeweils nur im Handeln aufgehoben werde. Der Übergang vom zerrissenen Willen zur Handlung erfolgt dabei als dezisionistischer Abbruch des Willenskonflikts."

PhJb 1/07 / p. 53 / 12.4.

deuten sind:[10] Sind die *duae voluntates* wirklich Willensstrebungen auf dem Niveau von: „Ich will ins Theater gehen" oder „Ich will die Ehe brechen"?[11]

Diese Uneindeutigkeiten bzw. Schwierigkeiten im Textbefund spiegeln sich in zwei in der jüngeren Forschung vertretenen Interpretationen zur augustinischen Auffassung vom zerrissenen Willen in *Confessiones* VIII wider:

(a) Gemäß einer eher „traditionellen" Interpretation handelt es sich um eine elementare Zerrissenheit auf der Ebene der Willenstendenzen bzw. Handlungsimpulse, die unvollständige Teile des Gesamtwillens sind und miteinander in einer Art „survival of the fittest"-Wettkampf um die faktische Handlungsbestimmung stehen.[12] Der eigentliche Konflikt liegt hier auf einer einzigen Ebene des Wollens, die von verschiedenen Wünschen affiziert bzw. inkliniert wird, bis in Gestalt der Willensentscheidung einem von ihnen zugestimmt wird, wodurch er in einen handlungsleitenden Status übertritt. Diese Auffassung bildet vor allem die Ausführungen in der Passage *conf.* VIII, 10, 20–24 ab.

(b) Eine alternative Interpretation, die jüngst von Johannes Brachtendorf vertreten worden ist, analysiert den zerrissenen Willen bei Augustinus eher in den Kategorien von Harry Frankfurt, und zwar im Ausgang von *conf.* VIII, 5, 10–12.[13] Mit Bezug auf die bei Augustinus des öfteren anzutreffende Rede von der Selbstverfügbarkeit bzw. -reflexivität des Willens wird dabei zwischen objekt- und handlungsorientierten Volitionen erster Stufe *(first-order volitions)* und höherstufigen Volitionen *(second-order volitions)*, welche sich auf diejenigen der niedrigeren Stufe beziehen, unterschieden. Zum Wesen von Willenstendenzen erster Stufe gehört dabei nicht nur, dass sie etwas wollen, sondern auch, dass sie selbst auf der höheren Ebene gewollt werden. Die von Augustinus beschriebene Schwäche bzw. Ohnmacht des Willens in *Confessiones* VIII steht dann für einen partiellen Kontrollverlust des höherstufigen Wollens gegenüber den Wünschen erster Stufe: Auf der Ebene der *first-order volitions* wird etwas gewollt, was auf der höherstufigen Ebene nur teilweise gewollt wird, und zwar insofern im Bereich der *second-order volitions* selbst eine elementare Spaltung in einen guten und einen bösen Willen, also in zwei „rivalisierende Machtzentren" vorliegt. Die bösen Willenstendenzen werden dann vom „alten" Willen gewollt, aber eben nicht vom guten „neuen" Willen, der jedoch nicht stark genug ist, um sie zu blockieren.[14] Das von Augustinus formulierte Prinzip des *„partim velle, partim nolle"*[15] ist also im Verhältnis zwischen den beiden konkurrierenden Zentren der *second-order volitions* auf der einen und den initialen

---

[10] So fasst es etwa Saarinen (1994), 27, auf: „The expression ‚two wills' can be used of course as an umbrella name for a variety of phenomena, all of which pertain to the conflict between two or more competing inner motives."

[11] Diese Beispiele für *voluntates* führt Augustinus in conf. VIII, 10, 23–24 selbst an.

[12] Für diese Interpretation argumentiert z. B. Saarinen (1994), 26–31.

[13] Vgl. zum Folgenden: Brachtendorf (2005), 164–171.

[14] Vgl. ebd., 170: „Stets gilt, dass die *voluntates* in der Macht des Wollenden stehen. [...] Nur ist die *voluntas* nun gleichsam in zwei rivalisierende Machtzentren zerteilt, von denen jeweils eines keine Verfügungsgewalt über die vom anderen gewollten *voluntates* hat. Die Willensschwäche liegt dann darin, dass der Wille zur guten Strebung nicht stark genug ist, um den Willen zur bösen Strebung aufzuheben. So ist der Wille, wenn er sich vom Bösen zum Guten wenden will, in sich selbst blockiert."

[15] Vgl. conf. VIII, 9, 21: „Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est [...]."

PhJb 1/07 / p. 54 / 12.4.

Willenstendenzen *(first-order volitions)* auf der anderen Seite angesiedelt: Letztere werden auf der selbst gespaltenen höherstufigen Ebene teils gewollt, teils nicht gewollt. In der „traditionellen" Interpretation hingegen ist das *partim velle* primär ein fragmentiertes objekt- bzw. handlungsorientiertes Wollen auf der Ebene der *first-order volitions*: Bestimmte Handlungsziele werden teils gewollt und teils nicht gewollt, je nachdem welche der miteinander konkurrierenden initialen Willenstendenzen man gerade in den Blick nimmt.

Eine Klärung bzw. Auslotung dieser textlichen und interpretatorischen Differenzen ist nun am besten durch eine Erweiterung des analytischen Blickwinkels erreichbar. In *Confessiones* VIII wird an mehreren Stellen akzentuiert, dass der Geist in seinem beschriebenen Zustand vieles „gegen seinen Willen" bzw. „unwillig" *(invitus)* erdulden muss.[16] Doch diese und andere Formulierungen einer „Knechtschaft des Wollens" bergen für das augustinische Denken in toto auch eine unübersehbare Schwierigkeit: Nicht zuletzt in den *Confessiones* kritisiert Augustinus ja vehement die von ihm früher selbst vertretene manichäische Auffassung, dass das Sündigen nicht auf das Wollen des Handelnden selbst, sondern auf ein in ihm wirksames fremdes Prinzip zurückgehe.[17] Wenn man *invitus* hier in diesem manichäischen Sinne auslegt, entfällt die persönliche Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde, die wiederum für die augustinische Behandlung der *„unde malum"*- bzw. Theodizee-Problematik von zentraler Bedeutung ist. Das sich hierin andeutende Kernproblem, wie ein „unwilliges Handeln" *(invitus facere)* sowohl willenstheoretisch als auch in ethischer Perspektive zureichend konstruiert werden kann, beschäftigt Augustinus spätestens seit seiner Schrift *De libero arbitrio* und wirft einiges Licht auf das augustinische Verständnis des Phänomens des zerrissenen Willens.

2. Sünde und Willentlichkeit im augustinischen Frühwerk

Eigentlich müsste der Begriff eines „unwilligen Handelns" innerhalb des augustinischen Denkens ein hölzernes Eisen sein: In seiner zwischen 387 und 395 in mehreren Stufen entstandenen Schrift *De libero arbitrio* konzipiert Augustinus einen Begriff des menschlichen Willens bzw. der Willentlichkeit, der primär auf die Zurechenbarkeit von bzw. Verantwortlichkeit für sündhafte Handlungen abhebt. Hintergrund ist seine Auseinandersetzung mit den Manichäern über die Herkunft bzw. Autorschaft des Übels in der Welt, insbesondere die Frage nach der Kausalität der menschlichen Sünde: Wenn Gott der Schöpfer alles Seienden inklusive der menschlichen Seele ist, müssen dann nicht deren Sünden über kurz oder lang auf Gott

[16] Vgl. conf. VIII, 5, 11 („ex magna parte id patiebar *invitus* quam faciebam volens"); 5, 12 („violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam *invitus* animus"); 10, 22 („Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me *invito* quidem fiebat.") [Hervorh. J. M.]

[17] Vgl. conf. V, 10, 18: „Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse [...] et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat."

PhJb 1/07 / p. 55 / 12.4.

zurückgeführt werden?[18] Die manichäische Erklärung, dass das Sündigen auf eine dyadische Struktur der Seele im Menschen zurückgehe, indem die vom Prinzip der Finsternis geschaffene böse Seele allein für das Sündigen verantwortlich ist (während die gute Seele und Gott als ihr Schöpfer damit nichts zu tun haben), steht Augustinus ja gerade nicht zur Verfügung.[19]

Der Diskussion um die Kausalität des bösen Handelns *(male facere)* beim Menschen ist in *De libero arbitrio* eine Erörterung vorangestellt, die auf den begrifflichen Gehalt der Sünde abhebt: Deren Kern besteht in einem Verfehlen bzw. einer Umkehrung der ontologischen Wertordnung, indem sich der Mensch vom wahrhaft und unveränderlich Seienden (i.e. Gott) abwendet und statt dessen der Welt des Veränderlichen und Wandelbaren zuwendet.[20] Diese Wendung, durch die sich der souveräne menschliche Geist den niedrigeren Begierden unterwirft, kann nun nicht im Sinne eines „Überwunden-werdens durch die Lust", also als eine Form der Nezessitierung verstanden werden, insofern der Verstand im Sinne der normativen ontologischen Ordnung nach Augustinus über die Begierde herrscht.[21] Augustinus schließt kategorisch aus, dass der menschliche Geist in irgendeiner Weise zur Abwendung vom wahrhaft Guten genötigt werden könne, und kommt statt dessen zu dem Resultat, es könne „nichts anderes den Geist zum Genossen der Begierde machen als der eigene Wille *(propria voluntas)* und die freie Wahl *(liberum arbitrium)*".[22] Die Sünde muss wesenhaft als freier Akt verstanden werden, der sich einzig und allein dem Willen des Akteurs verdankt;[23] im Umkehrschluss bedeutet dies, dass überall dort, wo keine Willentlichkeit vorliegt, von Sünde bzw. Verantwortung keine Rede sein kann:

> Nun aber ist die Sünde so sehr ein willentliches Übel, dass man schlechterdings von Sünde nicht reden könnte, wenn sie nicht gewollt wäre. [...] Wenn wir ohne Willen böse handelten, dürfte niemand ausgescholten, niemand ermahnt werden, und dadurch würde notwendig die christliche Gesetzgebung und alle religiöse Zucht aufgehoben werden. Also sündigt man willentlich. Da man aber ohne jeden Zweifel sündigt, ist auch nicht daran zu zweifeln, dass die Seelen eine freie Willensentscheidung haben.[24]

---

[18] Vgl. lib. arb. I, 2, 4: „Credimus autem ex uno deo esse omnia quae sunt et tamen non esse peccatorum auctorem deum. Movet autem animum, si peccata ex his aninabus sunt quas deus creavit, illae autem animae ex deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in deum."

[19] Zur manichäischen Auffassung vgl. conf. IV 15, 24; uera rel. 9, 16.

[20] Vgl. lib. arb. I, 16, 35: „[...] peccata omnia hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur."

[21] Vgl. lib. arb. I, 10, 20: „Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur."

[22] lib. arb. I, 11, 21 (Übers. W. Thimme).

[23] Vgl. duab. an. 10, 14: „quis dubitet tunc esse peccatum, cum et velle iniustum est, et liberum nolle."

[24] uera rel. 14, 27 (Übers. W. Thimme): „Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium. [...] [S]i non voluntate male faciamus, nemo obiurgandus omnino aut monendus est. Quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium." Vgl. auch duab. an. 10, 14: „Non igitur nisi voluntate peccatur." Ebd., 12, 17: „[...] dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est". Vgl. auch c.

PhJb 1/07 / p. 56 / 12.4.

In seiner ebenfalls gegen die Manichäer gerichteten Frühschrift *De duabus animabus* formuliert Augustinus nun verschiedene Kriterien dafür, wann von einem willentlichen Handeln *(voluntate facere)* gesprochen werden kann. Ausgangspunkt ist die Definition des Willens als „eine von nichts erzwungene Bewegung des Geistes, um etwas entweder nicht zu verlieren oder zu erlangen."[25] Diese Definition enthält schon eine erste negative Abgrenzung: Willentliches Handeln ist von erzwungenem Tun zu unterscheiden, wobei unter Zwang hier eine externe Determination zu verstehen ist. Ein zweites Ausschlusskriterium, das Augustinus explizit formuliert, ist Unwissenheit: Wer aus Unwissenheit agiert, handelt gerade nicht willentlich.[26] Diese beiden negativen Kriterien würden nun durchaus noch durch die aristotelische Analyse des „Freiwilligen" *(hêkôn* bzw. *hêkousion)* in der *Nikomachischen Ethik* abgedeckt werden.[27] Augustinus formuliert aber zusätzlich noch ein positives Kriterium, durch welches der Begriff der willentlichen Handlung in Richtung der freien Entscheidung *(liberum arbitrium)* profiliert wird. Er konstatiert nämlich:

> Wenn deshalb jene Seelen etwas auf natürliche Weise *(natura)* und nicht willentlich *(voluntate)* tun, d. h., wenn sie einer freien Bewegung des Geistes zum Tun und Nicht-Tun entbehren und ihnen so letztlich die Fähigkeit abgesprochen wird, sich von dieser Tat fernzuhalten, können wir es nicht für eine Sünde von ihnen halten.[28]

Wichtig ist hier, dass Augustinus die Freiheit bzw. Verantwortlichkeit des Handelns nicht bloß daran knüpft, dass anders hätte gehandelt werden können, wenn der Handelnde anders gewollt hätte; vielmehr wird explizit die reale Möglichkeit des entgegengesetzten Wollens einbezogen, um von Verantwortung für die Sünde sprechen zu können. Zumindest an dieser Stelle setzt Augustinus also das zur Zeit viel diskutierte „Prinzip der alternativen Möglichkeiten" in seiner strengen (und d. h. indeterministischen) Lesart, und somit einen starken Begriff von Willensfreiheit, voraus.[29]

Fort. 20: „Quia qui non voluntate peccat, non peccat. Hoc arbitror omnibus apertum esse atque perspicuum." Vgl. auch uera rel. 14, 27: „Et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat." In der Darstellung von Augustinus ist dieser Konnex von Sünde und Willentlichkeit also ein unbestrittenes Faktum des *common sense*.

[25] Vgl. duab. an. 10, 14: „Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum."

[26] Vgl. duab. an. 10, 12: „Quia de quo nesciente, vel resistere non valente quisquam quidpiam mali fecerit, iuste damnari nullo modo potest." In ähnlicher Weise werden willentliche Handlungen auch in lib. arb. III, 18, 50 negativ abgegrenzt. Vgl. hierzu die Analyse bei Chappell (1995), 125–130.

[27] Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 1–3.

[28] duab. an. 12, 17: „Quamobrem illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est, si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent; si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus." Vgl. auch die Definition der Sünde ebd., 11, 15: „Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, *et unde liberum est abstinere*." (Hervorh. J. M.) Siehe hierzu auch Chappell (1995), 144–148.

[29] Vgl. zu diesem Prinzip Pauen (2004), 106–136, der selbst eine kompatibilistische Interpretation des Prinzips der alternativen Möglichkeiten anbietet. Auch die Ausführungen in lib. arb. III, 1, 2–3 und ein Gedankenexperiment in ciu. XII 6, wo von zwei absolut identischen Akteuren der eine die Handlung A will, während der andere sich für nicht-A entscheidet, setzen das Prinzip der alternativen Möglichkeiten in seiner starken Lesart voraus.

Die Kontrastfolie zum indeterminierten willentlichen Handeln *(voluntate facere)* ist folgerichtig primär das determinierte natürliche Tun *(natura facere)*, insofern es ein Moment der Notwendigkeit transportiert.[30] Augustinus verteidigt deshalb in *De libero arbitrio* konsequent das Prinzip: „Wir sündigen nicht aus Notwendigkeit, sondern willentlich"[31], und dazu gehört gemäß der oben entwickelten Kriterien (vor allem im Sinne des Prinzips der alternativen Möglichkeiten), dass auch eine absolute Selbstverfügbarkeit des Willens angenommen wird: „Denn was liegt so sehr in der Macht des Willens wie der Wille selbst?"[32] Die Sünde als zuschreibbare (und deshalb auch straffähige) Tat ist nur als willentliches Handeln konzipierbar, und dieses setzt in jedem Fall einen genuin freien Willen voraus.

Im dritten Buch von *De libero arbitrio* stellt Augustinus nun fest, dass in der Bibel aber auch Taten explizit missbilligt werden, die „aus Notwendigkeit [...], wo der Mensch recht handeln will, aber nicht kann",[33] geschehen. Er zitiert hier unter anderem zwei Paulus-Stellen, die in der Grundtendenz darauf hinaus laufen, dass das menschliche Handeln im Widerspruch zu seinem expliziten Wollen steht:[34]

> Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.
>
> Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so dass ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt.

Damit erscheint jedoch das in diesen Passagen beschriebene Verhalten gerade als nicht-willentlich, und zwar nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass Augustinus selbst in seinem Frühwerk explizit eine Art volitionales Pendant zum Nichtwiderspruchssatz formuliert: Ein und dasselbe kann man nicht zugleich wollen und nicht wollen.[35] Sofern also schon ein Wollen *(velle)* auf einen Gegenstand gerichtet ist, kann unter dieser Prämisse nicht auch ein Nicht-Wollen *(nolle)* auf ihn gerichtet sein. Dann kann aber weder das im ursprünglichen Willen Negierte bzw. Abgelehnte (also die böse Handlung) zugleich auch Gegenstand des Wollens sein, noch kann

---

[30] Vgl. lib. arb. III 1, 1: „Quia si ita data est ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur." Vgl. hierzu die gesamte Debatte um das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen (praescientia) und Freiheit des menschlichen Wollens, ebd., III, 1,1 – 5, 12. Zum Gegensatz von Natur und Wille im Kontext der Sünde vgl. auch ciu. XI 15 u. 19.

[31] lib. arb. III, 3, 6: „[...] nos non necessitate, sed voluntate peccemus".

[32] lib. arb. I, 12, 26: „Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?" Vgl. auch lib. arb. III, 3, 7: „Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. [...] ‚non voluntate autem volumus' quid vel delirus audeat dicere."

[33] Vgl. lib. arb. III, 18, 51: „[...] necessitate facta [...], ubi vult homo recte facere et non potest."

[34] Die nachfolgenden Zitate entsprechen der von Augustinus wiedergegbenen Fassung in lib. arb. III, 18, 51: „Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago." (Röm. 7, 18–19); „Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis." (Gal. 5, 17).

[35] Vgl. duab. an. 10, 14: „[...] unum atque idem nolle simul et velle non potest."

PhJb 1/07 / p. 58 / 12.4.

das ursprünglich Gewollte (die gute Handlung) Gegenstand des Nicht-Wollens sein: Hier gilt nach Augustinus das mit der Selbstverfügbarkeit des Willens in Verbindung stehende Axiom: „Niemand will etwas unwillentlich."[36]

Im Bezug auf die zitierte Stelle aus *Röm.* 7 reicht es nun nicht aus, eine mögliche Differenz von gutem Wollen und Können, also eine Art exekutiver Willensschwäche, anzunehmen; damit ließe sich vielleicht das Unterbleiben der guten Handlung, nicht aber das Zustandekommen der im Wollen ursprünglich negierten bösen Handlung als willentliches (und damit verantwortbares) Tun erklären: Für letztere müsste vielmehr gerade gelten, dass sie nicht gewollt war – und damit den bisherigen Ausführungen von Augustinus zu Folge dem Handelnden persönlich eben nicht als Sünde anzurechnen ist.

In den zitierten Paulus-Stellen klingt somit eine Nezessitierung des Handelns an, die Augustinus mit seinen bisher entwickelten Prinzipien von Willentlichkeit und Verantwortlichkeit vor ein Dilemma stellt: Entweder er bezeichnet diese Taten in explizitem Widerspruch zum biblischen Testimonium (aber durchaus in Übereinstimmung mit den ansonsten in seinem Frühwerk entwickelten Kriterien willentlichen Handelns) nicht als Sünde oder er findet eine Konzeptualisierung der „unwilligen Handlung" *(invitus facere)*, die dennoch eine persönliche Zuschreibung solcher Taten an den Menschen erlaubt. In *De libero arbitrio* III behandelt Augustinus diese Problematik eher tentativ (oder zumindest uneindeutig);[37] aus diesem Grund lohnt ein Blick auf seine in etwa zeitgleiche Exegese der betreffenden Paulus-Stellen, vor allem des Römerbriefs.[38]

3. Kann man gegen seinen Willen sündigen? Augustinus' frühe Römerbriefexegese

Hans Jonas konstatierte 1930 in seiner viel beachteten Studie *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, dass sich in der Exegese von *Röm.* 7, 7–25 „das eigentliche theoretische Schicksal der Freiheitsfrage bei Augustin offenbart"[39], und richtete folgerichtig seine ganze Untersuchung an der Interpretation dieser Passage aus. Diese Auffassung findet ihre Bestätigung bei Augustinus selbst, der in seinem Spätwerk explizit darauf hinweist, dass der in seinen Frühschriften entwickelte Ge-

---

[36] lib. arb. II, 14, 36: „Nemo auten vult aliquid nolens."

[37] Vgl. hierzu die Kontroverse zwischen Alflatt (1974) und O'Connell (1991): Während Alflatt meint, dass Augustinus in *De libero arbitrio* III seine frühere Konzeption zu Gunsten des Gedankens einer „unwillentlichen Sünde" *(involuntary sin)* überwirft, argumentiert O'Connell primär mit der Abwesenheit eines „vollwertigen" Sündenbegriffs an dieser Stelle: Indem Augustinus hier von Sünden nur im analogen Sinne spreche (lib. arb. III, 19, 54), weise er den aus Unwissenheit oder unter Zwang erfolgten Handlungen gerade nicht explizit den Status von Sünden zu. Als strittig ist hierbei auch zu betrachten, in welchem Umfang in dieser Passage schon die augustinische Erbsündenlehre im Hintergrund steht.

[38] Von besonderem Interesse sind folgende Passagen, auf die sich der folgende Abschnitt wesentlich stützt: exp. prop. Rm. 29–38 (entstanden 394/5); diu. qu. 66–68 (394/5); Simpl. I, 1 (396). Für unsere Fragestellung relevant ist auch exp. Gal. 45 (394/5 entstanden), die Auslegung der oben ebenfalls zitierten Passage aus Gal. 5, 17.

[39] Jonas ([2]1965), 38.

PhJb 1/07 / p. 59 / 12.4.

danke der Willentlichkeit der Sünde hier scheinbar an seine Grenzen stößt.[40] Und in einer seiner ersten Exegesen zu dieser Passage ermahnt Augustinus den Leser:

> Doch man muss vermeiden, dass jemand zur Auffassung kommt, durch diese Worte würden wir des freien Entschlusses unseres Willens beraubt, was nicht der Fall ist.[41]

De facto erscheint es um die Freiheit des handelnden Subjekts und seine Verantwortlichkeit für das eigene Tun in *Röm.* 7 schlecht bestellt zu sein:

> Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. (*Röm.* 7, 19–20)

Theologisch relevant ist hier vor allem die Frage, aus welcher Ich-Perspektive heraus diese Passage formuliert ist: Hier entscheidet sich Augustinus in seinem Frühwerk für die Situierung des Sprechers im Gesetzesstand, der aber noch nicht im Besitz der Gnade ist *(homo sub lege ante gratiam)*; d. h. der Mensch weiß um die Unrechtmäßigkeit seines Tuns im Verhältnis zum geoffenbarten göttlichen Gesetz, aber das Fehlen der Gnade verhindert eine Ausrichtung seines handlungsleitenden Wollens auf das Gute.[42] In philosophischer Sicht liegt die Problemspitze dieser Passage primär darin, dass der Sünder nicht in Übereinstimmung mit, sondern explizit gegen seinen Willen handelt, und dieses Handeln gegen das Gesetz trotzdem als persönlich angerechnete Sünde erscheint.

In seiner Exegese hebt Augustinus nun darauf ab, dass der Akteur letztlich doch zweierlei „will", das miteinander in Konflikt steht: Der Schlüsselbegriff ist hierbei die Zustimmung *(consensus)*. Auf der einen Seite stimmt er dem Gesetz zu, auf der anderen jedoch auch der mit dem Gesetz im Widerspruch stehenden konkreten Begierde.[43] Er kann also in seinem Wollen des Guten (i. e. der Erfüllung des Gesetzes) von der Begierde nur dann „überwunden" werden, wenn er letzterer explizit zustimmt. Der Begriff der Zustimmung wird hier doppeldeutig gebraucht: Die Zustimmung zur schlechten Begierde muss als handlungsleitende Volition verstanden

---

[40] In retr. I 15, 2 weist er auf den Konflikt zwischen dem in duab. an. formulierten Prinzip: „Nusquam nisi in voluntate esse peccatum" und Röm. 7,20 („peccatum in me habitat") hin: „Hoc enim peccatum usque adeo non est in voluntate, ut dicat: *Quod nolo hoc facio*. Quomodo ergo nusquam est nisi in voluntate peccatum?"

[41] exp. prop. Rm. 37: „[...] sed cavendum, ne quis arbitretur his verbis auferri nobis liberum voluntatis arbitrium, quod non ita est." Vgl. auch Simpl. I, 1, 11: „Velle enim, inquit, adiacet mihi, perficere autem bonum non. His verbis videtur non recte intellegentibus velut auferre liberum arbitrium."

[42] Vgl. exp. prop. Rm. 37: „Nunc enim homo describitur sub lege positus ante gratiam, tunc enim peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio liberantis gratiae dei." Später hat Augustinus vor allem in seiner Auseinandersetzung mit den Pelagianern diese Auffassung revidiert und den Sprecher als Mensch im Gnadenstand *(homo sub gratia)* identifiziert; vgl. hierzu Jonas ([2]1965), 50–63.

[43] Vgl. Simpl. I, 1, 9: „Consentit ergo legi non in quantum facit quod illa prohibet, sed in quantum non vult quod facit. Vincitur enim nondum per gratiam liberatus, quamvis iam per legem et noverit se male facere et nolit. [...] non ideo dicit, quia non consentit ad faciendum peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc inprobandum – loquitur enim adhuc ex persona hominis sub lege constituti nondum sub gratia, qui profecto trahitur ad male operandum concupiscentia dominante atque fallente dulcedine peccati prohibiti, quamvis ex parte notitiae legis hoc inprobet."

PhJb 1/07 / p. 60 / 12.4.

werden (deshalb kommt es ja durch sie zum sündigen Handeln),[44] während die Zustimmung zum Gesetz sich als eine allgemeine moralische „Missbilligung" des faktischen Handelns darstellt.[45] Diesen zwei Arten von Zustimmung korrespondieren im *homo sub lege* zwei Arten des Willens: ein geistiges Wollen *(voluntas spiritus)* und ein fleischliches Wollen *(voluntas carnis)*.[46] Diesen paulinischen Gegensatz von „Geist" und „Fleisch" darf man nun nicht vorschnell in eine an Platons *Phaidon* geschulte Kontraposition von „Seele" und „Körper" übertragen.[47] Augustinus betont über das Konzept der „Zustimmung" gerade, dass der Konflikt im *homo sub lege* ein innergeistiger ist und somit nicht etwa auf eine heteronome Fremdsteuerung des Geistes durch den Körper zurückgeführt werden kann. „Fleisch" und „Geist" supponieren hier eher für zwei miteinander konkurrierende Wertsphären, auf die sich der menschliche Geist ausrichten kann, was seinen Ausdruck nicht zuletzt in der Kontraposition von „Leben nach dem Geist" und „Leben nach dem Fleisch" findet.[48] In seiner Römerbriefauslegung arbeitet Augustinus nun mit einer aufschlussreichen Unterscheidung von *prudentia carnis* und *prudentia spiritus*:

> Und so wird es als fleischliche Klugheit bezeichnet, wenn die Seele die weltlichen Güter als große Güter erstrebt; so lange nämlich ein solches Streben in der Seele vorhanden ist, kann sie nicht dem Gesetz Gottes unterworfen sein, und das heißt: sie kann nicht vollbringen, was das Gesetz befiehlt. [...] Derselben Seele nämlich wird die fleischliche Klugheit zugesprochen, wenn sie die niedrigeren Dinge erstrebt, und die geistige Klugheit, wenn sie die höheren Dinge erstrebt, nicht etwa weil die fleischliche Klugheit eine Substanz ist, [...] sondern weil sie eine Eigenschaft der Seele ist, die völlig verschwindet, wenn sie [die Seele] sich den höheren Dingen zuwendet.[49]

Hinter diesen beiden Formen der Klugheit verbergen sich bei Augustinus zwei unterschiedlich justierte Wertmaßstäbe: In der *prudentia spiritus* urteilt die Vernunft nach der wahren ontologischen Rangordnung der Natur (bei der Lebendiges besser als Lebloses ist, Vernünftiges besser als Vernunftloses, Unsterbliches besser

---

[44] Vgl. hierzu die Ausführungen zur Abfolge der drei Stadien *suggestio – delectatio – consensus* in der Sünde in s. dom. m. I 12, 34–36.

[45] Vgl. Simpl. I, 1, 8, wo Augustinus die paulinische Passage „Quod enim operor, ignoro" wie folgt auslegt: „Non ita hic dictum est ignoro, quasi peccare se nesciat. [...] Sed dicimus aliquando ignorare quod non adprobamus. Ita ergo ait: *Quod enim operor, ignoro*, id est non adprobo."

[46] Vgl. exp. Gal. 46. Explizit findet sich diese Unterscheidung z. B. später auch in *De correptione et gratia* 11, 31.

[47] Vgl. ciu. XIV 2, wo Augustinus darauf hinweist, dass *caro* in dieser Wendung metonymisch als *pars pro toto* für den ganzen Menschen zu verstehen ist und deshalb nicht nur körperliche Lüste umfasst, sondern den ganzen Katalog der in Gal. 5, 19 ff. aufgezählten Laster, zu denen auch Eifersucht, Neid, Zorn u. ä. gehören.

[48] Zur Kontrastierung von *secundum carnem vivere* und *secundum spiritum vivere* vgl. ciu. XIV 1–4.

[49] diu. qu. 66, 6: „Sic et prudentia carnis dicitur, cum anima pro magnis bonis temporalia bona concupiscit; quamdiu enim appetitus talis inest animae, legi dei subiecta esse non potest, id est non potest implere quae lex iubet. [...] Eadem enim anima, cum inferiora appetit, prudentiam carnis habere dicitur, cum superiora, prudentiam spiritus, non quia prudentia carnis substantia est, [...] sed ipsius animae affectio est, quae omnino esse desinet, cum se totam ad superiora converterit." Vgl. auch ebd.: *„Qui enim secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt*, id est carnalia bona pro summis boni concupiscunt; *qui autem secundum spiritum, quae sunt spiritus sentiunt. Prudentia enim carnis mors est, prudentia autem spiritus vita et pax, quia prudentia carnis inimica est in deum."*

PhJb 1/07 / p. 61 / 12.4.

als Sterbliches etc.), während sich die *prudentia carnis* an einem reinen weltlich-diesseitigen Nutzen- und Lustwert orientiert.[50] Augustinus geht es dabei nicht darum, der auf die praktischen Bedürfnisse des Lebens hin ausgerichteten Beurteilung von Gegenständen komplett ihr Recht abzusprechen; wer sie jedoch als höchstes Handlungsprinzip ansetzt, verwechselt das, was zu einem höheren Zweck genutzt *(uti)* werden sollte, mit dem, was in sich zu genießen *(frui)* ist, erhebt also konditionale Güter fälschlicherweise in den Rang von absoluten.[51] Deshalb können diese beiden Wertorientierungen auch in einen Konflikt miteinander treten, und zwar gerade was die Bewertung einzelner Strebensziele angeht. Ein und derselbe Gegenstand kann, je nachdem, ob er aus dem Blickwinkel der *prudentia carnis* oder der *prudentia spiritus* beurteilt wird, gewollt oder nicht gewollt werden: Was vom fleischlichen Willen *(voluntas carnis)* des einzelnen erstrebt wird, kann von seinem geistigen Willen *(voluntas spiritus)* durchaus abgelehnt werden. Genau das ist die in *Röm.* 7 beschriebene Situation des Menschen im Gesetzesstand.

Der Terminus *voluntas* muss dann jedoch konsequenterweise als eine übergreifende Willensorientierung bzw. -ausrichtung, d. h. weder als ein auf einen einzelnen Gegenstand gehender Wunsch noch als dezisionistischer Akt der Entscheidung begriffen werden: Die beiden konkurrierenden Willen, von denen hier die Rede ist, stehen für grundsätzliche Orientierungen an divergenten praktischen Wertmaßstäben bzw. Handlungsprinzipien, die einzelne objektspezifische Willensakte motivieren können. *Voluntas* steht hier somit in etwa für das, was Augustinus später oft mit dem Begriff der Liebe *(amor)* ausdrückt.[52] Dabei handelt es sich um eine generelle Ausrichtung des eigenen Willens, die wie ein „Gewicht" *(pondus)* einen entsprechenden Druck auf das jeweils konkrete Wollen ausübt.[53]

Im Gesetzesstand des Menschen ist nun die *prudentia carnis* bzw. der fleischliche Wille die Instanz, die das konkrete Wollen und Handeln grundsätzlich anleitet. Diese Dominanz des Fleisches liegt in der Macht der Gewohnheit *(consuetudo)* begründet, die einen Schlüsselbegriff für Augustinus' Römerbriefexegese bildet. Das Gesetz der Sünde, das Paulus zu Folge den Menschen zur Sünde nötigt, wird von Augustinus eng mit der *consuetudo* verknüpft.[54] Die Gewohnheit beschreibt Augustinus nun als eine zweite Natur des Menschen, und zwar in doppelter Hinsicht:

---

[50] Vgl. lib. arb. III, 5, 17: „Aliter enim aestimat ratio aliter usus. Ratio aestimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus; usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris aestimet quae veritas minora esse convincit." Die unterschiedliche Perspektivik dieser Bewertungssysteme wird auch deutlich in ciu. XI 16: „Ita libertate iudicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis seu voluptate cupientis, cum ista quid per se ipsum in rerum gradibus pendat, necessitas autem quid propter quid expetat cogitat, et ista quid verum luci mentis appareat, voluntas vero quid iucundum corporis sensibus blandiatur spectat."

[51] Zur Unterscheidung von *uti* und *frui* vgl. *De doctrina christiana* I 3–4.

[52] Liebe ist eine stärkere Form des Willens: Vgl. trin. XV 21, 41: „[...] amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas." Vgl. auch trin. XV 20, 38 („Nam quid est aliud caritas quam voluntas?"). Vgl. hierzu Horn (1995), 132–138 („Der Wille als *amor*").

[53] Vgl. conf. XIII 9, 10: „Pondus meum amor meus." Gemäß der in *De civitate Dei* dargestellten Aufteilung der Menschen in zwei Staaten gibt es auch zwei grundlegende Formen von Liebe: Gottesliebe *(amor Dei)* und Selbstliebe *(amor sui)*, wobei letztere für das sündige Handeln aufzukommen hat.

[54] Vgl. exp. prop Rm. 38. Eine explizite Identifikation der *consuetudo* mit der *prudentia carnis* findet sich in c. Fort. 22.

PhJb 1/07 / p. 62 / 12.4.

(1) Als *poenalis consuetudo* stellt sie eine durch den Sündenfall verderbte Konstitution des menschlichen Geschlechts in toto dar, also eine durch Strafe korrumpierte zweite Natur. Die Strafe für den Sündenfall ist dabei nicht nur der Verlust der Unsterblichkeit, sondern auch der mit dem Terminus *„difficultas"* beschriebene Kontrollverlust des Geistes gegenüber den Begierden.[55] Während im Paradies der Körper dem Geist ganz entsprechend der natürlichen Wertordnung vollends untertan war, ist dieses Herrschaftsverhältnis in der gefallenen Natur des Menschen gestört; das Niedere (der Körper) begehrt gegen das Höhere (den Geist) auf und drängt ihn zur Unterordnung, also zur Sünde in dem in *De libero arbitrio* beschriebenen ontologischen Sinn: Dies ist der Kern der von Augustin in so vielen Formen beschriebenen *concupiscentia*.

(2) In struktureller Analogie zum antiken Habitus/*hexis*-Begriff bezeichnet *consuetudo* aber auch die fest verwurzelte Ausprägung des moralischen Charakters, die sich im Urteilen und Handeln zum Ausdruck bringt. Während nun etwa bei Aristoteles diese zweite Natur vor allem mit Blick auf den Erwerb der ethischen Tugenden eine positive Konnotation aufweist, taugt sie bei Augustinus fast nur als Quelle der Sünde. Gerade die verkehrte und sozial verstärkte Gewohnheit der Ausrichtung unseres Handelns nach rein diesseitigen Wertvorstellungen verstrickt uns immer tiefer und fester in die Sünde, und zwar so weit, dass schließlich das Sündigen wirklich zur Notwendigkeit *(necessitas)* wird.[56] Hier erhält die Rede von der zweiten Natur ihre ausdrücklich negative Wendung in Richtung einer Gefangenschaft bzw. Versklavung, deren Überwindung einem Wunder gleichkommt: Vom *peccatum in consuetudine* befreit zu werden, kommt der Auferweckung des Lazarus gleich; so tief liegt man durch die schlechte Gewohnheit schon im moralischen Grab.[57]

Das fatale Zusammenspiel dieser beiden Arten der Gewohnheit, der vererbten wie der persönlich erworbenen, beschreibt Augustinus selbst wie folgt:

> Ich sage, dass in jenem Menschen, der zuerst geschaffen wurde, eine freie Willenswahl vorhanden war. Jener war so geschaffen, dass sich überhaupt nichts seinem Willen widersetzt hätte, wenn er die Gebote Gottes hätte wahren wollen. Nachdem aber dieser aus freiem Willen gesündigt hat, sind wir, die von ihm abstammen, der Notwendigkeit verfallen. [...] Heute nämlich haben wir die freie Wahl, etwas zu tun oder nicht zu tun, bevor wir in die Gewohnheit verstrickt werden. Wenn wir aber aus dieser Freiheit etwas getan haben und die verderbliche Süße und Lust der Tat die Seele erfasst hat, wird sie durch ihre eigene Gewohnheit so verstrickt, dass sie nachher das nicht mehr überwinden kann, was sie sich selbst durch das Sündigen geschaffen hat.[58]

---

[55] Vgl. lib. arb. III, 18, 52: „Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quod recte faciat, vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit nec possit implere. [...] duo ista poenalia, ignorantia et difficultas."

[56] Vgl. c. Fort. 22: „Quamdiu ergo portamus imaginem terreni hominis, id est, quamdiu secundum carnem vivimus, qui vetus etiam homo nominatur, habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod volumus faciamus."

[57] Vgl. s. dom. m. I 12, 34.

[58] c. Fort. 22: „Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet Dei praecepta servare. Postquam autem ipse libera voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus. [...] Hodie

Hier wird die ganze Aporie des Menschen im Gesetzesstand sichtbar, denn die *poenalis consuetudo* sorgt sozusagen dafür, dass die menschliche Handlungsorientierung eben nicht bei Null beginnt, sondern qua *concupiscentia* schon zur falschen Seite hin tendiert; und wenn der Mensch ihr nachgibt, verstärkt die Habitualisierung der schlechten Gewohnheit im sich formierenden Charakter notwendig diese falsche Willensorientierung im Sinne der *prudentia carnis*.[59] Genau das ist die unerbittliche augustinische „Logik der Gewohnheit".

Was lässt sich aus dieser Exegese nun für das Konzept des unwilligen Handelns bzw. Sündigens, für das der *homo sub lege* in *Röm*. 7 paradigmatisch steht, ableiten? Folgende Punkte lassen sich extrapolieren:

(1) „Unwilliges Sündigen" kann trotz der scheinbar eindeutig klingenden Formulierungen nicht meinen, dass mit der bösen Handlung keine auf sie gehende Volition verbunden ist: Eine willentliche Zustimmung zur Begierde wird auf jeden Fall gegeben.[60] Augustinus gibt damit letztlich sein „volitionales Nichtwiderspruchsprinzip" des Frühwerks auf, dem zu Folge ein und dasselbe nicht zugleich gewollt und nicht gewollt werden kann, und zwar indem er auf zwei unterschiedliche Bewertungssysteme verweist, unter denen das jeweilige Wollen steht: *prudentia spiritus* und *prudentia carnis*. Das Wollen ist hier also in dem Sinne gespalten, als dass miteinander konkurrierende Willensausrichtungen simultan präsent sind, von denen jedoch die eine stärker ist als die andere und sie deshalb im handlungsleitenden Sinne übertrumpft.[61] Sich von der Fixierung auf die falschen Güter im Handeln zu lösen, fällt im Wort leichter als in der Tat: „Wahrlich, es ist sehr leicht, das Fleisch zu verwünschen, aber sehr schwer, nicht fleischlich zu denken."[62] Es handelt sich deshalb beim „unwilligen Handeln" also um eine Vorzugswahl, bei welcher die nicht zum Tragen kommende Willensorientierung trotz ihrer Blockierung im Handeln selbst sozusagen latent vorhanden bleibt, und genau im Blick auf dieses Wollen also eine „Unwilligkeit" vorliegt. An dieses augustinische Konzept des *invitus facere* knüpften später zahlreiche mittelalterliche Denker in verschiedener Weise an.[63]

---

namque in nostris actionibus antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuierit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est."

[59] Augustinus artikuliert diesen Zusammenhang selbst in Simpl. I, 1, 10: „[...] cum illo in hanc vitam nascimur, hoc vivendo addimus. Quae duo scilicet tamquam natura et consuetudo coniuncta robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem, quod vocat peccatum et dicit habitare in carne sua, id est dominatum quendam et quasi regnum obtinere."

[60] Vgl. retr. I, 2, 5: „[...] quamvis et illa, quae non inmerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi, quoniam [...] ille, qui concupiscente adversus spiritum carne non ea quae vult facit, concupiscit quidem nolens et ideo non facit quod vult, sed, si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et ideo non facit nisi quod vult, liber scilicet iustitiae servus peccati."

[61] Vgl. exp. Gal. 46: „Volunt enim operari opera iustitiae, quae sunt in lege, sed vincuntur concupiscentia carnis [...]. Itaque ubi [homo sub lege] viderit ex alia parte ipsam [iustitiam], ex alia commodum temporale, trahitur pondere temporalis cupiditatis sicque relinquit iustitiam, quam propterea tenere conabatur, ut haberet illud, quod se nunc videt amittere, si illam tenuerit."

[62] uera rel. 20, 40: „Sed facillimum est execrari carnem, difficillimum autem non carnaliter sapere."

[63] Vgl. hierzu Saarinen (1994), Kap. 2: „Reluctant Actions in the Augustinian Tradition".

PhJb 1/07 / p. 64 / 12.4.

(2) Für den *homo sub lege* kann jedoch nicht gesagt werden, dass diese Wahl im indeterministischen Sinne frei wäre, der Handelnde sich also auch für das gute Wollen hätte entscheiden können. Das handlungsleitende Wollen wird letztlich durch die beiden oben beschriebenen Formen der „Gewohnheit" bzw. der zweiten Natur, und d. h.: durch die *prudentia carnis* determiniert. Der alternative Wertmaßstab ist dem Handelnden zwar auch im Handeln selbst noch bewusst, so dass es sich beim unwilligen Sündigen nicht etwa um ein kognitives Defizit handelt; aber es fehlt die erforderliche Stärke der affektiv-volitionalen Ausrichtung, welche allein die *prudentia spiritus* zum Tragen bringen könnte. Es handelt sich somit eindeutig um eine moralische Form von Willensschwäche, in welcher der Handelnde das prinzipiell von ihm approbierte sittlich Richtige klar erkennt und trotzdem dagegen verstößt, aber eben nicht um eine prudentielle Willensschwäche, insofern er ja nach dem in ihm dominanten Nützlichkeitskalkül der *prudentia carnis* operiert.[64] Das Defizit im Blick auf das gute Handeln ist also eindeutig nicht kognitiver, sondern motivationaler Natur: Dem *homo sub lege* mangelt es nicht an der Erkenntnis Gottes, sondern an der rechten Liebe zu ihm, insofern ihn seine schlechte Gewohnheit im Griff hält.[65]

4. Die Schwäche des Willens, die Macht der Gewohnheit und die menschliche Freiheit

Es ist unverkennbar, dass die augustinische Exegese des Römerbriefs die Hintergrundfolie für die in *Confessiones* VIII artikulierten Erfahrungen bildet. Dies zeigt sich vor allem an der Schlüsselfunktion, welche die „Gewohnheit" für die Erklärung der dort artikulierten Unfähigkeit Augustins besitzt, aus eigener Kraft heraus ein gottgefälliges Leben zu führen. Das in *Röm.* 7 als Antagonist des guten Wollens charakterisierte Gesetz der Sünde *(lex peccati)* wird in *Confessiones* VIII explizit mit der Gewohnheit identifiziert, und diese „zieht und fixiert den Geist auch gegen seinen Willen, und zwar mit Recht, da er sich freiwillig auf sie einließ".[66] Auch die nezessitierende „Logik der Gewohnheit" wird von Augustinus unzweideutig artikuliert:

> Aber ich war gebunden, nicht durch fremden Zwang, sondern durch den eigenen Willen. Der Feind hielt mein Wollen in seinen Händen; er hatte mir daraus eine Kette geschmiedet und mich mit ihr umschlungen. Denn aus einem verkehrten Wollen entspringt die Begierde, und wer der Begierde dient, verfällt der Gewohnheit, und wer der Gewohnheit nicht widersteht, verfällt der Notwendigkeit.[67]

---

[64] Vgl. Simpl. I, 1, 7: „Sentit enim se servum dominantis cupiditatis qui prohibetur et se recte prohiberi cognoscit et tamen facit."

[65] Vgl. duab. an. 13, 20: „Ideo contingit ut cum ad meliora conantibus nobis, consuetudo facta cum carne et peccata nostra quodam modo militare contra nos, et difficultatem nobis facere coeperint."

[66] Vgl. conf. VIII, 5, 12: „Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur."

[67] Vgl. conf. VIII, 5, 10: „Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa

PhJb 1/07 / p. 65 / 12.4.

Auf die vorherige Bildung dieser Gewohnheit und ihre habituelle Verfestigung kommt Augustinus in verschiedenen Kontexten der *Confessiones* immer wieder zurück. Es wäre deshalb verfehlt, diese Gewohnheit bloß im Sinne der „Fessel der Erbsünde, durch die wir alle in Adam sterben",[68] also im Sinne der *poenalis consuetudo*, zu interpretieren. Es handelt sich vielmehr um das „liebe Selbst", um das Produkt einer jahrelang auf Lust und äußerlichen Nutzen hin ausgerichteten Lebensführung, in deren Verlauf sich die diversen Begierden durch ihre Befriedigung charakterlich verfestigt und damit im Willen eine entsprechende Ausrichtung installiert haben.[69] Gerade diese identitätskonstitutive Rolle der *consuetudo* stürzt Augustinus nun in tiefste Verzweiflung, denn die in ihm wohnende und wirkende Sünde ist keine mysteriöse fremde Macht, wie er im Einklang mit den Manichäern selbst lange Zeit geglaubt hatte, sondern eine genuin zu seinem Ich gehörige motivationale Quelle seines Handelns. Augustinus befindet sich damit genau in der Situation des *homo sub lege* von *Röm.* 7, der zwar über zwei alternative Wertmaßstäbe zur Bewertung von Handlungen verfügt, von denen jedoch nur der eine handlungswirksam agiert, während der andere die Strebungen seines Kontrahenten missbilligt. Nicht zufällig kennzeichnet Augustinus also diese beiden Rivalen genau mit dem von Paulus entlehnten Vokabular: *voluntas spiritualis* und *voluntas carnalis*.[70] Damit wird aber in Bezug auf die in Teil I angesprochene Problematik deutlich, dass die *duae voluntates* in *Confessiones* VIII nicht im Sinne der eher „traditionellen" Interpretation als konfligierende Wünsche erster Ordnung, also als objektorientierte Willensregungen, interpretiert werden sollten; vielmehr handelt es sich um zwei übergreifende Willensorientierungen, die nach divergenten und in letzter Konsequenz miteinander inkompatiblen Wertmaßstäben und Handlungsprinzipien urteilen und agieren.[71]

Paradoxerweise sind diese beiden Willensorientierungen, die Anselm von Canterbury später in eine dem Willen inhärente Differenz von *affectio commodi* und *affectio iustitiae* gießen wird,[72] bei Augustinus Ausdruck ein und desselben menschlichen Strebens nach Glück. Augustinus bleibt in diesem Punkt in dem seit seiner Frühschrift *De beata vita* präsenten Fahrwasser des antiken Eudämonismus: Der Wille zum Glück ist ein allen Menschen gemeinsames und deshalb auch handlungstheoretisch unhintergehbares Prinzip.[73] Der Unterschied zwischen den Menschen offenbart sich primär darin, ob dieses Glücksstreben ein wahrhaft angemes-

---

facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudo non resistitur, facta est necessitas."

[68] conf. V, 9, 16. Der deutlichste Hinweis auf die Erbsünde in unserem Kontext findet sich in conf. VIII, 10, 22.

[69] Vgl. diu. qu. 40: „Ex diversis visis diversus appetitus animarum, ex diverso appetitu diversus adipiscendi successus, ex diverso successu diversa consuetudo, ex diversa consuetudine diversa est voluntas." Zur Habitualisierung der „Fessel der Gewohnheit" vgl. auch conf. VI, 12, 22 – 15, 25; IX, 8, 17–18; IX, 12, 30–32.

[70] Vgl. die bereits oben (Anm. 7) zitierte Stelle aus conf. VIII, 5, 10.

[71] Vgl. zu diesem „dualism of goals" bei Augustinus die Ausführungen bei Saarinen (2000).

[72] Vgl. Anselm von Canterbury, Liber de voluntate, PL 158, 487A-B

[73] Vgl. beata u. 10: „Beatos nos esse volumus". Siehe auch conf. X, 21, 31: „Denn nicht ich allein oder einige wenige, nein, wir alle wollen unbedingt glücklich sein."

PhJb 1/07 / p. 66 / 12.4.

senes Objekt (i. e. die jenseitige Glückseligkeit in Gott) besitzt oder sich in den trügerischen Verlockungen des diesseitigen Lebens verfängt. Diese Differenz wird auch in den *Confessiones* markiert: Das Glücksstreben von Augustinus richtet sich vor seiner Bekehrung weitgehend „auf den unbeschwerten Genuss zeitlichen Glücks".[74] Augustinus sprengt jedoch den antiken Wissensoptimismus, indem er konstatiert, dass das Wissen um das einzig adäquate Objekt des Glücksstrebens (i. e. Gott) und um den Weg zu seiner Erreichung (das sittliche Leben) auf Grund fehlender Verankerung im Charakter noch nicht per se eine entsprechende Willensausrichtung zur Folge hat: „Das Schlechte, an das ich gewöhnt war, hatte mehr Macht über mich als das ungewohnte Gute."[75] Der menschliche Geist wird in seinem Aufstieg zum Guten eben von der charakterlich sedimentierten schlechten Gewohnheit niedergehalten;[76] so ist es möglich, dass die menschliche Seele zwar „aus Liebe zur Wahrheit das Ewige vorzieht, aber aufgrund der Macht der Gewohnheit das Zeitliche nicht zur Seite rückt."[77] In dem dadurch gekennzeichneten Schwebezustand ist nun das unwillige Handeln bzw. Sündigen der Normalzustand, insofern gegen die eigene moralische Einsicht gehandelt wird und das sich im Handeln ausdrückende fleischliche Wollen von der *voluntas spiritus* missbilligt wird:

> So gewann ich aufgrund eigener Erfahrung Einsicht in das, was ich gelesen hatte: Das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. Ich selbst stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf. Denn bei dem, was ich missbilligte, war mein Ich weniger es selbst, weil ich es zum großen Teil eher gegen meinen Willen erduldete, als dass ich es willentlich getan hätte. Doch war durch meine Schuld die Gewohnheit im Kampf gegen mich erstarkt [...].[78]

Vor diesem Hintergrund scheint die Zerrissenheit des Willens und das mit ihr verbundene unwillige Sündigen in *Confessiones* VIII angemessen durch ein an H. Frankfurt angelehntes Modell von primären und sekundären Volitionen beschreibbar zu sein, zumal Augustinus selbst an vielen Stellen das Potential der Selbstreflexivität des Willens betont.[79]

Wie passen nun die scheinbar zahllosen *voluntates* von *conf.* VIII, 10, 23–24 in dieses Bild? Diese sind nicht als eine Art natürlicher Extension der *duae voluntates* auf gleichem Niveau zu verstehen, also als weitere hinzukommende übergreifende Willensorientierungen, sondern vielmehr als Konkretisierungen der zwei grund-

---

[74] Vgl. conf. VI, 6, 9: *laetitia temporalis felicitatis*. Vgl. auch conf. XIII, 17–20 zur falschen Willensausrichtung der schlechten Menschen: „Sie haben in der Tat nur das eine Ziel, das zeitlich-irdische Glück *(temporalis et terrenae felicitatis)*; um seinetwillen tun sie alles, mögen sie auch in einer noch so bunten Mannigfaltigkeit sorgenvoller Verrichtungen dahintreiben." Vgl. auch conf. VIII, 7, 17: „[A]ber ich verschob es immer, das irdische Glück zu verachten und mich freizumachen für die Suche nach der Weisheit."

[75] conf. VIII, 11, 25: „[...] plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum."

[76] Vgl. conf. VIII, 9, 21.

[77] conf. VIII, 10, 24.

[78] conf. VIII, 5, 11: „Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat [...]."

[79] Vgl. z. B. lib. arb. II, 19, 51.

PhJb 1/07 / p. 67 / 12.4.

legenden Willensaffektionen. In der genannten Passage, deren primäres Ziel im Übrigen in einer *reductio-ad-absurdum*-Argumentation gegen den manichäischen Dualismus liegt, hält Augustinus durchaus an der grundlegenden Dichotomie von „schlechten" und „guten" Willensstrebungen fest; er betont aber, dass nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von *voluntas spiritus* und *voluntas carnis* mehrere miteinander konfligierende Wunschtendenzen auftreten können. Diese multiplen *voluntates* sind konkrete objektorientierte Wünsche, die durchaus auch Gegenstand einer abwägenden praktischen Deliberation sein können;[80] das Ende von deren Konkurrenzsituation ist dann ein dezisionistisches Wollen, also die Wahl einer konkreten Willenstendenz, wobei Augustinus zumindest in *Confessiones* VIII keine handlungstheoretische Aussage darüber macht, unter welchen Prämissen diese Willenswahl zu Stande kommt. Von diesem Text aus bleibt unklar, ob es sich um ein rein arbiträres Wollen handelt oder um eines, das sich an einem bestimmten Kalkül (z. B. im Falle der *prudentia carnis*: eines Vergleichs der Lust- bzw. Nutzwerte der vorliegenden Optionen) orientiert. Trotz der durchgängigen augustinischen Betonung, dass der Willensakt selbst nicht noch einmal als ein durch etwas ihm Fremdes kausal verursachtes Geschehen zu sehen ist, neigen Teile der neueren Forschung hier zum Skeptizismus gegenüber einer Deutung von Augustinus als einem „radikalen Voluntaristen": Eine vollkommene Arbitrarität des Wollens, die den menschlichen Willen als ein quasi omnipotentes Vermögen im Sinne eines durch nichts gebundenen göttlichen Willens modelliert, stößt im augustinischen Œuvre doch auf einige Stolpersteine.[81] Hier sollte man nicht vorschnell die späteren voluntaristischen Kategorien eines Johannes Duns Scotus oder eines Wilhelm von Ockham als einzig adäquate Deutungsfolie für Augustinus in Anschlag bringen.

Die Zerrissenheit bzw. Spaltung des Willens liegt also wesentlich darin, dass in ihm simultan zwei inkompatible Wertmaßstäbe bzw. Handlungsprinzipien, *prudentia carnis* und *prudentia spiritus*, präsent sind, welche die objektorientierten Volitionen verschieden bewerten: Deshalb wird ein und dasselbe teils gewollt, teils nicht gewollt, aber eben nichts mit ganzem Willen eindeutig gewollt. Die Schwäche bzw. Fesselung des Willens, auf die es Augustinus ebenso ankommt wie auf seine Zerrissenheit, besteht darin, dass im unwilligen Sündigen grundsätzlich die in der Gewohnheit verfestigte *prudentia carnis* das Handeln des Akteurs bestimmt, und zwar auch nachdem er die Handlungsprinzipien der *prudentia spiritus* als die eigentlich richtigen erkannt hat. Die sich in der Unfähigkeit zum guten Handeln zeigende Willensschwäche wurzelt also nicht in einem kognitiven Defizit, sondern in einer fest verankerten motivationalen Präferenzordnung, die sich als ausgesprochen renitent gegenüber dem neuen Wollen zweiter Stufe erweist. Das willensschwache Handeln im „unwilligen Sündigen" ist bei Augustinus somit Ausfluss

[80] Darauf weist Augustinus selbst in conf. VIII, 10, 22 hin.

[81] Vgl. etwa das Fazit von Chappell (1995), 201: „The tradition has it, apparently, that Augustine is a thoroughgoing ‚voluntarist' who occasionally makes remarks which can be misinterpreted as ‚rationalist'. I am arguing that, on the contrary, Augustine is a thoroughgoing ‚rationalist' who occasionally makes remarks which can be misinterpreted as ‚voluntarist'." Saarinen (1994), 42, spricht von einem „indirect voluntarism" bei Augustinus; vgl. auch die eher zurückhaltende Einschätzung in diesem Punkt bei Horn (1996), 129–131.

PhJb 1/07 / p. 68 / 12.4.

einer Vorzugswahl, die (1) unter dem Diktat der *prudentia carnis* bzw. der Gewohnheit und (2) bei vollem Bewusstsein sowie entgegen der simultan vorhandenen moralischen Wertschätzung des alternativen Handelns stattfindet.

In Anlehnung an den Präskriptivismus von R. M. Hare könnte man vielleicht sagen, gerade hierin zeige sich, dass die sich in der *voluntas spiritus* manifestierende Zustimmung zu den neu adaptierten Moralprinzipien nicht wirklich aufrichtig ist[82] – und die zahlreichen Methoden der Selbsttäuschung und des Selbstbetrugs, mit denen sich die Gewohnheit nach der Schilderung von *Confessiones* VIII weiter am Leben zu erhalten vermag, sind ein Indiz dafür, dass Augustinus noch keinen endgültigen emotionalen Bruch mit seiner früheren Lebensführung vollzogen hat: Deshalb schreckt ihn der Verlust der früheren Freuden und Begierden mehr, als er sich dies wünscht oder wahrhaben möchte.[83] Die eigentliche Pointe ist aber im augustinischen Sinne weniger psychologischer (oder gar meta-ethischer) sondern gnadentheologischer Natur: Der Wille kann sich nicht aus sich selbst heraus von einem schlechten zu einem guten machen. Die Verwandlung der schlechten Gewohnheit in eine gute, also die grundlegende Transformation der motivationalen Struktur des Akteurs, gelingt nur mit der massiven Unterstützung der göttlichen Erleuchtung.[84]

Wie steht es aber dann um die Verantwortlichkeit des Akteurs für seine Tat, wenn er in dem charakterisierten Zustand des zerrissenen Willens unwillig handelt? Wie in Teil III festgestellt wurde, schließt unwilliges Handeln durchaus ein, dass eine auf die letztlich realisierte Handlung gerichtete Volition vorliegt; es handelt sich beim „invitus facere" also nicht etwa um ein „willenloses" bzw. „willensfreies" Tun im Gegensatz zum „voluntate facere", und dies wird durch die Struktur des *„partim velle, partim nolle"* in *Confessiones* VIII bestätigt. Auch die negativen Kriterien der Freiheit von äußerem Zwang und Unwissenheit sind in der dort geschilderten Situation in vollem Umfang erfüllt.

Problematisch wird es allerdings im Blick auf das Prinzip der alternativen Möglichkeiten in seiner starken, d. h. indeterministischen Lesart: Augustinus betont ja gerade, dass ein handlungsleitendes Wollen des Guten im Zustand des zerrissenen Willens nicht verfügbar ist. Der zerrissene, schwache Wille ist von seiner Grundausrichtung her ein böser Wille, der kein einheitliches gutes Wollen mehr hervorzubringen vermag. Hierin unterscheidet sich der postlapsarische Wille in toto vom ursprünglichen Willen des Menschen vor dem Sündenfall, der nach Augustinus

---

[82] Dies legt auch die folgende, viel zitierte Passage nahe: „Ich hätte dich wohl schon um Keuschheit gebeten und dabei gesagt: ‚Gib mir Keuschheit und Enthaltsamkeit, aber bitte nicht sofort!' Ich fürchtete, du könntest mich schnell erhören und mich schnell befreien von der Krankheit der Begierde, die ich lieber auskosten als auslöschen wollte." (conf. VIII, 7, 17)

[83] Vgl. hierzu v. a. conf. VIII, 7, 17–18 u. 11, 25–27.

[84] Vgl. c. Fort. 22: „Et hoc est quod adversus animam pugnat, consuetudo facta in carne. Ipsa est nimirum carnis prudentia, quae quamdiu ita legi Dei subici non potest, tamdiu prudentia carnis est: sed illuminata anima, desinit illa esse carnis prudentia. Sic enim dictum est, prudentiam carnis non posse legi Dei esse subiectam, quemadmodum si diceretur, glacialem nivem calidam esse non posse. [...] sic illa carnis prudentia, id est, consuetudo facta cum carne, cum fuerit mens nostra illuminata, et ad arbitrium divinae legis totum hominem sibi Deus subiecerit, pro illa consuetudine animae mala facit consuetudinem bonam."

PhJb 1/07 / p. 69 / 12.4.

wirklich eine freie Wahl im indeterministischen Sinne hatte, also eine Art existenzialistischer Selbstwahl seines Charakters vollziehen konnte.[85]

Trotzdem betont Augustinus kohärent durch sein Gesamtwerk hindurch, dass das *liberum arbitrium voluntatis* auch durch den Sündenfall nicht vollends verloren geht.[86] Im Blick auf *Confessiones* VIII lässt sich dieser Aussage nun in folgender Hinsicht ein auch philosophisch nachvollziehbarer Sinn abgewinnen: Im unwilligen Handeln realisiert sich ein Wollen, das über eine hinreichende Verankerung in den Präferenzen des Akteurs verfügt. So sehr es Augustinus auch vor dem Hintergrund seiner neuen Einsichten in die Wahrheit der christlichen Lehre bedauert: Die Gewohnheit, die ihn im Griff hält, ist immer noch Ausdruck der über Jahre hinweg unangefochten dominanten Struktur seiner Persönlichkeit, die sich auch weiterhin im Wollen ausdrückt. Gerade gegen den manichäischen Dualismus muss Augustinus ja emphatisch an der Einheit seiner Person, damit aber auch an der Zugehörigkeit dieser von ihm moralisch zunehmend missbilligten Gewohnheit zu seinem Ich festhalten.[87] Sofern aber noch die Gewohnheit und damit die *prudentia* bzw. *voluntas carnis*, also eine Orientierung des konkreten Handelns am äußerlichen Nutzen- und Lustwert, die in ihm dominante Präferenzordnung darstellt, ist das vollzogene Handeln im kompatibilistischen Sinne als frei zu betrachten. Es erfüllt nämlich zwei in der jüngeren Diskussion von M. Pauen formulierte Prinzipien freien Handelns: Es genügt auf der einen Seite dem Autonomieprinzip, insofern kein externer Zwang vorliegt; auf der anderen Seite erfüllt es auch das Urheberprinzip, insofern es eine hinreichend robuste Verbindung zwischen der Person und ihrer Handlung gibt, die ihre persönliche Zuschreibung an den Handelnden erlaubt:[88] Der Akteur handelt ja bei Augustinus gemäß seiner motivational dominanten Präferenzordnung und nicht etwa außerhalb seines Charakters. Freiheit im Sinne einer kompatibilistisch gefassten Selbstbestimmung des Akteurs ist also durch die augustinische Beschreibung des zerrissenen Willens keineswegs annulliert;[89] ausgeschlossen ist dadurch in erster Linie eine Bestimmung des eigenen Wollens im indeterministischen Sinne.

Wie verhält es sich aber mit der in *Confessiones* VIII so nachhaltig formulierten *subjektiven Erfahrung* der Unfreiheit? Diese geht ja zurück auf die in der konkreten Handlungssituation erfahrene Machtlosigkeit des neuen Willens gegenüber der alten Präferenzordnung, wie sie sich in der Gewohnheit manifestiert. Wenn diese Präferenzordnung nun in sich de facto überhaupt keine Änderung mehr zuließe, würde auch im kompatibilistischen Sinne die Rede von Freiheit problematisch, da sonst selbst das Handeln aus einer irreversiblen pathologischen Disposition heraus noch frei zu nennen wäre. Die Ausführungen im augustinischen Frühwerk lassen hier jedoch eine Tür offen, durch welche die Optionen des menschlichen Wollens im depravierten Zustand nach dem Sündenfall vergrößert werden. In *De libero arbitrio*

---

[85] Vgl. hierzu vor allem ciu. XIV 10–16.
[86] Vgl. hierzu Den Bok (1994), 262–266, mit entsprechenden Nachweisen.
[87] Vgl. conf. VIII, 10, 24: „Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum."
[88] Vgl. zu diesen beiden Kriterien Pauen (2004), 59–65.
[89] Vgl. in diesem Sinne auch Brachtendorf (2005), 183.

führt Augustinus aus, dass die Sündenstrafen *(difficultas* und *ignorantia)* zwar eine Art schlechte Ausgangsposition für das menschliche Wollen festlegen, dass es jedoch letztlich beim Menschen liegt, ob er sich an Gott wendet, um Hilfe bei der Überwindung dieser Schwierigkeiten zu erhalten.[90] In seiner frühen Römerbriefexegese formuliert Augustinus dies explizit folgendermaßen:

> Die im sterblichen Leben verbleibende Freiheit der Entscheidung besteht nämlich nicht darin, dass der Mensch die Gerechtigkeit vollbringt, sobald er will, sondern darin, dass er sich in demütiger Frömmigkeit an den wendet, durch dessen Gabe er sie vollbringen kann.[91]

Sofern dieses Hilfegesuch an Gott als Akt des Willens verstanden wird, der in der Macht des Akteurs steht, kommt hier ein Freiheitselement ins Spiel: Der Akteur kann im Zustand des zerrissenen und schwachen Willens zwar sein handlungsleitendes Wollen nicht unvermittelt vom Bösen ab- und dem Guten zuwenden, aber er besitzt zumindest ein initiatives Potenzial im Hinblick auf die moralische Reform seines Wollens im Ganzen (die dann als Synergismus menschlicher Aktivität und göttlicher Gnadenwirkung zu fassen ist), insofern er zu einer aktiven Selbstdistanzierung fähig ist. Damit hätte er also die Möglichkeit, zu seinen eigenen „schlechten", da auf minderwertige Güter gehenden Präferenzen und Volitionen kritisch Stellung zu beziehen und auf ihre Änderung hinzuwirken.[92] Die Festlegung auf den schlechten moralischen Charakter im Gefolge des Sündenfalls ist also nicht irreversibel. Damit wäre aber ein gehaltvoller Freiheitsbegriff etabliert, der nur dann annulliert würde, wenn die Initiative zur Reform des Willens sich letztlich auch ausschließlich dem göttlichen Wirken in Gestalt einer *gratia praeveniens et operans* verdankte. Unabhängig von der Frage, inwieweit der späte Augustinus in seiner Gnadenlehre genau diesen Schritt vollzieht, gibt es gute Gründe anzunehmen, dass Augustinus in *Confessiones* VIII noch mit einem „schwächeren" (nur auf *gratia subsequens et cooperans* beruhenden) Gnadenbegriff arbeitet, der einen solchen Synergismus von menschlichem Wollen und göttlicher Gnade zulässt.[93]

Während Augustinus also in der Frühphase seines Œuvres dazu tendiert, den Begriff des willentlichen Handelns über ein indeterministisch interpretiertes Prinzip

---

[90] Vgl. lib. arb. III, 20, 56: „[...] [anima] facultatem habet ut adiuvante creatore se ipsam exolat et pio studio possit omnes adquirere et capere virtutes per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur. [...] Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est aliqua necessitate comprimitur." Vgl. auch lib. arb. III, 19, 53 sowie III, 22, 63–65.

[91] Vgl. Simpl. I, 1, 14: „Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere."

[92] In diesem Sinne vgl. z. B. Stump (2001), 133: „So although for Augustine in *De libero arbitrio* it is true in one sense that a post-Fall human being is unable to will not so sin, in another sense it is false. A post-Fall human being is not able to bring his first-order volitions under the control of his good second-order desires, and in this sense he is unable to will not to sin. But his good second-order desire is enough to enable him to form the first-order volition to ask God to strengthen his will in good; and when he does, God gives him the strength of will he wants and needs. In this sense, even a post-Fall human being is able to will not to sin." Stump meint, dass Augustinus durch sein gesamtes Schrifttum hindurch an einem solchen „modified libertarianism" festgehalten habe.

[93] Vgl. hierzu Brachtendorf (2005), 175–188, der nachweist, dass die Bekehrungsschilderung in conf. VIII eher am Willensmodell von lib. arb. III modelliert ist und dass die spätere Gnadenlehre insgesamt in den *Confessiones* noch keine Rolle spielt.

PhJb 1/07 / p. 71 / 12.4.

der alternativen Möglichkeiten zu bestimmen, neigt er unter dem Eindruck seiner Analyse des *invitus facere* bzw. des zerrissenen Willens zunehmend zu einer kompatibilistischen Ausdeutung der Freiheit des gefallenen Menschen in Kategorien der Selbstbestimmung. Die intensive Lektüre des Römerbriefs führte Augustinus somit nicht nur zu einer Korrektur des in seinen allerfrühesten Werken noch sehr präsenten Wissensoptimismus antiker Provenienz, sondern auch zu einer neuen Konzeptualisierung des Verständnisses von Willensschwäche und Willensfreiheit. Auch im „unwilligen Handeln" des zerrissenen Willens ist der Mensch frei und deshalb für seine Taten verantwortlich, obwohl er im strikten Sinne die Sünde in der Situation selbst nicht vermeiden konnte. Vor dem Hintergrund dieser Konzeption des *invitus facere* entpuppt sich die Phänomenologie der Schwäche und Ohnmacht des Willens von *Confessiones* VIII als ein möglicher Beitrag zu den gegenwärtigen philosophischen Debatten über die Existenz und Reichweite der menschlichen Freiheit.[94]

LITERATURVERZEICHNIS

1. Schriften des Augustinus

Ad Simplicianum, ed. A. Mutzenbecher (CCSL 44), Turnhout 1970. [= Simpl.]
Bekenntnisse, übers. u. hg. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1996.
Confessiones, ed. L. Verheijen (CCSL 27), Turnhout 1990. [= conf.]
Contra Fortunatum, ed. J. Zycha (CSEL 25/1), Mailand 1891, 83–112. [= c. Fort.]
De beata vita / Über das Glück, übers. u. hg. v. I. Schwarz-Kirchenbauer u. W. Schwarz, Stuttgart 1982. [= beata u.]
De civitate Dei, 2 Bde., ed. B. Dombart / A. Kalb (CCSL 47–48), Turnhout 1955. [= ciu.]
De diversis quaestionibus LXXXIII, ed. A. Mutzenbecher (CCSL 44A), Turnhout 1975. [= diu. qu.]
De duabus animabus, ed. J. Zycha (CSEL 25/1), Mailand 1891, 51–80. [= duab. an]
De libero arbitrio, ed. W. M. Green (CCSL 29), Turnhout 1970. [= lib. arb.]
De libero arbitrio / Vom freien Willen, in: Theologische Frühschriften, übers. u. erl. v. W. Thimme, Stuttgart / Zürich 1962.
De sermone Domini in monte, ed. A. Mutzenbecher (CCSL 35), Turnhout 1967. [= s. dom. m.]
De trinitate, 2 Bde., ed. W. J. Mountain / F. Glorie (CCSL 50), Turnhout 1968. [= trin.]
De vera religione / Über die wahre Religion, hg. v. W. Thimme, Stuttgart 1983. [= uera rel.]
Expositio epistulae ad Galatas, in: Sancti Aurelii Augustini Opera IV 1, ed. J. Divjak (CSEL 84), Wien 1971, 55–141. [= exp. Gal.]
Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos, in: Sancti Aurelii Augustini Opera IV 1, ed. J. Divjak (CSEL 84), Wien 1971, 3–52. [= exp. prop. Rm.]
Retractationes, ed. A. Mutzenbecher (CCSL 57), Turnhout 1984. [= retr.]

2. Weitere Literatur

Alflatt, M. E. (1974), „Involuntary Sin in Augustine", in: *Revue des Études Augustiniennes* 20, 113–134.
Arendt, H. (1979), *Vom Leben des Geistes. Band II: Das Wollen*, München/Zürich.
Brachtendorf, J. (2005), *Augustins ‚Confessiones'*, Darmstadt.

---

[94] So hat jüngst etwa Pauen (2004), 19 f. sowie 176 f., Augustinus als eine Art historischen Kronzeugen für seine kompatibilistische Explikation von Freiheit als Selbstbestimmung in Anspruch genommen. Für eine kurze Darstellung und Diskussion der systematischen Position Pauens vgl. meine Rezension in diesem Halbband, S. 211–215.

PhJb 1/07 / p. 72 / 12.4.

Chappell, T. D. J. (1995), *Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, London/New York.
Den Bok, N. W. (1994), „Freedom of the will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing", in: *Augustiniana* 44, 237–270.
Dihle, A. (1985), *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen.
Horn, C. (1995), *Augustinus*, München.
– (1996), „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 113–132.
– (2004), „Willensschwäche und zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII", in: M. Fiedrowicz (Hg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, Trier, 105–122.
Jonas, H. ([2]1965), *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen.
O'Connell, R. J. (1991), „‚Involuntary sin' in the *De libero arbitrio*", in: *Revue des Études Augustiniennes* 37, 23–36.
Pauen, M. (2004), *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M.
Saarinen, R. (1994), *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 44), Leiden/New York/Köln.
– (2000), „Augustine's Two Wills and Two Goals", in: G. Holmström-Hintikka (Hg.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Dordrecht, 121–136.
Sorabji, R. (2000), *Emotion and Peace of Mind*, Oxford.
Stump, E. (2001), „Augustine on free will", in: E. Stump / N. Kretzmann (Hgg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 124–147.

ABSTRACTS

Im achten Buch seiner *Confessiones* präsentiert Augustinus eine komplexe Willenstheorie sowie eine eindrucksvolle Phänomenologie des zerrissenen Wollens, die jedoch rivalisierenden Interpretationen zugänglich sind. Im vorliegenden Beitrag werden diese Ausführungen in einer im augustinischen Frühwerk, vor allem in *De libero arbitrio* und Augustins frühen Stellungnahmen zum Römerbrief ausgetragenen Debatte um die Möglichkeit, die adäquate Konzeptualisierung und die moralische Zuschreibbarkeit des „unwilligen Handelns" *(invitus facere)* verortet. Die Leitmotive dieser Analyse, nämlich die simultane Präsenz zweier konkurrierender Wertmaßstäbe im Handelnden sowie die Macht der Gewohnheit *(consuetudo)* bilden die Hintergrundfolie für ein angemessenes Verständnis von *Confessiones* VIII und für die Beantwortung der Frage, inwiefern der Wille bei Augustinus trotz seiner Schwäche und Zerrissenheit als frei zu betrachten ist.

In the eighth book of his *Confessions*, Augustine presents a complex theory of the will and an impressive phenomenology of disintegrated willing, both of which are accessible to rival interpretations. The aim of this article is an analytic contextualisation of these conceptions which traces them back to a discussion in Augustine's earlier works (esp. in *De libero arbitrio* and his early statements on Paul's epistle to the Romans) of the possibility, the adequate understanding and the attribution of „reluctant actions" *(invitus facere)*. The central ideas of this discussion, i. e. the simultaneous presence of conflicting value schemes and the power of habit *(consuetudo)* provide the background for an appropriate understanding of *Confessions* VIII as well as for answering the question in how far the Augustinian will in spite of its weakness and disintegration can still be regarded as free.