

AUGUSTINUS ALS DER ERSTE PHILOSOPH DES WILLENS

UNTERSUCHUNG ZU AUGUSTINS WILLENSTHEORIE

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Teng He

aus
Shimen, China

Bonn 2021

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Wouter Goris, Institut für Philosophie (Vorsitzende)

Prof. Dr. Christoph Horn, Institut für Philosophie (Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Rainer Schäfer, Institut für Philosophie (Gutachter)

PD Dr. Christian Rode, Institut für Philosophie (weiteres
prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 18.05.2021

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während meiner Promotion unterstützt haben.

Zuerst gebührt mein besonderer Dank meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Christoph Horn für seine fachliche und persönliche Unterstützung. Seinen Publikationen zur Augustins Philosophie verdanke ich maßgebliche Anregungen für die vorliegende Arbeit. Unsere Gespräche zu Augustinus werden mir stets in dankbarer Erinnerung bleiben.

Herr Prof. Dr. Rainer Schäfer gilt mein herzlicher Dank für die Anfertigung des Zweitgutachtens.

Dem chinesischen Bildungsministerium, das mich fördert, danke ich sehr.

Außerdem ich möchte mich bei Herrn Dr. Ingo Wittenberg bedanken. Er hat mich bei Sprachwahl und Grammatik unterstützt und war ein wertvoller Partner bei vielen Diskussionen. Herrn Felix Maiwald und Herrn Thomas Trendelkamp verdanke ich bei der Korrektur der Arbeit viele Hinweise und Ergänzungen.

Darüber hinaus möchte ich Herrn Carlos Isler Soto und Herrn José Miguel Fernández mit großem Dank nennen, die mit mir viel über meine Dissertation diskutiert haben und so zu dem Ergebnis beigetragen haben.

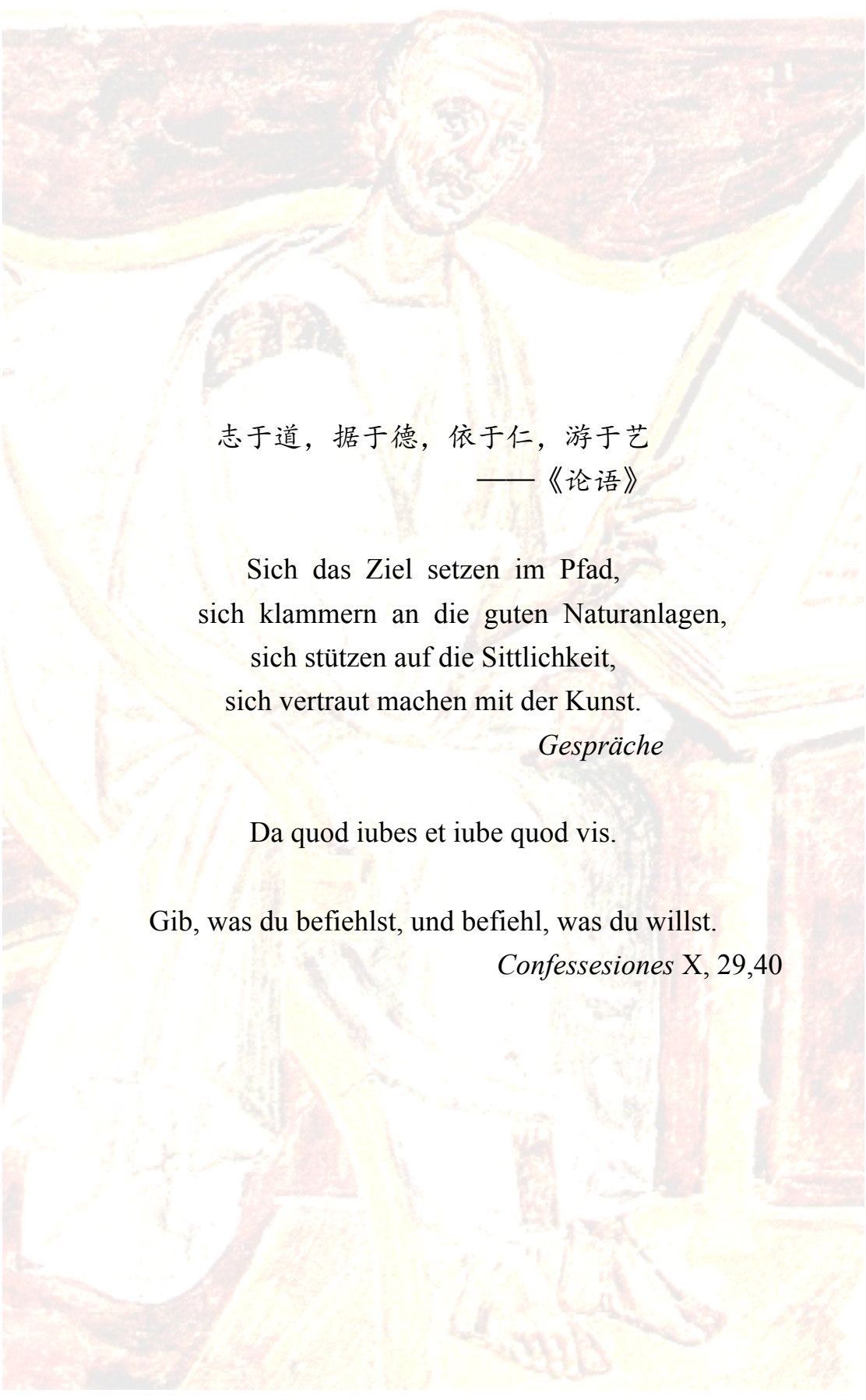
Meine Eltern haben mir das Studium ermöglicht. Nicht nur dafür, aber auch dafür gilt Ihnen mein besonderer Dank.

Meine Frau Danqi Wang hat mich durch Geduld und Zuspruch bei dieser Dissertation begleitet und motiviert. Für die Unterstützung gilt ihr mein besonderer Dank.

Ihr möchte ich daher diese Arbeit widmen.

Teng He

Bonn, Dezember 2020



志于道，据于德，依于仁，游于艺
——《论语》

Sich das Ziel setzen im Pfad,
sich klammern an die guten Anlagen,
sich stützen auf die Sittlichkeit,
sich vertraut machen mit der Kunst.

Gespräche

Da quod iubes et iube quod vis.

Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst.

Confessiones X, 29,40

Einleitung	4
1. Fragestellung	4
2. Forschungsstand	6
3. Meine These	13
I. Quellenforschung und Begriffsanalyse	15
1. Die Definition des Willens	15
2. Der Wille in der antiken Philosophie.....	18
2.1 Platon über <i>βούλησις</i>	18
2.2 Aristoteles über <i>βούλησις, προαίρεσις, ἐκούσιος</i>	21
2.3 Die intellektualistische Willenskonzeption bei Plotin und Porphyrios.....	23
2.4 Epiktet über <i>προαίρεσις</i>	26
3. Die Willenskonzeption im Christentum	31
3.1 Die Willensdiskussion bei Paulus	31
3.2 Die Willensdiskussion bei Origenes.....	34
4. Die Begriffserklärung des Willens bei Augustinus.....	37
4.1 Zwei Stufen der Volition	37
4.2 Die Bedeutung von <i>voluntas</i>	39
4.2.1 <i>Voluntas</i> und <i>voluntarius</i>	40
4.2.2 Der Wille als die Liebe (<i>amor</i>).....	43
4.2.3 Der Wille als das Streben und der Antrieb zum Handeln	45
4.3 Die Darstellung der freien Entscheidung (<i>liberum arbitrium</i>)	49
II. Der Wille und das Quasi-Cogito-Argument.....	53
1. Die Auseinandersetzung mit den Skeptikern und das Quasi-Cogito-Argument	55
1.1 Das anti-skeptische Argument in <i>Contra Academicos</i>	55
1.2 Das Quasi-Cogito-Argument.....	62
1.2.1 Das Argument aus der Gewissheit in den frühen Schriften	62
1.2.2 <i>Si fallor, sum</i>	64
1.2.3 <i>Dubito, sum</i>	66
2. Die Selbstbezüglichkeit anhand <i>se nosse</i> und <i>se cogitare</i>	69
2.1 Die Aporie bei Augustinus.....	71
2.1.1 Die Aporie der Erkenntnis im Allgemeinen	71
2.1.2 Exkurs zum Ideenbegriff im Lieben und Kennen	74
2.1.3 Die Aporie der Selbsterkenntnis.....	76
2.2 Lösung der Aporie der Selbsterkenntnis	77
2.2.1 Die intuitive Selbsterkenntnis und die diskursive Selbsterkenntnis bei Plotin.....	77
2.2.2 Die Selbstreflexion (<i>se cogitare</i>) und das Selbstbewusstsein (<i>se nosse</i>).....	79
3. Der Wille in der Selbstbezüglichkeit	85
3.1 Die Gewissheit des Willens.....	85
3.2 Der Wille als die Bindekraft.....	87
3.3 Die moralische Deutung der Selbsterkenntnis.....	89
3.4 Die Rolle des Willens beim Aufstieg der Seele.....	91
III. Der Wille als der Selbstbeweger	95

1. Die Unabhängigkeit des Willens	96
1.1 Die Unabhängigkeit des Willens im metaphysischen Beweis.....	96
1.2 Die Erstursächlichkeit des Willens	98
1.3 Die Unabhängigkeit des Willens in Bezug auf die Vorhersehung Gottes.....	99
1.3.1 Die Vorhersehung Gottes und der Wille in <i>De libero Arbitrio</i> III.....	99
1.3.2 Die Auseinandersetzung mit Cicero.....	101
2. Die Unableitbarkeit des Willens	104
3. Die Selbstbewegung des Willens.....	107
3.1 Die platonische Vorgabe über die Selbstbewegung.....	108
3.2 Selbstbewegung bei Augustinus	110
3.2.1 Selbstbewegung und Selbstgewissheit.....	110
3.2.2 Das <i>subiecto</i> Argument und die Selbstbewegung	115
3.2.3 Argument aus der Selbstbewegung	116
3.2.4 <i>Intentio</i> — Der unbewegte Beweger	118
3.2.5 Die willentliche Bewegung: Hinwendung und Zuwendung.....	121
3.2.6 Der Wille als erster Beweger aus dem Leib – Seele Verhältnis.....	124
4. Der erste Beweger: Die Vernunft oder der Wille?	127
4.1 Die Affektionslehre im Überblick.....	128
4.2 Die Darstellung der ersten Bewegung (<i>primus motus</i>).....	131
IV. Der Willensbegriff in Bezug auf die Gnade.....	138
1. Die Darstellung der Gnade in <i>Ad Simplicianum</i> I.2	140
1.1 Wahl zwischen Jakob und Esau	140
1.2 Die Herausforderung für die Willensfreiheit.....	143
2. Die Kontextualisierung von <i>Ad Simplicianum</i> I.2	146
2.1 Die Entwicklung der Konzeption der Willensschwäche bei Augustinus	146
2.2 Die Entwicklung des Anfangs des Glaubens.....	151
2.2.1 Die erste Phase: <i>gratia intellectus</i>	151
2.2.2 Die zweite Phase: <i>gratia spiritus</i>	157
2.2.3 Die dritte Phase: <i>gratia operans</i>	161
2.3 Reflexion über die Willentheorie in Bezug auf die Gnadentheorie	164
3. Exkurs zur Auseinandersetzung mit Julian von Eclanum	167
Schlusswort	181
Abkürzungen	183
a) Abkürzungen für antike Philosophie	183
b) Abkürzung für patristische Literatur	183
c) Abkürzung für Augustins Werke (= Abkürzungen aus <i>AL</i>).....	183
Literaturverzeichnis.....	185
a) Benutzte Ausgaben von klassischen Werken.....	185
b) Benutzte Ausgaben von Augustins Schriften	185
c) Handbuch und Lexika	186
d) Sekundärliteratur	187

Einleitung

1. Fragestellung

Der Wille spielt eine große Rolle im moralischen Leben, weil er die Verantwortung, die Zurechenbarkeit sowie die Würde des Menschen betrifft. Unter dem Begriff des Willens versteht man das Vermögen, anders handeln zu können. Es ist allgemein akzeptiert, dass der Begriff des Willens von Augustinus entdeckt, später durch die mittelalterliche Philosophie überliefert wurde und so auf die moderne Philosophie gewirkt hat.

In der gegenwärtigen Debatte wird aber die Existenz des freien Willens von einigen Philosophen sowie verschiedenen Naturwissenschaftlern kritisch betrachtet, bezweifelt oder abgelehnt, besonders von dem analytischen Philosophen Gilbert Ryle. Gemäß Ryle ist der Wille nur ein „künstlicher Begriff“.¹ In seinem berühmten Werk *Der Begriff des Geistes* hat Ryle die folgenden Gründe angegeben, um den Begriff des Willens abzulehnen: (1) Der Wille als die Ursache menschlichen Handelns sei ein *Mythos*, da die Einführung des Willens nur durch ein Postulat geschehe, ohne argumentative Grundlage. (2) Der Wille als die Ursache des Handelns impliziert die Gefahr des *regressus ad infinitum*. Man müsse hinterfragen, was die Ursache des Willens ist. (3) Der Wille setzt die Seele voraus. In diesem Menschenbild ergibt sich der Dualismus zwischen Körper und Seele: Der Körper folgt dem natürlichen Gesetz und verhält sich wie eine Maschine, während die Seele außerhalb der Ketten der Naturwelt liegt. Dieses Menschenbild bezeichnet Ryle als *ein Gespenst in der Maschine*.² Darüber hinaus hat Ryle auch die Frage behandelt „Warum gibt es keinen Willensbegriff in der antiken Philosophie?“. Die Philosophen in der Antike bräuchten den Begriff des Willens nicht, um das Handeln und die Zurechenbarkeit des

¹ Gilbert Ryle: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1969, S.78.

² Ebd., S.78-87.

Menschen zu erklären. Außerdem hat der Philosoph Donald Davidson in seinem Aufsatz *Actions, Reason and Causes* darauf hingewiesen, dass die Vernunft als Ursache des Handelns anzusehen sei.³ Dies zeige uns wiederum, dass der Begriff des Willens ein unnötiger Begriff sei, um das menschliche Handeln zu erklären.

Diese Kritiken und Anmerkungen motivieren mich, meine Aufmerksamkeit auf die klassische These von „Augustinus als dem ersten Philosophen des Willens“ zu lenken. Obwohl Augustinus durch die antike Philosophie beeinflusst wurde, führt er den Begriff des Willens in seine Theorie ein und stellt ihn ins Zentrum seiner Philosophie und Theologie. Außerdem spielt seine Auffassung des Willens eine bedeutende Rolle in seinem eigenen Leben. Aus seiner Autobiographie erschließt sich, dass seine Reflexion über das Böse in *unde malum* von besonderer Wichtigkeit für seine Umkehr vom Manichäismus zum Neuplatonismus und zum christlichen Glauben ist. Wie argumentiert Augustinus für den Willensbegriff, um ihn vom Konzept des antiken Intellektualismus zu unterscheiden? Was ist die Beziehung zwischen dem Willen, der Vernunft und der Begierde?

Mein Ziel liegt darin, die Innovation in Augustins Willenstheorie im Vergleich zu seinen Vorgängern aufzuzeigen, und damit eine historische und systematische Untersuchung zu Augustins Willenstheorie beizutragen.

³ Donald Davidson: “Actions, reasons, and causes.” *The journal of philosophy* 60.23 (1963): 685-700.

2. Forschungsstand

Die Untersuchung von Augustins Willentheorie ist ein sehr beliebtes Thema. Sie kann von verschiedenen Phasen und Ausgangspunkten ausgeführt werden. Dabei fallen immer wieder die folgenden extremen Positionen auf:

Die Protagonisten der einen Seite vertreten die Ansicht, Augustinus sei der Entdecker des Willensbegriffs.⁴ Die Entstehung des Willensbegriffs könne auf die christliche Tradition zurückgeführt werden. Die Antagonisten sind der Meinung, dass der Wille in der klassischen Tradition entstanden sei.⁵

Die These, dass Augustinus der erste Philosoph des modernen Willensbegriffs sei, wurde früh von Sören Kierkegaard und etwas später von Hannah Arendt eingeführt. Arendt hat in ihrer Monographie *Vom Leben des Geistes* die Geschichte der Philosophie in Bezug auf Denken und Wollen ausführlich dargestellt.⁶ Dort präsentiert Arendt Augustinus als den ersten Philosophen des Willens dar, der sich von dem Intellektualismus der antiken Philosophie unterscheidet. Basierend auf ihrer Doktorarbeit *Der Liebesbegriff bei Augustinus* verbindet Arendt den Begriff der Liebe mit dem des Willens.

Diese These wurde später von Albrecht Dihle angenommen und philologisch weiter erforscht. Dihle hat die Sprache und die Begriffe, die mit dem Willen verbunden sind, sowohl in der antiken griechischen Philosophie als auch in der christlichen Tradition recherchiert. Dihle kommt zum Schluss, dass es keine Begriffe im Altgriechischen gibt, die dem modernen Willensbegriff entsprechen. Die altgriechischen Termini wie *βούλησις*, *προαίρεσις*, *θέλημα*, die manchmal als Übersetzung des Begriffes „Willen“ herangezogen werden, werden dort nur als ein

⁴ Albrecht Dihle: *The theory of will in classical antiquity*. Vol. 48. University of California Press, 1982; Christoph Horn: „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* H. 1/2 (1996): 113-132.

⁵ Vgl. Charles Kahn: „Discovering Will: From Aristotle to Augustine.“ In John M. Dillon & A. A. Long (Hgg.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, 235-260; Terence Irwin: „Who discovered the will?“ *Philosophical Perspectives* 6 (1992): 453-473; Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought*. University of California Press, 2011.

⁶ Vgl. Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes: Bd. 2: Das Wollen*. Piper, 1978.

Nebenprodukt der Vernunft angesehen. Dihle ist daher der Meinung, dass Augustinus der erste Philosoph sei, der den Willen als ein unabhängiges Vermögen bezeichnet und ihn als zentralen Begriff seiner Philosophie einsetzt.⁷ Der Willensbegriff bei Augustinus ist der christlichen Tradition verpflichtet. Dafür hat Dihle folgende Gründe angegeben. Der Ansatz von Augustinus liege in den Heiligen Schriften. Das dort gebrauchte Bild des Menschen als Abbild Gottes (*imago dei*) markiere den Ansatz der Willenstheorie Augustins. Die Grundlage besteht darin, die trinitarische Struktur im menschlichen Geist zu suchen: das Gedächtnis (*memoria*) – die Einsicht (*intellegentia*) – der Wille (*voluntas*). Der Wille muss, als das Abbild des Heiligen Geistes, auch abhängig von Gedächtnis und Einsicht sein. Obwohl Augustinus durch Marius Victorinus beeinflusst wurde, transformiert Augustinus die ontologische Darstellung über die Triade in eine psychologische Dimension. Ein weiterer Ansatz aus der christlichen Tradition liegt im Zusammenhang zwischen Gnade und freiem Willen. Die göttliche Gnade stellt den menschlichen Willen wieder her und geht allem menschlichen Verdienst voraus.

Dihles These hat einen großen Einfluss auf die akademische Welt. Auf einer Seite ist seine These „Augustinus als der erste Philosoph des Willens“ zu einer Standardauffassung geworden. Demnach vertritt Augustinus einen Voluntarismus, der sich von der antiken Philosophie unterscheidet. Im Jahr 2004 erschien zu diesem Thema der Sammelband *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*.⁸ Im Jahr 2010 wurde auch ein Sammelband in Deutschland veröffentlicht: *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, in dem Dihles These weiterentwickelt und vertieft wurde.⁹

Auf der anderen Seite gibt es aus der methodischen Perspektive gesehen viele Arbeiten, die den Willensbegriff historisch und genealogisch darstellen. In dieser

⁷ Albrecht Dihle: *The theory of will in classical antiquity*, S.127. “Will became the point of reference in the doctrines of intellect and sensual life, freedom and determination, moral evaluation of purpose and action, and, above all, in that of fall and redemption.”

⁸ Vgl. Thomas Pink and Martin William Francis Stone (Hgg.): *The will and human action: from antiquity to the present day*. Routledge, 2004.

⁹ Vgl. Jörn Müller & Roberto Hofmeister Pich (Hgg.): *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.

Forschungsrichtung wurden verschiedene Philosophen als jeweils erster Philosoph des Willens betrachtet: Christoph Jedan glaubt, dass Aristoteles den Willensbegriff gefunden habe;¹⁰ Michael Frede sagte dies über Epiktet;¹¹ Jens Halfwassen über Porphyrios;¹² Christoph Horn über Augustinus.¹³

Jedoch wurde Dihles These seit ihrer Veröffentlichung auch von vielen Forschern kritisiert. Diese versuchten zu zeigen, dass der Willensbegriff schon in der antiken Philosophie vor Augustinus vorkommt, zumindest, dass die antike Philosophie eine wichtige Quelle für die Willenstheorie Augustins ist. Es wurde von Charles Kahn gezeigt, dass es in der Tat schon viele Diskussionen über die Willensauffassung und die Handlungstheorie in der antiken Philosophie gibt: 1) Die Handlungstheorie bei der Stoa; 2) die Übersetzungsarbeit bei Cicero; 3) die Gleichsetzung zwischen dem Willen und dem Begriff der Person bei Epiktet und Seneca. Hier lag Dihle nicht richtig, als er sagte, dass der Willensbegriff von Augustinus aus dem Christentum stamme. Außerdem hat Kahn gezeigt, dass der Willensbegriff erstmals von Thomas von Aquin definiert und verwendet wurde. In einem Wort hat Augustinus weder den Willensbegriff entdeckt noch die Willenstheorie vollendet.¹⁴ John Rist hat dazu angemerkt, dass Augustins Willensbegriff nur eine Folge der Zusammenwirkung der stoischen Theorie und dem platonischen Begriff der Liebe sei.¹⁵ Sarah Byers hat in ihrer Arbeit gezeigt, dass der Begriff *voluntas* dem stoischen Begriff *ὁρμή* gleicht.¹⁶ Somit führt Augustins Willenstheorie in die antike Philosophie, anstatt in das Christentum zurück.

Diese genannten Positionen kann man auch systematisch ausgehend von folgenden Fragen darstellen:

¹⁰ Christoph Jedan: *Willensfreiheit bei Aristoteles?* Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 2000.

¹¹ Vgl. Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought.*

¹² Jens Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus.* C.H. Beck 2004, S.147.

¹³ Vgl. Christoph Horn: „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“.

¹⁴ Vgl. Charles Kahn: „Discovering Will: From Aristotle to Augustine“, S. 238-239.

¹⁵ John. M. Rist: *Augustine Deformed Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition,* Cambridge University Press, 2014, S.28.

¹⁶ Sarah Byers: „The meaning of voluntas in Augustine“, in: *Augustinian Studies*, 37(2), 2006, S. 171-189.

1) Ist Augustinus ein Voluntarist?

Ich habe erwähnt, dass man durch den Einfluss von Dihle dazu neigt, anzunehmen, dass Augustinus einen Voluntarismus vertrete. Der Voluntarismus beschreibt den Willen als ein Vermögen, das nicht von der Vernunft abhängig ist und sich als Willkürlichkeit begreifen lässt. Timothy Chappell hat darauf hingewiesen, dass viele Forscher dazu neigen, Augustinus als einen Voluntaristen zu interpretieren.¹⁷

Man kann sehen, dass diese voluntaristische Interpretation in Bezug auf seine Betonung der Vernunft seine Grenze bei der Darstellung von Augustins Philosophie findet. Wenn man die Glückstheorie von Augustinus berücksichtigt, kann man beobachten, dass er die Vernunft als einen wichtigen Faktor ansieht, und zwar ist das Glück hier die Anschauung der Seele. Im Rahmen der Glückstheorie gehört der Wille zur intellektualistischen Tradition, derzufolge das richtige Urteil eines Menschen über sein wahres Glück den Weg dahin aufzeige. Beispielsweise sagt Augustinus in *De libero arbitrio* I, dass der Mensch mit dem guten Willen das Glück (*vita beata*) erreichen könne, oder dass man mit dem rechten Willen (*recte velle*) das Glück erreichen könne. Denn der gute Wille (*bona voluntas*) sei eng mit den vier Kardinaltugenden verbunden. Bei diesen Tugenden spiele die Weisheit (*prudentia*) die wichtigste Rolle, damit man urteilen könne, was anzustreben und was zu vermeiden sei.

Erst in den jüngeren Forschungen gibt es Arbeiten, die Augustins Willenstheorie der intellektualistischen Tradition zuschreiben. Gerd Van Riel hat in seinem Aufsatz gezeigt, dass Augustins Willensauffassung sich der *βούλησις* nähert, indem er *De libero arbitrio* ausführlich untersuchte.¹⁸ Außerdem argumentiert Josef Lössl, dass Augustinus eine intellektualistische Willenstheorie vertrete.¹⁹ Bemerkenswert ist, dass Lössl in seiner Monographie die Gnade als Verstärkung der Vernunft ansieht.

¹⁷ Timothy Chappell: *Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom, voluntary action and akrasia*. Springer, 1995, S. 198-201.

¹⁸ Gerd Van Riel: "Augustine's Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine's Doctrine of the Will." *Augustinian Studies* 38.1 (2007): 255-279.

¹⁹ Josef Lössl: „Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo“, in *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, 2010, S. 301-330.

Dies motiviert uns, den Zusammenhang zwischen der Vernunft und dem Willen in der Gnade zu erforschen.²⁰

2) Vertritt Augustinus den Libertarismus oder den Kompatibilismus?

In der Forschung gibt es hauptsächlich zwei Auffassungen der Freiheit in dem Gebiet der Handlungstheorie bei Augustinus. Die eine ist die der Wahlfreiheit, die Christopher Kirwan als eine „Kraft zwischen zwei Wegen zu entscheiden“ (two-ways-power) ansieht.²¹ Anders formuliert: Man kann sich auch anders entscheiden. Die Forscher in dieser Partei betonen den Begriff *liberum arbitrium*, der durch Christof Müller als „freies Wahlvermögen“ übersetzt wird.²² Bei Joseph Mausbach wurde der Begriff *liberum arbitrium* untersucht und als Wahlfreiheit interpretiert.²³ Auch der französische Forscher Étienne Gilson deutet diesen Begriff als Vermögen einer Wahl.²⁴ T.K. Clark hat festgestellt, dass Augustinus bereits in seinen früheren Texten bereits die Wahlfreiheit dargestellt hat. Nico den Bok²⁵ hat eine Unterscheidung zwischen *voluntas* und *liberum arbitrium* ausgeführt und kommt zu dem Schluss, dass Augustinus für die Willensfreiheit argumentiert. Aus dieser Leseart heraus kann man die Willenstheorie von Augustinus als Libertarismus bezeichnen.²⁶

Die andere Auffassung ist die der durch die Gnade ermöglichte Willensfreiheit, mit der man ausschließlich Gutes wählen kann. Sie lässt sich auch als wahrhafte Freiheit (*vera libertas*) bezeichnen. Dies sieht man deutlicher, wenn man die

²⁰ Vgl. Josef Lössl: *Intellectus gratiae: die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Vol. 38. Brill, 1997.

²¹ Christopher Kirwan: *Augustine*. London and New York, Routledge, 1989, S.119.

²² Christof Müller (2010): «*Liberum arbitrium*», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 3,7/8, Sp. 972-981, Basel: Schwabe Verlag, hier, S. 972-974.

²³ Joseph Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*: Band II. Herdersche Verlagshandlung. 1929, S.27.

²⁴ Étienne Gilson: *Der heilige Augustin: eine Einführung in seine Lehre*. J. Hegner, 1930, S.205.

²⁵ Nico den Bok: “Freedom of the Will: A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing”, in: *Augustiniana*, 44 (1994). S.237-270.

²⁶ T.Y. Wu hat in seiner Dissertation die Forschungsgeschichte zur Willensfreiheit bei Augustinus dargestellt und zusammengefasst. Vgl. T.Y. Wu: *Voluntas Et Libertas: A Philosophical Account of Augustine's Conception*, Katholieke universiteit Leuven, 2007.

anti-pelagianischen Schriften liest, in denen Augustinus die Wahlfreiheit kritisiert. In der wahrhaften Freiheit tritt die Gnade auf und der Mensch ist nicht in der Lage, zu sündigen.²⁷ Es besteht eine Übereinstimmung zwischen der Gnade und der Willensfreiheit. Dies bezeichnet man als Kompatibilismus. John Rist betrachtet die eigentliche Willensfreiheit als einen befreiten Zustand, aber er behauptet, dass der Mensch unter der Gnade eine Marionette sei.²⁸ Es scheint, dass Rist die Willensfreiheit des Menschen unter der Gnade nicht richtig würdigt. Mausbach betrachtet dagegen die befreite Willensfreiheit als höchste Form der Wahlfreiheit.²⁹ Einerseits ist der Wille unter der Gnade frei, insofern der Wille in der eigenen Macht des Menschen liegt. Andererseits verfügt der Wille über keine andere Möglichkeit, insofern er sich ausschließlich für das Gute entscheiden kann. Gemäß Marianne Djuth betrifft der Begriff *libertas* alle Menschen, und zwar sowohl vorlapsarische als auch postlapsarische Menschen. Dabei umfasst er die wahrhafte Freiheit (*vera libertas*) ebenso wie die falsche Freiheit (*manca libertas*).³⁰ Jetzt werde ich zeigen, dass die fundamentale und umfassende Freiheit (*libertas*) auf der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) oder der *libera voluntas* beruht, die wiederum in der Macht des Willens gründet.

3) Hat Augustinus seine Position der Willensfreiheit geändert?

Diese Frage ist auch mit der vorherigen Frage verbunden. Zwischen dem frühen und dem späteren Augustinus liegt eine Änderung seiner Position zur Wahlfreiheit, so die Verfechter der Theorie einer Änderung in Augustins Position. Der frühe Augustinus habe den Libertarismus vertreten, der spätere dagegen die Willensfreiheit relativiert und den Determinismus vertreten.

Zwei wichtige Vertreter dieser Position sind Peter Brown und Kurt Flasch. In seiner bekannten Biographie von Augustinus stellt Peter Brown fest, dass Augustinus

²⁷ Marianne Djuth: "Liberty" in Allan Fitzgerald eds., *Augustine through the Ages* (Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009), S. 496-497.

²⁸ John Rist: Augustine on Free Will and Predestination, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 20, No. 2 (1969), 420-447, hier, S. 441.

²⁹ Joseph Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*: Band II. Herdersche Verlagshandlung. 1929, S.29.

³⁰ Marianne Djuth: "Liberty", S. 496-497.

mit *Ad Simplicianum* I.2 auf seinen Neuplatonismus verzichtet und die menschlichen Bemühungen in Bezug auf die Gnade Gottes damit relativiert habe. Brown erinnert daran, dass sich der Mensch laut dem späteren Augustinus in der Zukunft verliert (lost in the future). Es ergeben sich also zwei Denker aus „Augustinus“: Der jüngere Augustinus ist optimistisch, während der ältere Augustinus pessimistisch ist.³¹ Diese These wurde in der deutschen augustinischen Forschungswelt mit hoher Resonanz aufgenommen. Kurt Flasch hat in seiner Monographie *Logik des Schreckens* für diese These von Peter Brown argumentiert. Der Wille sei in den späteren Schriften von Augustinus ein leerer Begriff, da es keinen Raum für die Willensfreiheit in Bezug auf die Gnade gebe. Diese These ist zur Standardmeinung geworden und dominiert die augustinische Forschungswelt.

Erst in der jüngeren Forschung gibt es den Versuch, gegen diese klassische These zu argumentieren. Die Arbeit von Volker Henning Dreccoll hat uns gezeigt, dass Augustinus keine plötzliche Veränderung erlebt hat. Die kleine Schrift *Ad Simplicianum* I.2 könne nicht als der radikale Wendepunkt in Augustins Denken gelten.³² In Bezug auf die Willenstheorie haben schon die Forscher Nico den Bok, Jörn Müller und Christoph Horn festgestellt, dass Augustinus durchgängig auf der Willensfreiheit beharrt.³³ Diese vorherigen Arbeiten zeigen uns, dass Augustinus seine Meinung keiner radikalen Änderung unterworfen hat.

³¹ Vgl. Peter Brow: *Augustine of Hippo: a biography*. University of California Press, 2000, S.149; Kurt Flasch: *Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*. Vol. 8. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1990.

³² Vgl. Volker Henning Dreccoll: *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Vol. 109. Mohr Siebeck, 1999.

³³ Chiristoph Horn: „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“; Jörn Müller: „Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus. Eine analytisch motivierte Kontextualisierung von Confessiones VIII“, in *Philosophisches Jahrbuch* (Freiburg) 114.1 (2007): 49-72.

3. Meine These

In Bezug auf diese drei Fragen werde ich antworten, dass Augustinus den Willen als das Entscheidungsvermögen entdeckt und durchgängig auf der Willensfreiheit beharrt hat. Damit ist nach meiner Ansicht Augustinus der erste Philosoph des Willens.

Um für diese These zu argumentieren, werde ich auf einer Seite Augustins Willenstheorie im Vergleich zu seinen Vorgängen betrachten und auf der anderen Seite seine Willenstheorie innerhalb seiner Philosophie untersuchen. Meines Erachtens hat Augustinus für die Gewissheit und die Selbstbewegung des Willens argumentiert, die zwei Unterstützungspunkte seiner Willenstheorie bilden.

Meine Arbeit unterteilt sich in vier Kapitel:

Im ersten Kapitel werde ich den Begriff des Willens untersuchen und den Willen als das unabhängige Vermögen, sich selbst entscheiden zu können definieren. So gesehen wird der Wille als Dezisionsfähigkeit betrachtet. Anhand dieser Definition werde ich prüfen, ob es diese Willensauffassung in der antiken Philosophie sowie in der christlichen Tradition vor Augustinus gibt. Danach werde ich eine Begriffserklärung zu Augustins Willenstheorie ausführen. Dabei werde ich die Theorie der Zwei-Stufen-Volition von Harry Frankfurt auf die augustinische Unterscheidung zwischen der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) und dem Willen (*voluntas*) anwenden. Hier greife ich auf den Begriff *voluntas*, den platonischen Liebesbegriff sowie die stoische Handlungstheorie zurück. Die freie Entscheidung bezeichne ich als das Dezisionsvermögen, das meiner Definition des Willens entspricht.

Im zweiten Kapitel werde ich die Geistmetaphysik bezüglich des Quasi-Cogito-Argumentes bei Augustinus darstellen, da der Wille eng mit der Gewissheit des „Ichs“ verbunden ist. „Was mich hinaufhob in dein Licht, war, dass ich mir so gewiss war, einen Willen zu haben, wie ich wusste, dass ich lebe.“³⁴ Zur

³⁴ *conf.* VII, 3,5: „Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere.“

Darlegung der Gewissheit darüber, werde ich auf das Quasi-Cogito-Argument eingehen. Damit stelle ich mich der augustinischen Auseinandersetzung mit den Akademikern. Daran anschließend werde ich das Quasi-Cogito-Argument in *De trinitate* und *De civitate Dei* aufbauen und analysieren. Dies argumentiert für die Unkörperlichkeit sowie die Selbstbezüglichkeit des Geistes. Darin findet man auch die trinitarische Struktur des Geistes: das Gedächtnis (*memoria*) – die Vernunft (*intelligentia*) – der Wille (*voluntas*). Hier erkennen wir schon die Selbstbezüglichkeit des Willens, falls wir die Selbstbezüglichkeit des Geistes mit dieser geistigen Triade verbinden.

In Kapitel III werde ich die Selbstbewegung des Willens untersuchen und aufzeigen. Meine Argumentationen werde ich aus zwei Perspektiven aufbauen. Erstens behandle ich den Zusammenhang zwischen dem Zwang des Anderen und der Spontaneität des Willens. Dabei werde ich das metaphysische Argument des Willens präsentieren und die Vereinbarkeit der Vorhersehung Gottes und des Willens bei Augustinus darstellen. Zweitens zeige ich, wie Augustinus für die Selbstbewegung argumentiert.

Im letzten Kapitel werde ich für die Kontinuitätsthese der augustinischen Willenstheorie argumentieren. Dabei sage ich, dass Augustinus auf der Willensfreiheit in der Gnade beharrt. Hauptsächlich werde ich die Schrift *Ad Simplicianum* I.2 analysieren und die Kritik der Forschungsliteratur zusammenfassen. Durch die Textanalyse werde ich zeigen, dass Augustinus immer für die Willensfreiheit argumentiert.

I. Quellenforschung und Begriffsanalyse

1. Die Definition des Willens

In dem Werk *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dem wichtigsten repräsentativen Lexikon der deutschsprachigen Philosophie, findet man unter dem Stichwort „Wille“ in der Antike drei Aspekte: a) Ein rationales Streben; b) ein Dezisionsvermögen; c) ein psychisches Antriebspotential.³⁵

Zudem hat der englische Forscher Vernon Bourke in seiner Monographie sechs verschiedene Willensaspekte erfasst: a) Intellektuelle Präferenz; b) rationales Streben; c) Praxis der Freiheit (exercise of freedom); d) dynamische Macht (dynamic / motor power); e) Sitz der Liebe (seat of love); f) physisches Antriebspotenzial.³⁶

Intellektuelle Präferenz und rationale Begierde möchte ich zusammenfassend als Begehrungsvermögen diskutieren, Praxis der Freiheit dagegen als Dezisionsvermögen. Ich möchte nun für das Begehrungsvermögen und für das Dezisionsvermögen jeweils ein Beispiel nennen:

a) Da er sehr müde ist, will er ins Bett gehen; das ist sein einziger Wunsch für den Rest des Tages.

b) Das ist der letzte Wille von Martha, bevor sie gestorben ist; auch wenn es etwas merkwürdig ist, müssen wir es respektieren.

In Beispiel a) versteht man das Verb „will“ eigentlich als ein rationales Begehren, das nach etwas, was man als gut betrachtet, strebt. Dafür muss man urteilen und auch die Gründe dafür erklären können.

In Beispiel b) ist der Wille eine bewusste Entscheidung, die sich anders als das Streben verhält. Im Beispiel a) ist der Wille von der Müdigkeit bewegt, im Unterschied dazu ist der Wille im Beispiel b) die Ursache an sich. Der Wille existiert

³⁵ Christoph Horn: „Wille“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.12, Basel, 2005, S. 763-769.

³⁶ Vernon Joseph Bourke: *Will in western thought: An historico-critical survey*. New York, Sheed, 1964.

in sich und wird nicht durch einen externen Anlass beeinflusst. Er kann daher als frei bezeichnet werden.

Daher muss ich klarstellen, welchen Begriff von Willen ich der vorliegenden Arbeit zugrunde legen will. Für die Bewertung des freien Willens lege ich folgende Kriterien zugrunde:

- 1) Kausale Spontaneität des Handelns: Der Wille muss die direkte Ursache des Handelns sein.
- 2) Kriterium des Bewusstseins: Jeder Willensakt muss bewusst erfolgen.³⁷

Punkt 1 ist allgemein akzeptiert, da der Wille in der Macht des Handelnden liegt. Dies impliziert, dass es keinen Zwang gibt. Der Wille steht somit dem Determinismus gegenüber.

Punkt 2 handelt von dem Willen und dem Wissen. Dies impliziert, dass man etwas bewusst tut. Falls man etwas Schlechtes in völliger Unwissenheit tut, sollte man dies nicht als freiwillig betrachten. Das Kriterium des Bewusstseins betont: Sogar wenn man allwissend ist, kann man dennoch etwas Schlechtes tun.

Der Wille als die freie Entscheidung verfügt gemäß Horn über die folgenden Merkmale:

- a) Die freie Entscheidung ist die alleinige erste Ursache und kausal hinreichend für das Eintreten einer Handlung.
- b) Damit die freie Entscheidung weiterhin als die erste Ursache wirken kann, muss sie absolut spontan sein, das heißt, sie ist selbstbewegt.
- c) Das Handeln ist immer bewusst, insofern willentlich gehandelt wird. Wenn ein Subjekt aus der freien Entscheidung handelt, dann weiß es auch, dass es willentlich handelt.
- d) Dabei ist der Wille in jeder Handlung anwesend, weshalb die Konfrontation mit ihm unausweichlich ist.
- e) Man kann aufgrund der freien Entscheidung wider die Einsicht handeln. Dies

³⁷ Hier habe ich die Definition des Willens an Christoph Horn angelehnt. Siehe, Christoph Horn: „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“, S.115-116.

lässt sich als Willkür bezeichnen. Dadurch unterscheidet sich Augustins Auffassung des Willens von dem intellektualistischen Verständnis.³⁸

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass der moderne Wille ein Entscheidungsvermögen ist. Dabei spielt die Selbstbezüglichkeit des Willens eine wichtige Rolle, wonach der Wille sich entscheiden kann. Nun werde ich die zwei Kategorien des Willensbegriffs aus der Entwicklung der antiken Philosophie darstellen. Ich werde hierzu einige Beispiele aus der Forschung nutzen.

³⁸ Christoph Horn: “How close is Augustine’s liberum arbitrium to the concept of to eph’hêmin?”, in: P. Destrée/R. Salles /M. Zingano (eds.), What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy, (Sankt Augustin: Academia 2014), S. 308.

2. Der Wille in der antiken Philosophie

2.1 Platon über βούλησις

Die Einführung der βούλησις aus Platons Schriften findet man beispielsweise in *Gorgias* (466a9-467e5), wo Sokrates in der Auseinandersetzung mit Polos über die Macht der Rhetoriker und Tyrannen spricht. An dieser Stelle meint Polos, dass die Rhetoriker und die Tyrannen mächtig sind, im Sinne davon, dass sie ihre Wünsche erfüllen können. Beispielsweise können sie jeden töten, den sie töten wollen. Dagegen meint Sokrates, dass die Rhetoriker und die Tyrannen am schwächsten sind, da sie nichts täten, was sie wollten.³⁹ Der Ausgangspunkt des Streits zwischen Polos und Sokrates liegt in der Definition von βούλησις.

Basierend auf der Unterscheidung zwischen „das Beste“ (βέλτιστον) und „was ihnen scheint, das Beste zu sein“ (δόξη βέλτιστον εἶναι) sagt Sokrates, dass die Rhetoriker täten, was ihnen das Beste zu sein scheine. Zudem geht Sokrates davon aus: Diejenigen, die keine Erkenntnis haben, sind machtlos.

Um diese Aussage zu begründen, führt Sokrates das Mittel-Zweck-Modell in die Konzeption des Begehrens ein. Zum Beispiel will jeder Patient gesund bleiben, weshalb er medizinische Hilfe sucht. Demnach tut man etwas, um das Ziel zu erlangen. Dann ist es nötig die Ziele aufzulisten. Anschließend gibt Sokrates folgende Unterscheidung der Dinge: Das Gute (Weisheit, Gesundheit, usw.); das Schlechte (Gegensatz zum Guten) und das indifferente Gute (das Sitzen, Gehen, Laufen usw.) (467e-468a).

Mit dieser Unterscheidung begründet Sokrates seine Handlungstheorie: Man tut etwas, um etwas Gutes zu erlangen. Anders gesagt tut man etwas durch das Begehren zu etwas Gutem. Das Wollen hier bezieht sich auf das Gute und ergibt sich als das Begehrensvermögen. Jetzt kehren wir zu dem Beispiel der Rhetoriker zurück: Falls sie etwas Schlechtes tun, zum Beispiel, wenn sie jemanden töten, haben sie keine

³⁹ *Grg.*, 466d-e: “φημι γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι.”

Einsicht in ihr Ziel. In diesem Fall ergibt sich: Auf einer Seite tun sie etwas, das ihnen zwar Beste sein zu scheint, aber sie tun tatsächlich Unrecht, was das größte aller Übel ist. Auf der anderen Seite handeln sie tatsächlich unfreiwillig. Das impliziert, dass sie keine Macht haben, da sie nicht das tun, was sie eigentlich wollen.

Für unsere Diskussion sind die folgende Merkmale von besonderer Wichtigkeit: a) Zielorientierung: *βούλησις* betrifft das Ziel der Handlung. Wenn man eine vernünftige Einsicht in das Ziel des Lebens hat, wird man auch die entsprechenden Mittel nutzen. b) Die Vernunft betreffend: *βούλησις* könnte eher als intellektualistischer Wunsch übersetzt werden. Daraus kann man noch implizit folgern, dass Sokrates die Willkürlichkeit ablehnt, indem er der Definition der Macht von Polus widerspricht, wonach man tut, was man will. Sokrates betont: Diese Willkürlichkeit liegt eigentlich außerhalb unserer Macht, falls man keine Einsicht über das hat, was man tut. Außerdem spiegelt diese Auffassung des Willens folgende Aussage von Sokrates wieder: „Niemand tue freiwillig unrecht.“⁴⁰ Dies sieht man deutlich, wie ich bereits angedeutet habe, in dem Beispiel von den Rhetorikern. In diesem Bild erklärt Sokrates das Unrecht aus einem falschen Urteil heraus. Laut Sokrates liegt der Grund des falschen Handelns darin, dass man nach einem geringeren Gut anstatt einem größeren Gut strebt. Damit kann man zu dem Schluss kommen, dass es ein moralischer Fehler wegen des Unwissens ist. Um diesen Fehler zu vermeiden, sollte der Mensch das Wissen zur Verfügung haben. Demnach vertritt Sokrates einen Intellektualismus und dabei spielt der Wille als Entscheidungsvermögen keine Rolle. Der Begriff *βούλησις*, der das intellektualistische Streben bezeichnet, wurde durch Cicero überliefert. Als Cicero diesen Begriff (*βούλησις*) übersetzte, benutzt er die lateinische Bezeichnung „voluntas“. In *Tusculanae disputationes* definiert Cicero *voluntas* so: „Der Wille ist es, der etwas mit Vernunft begehrt.“⁴¹

Um diese Willensauffassung zu verstehen, muss man sie auch mit der Seelentheorie verbinden. Dabei kann man überprüfen, ob Platon ein unabhängiges Vermögen zur Entscheidung in der Seele konzipiert hat. Grob gesehen urteilt Platon

⁴⁰ *Mem.* 78a: “οὐκ ἄρα βούλεται τὰ κακὰ οὐδεὶς.”

⁴¹ *Tusc.* IV, 6, 12: “Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat.”

die Seele in einen vernünftigen Teil und einen unvernünftigen Teil. Dies beruht auf dem „Prinzip der Gegensätze“, das Platon in *Politeia* IV eingeführt hat:

„Offenbar ist doch, dass dasselbe nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tun und leiden wird, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eines und dasselbe.“⁴²

Zur Erklärung des Problems der *ἀκρασία* muss man daher zumindest zwei verschiedene Instanzen in der Seele annehmen: Die Vernunft und die Begierde. Der vernünftige Teil betrifft das Denken, während der unvernünftige Teil die Begierde (Durst, Hungern usw.) betrifft.⁴³ Jörn Müller hat darauf hingewiesen, dass man die Begierde im eigentlichen Sinne dem Körper zuschreiben sollte, indem er auf den Text *Phaidon* rekurriert.⁴⁴ Der Gegensatz ist nicht der Gegensatz zwischen dem vernünftigen Teil und dem unvernünftigen Teil der Seele, sondern zwischen Seele und Leib. So gesehen gibt es zwei Instanzen für das Handeln des Menschen: Die Begierde aus dem Körper und das Denken aus der Vernunft.

Basierend auf dieser Unterscheidung führt Platon wiederum die Dreiteilung der Seele ein, nämlich in Vernunft (*τὸ λογιστικόν*), Mut (*τὸ θυμοειδές*) und Begierde (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). Der Mut steht zwischen den beiden, und will jeweils entweder mit der Vernunft oder mit der Begierde kooperieren wird. In dieser Hinsicht ist der Mut weder die Vernunft noch die Begierde. Man fragt sich, ob bei Sokrates der Mut die Rolle des Willens gespielt haben könnte. Es wurde von Sokrates gelehrt, dass die Vernunft mit dem Mut kooperieren sollte, um die Begierde zu beherrschen. In diesem Zusammenhang sollte der Mut der Vernunft folgen.⁴⁵ In dieser Version lässt sich das schlechte Handeln sich durch den Einfluss der Begierde erklären. Außerdem merken viele Forscher an, dass diese Dreiteilung der Seele kein einheitliches Subjekt bilden

⁴² *Rep.* IV 436b: “δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν οὐκ ἐθέλησει ἅμα.”

⁴³ *Rep.* IV 439d.

⁴⁴ Jörn Müller: „Der Leib als Prinzip des schlechten Handelns? Die Diskussion der akrasia-Problematik bei Sokrates und Platon im Spiegel des Leib-Seele-Verhältnisses“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63, 285–312, hier, S. 296-297.

⁴⁵ *Rep.* IV. 442b-c.

könne. Somit sei es schwierig, die Verantwortung des Menschen zu rechtfertigen.⁴⁶

2.2 Aristoteles über βούλησις, προαίρεσις, ἐκούσιος

Aristoteles wurde von einigen Forschern als der Erfinder des Willens betrachtet.⁴⁷ Wir wenden uns daher der Textanalyse von Aristoteles zu. Man muss zunächst konzedieren, dass Aristoteles viele Begriffe gebraucht und ausführlich analysiert hat, um Tugend, Laster und Verantwortlichkeit zu erklären. Diese Termini sind βούλησις, προαίρεσις, ἐκούσιος. Zudem hat Aristoteles die sokratisch-platonische Aussage „Keiner ist aus eigenem Wollen schlecht“ abgelehnt.⁴⁸

Jetzt überprüfen wir, ob Aristoteles den Begriff des Willens eingeführt hat. Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* III unterscheidet Aristoteles anfangs „das Gewollte“ (ἐκούσιον) und „das Ungewollte“ (ἀκούσιον). „Das Ungewollte“ wird durch den Zwang und die Unwissenheit definiert. Bei dem Zwang geht es darum, ob der Ursprung im Handelnden liegt. Falls ein Mensch zu etwas gezwungen wird, ist er nicht die Ursache seines eigenen Handelns. „Was aus Zwang geschieht, scheint also das zu sein, dessen Ursprung außerhalb liegt, ohne dass die gezwungene Person etwas beiträgt.“⁴⁹ Nur wenn ein Mensch die Ursache seines eigenen Handelns ist, kann er als aus eigenem Willen handelnd angesehen werden.

In der Darstellung der Unwissenheit erwähnt Aristoteles zunächst die Unterscheidung zwischen „nicht gewollt“ (οὐχ ἐκούσιος) und „dem Ungewollten“ (ἀκούσιον). Bei der Unwissenheit unterscheidet Aristoteles „in der Unwissenheit“ von „aus der Unwissenheit“. „In der Unwissenheit“ nennt er beispielsweise diejenigen, die betrunken sind. In diesem Zustand ist ihnen nicht

⁴⁶ Jörn Müller: „Psychologie“ in Platon-Handbuch, S.152.

⁴⁷ Christoph Jedan: *Willensfreiheit bei Aristoteles?* Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 2000; Anthony Kenny: *Aristotle's Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979.

⁴⁸ NE III, 1113b 15: „μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον.“

⁴⁹ NE III, 1110b15: „ἔοικε δὲ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἕξωθεν ἢ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.“

bewusst, was sie tun. Aber sie sind verantwortlich für ihre Untat, da sie der Urheber ihre Betrunkenheit sind. „Aus der Unwissenheit“ beschreibt Handelnde, die keine Erkenntnis des Einzelnen in einer bestimmten Situation haben. Im Vergleich zu Sokrates im *Gorgias* präzisiert Aristoteles die Unwissenheit und betont die konkrete Erkenntnis.

Aus der Darstellung des Ungewollten kann man die Kriterien für das Gewollte gewinnen: 1) Das Gewollte ist ohne Zwang; 2) Das Gewollte basiert auf der Erkenntnis des Einzelnen. Diese beiden Kriterien sind jedoch nicht ausreichend für eine Definition des Willens, da das Gewollte nicht in der Macht des Menschen steht. Aristoteles erkennt, dass auch Kinder und Tiere auch etwas tun können, ohne gezwungen zu sein. Aber es ist nicht richtig, diese als „verantwortliches Subjekt moralischer Handlungen“ zu betrachten. Außerdem ist es auch freiwillig, wenn man etwas aus der Begierde tut. In dieser Hinsicht erkennt man, dass das Kriterium des Gewollten nicht notwendig für die Zurechenbarkeit des Menschen ist. Daher führt Aristoteles den Begriff des Vorsatzes (*προαίρεσις*) ein, um einen engeren Begriff des Gewollten zu gewinnen. Der Vorsatz ist freiwillig, aber das Gewollte ist nicht gleich dem Vorsatz.

Aristoteles definiert *προαίρεσις* als ein „mit Überlegung verbundenes Streben im Bereich des uns Verfügbaren“ und als „eine Synthese aus Überlegen und Streben“.⁵⁰ In einem Wort ist *προαίρεσις* also keine willkürliche Entscheidung, sondern eine reflektierte Wahl.⁵¹ *προαίρεσις* liegt in unserer Macht (*τὸ ἐφ’ ἡμῖν*), wodurch sie sich von „dem Gewollten“ unterscheidet. *προαίρεσις* bezieht sich nicht auf ein Ziel, sondern darauf, was zum Ziel führt. Um z.B. gesund zu bleiben, muss man Sport treiben. Der Begriff des Wunschs (*βούλησις*) betrifft dagegen das Ziel des Handelns.

Wir können den Wunsch (*βούλησις*) in Bezug auf die Seelenlehre von Aristoteles berücksichtigen. In *Über die Seele* III unterscheidet Aristoteles die vernünftige Seele von der unvernünftigen Seele. Beide Seelen beinhalten „das Streben“, *ὄρεξις*. Es gibt

⁵⁰ Vgl. *NE* III, 5, 1112b12; 1113a 10f.

⁵¹ Otfried Höffe: „*prohairesis*“ in Höffe, Otfried, Rolf Geiger, und Philipp Brüllmann, (Hgg.): *Aristoteles-Lexikon*. Vol. 459. Deutschland: Kröner, 2005, S.493.

daher intellektuelle und sensorische Begehren. Durch diese strebt man nach dem Guten und vermeidet das Böse. Der Begriff *βούλησις* gehört auch zu *ὄρεξις*. Dort wird *βούλησις* der vernünftigen Seele zugeschrieben. Daher sagt man, dass der Wille keine eigenständige Stelle in der Seele gewinne. Anders gesagt: Der Wille bei Aristoteles ist noch kein unabhängiges Vermögen.

Zusammenfassend kann man zu folgendem Schluss kommen: Der Begriff *προαίρεσις* bei Aristoteles lehnt sich sehr stark an den Begriff des Willens an. Vor allem impliziert dieser Begriff, dass man etwas anderes tun kann. Aber dieser Begriff entspricht nicht unserer Definition des Willens. *Erstens*: Bei Aristoteles findet man keinen spezifischen Begriff, der verschiedene Aspekte des Willens verzahnt.⁵² *Zweitens*: *προαίρεσις* ist nicht unabhängig. Zumindest hängt *προαίρεσις* von der *βούλησις*, die mit der vernünftigen Seele eng verbunden ist, ab. Vielmehr ist *προαίρεσις* ein vernünftiger, freier Akt des Menschen, der zum Handeln führt. Daher kann man feststellen, dass die Begriffe *βούλησις*, *προαίρεσις*, *ἐκούσιος* nicht dem Begriff des Willens im Sinne des Entscheidungsvermögens entsprechen.

2.3 Die intellektualistische Willenskonzeption bei Plotin und Porphyrios

In der Diskussion um den Willen in *Enneade* VI. 8 kann man folgende Worte finden: *ἐκούσιον, βούλησις, ἐφ' ἡμῖν*.

Die Freiwilligkeit wird so definiert:

„Freiwillig nämlich nennen wir alles, was wir nicht unter Zwang tun und mit Wissen, in unserer Verfügung stehend aber das, über dessen Ausführung wir überdies die

⁵² Roberto Hofmeister Pich: „Προαίρεσις und Freiheit bei Epiktet: Ein Beitrag zur philosophischen Geschichte des Willensbegriffs“, *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike* (2010): 95-127, hier S. 97.

Entscheidung haben.“⁵³

Es gibt zwei Merkmale für diese Definition. Die erste hat mit der Zwanglosigkeit zu tun. Die zweite handelt vom Wissen. Hierin kann man den Einfluss von Aristoteles beobachten. Das Wissen der Freiwilligkeit gemäß Plotin bezieht sich sowohl auf das Wissen im Allgemeinen als auch auf das Wissen im Einzelnen.

Die Freiwilligkeit sollte nicht mit „unserer Macht“ gleichgesetzt werden. Dies erinnert uns auch an das, was wir bei Aristoteles dargestellt haben. Die Kinder und die Tiere handeln freiwillig, aber sie handeln aus Begierde oder Zorn.

Bevor Plotin den Begriff *βούλησις* einführt, listet er die Dinge auf, die außerhalb unserer Macht liegen: Schicksale, Zwangslagen und Leidenschaften. Das heißt, der freiwillig Handelnde handelt nach *βούλησις*, es steht in seiner Macht. Die Arbeiten von Gerd Van Riel und Christoph Horn haben darauf hingewiesen, dass der in *Gorgias* eingeführte Begriff *βούλησις* von Plotin überliefert wurde.⁵⁴ Was in unserer Macht steht sind Tugend und Intellekt. Der Wille (*βούλησις*) des Menschen ist zugleich sein Denken (*νόησις*). Die Freiheit liegt nicht in der Willensfreiheit, wodurch man eine andere Möglichkeit im Handeln wählen kann, sondern im Denken und in der Betrachtung.

Bisher kann man schon beobachten, dass Plotin der platonisch-intellektualistischen Willensauffassung folgt. Der Wille ist eng mit der Tugend sowie der Vernunft verbunden. Darüber hinaus setzt Plotin das Böse mit der Materie gleich – wie zum Beispiel in *Enneade* I,8. Das heißt, der Ursprung des Bösen bei Plotin liegt nicht in dem Willen des Menschen, sondern in der Materie beziehungsweise in dem Körper. Proklos hat daher kommentiert, dass Plotin keinen Willensbegriff zur Verfügung habe, da es bei ihm keinen Selbstbeweger und keine Wahlfreiheit gebe.⁵⁵

⁵³ *Enn.* VI.8: “ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ νῆ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ’ ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι προᾶσαι.”

⁵⁴ Christoph Horn: “The Concept of Will in Plotinus”, in: *Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism*. Brill, 2008. 153-178; Van Riel Gerd, “Augustine’s Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will.” *Augustinian Studies* 38.1 (2007): 255-279.

⁵⁵ *De mal. subs.* 33,23. “If Plotinus were right, where would be the soul’s self-motion and its ability to choose.” Vgl. Jan Opsomer: “Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.*

Obwohl Plotin keinen Begriff des Willens einführt, spielt sein Gedanke bei drei Punkten bei Augustins eine wichtige Rolle. Erstens konzipiert Plotin die Seele als spirituell. Dies befreit Augustinus von seiner materialistischen Vorstellung über den Geist und Gott. Durch diesen Einfluss bekehrt sich Augustinus zum Neuplatonismus sowie zum Christentum. Zweitens hat Plotin eine Antwort auf die *unde-malum* Frage gegeben, indem er die Definition „*privatio boni*“ eingeführt hat. Diese Definition spricht gegen den Dualismus und wirkt auf Augustinus, so dass er sich vom Manichäismus befreit. Weiterhin hat Plotin von der „*τόλμα*“ gesprochen, damit er den Abstieg des *νοῦς* erklären kann. Plotin geht von seiner Weltanschauung aus, dass es eine Hierarchie in der Welt gibt. Außerdem verweist Augustinus immer auf die Weltordnung, in der der Wille (*voluntas*) ein mittleres Gutes (*medium bonum*) ist.

Ein Schüler von Plotin, Porphyrios, hat die Willensauffassung von Plotin weiterentwickelt. Jens Halfwassen hat sogar gesagt, dass Porphyrios der erste Philosoph des Willens sei.⁵⁶ Man kann auch erkennen, dass Porphyrios auch eine Willensfreiheit konzipiert. Man kann seine Leistungen in folgenden Aspekten darstellen:

- (1) Porphyrios hat den Begriff der „Umkehr“ (*ἐπιστροφή*) benutzt, um den Zusammenhang zwischen Gott und dem privaten Selbst zu erklären.⁵⁷ Der Begriff wurde später als „Umkehr“ (*conversio*) übersetzt, die als der Akt des Willens bei Augustinus betrachtet wird. Wenn die freie Entscheidung des Willens sich von dem Unwandelbaren ab- und dem Wandelbaren zuwendet, wenn der Wille nach dem strebt, was vergehen wird, entsteht die Sünde.⁵⁸
- (2) In Bezug auf den Begriff der Materie erklärt Porphyrios deutlich, dass das Böse nicht mit der Materie identifiziert werden sollte. „Für sie (d.h. für die *μεριστή ύπόστασις*) ist die Materie ein Übel aufgrund der Fähigkeit, sich auf sie zu richten,

30-7)“, *Phronesis* 46.2 (2001): 154-188. S. 169.

⁵⁶ Jens Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*. C.H.Beck 2004. S.147-148.

⁵⁷ *Sen.* §30, §30 40. Vgl. Halfwassen (2004), S. 147.

⁵⁸ *lib. arb.* II,19,53: “Sed malum ist aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.”

obwohl sie dem Göttlichen zugewandt sein könnten.“⁵⁹ Vielmehr liegt das Böse in der Fähigkeit (*δύναμις*) der partikulären Wesen (*μεριστὴ ὑπόστασις*).

Aus dieser Perspektive kann man erkennen, dass eine Konzeption der freien Wahl bei Porphyrios ausformuliert wird, und zwar kann man wählen, sich Gott zuzuwenden oder sich anderen niedrigeren Dingen zuzuwenden. Die Wahl hier wird entweder belohnt oder bestraft. Dies sieht man wieder in *De libero arbitrio*, wo Augustinus die freie Wahl zwischen dem ewigen Gesetz und dem zeitlichen Gesetz konzipiert hat.⁶⁰ Die Bewertung des Willens hängt davon ab, welches Gesetz der Wille bevorzugt. Wenn der Wille das zeitliche Gesetz wählt, verliert der Geist seine Herrschaft. Aber man muss auch anmerken, dass man gemäß unserer Definition keinen speziellen Begriff des Willens bei Porphyrios finden kann. Es ist nicht deutlich, ob der Akt der Umkehr einem bestimmten Vermögen zugeschrieben werden sollte. Darüber hinaus gebraucht Porphyrios noch den Begriff *βούλησις*, der das intellektualistische Streben bezeichnet.

2.4 Epiktet über *προαίρεσις*

Das große Verdienst von Charles Kahn war es, zu zeigen, dass es Entwicklungsphasen bzw. Schritte in der antiken Philosophie für den Begriff des Willens gibt.

1) Chrysippus hat den Begriff der Zustimmung (*συγκατάθεσις*; *consentio*) eingeführt. Diese verbindet man immer mit dem vernünftigen Urteil über die Vorstellung (*φαντασία*; *visum*). Gegenüber den Tieren, die anlässlich der Vorstellung unmittelbar handeln, haben die Menschen die Freiheit, der Vorstellung zuzustimmen oder sie abzulehnen. Insofern liegt die Zustimmung in unserer Macht. Der Antrieb zum Handeln folgt der Zustimmung und initiiert das menschliche Handeln. Darum

⁵⁹ *Sent.* §30: “Ταύταις οὖν κακὸν ἢ ὕλη τῷ ἐπιστρέφειν ἐπ’ αὐτὴν δύνασθαι, δυναμέναις ἐστράφθαι πρὸς τὸ Θεῖον.”

⁶⁰ Vgl. *lib.arb.* I,15,31.

geht es im Zusammenhang zwischen der Repräsentation und dem Impuls. Der Impuls folgt einer Repräsentation, die mit einer Proposition ausformuliert werden kann.⁶¹ Die Reihenfolge ist: Repräsentation – Zustimmung – Antrieb zum Handeln. Dies bildet den Grundzug der stoischen Handlungstheorie. Dies zeigt jedoch bereits, dass es in dieser Konzeption keinen Willensbegriff gibt, der menschliche Handlung erklären kann.

2) Epiktet und Seneca haben auch eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Willensbegriffs gespielt, vor allem in Bezug auf die Auffassung des Begriffs der *voluntas*. Dort sieht Kahn *προαίρεσις* und *voluntas* als deckungsgleich an. In seinem Aufsatz interpretiert Kahn den Begriff *προαίρεσις* bei Epiktet als den moralischen Charakter (moral character) oder das persönliche Engagement (personal commitment). Dies verbindet sich mit dem Begriff des inneren Menschen oder des wahren Selbst.⁶²

Michael Frede ist hier weiter als Charles Kahn gegangen, indem er sagt, dass Epiktet der erste Philosoph des Willens sei.⁶³ Der Begriff *προαίρεσις* wird als das Vermögen betrachtet, das wählen und eine Entscheidung treffen kann.⁶⁴ Dafür hat Frede die folgenden Gründe angegeben: (1) *προαίρεσις* wird nicht von anderem bezwungen, sogar Gott kann *προαίρεσις* nicht erzwingen. Dies erfüllt das Kriterium der Zwanglosigkeit. (2) Was Augustinus über den Willen gesagt hat, kann man bei Epiktet finden: Auf der einen Seite begleitet *προαίρεσις* die Wahrnehmung und die Einsicht. Auf der anderen Seite sieht Epiktet *προαίρεσις* als das Geschenk Gottes.⁶⁵ Im Rahmen der göttlichen Vorsehung und des Willens sind Augustinus und Epiktet ähnlich.⁶⁶

Dies motiviert uns, den Begriff von *προαίρεσις* zu erforschen. Historisch gesehen können wir den Begriff auf Aristoteles zurückführen, der in *Nikomachische Ethik* III die Wahl der Mittel behandelt. Auch die ältere Stoa gebrauchte diesen Begriff. In der

⁶¹ Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris: Vrin, 2018, S.109.

⁶² Vgl. Charles Kahn: "Discovering Will: From Aristotle to Augustine", S. 253.

⁶³ Vgl. Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, S.77.

⁶⁴ Ebd., S.48.

⁶⁵ *Disc.* I,17,27: "εἰ γὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός, ὑπ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου τινὸς κωλυτὸν ἢ ἀναγκαστὸν κατεσκευάκει, οὐκέτι ἂν ἦν θεὸς οὐδ' ἐπεμελεῖτο ἡμῶν ὃν δεῖ τρόπον."

⁶⁶ Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, S.157.

Forschungswelt ist es aber umstritten, wie man den Begriff übersetzte. Mögliche Übersetzungen sind: „Moralische Person“ (moral person), „der Wille“ (volition), „der Vorsatz“ und ähnliche. Man kann weiter den Begriff bei Epiktet weiter aus den folgenden Perspektiven darstellen.

- 1) Das Gute und das Böse sind abhängig von *προαίρεσις*.⁶⁷ Um ein guter Mensch zu werden, muss man seine Haltung zu äußeren Dingen ändern, man sollte die äußeren Dinge nämlich nicht überbewerten. Dabei spielt die Meinung (*δόγμα*) eine Rolle.
- 2) Der Punkt 1) verbindet sich mit dem Kriterium von *τὸ ἐφ' ἡμῖν*. Am Anfang von *Encheiridion* zeigt Epiktet uns, was in unserer Macht liegt: Unser Begreifen, unser Antrieb zum Handeln, unser Begehren und Meiden.⁶⁸
- 3) Der Zusammenhang zwischen dem Selbst und *προαίρεσις*. Dies bezieht sich auf eine Stelle, an der Epiktet das Selbst mit *προαίρεσις* gleichsetzt.⁶⁹

Mit diesen Elementen kann man sagen, dass Epiktet für die menschliche Freiheit argumentiert, die auf *προαίρεσις* beruht. Der Grundgedanke ist: Die Menschen sollten sich von den äußeren Dingen zu sich selbst wenden.

Ohne Zweifel argumentiert Epiktet für die Freiheit des Menschen, obwohl dies sich auf den Willen bezieht. Jetzt fragen wir also nach, ob Epiktet die Willensfreiheit begründet hat.

Zunächst können wir sehen, dass unser Begreifen, unser Antrieb zum Handeln, unser Begehren und Meiden in unserer Macht stehen. Aber alle Begriffe hier sind nicht mit den Willensbegriff gleichzusetzen.

An dieser Stelle, an der Epiktet sagt, dass *προαίρεσις* nicht von Gott behindert wird, hat er auch den Charakter des bösen Menschen und des guten Menschen diskutiert. Der Grundgedanke lautet: Nur die guten Menschen sind frei. Diese Freiheit bezeichnet man als „innere Freiheit“, wie Hannah Arendt zeigt.⁷⁰

⁶⁷ *Disc.*, I,29,1: “οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαίρεσις ποιά, τοῦ κακοῦ προαίρεσις ποιά.”

⁶⁸ *Ench.*: “τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα.”

⁶⁹ *Disc.* III, 1,39: “ὅτι οὐκ εἶ κρέας οὐδὲ τρίχες, ἀλλὰ προαίρεσις.”

⁷⁰ Hannah Arendt: *Between past and future*. Penguin, 2006, S. 147. “Epictetus then goes on to show that a man is free if he limits himself to what is in his power, if he does not reach into a

Hinzu kommt, dass Epiktet ein Determinist ist, der der stoischen Doktrin folgt. Gemäß der Stoa geschieht alles auf Grundlage der universalen und durchgängigen Determiniertheit aller Dinge und Ereignisse. Zum Beispiel an der Stelle *Discourses* 4,1,69 sagt Epiktet, dass Gott für jedes Geschehnis verantwortlich ist.⁷¹ Dies spiegelt sich im Determinismus wider, wonach alles aus Notwendigkeit geschieht. Michael Frede hat dazu angemerkt, dass Epiktet und Augustinus ähnlich seien, da beide alles auf den Willen Gottes zurückführen würden.⁷² Aber dies ist nicht richtig für das Verständnis von Augustinus. Wir können sehen, dass Augustinus den Determinismus von der göttlichen Vorhersehung unterschieden hat. In *De civitate Dei* V, 9 kritisiert Augustinus deutlich die stoische Schicksalslehre. Ist es in der determinierten Welt möglich, dass Epiktet für die Willensfreiheit argumentiert?

Zum Punkt 3) hat Jean-Baptiste Gourinat uns richtig gezeigt, dass *προαίρεσις* kein stabiles und fortdauerndes Selbst impliziert. Vielmehr bezieht sich *προαίρεσις* auf ein individuelles Subjekt, das mit der Übung oder Kultivierung des Selbst zu tun hat.⁷³ Das heißt: Man muss sich üben, indem man in verschiedenen Situationen immer wieder überlegt, wie man ein besserer Mensch werden kann. Diese *προαίρεσις* bezieht sich auf die innere Welt, anstatt den Zusammenhang zwischen dem Willen und der Wirkung des Handelns zu erklären.

Jetzt kommen wir zum Schluss zur Anmerkung von Roberto Hofmeister Pich: „Somit ist Epiktets Begriff der *προαίρεσις*, obwohl kohärent als ‘Willensbegriff’ verstehbar, mit Sicherheit für die Grundlegung der moralischen Handlung nicht erklärungsfähig genug.“⁷⁴

Die Diskussion zum vorgestellten Willensbegriff kann man daher mit folgenden Punkten zusammenfassen:

realm where he can be hindered. The ‘science of living’ consists in knowing how to distinguish between the alien world over which man has no power and the self of which he may dispose as he sees fit.”

⁷¹ Kenneth. M. Wilson: *Augustine's conversion from traditional free choice to “non-free free will”: a comprehensive methodology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, S.17.

⁷² Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, S.157.

⁷³ Jean-Baptiste Gourinat: “La «προαίρεσις» chez Épictète: décision, volonté, ou «personne morale»?” *Philosophie antique* 5 (2005): 93-133, hier S. 124.

⁷⁴ Vgl. Roberto Hofmeister Pich: „Προαίρεσις und Freiheit bei Epiktet: Ein Beitrag zur philosophischen Geschichte des Willensbegriffs“, S. 123.

- 1) Die intellektualistische Auffassung des Willens wurde Augustinus durch Cicero oder die platonischen Bücher zugänglich.
- 2) Durch die Diskussion um *in potestate* erkennt man, dass nur etwas Vernünftiges oder Tugendhaftes in unserer Macht liegt.
- 3) Die Handlungstheorie innerhalb der Stoa hat viel zu der Entstehung des Willensbegriffs bei Augustinus beigetragen.
- 4) Es gab keinen einheitlichen Willensbegriff, vor allem hat man den Willen noch nicht als ein Dezisionsvermögen angesehen.

3. Die Willenskonzeption im Christentum

Die Suche nach dem Begriff des Willens in der christlichen Tradition ist ein umfangreiches Thema. Eine detaillierte Darstellung scheitert an der großen Zahl der verfügbaren Quellen. Für Augustinus spielen Paulus aus Tarsus und die weiteren antiken Kirchenväter eine herausragende Rolle in seiner Willenstheorie. Man erkennt, dass Augustinus viele verschiedene Kommentare und Auslegungen über den sogenannten Römerbrief des Paulus geschrieben hat. Für das Christentum spielt der Römerbrief eine wichtige Rolle, insbesondere das Kapitel VII und Kapitel IX.

In Kapitel VII hat Paulus den Konflikt zwischen Fleisch und Geist aufgezeigt. Dies ist der Ansatz der Willensschwäche im Kontext des Christentums geworden. In Kapitel IX hat Paulus die Wahl zwischen Jakob und Esau ausgelegt. Dies bildet den Ausgangspunkt der Prädestinationslehre: Falls Gott alles vorherbestimmt, gibt es noch die Willensfreiheit?

Augustinus hat in seinen späteren Texten vielfach die Tradition der Kirchenväter erwähnt, insbesondere bezüglich der Erbsünde. An vielen Stellen in seinen späteren Texten hat Augustinus die vorgehende Meinung der Kirchenväter resümiert, um sie gegen den Pelagianismus zu verteidigen.⁷⁵

3.1 Die Willensdiskussion bei Paulus

Die Diskussion um die Willenskonzeption wird von Paulus im Spannungsfeld zwischen Gesetz und Sünde geführt. Dies wird von ihm in Römerbrief 7,7 behandelt. Dort stellt Paulus die Frage, ob das Gesetz Sünde sei. Paulus hat diese Aussage

⁷⁵ Beispielsweise hat Komline den Einfluss des Kirchenvaters Cyprian von Karthago auf Augustinus untersucht. Vgl. Han-Luen Kantzer Komline: "Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the 'Augustinian' Doctrine of Grace", in: *Augustinian Studies* 45, no. 2 (2014): 247-279.

abgelehnt, indem er zeigt, dass man durch das Gesetz seine innere Sünde erkennt. Das Gesetz betrifft hier das Wissen, mit dem man sich nicht entschuldigen kann. Aber Paulus beobachtet, dass man sündigt, auch wenn man das Gesetz erkennt. Dies impliziert schon das Phänomen der Willensschwäche, die sich nicht allein durch die Wissensschwäche interpretieren lässt

Was bedeutet diese Sünde oder die Schwäche hier? Dies liegt in der Auffassung des Fleisches (σάρξ). „Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ (Röm 7,14). Paulus verbindet das Fleisch mit dem Frevel, wie zum Beispiel Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung usw. Daraus ergibt sich der Konflikt zwischen Geist (πνεῦμα) und Fleisch (σάρξ).

Zunächst muss man aber erläutern, was hier mit „Fleisch“ gemeint ist. Paulus gebraucht hier den Begriff σάρξ, anstatt den Begriff σῶμα. Dazu muss man anmerken, dass das Fleisch hier nicht etwas Körperhaftes beschreibt. Vielmehr betrifft das Fleisch die innere Gesinnung des Menschen, die auf Lust oder Begierde ausgerichtet ist. Gegenüber dem Körper zeigt sich das Fleisch als die moralische Dimension. Daher sagt Paulus, dass das Fleisch der Sünde (ἁμαρτία) unterliege, die im Gegensatz zum Geist stehe. Der Geist ist hier nicht mit der Seele gleichzusetzen und bezieht sich auf Gott.⁷⁶

Jetzt möchte ich die Willenskonzeption des Paulus aufgreifen. In diesem Bild, wo der Geist dem Fleisch entgegengesetzt wird, sieht man auch die Kluft zwischen Wollen und Handeln. Dies drückt sich an dieser Stelle aus, „Denn ich tue nicht, was ich will (θέλω); sondern was ich hasse, das tue ich“ (Röm. 7,15). Hier benutzt Paulus das Verb θέλειν und bezieht es in diesem Kontext auf das Gesetz. „Was ich will“ bedeutet hier „ich will dem Gesetz folgen“. Zwar will man dem Gesetz folgen, aber man tut es wegen des Fleisches nicht. Diese Willenskonzeption befindet sich

⁷⁶ Jörn Müller hat uns ausführlich erklärt und darauf hingewiesen, dass der Konflikt zwischen Geist und Fleisch nicht mit dem platonischen Modell zwischen Seele und Körper gleichzusetzen ist. Der Geist bei Paulus beschreibt nicht einfach die Seele, sondern bezieht sich auf Gott. Das Fleisch sollte besser als die Fleischlichkeit bezeichnet werden, die sich als ein „Denken“ bzw. „Gesinnung“ entpuppt. Vgl. Jörn Müller: *Willensschwäche in Antike und Mittelalter: eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*. Leuven University Press, 2009. S. 223.

auch in der intellektualistischen Tradition, die sich immer auf etwas Gutes bezieht. Dihle hat daher angemerkt, dass das Wort *θέλειν* hier keinen geistigen Entscheidungsakt bezeichnet.⁷⁷

Außerdem sieht man, dass Paulus die Entscheidungsfähigkeit nicht eingeführt hat, um das Fleisch zu erklären. Zumindest kann man hierfür keinen speziellen Begriff finden. Die Stelle „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ scheint sogar irreführend, weil man meinen könnte, dass Paulus hier die Verantwortung dem Menschen weggenommen habe. Gegen das mögliche Missverständnis betont Augustinus daher mehrmals, dass Paulus den freien Willen nicht weggenommen habe.⁷⁸ Außerdem transformiert Augustinus den Konflikt zwischen Geist und Fleisch in den Konflikt zwischen den verschiedenen Willensregungen. Das Fleisch wird wieder analog zu Augustinus über die Zustimmung des Willens bei Augustinus definiert.

Die paulinische Sündenlehre verbindet sich hier auch mit seiner Gnadentheorie, die betont, dass man sich aus der Sündhaftigkeit nicht durch sich selbst erlösen könne. Die wahre Freiheit liege in der Befreiung von der Sünde durch Jesus, durch die man zur inneren Freiheit gelange. Solche Gedanken findet man in der antiken paganen Philosophie nicht, die immer die Selbstgenügsamkeit betont. Dies bildet aber den Grundzug der Willenstheorie im Christentum.

Zusammenfassend bietet die Willenskonzeption bei Paulus zwei Ansätze für Augustinus:

1) Die Interpretation des Fleisches, das weder auf Vernunft noch auf Begierde reduziert wird.

2) Die Konzeption des Zusammenhangs zwischen der Willensschwäche und der Gnade Gottes.

⁷⁷ Albrecht Dihle: *The theory of will in classical antiquity*. Vol. 48. University of California Press, 1982, S.83-84.

⁷⁸ Vgl. *exp. prop. Rm.* 54,62.

3.2 Die Willensdiskussion bei Origenes

Die Willenskonzeption innerhalb der antiken Kirchenväter vor Augustinus hat Theo Kobusch sehr ausführlich untersucht. Eine große Leistung dieser Kirchenväter liegt gemäß Kobusch darin, dass sie die Freiheit der Natur entgegengesetzt haben.⁷⁹ Stellvertretend für die Kirchenväter möchte ich hier den Kirchenvater Origenes herausgreifen und hier kurz vorstellen, da er eine besondere Rolle im Christentum spielt. Origenes wurde philosophisch ausgebildet, indem er bei dem Neuplatoniker Ammonius von Saccas studierte. Er betrachtet es als seine Motivation, gegen den Gnostizismus und auch den Determinismus zu argumentieren. In diesem Kontext vertritt Origenes eine Metaphysik der Freiheit, die er als das erste Prinzip der Philosophie sowie der Theologie ansieht.

Das Motiv der Willensfreiheit bei Origenes liegt in der Belohnung und der Bestrafung im Himmel. Origenes hat den Begriff des Willens in Bezug auf das Handeln des Menschen in *De principiis* III behandelt. Die betreffenden altgriechischen und lateinischen Termini des Willens bei Origenes sind *προαίρεσις* (*propositum*) und *ἀντεξούσιον* (*arbitrii libertas*).

Hauptsächlich unterteilt Origenes seine Darstellung in zwei Teile. Der Erste analysiert den Begriff des Willens philosophisch, während es im zweiten Teil um die Exegese der Bibel geht. Sein Ausgangspunkt in *De principiis* III liegt in der Unterscheidung der verschiedenen Bewegungsarten: Die Ursache der Bewegung liegt entweder außerhalb des Bewegenden oder innerhalb des Bewegenden. Dies bezeichne ich jeweils als extrinsische Bewegung und intrinsische Bewegung. Innerhalb der intrinsischen Bewegung unterscheidet Origenes die Regung und das vernünftige Urteil.

Basierend auf dieser Unterscheidung sagt Origenes, dass nur die Menschen über die Willensfreiheit verfügen würden, da nur sie die Vernunft besäßen. Mit einem

⁷⁹ Theo Kobusch: Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus, In *Wille Und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit Und Spätantike*. De Gruyter, 2010, S. 277-300.

vernünftigen Urteil könne man die Affekte und die Regungen kontrollieren.

„Aber die Entscheidung, das Ereignis so oder anders zu verarbeiten, ist einzig und allein Sache der Vernunft in uns; und diese aktiviert uns auf Grund der (in ihr liegenden) Voraussetzungen entweder zu jenen Antrieben, die uns zum Schönen und Angemessenen veranlassen, oder sie führt uns fehl auf den entgegengesetzten Weg.“⁸⁰

In diesem Passus sieht man, dass die Entscheidung in unserer Macht liegt. Dagegen sind die Vorstellungen im passiven Zustand, da sie von außen bewirkt sind. Dadurch kann man den Grundzug der Handlungstheorie der Stoa bei Origenes nachverfolgen, und zwar *φαντασία-συγκατάθεσις-ὁρμή*. Die Entscheidungsinstanz ist mit dem vernünftigen Urteil gleichzusetzen. Die Freiheit des Menschen liegt in der Zustimmung oder der Ablehnung von Affekten oder Regungen.⁸¹

Bemerkenswerterweise hat Origenes die Übung thematisiert: Durch das Wissen erwehre man sich der Reizungen und baue die Begierde wieder ab.⁸² Dies besagt, dass der Mensch die Herrschaft über die Reizungen und die Begierde durch die Übung gewinnen kann. Dies spiegelt auch den intellektualistischen Charakter wider.

In diesem Bild sieht man keinen unabhängigen Willensbegriff bei Origenes. Man kann erkennen, dass die Entscheidung bei Origenes eng mit der Vernunft (*ratio*) verbunden ist. Die menschliche Spontaneität beruht auf der Vernunft.

⁸⁰ *princ.* III,1,3: “Cuius rationis iudicio incidentibus extrinsecus concitamentis abutimur ad id, quodcumque ipsa ratio probaverit, naturalibus motibus nostris nutu eius vel ad bona vel ad contraia gubernatis.”

“τὸ δὲ κρίναι οὕτωςι χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἐτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἥτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθήκον ὁρμὰς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.”

⁸¹ Michael Frede: *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, S. 113, “The systematic account at the outset could have been taken straight from a late Stoic handbook.”

⁸² *princ.* III,1,4: “οἱ μὲν γαργαλισμοὶ καὶ οἱ ἐρεθισμοὶ συμβαίνουσιν, ὁ λόγος δέ, ὅτε ἐπὶ πλεῖον ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθείς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλὸν ἢ ἐγγὺς γε τοῦ βεβαιωθῆναι γεγενημένος, ἀνακρούει τοὺς ἐρεθισμοὺς καὶ ὑπεκλύει τὴν ἐπιθυμίαν.”

“Denique si eruditioribus quibusque viris, et in divinis institutionibus roboratis huiusmodi irritamenta provenerint, memores continuo sui, ea quae dudum meditati sunt et in quibus eruditi sunt in memoriam revocantes et sanctioris se doctrinae adminiculis munientes, respuunt ac refellunt omnem incitamenti inlecebram atque adversas concupiscentias insitae sibi rationis obiectione depellunt.”

Zusammenfassend gibt es zwei wichtige Beiträge aus der christlichen Tradition:

- 1) Die Willensschwäche: Anders als die griechische Philosophie betrachtet Paulus die Willensschwäche als den Konflikt zwischen Geist und Fleisch. Insbesondere muss man an die Notwendigkeit der Sünde denken, die mit dem Fleisch verbunden ist.
- 2) Der Zusammenhang zwischen der Gnade Gottes und der Willensfreiheit. Die Kirchenväter müssen einerseits für die Allmacht Gottes und andererseits für die menschliche Willensfreiheit argumentieren.

4. Die Begriffserklärung des Willens bei Augustinus

Das Ziel dieses Teils liegt darin, die Willenstheorie von Augustinus darzustellen. Zunächst werde ich jeweils die Begriffe *voluntas* und *liberum arbitrium* erläutern. Danach werde ich auf die Unterscheidung zwischen dem *liberum arbitrium* und der *voluntas* eingehen: Die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) als Volition zweiter Stufe gilt als die Entscheidungsfähigkeit, während der Wille (*voluntas*) als das Streben betrachtet werden kann.

4.1 Zwei Stufen der Volition

Im Aufsatz *Freedom of the Will and the Concept of a Person* führt Harry Frankfurt die zwei Stufe des Willens ein, um den Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren zu zeigen. Diese Willenstheorie hat viele augustinische Forscher motiviert, die Willenstheorie bei Augustinus durch die Unterscheidung zwischen der ersten Stufe des Willens und der zweiten Stufe des Willens zu interpretieren.⁸³

Die Volition erster Stufe bezieht sich auf die Handlungsfreiheit, die impliziert, dass man tut, was man möchte. Dies drückt sich in der Formel „A wants to X“ aus. Die Volition zweiter Stufe hat mit der Entscheidungsfähigkeit sowie der Persönlichkeit zu tun. Dieser Unterschied trifft auch in der Unterscheidung zwischen dem Willen (*voluntas*) und der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) bei Augustinus zu.

In der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus führt Augustinus die Begriffe der freien Entscheidung und des Willens ein. Diese beiden Begriffe werden manchmal zwar deckungsgleich gebraucht, aber beide haben eine verschiedene Betonung hinsichtlich des Willens. Der Wille (*voluntas*) wird als das Strebevermögen, die Disposition sowie der Antrieb zum Handeln betrachtet, während die freie

⁸³ Eleonore Stump: „Augustine on Free Will“, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, S. 124-47.

Entscheidung als die Entscheidungsfähigkeit sowie das Dezisionsvermögen konzipiert wird.

In seiner Arbeit aus dem Jahr 1994 versucht den Bok zu zeigen, dass sich der Wille (*voluntas*) von der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) unterscheidet. Indem er die Texte Augustins durchgehend analysiert, kommt er zu folgenden Schlüssen:

(a) Seit 392 unterscheidet Augustinus gemäß *Contra Fortunatum* den Begriff der *voluntas* von dem Begriff des *liberum arbitrium*. Der Wille (*voluntas*) impliziert die Prädisposition, die Orientierung und das Verlangen, während die freie Entscheidung ein Dezisionsvermögen betrifft.

(b) Für die freie Entscheidung gibt es zwei Perspektiven: Die subjektive und die objektive. Auf der subjektiven Seite kann man den Willensregungen zustimmen oder diese vermeiden; auf der objektiven Seite ist die freie Entscheidung nicht in der Lage zu verwirklichen, was man will, insbesondere ist sie nicht in der Lage, das Glück zu erlangen.⁸⁴

Diese Begriffstrennung lässt sich mit der stoischen Zustimmungstheorie verknüpfen. Diese besagt, dass ich der durch die äußere Welt induzierten Phantasie zustimmen oder diese auch ablehnen kann. Diese von den Bok gemachte Begriffstrennung prägte die späteren Forscher. Diese Trennung wird bei Peetz als „Streben“ und „Stellungnahme zu diesem Streben“ bezeichnet.⁸⁵ *Voluntas* geht gemäß Horn auf *βούλησις* zurück, während er *liberum arbitrium* dem *ἐφ' ἡμῖν* zuschreibt.⁸⁶

Außerdem trifft diese Unterscheidung auf den Text in *Confessiones* VIII zu. Die Willensregungen (*voluntates*), die Augustinus dort im Plural in benutzt, orientieren sich an unterschiedlichen praktischen Wertmaßstäben. Brachtendorf erklärt, dass *voluntates* die Willensstreben, die Intentionen oder auch die Absichten bedeuten

⁸⁴ Nico den Bok: “Freedom of the Will: A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing”. *Augustiniana*, 44 (1994), S. 237-270.

⁸⁵ Siegbert Peetz: „Augustin über menschliche Freiheit“, in Horn. (Hrsg): *De civitate Dei*, Berlin 1997, S. 83.

⁸⁶ Christoph Horn: “How close is Augustine's *liberum arbitrium* to the concept of *ἐφ' ἡμῖν*”, S. 296-298.

würden.⁸⁷ Dies lässt sich als der Wille erster Stufe bezeichnen, dem Augustinus die konkreten Handlungen zuordnet, z.B. ins Theater gehen oder die Kirche besuchen. Dieser Wille erster Stufe wird dem der zweiten Stufe untergeordnet, der die freie Entscheidung oder den Willen (*voluntas*) im Singular betrifft. In dieser Konzeption ist die Entscheidungsinstanz immer anwesend, egal ob man etwas Schlechtes oder Gutes wählt.

4.2 Die Bedeutung von *voluntas*

Der lateinische Begriff *voluntas* wurde erstmalig in der Rechtsprechung eingeführt. Führend bei der nachfolgenden Untersuchung und Präzisierung waren Cicero und Seneca, die den Begriff stärker philosophisch unterbaut hatten, um damit ein intellektuelles Streben zu charakterisieren. In der lateinischen Tradition benutzen Cicero und Seneca den Begriff *voluntas*. Es wurde gezeigt, dass Lukrez der erste Autor ist, der den Begriff der *libera voluntas*, des freien Willens, benutzt, mit dem er erklärt, inwiefern der Mensch sich von anderen Wesen in der atomischen Welt unterscheidet.⁸⁸ Augustinus benutzt viele Termini, die man mit dem Begriff des Willens (*voluntas*) gleichsetzen kann, wie zum Beispiel: *amor*, *appetitus*, *cupiditas*, *caritas*, *affectio*, *impetus* und noch andere. Von diesen sind der Begriff der Liebe und des Antriebs zum Handeln am wichtigsten. Darin findet man auch die Einflüsse des Neuplatonismus und der Stoa.

⁸⁷ Augustinus, Aurelius. Opera: Frühe philosophische Schriften. De libero arbitrio – der freie Wille/eingeleitet, übers. und hrsg. von Johannes Brachtendorf. Schöningh, 2006. S. 46.

⁸⁸ Charles Kahn: "Discovering Will: From Aristotle to Augustine", S. 250.

4.2.1 Voluntas und voluntarius

Zunächst bespreche ich die beiden Ausdrücke von „*voluntas*“ und „*voluntarius*“. Die philosophiegeschichtliche Herleitung dieser Begriffe ist nicht trivial. Sie lassen sich zurückführen auf die beiden Begriffe *βούλησις* und *τὸ ἐκούσιον*. Im Griechischen ist jedoch *βούλησις* jedoch prinzipiell immer eine vernünftige und gute Entscheidung, im Gegensatz dazu ist *τὸ ἐκούσιον* freiwillig. Den Begriff *βούλησις*, den Platon im Dialog *Gorgias* 467a4-5 benutzt hat, versteht man als intellektuellen Wunsch, nach dem intrinsischen Guten. Wie bereits erwähnt hat Cicero diesen Begriff benutzt hat, um das intellektuelle Streben (*βούλησις*) zu übersetzen.

Bei Aristoteles haben wir gesehen, dass es keinen einheitlichen Begriff gibt, um den Willensakt auszudrücken. Die Freiwilligkeit (*τὸ ἐκούσιον*) kann man nicht unserer Macht zuschreiben. Aber die freiwillige Handlung liegt auf jeden Fall nicht in unserer Macht, z.B. die Reaktion des unvernünftigen Wesens auf die Vorstellung. (*φαντασία*).⁸⁹ Nur was mit der Vernunft oder der Tugend verbunden ist, liegt in unserer Macht. Der intellektualistische Wunsch (*βούλησις*) ist aber nicht freiwillig, im Sinne davon, dass er sich immer auf das Gute bezieht und es somit keine andere Möglichkeit gibt.

Man sieht aber an der Verwendung des Wortes *voluntas* bei Augustinus, dass dieser den Begriff des Willens deutlich differenzierter und vielschichtiger als Aristoteles betrachtet. Bei Augustinus hat der Begriff des Willens zwei Bedeutungen: Einerseits *βούλησις*; andererseits *τὸ ἐκούσιον*. Einerseits kann man die Verwendung von *voluntarius* auf *τὸ ἐκούσιον* und die von *voluntas* auf *βούλησις* zurückführen. Der Begriff des Willens (*voluntas*) vereinbart die Bedeutung der Freiwilligkeit sowie die der Konzeption von „in unserer Macht“. Daher kann der Wille entweder der gute Wille (*bona voluntas*) oder der böse Wille (*mala voluntas*) sein, je nachdem, ob man etwas Gutes oder Schlechtes tun will. Dies ist von dem Willen (*voluntas*) abhängig

⁸⁹ Vgl. Van Riel: „Augustine’s Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will.”

und erlaubt auch die Wahl der anderen Möglichkeit.

Hier möchte ich den Zusammenhang zwischen dem Willen (*voluntas*) und der Vernunft (*ratio*) in Augustins *Cassiciacum Dialogen* untersuchen, um die Selbstständigkeit des Willens zu zeigen. Auf den ersten Blick scheint der Begriff des Willens in den *Cassiciacum Dialogen* nicht zentral zu sein. Dieser Begriff erscheint in *De vita beata* sieben Mal⁹⁰, in *Soliloquia* fünf Mal⁹¹, *Contra Academicos* drei Mal⁹²; in *De immortalitate animae* drei Mal.⁹³ Im Gegensatz dazu tritt der Begriff *ratio* häufiger auf. Deswegen findet man in der Literatur häufig die Meinung, dass der frühere Augustinus eine intellektualistische Auffassung des Willens vertreten habe. Damit behauptet man, dass Augustinus eine Änderung durchlaufen habe, und zwar, die von der intellektualistischen Willensauffassung zur voluntaristischen Willensauffassung⁹⁴

Aber schon in den früheren Texten gibt es Textstellen, die implizit und explizit aufzeigen, dass Augustinus den Unterscheid zwischen dem Intellekt und dem Willen erkannt hat. An der ersten Stelle geht es um den Unterscheid zwischen „falsch“ (*falsus*) und „trügerisch“ (*fallax*).⁹⁵ Der erste Begriff bezieht sich auf das Wissen, während sich der zweite auf den Willen bezieht. Basierend auf diesem Unterschied hat Augustinus speziell auch die Lüge (*mendacio*) behandelt. In dieser Hinsicht unterscheidet Augustinus sich von der antiken Philosophie, die noch keine eigentliche Definition der Lüge gegeben hat.⁹⁶ Der Begriff des Willens spielt dabei eine wichtige Rolle.

Den ersten Versuch, den Zusammenhang zwischen dem Willen und der Vernunft explizit zu erklären, findet man schon in *Soliloquia*. Im Proömium 1.1.2-1.1.6 kann

⁹⁰ *beata u.* 1,1; 1,3; 2,10; 4,25; 4,26.

⁹¹ *sol.* I, 1, 5; II,9,6; II,10,18; II,16,30.

⁹² *acad.* II,1,1; II,1,2; II,5,12.

⁹³ *imm.an.* 6,11; 14,23.

⁹⁴ Vgl. Gerd Van Riel: „Augustine’s Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will.”

⁹⁵ *acad.* II, 5,12: „Si enim aliquid vel non ita ut est dixi, vel forte non dixi; nihil voluntate a me factum est. Bona ergo fides est, ex animi sententia. Homini enim homo falsus docendus, fallax cavendus debet videri: quorum prius magistrum bonum, posterius discipulum cautum desiderat.”

⁹⁶ Alfons Fürst (2010): «Mendacium», in: C. Mayer (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 3,7/8, Sp. 1261-1267, Basel: Schwabe Verlag.

man den Begriff des Willens (*voluntas*) finden. Han-luen Kantzer Konline hat darauf hingewiesen, dass Augustinus den paradoxen Charakter des Willens in diesem Passus gezeigt habe.⁹⁷ Einerseits kann man sagen, dass der Wille vom Wissen (*scire*) abhängig ist. Dies drückt sich in folgendem Zitat aus: „Ich habe nichts weiter als den Willen.“⁹⁸ Der Wille bezieht sich hier darauf, dass man die veränderlichen Sachen verachten und nach dem Unveränderlichen streben muss. Das heißt, dass der Wille nicht neutral ist, sondern sich an einer bestimmten Richtung orientiert. In dieser Hinsicht sind Vernunft und Wille übereinstimmend. Andererseits stellt Augustinus das Lieben (*cupere*) dem Kennen (*scire*) gegenüber.⁹⁹ Zwar liebe man Gott und die Seele, aber man kenne die beiden nicht. In *De trinitate* VIII, 4,6 hat Augustinus weiterhin den paradoxen Zusammenhang zwischen dem Lieben und dem Kennen wieder aufgegriffen. Ohne die Liebe wird man nicht kennen. Ohne das Kennen weiß man nicht, was man liebt. Darüber hinaus hat Augustinus schon in *Soliloquia* zwei wichtige Begriffe *aversio* und *conversio* erwähnt, die die willentliche Bewegung kennzeichnen. Nach *Soliloquia* hat Augustinus diese zwei Begriffe in seinem Gebet erwähnt. „Gott, von dem man sich nur abwenden kann, um zu fallen; zu dem man sich bekehren muss, um sich zu erheben.“¹⁰⁰ Mit der *aversio* erklärt Augustinus, dass man sich vom Höheren zum Niedrigeren wendet. Es ist hier auch nötig, kurz den Unterschied zwischen Augustinus und der Stoa zu erwähnen. Die stoische Diskussion hatte einen großen Einfluss auf Augustinus. Der Handlungsimpuls (*ὁρμή*) gemäß der Stoa beruft sich auf die Zustimmung (*συγκατάθεσις*), die eine Funktion der Vernunft sei.¹⁰¹ Bemerkenswerterweise sind die *aversio* und *conversio* nicht mit dem Handlungsimpuls gleichzusetzen. Denn diese beiden sind die Entscheidung des Willens statt der Folge eines vernünftigen Urteils. Dies gilt als eine Vorbereitung für seine Willenstheorie in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus. In diesem Kontext hat Augustinus den Begriff des Willens und der freien Entscheidung

⁹⁷ Han-luen Kantzer Konline: *Augustine on the Will, A theological Account* (Oxford, 2019) S.18.

⁹⁸ *sol.* I.1.5: „Nihil aliud habeo quam voluntatem.“

⁹⁹ *sol.* I.2,7: „Nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.“

¹⁰⁰ *sol.* I,3 „Deus, a quo averti cadere, in quem conuerti resurgere.“

¹⁰¹ Christian Tornau (2012): «Motus», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 4,1/2, Sp. 99-106, Basel: Schwabe Verlag.

eingeführt.

Anhand der genannten Stellen kann man sagen, dass schon Augustinus zumindest der Unterschied zwischen der Vernunft und dem Willen aufgefallen ist. Dieser Unterschied wurde von Augustinus eingehend betrachtet.

4.2.2 Der Wille als die Liebe (*amor*)

Die Untersuchung der augustinischen Auffassung der Liebe ist ein weites Themenfeld. Daher soll hier zunächst ein kurzer Blick auf die Forschungsgeschichte geworfen werden. Danach wird platonische Charakter des Liebesbegriffs sowie des Willensbegriffs bei Augustinus aufgezeigt. Platonische Liebe wird dabei als ein irrationales und natürliches Begehren betrachtet, das nach dem Schönen selbst strebt. Dabei geht es um den Aufstieg der Seele und die Selbstvollkommenheit. Eine solche Liebe bezeichnet man als egoistisch. Laut Christian Tornau hält der Forscher Anders Nygren (1930) die egoistische platonische Liebe mit der theozentrisch-altruistischen Gottesliebe für nicht vereinbar. Seit der Arbeit von Ragnar Holte (1960) betrachtet man den Liebesbegriff bei Augustinus auf eine eudaimonistische Lesart, die den Grundzug von Augustins Ethik bildet. Dies impliziert, dass der Liebesbegriff im Sinne der neuplatonischen Tradition interpretiert wurde.¹⁰²

John Rist hat in seiner Arbeit den Zusammenhang zwischen *voluntas* und *amor* aufgezeigt, indem er auf Folgendes hinweist: Der Wille sollte nicht nur auf die stoische Handlungstheorie zurückgeführt, sondern auch mit der platonischen Liebe in Verbindung gebracht werden. Rist hat dazu angemerkt, dass „Augustine deploys powerful Stoic ideas about action to offer an enriched account of ultimately Platonic purposes.“¹⁰³ Bevor der Zusammenhang zwischen Liebe und Willen analysiert wird, soll nun die Metapher „Liebe als das Gewicht“ angesprochen werden.

¹⁰² Christian Tornau: „Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 2005, 271-291.

¹⁰³ John. M. Rist: *Augustine Deformed Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition*, Cambridge University Press, 2014, S.28.

Augustinus benutzt eine Metapher, um die Liebe zu erklären: „Mein Gewicht ist meine Liebe.“¹⁰⁴ Gilson hat diese Metapher früh interpretiert, indem er den Begriff des Gewichts in der Antike vor allem mit seiner Bedeutung bei Platon und Aristoteles verglichen hat.¹⁰⁵ Aufgrund des Gewichtes strebt jedes Seiende den ihm entsprechenden Ort. Wegen seines Gewichtes strebt der Stein nach unten, während das Feuer hingegen nach oben. Wenn das Seiende seinen Ort erreicht hat, kommt es zur Ruhe. Der Mensch wird zudem von seiner Liebe bewegt. Sofern der Mensch sein Ziel noch nicht erreicht hat, bewegt er sich immer weiter.

Mit dieser Metapher möchte Augustinus ausdrücken, dass die Liebe ihrem Wesen nach die Neigung zu einem bestimmten Guten ist. Man kann daher die Liebe als Tendenz, Ausrichtung oder Neigung betrachten.¹⁰⁶ Gemäß Augustinus strebt alles nach dem Einen, da alles aus dem Einen stamme und wieder zum Einen zurückkehre. Dies drückt sich in folgender Aussage aus: „[...] alles ist von dem Einen geschaffen und strebt zurück zum Einen.“¹⁰⁷ Aufgrund seines Gewichtes strebt der Mensch auch nach dem Glück und Gott.

Diese neue platonische Deutung kann man auch an die Definition des Willens als ein mittleres Gut (*medium bonum*) anknüpfen. In der Auseinandersetzung mit der Frage von Evodius, warum Gott dem Menschen die freie Entscheidung des Willens verliehen hat, führt Augustinus die Weltordnung ein. Der Wille sollte auf Gott ausgerichtet sein, obwohl er in der Lage ist, sich von Gott abzuwenden. „Das wäre ungerecht, wenn der freie Wille nicht nur gegeben wäre, damit man rechtschaffen lebt, sondern auch um zu sündigen.“¹⁰⁸

In dieser Definition erkennt man: Augustinus beharrt auf der Willensfreiheit, insofern der Wille in der Lage ist, entweder rechtschaffen zu leben oder zu sündigen. Zudem muss man auch beachten, dass der Wille eine teleologische Bestimmung hat.

¹⁰⁴ *conf.* XIII,9: „Meus pondus mea amor.“

¹⁰⁵ Étienne Gilson: *Der heilige Augustin: eine Einführung in seine Lehre*. J. Hegner, 1930, S.229.

¹⁰⁶ Vgl. Christoph Horn: Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut, in: Th. Fuhrer/M. Erler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999, 173-190, hier, S.184-185

¹⁰⁷ *uera rel.* LV, 113: „Quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum nituntur.“

¹⁰⁸ *lib.arb.* II, 1,3: „Quod iniuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data.“

Gott verleiht dem Menschen den Willen, damit der Mensch etwas Gutes tun kann, anstatt dem Bösen nachzugehen. Somit betone ich, dass die Willensfreiheit bei Augustinus nicht als die Freiheit von moralischer Indifferenz (freedom of moral indifference) betrachtet werden sollte. Der Grundgedanke lautet, dass der Wille sein eigenes Ziel hat, um etwas Gutes zu tun.

4.2.3 Der Wille als das Streben und der Antrieb zum Handeln

Augustinus definiert den Willen als die Bewegung der Seele (*motus animi*). „Der Wille ist eine zwanglose Bewegung der Seele mit dem Ziel, etwas nicht zu verlieren oder etwas zu erlangen.“¹⁰⁹ Dies erinnert uns an den Begriff *ὁρμή* bei der Stoa. In diesem Teil werde ich diese Definition analysieren. Es ist verständlich, dass die Bewegung der Seele diverse psychische Aktivitäten umfasst, wie zum Beispiel das Streben, den Antrieb zum Handeln und andere Leidenschaften.

An der Textstelle *De diversis quaestionibus* 83 35, 1 setzt Augustinus den Begriff der Liebe (*amor*) mit dem Begriff des Strebens (*appetitus*) gleich.¹¹⁰ Der Begriff *appetitus* greift auf *ἐπιθυμία*, *ὀρεξις* und *ὁρμή* zurück.

In *De diversis quaestionibus* 83 40 gibt Augustinus eine Reihenfolge der Handlungen an: die Vorstellung (*visum*) – das Streben (*appetitus*) – der Erfolg des Strebens (*adipiscendi successus*) – die Gewohnheit (*consuetudo*) – der Wille (*voluntas*)¹¹¹. Daran sieht man, dass das Streben (*appetitus*) der Vorstellung (*visum*) folgt. In dieser Reihenfolge erkennt man: Der Wille (*voluntas*) hat zwei Bedeutungen, die auch eine unterschiedliche Relevanz haben. Zuerst der Wille als das Streben (*appetitus*), das der Vorstellung folgt. Zweitens der Wille als die Disposition, die durch die Gewohnheit geprägt wird. In *De civitate Dei* V.9 übersetzt Augustinus den

¹⁰⁹ *duab. an.* 14: “Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.”

¹¹⁰ *div. qu.* 83, 35: “Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere.”

¹¹¹ *div. qu.* 83, 40: “Ex diversis visis diversus appetitus animarum, ex diverso appetitu diversus adipiscendi successus, ex diverso successu diversa consuetudo, ex diversa consuetudine diversa est voluntas.”

stoischen Terminus *ὁρμή* mit den lateinischen Begriffen „Streben“ (*appetitus*) oder „Antrieb“ (*impetus*).¹¹²

Das Streben (*ὁρεξις*) und der Antrieb zum Handeln bilden hier die Grundlage. Das Streben wird durch die Vorstellung (*visum*) erzeugt, während der Antrieb direkt zum Handeln führt. Falls man ein Kuchen sieht, entsteht man ein Streben zum Essen. Wird das Streben vom Urteil bejaht, folgt der Antrieb zum Essen.

Basierend auf diesen Textstellen und der Ähnlichkeit mit der stoischen Handlungstheorie kommt Sarah Beyer zum Schluss, dass der Begriff *voluntas* der stoischen Tradition zugeschrieben werden sollte. Der Wille bei Augustinus hat also zwei Bedeutungen: 1) Das auftretende Streben (occurent desire); 2) die Disposition (disposition). Die erste Bedeutung erklärt das einmalige Handeln, insofern *vountas* eine *causa efficiens* bedeutet. Die zweite Bedeutung hat mit der Tendenz zu tun.¹¹³ Mit der Erklärung beschreibt Bayer den Prozess des Handelns in folgender Reihenfolge:

appetitus → *voluntas* → *appetitus* → *opus*
occurent → disposition → occurrent → external act
voluntas → *voluntas* → *voluntas* → *opus*¹¹⁴

Nach der Stoa verfügt man über die Freiheit, der von der äußeren Welt bestimmten Vorstellung (*visum*) zuzustimmen oder diesen abzulehnen. Diese Freiheit verbindet sich mit dem vernünftigen Urteil des Menschen. Der Antrieb (*ὁρμή*) folgt dieser Zustimmung oder dem Urteil. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Antrieb des Menschen sich von dem der Tiere.

Der Begriff des Strebens (*appetitus*) unterteilt sich in *cupiditas* und *caritas*. Die beiden sind auch verschiedene Formen von Liebe (*amor*). Der Zusammenhang zwischen Willen und Liebe drückt sich an dieser Stelle deutlich aus:

¹¹² *civ.* XIX,4: “Impetus porro vel appetitus actionis, si hoc modo recte Latine appellatur ea quam Graeci vocant hormen.”

¹¹³ Sarah Byers: “The meaning of voluntas in Augustine”, *Augustinian Studies*, 37(2), 2006, 171-189, hier S. 178.

¹¹⁴ Ebd., S.179.

„Ein rechter Wille ist daher auch eine gute Liebe, ein verkehrter eine schlechte. Liebe, die nach Besitz des Geliebten lechzt, ist Begierde, die am Besitz sich ergötzt, ist Freude.“¹¹⁵

Falls man vergängliche Dinge liebt, wird diese Liebe Begierde (*cupiditas*) genannt. In *De libero arbitrio* ist die Begierde das Synonym von Lust (*libido*).¹¹⁶ Bemerkenswerterweise ist die Begierde zwar *per se* nicht zu beklagen, aber sie ist etwas Niedriges und sollte nicht verehrt werden. Falls man immer nach dem Niedrigen strebt, um die Begierde zu erfüllen, sündigt man. Dabei spielen der Wille und die freie Entscheidung eine Rolle. Niemand ist gezwungen, der Begierde zu folgen. In dieser Darstellung erkennt man, dass die Begierde als ein Streben vom Willen als freie Entscheidung zugebilligt wird.

Dagegen beschreibt *caritas* die Liebe zu Gott sowie zum Nächsten. *Caritas* definiert Augustinus als guten Willen (*bona voluntas*).¹¹⁷ In der Unterscheidung von Genießen (*frui*) und Gebrauch (*uti*) ist der gute Wille auf Gott ausgerichtet.

Jetzt versuche ich, die Unterschiede zwischen der Stoa und Augustinus aufzuzeigen. Für die Stoa folgt das Streben der Zustimmung des Menschen. Wenn man etwas beurteilt und eine entsprechende Proposition ausformuliert, hat man ein konkretes Streben und handelt danach. Der Antrieb zum Handeln (*ὁρμή*) folgt unmittelbar dem Streben. Aber für Augustinus kann man aus zwei Formen des Strebens wählen, und zwar hat man die Wahlfreiheit zwischen der Begierde und der Liebe zu Gott. Dies drückt sich deutlich an folgender Stelle aus:

„Denn im Anfang mußte der Mensch so geschaffen sein, dass ihm die Wahl blieb zwischen gutem und schlechtem Wollen; sein guter Wille sollte nicht unbelohnt, schlechter Wille nicht unbestraft bleiben.“¹¹⁸

¹¹⁵ *civ.* XIV, 7,1: “Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia.”

¹¹⁶ *lib. arb.* I,10,31: “[...] quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur.”

¹¹⁷ *civ.* XIV,7: “procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatus in Scripturis sanctis caritas appellatur.”

¹¹⁸ *ench.* XXVIII, 105: “Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male.”

Wenn man ein vernünftiges Urteil fällt und dementsprechend auch ein vernünftiges Streben hat, kann man dieses Streben verneinen. In einem Wort gesteht Augustinus die Wahlfreiheit zu, die nicht von dem vernünftigen Urteil abhängig ist.

Es ist auch ein Unterschied zwischen Augustinus und der Stoa zu bemerken. Hinsichtlich der Wahrnehmung führt Augustinus den Faktor des Willens ein. Beispielsweise können wir eine Definition von „Wahrnehmung“ (*sentire*) in *De musica* erkennen. „Mir scheint die Seele, wenn sie im Körper wahrnimmt, nichts von diesem zu erleiden, sondern in Bezug auf das, was diesem widerfährt, aufmerksamer tätig zu sein.“¹¹⁹ Hiermit wird betont, dass die Wahrnehmung nicht auf dem Erleiden des Körpers beruht. In der Wahrnehmung ist die Seele noch tätig, indem sie aufmerksamer ist. Das Adverb *attentius* leitet sich ab von dem Verb *attendere*, das auch mit der *intentio animi* zu tun hat. Dies impliziert, dass der Wille auch eine Rolle in der Wahrnehmung spielt. Der Akt der Wahrnehmung bei Augustinus ist nicht passiv. Vielmehr impliziert er auch die Aufmerksamkeit der Seele.

Neben der Bedeutung von *voluntas* als das Streben und der Antrieb zum Handeln, wird *voluntas* auch als Willensregung (*affectio*) oder Leidenschaft (*passio*) verstanden. Die Termini *affectio*, *affectus*, *passio* und *perturbatio* bei Augustinus sind deckungsgleich.¹²⁰ Sie gehen auf den altgriechischen Begriff *πάθος* zurück, der auch als Bewegung der Seele definiert wird.

Der Unterschied zwischen *appetitus* und *affectio* liegt darin, dass das menschliche Streben (*appetitus*) dem Urteil beziehungsweise der Zustimmung folgt. Insofern kann man es als aktiv betrachten. Aber auf den ersten Blick impliziert „die Willensregung“ (*affectus*) oder „die Leidenschaft“ (*passio*) einen passiven Zustand, der plötzlich auftritt. Dabei spielt das Urteil keine Rolle, da das Urteil immer mit einer Proposition verbunden ist. Im Fall von Leidenschaft wird eine plötzliche Reaktion des Körpers hervorgerufen, welche einer rationalen Entscheidungsfindung zuvorkommt. Es scheint, dass der vernünftige Mensch keine Macht über diese

¹¹⁹ *mus.* VI,5,10: „Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere.“

¹²⁰ Gerard J.P. O'Daly/Adolar Zumkeller (1986): «Affectus (passio, perturbatio)», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 1, 1/2, Sp. 166-180, Basel: Schwabe Verlag.

Willensregungen hat. Wenn mich zum Beispiel jemand plötzlich schlägt, werde ich kurz ärgerlich sein. Mein Gesicht wird zugleich rot. Dies geschieht, ohne dass ich darüber urteile.

Gemäß der Stoa schreibt Platon diese Willensregungen dem unvernünftigen Teil der Seele zu. Dies ist aber nicht akzeptabel für die stoische Seelentheorie, die die Seele nicht in verschiedene Teile aufteilt. In diesem Bild hat die Stoa die Definition des *πάθος* aufgestellt: Alle Leidenschaften oder Emotionen sind die Folge des Urteils. Dafür führt Seneca die Lehre der Bewegung in drei Stufen ein. Der zentrale Gedanke lautet, dass das Urteil alle Emotionen begleitet. Somit begründet Seneca seine intellektualistische Auffassung der Emotion. Im Vergleich dazu hat Augustinus den Willen als zentralen Begriff eingesetzt. Alle Emotionen sind Bewegungen des Willens, anstatt Folge der vernünftigen Urteile. Dies sieht man deutlicher, wenn man Augustins Reflexion über die erste Bewegung (*primus motus*) der Seele berücksichtigt.¹²¹

4.3 Die Darstellung der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*)

Das lateinische Wort *arbitrium* heißt Urteil, Entscheidung usw. Es ist abgeleitet vom lateinischen *arbitrari*, was „beurteilen“, „entscheiden“ und „ermessen“ bedeutet. Bei den Kirchenvätern wurde das Wort erstmals von Tertullian gebraucht.¹²² Für Augustinus sind diese zwei Phrasen – „die freie Entscheidung des Willens“ (*liberum arbitrium voluntatis*) und „die Entscheidung des Willens“ (*arbitrium voluntatis*) – austauschbar, vor allem in *De civitate Dei* V.9.2 Augustinus gebraucht diese beiden

¹²¹ In Kapitel III.3 werde ich diese Diskussionen weiter behandeln.

¹²² Theo Kobusch: „Selbstbestimmte Freiheit. Das frühe Christentum im Kontext der antiken Philosophie“, *ZNT-Zeitschrift für Neues Testament* 17.34 (2014), S.50.

Ausdrücke deckungsgleich. Dort betont er auch, dass die freie Entscheidung die vorhergehende Ursache des Handelns und mit der göttlichen Vorsehung vereinbar ist.

Wir können die freie Entscheidung an drei Punkten darstellen:

Erstens liegt die freie Entscheidung in unserer Macht: „Denn was liegt so sehr am Willen wie der Wille selbst?“¹²³ Hier drückt sich die Macht des Willens aus. Die freie Entscheidung bezeichnet die Macht des Menschen und wird nicht von anderen behindert. Dies greift auf die Diskussion um „in unserer Macht“ (*ἐφ' ἡμῶν*) zurück. Im Vergleich zur antiken Philosophie transformiert Augustinus diese Diskussion im Kontext des Glücks in den Kontext der Theodizee. Die vorhergehende Diskussion um *ἐφ' ἡμῶν /in nostra potestate* wird in einen eudaimonistischen Kontext gestellt. Beispielweise verbindet Epiktet *προαίρεσις* mit *ἐφ' ἡμῶν /in nostra potestate*, dass man also die Sache, die der eigenen Macht unterliegt, suchen soll, z.B. die Tugend, die Weisheit usw. Dies bezieht sich darauf, ein guter Mensch beziehungsweise ein weiser Mensch zu werden. Bei Augustinus wird die Konzeption von „in der Macht stehend“ im Kontext der Theodizee-Frage behandelt. Sein Ziel liegt darin, die freie Entscheidung als moralische Instanz einzusetzen. Das Konzept der freien Entscheidung meint also, dass die Handlungsursache im Handelnden selbst liegt.

Zweitens ist die freie Entscheidung ein Vermögen der vernünftigen Seele. Augustinus hat gesagt, dass nur die vernünftige Seele über die freie Entscheidung verfügt.¹²⁴ Die Entscheidung *arbitrium* ist hier auch mit Urteilskraft *iudicium* gleichzusetzen, wie Augustinus in *De Genesis ad Litteram* 9,14,25 ausgeführt hat.¹²⁵ Dort wird dargelegt, dass die vernünftige Seele den Vorstellungen zustimmen (*consentire*) oder sie ablehnen kann. Dagegen haben Tiere keine Urteilskraft (*iudicium*). Somit haben Tiere keine Freiheit und werden unmittelbar von ihrer Vorstellung zum Handeln motiviert. Hier schreibt Augustinus den Akt der Zustimmung der Urteilskraft zu. Der *consensus*-Begriff greift auf den stoischen

¹²³ *lib. arb.* I,26,86: “Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?”

¹²⁴ *c. Fort.* 15: “Animae enim rationali quae est in homine, dedit deus liberum arbitrium.”

¹²⁵ *Gn. litt.* IX, 14, 25: “Sed anima rationalis voluntatis arbitrio vel consentit visis, vel non consentit: irrationalis autem non habet hoc iudicium; pro suo tamen genere atque natura viso aliquo tacta propellitur.”

Begriff der „Zustimmung“ (*συγκατάθεσις*) zurück. Die Zustimmung folgt dem Urteil und erzeugt den Antrieb zum Handeln. Dies ähnelt sehr der Theorie der Stoa. Mit der Zustimmung ausgestattet verfügt der Mensch über die Wahlfreiheit. Dies sieht man am Beispiel von Adam und Eva.

„Der Wille aber wird nur durch etwas Vorgestelltes zu jeglicher Handlung angeregt. Was jedoch ein jeder wählt und was er von sich weist, steht in seiner Macht, nicht aber durch die Vorstellung berührt zu werden. Deshalb ist zuzugeben, dass die Seele durch höhere und niedrigere Vorstellungen berührt wird, so dass das vernunftbegabte Wesen aus beiden wählt, was es will, und je nach Verdienst der Wahl folgt daraus Unglück oder Glückseligkeit.“¹²⁶

Für Adam gibt es zwei Vorstellungen (*visum*): Die Verlockung seitens der Schlange und das Gebot Gottes. Die beiden Vorstellungen liegen zwar nicht in seiner Macht, aber er ist imstande, sich zwischen den beiden Vorstellungen zu entscheiden. Daher ergeben sich zwei Möglichkeiten, zwischen denen man auswählen kann. Hier trifft also die Unterscheidung zwischen Willen und freier Entscheidung zu. Bemerkenswerterweise benutzt Augustinus hier das Verb *sumere*, das mit „wählen“ übersetzt wird. Dadurch gewinnt man den Eindruck, dass der Mensch hier über Wahlfreiheit verfügt. Die Belohnung und die Bestrafung beruhen auf der Wahl des Menschen.

Drittens sollte die freie Entscheidung als das Dezisionsvermögen betrachtet werden. Ich möchte hier auch betonen, dass die freie Entscheidung als die Urteilskraft ihre Grenze in der intellektualistischen Interpretation des *liberum arbitrium* findet. Man kann die Willensregungen nicht in Bezug auf die Urteilskraft erklären. Ich habe im letzten Teil erwähnt, dass beispielsweise die Leidenschaften auftreten, ohne dass man darüber urteilt. Ebenfalls ist es schwierig, die Gewohnheit mit der freien Entscheidung als Urteilskraft zu erklären. Auch Drogenabhängige haben

¹²⁶ *lib.arb.* III, 25,74: “Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque velumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroqueumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur.”

beispielsweise keine Macht über ihr Handeln, obwohl sie wissen, dass die Drogen gefährlich sind. Daher kann man die freie Entscheidung nicht nur als Urteilstkraft betrachten, sondern auch als eine Entscheidungskraft, die unabhängig von der Vernunft ist.

II. Der Wille und das Quasi-Cogito-Argument

In diesem Kapitel möchte ich die Beziehung zwischen dem Willen und dem Quasi-Cogito-Argument betrachten.

Wenn man von der Willensfreiheit spricht, muss man zunächst gegen die materialistische Vorstellung des Geistes argumentieren. Falls der Geist materialistisch wäre, unterläge er dem Gesetz der Natur. Ludger Hölscher hat schon früh das Selbstbewusstsein (*se nosse*) mit der Willensfreiheit bei Augustinus verknüpft.¹²⁷ Seine Arbeit hat gezeigt, dass der freie Wille eine unkörperliche Seele voraussetzt.¹²⁸ Dies zeigt uns wieder: Falls man die Willenstheorie Augustins begreifen möchte, muss man ein tiefes Verständnis seiner Theorie des Geistes ausführlich entwickeln.

Diese kurze Betrachtung hat mich motiviert, die augustinische Willenstheorie in Bezug auf die Immaterialität des Geistes zu erforschen. Um diese Art von Spiritualität zu beweisen, muss man auf die Selbstbezüglichkeit zurückgreifen, in der es keine Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt gibt. Für diese Selbstbezüglichkeit führt Augustinus das Quasi-Cogito-Argument ein und beweist ein unbezweifelbares „Ich“. Insofern kann man Augustinus als den Vorläufer von Descartes betrachtet. Mit diesem „Ich“ begründet Augustinus seine metaphysische Geistestheorie. Dadurch unterscheidet er sich von der stoisch-materialistischen Vorstellung des Geistes.

Die Argumentation werde ich in drei Schritten aufbauen.

1) Die Darstellung des Quasi-Cogito-Argumentes bei Augustinus: Grundlage dafür sind die zahlreichen vergleichenden Studien zur Beziehung zwischen Augustinus und Descartes.¹²⁹ Ich werde die Auseinandersetzung mit den

¹²⁷ Ludger Hölscher: *The Reality of the Mind: St Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. Routledge, 1986, S. 172.

¹²⁸ Ebd., S.124.

¹²⁹ Der Zeitgenosse von Descartes Mersenne hat schon die Affinität zwischen Augustinus und

akademischen Skeptikern bei Augustinus behandeln und sie danach mit dem cartesischen Zweifel vergleichen. Danach werde ich das Quasi-Cogito-Argument in *De civitate Dei* und *De trinitate* rekonstruieren und erläutern und sowie dabei betrachten, inwiefern sein *si fallor*- oder *dubito*-Argument cartesisch klingt. Zum Schluss werde ich die Begründung der augustinischen Geistmetaphysik mit diesem Argument betrachten.

2) Erläuterung der Selbstbezüglichkeit bei Augustinus: Es ist immer umstritten, ob Augustinus die moderne Selbstkonzeption formuliert hat.¹³⁰ In Bezug auf die Selbsterkenntnis bei Augustinus sehe ich zwei relevante Interpretationsmöglichkeiten. Die eine vergleicht die Selbsterfassung bei Augustinus mit der bei Descartes bezüglich des „transzendentalen Ichs“. Die andere tendiert dazu, sie mit der Selbsttransformation zu verbinden, anstatt ein „Ich“ zu akzeptieren. Diese beiden Interpretationen beruhen auf dem aporetischen Charakter der Selbsterfassung bei Augustinus. Für meine Forschung werde ich hauptsächlich die Selbsterkenntnis gemäß *De trinitate* auslegen. Dabei werde ich *se nosse/se cogitare* sowie den menschlichen Geist darstellen. Zudem werde ich dies auch mit der Argumentation bei Plotin vergleichen.

3) Die Erläuterung des Willens in der Selbstbezüglichkeit: Hier werde ich vier Aspekte zeigen: a) Die Gewissheit des Willens; b) der Wille in der Selbstbezüglichkeit; c) die moralische Bedeutung der Selbstbezüglichkeit; d) der Wille im Aufstieg der Seele. Anhand dieser vier Aspekte sage ich, dass Augustinus die Selbstbezüglichkeit des Willens als Erster entdeckt hat.

Descartes bemerkt, indem er das „Cogito“-Argument auf *De civitate Dei* zurückgeführt hat. Étienne Gilson hat in seinem Werk den Vergleich weiter ausgeführt. Dazu siehe man: Étienne Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin* J. Vrin, 1929; Gareth B. Matthews: *Thought's ego in Augustine and Descartes*. Cornell University Press, 1992; Stephen Menn: *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press, 2002; Christoph Horn: Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26) In: Ders. (Hg.). Augustinus. *De civitate Dei*. (Reihe Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, S.109-129; Jaakko Hintikka: Cogito, ergo sum: Inference or Performance? *The philosophical review* 71.1 (1962): 3-32. Zur neuen Forschung siehe man auch Marko Fuchs: *Sum und cogito: Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes*. Ferdinand Schöningh, 2019.

¹³⁰ Charles Taylor: *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1989. S. 127-142.

1. Die Auseinandersetzung mit den Skeptikern und das Quasi-Cogito-Argument

1.1 Das anti-skeptische Argument in *Contra Academicos*

Es ist bekannt, dass Descartes in der Auseinandersetzung mit der Skepsis seine Zweifelbetrachtung erhoben hat. Wir können dies auch auf Augustinus anwenden und behaupten, dass Augustins Quasi-Cogito-Argument auch mit seiner anti-skeptischen Arbeit eng verbunden ist. Er berichtet auch in *Confessiones* V,10, dass er den Akademikern begegnet wäre. Wie überwindet Augustinus deren skeptischen Einwände? Diese Frage spielt eine wichtige Rolle für die Darstellung von Augustins Philosophie. Einerseits kann man sehen, dass Augustinus in verschiedenen Texten gegen die Skeptiker spricht. Dies zeigt die Kontinuität Augustins im Denken. Andererseits entwickelt Augustinus in dieser Auseinandersetzung eine Geistmetaphysik, die seine Willentheorie stützt. Daher werde ich zunächst Augustins Auseinandersetzung mit den Skeptikern darstellen und dabei seine Argumentation analysieren. Danach werde ich auch die Unterschiede zwischen Augustinus und Descartes betrachten.

Den Versuch, die Skeptiker zu überwinden, findet man in *Contra Academicos*. Das Buch ist eigentlich ein Brief, der an Romanianus adressiert ist. Das Motiv des Buches ist, zu zeigen, wie man das Glück erreichen kann. Dabei diskutiert Augustinus mit seinen Schülern Trygetius und Licentius diese beiden Fragen: Kann man die Wahrheit erlangen? Was ist die Beziehung zwischen Glück und Wahrheit? In diesem Sinne hat das Buch auch eine pädagogische Bedeutung. Einerseits leitet Augustinus diese beiden jungen Menschen durch einen philosophischen Diskurs. Andererseits

ermuntert Augustinus Romanianus, sich der Philosophie zuzuwenden, damit auch er das Glück erlangen kann. Das erste Ziel des Dialogs besteht also nicht darin, dass man eine Erkenntnistheorie gewinnt, sondern dass man ein glückliches Leben erlangt. Dies unterscheidet sich von Descartes' Ansatz, der eine unerschütterliche Grundlage der Erkenntnis finden möchte.

Im ersten Buch stellen der junge Licentius und Trygetius zwei verschiedene Auffassungen des Glücks vor. Der eine glaubt, dass das Glück der Besitz der Wahrheit sei, während der andere meint, dass das Glück in der Suche nach der Wahrheit liege. Im Vergleich dazu meint Augustinus: Obwohl er selbst nicht die Wahrheit besitze, sei er sicher, dass es die Wahrheit gebe. Dies spiegelt auch die Erklärung für die Bezeichnung der Philosophie wider, die Liebe nach der Weisheit bedeutet. Im zweiten Buch rekapituliert Augustinus die Entwicklungsgeschichte der akademischen Skeptiker. Insbesondere hat Augustinus in diesem Buch seine Motive dargestellt, warum er gegen die Skeptiker argumentiert, und zwar zur Überwindung des Irrtums, zur Erfassung der Wahrheit und zur geistigen Übung.¹³¹ Im dritten Buch hat Augustinus gegen die Skeptiker ausführlich argumentiert und am Ende gezeigt, dass die Skeptiker eigentlich die Wahrheit vertreten.

Gemäß Augustinus sprechen die akademischen Skeptiker gegen die Stoa, deren Lehre sie als Dogmatismus bezeichnen. Die Skeptiker, so Augustinus, behaupten, dass ihre Meinung von der Definition nach Zenon von Kition inspiriert werde:

“Die Vorstellung (*visum*), sagt er, könne erfaßt werden, die auf solche Weise in Erscheinung trete, wie Falsches nicht erscheinen könne.”¹³²

Bei der Stoa ist der Begriff „*visum*“ von zentraler Bedeutung, vor allem gemäß der kataleptischen Vorstellung. Diese wird von der wirklichen Welt hervorgebracht, im Gegensatz zum *phantasma*, das bloße Einbildung ist.¹³³ Nach der Interpretation

¹³¹ Vgl. *acad.* II, 9, 22.

¹³² *acad.* III,9, 21: “Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset.”

¹³³ Vgl. *mus.* VI,32.

von Therese Fuhrer ist die Vorstellung (*visum*) die Erscheinung eines von den Sinnen erfassten materiellen Objekts und seiner Eigenschaften im Zentralorgan. Kataleptisch ist die Erscheinung, wenn sie das Objekt „erfasst“ und dieses Organ unmissverständlich „begreifbar“ (evident) macht. Wird diese Information von der führenden Geisteskraft, dem Hegemonikon, bejaht und gespeichert, kommt ein „Erkennen“ (*κατάληψις*) zustande.¹³⁴

Dagegen vertreten die akademischen Skeptiker die Position, dass es keine Wahrheit gebe. Ihre Kritik drückt sich an dieser Stelle aus:

„Dass sich so etwas überhaupt nicht finden lasse, das zu beweisen haben sich die Akademiker mit aller Heftigkeit bemüht. Daher besitzen die Widersprüche unter den Philosophen, die Sinnestäuschungen, Träume und Wahnvorstellungen, die Trug – und Haufenschlüsse in der Vertretung dieser Auffassung eine beherrschende Stellung“.¹³⁵

Daher vertreten die akademischen Skeptiker diese zwei Thesen: 1) Nichts kann erkannt werden; 2) man darf keiner Sache zustimmen.¹³⁶ Insbesondere sollte ein Weiser nicht zustimmen, um Fehler zu vermeiden. Darauf basierend bringen die Akademiker ein neues Kriterium der Wahrheit hervor, nämlich Wahrscheinlichkeit (*veri simile*) und Glaubhaftigkeit (*probabile*).¹³⁷

In *Contra Academicos* kann die Position der akademischen Skeptiker aus folgenden Perspektiven dargestellt werden:

- 1) Argument durch den Streit zwischen verschiedenen Schulen: Falls es *gar* keinen Konsensus zwischen verschiedenen Schulen gibt, bestätigt dies, dass es keine Wahrheit gibt oder dass es nur Wahrscheinlichkeit gibt.
- 2) Zweifel an der Wahrnehmung: Ein berühmtes Beispiel dafür ist „der gebogene Stock im Wasser“. Der Stock scheint nämlich wegen der Lichtbrechung gebogen

¹³⁴ Augustine, Saint und Therese Fuhrer. *Augustin Contra academicos:(vel De Academicis Bücher 2 und 3)*. Vol. 46. Walter de Gruyter, 1997, S.259.

¹³⁵ *acad.* II, 5, 1:1: “Hoc prorsus non posse inveniri, vehementissime ut convincerent incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocinio viguerunt.”

¹³⁶ *acad.* III, 10,22: “Nihil posse percipi; et: Nulli rei debere assentiri.”

¹³⁷ *acad.* III, 1,1.

zu sein, was er aber nicht ist. Darüber hinaus gibt es auch viele andere Täuschungen, wie z.B. Traum, Wahnsinn usw. Durch die Wahrnehmung kann man demnach nichts Wahres erfassen.

Um sich gegen die Skeptiker zu verteidigen, führt Augustinus die folgenden Argumentationen an:

- 1) Argument der inakzeptablen Folge: Falls man die Wahrscheinlichkeit als Wahrheit annimmt, kann man sagen, dass der Skeptiker seinen Vater nicht zuverlässig erkennen kann. Zudem kann man auch keinen Verbrecher sicher erkennen, was dazu führt, dass es keine moralische Verantwortung gibt.
- 2) Argument aus der Definition der Weisen: Weise heißen diejenigen, die das Wissen besitzen. Die Skeptiker können nicht an den Weisen zweifeln, da sie die Weisen schon akzeptieren. Dadurch zeigt Augustinus den Selbstwiderspruch bei den Skeptikern.
- 3) Argument aus der unveränderlichen Wahrheit: Beispielhaft stellt Augustinus die Wahrheit der Mathematik und der Dialektik dar. Die Dialektik belehrt beispielsweise die Wahrheit der disjunktiven Präposition, nämlich entweder/oder. Er gesteht auch zu, dass disjunktive Urteile auch wahr sind, z.B. „Jetzt ist es Tag oder Nacht.“ In Bezug auf die Definition von Zenon von Kition kann man entweder zustimmen oder verneinen. Falls man der Definition zustimmt, impliziert dies schon eine Wahrheit. Falls man diese ablehnt, setzt man schon etwas als wahr voraus. Außerdem ist die mathematische Wahrheit nicht zu bezweifeln. Augustinus gibt an, dass die mathematische Formel „ $1+1=2$ “ auch im Traum wahr ist.
- 4) Argument aus der Gegebenheit: Augustinus hat die phänomenologische Wahrheit gezeigt und auch gesagt, dass diese Wahrheit nicht angezweifelt werden kann. Die „Welt“ wird so definiert: „Es wurde bereits gesagt, dass ich Welt nenne, was ich solcherart wahrnehme.“¹³⁸ Kennzeichnend ist, dass Augustinus hier den Dativ

¹³⁸ *acad.* III,11,25: „Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello.“

mihi benutzt und damit die erste Perspektive eng mit der ersten Person verbindet. In dem Argument aus der Gegebenheit verhält sich Augustinus ähnlich wie in der phänomenologischen Darstellung, die die Erscheinung der Welt betrifft. Diese Erscheinung ist von anderen unanzweifelbar und von sich selbst her nicht täuschend.

Zu Punkt 4) hat Augustinus weiter argumentiert: „Ich weiß, dass mir dieses weiß vorkommt, weiß, dass das mein Gehör ergötzt, weiß, dass das für mich angenehm duftet, weiß, dass mir dieses süß schmeckt, dass das für mich kalt ist.“¹³⁹

Hierbei benutzt Augustinus die erste Person Singular *scio*, womit er die Gewissheit der Wahrnehmung ausdrückt. Dies bezeichnet Fuhrer als „die subjektive Wahrheit“, welche etwas über die „Übereinstimmung von Aussagen mit im Bewusstsein erlebten empirischen Erscheinungen“ aussagt.¹⁴⁰

Unter Berücksichtigung der Argumentation der Skeptiker ist die Wahrnehmung immer täuschend Augustinus hat das Problem transformiert und zwar wie folgt: Er spricht nur über die Gewissheit der Wahrnehmung, anstatt für den Inhalt der Wahrnehmung zu argumentieren. Demnach können die Sinne etwas „Wahres“ vermitteln. Er sagt: „Stimme nicht zu mehr zu als (dazu), dass du überzeugt bist, dass es dir so erscheint.“¹⁴¹ Ob etwas falsch oder wahr ist, liegt nicht in der Wahrnehmung, sondern im Urteil der Vernunft. „Das Ruder scheint mir gebogen zu sein.“ Dafür sollten wir die Augen nicht beschuldigen, da wir tatsächlich sehen, dass das Ruder gebogen ist. Aber falls man die Proposition „das Ruder ist gebogen“ formuliert, erkennt man dann den Fehler. Dieser liegt im falschen Urteil. Dafür benutzt Augustinus eine Schiffsmetapher für die Wahrnehmung in der *Soliloquia* I,9. Das Schiff führt uns zu einem Ziel. Wenn man angekommen ist, muss man das Schiff zurücklassen. Mit der Metapher möchte Augustinus folgendes sagen:

¹³⁹ *acad.* III,11,26: „Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio.“

¹⁴⁰ Therese Fuhrer: „Das Kriterium der Wahrheit in Augustins *Contra Academicos*“, *Vigiliae christianae* 46.3 (1992): 257-275, S.264.

¹⁴¹ *acad.* III,11,26: „Noli plus adsentiri, quam ut ita tibi adparere persuadeas.“

Einerseits liefert das Sinnesorgan die Wahrnehmung, die nötig für eine vernünftige Erkenntnis ist. Die Wahrnehmung spielt hier gemäß Augustinus eine Rolle bei der Erkenntnis. Andererseits priorisiert Augustinus die Erkenntnis der universellen Wahrheit am Beispiel der Mathematik.

Um ein klares Verständnis von Augustins Meinung zu erlangen, kann man weiter die folgenden Aussagen vergleichen:

A: Ich sehe, dass das Ruder im Wasser gebogen ist.

B: Ich weiß, dass ich sehe, dass das Ruder im Wasser gebogen ist.

In Satz A geht es darum, was ich richtig gesehen habe, obwohl dies nicht mit der Realität korrespondiert. Dagegen handelt Satz B von der Gewissheit der Wahrnehmung, die Augustinus bezeichnet, indem er *scio* benutzt. Egal ob das Ruder gerade oder gebogen ist, ist die Gewissheit meiner Wahrnehmung nicht zu bezweifeln. In *De trinitate* XV greift Augustinus auf das Argument der akademischen Skeptiker zurück. Dort kritisiert Augustinus, dass die Skeptiker die Wahrnehmung voreilig verneinen.

Davon ausgehend kann man sagen, dass Augustinus „die Wahrheit“ der Sinneswahrnehmungen befürwortet. Auf den ersten Blick läuft Augustinus Gefahr, dass er einem Solipsismus und Relativismus verfällt. Es scheint, dass der Begriff der Welt (*mundus*) bei Augustinus schon subjektiviert wurde. So könnte man sagen, dass Augustinus die innere Welt entdeckt, wobei er sich für die subjektiv-phänomenologische Wahrheit ausgesprochen hat.

Aber dies ist bezüglich Augustinus nicht die ganze Wahrheit. Näher gesehen vertritt Augustinus hier keine moderne subjektive Wahrheit, wie bei Descartes. Was er damit meint, ist nur die Gewissheit der Wahrnehmung. Damit zielt Augustinus darauf ab, dass es schon etwas Wahres in der Wahrnehmung gibt. Dies reicht bereits aus, um die Meinung der Skeptiker anzugreifen, wonach nichts begriffen werden könne. Außerdem nähert Augustins Erklärung des Irrtums der stoischen Tradition an, die das Urteil mit der Vernunft verknüpft. Die Gewissheit der Wahrnehmung ist aber nicht das letzte Ziel der Erkenntnis für Augustinus. Vielmehr liegt die Wahrheit in der

intelligiblen Welt, die nur durch die Vernunft erreichbar ist. So gesehen impliziert die „subjektive“ Wahrheit bei Augustinus keinen Solipsismus, der die Existenz der äußeren Welt bezweifelt. Obwohl Augustinus hier so viele Ausdrücke gebraucht, die die erste Perspektive mit der ersten Person implizieren, hat er in *Contra Academicos* noch nicht die Gewissheit des Selbst oder die Selbsterkenntnis dargestellt.

Man kann sich nun fragen, ob Augustins Argumentationen in *Contra Academicos* erfolgreich sind. Um dies zu beantworten, werde ich hier die Betrachtung des Zweifels zwischen Augustinus und Descartes vergleichen. Im Folgenden werde ich daher einige Unterschiede zwischen Augustinus und Descartes in Bezug auf den Zweifel darstellen:

- 1) Das Motiv der Glückssuche: Die Auseinandersetzung mit den Skeptikern zielt darauf ab, seine Glückstheorie zu begründen. Augustinus wird zeigen, dass man die Weisheit erstrebt, damit man glücklich wird. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich von Descartes, der ein Fundament der Erkenntnis zu finden versucht.
- 2) Augustinus zweifelt die Existenz der Welt nicht an: Augustinus fragt nicht, ob es die Welt überhaupt gibt. Im Gegensatz dazu stellt Descartes jedoch mit dem Traum-Argument die Existenz der Welt in Frage. Zu deren Rettung führt er später seinen Beweis der Existenz Gottes an. Die Allmächtigkeit Gottes garantiert die Existenz der Welt. Daher ergibt sich die Aufspaltung zwischen dem Subjekt und der äußeren Welt. Hier wird zunächst die Existenz Gottes erschlossen und dann mittels ihrer die objektive Natur.
- 3) Augustinus zweifelt die Existenz des Lebens nicht an: Das Leben ist für jeden unmittelbar unanzweifelbar. Gemäß der cartesischen Zweifel ist auch das Leben eine Illusion für das Ich. Dies kann man nicht unmittelbar akzeptieren.
- 4) Die Fehlbarkeit von Mathematik und Dialektik: Wäre Descartes ein Zeitgenosse von Augustinus, würde er ihm gegenüber einwenden, dass es einen bösen Teufel geben könnte, der die Erkenntnis der Mathematik und der Dialektik in unseren Geist eingegossen habe. Daher wären die Mathematik und derartige Wahrheiten fehlbar.

Durch diesen Vergleich kann man sehen, dass die augustinische Leistung in *Contra Academicos* noch zu anzweifelbar ist. Falls Descartes ein Gesprächspartner in *Contra Academicos* wäre, würde er Augustins Argumentationen hinterfragen und anzweifeln. Augustinus war sich dessen auch selbst bewusst und entwickelte daher seine Argumentationen in seinen späteren Schriften weiter. Diese Arbeit wurde mit seinem Quasi-Cogito-Argument in diesen Texten vollgezogen.

1.2 Das Quasi-Cogito-Argument

Unter dem Cogito-Argument bei Descartes versteht man seinen Versuch, ein unerschütterliches Fundament für die Erkenntnis zu finden. Mit dem sogenannten methodischen Zweifel gewinnt Descartes eine als denkend gedachte Grundlage, die der geistige Akt als selbst-evidente Grundlage nicht mehr anzweifeln kann, auch wenn dieser sich selbst anzweifelt. Diesen Ansatz, der auf der Gewissheit basiert, findet man an verschiedenen Stellen der augustinischen Texte. Diese werde ich im Folgenden darstellen und analysieren.

1.2.1 Das Argument aus der Gewissheit in den frühen Schriften

Das augustinische *dubito*-Argument findet man schon in der sehr frühen Schrift *De vera religione*, in der Augustinus die Gewissheit mit dem Licht Gottes verbindet:

„Aber wenn du nicht einsiehst, was ich sage, und zweifelst, ob es wahr sei, so sieh zu, ob du daran zweifelst, dass du es bezweifelst. Und wenn es gewiss ist, dass du zweifelst, so forsche, woher diese Gewissheit kommt. Da wird dir nicht, ganz gewiss nicht, das Licht dieser unserer Sonne begegnen, sondern das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.“¹⁴²

Das herausragende Argument ist hier: Wenn man zweifelt, kann man diesen

¹⁴² *uera rel.* XXXIX, 73: “Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.”

Zweifel nicht anzweifeln. Dies ist eine unanzweifelbare Gewissheit, die gemäß Augustinus aus dem Licht der Wahrheit bezeichnet wird. Dieser Passus hier zielt nicht darauf ab, ein denkendes Subjekt zu beweisen, sondern will zeigen, dass es etwas Wahres gibt. Deswegen kann Augustinus sagen, dass die Existenz einer Wahrheit nicht anzweifelbar ist. Diese Wahrheit ist nicht abhängig von dem Subjekt, sondern beruht auf sich selbst, und zwar ist sie ewig, immerwährend und transzendent. Dies erinnert uns an die platonische Ideenlehre. Der Mensch kann die Ideen durch den Vernunftgebrauch zwar nicht hervorbringen, aber er kann sie finden.

Den Ansatz, der auf die Gewissheit verweist, findet man wiederum an der Stelle *De libero arbitrio* II, 3,7, an der Augustinus die Existenz Gottes zu beweisen versucht. Dazu führt er die platonische Triade (*esse – vivere – intellegere*) ein:

„Augustinus: Da also offensichtlich ist, dass es dich gibt, und es für dich nicht offensichtlich sein könnte, wenn du nicht lebst, ist auch offensichtlich, dass du lebst. Siehst du ein, dass dies zwei unbestreitbare Wahrheiten sind?

Evodius: Ich sehe es durchaus ein.

Augustinus: Also ist auch als drittes offensichtlich, dass du einsiehst.

Evodius: Es ist offensichtlich.“¹⁴³

Dabei gibt es drei Stufen der Gewissheit, nämlich die Gewissheit der Existenz (*esse*), die Gewissheit des Lebens (*vivere*) sowie die Gewissheit der Vernunft (*intellegere*). Dieser Darstellungsvorgang setzt die Existenz das Leben voraus: Ohne das Leben gibt es keine Existenz. Diese Triade spiegelt sich in der Hierarchie der Lebewesen wider, in der sich die Vernunft an der Spitze befindet. Die Existenz (*esse*) in dieser Triade bezieht sich auch auf Pflanzen, und das Leben (*vivere*) meint hier auch das der Tiere. Daher bezieht sich die Existenz nicht nur auf das reine Denken des Selbstbewusstseins wie bei Descartes, sondern auch auf das Leben der anderen Lebewesen. Außerdem impliziert „das Leben“ bei Augustinus auch die Körperlichkeit,

¹⁴³ *lib. arb.* II, 3, 7: „Aug. – Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima? Ev. - Prorsus intellego. Aug. – Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te. Ev. - Manifestum.“

anstatt nur das denkende Selbst.¹⁴⁴ So gesehen hat Augustinus in diesem Passus noch nicht das Quasi-Cogito-Argument entwickelt, das die Spiritualität des Geistes begründet.

1.2.2 Si fallor, sum

Jetzt wende ich mich der berühmten Aussage *si fallor, sum* in *De civitate Dei* XI, 26 zu. Diese Stelle zielt darauf ab, auf die Trinität in der menschlichen Seele hinzuweisen. Im Vergleich zu früheren Texten kritisiert Augustinus die sinnliche Wahrnehmung und dass man durch sie nur Ähnliches erkennen kann, anstatt das Abbild der Wirklichkeit in unseren Gedanken zu erfassen. Darüber hinaus regen diese Einbildungen und Phantasien uns zum Verlangen (*desidera*) an. Anders als bei dem, was Augustinus über die Wahrnehmung gesagt hat, betont er in dieser Passage nur die Gewissheit des Lebens, des Wissens und der Liebe, indem er sagt: „Denn wir sind, wissen, dass wir sind, und lieben dies unser Sein und Wissen.“¹⁴⁵ Diese Triade von Existenz, Wissen und Lieben (*esse – nosse – diligere*) ist hier nicht anzuzweifeln. Diese Triade ist schon anders als ist die Triade in *De libero arbitrio* (*esse – vivere – intellegere*)

Hier steht die Gewissheit der Existenz (*esse*) auf der ersten Stufe. Auf der zweiten Stufe der Triade weist Augustinus auf die Gewissheit des Wissens über seine Existenz hin, da man aus der Gewissheit des Wissens die Existenz ableiten kann. Dieses Wissen um seine Existenz impliziert wiederum das Wissen um sein Wissen, was nach Augustinus nicht anzweifelbar ist. Auf der dritten Stufe spielt die Liebe eine Rolle. Die Liebe zu diesen beiden geistigen Akten (Existenz und Wissen) ist daher auch nicht anzweifelbar, da die Gegenstände dieser Liebe laut Augustinus nicht anzweifelbar sind.

¹⁴⁴ Augustinus beharrt darauf, dass das Leben gleichermaßen aus der Seele und dem Körper besteht. Vgl. *beata u.* I, 2, 7; *ep.* 3, 4.

¹⁴⁵ *civ.* XI, 26: „Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.“

In der Antwort auf die Frage der Akademiker, „Wie, wenn du dich täuschest?“, führt Augustinus hier die berühmte Aussage ein: „Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich“. (*si enim fallor, sum*). Mit dem Täuschungsargument beweist Augustinus die Existenz des Selbst.

Die Interpretation dieser Aussage ist umstritten. Eine der Interpretationen verbindet dieses Fallor-Argument mit Descartes und beurteilt es als ein cartesisches Argument. Die andere verneint diese cartesische Interpretation.

Zunächst betrachten wir aber die zweite Interpretation. Der analytische Philosoph Jaakko Hintikka hat auch darauf hingewiesen, dass sich Augustinus von Descartes unterscheidet, da Augustinus immer auf die Unmöglichkeit des Denkens ohne Existenz verweist. Diese Existenz kann man auch auf jedes andere Verhalten beziehen. Demzufolge ist diese Aussage *si enim fallor, sum* im Kern nicht anders als die Aussage „Ich laufe, daher bin ich“ (*ambulo, ergo sum*).¹⁴⁶ Darüber hinaus kann man auch erkennen, dass die Aussage *si enim fallor, sum* keine Struktur der Interferenz impliziert, da Augustinus nicht wie Descartes „ergo“ benutzt hat. Eine weitere Interpretationsschwierigkeit liegt darin, dass Augustinus die Gewissheit der Liebe eingeführt hat. Dies ist nicht akzeptabel für Descartes, da er glaubt, dass die Liebe etwas Emotionales sei. Die Liebe bei Descartes ist also keine Gewissheit.

Bei näherem Hinsehen erkennt man, dass Augustinus das Argument aus *Reductio ad impossibile* für die Existenz (*esse*) benutzt. Dazu erläutert Augustinus Folgendes: „Wenn ich mich täusche, bin ich ja. Denn wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen.“¹⁴⁷

A₁: Wenn ich mich täusche, dann bin ich. ($P \rightarrow Q$)

A₂: Wenn ich nicht bin, kann ich mich nicht täuschen. ($\neg Q \rightarrow \neg P$)

A₂ ist eindeutig richtig. Es ist selbstverständlich, dass der Akt des Täuschens die Existenz des Ichs voraussetzt. Falls A₂ wahr ist, ist folglich A₁ wahr. Das heißt: Die Existenz des Ichs ist evident, wenn sich das „Ich“ auch täuscht. Daher sieht man, dass

¹⁴⁶ Jaakko Hintikka: „Cogito, ergo sum: Inference or Performance?“, *The philosophical review* 71.1 (1962): 3-32, hier S.23-24.

¹⁴⁷ *civ.* XI, 26: „Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor.“

Augustinus ein „anzweifelndes Ich“ durch die Fallor-Aussage gezeigt hat. Dieses *sum* bezieht sich hier zunächst nicht auf nicht mehr als auf die materialistische Vorstellung des Selbst, da Augustinus schon früher die leiblichen Sinne ausgesondert hat. Daher muss impliziert werden, dass das *sum* hier ein denkendes Ich ist. Vorausgesetzt, dass ich etwas Denkendes bin, kann ich Zweifel haben.

In Bezug auf die Liebe hat Horn darauf hingewiesen, dass diese Liebe hier ein rationales Streben ist, das Augustinus in einem eudaimonistisch-teleologischen Kontext gebraucht. Daher ist die Liebe in dieser Triade (*esse – nosse – diligere*) nicht etwas Emotionales.¹⁴⁸ Zudem möchte ich auch sagen, dass die Liebe in einem engeren Zusammenhang mit dem Wissen steht. In *De trinitate* IX hat Augustinus ausführlich gezeigt, dass es keine Liebe gibt, die nichts mit dem Wissen zu tun hat. Dies besagt auch, dass die Liebe nicht etwas rein Emotionales ist. Das Argument lässt sich also auch in folgendem Syllogismus ausformulieren:

P₁: Falls man sich anzweifelt, ist man.

P₂: Ich zweifle mich an.

S: Ich bin.

1.2.3 Dubito, sum

Dieses Quasi-Cogito Argument taucht auch in *De trinitate* X,14 wieder auf, wo es mir wesentlich präziser und deutlicher erscheint. Der Ausgangspunkt des Quasi-Cogito-Arguments an der Stelle *De trinitate* X,8 liegt in der Diskussion um den Geist. Dort stellt Augustinus die materialistische Vorstellung über den Geist vor. In der Stelle *De trinitate* X, 13 zielt Augustinus darauf ab, gegen die materialistische

¹⁴⁸ Christoph Horn: „Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)“, in: Ders. (Hg.): Augustinus. De civitate Dei. (Reihe Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, S.111.

Vorstellung des Geistes zu argumentieren. Augustinus hat die Aussage „Der Geist hält sich für Luft“ behandelt. Dieser Geist hier ist sich bewusst oder sicher, *dass* er eine Vorstellung von sich selbst hat. Diese geistige Aktivität ist nicht anzweifelbar. Hingegen ist der Geist sich nicht sicher, ob er tatsächlich Luft ist, da der Geist zeitweise meint, dass er selbst Feuer, Erde oder etwas Anderes sei. Daraus erschließt sich die Unterscheidung zwischen Meinung und Erkenntnis. Die Meinung bezieht sich auf den Inhalt des Denkens, während die Erkenntnis sich auf die Selbstreflexion bezieht. Für die Auffassung über den Geist führt Augustinus das Kriterium der Unanzweifelbarkeit ein. Der Geist bezieht sich immer auf sich selbst durch das Denken, das Meinen oder andere geistige Aktivitäten. Damit lässt sich der Geist nicht auf die Materie reduzieren.

Nachdem Augustinus die materialistische Vorstellung über den Geist abgegrenzt hat, führt er erneut das Quasi-Cogito-Argument ein. Das Argument drückt sich an dieser Stelle klar aus: „Wer möchte jedoch zweifeln, dass er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, dass man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Gewissheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, urteilt man.“¹⁴⁹

Der Akt des Zweifelns setzt das Leben, das Gedächtnis und das Denken voraus. Hier zeigt Augustinus, dass geistige Akte nicht zu anzuzweifeln sind, wenn auch das Selbstdenken manchmal inhaltlich falsch ist. Diese fünf geistigen Akte (Erinnern, Einsehen, Denken, Wissen und Urteilen) sind also unanzweifelbar und lassen sich somit nicht auf eine materialistische Interpretation zurückführen.

In diesem Argument verweist Augustinus auf das Kriterium der Sicherheit (*certitudo*). Die Wahrheit handelt primär nicht vom Inhalt des Denkens, sondern von der Sicherheit des Erkennenden. Dadurch argumentiert Augustinus einerseits gegen

¹⁴⁹ *trin.* X,10,14: “Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.”

die Skeptiker und andererseits gegen den Materialismus. Auf einer Seite impliziert das Argument, dass es auf jeden Fall Wahrheit gibt. Auf der anderen Seite erschließt sich die materialistische Vorstellung des Geistes, die nicht plausibel ist.

Anschließend zeigt Augustinus die trinitarische Struktur im menschlichen Geist: Das Gedächtnis (*memoria*) – die Einsicht (*intellegentia*) – der Wille (*voluntas*). Diese drei Elemente konzipiert Augustinus als Konstituenten des Geistes. Dabei gibt es ein wichtiges Merkmal: Inter-Bezogenheit. Wer sich erinnert, der will und denkt. Wer will, der erinnert sich und denkt. Wer denkt, der erinnert sich und will. Mit dieser trinitarischen Struktur des menschlichen Geistes erreicht Augustinus sein Ziel, die Trinität in der menschlichen Seele zu suchen, um seinen eigenen Glauben zu verstehen.

2. Die Selbstbezüglichkeit anhand *se nosse* und *se cogitare*

Im letzten Teil habe ich gezeigt, dass die Immaterialität des Geistes eng mit dem Selbsterfassen verbunden ist. Aber was ist die Selbsterkenntnis? Ist es möglich, das Selbst zu erkennen? Diese Fragen machen es erforderlich, die Selbsterkenntnis sowie die Selbstbezüglichkeit bei Augustinus weiter zu untersuchen.

Das Motiv der Selbsterkenntnis von Augustinus liegt einerseits in der antiken Philosophie und andererseits in der Suche nach der vernünftigen Erfassung der Dreieinigkeit. Das delphische Gebot „Erkenne Dich Selbst“ (Γνῶθι σεαυτόν) beschreibt den Ansatz der Philosophie und spielt eine wichtige Rolle in der platonischen Philosophie sowie im Neuplatonismus. Dies findet man in den Dialogen *Alkibiades* und *Charmides*. In *Metaphysik* XII erklärt Aristoteles die Selbstbezüglichkeit des unbewegten Bewegers in Bezug auf den Zusammenhang zwischen *νόησις* und *νόημα*. Gegen den Versuch „selbst zu erkennen“ führt der Skeptiker Sextus Empiricus den Zweifel ein, indem er das Paradox ausformuliert hat (*adv. Math. VII* 284-86, 310-12). Dies wurde Augustinus durch *Enneade* V,3 zugänglich. Der praktische Anlass liegt in der Tradition der Lebenskunst in der Antike. In diesem Zeitraum fordern die verschiedenen philosophischen Schulen ihre Schüler auf, sich selbst zu bilden und sich selbst zu transformieren. Diese Strömung hat auch einen direkten Einfluss auf die frühen Kirchenväter, die zur Auseinandersetzung mit dem Thema der Selbstbestimmung beigetragen haben.¹⁵⁰ Daher verfügt die Selbstbezüglichkeit über zwei Bedeutungen: Einerseits für die Geistmetaphysik und andererseits für die praktische Theorie. Dies bildet den Grundzug der Interpretation aus der geistigen Übung (*exercitatio animi*) bei Augustinus.

Die Konzeption des Gottesbildes (*imago dei*) bietet die theologische Grundlage seiner philosophischen Untersuchung, nämlich die Struktur des menschlichen Geistes analog der Trinität aufzufassen. Aufgrund dieser Basis ist die Suche nach der

¹⁵⁰ Alfrons Fürst: Individuality and Self-Agency: The Self in Origen's Metaphysics of Freedom Niehoff, Maren R., and Yehošua Lewinson. *Self, self-fashioning and individuality in late antiquity: new perspectives*. Mohr Siebeck, 2019. S. 505-523.

Selbsterkenntnis zugleich die Suche nach der Erkenntnis Gottes. Falls man die vollkommene Gotteserkenntnis hat, hat man umgekehrt auch die vollkommene Selbsterkenntnis. In seinen früheren Texten hat Augustinus seine Aufgabe erkannt, die Seele und Gott zu erkennen.¹⁵¹ Dies bildet Norbert Fischer zufolge den Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen.¹⁵²

Aufgrund dieser Mehrdeutigkeit des Selbst ist die Erforschung der Selbstbezüglichkeit bei Augustinus umstritten. Es ergeben sich hauptsächlich zwei Interpretationsmöglichkeiten. Die eine betont das metaphysische oder transzendente „Ich“ und betrachtet Augustinus als eine Brücke zwischen dem Neuplatonismus und Descartes. Diese Interpretation beruht auf der Gewissheit oder der Unanzweifelbarkeit der Selbsterkenntnis. Bemerkenswerterweise sagt schon Charles Taylor, dass Augustinus den Schritt zur Subjektivierung der Wirklichkeit vollzogen habe.¹⁵³ Andere Forscher sind aber gegen diese transzendente Interpretationsmöglichkeit. John C. Cavadini hat gesagt, dass es gar keinen modernen Begriff des „Selbst“ bei Augustinus gebe. Cavadini verweist auf die folgende Stelle in Psalm 105,4: „[...] sucht sein Angesicht allezeit“. Das „Selbst“ bei Augustinus ergibt sich in der Transformation und der Vergöttlichung. Es gibt daher kein stabiles „Ich“.¹⁵⁴ Der französische phänomenologische Philosoph Jean-Luc Marion hat auch angemerkt, dass das Problem des Selbst eine große Frage für Augustinus ist. Marion hat auch gegen die traditionelle Interpretation argumentiert und gründet seine Interpretation auf der augustinischen Auffassung des Psalms.¹⁵⁵

Der Grund, warum es diese zwei Interpretationen gibt, liegt im aporetischen Charakter der Selbsterkenntnis. Auf einer Seite sagt Augustinus, dass das Selbst jedem unmittelbar gegenwärtig ist. Auf der anderen Seite ist das Selbst nicht

¹⁵¹ *sol.* I,7: „Deum et animam scire cupio.“

¹⁵² Norbert Fischer: „Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen“, in *Quaestio* 6 (2006): 81-101.

¹⁵³ Charles Taylor: *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University (1989). S. 127-142.

¹⁵⁴ John C. Cavadini: „The darkest enigma: reconsidering the self in Augustine's thought“, *Augustinian Studies* 38.1 (2007): S.119-132.

¹⁵⁵ Jean-Luc Marion: *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Stanford University Press, 2012; Alain de Libera, „Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin“, *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2009): 391-419.

transparent und befindet sich im Prozess der Transformation. Demnach gibt es keine einheitliche Interpretation zu Augustins Geistmetaphysik. Im Folgenden werde ich die Aporie analysieren und die Lösung anhand des Unterschiedes zwischen *se nosse* und *se cogitare* aufbauen.

2.1 Die Aporie bei Augustinus

2.1.1 Die Aporie der Erkenntnis im Allgemeinen

Zu Anfang von *De trinitate* X stellt Augustinus eine These auf: Niemand kann eine vollständig unbekannte Sache lieben.¹⁵⁶ Um diese These zu bestätigen, hat Augustinus drei Beispiele genannt:

- 1) Die Liebe zu einem schönen Menschen setzt voraus, dass der Liebende die Schönheiten der Körper im Allgemeinen (*generaliter*) kennt.
- 2) Die Liebe zu einem guten, aber unbekannten Menschen heißt die Liebe zur Erkenntnis der Tugend.
- 3) Die Liebe zu einer bestimmten Wissenschaft, z.B. der Redekunst, bedarf auch einer Vorerkenntnis derselben.

Alle Beispiele zeigen, dass die Liebe immer mit der allgemeinen Wahrheit verbunden ist, die schon in der menschlichen Seele vorhanden ist. Obwohl der Mensch eine bestimmte Lehre nicht kennt, wünscht er dennoch, diese kennenzulernen. Dies impliziert aber, dass er schon etwas erkannt hat. Sonst würde er keinen Wunsch danach haben. Diese Erkenntnis verbindet Augustinus mit der Erkenntnis der Idee, beziehungsweise mit der allgemeinen Wahrheit.

Um diese allgemeine Wahrheit zu begründen, wendet Augustinus seine Theorie des Zeichens oder der Sprache an, die er schon in *De magistro* konzipiert hat. Der Grundgedanke ist: Durch das Zeichen (*signum*) kann man nichts lernen, falls man die Sache nicht vorher gekannt hat. Die Funktion des Zeichens ist nur eine Mahnung für

¹⁵⁶ *trin.*X,1,1: "Ac primum quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest..."

die Menschen. In jedem Menschen wohnt der innere Lehrer, der nicht durch die Zeichen lehrt. Basierend auf der Erkenntnis der Sache selbst lernt man, wie man das Zeichen benutzt und urteilen kann, ob die einzelne Sache gut ist. In *De trinitate* X, 1,2 greift Augustinus diese Lehre auf: „Im Licht der Wahrheit erblickt er nämlich, wie gut und groß es ist, alle Sprachen aller Völker zu verstehen und zu sprechen, keine als fremd zu vernehmen und selbst so zu sprechen, dass niemand einem den Fremden anmerkt.“¹⁵⁷

Wie versteht man diese Wahrheit hier? Die fundamentale Auffassung über die Erkenntnis bei Augustinus folgt der platonischen Tradition, die auf der Zwei-Welten-Theorie beruht, und zwar der Unterscheidung zwischen der Ideenwelt und der Erfahrungswelt. Durch den Versuch in *Contra Academicos* hat Augustinus darauf hingewiesen, dass es Wahrheit gibt. In *De magistro* hat Augustinus seine Lehre des inneren Lehrers aufgebaut. Damit zeigt Augustinus, dass die Wahrheit *a priori* ist.

In Bezug auf das selige Leben hat Augustinus auch die paradoxe Beziehung zwischen Lieben und Kennen dargestellt. „Aber das selige Leben, das ist doch etwas, das alle Menschen wollen. Keiner lehnt es völlig ab. Wo haben sie es kennengelernt, dass sie es so wollen? Wo haben sie es gesehen, dass sie es so lieben? Aber irgendwie müssen wir es ja auch haben, ich weiß nur nicht, wie.“¹⁵⁸

In diesem Passus kann man sehen, dass die Idee des seligen Lebens etwas Apriorisches ist, da jeder danach strebt. Zugleich betont Augustinus, dass er nicht weiß, wie man das selige Leben erlangen kann. Diese beiden Formen von Erkenntnis kann man daher als implizite und explizite Erkenntnis bezeichnen. Die implizite Erkenntnis ist selbst-evident, insofern niemand anzweifeln kann, dass jeder nach dem Glück strebt. Aber wie das Glück zu erlangen ist, darüber hat man noch keine explizite Erkenntnis. Wegen dieser beiden Formen der Erkenntnis stellt sich die Suche nach dem Glück als unendlicher Prozess dar, in dem man auch Fehler begehen kann.

¹⁵⁷ *trin.* X, 1,2: “Conspicit namque in luce veritatis quam magnum et quam bonum sit omnes gentium linguas intellegere ac loqui nullamque ut alienigenam audire et a nullo ita audiri.”

¹⁵⁸ *conf.* X, 20,29: “Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit memo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo.”

Dies lässt uns an das Paradoxon bezüglich der Lehrbarkeit der Tugend im *Menon* (80d) denken. Dort zeigt Sokrates, dass es nicht möglich ist, Erkenntnis zu suchen. Falls man schon weiß, muss man nicht suchen. Falls man nicht weiß, ist es nicht möglich zu suchen. Dort konzipiert Platon die Anamnesislehre, die uns aus dem Paradoxon herausführt. Dafür setzt Platon die Präexistenzlehre voraus. Für den späteren Augustinus ist die Präexistenzlehre der Seele nicht mehr akzeptabel, da er sie deutlich kritisiert. Obwohl Augustinus auf diese Lehre verzichtet, wendet er sich dem Begriff des Lichtes zu. Die platonisch-intellektualistische Färbung des augustinischen Gedankens kann man auch dadurch erkennen. Dies bietet auch eine Möglichkeit für uns, die Selbsterkenntnis bei Augustinus aus der neuplatonischen Sicht zu betrachten.

Außerdem spielt der Begriff *studium* eine wichtige Rolle, er steht im Gegensatz zu dem Begriff *curiositas*. Die Liebe der wissenschaftlich sich Mühenden (*amor studentium*) beschreibt diejenigen, die eine bestimmte Lehre noch nicht kennen, aber kennenzulernen wünschen. *Curiositas* beschreibt hingegen das Begehren nach allem, dadurch begeht man leicht die Sünde der Übertriebenheit (*superbia*). Augustinus betont: Obwohl der Wissbegierige anders ist als der sich eifrig Mühende, liebt er auch nicht das Unbekannte. Dieses Lieben ist hier aber etwas Sündhaftes, da es nicht auf etwas Schönes oder Gutes ausgerichtet ist und auch die Begierde enthält. Man kommt zu dem Schluss: Es ist nicht möglich, Unbekanntes zu lieben. Für Augustinus gibt es noch eine weitere Unterscheidung: „Er liebt, Unbekanntes zu wissen“ und „Er liebt Unbekanntes“. Die zweite Aussage ist unmöglich, wie besprochen wurde. Die Liebe, etwas zu wissen in der ersten Aussage ist anders als die Liebe zu etwas Unbekanntem. In diesem Fall liebt man das Wissen, das einem unmittelbar gegenwärtig ist. Anders formuliert: In der Aussage von „Er liebt Unbekanntes zu wissen“, weiß man zwar, dass er weiß. Aber man weiß nicht, was man liebt. Sogar diejenigen, die „Ich weiß nicht“ sagen, kennen die Bedeutung von „Wissen“. Sonst können sie nicht „Ich weiß nicht.“ sagen.

Augustinus resümiert die folgenden Erkenntnisse in der Liebe:

- 1) Die allgemeine Erkenntnis;
- 2) Die Gestalt des ewigen Vernunftgrundes;

- 3) Die eingebildete Gestalt, die auf dem beruht, was er vorher gekannt hat;
- 4) Das Wissen über den Akt des Wissens. Dies bezeichne ich als Bewusstsein.

2.1.2 Exkurs zum Ideenbegriff im Lieben und Kennen

Jetzt möchte ich mich dem Verhältnis zwischen Liebe und Erkenntnis zuwenden. Rückblickend auf *De trinitate* VIII 3.5 hat Augustinus dargestellt, dass Gott das Gute selbst (*bonum ipsum*) ist. Davon ausgehend untersucht Augustinus, wie die menschliche Seele dem Guten anhängen kann und schließt dabei analog auch die Liebe ein. In diesem Kontext versucht Augustinus den Zusammenhang zwischen dem Lieben zu Gott (*diligere*) und dem Kennen (*scire*) zu erklären. Um Gott zu sehen oder zu erkennen, setzt er voraus, dass man Gott lieben muss. Aber man kann nicht etwas lieben, das man nicht kennt. Es ergibt sich damit eine Aporie zwischen dem Lieben und dem Kennen.

Um diese Aporie zu lösen, wendet Augustinus sich dem Begriff des Glaubens zu, da der Glaube das Kennen nicht voraussetzt. Der Glaube ohne Kennen ist aber möglicherweise bloße Einbildung. Dies umgeht Augustinus durch den Begriff der eingprägten Kenntnis (*notitia*), nach der „wir etwas Derartiges erblicken und sogleich erkennen, dass es ein Mensch oder die Gestalt eines Menschen ist.“¹⁵⁹ Durch diese Kenntnis wird das menschliche Denken (*cogitatio*) geformt (*informatur*).¹⁶⁰

Diese Kenntnis (*notitia*) kann man mit dem Art- oder Gattungsbegriff (*specialem generalemque notitiam*) verknüpfen. Man kann demzufolge den Begriff wie folgt charakterisieren:

- 1) Dieser Art- oder Gattungsbegriff kann nicht durch die körperlichen Augen erkannt werden. Augustinus betont, dass dieser Art- oder Gattungsbegriff uns gewiss sei und im Geist wohne.
- 2) Dieser Art- oder Gattungsbegriff ist die Voraussetzung für die Erkenntnis

¹⁵⁹ *trin.* VIII, 4,7: “[...] secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam.”

¹⁶⁰ *trin.* VIII, 5,7: “Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur.”

singulärer Erscheinungen. Beispielsweise kann man mit dem eingprägten Begriff des allgemein Guten das singuläre Gute prüfen.

- 3) Mit diesem Art- oder Gattungsbegriff versteht man die Geschichte in der Bibel, liebt man Paulus und erkennt die Dreieinigkeit.

Am Beispiel der Idee der Gerechtigkeit zeigt Augustinus die Anwendung dieses Begriffes. Die Suche nach der Gerechtigkeit entfalte sich von Innen nach Außen. Wenn man die Gerechtigkeit außerhalb von sich suche, dann könne man sie nicht finden, da die Gerechtigkeit kein Körper sei und auch keinen besitze. Außerdem betrachtet Augustinus die Gerechtigkeit als Schönheit der Seele (*pulchritudo animi*). Yam hat aufschlussreich gezeigt, dass diese Wendung auch auf Plotin zurückgeht, der den Begriff „innere Schönheit“ in *Enneade* V, 8 eingeführt hat.¹⁶¹

Die Idee der Gerechtigkeit beschreibt Augustinus mit Hilfe seiner quasi-phänomenologischen Analyse des Bewusstseins aus seiner erspersonalen Perspektive. Zuerst verneint Augustinus, dass die Vorstellung (*phantasia*) und die Einbildung (*phantasmata*) Ideen sind. Bei der *phantasia* geht es um die Vorstellung von dem, was man gesehen hat. Beispielsweise beschreibt Augustinus seine Vorstellung von Karthago, wo er selbst war. Aber seine Vorstellung der Stadt Alexandria, welche er niemals besuchte, beruht auf der Erzählung von anderen. Dies bezeichnet man als *phantasmata*. Aber die beiden Vorstellungen kann man nicht mit der Vorstellung über die Gerechtigkeit gleichsetzen. Diesen Vergleich kann man mit der Wendung zwischen dem Denken (*cogitatio*) und der Kenntnis (*notitia*) bezeichnen. Diese Kenntnis (*notitia*) verknüpft Augustinus mit der inneren Wahrheit, die auf der Idee beruht. Dieser Gegensatz liegt der Unterscheidung zwischen der Selbsterkenntnis (*se nosse*) und dem Selbstdenken (*se cogitare*) zugrunde. Der erste Begriff ist gewiss und apriorisch, während der zweite Begriff empirisch ist und sich als Resultat eines Prozesses erweist. Durch diese Darstellung kommt Augustinus zu dem Schluss, dass die Idee im Geist des Menschen eine eingprägte Erkenntnis sei. Mit dieser könne man lieben, was einem schon bekannt sei.

¹⁶¹ Colten Cheuk-Yin Yam: *Trinity and Grace in Augustine* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019), S. 69.

2.1.3 Die Aporie der Selbsterkenntnis

Augustinus stellt die Aporie der Selbsterkenntnis von *De trinitate* X,2,5 auf. Dies drückt sich in dieser Frage aus: „Was also liebt der Geist, da er sich inbrünstig sucht, um sich kennenzulernen, solange er sich unbekannt ist?“¹⁶² Diese Aussage „Der Geist sucht etwas, was ihm unbekannt ist“ ist in sich selbst widersprüchlich: Wie ist es möglich, etwas Unbekanntes zu suchen? Das Wort „suchen“ (*quaerere*) ist hier austauschbar mit dem Wort „lieben“ (*amare*). Hier ergibt sich die gleiche Struktur der Aporie des Erkennens im Allgemeinen. So gesehen muss man das Vorwissen der Selbsterkenntnis postulieren. Das heißt: „Das Lieben zu sich“ impliziert schon, dass es das Vorwissen des Selbst gibt. Aber Augustinus hat auch bemerkt, dass das Vorwissen der Selbsterkenntnis Unterschiede von dem Vorwissen der Erkenntnis im Allgemeinen aufweist. Er verneint die folgenden vier Möglichkeiten bei der Suche nach der Selbsterkenntnis:

- 1) Die allgemeine Erkenntnis (*generem totum*):
- 2) Die ewige Wahrheit;
- 3) Die Erkenntnis über das Ziel beziehungsweise die Seligkeit;
- 4) Man liebt, sich zu kennen, anstatt sich selbst zu lieben.

Durch die Verneinung dieser vier Möglichkeit zeigt Augustinus, dass die Selbsterkenntnis anders ist als die Erkenntnis anderer Sachen.

Außerdem hat Augustinus die Zweifel von Sextus Empiricus dargestellt. Dieses Paradox wird von Augustinus ausgedrückt an der folgenden Stelle:

„Wenn er sich also als ganzer sucht, dann fehlt ihm nichts von sich selbst. Wenn er sich aber nicht als ganzer sucht, sondern so, dass der Teil, der gefunden ist, den Teil sucht, der noch nicht gefunden ist, dann sucht der Geist nicht sich, da ja kein Teil von ihm sich sucht. Der Teil nämlich, der gefunden ist, sucht sich ebenfalls nicht, weil er von dem Teil, der schon gefunden ist, gesucht wird. Weil daher weder der Geist als ganzer sich sucht noch irgend Teil von ihm nicht sucht, sucht sich der Geist

¹⁶² *trin.* X, 3,5: “[...] quid ergo ama mens cum ardentem se ipsam quaerit ut nouerit dum incognita sibi est?”

überhaupt.¹⁶³

Das Paradoxon lautet so:

P₁: Falls der Geist sich selbst erkennt, braucht er sich nicht mehr zu erkennen;

P₂: Falls der Geist sich nicht erkennt, wonach sucht er?

Das Paradoxon wird weiter aus zwei Perspektiven analysiert. Der Geist als der Suchende sucht sich selbst entweder als ganzer Geist oder als ein Teil davon. Der Geist als das Gesuchte kann auch wieder entweder das Ganze oder ein Teil sein.

P₁: Falls der Geist als Ganzes gegenwärtig ist, sucht er nicht, da er sich selbst schon gegenwärtig ist.

P₂: Falls der Geist sich als Teil sucht, kann er sich selbst nirgends finden. Dies führt zu einem *Regressus ad infinitum*.

2.2 Lösung der Aporie der Selbsterkenntnis

2.2.1 Die intuitive Selbsterkenntnis und die diskursive Selbsterkenntnis bei Plotin

Um die Aporie der Selbsterkenntnis zu lösen, führt Plotin zwei Formen der Selbsterkenntnis ein: Die unmittelbar-intuitive Selbsterkenntnis und die diskursive Selbsterkenntnis. Diese erste Selbsterkenntnis beschreibt die Selbsterkenntnis auf der Ebene des Intellekts (*νοῦς*). Darin sind der Erkennende und das Erkannte, der Schauende und das Geschaute gleich. Diese Selbsterkenntnis drückt sich auch in der platonischen Ideenlehre aus, und zwar ist diese Selbsterkenntnis zugleich die

¹⁶³ *trin.* X, 4,6: “Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est; hoc enim deest quod quaeritur, non illa quae quaerit. Cum itaque tota se quaerit, nihil eius deest. Aut si non tota se quaerit, sed pars quae inventa est quaerit partem quae nondum inventa est; non se ergo mens quaerit, cuius se nulla pars quaerit. Pars enim quae inventa est, non se quaerit; pars autem quae nondum inventa est, nec ipsa se quaerit, quoniam ab ea quae iam inventa est, parte quaeritur. Quocirca, quia nec tota se quaerit mens, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit.”

Erkenntnis der Ideenwelt. Die Lehre, nach der sich die Idee innerhalb des Verstandes Gottes befindet, ist ein Eckpfeiler des Mittelplatonismus und des Neuplatonismus, der auf der Schöpfungslehre im *Timaios* 28b beruht, wo Platon die Entstehung der Welt schildert. Dort schaut der „Demiurg“ auf „das Vollbild und das Unwandelbare“, nach welchem er die Welt gestaltet hat, indem er das Muster in die Materie gesetzt hat. In dieser Erzählung liegt die Ideenwelt außerhalb des Demiurgen. Im Mittelplatonismus wird der „Demiurg“ als göttlicher Geist und damit als das „vollkommene Lebewesen“ und als die Gesamtheit der Formen interpretiert.¹⁶⁴ Dieser mittelplatonische Gott besitzt ewige und unwandelbare Gedanken, die das Paradigma der sichtbaren Welt bilden.¹⁶⁵ Das Denken Gottes wird von ihm selbst hervorgebracht. In ihm sind das „Intellektuelle“ und das „Intelligible“ gleich. In dieser Selbsterkenntnis findet man keinen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt. Diese Selbsterkenntnis des Intellekts begreift sich als transzendent und vollständig. Damit kann Plotin etwas auf die Zweifel von Sextus Empiricus erwidern. Bemerkenswerterweise nähert sich Augustins Gottesauffassung an die plotinische Selbstauffassung des Nous an, vor allem wenn man seine Definition der Ideen in *De diversis quaestionibus* 83 46,2 berücksichtigt: „Die Ideen sind tatsächlich Urformen oder feststehende, unverrückbare Sachverhalte, die an sich nicht geformt und daher in ihrer Seinsart – so wie sie sind – ewig und verbleibend im göttlichen Verstand (*divina intellegentia*).“¹⁶⁶ Hier ergibt sich auch die Gleichsetzung zwischen dem Verstand Gottes und der Ideenwelt. Dies bildet den Grundzug der Selbsterkenntnis Gottes.

Die diskursive Selbsterkenntnis beschreibt die Selbsterkenntnis der Seele.¹⁶⁷ Die Seele wird durch äußere Dinge beeinflusst, zum Beispiel Wahrnehmung, Begierde oder Leidenschaften. In dieser Selbsterkenntnis ergibt sich eine Kluft zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Dies spiegelt die Derivationstheorie oder die Geistwerdung wider, die besagt, dass alles aus dem Intellekt stammt. Die Seele wird

¹⁶⁴ Christian Tornau: *Plotin: Ausgewählte Schriften* (Stuttgart: Reclam, 2011), S.23.

¹⁶⁵ Christoph Horn: *Augustinus* (München: C.H.Beck, 1995), S. 70.

¹⁶⁶ *div. qu.* 83,46.2: „Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur.“

¹⁶⁷ *Enn.* V,3, 3.

auch vom Intellekt hervorgebracht. In dieser Derivation entfernt sich die Seele von ihrem Ursprung und kann somit nichts als ein dunkles Abbild bewahren.¹⁶⁸ Die Rückkehr zur geistigen Heimat oder der Aufstieg der Seele bildet daher den Grundzug der Selbstauffassung der Seele. Das wahre Selbst kann man erlangen, indem man den Aufstieg der Seele ausführt. Dafür führt Plotin den Begriff des Lichtes ein, das die Umkehr der Seele ermöglicht.¹⁶⁹

2.2.2 Die Selbstreflexion (*se cogitare*) und das Selbstbewusstsein (*se nosse*)

Jetzt möchte ich mich dem Text von Augustinus zuwenden. Um das Paradox der Selbstbezüglichkeit zu lösen, hat Augustinus auch die zwei Ebenen der Selbsterkenntnis eingeführt, nämlich *se nosse* und *se cogitare*. „Da es also etwas anderes ist, sich nicht zu kennen, etwas anderes, nicht sich zu denken (so sagen wir auch von einem, der in vielen Wissenschaften bewandert ist, nicht, dass er die Sprachkunde nicht kennt, weil er nicht daran denkt, da er gerade an die Heilkunst denkt), da es also etwas anderes ist, sich nicht zu kennen, etwas anderes, nicht an sich zu denken.“¹⁷⁰

Um den Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein (*se nosse*) und der Selbstreflexion (*se cogitare*) aufzuzeigen, zieht Augustinus die Erkenntnis der Wissenschaften als Analogie heran. Den Unterschied mag ein Beispiel mit wissenschaftlichen Begriffen veranschaulichen. Wenn ich z.B. ein Buch über die Grammatik einer Sprache schreibe, nutze ich mein Wissen und meine Fähigkeiten in diesem Gebiet dazu, dieses Buch zu schreiben. Daneben gibt es aber auch andere

¹⁶⁸ *Enn.* V, 3,7.

¹⁶⁹ Werner Beierwaltes: „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* H. 3 (1961): S. 334-362.

¹⁷⁰ *trin.* X,5,7: „Ita enim aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare – neque enim multarum doctrinarum peritum ignorare grammaticam dicimus cum eam non cogitate quia de medicinae arte tunc cogitate –, cum eam non cogitate quia de medicinae arte tunc cogitate, cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare.“

Fähigkeiten, über die ich verfüge, die ich aber zu einem Zeitpunkt nicht aktiv nutze, wie z.B. meine Kenntnisse im Bereich der Heilkunst.

Durch die Analogie kann man zeigen: Das Selbstbewusstsein ist etwas Dauerhaftes in der Seele ist. Das Bewusstsein (*nosse*) ist immer vorhanden, auch wenn man ihm keine Aufmerksamkeit schenkt. Dagegen bedarf die Selbstreflexion der Aufmerksamkeit. Die Selbstreflexion bezieht sich auf etwas Bestimmtes. Hölscher hat uns gezeigt, dass das Selbstbewusstsein implizit ist, während die Selbstreflexion explizit ist.¹⁷¹ Im Folgenden werde ich diese beiden Formen der Selbsterkenntnis darstellen und analysieren.

2.2.2.1 Das Selbstbewusstsein (*se nosse*)

Se nosse heißt „sich gekannt zu haben“. *Se nosse* ist Synonym für *notitia*, das „habituelles Wissen“ heißt. Das Selbstbewusstsein (*se nosse*) bei Augustinus hat folgende Merkmale:

- 1) Die Infallibilität und die Unmittelbarkeit der Selbsterkenntnis. Dabei geht es um die augustinische Erklärung des delphischen Gebotes „Erkenne dich selbst.“ Falls man das Gebot hört, erkennt man sich selbst „in dem Augenblick (*eo ictu*)“¹⁷². Der Ausdruck *eo ictu* erinnert uns an der Darstellung in *Confessiones* VII: „... und so erreichte sie im Blitz eines erzitternden Blicks das Wesen, das wahrhaft ist.“¹⁷³ Augustinus beschreibt in *Confessiones* VII seinen neuplatonischen Aufstieg und er erreicht in diesem Blick die wahre Welt auf einmal. Dies lässt uns sagen, dass die Selbsterkenntnis bei Augustinus mit der Erkenntnis der Ideenwelt verbunden ist. Die Selbsterkenntnis ist einerseits quasi-apriorisch und andererseits mit dem Aufstieg zur Ideenwelt verbunden. Die Wendung nach innen und nach oben spielt dabei eine wichtige Rolle.

¹⁷¹ Vgl. Ludger Hölscher: *The Reality of the Mind: St Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. Routledge, 1986.

¹⁷² *trin.* IX,12.

¹⁷³ *conf.* VII, 17, 23: „Pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus.“

- 2) Die Unanzweifelbarkeit der Selbsterkenntnis in der Suche nach dem Selbst: „Denn, wenn er sich sucht, um sich zu kennen, dann kennt er sich schon als Suchenden. Also kennt er sich schon.“¹⁷⁴ Hieraus ergibt sich bereits die Unanzweifelbarkeit. Dieses kennende „Ich“ ist unanzweifelbar. Sogar im Fall des Nichtwissenden gibt es auch ein unanzweifelbares Wissen. Dadurch erklärt Augustinus die sokratische Aussage „Ich weiß, dass ich nichts weiß“. Dies impliziert Augustinus zufolge nicht, dass Sokrates gar nichts kennt, sondern nur, dass er sich als einen Kennenden sieht. Mit dieser Unanzweifelbarkeit kann Augustinus die Skeptiker zurückweisen. Die Unanzweifelbarkeit der Selbsterkenntnis verbindet sich bei Hölscher mit dem Begriff des Bewusstseins.
- 3) Die Vollkommenheit der Selbsterkenntnis. Dabei geht es um die Ganzheit (*totum*) des Geistes sowie seiner verschiedenen mentalen Phänomene in Bezug auf die Selbsterkenntnis. Augustinus hat sich an dieser Stelle so ausgedrückt: „Denn der Geist liebt sich ganz und kennt sich ganz und kennt seine Liebe ganz und liebt seine Erkenntnis ganz, sofern diese drei bezogen auf sich selbst vollkommen sind.“¹⁷⁵ „Ganz in jedem Ganzen“ (*tota in totis*) besagt: Der Wissende weiß sich selbst als ein ganzes. „Der Geist kennt sich“ meint, dass der Geist sich als Ganzes kennt. Zudem besagt dies, dass der Wissende, wenn er etwas von sich selbst weiß, sich selbst schon als Ganzes weiß. Beispielsweise weiß der Geist, dass er lebt. Dies impliziert auch, dass der Geist als ein Ganzes lebt.
- 4) Die trinitarische Struktur des Selbstbewusstseins. Wenn man auf sich ausgerichtet ist, gewinnt man die Gewissheit des Selbst. „So ist also der menschliche Geist geschaffen, dass er niemals sich seiner nicht erinnert, niemals sich nicht einsieht, niemals sich nicht liebt.“¹⁷⁶ Dann ergibt sich bei dem *se nosse* diese Triade: Sich zu erinnern (*sui meminisse*) – sich einzusehen (*se intellegere*) – sich zu lieben (*se diligere*) oder das Gedächtnis (*memoria*) – die Einsicht (*intellegentia*) – der Wille

¹⁷⁴ *trin.* X,3,5: „Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit.“

¹⁷⁵ *trin.* IX, 5,8: „Cum se totam mens amat et totam amorem suum novit totamque amat notitiam suam quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt.“

¹⁷⁶ *trin.* XIV, 14,18: „Sic itaque condita est mens humana ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, numquam se non diligit.“

(*voluntas*). Diese drei geistigen Akte sind immer im menschlichen Geist vorhanden, wenn auch der Geist nicht an sich denkt. Diese drei Grundakte nähern sich der Dreieinigkeit im Bild Gottes an. Die Weisheit (*sapientia*) – seine Selbsterkenntnis (*notitia sui*) – seine Liebe (*dilectio sui*) bilden die Trinität Gottes.¹⁷⁷

2.2.2.2 Die Selbstreflexion (*se cogitare*)

Die Selbstreflexion als Art der Kognition kann nicht als etwas Materialistisches, sondern muss als geistig oder spirituell konzipiert werden. Die Selbstreflexion unterliegt der Subjekt-Objekt-Dichotomie. „So groß ist jedoch die Kraft des Denkens, dass sich auch der menschliche Geist selbst gewissermaßen nur dann in sein Blickfeld stellt, wenn er an sich denkt.“¹⁷⁸ In der Selbstreflexion stellt sich der Geist sich selbst in seinem Blickfeld vor. Dabei geht es um den *Inhalt* der Selbsterkenntnis. Die Selbstreflexion verfügt über die folgenden Merkmale:

- 1) *Die Fallibilität*: Im Vergleich zum Selbstbewusstsein ist die Selbstreflexion falsch oder unsicher. Dies sieht man deutlich in der materialistischen Vorstellung des Geistes. Der Fehler besteht darin, dass der Geist die materialistischen Bilder liebt und sich selbst für etwas Derartiges hält.¹⁷⁹ Falls man sich beispielsweise als etwas Materielles betrachtet, vor allem dann, wenn man etwas körperlich Angenehmes begehrt, hält man sich für Derartiges. So erklärt Augustinus, warum es die materialistische Vorstellung über den Geist gibt.
- 2) *Die Diskursivität*: Die Selbstreflexion verhält sich wie die plotinische, diskursive Selbsterkenntnis. Bei der Selbstreflexion geht es um den Prozess oder den Weg zu sich selbst. Von *De trinitate* XI her konzipiert Augustinus verschiedene Triaden

¹⁷⁷ *trin.* XV, 6,10: „Ecce ergo trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui.“

¹⁷⁸ *trin.* XIV, 5,8: „Tanta est tamen cogitationis uis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat nisi quando se cogitat.“

¹⁷⁹ *trin.* X, 6,8: „Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet.“

der Selbsterkenntnis, und zwar die Triade im äußeren und im inneren Menschen. Zudem gilt *Confessiones* als ein gutes Beispiel, in dem Augustinus in Buch I bis IX seine eigene Denkentwicklung darstellt, wie er nach sich selbst sowie nach Gott sucht, obwohl er verschiedenen Irrwegen folgte. Daher geht es auch um die Selbstperfektion oder die Selbsttransformation, die auch mit der Forderung nach *spiritueller Übung* verbunden ist. Das heißt zugleich, dass man seine Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Einsichtige, vom Fleischlichen auf das Geistige übertragen sollte.¹⁸⁰ In der vollendeten Anschauung Gottes (*visio dei*) erreicht man die Vollendung der Annäherung an Gott.

- 3) Die trinitarische Struktur in der Selbstreflexion: der Gegenstand (*res*) – das Sehen (*visio*) – die Aufmerksamkeit des Geistes (*intentio animi*); das Gedächtnis (*memoria*) – die innere Schau (*interiora visio*) – der Wille (*voluntas*).

Mit diesen zwei Ebenen der Selbsterkenntnis konzipiert Augustinus seine Geistmetaphysik, vor allem in Bezug auf das Selbstbewusstsein. Darin bezieht sich der Geist nur auf sich selbst. Dies spiegelt die Spiritualität des Geistes wider. Augustins Darstellung des Selbstbewusstseins (*se nosse*) wird von Brachtendorf als sehr innovativ bewertet. Brachtendorf hat in seiner Monographie gezeigt, dass Augustinus seine Geistestheorie von Plotin abgegrenzt hat. Plotin beharrt darauf, dass nur der Nous über die Selbstbezüglichkeit verfüge. Die Seele aber müsse zum Nous aufsteigen, damit sie im zeitlosen Moment an dieser Selbstbezüglichkeit des Nous teilnehmen könne. Aber die Seele verliere ihre eigene Selbstbezüglichkeit in diesem Zustand. Brachtendorf bewertet dies so, dass Augustinus über die plotinische Geistmetaphysik hinausgehe und seine Theorie der endlichen Subjektivität entwickle. Die menschliche Seele bei Augustinus verfüge über die Selbstbezüglichkeit, wenn sie auch nicht die Ideenwelt oder Gott sehe. Diese Selbstbezüglichkeit wird von Brachtendorf als „das Prinzip der Individuation“ (*principium individuationis*) bezeichnet. Brachtendorf geht davon aus, dass der Mensch bei Augustinus keine

¹⁸⁰ *trin.* XV, 17, 23: “[...] qui de die in diem proficiendo renouatur transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a uisibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia.”

vollkommene Selbsterkenntnis erreichen kann, da der Mensch nur das Abbild Gottes ist. Dies besagt, dass man sich nicht mit Gott vereinheitlichen lässt. Daraus entsteht sich die Unterscheidung zwischen der göttlichen Selbsterkenntnis und der menschlichen Selbsterkenntnis. Dies ergibt dann den endlichen menschlichen Geist (*mens humana*).¹⁸¹

¹⁸¹ Johannes Brachtendorf: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*. Meiner, 2000. S.48-55.

3. Der Wille in der Selbstbezüglichkeit

Im letzten Teil haben wir bereits die Selbsterkenntnis bei Augustinus dargestellt. Der Geist begreift sich als eine spirituelle Substanz. Dort haben wir auch den Vergleich zwischen Plotin und Augustinus thematisiert. In diesem Teil werde ich zeigen, wie Augustinus den Willen in Bezug auf die Selbstbezüglichkeit dargestellt hat. Colten Cheuk-Yin Yam hat in seiner Monographie darauf hingewiesen, dass die vorhergehenden Forschungen sich mehr auf *se nosse* konzentriert haben. Basierend auf seinem detaillierten Kommentar zeigt er, dass Augustinus sich ab *De trinitate* X,7 dem *se cogitare* zuwendet. Dies verbindet sich mit seiner Diskussion des Willens, der Liebe und der Sünde.¹⁸² Motiviert von seiner Arbeit werde ich hier die Rolle des Willens in der Selbstbezüglichkeit des Geistes analysieren und aufzeigen.

3.1 Die Gewissheit des Willens

Der menschliche Geist besteht aus drei Elementen: Dem Gedächtnis (*memoria*) – der Einsicht (*intellegentia*) – dem Willen (*voluntas*). Dies verbindet Augustinus mit dem Selbstbewusstsein. Daraus ergibt sich die Eigenschaft der Unanzweifelbarkeit und der Unmittelbarkeit. Diese zwei Eigenschaften kann man auch auf den Willen anwenden.

An verschiedenen Textstellen hat Augustinus die Gewissheit des Willens dargestellt. Beispielsweise sagt Augustinus: „Am bekanntesten aber uns ist unser Wille, denn ich würde nicht wissen, dass ich will; wenn ich nicht wüsste, was der Wille selbst ist.“¹⁸³ Hier benutzt Augustinus den Dativ von „uns“ (*nobis*), der den engeren Zusammenhang zwischen dem Willen und dem Selbst impliziert. Der Wille

¹⁸² Colten Cheuk-Yin Yam: *Trinity and Grace in Augustine: An Analysis of De trinitate 8-10 in Light of De spiritu et littera*. Ferdinand Schöningh, 2019, S. 248.

¹⁸³ *duab. an.* 10,14: „Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem.“

scheint in jedem Menschen unmittelbar vorhanden zu sein.

Außerdem kann man auch die betreffende Stelle in *De libero arbitrio* zitieren, an der Augustinus den engen Zusammenhang zwischen dem Willen und dem Selbst aufzeigt: „Ich wüßte aber nicht, was ich sonst mein nennen könnte, wenn der Wille, durch den ich will oder nicht will, nicht meiner wäre.“¹⁸⁴ An diesen Stellen verbindet Augustinus den Willen und das Selbst in dem Sinne, dass der Wille dem „Ich“ am deutlichsten erscheint. Dies gilt auch als ein Beleg, dass Augustinus ausdrücklich erklärt, dass Wollen und Nicht-Wollen auf das Wollen zurückgeht.

In dem Brief, der an Viktor adressiert ist, beharrt Augustinus darauf, dass der Wille und das Gewissen (*conscientia*) deutlich (*nota*) sind.¹⁸⁵ Dort vergleicht Augustinus die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des Anderen. Diese Selbsterkenntnis betrifft nicht etwas Materialistisches und ist daher unmittelbar vorhanden.

Auf der Grundlage der obengenannten Stellen kann man sagen, dass der Wille dem cartesischen Selbstbewusstsein in den drei Aspekten, und zwar der Unmittelbarkeit, der Selbsttransparenz und der Gewissheit ähnelt.¹⁸⁶ Aufgrund dieser Merkmale kann man hier anmerken, dass Augustins Willensauffassung eine bemerkenswerte Originalität aufweist. Im Vergleich zu seinen geistigen Vorfahren betont Augustinus die Selbstbezüglichkeit sowie die Gewissheit des Willens.

Außerdem besagt die Gewissheit des Willens, dass der Wille weder illusionär noch anzweifelbar ist. Dazu sagt Hölscher deutlich: „In Willensakten erfahre ich mich (*se nosse*) als das Subjekt, das diese Akte spontan von innen, gleichsam als ihr Schöpfer hervorbringt. Durch die Erfahrung des *se nosse* werde ich mir der Freiheit meines Willens bewußt.“¹⁸⁷

¹⁸⁴ *lib. arb.* III,1,3: „Quid autem meum dicam prorsus non inuenio si voluntas qua volo et nolo non est mea.“

¹⁸⁵ *orig. an.* IV, 19,30: „Sic enim et nos ipsos certius quam caeteros novimus, quia nobis conscientia nostra nota est et voluntas: quam plane videmus, et in ea tamen aliquam corporis similitudinem non videmus.“

¹⁸⁶ Christoph Horn: „How close is Augustine’s liberum arbitrium to the concept of to eph’ hêmin?“, S. 309. „According to Augustine, we immediately know of our free will, we perfectly know its power and its contents for which we hence are fully responsible, and we can be completely sure of that knowledge.“

¹⁸⁷ Ludger Hölscher: *Die Realität des Geistes: Eine Darstellung und phänomenologische*

3.2 Der Wille als die Bindekraft

In der trinitarischen Lehre bilden Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Einheit. Diese drei sind zudem auch selbstständig und unterscheiden sich voneinander. Als Abbild Gottes verfügt auch der menschliche Geist über die trinitarische Struktur. Daher bilden das Gedächtnis, die Einsicht und der Wille den Geist. Auch diese drei Konstituenten müssen auch selbstständig sein. Dies kann man durch ihre eigene Funktion veranschaulichen.

An der Stelle *De libero arbitrio* II,19,51 zeigt Augustinus die Funktionen dieser Triade: Die Vernunft wird durch sich selbst erkannt; der freie Wille wird durch sich selbst gebraucht (*uti*); das Gedächtnis umfasst auch sich selbst. Das Wort „Gebrauch“ hier erinnert uns an der Unterscheidung zwischen Gebrauch und Genießen (*uti – frui*). In diesem Kontext bezieht sich der Wille auf die Erlangung des Glücks. Durch den rechten Gebrauch des Willens hängt der Mensch an dem gemeinsamen und unwandelbaren Guten.

Den Zusammenhang zwischen den drei Konstituenten konzipiert Augustinus in *trin.* IX als die Triade: Der Geist (*mens*) – die Erkenntnis (*notitia*) – die Liebe (*amor*).

„Wenn er sich sonach durch das Denken zu sich selbst wendet, dann entsteht eine Dreiheit, in der auch schon ein Wort eingesehen werden kann. Es wird ja durch das Denken gebildet, während der Wille beides eint. Hier also lässt sich eher das Bild feststellen, das wir suchen.“¹⁸⁸

Der Wille verbindet, analog zum Heiligen Geist, die anderen zwei Dinge. Dies sieht man in verschiedenen Triaden.

Jetzt wenden wir uns der Triade im äußeren Menschen zu. Der äußere Mensch bezieht sich auf den Leibessinn (*sensus corporis*), während der innere Mensch die

Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele, Universitätsverlag C. Winter, 1999, S. 265.

¹⁸⁸ *trin.* XIV, 10,13: “Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur fit trinitas in qua iam et verbum possit intellegi. formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente. ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus.”

Einsicht (*intellegentia*) betrifft. Augustinus hat angemerkt, dass man die Triade im äußeren Menschen leichter und vertrauter (*facilius et quasi familiarius*) begreifen kann. Dabei spielt die Aufmerksamkeit (*intentio*) eine Rolle, insofern sie auf das Leibliche ausgerichtet ist. Dies impliziert die moralische Bedeutung bei den verschiedenen Triaden. Im Folgenden werde ich die verschiedenen Triaden auflisten und dabei auch die Rolle des Willens analysieren.

Im äußeren Menschen (*exterior homo*) ergibt sich die Triade: Der Gegenstand (*res*) – das Sehen (*visio*) – die Aufmerksamkeit (*intentio*). Entsprechend gibt es die Triade: Gestalt des Körpers (*species corporis*) – Sehen (*visio*) – Wille des Geistes (*voluntas animi*)

„Diese drei also, der körperliche Gegenstand, der erblickt wird, das Sehen selbst und die beide verbindende Aufmerksamkeit, lassen sich offensichtlich voneinander unterscheiden.“¹⁸⁹

Diese drei Dinge unterscheiden sich voneinander. Es ist leicht zu begreifen, dass der Gegenstand anders ist als der Sehende. Um die Aufmerksamkeit vom Sehen abzugrenzen, führt Augustinus das Beispiel der Blinden an: Obwohl einige Leute den Sehsinn verloren haben, gibt es dennoch das Verlangen zu sehen (*videndi appetitus*). Die Rolle der Aufmerksamkeit des Willens besteht darin, dass der Wille den Sinn an den Gegenstand bindet.

Im äußeren Menschen konzipiert Augustinus eine andere Triade für den Fall, dass der Gegenstand nicht vorhanden ist. Diese Triade lautet: Erinnerung (*memoria*) – innere Schau (*interna visio*) – Wille (*voluntas*). In dieser Triade ersetzt die Erinnerung den Gegenstand, während das Sehen durch die innere Schau ersetzt wird. Der Wille als Bindekraft wurde nicht geändert. Augustinus erklärt, dass diese Triade auf „der schmachvollen Gier“ (*turpis cupiditas*) beruhe, da man dem Leiblichen anhafte.¹⁹⁰

Zusammenfassend kann man erkennen, dass der Wille in jeder Triade des

¹⁸⁹ *trin.* XI, 2, 2: „Haec igitur tria corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque coniungit intentio, manifesta sunt ad dignoscendum.“

¹⁹⁰ *trin.* XI, 2, 6.

menschlichen Geistes vorhanden ist. Der Wille spielt eine Rolle in der Wahrnehmung, der Erinnerung sowie in der Erkenntnis. Sogar in der Sünde verfügt der Wille noch über die Freiheit. Hannah Arendt hat darauf hingewiesen, dass die Liebe als eine Art fortdauernder und konfliktfreier Willen eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Mills „fortdauerndem Ich“ habe. Diese Aussage beruht auf ihrem Verständnis der Liebe als einem Gewicht (*pondus*).¹⁹¹

3.3 Die moralische Deutung der Selbsterkenntnis

Als Antwort auf die Frage, wozu man sich erkenne, sagt Augustinus: „Um gemäß der Natur zu leben.“¹⁹² Dies bezieht sich auf das richtige Leben: Man muss Gott folgen und die anderen niederen Dinge beherrschen. Dabei geht es auch um die Liebe, beziehungsweise den Willen. Man sollte sich an dem höheren Wesen orientieren. Insofern verbindet sich die Selbsterkenntnis mit der Gotteserkenntnis. An der Stelle in *De trinitate* XIV, 12,15 betont Augustinus, dass das vollkommene Bild Gottes nicht in der Selbsterkenntnis erreicht werde, sondern dass man das Bild Gottes durch die Erinnerung an Gott, die Einsicht Gottes und die Liebe zu Gott erlange. Dies drückt sich an dieser Stelle aus: „Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern weil er zu erinnern, einzusehen und zu lieben vermag, von dem er geschaffen ist.“¹⁹³ Hier wird betont, dass die wahre Selbsterkenntnis die Gotteserkenntnis voraussetzt. Erst dann kommt die Teilnahme am Licht oder der Weisheit Gottes in Betracht.

Augustinus hat beobachtet, dass sich viele in die verkehrte Gier (*cupiditas prava*) treiben lassen und sich selbst vergessen. Falls man sich von Gott entfernt und sich auf die äußere Welt ausgerichtet hat, verliert man seine wahre Selbsterkenntnis. Wenn Augustinus von der Selbstreflexion (*se cogitare*) spricht, führt er auch den Begriff der

¹⁹¹ Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes: Bd. 2: Das Wollen*. Piper, 1978. S.101-102.

¹⁹² *trin.* X, 5,7: „Credo ut se cogitet et secundum naturam suam vivat.“

¹⁹³ *trin.* XIV, 15: „Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est.“

Liebe (*amor*) ein. Diese Liebe hängt an den körperlichen Sachen und kann nicht zu sich selbst kehren. Dies drückt sich an dieser Stelle so aus:

„...ist die Kraft der Liebe so groß, dass sie das, was er (der Geist) mit Liebe lange überdachte und dem er mit engster Sorge verhaftet war, ebenfalls mit heranzieht, wenn er irgendwie zum Denken seiner selbst zurückkehrt.“¹⁹⁴

Falls man die Sachen, die außerhalb von einem Selbst liegen, liebt oder begehrt, hat man auch eine materialistische Vorstellung über sich selbst. Dies verbindet Augustinus sogar mit seiner Vorstellung über das Kind, was man in *De trinitate* XIV 5,7 findet. Gemäß Augustinus verfügen sogar Kinder über Selbsterkenntnis. Augustinus beobachtet, dass Kinder das Sichtbare lieben und dabei die Neigung zum Licht aufzeigen. Dies spiegelt die Begierde der Kinder auf etwas Sinnfälliges wider. Die Aufmerksamkeit von Kindern ist immer mit der Wahrnehmung des Leibes verbunden. Tatsächlich entfernen sich Kinder aufgrund der Liebe zu äußerlich-sinnlichen Dingen von ihrem wahren Selbst, beziehungsweise Gott. Mit diesem Beispiel der Kinder betont Augustinus, dass jeder seine Selbstvorstellung nicht vom Körperlichen unterscheiden kann.¹⁹⁵ Dies impliziert, dass diese explizite Selbsterkenntnis immer auf die sinnlichen Dinge ausgerichtet ist. Nur durch die „unkörperliche“ Hinwendung kann man sich denken.¹⁹⁶

Dieses Bild erinnert uns an die Lehre des wahren Selbst bei Plotin und Porphyrios. Das wahre Selbst kann man nur durch die Erkenntnis der Ideenwelt erlangen. Wenn man sich von der Ideenwelt abwendet, vergisst man sich selbst und begeht die Sünde der Übertriebenheit. Falls man die Natur des Menschen erkennt, kann man ein gutes Leben führen.

Aber Augustins Originalität liegt in seiner Betonung des Willens. Die Neigung zum Sinnlichen kann man nicht auf die Unwissenheit zurückführen. Dabei spielen die

¹⁹⁴ *trin.* X,5,7: “Tanta uis est amoris ut ea quae cum amore diu cogitauerit eisque curae glutino inhaeserit attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit.”

¹⁹⁵ *trin.* XV, 3,5: “Cum autem cogitaret non se a corporalibus rebus eadem cogitatione discerneret.”

¹⁹⁶ *trin.* XIV, 6,8: “Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur.”

Liebe, die Aufmerksamkeit oder die Begierde eine Rolle, die man mit dem Begriff des Willens verbinden kann. Anders als Plotin sieht Augustinus die Selbstgenügsamkeit nicht als sündhaft an. Man kann nicht durch sich selbst den Aufstieg zu Gott erreichen. In dieser Hinsicht führt Augustinus in *De trinitate* die Gnade in Bezug auf den Heiligen Geist ein. Damit betont Augustinus, dass der menschliche Wille vom Heiligen Geist bewirkt wird, um die Aufmerksamkeit von der irdischen Welt abzulenken. Die Faktoren der Gnade findet man bei Plotin nicht.

3.4 Die Rolle des Willens beim Aufstieg der Seele

Es ist allgemein bekannt, dass die früheren Texte von Augustinus einen neuplatonischen Charakter aufweisen. Beispielsweise stellt Augustinus in *De musica* VI dar, wie man vom Körperlichen zum Geistigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigt.¹⁹⁷ Dies spiegelt den platonischen Aufstieg der Seele wider. Dort konzipiert Augustinus eine platonische Weltordnung, in der man nach dem Einen streben soll. Die Vernunft (*ratio*) spielt bei dem Aufstieg eine wichtige Rolle. Bemerkenswerterweise hat Augustinus den Begriff der fleischlichen Affektion (*carnalis affectio*) erwähnt, der eng mit dem Willen verbunden ist.¹⁹⁸ Damit meint Augustinus, dass der Wille zur irdischen Freuden tendiert.

Die Betonung auf der Wahrheit, der Weisheit sowie dem intellektuellen Aufstieg charakterisiert *Confessiones* VII wie folgt: „Im Blitz eines erzitternden Blicks“ erkennt Augustinus das Wesen, das wahrhaft ist. Dort sagt Augustinus, dass er durch das, was Gott geschaffen hat, das Unsichtbare Gottes erfassen kann. Die Anschauung Gottes fordert, dass man nach oben schaut. Dafür muss man seinen Verstand (*ratio*) benutzen.

¹⁹⁷ In *Retractationes* stellt Augustinus das Thema aus *De musica* VI zusammenfassend vor. Siehe man, *retr.* 11,1: „Quomodo a corporalibus et spiritalibus, sed mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros, qui iam in ipsa sunt immutabili veritate.“

¹⁹⁸ Vgl. *mus.* VI, 11,33.

Dies lässt sich mit seinem philosophischen „Projekt“ verbinden: Durch das Erkennen der Ordnung erreicht man die Wahrheit. Dazu nutzt man das diskursive und mittelbare Denken: Beispielsweise präsentiert Augustinus in *De libero arbitrio* II seinen Gottesbeweis, der im Wesentlichen darauf beruht, dass der Mensch eine Vorstellung davon hat, dass es eine übergeordnete Wahrheit gibt, die jenseits der Wahrheit des Einzelnen ist. Diese kann daher nicht von den Menschen konstruiert worden sein.

Dies sieht man als einen platonischen Aufstieg, den Augustinus in einer Hierarchie aufzeigt: Der Körper (*corpora*), die Seele (*anima*), die innere Kraft, das vernünftige Vermögen (*ratio, mens*), die Einsicht (*intellegentia*) und das Unwandelbare (*unum*).¹⁹⁹ In *De quantitate animae* gibt Augustinus eine neue Reihenfolge an, um den Aufstieg der Seele darzustellen: „Die Animation; Wahrnehmung; Kunst; Tugend; Ruhe; Annäherung; Kontemplation.“²⁰⁰

Zwar hat Augustinus den Intellektualismus stark vertreten, aber er selbst weiß, dass die Vernunft nicht hinreichend ist, die Situation des Menschen in dieser Welt völlig zu ändern. Was Augustinus nicht besiegen kann, ist die „Last der Welt“, die auf seinen verkehrten Willen zurückführt.

Laut Augustinus muss man die Schwäche (*infirmetas*) überwinden. In *Confessiones* VII erblickt Augustinus einen kurzen Augenblick der Wahrheit. In diesem Augenblick erhascht Augustinus einen kurzen Blick auf Gott, aber er kann ihn nicht festhalten, da seine Schwäche (*infirmetas*) dies verhindert.²⁰¹ An einer anderen Stelle, wo er über die Suche nach dem Glück schreibt, erwähnt Augustinus, dass der Wille sich nicht von dem Bild an der Freude abwenden könne.²⁰² Die beiden Stellen handeln von der Schwäche des Willens, die sich auf die Freude in der wandelbaren Welt bezieht. Um an der Ideenwelt teilzunehmen oder Gott zu genießen, geht es nicht

¹⁹⁹ Christoph Horn: „Augustins Philosophie der Zahlen,“ in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 40 (1994): (389-415), S.414.

²⁰⁰ *an. quant.* 35,79 „Ascendentibus igitur sursum uersus primus actus docendi causa, dicatur animatio, secundus sensus, tertius ars, quartus uirtus, quintus tranquillitas, sextus ingressio, septimus contemplatio.“

²⁰¹ *conf.* VII, 17, 23: „Sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus.“

²⁰² *conf.* X, 22, 32: „Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non aueritur.“

nur um den platonischen Aufstieg, sondern auch um das Abkehren des Willens. Hier braucht man die Gnade Gottes, damit man die fleischliche Begierde besiegen kann und sich zum Glauben bekehren kann. Somit kann der Mensch an der Wahrheit teilnehmen. Das bedeutet nicht, dass die Gnade Gottes das neuplatonische Ideal aufgegeben hat, sondern dieses Ideal gesichert hat.

Der andere Punkt liegt in der Dynamisierung der Gotteserkenntnis sowie der Selbsterkenntnis. Gemäß der traditionellen Vorstellung der Betrachtung bei Plotin erreicht man einen Ruhezustand, wenn man die Idee schaut. Das Ziel des Aufstiegs ist bei Plotin die Ruhe des Intellekts.²⁰³ Dagegen kritisiert Augustinus den Quietismus und betont damit die Unruhe der Seele. Dies sieht man deutlicher, wenn man den Unterschied zwischen dem *scire cupio* und *scire* ergreift. Auf einer Seite heißt *scire cupio*, dass man schon etwas gekannt hat. Sonst hat man keinen Begehren, etwas zu wissen. Auf der anderen Seite impliziert dies, dass man noch nicht auf vollkommene Weise weiß. Falls man alles weiß (*scire*), braucht man nicht weiter zu suchen. Das Thema *Deum et animam scire cupio* ist durchgängig in Augustins Texten zu finden.²⁰⁴ Die Aufgabe, Gott und die Seele zu erkennen, kommt niemals zum Ende. Diese Interpretation beruht auf einem Psalmzitat: „Freuen soll sich das Herz derer, die den Herrn suchen; suchet den Herrn und werdet stark, suchet sein Antlitz immerdar“²⁰⁵ Dabei betont Augustinus, dass man das Antlitz Gottes immer suchen sollte. Durch dieses konstante Suchen soll man immer besser werden.

Daher kann man sagen, dass Augustinus die Selbsterkenntnis bzw. die Erkenntnis aufgrund seines Willensbegriffs dynamisiert. Anders als Plotin, der an den Zustand der Ruhe zu erlangen begehrt, wird Augustinus nie aufhören, nach Gott zu suchen. Augustinus hat ein immer wollendes Subjekt dargestellt. Das Subjekt ist nicht nur etwas Stabiles in der Veränderung, sondern auch in der Suche nach dem Höheren, anstatt nach dem Höchsten. Ebenso ist das wahre Selbst auch nicht etwas in der

²⁰³ *Enn.* V, 3,7.

²⁰⁴ Norbert Fischer: „Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen“, *Quaestio* 6 (2006): 81-101.

²⁰⁵ *Ps.* 105: „Laetetur cor quaerentium donum. Quaerite dominum et confirmamini; quaerite faciem eius semper.“

Ewigkeit Ruhendes, sondern in einem dynamisierten Zustand, in dem der Mensch sich Gott annähert. Dies ist eng mit dem Willen verknüpft.

III. Der Wille als der Selbstbeweger

In diesem Kapitel möchte ich argumentieren, dass der Wille selbstbewegt ist, d.h. er bewegt sich aus eigener Kraft. Einerseits darf der Wille nicht von etwas anderem gezwungen werden. Dies nenne ich das Kriterium der Zwanglosigkeit. Auf der anderen Seite muss der Wille über sich selbst entscheiden können. Dabei muss man die Erstursächlichkeit des Willens bei Augustinus beschreiben und zeigen.

Die Argumentationen für meine These werde ich in drei Schritten aufbauen:

- 1) Die Unabhängigkeit des Willens: Ich werde den metaphysischen Beweis des Willens rekonstruieren. Zudem werde ich den Zusammenhang zwischen der Vorsehung Gottes und dem freien Willen behandeln. Damit werde ich sagen, dass der Wille nicht von etwas anderem gezwungen wird.
- 2) Der Wille als Selbstbeweger: Hier werde ich Augustins Argument für den Willen als Selbstbeweger darstellen.
- 3) Der Wille im Bezug auf die Affektionstheorie: Hier werde ich den Willen im Rahmen der Affektion behandeln. Durch den Vergleich zwischen Seneca und Augustinus, werde ich zeigen, dass die erste Bewegung der Seele die willentliche Bewegung ist.

1. Die Unabhängigkeit des Willens

1.1 Die Unabhängigkeit des Willens im metaphysischen Beweis

Um die Macht des Willens zu beweisen, greift Augustinus auf die Stufenleiter der Natur (*scala naturae*) zurück, in welcher Gott dem Willen und dem Körper überlegen ist. Hier wird auch gezeigt, dass die Welt in einer bestimmten Ordnung bzw. Hierarchie ist. Dies erinnert uns an seinen Beweis Gottes in *De libero arbitrio* II. Dort beharrt Augustinus auf der platonischen Triade (*esse – vivere – intellegere*) und zeigt, dass es eine übergeordnete Wahrheit gibt. Diese Wahrheit wird bei Augustinus als Gott bezeichnet. Gott ist also bei Augustinus ein Oberbegriff und beinhaltet alle wesentlichen Aussagen, die Gott betreffen. Beispielsweise betrachtet Augustinus Gott als das Gute selbst: *ipsum bonum*, *sumum bonum*, und *simplex bonum*. Einerseits ist Gott transzendent, da er nicht auf das bestimmte Gute beschränkt ist. Andererseits zeigt dies auf, dass das Wesen Gottes durch diese Begriffe fassbar ist.

Basierend auf seiner intellektualistischen Gottesauffassung beharrt Augustinus darauf, dass der ewige und unveränderliche Gott durch die Form oder die Idee die zeitliche und veränderliche Welt geschaffen habe. Alle Dinge sind geformt. Es ist das Verdienst von Werner Beierwaltes, darauf hingewiesen zu haben, dass der göttliche Intellekt oder die Weisheit des Schöpfers (*creator*) der ontologische Ort der Zahl ist.²⁰⁶

Diese neuplatonische Ideenauffassung charakterisiert Augustins Auffassung der Ordnung (*ordo*). Dabei spielt die Trias „Maß (*modus*) – Gestalt (*forma*) – Ordnung (*ordo*)“ auch eine wichtige Rolle. Diese Trias entspricht der Trias „Maß (*mensura*) – Zahl (*numerus*) – Gewicht (*pondus*)“, die in der *Weisheit* XI,21 enthalten ist, als die

²⁰⁶ Werner Beierwaltes: „Augustins Interpretation von Sapientia 11,21“, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 15(1969): (51-61), hier S. 55-56.

allgemeine intelligible Konstituente aller Dinge. Aus dieser Trias heraus kann man die Weltordnung in Bezug auf die Form erklären. Diese Form bildet die Weltordnung, in der alles stufenweise angeordnet ist. Die Stufe der Existenz beruht auf ihrer Teilnahme an der Idee.

Das Sein bzw. das Gute wird also stufenweise angeordnet:

„Deshalb hat die Fülle und Größe der Güte Gottes gewährt, dass es nicht nur große, sondern auch mittlere und kleinste Güte gibt. Seine Güte ist in den großen Gütern mehr zu loben als in den mittleren, und in den mittleren mehr als in den kleinsten, aber mehr in allen zusammen, als wenn er sie nicht alle gewährt hätte.“²⁰⁷

In dieser Stufe wird der Wille als ein mittleres Gut (*medium bonum*) bezeichnet. Wenn der Wille dem Unveränderlichen anhängt, erlangt man das glückselige Leben. Wenn man sich vom Unwandelbaren abwendet, sündigt man. Insofern liegt der Wille in der Macht des Menschen, zwischen den beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Der Wille entscheidet sich, ohne dass die andere Möglichkeit ihn zwingt. Dies zeigt Augustinus an der folgenden Stelle, indem er die Größe der Macht mit der Stufe des Guten gleichgesetzt:

„Denn durch eine höhere noch durch eine gleichrangige Macht kann er zu solcher Schmach gezwungen werden, weil das ungerecht wäre, noch durch eine niedrigere Macht, weil diese das nicht vermag.“²⁰⁸

Das Höhere wird zugunsten der Gerechtigkeit nicht das Niedrigere bezwingen und das Niedrigere kann wegen der schwächeren Kraft nicht das Höhere befehligen. Daher bezwingen weder Gott noch der Körper den Willen. Der Wille kann aus sich selbst heraus entscheiden, was er will.

²⁰⁷ *lib. arb.* II, 19,50: “Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis: sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset.”

²⁰⁸ *lib. arb.* III, 1, 2: “Nisi propria voluntate nam neque a superiore neque ab aequali, eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est. neque ab inferiore, quia non potest.”

1.2 Die Erstursächlichkeit des Willens

Wir haben schon die Unabhängigkeit des Willens gezeigt und darauf hingewiesen, dass der Wille der Urheber der Sünde ist. Dazu fragt Evodius zu Anfang von *De libero arbitrio* III, „woher diese Bewegung stammt, durch die sich der Wille vom gemeinsamen und unwandelbaren Gut abwendet und sich den eigenen oder fremden oder niedersten eben allen wandelbaren Gütern zuwendet.“²⁰⁹ Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Augustinus zwischen der natürlichen Bewegung und der willentlichen Bewegung. Der Stein strebt notwendigerweise zur Erde, während die Bewegung des Willens in unserer Macht (*in propria potestate*) liegt, insofern der Wille auch die Abkehr ablehnen kann: „Ungleich ist sie ihr aber darin, dass es nicht in der Macht des Steins liegt, die Bewegung nach unten anzuhalten, während die Seele sich nicht so bewegt, dass sie das Höhere aufgibt und das Niedere liebt. Daher ist jene Bewegung beim Stein natürlich, bei der Seele aber willentlich.“²¹⁰ Hier ergibt sich eine Gegenüberstellung von Natur und Freiheit. Durch den Vergleich möchte Augustinus Evodius zeigen, dass der Wille selbst die Bewegung verursacht.

James Wetzel hat gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen dem Stein und dem Willen nicht plausibel ist. Einerseits ist der Vergleich nicht überzeugend, insofern die Bewegung des Steins dem Stein nicht zu eigen ist. Denn heutzutage betrachtet man die Nach-Unten-Bewegung des Steins als ein Resultat der Schwerkraft. Abgesehen von heutigen Perspektiven findet dieser Vergleich seine Grenze bei der Interpretation der Abkehr des Willens. Wie ist es möglich, dass der Wille, der eine höhere Stufe in der Weltordnung besitzt, sich zum Niedrigeren wendet? Um diese Frage zu beantworten, greift Wetzel auf eine intellektualistische Interpretation des Willens zurück. Nur wenn der Wille die Ordnung der Welt versteht, kann er als etwas Höheres

²⁰⁹ *lib.arb.* III, 1, 1: „Unde ille motus existat, unde ille motus existat, quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria vel aliena vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona.“

²¹⁰ *lib.arb.* III, 1, 2: „Verum tamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora diligit; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius.“

betrachtet werden. Es ergibt sich dann eine innere Beziehung zwischen dem Wissen, der Ordnung und der Macht.²¹¹ Daher erwähnt Wetzel auch, dass Adam und Eva nach Augustinus nicht weise, sondern nur vernünftig seien. Sie würden sich von Gott abwenden, weil sie nicht weise seien. Daraus schließt Wetzel, dass der Wille in *De libero arbitrio* von der Kognition der Ordnung abhängig sei.²¹² Wenn man also die Ordnung nicht richtig erkennt, wendet man sich von Gott ab. Die Abkehr des Willens geht auf das Unwissen zurück.

Diese Betrachtung von Wetzel beruht auf der Auffassung, dass der Wille von der Vernunft abhängig ist. Demzufolge habe Augustinus das Kennen der Ordnung nicht vom Willen unterschieden. Das ist jedoch meines Erachtens nicht richtig, weil Augustinus auch darstellt, dass der Wille selbst die Ursache des bösen Willens ist, der zur Sünde führt. Dies solle man nicht weiter hinterfragen, da es zu einem *Regressus ad infinitum* führen würde. Darin betont er die Erstursächlichkeit und die Spontaneität des Willens, nämlich dass der Wille der erste Beweger der Hinwendung vom gemeinsamen Gut sei.

1.3 Die Unabhängigkeit des Willens in Bezug auf die Vorhersehung Gottes

1.3.1 Die Vorhersehung Gottes und der Wille in *De libero Arbitrio* III

In *De libero arbitrio* III behandelt Augustinus die Beziehung zwischen der Vorhersehung Gottes und dem Willen, die auch relevant für die Macht des Willens ist. Das Argument ist aber keine Wiederholung des früheren metaphysischen Arguments, das Augustinus in *De libero arbitrio* I angeführt hat, sondern eine neue Entwicklung. Evodius, der Gesprächspartner von Augustinus, geht hier davon aus, dass die

²¹¹ James Wetzel: *Augustine and the Limits of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), S. 83.

²¹² Ebd., S.85.

Vorsehung Gottes die Notwendigkeit hervorbringt. Wenn alles notwendigerweise geschieht, liegt der Wille nicht in unserer Macht.

„Du sagst, nämlich, wenn Gott vorherweiß, dass der Mensch sündigen wird, ist es notwendig, dass er sündigt; wenn es aber notwendig ist, dann beruht das Sündigen nicht auf der Entscheidung des Willens, sondern eher auf der unausweichlichen und feststehenden Notwendigkeit.“²¹³

Man kann dies wie folgt ausformulieren:

- A₁ Was Gott vorhergesehen hat, wird aus Notwendigkeit geschehen;
- A₂ Gott hat vorhergesehen, dass der Mensch das Böse tun will.
- S₁ Der Mensch will das Böse notwendigerweise tun.
- S₂ Wenn alles notwendigerweise geschieht, hat der Wille keine Macht.

Wenn die Vorsehung Gottes mit der Notwendigkeit gleichgesetzt wird, ist Gott am Bösen schuld. Der Mensch verfügt damit auch über keine Willensfreiheit.

Um sich dagegen zu verteidigen, geht Augustinus von der Unterscheidung zwischen der Vorsehung und der Notwendigkeit aus, denn „so weiß Gott alles vorher, dessen Urheber er selbst ist, aber er ist nicht der Urheber all dessen, was er vorherweiß.“²¹⁴

Daraus kann man folgern, dass Augustinus die konditionale Notwendigkeit von der kausalen Notwendigkeit unterscheidet.²¹⁵ Unter Zwang versteht Augustinus die kausale Notwendigkeit, die anders als die Vorhersehung Gottes ist. Die Vorhersehung Gottes kann daher nicht mit dem Zwang gleichgesetzt werden.

Um die Vereinbarkeit zwischen dem Willen und der Vorhersehung Gottes zu

²¹³ *lib. arb.* III, 3,6: „Si enim praescius est deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet; si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas.“

²¹⁴ *lib. arb.* III, 4, 11: „Ita deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est.“

²¹⁵ Vgl. Siegbert Peetz: *Augustin über menschliche Freiheit*, Akademie Verlag 1997. S. 79. „Konditionale Notwendigkeit bedeutet dies, dass die Notwendigkeit sich hier nicht auf den Inhalt der Aussage, sondern auf die Art der logischen Vernüpfung ihrer Glieder bezieht. Sie ist so zu verstehen, dass das Antecedens nicht ohne das Consequens der Fall sein kann, und zwar unabhängig davon, warum dies so ist.“

verteidigen, diskutiert Augustinus die Aussage, laut der „jeder das Glück haben will“. Wenn Gott vorhersieht, dass ich morgen glücklich werden will, werde ich morgen glücklich werden wollen. Das Wollen ist mir also unmittelbar und evident. Die Vorhersehung Gottes steht in diesem Fall nicht im Gegensatz zum Willen.

Augustinus hat dieses Argument auch auf das Verhältnis zwischen dem Willen zum Bösen und der Vorsehung Gottes angewendet. Es ist also auch in meiner Macht, den Willen zum Bösen zu haben. Augustinus hat deutlich geschrieben:

„Denn wir können nicht leugnen, dass wir nur dann die Macht nicht besitzen, wenn für uns nicht verfügbar ist, was wir wollen. Wollen wir aber, und der Wille selbst fehlt uns, dann wollen wir gewiss nicht. Wenn es nicht sein kann, dass wir nicht wollen, solange wir wollen, dann ist gewiß der Wille den Wollenden verfügbar, und nur das steht in ihrer Macht, was den Wollenden verfügbar ist. Also wäre unser Wille nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Ferner, da er in unserer Macht steht, ist er für uns frei.“²¹⁶

Solange man irgendetwas will, gibt es schon einen Willen. Umgekehrt kann man auch sagen, dass der Mensch nicht ohne Willen wollen kann (*non nisi voluntate autem volumus*). Der Wille liegt daher auf jeden Fall in unserer Macht. Obwohl Gott den bösen Willen des Menschen vorhersieht, zwingt er den Menschen nicht.

1.3.2 Die Auseinandersetzung mit Cicero

In *De civitate Dei* V hat Augustinus das Dilemma zwischen der Vorhersehung Gottes und der Willensfreiheit in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Cicero deutlicher formuliert. Entweder existiert die Vorhersehung Gottes oder die Willensfreiheit.

²¹⁶ *lib. arb.* III, 3, 8: “Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus nec aliud quicquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.”

Unter dem Schicksal (*fatum*) versteht Cicero „die Verknüpfung und Reihenfolge der Ursachen“. Laut Cicero hat alles eine „vorangehende wirkende Ursache“. Zudem sagt Cicero, dass alles notwendigerweise geschieht. Andererseits unterscheidet Cicero zwischen der natürlichen, zufälligen und der willentlichen Ursache. Um die Belohnung und die Bestrafung zu stützen, verneint Cicero die Vorhersehung Gottes. Damit aber ist die freie Entscheidung des Willens (*liberum arbitrium voluntatis*) übriggeblieben.

Vom Standpunkt des Glaubens aus widerspricht Augustinus der Aussage von Cicero, dass die Verneinung der Vorsehung Gottes nicht fromm sei. Zudem muss man auch die metaphysische Bedeutung der Vorhersehung Gottes berücksichtigen. Die Vorhersehung Gottes wird bei Augustinus auch als Ordnung der Welt interpretiert, die auch mit der kausalen Form gleichgesetzt wird und die Welt sowie die Bewegung der Welt erklären kann.²¹⁷ Ohne die Ordnung wäre alles Chaos. Darüber hinaus findet Augustinus die Unterscheidung zwischen der zufälligen, der natürlichen und willentlichen Ursache von Cicero nicht plausibel. Die zufällige Ursache und die natürliche Ursache kann man auch als das Schicksal betrachten; sie können nicht die Ursache des Willens sein.

Augustinus stimmt der Aussage Ciceros zu, dass nichts ohne vorhergehende bewirkende Ursache geschieht. Zuerst universalisiert Augustinus die Ursache des Willens, indem er die zufällige und die natürliche Ursache durch den Willen Gottes ersetzt. Folglich geschieht alles gemäß dem Willen Gottes, der sich vom Schicksal bzw. der Notwendigkeit unterscheidet. Damit kann man die Unterscheidung zwischen der konditionalen Notwendigkeit und der kausalen Notwendigkeit, die Augustinus in *De libero arbitrio* III gemacht hat, miteinander verknüpfen.

Darüber hinaus beschreibt Augustinus die Beziehung zwischen Willen und Können. Bei Gott gibt es immer eine Kongruenz zwischen dem Willen und dem Können. Dagegen verhält sich diese Beziehung bei den Menschen anders, insofern es eine Diskrepanz zwischen Willen und Können gibt.

²¹⁷ Vgl. Jan den Boeft (2018): «Prouidentia.», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 4,7/8, Sp. 961-969, Basel: Schwabe Verlag. S. 964.

Augustinus besteht auch darauf, dass es in unserer Macht steht, ein Wollen zu haben. Die Macht des Willens hat Augustinus wie folgt beschrieben:

„Denn wir tun vieles, was wir gewiß nicht tun würden, wenn wir es nicht wollten. Dahin gehört vor allem das Wollen selbst. Denn wenn wir wollen, ist es schon da, wenn wir nicht wollen, ist es nicht da. Denn wir würden nicht wollen, wenn wir nicht wollten.“²¹⁸

„Ebenso ist es auch, wenn wir es notwendig heißen, dass wir, wenn wir wollen, auch freiwillig wollen. Damit sagen wir fraglos die Wahrheit, unterwerfen damit aber nicht den freien Willen einer Notwendigkeit, die die Freiheit aufhebt.“²¹⁹

Daher kann man sagen, dass das Wollen in unserer Macht steht und nicht durch die Vorhersehung Gottes aufgegeben werden kann. Schließlich kann man erwidern: Obwohl Gott immer das Zukünftige vorhersieht, steht der Wille noch in unserer Macht. Daraus kann man erkennen, dass Augustinus die Vorhersehung Gottes und den Willen des Menschen zu vereinbaren versucht. Einerseits muss die Welt in einer gewissen Ordnung bestimmt werden. Sonst ist alles zufällig. Andererseits hat Augustinus den Anspruch, dass der Mensch selbst die Ursache seines Handelns sein muss.

²¹⁸ *civ.* V,10: „Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus.“

²¹⁹ *civ.* V, 10: „Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus.“

2. Die Unableitbarkeit des Willens

Die Argumentation für die Unableitbarkeit des Willens sieht man deutlicher in *De civitate Dei* XII, 6, wo Augustinus den Sündenfall der Engel konzipiert hat. Zunächst muss man anmerken, dass die Engel wissend sind. Anfangs sind die beiden Gruppen von Engel, die Augustinus beschrieben hat, nicht unterscheidbar, weil Gott sie geschaffen hat. Die Unterscheidung zwischen den guten Engeln und den bösen Engeln kann man auf den Willen und das Begehren zurückführen.²²⁰ Laut Byers setzt Augustinus die *voluntas* und die *cupiditas* in einen Gegensatz. Die Verwendung der *voluntas* hier bezieht sich auf *βούλησις* und zwar den guten Willen, während *cupiditas* den schlechten Willen (*perversa voluntas*) bedeutet.²²¹ Es steht daher außer Frage, dass die beiden Engel aufgrund des Willens die Entscheidung getroffen haben. Der gute Engel strebt nach dem gemeinsamen Guten, während der böse Engel sich von dem gemeinsamen Guten abwendet. Um die Unterscheidung zu erklären, kommt der Wille in Betracht: Der gute Wille einerseits und der böse Wille andererseits.

Augustinus behandelt zunächst die Frage „Woher kommt der böse Wille?“. Den Willen, den Augustinus in *De civitate Dei* V darstellt, betrachtet er als die bewirkende Ursache. So müsse man die bewirkende Ursache des bösen Willens suchen. „Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine. Denn was sollte es sein, das den bösen Willen hervorbringt, der seinerseits das böse Werk hervorbringt? Darum ist es der böse Wille, der das böse Werk vollbringt, aber nichts ist, was den bösen Willen bewirkt.“²²²

Daran kann man sehen, dass der böse Wille selbst die Ursache ist. Dafür argumentiert Augustinus wie folgt: Falls die bewirkende Ursache der gute Wille ist,

²²⁰ *civ.* XII,1: “Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus acutor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse fas non est.”

²²¹ Sarah Byers: “The meaning of voluntas in Augustine”, *Augustinian Studies* 37:2 (2006) 171-189, hier S.176-177.

²²² *civ.* XII, 6: “Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens nihil est.”

scheint es absurd zu sein. Wie ist es möglich, dass der gute Wille einen bösen Willen hervorbringt? Falls die bewirkende Ursache des bösen Willens der böse Wille selbst ist, muss man weiter hinterfragen: Was bringt den bösen Willen hervor? Dadurch kann man den ersten bösen Willen finden. „Es wäre aber nicht der erste böse Wille, wenn ihn ein anderer böser Wille hervorgebracht hätte. Das also ist der erste, den kein anderer hervorgebracht hat.“²²³ Es gibt also keine dem ersten Bösen Willen vorhergehende Ursache. Darüber hinaus zeigt Augustinus, dass der böse Wille aber nicht als die bewirkende Ursache, sondern als „wirkungslose Ursache“ (*deficiens causa*) betrachtet werden muss. „So frage mich niemand nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens. Dann da gibt es keine bewirkende, sondern nur eine versagende, weil keine Wirkung, sondern nur Versagen.“²²⁴ Der Ausdruck *defectio* ist das Antonym von *effectus*. Bisher findet Augustinus das erste Prinzip des Bösen: Der böse Wille. Augustinus betont auch, dass es keinen bösen Willen *ex aeterno* gibt. Dies ist wiederum eine Verteidigung gegen den Manichäismus, der behauptet, dass der böse Wille immer gewesen sei.

Der böse Wille geht also nicht auf die Natur oder die Materie, sondern auf den Willen zurück. „Allerdings wird ja der Wille böse, indem er sich vom Höheren dem Niedrigeren zukehrt, aber doch nicht, weil der Gegenstand der Hinkehr böse wäre, sondern weil die Hinkehr selbst verkehrt ist.“²²⁵

Der Willensbegriff, den Augustinus hier in Bezug auf die Engel darstellt, unterscheidet sich von dem sokratischen Intellektualismus, der immer das Unwissen als den Grund des Bösen betrachtet. Wir haben gesehen: Obwohl die Engel weise sind, sündigen sie freiwillig. Die Abkehr von Gott kann man daher nur durch die Willkürlichkeit interpretieren. Außerdem verstärkt Augustinus seine Vorstellung der willentlichen Sünden, die er in *De libero arbitrio* III aufgestellt hat, nämlich, dass man außer dem Willen keine weitere Ursache für den Fall der Engel finden kann. Wie

²²³ *civ.* XII, 6: „Non est enim prima voluntas mala, quam fecit voluntas mala; sed illa prima est, quam nulla fecit.“

²²⁴ *civ.* XII, 7: „Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio.“

²²⁵ *civ.* XII, 6: „Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio.“

Maria Bettetini anmerkt: „Der innovative Charakter der Augustinischen Diskussion liegt nun hauptsächlich darin, dass die Idee der Willensfreiheit bis zu extremen Konsequenzen für ihr Verhältnis zum Wissen fortgeführt und dass eine Integration der Willensfreiheit in ein plotinisch und platonisch geordnetes Universum vorgenommen wird.“²²⁶

Zusammenfassend haben wir soeben die Unabhängigkeit und die Spontaneität des Willens dargestellt. Diese Analyse beruht hauptsächlich auf den Texten von *De libero arbitrio* und *De civitate Dei* V und XII. Die Macht des Willens muss man auch in Bezug auf die späteren Texte überprüfen, vor allem in Bezug auf die Gnadenlehre, die Augustinus in seiner späteren Schaffenszeit entwickelt hat. Denn, dass sie auch zu seiner späteren Theorie passen, kann man nicht ohne Weiteres voraussetzen. Dies werde ich in Kapitel IV ausführen.

²²⁶ Maria Bettetini: „Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit“, 1997, S. 148.

3. Die Selbstbewegung des Willens

In diesem Abschnitt geht es um die Spontanität des Willens, die auf der Selbstbewegung der Seele beruht. Die Selbstbewegung lässt sich als ein spontaner Akt der Selbstverursachung und der Selbstverwirklichung denken. Unter der Spontanität versteht man, dass der Handelnde selbst die Handlung verursacht, anstatt etwas Anderes. Denn nur wenn der Mensch sich selbst bewegt oder bestimmt, kann er frei das Handlungsziel wählen, das er verwirklichen will. Nur so wird der Mensch sich nicht als Marionette verhalten.²²⁷

Der Ausgangspunkt bei Augustinus ist, dass der Wille die Bewegung der Seele ist (*motus animi*). Dabei verbindet Augustinus diese mit dem Willen, und zwar ist der Wille die Triebfeder des Handelns. Mit anderen Worten muss der Wille selbst die Ursache seines Handelns sein. Einerseits folgt Augustinus der platonischen Tradition, die über die Selbstbewegung der Seele diskutiert. Andererseits begreift er die Selbstbewegung der Seele als *causa sui* im Zusammenhang des Handelns als willentliche Selbstbestimmung. Der Wille ist auf Grund der Selbstbewegung der Seele als *causa sui* aus sich selbst heraus handlungsbestimmend. Daraus folgt, dass Augustinus die Selbstbewegung des Willens für den Menschen als ein Element seiner Handlungsphilosophie gewonnen hat.

Im ersten Teil des vorliegenden Abschnitts werde ich die Quelle der Selbstbewegung bei Augustinus darstellen. Vor allem gehe ich auf die Textstelle in Platons *Phaidros* ein, da Augustinus über Cicero mit diesem Argument bekannt ist. In dem zweiten Teil werde ich Augustins Argument für die Selbstbewegung darstellen und rekonstruieren. Dabei sehen wir, dass Augustinus sich mehr an Aristoteles als an Platon anlehnt, im Sinne davon, dass die Seele als der Selbstbeweger überzeitlich

²²⁷ Vgl. Hans-Ulrich Baumgarten: *Handlungstheorie bei Platon*. JB Metzler, 1998. S. 230. "Das Bild der Marionette mit ihren Zugsträngen mag in gewisser Weise den Blick auf diese Möglichkeit der freien Entscheidung, welcher Kraft man nachgeben soll, verstellen: Müssen doch Marionetten von Marionetten spielern geführt werden und können sich nicht selbst bewegen."

oder unveränderlich ist. In Hinblick darauf werde ich den Begriff der Aufmerksamkeit (*intentio*) erklären. Dabei wird auch betont, dass die Unveränderlichkeit der Seele nur im Zusammenhang mit Gott konzipiert werden kann. Im dritten Teil werde ich versuchen zu zeigen, dass Augustinus den Willen von der Vernunft (*ratio*) unterscheidet, vor allem in seinen späteren Texten bezüglich seiner Affektionslehre.

3.1 Die platonische Vorgabe über die Selbstbewegung

Augustinus war über Platons Darstellung der Selbstbewegung der Seele durch das Referat in Ciceros *Tusculanae Disputationes* informiert. Der Kern des Passus in *Phaidros* 245c-e besteht darin, den Nachweis der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Selbstbewegung abzuleiten. Platon geht davon aus, dass das „stets Bewegte“ (*ἀεικίνητον*) unsterblich (*ἀθάνατον*) sei. Cicero hat es so zusammengefasst:

„...was sich immer bewegt, ist ewig.“²²⁸ Dazu betont Platon, dass diese Selbstbewegung sich niemals aufhört. Dies verbindet Platon mit dem Begriff des Urgrunds. Platon definiert den Urgrund wie folgt: „Für einen Urgrund aber gibt es keinen Anfang; denn aus dem Urgrund entsteht alles, er selbst aber kann aus nichts anderem entstehen. Denn das wäre kein Urgrund, was anderswoher entstände.“²²⁹

Das Argument lässt sich als Syllogismus darstellen:

P₁: Was sich immer (*semper*) bewegt, ist ewig/unsterblich;

P₂: Die Selbstbewegung hört niemals auf, sich zu bewegen. Anders gesagt, die Selbstbewegung ist unaufhörlich (*semper*);

S: Die Selbstbewegung ist ewig/unsterblich.

P₁ weist auf den *Timaeus* hin, in dem Platon die „Unvergänglichkeit“ und die „Ewigkeit“ eingeführt hat. Die Zeit, als das Abbild der Ewigkeit, ist auch ewig, da sie fortwährend andauert. Der Himmel und die Zeit wurden gleichzeitig vom Demiurg

²²⁸ *Tusc.* I, 22, 53: „Quod semper movetur, aeternum est. ”

²²⁹ *Tusc.* I, 22, 54: „Principii autem nulla est origo; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde.”

geschaffen. Damit kann man feststellen, dass der Himmel auch dauerhaft bzw. ewig ist.

Zu P₂ kann man anmerken, dass nach Platon die Selbstbewegung unaufhörlich ist. Warum? Was anderes bewegt und von anderen bewegt wird, hat kein Ende. Im Gegensatz dazu wird etwas, das sich selbst bewegt, niemals von sich selbst verlassen.

Das Argument ist problematisch, da Platon „unaufhörlich“ mit „immer“ gleichsetzt. Man kann sich vorstellen, dass es etwas gibt, das in einem bestimmten Zeitraum niemals aufhört, sich zu bewegen. Aber dies kann nicht im strengen Sinn als „immer“ bezeichnet werden. Somit kann man sehen, dass Platon die Bedeutungen des Begriffs „immer“ verdoppelt, verschieden anwendet und sogar vermischt.²³⁰

Wenn dieses Argument auch an sich nicht erfolgreich funktioniert, trägt es dennoch einige wichtige Gedanken herbei. Erstens zeigt Platon, um den Urgrund (*principium*) zu erklären: Falls es den Urgrund nicht gibt, verfällt die Bewegung in einen *regressus ad infinitum*. Daher verhält sich dieser Urgrund wie die *causa sui*. Der Urgrund selbst ist nicht entstanden und damit auch nicht vergänglich. Diese Diskussion wurde von Kant in der dritten Antinomie konzipiert, nämlich als Gegensatz zwischen Determinismus und Willensfreiheit. Die Freiheitsthese besagt, dass es einen spontanen Anfang von Kausalketten gibt.²³¹ Zudem unterscheidet Platon die Bewegung „von außen“ von der Bewegung „von innen“. Die Bewegung „von außen“ beschreibt die Bewegung des Unbeseelten. Beispielsweise wird der Stein von mir geworfen. Das Prinzip der Bewegung des Steins stammt von außen. Im Gegensatz dazu steht das Prinzip der Bewegung des Beseelten, welches von innen wirkt.

Dazu möchte ich folgende Punkte ergänzen:

Es ist nicht deutlich oder es kann zumindest hinterfragt werden, worauf die Seele sich in *Phaidros* bezieht: Ist es die Weltseele oder ist es die menschliche Seele? Wenn

²³⁰ Christoph Horn: „Der Begriff der Selbstbewegung bei Alkmaion und Platon,“ in: G. Rechenauer (Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005: Vandenhoeck & Ruprecht, 152-173, hier S.166-168.

²³¹ Kant: *KrV* B472.

man davon ausgeht, dass es sich um die menschliche Seele handelt, welches Vermögen der Seele gilt dann als die leitende Instanz, die zum Handeln führen kann? Platon hat dies hier weder ausführlich dargestellt noch deutlich ausgedrückt.

Aus der Perspektive der philosophischen Geschichte gesehen, wurde diese platonische Auffassung der Selbstbewegung von Aristoteles kritisiert. Aristoteles geht in seinem Begriffspaar „Dynamis und Energeia“ davon aus, dass der Selbstbeweger nicht zugleich im Zustand der Möglichkeit und der Wirklichkeit ist. Darüber hinaus hat Aristoteles den unbewegten Beweger in *Metaphysik* XII konzipiert und ausführlich dargestellt. Ferner hat Aristoteles den unbewegten Beweger auf der Ebene des einzelnen Menschen konzipiert. Beispielsweise hat Aristoteles in *Über die Seele* III gesagt, dass die Entscheidung und die Vernunft das Prinzip des Handelns seien. Es gab auch einen Versuch bei den Neuplatonikern, die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles abzuleiten.

In der späteren Entwicklung stützt sich das epikureische Argument für die menschliche Freiheit auf die willentliche Selbstbewegung (*animi motum voluntarium*).²³² Wenn auch der Epikureismus diesen Terminus gebraucht hat, so hat er doch keine deutliche Meinung zum freien Willen geäußert.²³³

3.2 Selbstbewegung bei Augustinus

3.2.1 Selbstbewegung und Selbstgewissheit

Die direkte Darstellung des Zusammenhanges zwischen der Selbstbewegung und der Selbstgewissheit findet man in *De diversis quaestionibus* 83,8. Dort sagt Augustinus

²³² *fat.* 23. Vgl. Siegbert Peet: „Augustin über menschliche Freiheit“, S. 80.

²³³ Susanne Bobzien: *Did Epicurus Discover the Free Will problem?* Oxford Studies in Ancient Philosophy 19: 287-337, hier S. 337. “Moral responsibility presupposes not free decision or free choice, but the absence of coercion and autonomous agency, i.e. the person, and not something else, is causally responsible for the actions for which they are to be held morally responsible. Autonomous human agency requires the ability of the agents to influence causally, on the basis of their own beliefs, the development of their behavioral dispositions.”

deutlich: „Die Vorstellung, dass sich die Seele von sich aus bewegt, hat man, wenn man in sich den Willen spürt. Denn wenn wir wollen, will nicht ein anderer etwas von uns.“²³⁴

Gemäß Augustinus ist die Selbstbewegung ersichtlich, da man den Willen spürt (*sentit*). Dabei geht es um die Selbstgewissheit des Willens, die dem Menschen unmittelbar evident ist. Dies zeigt, dass man es in sich spürt, wenn man den Willen zu etwas hat. Mit anderen Worten ist der Wille eine Tatsache und dem Menschen unmittelbar bekannt. Diese Unmittelbarkeit ist meines Erachtens die Unanzweifelbarkeit. Niemand kann anzweifeln, dass er einen Willen hat. Denn jeder spürt tatsächlich unmittelbar den Willen. Diese Strategie, die auf der Selbstgewissheit beruht, findet man auch in *Tusculanae disputationes*. Dort hat Cicero referiert, dass der Mensch den Epikureern zufolge die eigene Kraft (*propria vis*) spürt.²³⁵ Augustinus hat den Begriff der Kraft (*vis*) durch den Begriff des Willens (*voluntas*) ersetzt. „Denn wenn wir wollen, will nicht ein anderer etwas von uns.“²³⁶ Augustinus zeigt damit, dass der Wille die Instanz des Wollens ist. Diese Selbstbewegung ist an die Bewegung der Seele geknüpft, die durch den Willen hervorgebracht wird. Darüber hinaus bezeichnet Augustinus diese Bewegung der Seele als spontan und von Gott gegeben. Die Bewegung der Seele ist anders als die räumliche Bewegung, die dem Körper zu eigen ist. Es ist aber sehr interessant, dass Augustinus eine Metapher für den Willen benutzt hat, nämlich, dass der Wille ähnlich ist wie ein Angelpunkt (*cardo*), der sich zwar selbst nicht ändert, der aber etwas über eine weite Strecke bewegen kann.²³⁷ Damit erweist sich der Wille als „ein unbewegter Beweger“. Zwar bewegt der Wille den Leib örtlich und körperlich, aber er wird selbst nicht örtlich bewegt.

Um dieses Argument der Selbstgewissheit weiter zu erklären, möchte ich hier eine Stelle in *De libero arbitrio* anfügen und analysieren,

²³⁴ *div.qu.* 83,8: „Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult.“

²³⁵ *Tusc.* I,22,54: An dieser Stelle hat Cicero den Epikureer als plebejischen Philosophen bezeichnet, der auch ausgesagt hat, dass die Seele spürt (*sentit*), dass sie sich bewegt.

²³⁶ *div.qu.* 83,8: „Nam si volumus, non alius de nobis vult.“

²³⁷ *div.qu.* 83,8: „Sicut videmus a cardine moveri aliquid per magnum spatium loci, et tamen ipsum cardinem non moveri loco.“

„Aug: Ich frage dich also, ob wir überhaupt einen Willen haben?

Ev: Ich weiß es nicht.

Aug: Willst du es denn wissen?

Ev: Das weiß ich auch nicht.

Aug: Also frage mich nicht weiter

Ev: Warum?

Aug: Weil ich deine Fragen nicht beantworten muss, wenn du nicht wissen willst, wonach du fragst. Außerdem, wenn du nicht zur Weisheit gelangen willst, ist ein Gespräch über Dinge dieser Art mit dir überhaupt nicht zu führen. Schließlich kannst du auch nicht mein Freund sein, wenn du nicht willst, dass es mir gut gehe. Aber betrachte doch du selbst dich daraufhin, ob du keinen Willen zu einem glücklichen Leben für dich hast.

Ev: Ich gebe zu, man kann nicht leugnen, dass wir einen Willen haben.“²³⁸

In dieser Passage spricht Augustinus von der Selbstgewissheit des Willens. Augustinus hat dies in der Form des Dialogs dargestellt. Zum Anfang der Passage ist Evodius immer skeptisch und antwortet immer „Ich weiß nicht“ (*nescio*). Am Ende überwindet Augustinus diese skeptische Haltung.

Wie überwindet Augustinus diese Zweifel? Es gibt zwei Interpretationsmöglichkeiten. Die eine geht von der Erkenntnistheorie Augustins aus, die er in der Auseinandersetzung mit den akademischen Skeptikern entwickelt hat. Die Gegebenheit ist unanzweifelbar, z.B. das Leben. Niemand zweifelt daran, dass er lebt.²³⁹ Dies kann man wiederum auf die Auffassung des Ichs bei Augustinus aufgreifen. Das Ich ist kein „selbstevidentes und gegen alle täuschungsanfälligen Erkenntnisakte immunes Ich-Bewusstsein“, sondern etwas, das Anteil an Sein – Leben – Erkennen (*esse – vivere – intellegere*) hat.²⁴⁰

²³⁸ *lib. arb.* I,12,25: „Nam quaero abs te, sitne aliqua nobis voluntas. Ev. – Nescio. Aug. – Visne hoc scire? Ev. – Et hoc nescio. Aug. – Nihil ergo deinceps me interroges. Ev. – Quare? Aug. – Quia roganti tibi respondere non debeo, nisi volenti scire quod rogas. Deinde nisi velis ad sapientiam pervenire, sermo tecum de huiusmodi rebus non est habendus. Postremo meus amicus esse non poteris, nisi velis ut bene sit mihi. Iam vero de te tu ipse videris, utrum tibi voluntas nulla sit beatae vitae tuae. Ev. – Fateor, negari non potest habere nos voluntatem: perge iam, videamus quid hinc conficias.“

²³⁹ Simon Harrison: „Do we Have a Will? Augustine’s Way in to the Will“, in G.B. Matthews (1999): 195-205.

²⁴⁰ Friedemann Drews: *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton: Band 1: Augustinus und Proklos. Band 2: Apuleius, Milton, Zusammenfassungen.* Vol. 3. Walter de Gruyter, 2013, S. 39.

Simon Harrison verbindet dies mit einer Stelle in den *Confessiones* VII, 3, 5: „Ich bemühte mich, klar einzusehen, was ich hörte: Der freie Entscheid des Willens sei der Ursprung dessen, dass wir böse handeln, und dein rechtes Urteil sei der Ursprung dessen, dass wir leiden, aber ich war nicht imstande, diesen klaren Ursprung einzusehen... Was mich hinaufhob in dein Licht, war, dass ich mir so gewiss war, einen Willen zu haben, wie ich wusste, dass ich lebe. Daher war ich mir dessen ganz gewiss (*certissimus*), wenn ich etwas wollte oder nicht wollte, dass ich es dann war, der wollte oder nicht wollte.“²⁴¹

In diesem Passus sagt Augustinus, dass er im Licht Gottes gewiss ist, dass er einen Willen hat, ebenso wie, dass er lebt. Die Unmittelbarkeit des Lebens ist eigentlich die Selbstaffirmation oder die Selbsterhaltung, die zur stoischen *oikeiosis*-Lehre gehört. Diese Theorie der Stoa lehrt, die eigene Vernunft zu bewahren und sich damit um die Tugend zu bemühen.²⁴² Der Wille verhält sich wie das Leben und ist damit unanzweifelbar. Dies drückt sich deutlich an einer anderen Stelle in *De civitate Dei* aus: „Durch eine Art natürlicher Nötigung ist uns das bloße Sein so lieb, dass nur deshalb auch Unglückliche nicht streben wollen, wenn sie unter ihrem Unglück seufzen, wohl möchten, dass es weggenommen würde, aber nicht, dass sie selbst aus der Welt weggenommen würden.“²⁴³ Es ist klar, dass die „natürliche Nötigung“ sich auf die *oikeiosis*-Lehre bezieht.

Die andere Interpretationsmöglichkeit liegt in der Selbstgewissheit des Wunsches nach Glück.²⁴⁴ Diese Interpretation beruht direkt auf dem oben zitierten Passus. Augustinus betont, dass es ohne Willen unmöglich ist, (1) die Kenntnis zu suchen, (2) die Weisheit zu suchen, (3) die Freundschaft zu pflegen und (4) das Glück zu erlangen. Bei (1) und (2) kann man sehen, dass der Wille eine Rolle im Erkenntnisverfahren

²⁴¹ *conf.* VII,3,5: “Et intendebar, ut cernerem quod audiebar, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam...Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere.”

²⁴² Anna Schriefl: *Stoische Philosophie: Eine Einführung*, Reclam 2019. S. 124-125.

²⁴³ *civ.* XI, 27: “Ita vero vi quadam naturali ipsum esse iucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire et, cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint.”

²⁴⁴ T.Y. Wu: *Voluntas Et Libertas: A Philosophical Account of Augustine's Conception*, Katholieke Universiteit Leuven, 2007, S.163-169.

spielt. Und zwar geht es um den Willen als die Aufmerksamkeit (*intentio*), die das Erkennenden mit dem Erkannten verbinden kann. Um etwas zu erkennen, muss man zunächst danach streben.

Bei (3) und (4) zeigt Augustinus die Rolle des Willens in der Ethik, nämlich hinsichtlich Freundschaft und Glück. Die Freundschaft bezieht sich auf den anderen, während das Glück das Einzelne betrifft. Niemand könne verneinen, dass jeder nach dem Glück strebt. Nachdem Augustinus die Rolle des Willens im Bereich des Kennens und der Ethik aufgezeigt hat, ist Evodius klar geworden: Dieses Streben ist jedem Menschen unmittelbar und evident einsichtig.

Diesen beiden Interpretationen ist gemeinsam, dass sie die Tatsächlichkeit des Willens aufzeigen. Man kann den Willen spüren, wie man auch das Leben spürt. Außerdem kann man den Willen im Alltagsleben berücksichtigen. Mit dem Willen strebt man nach Wissen, Freundschaft und Glück. Dies hat wiederum aufgezeigt, dass der Wille kein Etwas aus dem Nichts ist, sondern schon von etwas bestimmt wird.

Was verbirgt sich hinter dem Begriff des Willens? Das Substantiv „Wille“ (*voluntas*) hat denselben Wortstamm wie das Verb „wollen“ (*velle*). Das ist auch der Grund, warum Dihle gesagt hat, dass der Begriff des Willens aus der Sprache der Römerwelt stamme.²⁴⁵ Aber man kann nun einwenden, dass die Empfindung des Willens eine Illusion wäre. Der Wille äußert sich auch in jeder anderen Form des menschlichen Antriebs. Wenn die Existenz des Willens nur eine subjektive Empfindung wäre, inwiefern würde sich dann die Empfindung des Willens von der Empfindung der äußeren Sinne unterscheiden? Darüber hinaus kann man auch skeptisch sein, ob die Gewissheit des Willens die Spontaneität des Menschen kennzeichnen kann. Es scheint, dass das Argument der Gewissheit nicht genügt, um die Willenstheorie zu stützen. Daher muss man eine andere Argumentation für den Willen aufbauen.

²⁴⁵ Albrecht Dihle: *The theory of will in classical antiquity*. Vol. 48. University of California Press, 1982.

3.2.2 Das *subiecto* Argument und die Selbstbewegung

Jetzt wende ich mich seiner Diskussion über die willentliche Bewegung in *De immortalitate animae* zu. Durch das Referat von Cicero in *Tusculanae Disputationes* wurde Augustinus mit dem Thema der „Präexistenz der Seele“ (*Menon*) und dem „Argument der Unsterblichkeit der Seele aus der Bewegung“ (*Phaidros*) konfrontiert. Diese *Cassiciacum Dialoge* spiegeln daher den platonischen Charakter wider, und zwar nicht nur in ihrer literarischen Form, sondern auch in den philosophischen Themen.

Bevor wir in das Argument hineinschauen, muss man auch die Form des Dialogs bei Augustinus berücksichtigen. In dieser Hinsicht folge ich der Interpretation von Tornau, dass diese Dialoge nicht bloße Berichte von den Gesprächen zwischen Augustinus und seinen Freunden sind, sondern den Weg zur Wahrheit aufzeigen. Dies bedeutet, dass der Dialogverfasser ähnlich wie ein Allwissender ist, der verschiedene Schwierigkeiten oder Aporien in seinen früheren Dialogen aufstellt und dann die Lösung gibt. Aus dieser Leseart heraus kann man sagen, dass diese Dialoge als eine Einheit galten und damit die Argumentationen in diesen Dialogen schon vollendet wurden. Augustinus hat sogar seine Gedanken, die er in dieser frühen Zeit formuliert hat, nicht wesentlich geändert. Wenn es um das Argument der Unsterblichkeit der Seele in *Soliloquia* geht, kann man sagen, dass es in *De immortalitate animae* vollendet wurde, obwohl Augustinus selbst in *Retractiones* behauptet, dass er das Argument nicht vollendet habe. In diesem Sinn gilt *De immortalitate animae* als das dritte Buch von *Soliloquia*.

Im Hinblick darauf wende ich mich zunächst dem Argument in *Soliloquia* zu. Den ersten augustinischen Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, findet man in *Soliloquia*. Das Argument wird als „*subiecto*-Argument“ bezeichnet. Grob gesagt geht Augustinus davon aus, dass die Wissenschaft (*disciplina*) als Wahrheit unveränderlich sei. Beispielsweise gelte die mathematische Wahrheit in allen Ländern. Darüber hinaus sagt Augustinus, dass die Wissenschaft in einem Subjekt sein müsse. Und dieses Subjekt beziehe sich auf die Seele. Daraus folge, dass das Subjekt,

nämlich die Seele, unsterblich sei.

Das Argument in *Soliloquia* ist aber problematisch wegen der beiden folgenden Aspekte:

(1) Zirkelbeweis: *In-subiecto* meint normalerweise das Akzidens, das von einer Substanz abhängig ist, die in diesem Argument die Seele ist. Falls das Akzidens, nämlich die Wissenschaft unsterblich ist, setzt dies voraus, dass die Substanz oder die Seele unsterblich ist. Aber das Ziel des Arguments ist es, die Unsterblichkeit zu beweisen.

(2) Die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Wissenschaft: Die Wissenschaft verfügt über zwei Bedeutungen, entweder im objektiven Sinne als Wahrheit oder im subjektiven Sinne als Erkenntnis, nämlich die Aktivität der Seele.

Um sich gegen diese zwei Kritikpunkte zu verteidigen, muss man die Konzeption von *subiecto* nicht aus der aristotelischen Tradition, sondern aus der platonischen Tradition begreifen. Mit der Aussage „Die Wahrheit liegt in dem Subjekt“ meint Augustinus nicht, dass die Wahrheit ein Akzidens der Seele sei, sondern dass die Wahrheit in der Seele anwesend sei (*parousia*).²⁴⁶ Anders gesagt muss die Beziehung zwischen der Wahrheit und der Seele durch die platonische Kausalbeziehung illustriert werden. Die Ursache des ersten Prinzips oder der unwandelbaren Wahrheit hat nämlich eine direkte Wirkung auf die Seele.

3.2.3 Argument aus der Selbstbewegung

Der Hauptpunkt dieses *subiecto*-Arguments liegt darin, dass es in der Seele ein unveränderliches, letztlich göttliches Element gibt. Zwar hat Augustinus das Argument in *Soliloquia* noch nicht zufrieden aufgebaut, aber das Argument selbst bildet die Grundstruktur dieses Arguments, das Augustinus in *De immortalitate animae* wieder aufgegriffen hat.

²⁴⁶ Hier folge ich der Interpretation von Christian Tornau. Siehe: Christian Tornau: “Ratio in subiecto? The sources of Augustine’s proof for the immortality of the soul in the *Soliloquia* and its defense in *De immortalitate animae*”, *Phronesis* 62.3 (2017): 319-354.

Es ist deutlich, dass Augustinus in Kapitel 1-9 von *De immortalitate animae* dieses *subiecto*-Argument wieder aus verschiedenen Gründen benutzt. Davon werde ich das Argument, das von der Bewegung handelt, darstellen. In *De immortalitate animae* III,3 versucht Augustinus auch die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, indem er sie mit der Selbstbewegung verknüpft. Das Argument hat eine ähnliche Struktur wie das *subiecto*-Argument, und zwar ist die Tugend als etwas Bestehendes in der Seele konzipiert. Dies lässt sich als Syllogismus darstellen:

P₁ Es gibt etwas, das zwar anderes bewegt, aber unveränderlich ist;

P₂ Nur das Beseelte kann diese obengenannte Tätigkeit ausführen;

S: Die Seele ist unveränderlich.

Bei P₁ geht Augustinus davon aus, dass die Tugend (*virtus*) etwas Beharrliches ist. Die Tugend führt zwar zu einer bestimmten Tätigkeit, aber sie selbst ist unbewegt oder unveränderlich (*immutabile*). Daraus folgt, dass nicht alles, was etwas Anderes bewegt, selbst veränderlich ist, zumindest ist die Tugend hier nicht veränderlich. In dieser Hinsicht nähert Augustinus sich mehr Aristoteles als Platon an, da die Tugend unverändert bleibt und zugleich etwas Anderes bewegt, während der Selbstbeweger bei Platon auch in Bewegung ist.²⁴⁷ Näher betrachtet hat die Tugend mit der Vernunft und damit der Natur zu tun. In *De diversis quaestionibus* 83, 31 definiert Augustinus die Tugend als Zustand der Geistseele, in welchem sie mit Natur und Vernunft übereinstimmt.²⁴⁸

Bei P₂ unterscheidet Augustinus zunächst die unbeseelten Dinge von den beseelten. Die Unbeseelten können diese Tätigkeit nicht ausführen, da sie kein Leben haben. Deshalb können nur die Beseelten die Tätigkeit ausführen. Daraus folgt, dass das Beseelte, das eine bestimmte Tätigkeit ausführt, nicht veränderlich ist. Das bedeutet auch, dass die Seele unsterblich ist.

²⁴⁷ Victor Caston: Augustine and the Greeks on Aufmerksamkeitality: *Ancient and Medieval Theories of Aufmerksamkeitality* (Hg. v. D. Perler), Leiden/Boston, Mass./Köln 2001, S. 23-48.

²⁴⁸ *div.qu.* 83. 31,1: "Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus."

3.2.4 *Intentio* — Der unbewegte Beweger

Bei dem obengenannten Argument kann man sehen, dass Augustinus etwas Unveränderliches in der Seele suchen will. Um diesen Selbstbeweger zu erklären, führt Augustinus den Begriff der Aufmerksamkeit (*intentio*) ein, die als eine psychologische Aktivität gilt und den geistigen Bewegungen zugeschrieben wird. *Intentio* bedeutet „die Ausdehnung“ und geht auf den stoischen Begriff von *τόνος* zurück.²⁴⁹ Die Aufmerksamkeit bei Augustinus muss in einer Zeit-Analyse-Struktur verstanden werden. Darin zeigt Augustinus die Struktur der Seele anhand der Triade: Erinnerung (*memoria*), Aufmerksamkeit (*intentio*) und Erwartung (*expectatio*):

„Die Erwartung bezieht sich auf zukünftige, die Erinnerung auf vergangene Gegenstände. Die Aufmerksamkeit zum Handeln hingegen bezieht sich auf den gegenwärtigen Zeitpunkt, durch den hindurch das Zukünftige ins Vergangene übergeht.“²⁵⁰

Diese drei psychologischen Aktivitäten entsprechen der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit. Dabei deutet Augustinus den Zusammenhang zwischen der Gegenwart, der Erinnerung und der Zukunft um. Die Erinnerung, die auf die Vergangenheit ausgerichtet ist, und die Erwartung, die mit der Zukunft verbunden ist, beruhen dabei auf der Aufmerksamkeit, die auf die Gegenwart ausgerichtet ist. Dabei betont Augustinus, dass die Aufmerksamkeit diese drei Dimensionen der Zeit vereint, indem das Künftige durch die Aufmerksamkeit in das Vergangene übergeht. Lenka Karfíková hat darauf hingewiesen, dass Augustinus von der Unveränderbarkeit der Aufmerksamkeit überzeugt sei und dies auf die Zeitanalyse in der Aristoteles' *Physik* zurückzuführen sei.²⁵¹

Es ergibt sich die Gegenüberstellung zwischen der überzeitlichen

²⁴⁹ Luigi Alici (2008): «Intentio», in: C. Mayer (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 3,5/6, Sp. 662-666, Basel: Schwabe Verlag.

²⁵⁰ *imm. an.* 3, 3: “Et expectatio futuratum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria.”

²⁵¹ Lenka Karfíková: Die *intentio* zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, 2020, 355-375, hier S. 365.

Aufmerksamkeit und der körperlichen zeitlichen Ausdehnung des Bewegten, nämlich der körperlichen Bewegung. Jetzt kann man auf die Metapher des Willens als eines Angelpunktes (*cardo*) in *De diversis quaestionibus* 83,8 zurückschauen. Der Wille als etwas Unveränderliches bringt eine räumliche und zeitliche Bewegung der Körper hervor.

Die Unsterblichkeit der Seele, die sich auf der Selbstbewegung beruft, drückt sich deutlich an dieser Stelle aus:

„Hieraus können wir nunmehr den Schluss ziehen, dass es etwas geben kann, das sich, während es die veränderlichen Dinge bewegt, selbst nicht verändert. Denn wenn die Aufmerksamkeit des Bewegenden, den von ihm bewegten Körper zu dem von ihm gewollten Ziel zu führen, unverändert bleibt, und wenn der betreffende Körper, mit dem etwas geschieht, sich durch ebendieselbe Bewegung mit jedem Moment verändert, und wenn jene Aufmerksamkeit der Durchführung, die offenkundig unverändert bleibt, sowohl die Gliedmaßen des Künstlers selbst als auch das Künstler vorliegende Material, Holz oder Stein, bewegt – wer kann dann daran zweifeln, dass sich als Konsequenz das oben Gesagte ergibt?“²⁵²

In diesem Passus betont Augustinus wieder, dass die Aufmerksamkeit etwas Unveränderliches sei und die Bewegung den Körper hervorbringe. Dafür nennt Augustinus das Beispiel des Künstlers. Die Aufmerksamkeit in der Seele des Künstlers bleibt unverändert, auch wenn er ein entsprechendes Kunstwerk gestaltet hat. Damit begründet Augustinus die Spontaneität des Menschen. Bei der Selbstbewegung geht es darum, dass die Seele sich bewegt, ohne sich zu verändern. Durch diese Selbstbewegung kann man feststellen, dass die Handlung aus dem Handelnden stammt.

Die Darstellung über die Aufmerksamkeit wird mit der Zeit- und Gedächtnistheorie in *Confessiones* weiter ausgeführt, aber auch leicht revidiert. Die

²⁵² *imm.an.* 3,4: “Hinc iam colligimus, posse esse quiddam quod cum movet mutabilia, non mutatur. Cum enim non mutatur moventis intentio perducendi ad finem quem volet corpus quod movet, illudque corpus de quo aliquid fit eodem motu per momenta mutetur, atque illa intentio perficiendi quam immutatam manere manifestum est, et ipsa membra artificis, et lignum aut lapidem artifici subiectum moveat, quis dubitet consequens esse quod dictum est?”

Grundstruktur der Zeitanalyse ist geblieben, nämlich, die Triade-Struktur der Zeit.²⁵³ Hier definiert Augustinus die Zeit als Ausdehnung der Seele (*distentio animi*). Andrea Nightingale hat zwei Aspekte der *distentio* dargestellt, theologisch einerseits und psychologisch andererseits.²⁵⁴ In einem Wort beschreibt diese Wendung die Multiplizität und Temporalität der Seele, die im Gegensatz zu Einheit und Ewigkeit steht. Andererseits benutzt Augustinus eine revidierte Triade: *intentio – memoria – expectatio*.

„Nur weil im Geist, der das bewirkt, diese drei Tätigkeiten sind: Er erwartet, er erfasst aufmerksam ein Gegenwärtiges, er erinnert sich. So kann das, was er erwartet, auf dem Weg über das, worauf er als ein Gegenwärtiges achtet, übergehen in das, woran er sich erinnert.“²⁵⁵

In dieser Triade ersetzt Augustinus *intentio* durch das Wort *intentio*, das von *attendere* abzuleiten ist. Hier bezieht sich *intentio* auf die Gegenwart, durch die die Zukunft in die Vergangenheit überführt wird. Durch die Zeit-Struktur hat Augustinus gezeigt, dass die Seele nichts Überzeitliches ist, sondern sich selbst im Fluss der Zeit befindet.

Hier taucht nun die Frage auf, ob Augustinus seine Meinung geändert hat? Die Antwort ist: Nein. Augustinus verneint nicht, dass man in der Zeit sich auch die Ewigkeit vorstellen kann. Im Hinblick darauf spielt die *intentio* eine Rolle. „Statt mich im Blick auf das zukünftig Vergängliche zu zerspalten, strecke ich mich aus (*non distentus, sed extentus*) nach dem, was vor mir ist, so dass ich nicht in Aufspaltung, sondern in einheitlicher Lebensrichtung die Ehre meiner höheren Bestimmung ergreife.“²⁵⁶

²⁵³ *conf.* XI, 20, 26: „Tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.“

²⁵⁴ Andrea Nightingale: „Augustine on Extending Oneself to God through Aufmerksamkeit.“ *Augustinian Studies* 46.2 (2015): 185-209.

²⁵⁵ *conf.* XI, 28,37: „[...] nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit.“

²⁵⁶ *conf.* XI, 29, 39: „[...] Non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam

Es ergibt sich die Gegenüberstellung zwischen *distentus* und *extentus*, zwischen *distentio* und *intentio*. *Intentio* hat hier eine positive Bedeutung, im Sinne davon, dass sie sich auf die Ewigkeit ausrichten kann. *Distentio* erstreckt sich im Gegensatz dazu über einen definierten Abschnitt in der Zeit. In dieser Darstellung von *Confessiones* ist die *intentio* nicht etwa die stabile und überzeitliche von *De immortalitate animae*, sondern dynamisiert. Wenn die *intentio* auf die Ewigkeit ausgerichtet ist, kann man die Ewigkeit erreichen. Richtet sich die *intentio* des Menschen jedoch auf die Welt aus, so nimmt er auch an deren Vergänglichkeit teil, da die Welt in der Zeit existiert. Damit kann man aber nicht an der Ewigkeit teilhaben.

3.2.5 Die willentliche Bewegung: Hinwendung und Zuwendung

Durch das *subiecto*-Argument hat Augustinus seiner Meinung nach die Unsterblichkeit der Seele hinreichend bewiesen. Aber es stellt sich noch folgende Frage: Falls die Aufmerksamkeit sich nicht auf Gott oder die Wahrheit ausrichtet, kann die Seele dann auch als unsterblich bezeichnet werden? Daher muss die Unsterblichkeit der Seele bei Augustinus nicht so aufgefasst werden, dass die Seele *per se* unveränderlich ist, sondern dass sie im Zusammenhang mit der Wahrheit bzw. Gott aufgefasst wird.

„Aber wenn – was niemandem zweifelhaft ist – die Seele dann am weisesten ist, wenn sie die Wahrheit, die immer auf dieselbe Weise ist, betrachtet und, durch göttliche Liebe mit ihr verbunden, ihr unbeweglich anhängt, und wenn alle Gegenstände, die auf irgendeine Weise sind, von demjenigen Sein her sind, das im höchsten, nicht zu übertreffenden Maße ist, dann gilt entweder, dass die Seele von diesem Sein her ist, soweit sie ist, oder dass sie durch sich selbst ist.“²⁵⁷

supernae vocationis.”

²⁵⁷ *imm.an.*11,18: “Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quae semper eodem modo est, intuetur eique immobilis inhaeret divino amore coniunctus et illa omnia, quae quoquo modo sunt, ab ea essentia sunt, quae summe maximeque est, aut ab illa est animus, in quantum est, aut per seipsum est.”

Nur wenn die Seele auf Gott ausgerichtet ist, ist sie *atemporal* und sogar unsterblich. Mit anderen Worten wird man als unsterblich betrachtet, wenn man vernünftig denkt. Sonst vergeht alles, was die Aufmerksamkeit enthält, in der Zeit, insbesondere wenn man auf vergängliche Dinge ausgerichtet ist. Karfíková hat die Unsterblichkeit der Seele bei Augustinus so beschrieben: „Vielleicht meint Augustin das „ewigen Leben“ aber auch nicht im Sinne einer nie aufhörenden Fortsetzung, sondern im Sinne einer Qualität, die die Zeit als das ausgedehnte Medium des In Bewegung Gesetzten überschreitet.“²⁵⁸

Augustinus hat selbst auch die Frage aufgeworfen, ob sich die Seele von der Vernunft trennen kann. Mit dem Begriff der Ordnung (*ordo*) verneint Augustinus dies, da der Körper oder die Tiere diese Abtrennung nicht leisten können. Es gibt aber zwei weitere Möglichkeiten:

- (1) Die Vernunft verlässt die Seele oder
- (2) die Seele trennt sich willentlich (*voluntate*) von der Vernunft.

Die Vernunft selbst steht gegenüber dem Vergehen und kann sich daher nicht von der Seele trennen. Außerdem verneint Augustinus, dass die Seele sich willentlich von der Vernunft trennen kann, da die willentliche Bewegung als eine nicht-räumliche Bewegung keine Abtrennung hervorbringen kann. „Dagegen wäre es nicht völlig absurd zu sagen, dass sich die Seele willentlich von der Vernunft trennt, wenn sich Dinge, die nicht im Raum enthalten sind, überhaupt voneinander trennen könnten.“²⁵⁹ An dieser Stelle darf man nicht voreilig behaupten, dass Augustinus die willentliche Bewegung nicht erkannt habe. Hier kann man auf die sokratische-Methode der Mäeutik verweisen: Augustinus leitet den Leser durch Irrwege, damit er die richtigen Antworten versteht. Daraus kann man erkennen: Was Augustinus an dieser Stelle meint, bedeutet tatsächlich nicht, dass es keine willentliche Bewegung gibt. Im nächsten Kapitel spricht er nämlich von *aversio* und *conversio*, die mit der willentlichen Bewegung zu tun haben.²⁶⁰ Augustinus definiert die Abwendung von

²⁵⁸ Lenka Karfíková: *Die intentio zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit*, 2020, 355-375, hier S. 367.

²⁵⁹ *imm.an.* 6, 11: “Voluntate autem animum separari a ratione non nimis absurde quis diceret, si ulla ab invicem separatio posset esse rerum quas non continet locus.”

²⁶⁰ Vgl. *imm.an.* 7, 12.

der Vernunft (*aversio ipsa a ratione*) einerseits als eine Minderung der Seele und verbindet sie andererseits mit der Torheit. Es muss in dieser Schrift betont werden, dass die Abtrennung von der Vernunft nicht der Unsterblichkeit der Seele widerspricht. Denn diese Abtrennung wird nicht mit der Zerstörung der Seele gleichgesetzt. Historisch gesehen gehen diese beiden Wendungen von *aversio* und *conversio* auf *ἐπιστροφή* in der platonischen Tradition und eben auf die Bibel zurück. Diese platonischen Quellen wurden nachgewiesen und in der Literatur dokumentiert.²⁶¹ Aber Augustinus betont die Rolle des Willens bei der Hinwendung oder der Abwendung der Seele.

Christian Tornau hat darauf hingewiesen, dass diese Darstellung der Abwendung (*aversio*) in *De immortalitate animae* die Grundstruktur der augustinischen Ethik bildet.²⁶² Augustinus definiert beispielsweise die Sünde als Abwendung vom unwandelbaren und gemeinsamen Gut bei gleichzeitlicher Zuwendung zum privaten Gut, dem Äußerem oder dem Niederen.²⁶³ Diese Definition zieht sich wie ein roter Faden durch Augustins Gedanken, auch beispielsweise in *Ad Simplicianum* I,2.²⁶⁴ Im Hinblick auf diese Definition muss man zwei Elemente berücksichtigen: (1) Die Konzeption der Ordnung; (2) die Unabhängigkeit des Willens. Niemand kann den Willen erzwingen. Nur der Wille kann sich selbst entscheiden. Dies impliziert wiederum die Erstursächlichkeit.

Direkt nach dieser Definition behandelt Augustinus die Frage, woher diese Bewegung komme. Dort antwortet Augustinus, dass er es nicht wisse. Dies bedeutet nicht, dass er einen Agnostizismus vertritt. Vielmehr betont Augustinus, dass der Wille der erste Beweger sei. Man kann dies nicht weiter hinterfragen. Sonst gerät man in einen *Regressus ad Infinitum*.

Zu Anfang von *De libero arbitrio* III kehrt Augustinus zu dieser Frage zurück.

²⁶¹ Goulven Madec (1994): «Conuersio», in: C. Mayer (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 1,7/8, Sp. 1282, Basel: Schwabe Verlag.

²⁶² Christian Tornau (2012): «Motus», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 4,1/2, Sp. 99-106, Basel: Schwabe Verlag, S.242.

²⁶³ *lib.arb.* II,19,53: "Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bona et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat."

²⁶⁴ *Simpl.* I,2,18: "Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore conditore auersio et ad condita inferiora conversio."

Augustinus überzeugt Evodius durch die Einführung der willentlichen Bewegung. Dabei unterscheidet Augustinus die Bewegung des Willens von der Bewegung des Steins. Die Bewegung des Steins ist notwendig, während die Bewegung des Willens frei ist.

3.2.6 Der Wille als erster Beweger aus dem Leib – Seele Verhältnis

Augustinus klassifiziert wiederum zwei Formen der Bewegung: Körperliche Bewegung und geistige Bewegung. Die geistige Bewegung kann nur zeitlich verändert werden, während die körperliche Bewegung zeitlich und räumlich zu verstehen ist.²⁶⁵ Sie beinhaltet die Ortsbewegung und die Veränderung. Die Ortsbewegung meint den Wechsel des Orts (von Karthago nach Mailand), während die Veränderung beispielsweise Wachstum bedeutet. Die geistige Bewegung verursacht die körperliche Bewegung. Insofern begreift sie sich als Selbstbeweger. „Die Geistseele zum Beispiel bewegt sich zeitlich, wenn sie sich an Vergessenes erinnert, Nichtgewußtes erlernt, Nichtgewolltes will.“²⁶⁶ Diese geistige Bewegung erinnert uns wiederum an die Zeitanalyse. Darin gibt es die Erinnerung, das Erlernen und das Wollen. Augustinus betont, dass diese geistige Bewegung nicht räumlich zu denken sei.

Bemerkenswerterweise erwähnt Augustinus die Selbstbewegung des Schöpfer-Geistes, der weder zeitlich noch räumlich ist. Diese Bewegung kann die geistige Bewegung des Menschen bewirken. Mit anderen Worten: Der Schöpfer-Geist bewegt den erschaffenen Geist zeitlich. Auf den ersten Blick scheint diese Aussage widersprüchlich zu sein. Inwiefern bewegt sich der erschaffene Geist, wenn Augustinus zugesteht, dass der Schöpfer-Geist ihn bewegt? Dies kann man, mit der Wirkung bzw. der Gnade Gottes verbinden. Die Beziehung zwischen der geistigen

²⁶⁵ *Gn. litt.* 8,20,39: “Quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos.”

²⁶⁶ *Gn. litt.* 8,20,39: “Exempli enim gratia, per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat.”

Bewegung des Menschen und der Gnade möchte ich jedoch in Kapitel IV behandeln.

Jetzt kann man die Veränderungen bei Augustinus beobachten. Erstens hat Augustinus die Überzeitlichkeit der Aufmerksamkeit relativiert. Die Aufmerksamkeit (*intentio*) ist nicht etwas Ewiges in der Seele, die durch sich selbst überzeitlich ist. Vielmehr muss die Aufmerksamkeit (*intentio*) auf Gott ausgerichtet werden. Und zwar muss der Mensch Gott anhängig sein. Zweitens betont Augustinus die Bewegung des Schöpfer-Geistes, die weder zeitlich noch räumlich ist. Was Augustinus aber nicht geändert hat, ist, dass die körperliche Bewegung von der geistigen Bewegung hervorgebracht wird. Die Spontaneität der Seele ist durchgängig geblieben, im Sinne davon, dass die Seele die körperliche Bewegung initiieren kann.

An anderer Stelle hat Augustinus dargestellt, wie der Wille den Körper bewegt:

„Sie (d.h. die Seele) ist vielmehr durch ein unkörperliches Verlangen auf wunderbare Weise mit dem von ihr zu belebenden Leib vermischt. Und auf Grund dieser Vermischung beherrscht sie den Leib, indem sie ihn innerlich (Aufmerksamkeit) lenkt und hierzu weder Masse noch Gewicht (*mole*) braucht. Um wieviel weniger noch als jener genannte Wille wird dieses Verlangen des Willens (*nutus voluntatis*), das ein Wink der Seele ist, ein räumlicher Bewegungsvorgang sein, der den Leib räumlich in Bewegung setzten will. Vielmehr bewegt dieser Wink den Leib als ganzen nur durch seine Teile und keinen dieser Teile an seinem Ort ohne die Hilfe anderer, die er örtlich nicht bewegt.“²⁶⁷

In diesem Passus ergibt sich eine Gegenüberstellung zwischen der Seele und dem Körper. Augustinus vertritt keinen Cartesischen Dualismus, der zwei Substanzen annimmt. Vielmehr sagt Augustinus, dass die Seele und der Körper auf eine wunderbare Weise vermischt sind. In diesem Leib-Seele-Verhältnis gibt Augustinus der Seele den Vorrang. Aber Augustinus meint damit nicht, dass der Körper keinen Einfluss auf die Seele habe. Dabei geht es um den Begriff der *affectio*. Aus diesen Beziehungen kann man das Leib-Seele-Verhältnis bei Augustinus als Interaktionismus

²⁶⁷ *Gn. litt.* 8, 21, 42: „Sed miris modis ipso incorporeo nutu (anima) commixta sit vivificando corpori, quo et imperat corpori, quadam intentione non mole: quanto magis, inquam, nutus ipse voluntatis eius non per locum movetur, ut corpus per locum moveat, quando totum per partes movet, nec aliquas loco movet nisi per illas quas loco non movet.“

verstehen.

Wie bewegt die Seele den Körper? Die Antwort liegt in den Begriffen *intentio* und *nutus voluntatis*. Aufgrund der Unterscheidung zwischen Innenseite und Außenseite kann man sagen, dass die innere Bewegung der Seele den Körper in Bewegung setzt. Der Wille, der als die geistige Bewegung gilt, ist die vorhergehende Ursache der räumlichen Bewegung. Damit bezeichnet Augustinus den Willen als die Erstursache.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Augustinus die Selbstbewegung der Seele bezüglich des Willens aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und zu beweisen versucht. Mit diesem Versuch kann man die Erstursächlichkeit des Willens verstehen. Einerseits ist der Wille selbst evident. Der Wille ist mit der Selbstgewissheit und Selbstaffirmation verbunden. Andererseits verfügt der Wille mit dem metaphysischen Vorgang über den Körper, obwohl Augustinus die Überzeitlichkeit der *intentio* relativiert hat.

4. Der erste Bewegter: Die Vernunft oder der Wille?

Im Folgenden werde ich mich auf die Affektionslehre bei Augustinus konzentrieren. Zunächst klingt es so, als ob die Affektion den Willen bzw. die Selbstbewegung nicht betrifft. Besonders aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht bezeichnet man die Affektionen als pathologische oder physiologische Reaktionen, die bezüglich der Affektionen passiv zu sein scheinen, insofern sie von äußeren Gegenständen erregt werden. So gesehen widerspricht die Affektion der Selbstbewegung des Willens. Bei genauerem Hinsehen besitzt die Affektionslehre aber eine große Bedeutung für die Willenstheorie.

Erstens definiert Augustinus in *De civitate Dei* XIV, 6 die Affektionen explizit als Willensrichtungen (*voluntates*).²⁶⁸ Hier benutzt Augustinus den Plural und erweitert damit seine Auffassung des Willens, der sich nur als eine Entscheidungsinstanz begreift. Jetzt hat der Wille zwei Bedeutungen: Es ist Entscheidungsinstanz einerseits und Inklinationen andererseits.²⁶⁹ In Bezug darauf könnte man sagen, dass Augustinus in seinen späteren Schriften die Macht des Willens in der Weise abschwächt, dass der Wille von den Leidenschaften beherrscht wird. Zum Thema der Selbstbewegung der Seele gehört auch die Frage, ob die Affektion passiv oder aktiv ist, oder anders gesagt, ob der Mensch über Spontaneität in der Affektion verfügt.

Zweitens kann man die Affektionslehre der Stoa mit der Affektionslehre bei Augustinus vergleichen, wobei man die Originalität Augustins berücksichtigen muss. Historisch gesehen befindet sich Augustinus nahe an der Stoa, was vor allem die Affektionslehre betrifft. Erst die jüngere Forschung stellt heraus, dass Augustinus seine Ansicht von der intellektualistischen Willensauffassung zur voluntaristischen

²⁶⁸ *ciu.* XIV,6: “Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.”

²⁶⁹ Simo Knuuttila: *Emotions in ancient and medieval philosophy*, (Clarendon Press, 2004), S.168: “Augustine had both a broad notion of volition, which refers to all kinds of dynamic acts of the soul, and a more restricted notion, which refers to the acts of the dynamic and controlling power in the superior part.”

Willensauffassung geändert hat.²⁷⁰ Dies ist das Verdienst von Wu, der aufzeigte, dass Augustinus nicht einfach nur der stoisch-intellektualistischen Interpretation der Affektion folgt.²⁷¹

Drittens kann man weiterfragen, ob die Affektion mit der Vernunft oder dem Willen verknüpft ist. Wir haben schon gesehen, dass die Seele selbstbewegt ist und sie sich als *causa sui* begreift. Zudem hat Augustinus deutlich den Willen (*voluntas*) mit der Selbstbewegung verbunden. Aber man kann sich fragen, ob dies nur ein Wortspiel ist, insofern der Wille keine substantielle Bedeutung besitzt. Beispielsweise bezeichnet man den Begriff des Willens (*voluntas*) bei Seneca als das intellektualistische Begehren, das kein unabhängiges Vermögen ist. Daher ist es nötig, den Zusammenhang zwischen dem Willen und der Vernunft bei Augustinus zu analysieren, damit man den innovativen Charakter von Augustins Gedanken aufzeigen kann.

Ich gehe von diesen Kontroversen aus und werde zeigen, dass Augustins Auffassung sich von der intellektualistischen Auffassung des Willens unterscheidet. Zunächst werde ich die augustinische Affektionslehre darstellen und dabei auch seine Interpretation der *Noctes Atticae* mit einbeziehen. Anschließend werde ich Augustins Meinungsänderung über die erste Bewegung betrachten.

4.1 Die Affektionslehre im Überblick

Johannes Brachtendorf hat schon darauf hingewiesen, dass der jüngere Augustinus von Cicero in Bezug auf die Affektionslehre beeinflusst wurde, da Augustinus die Termini von Cicero benutzt. Die Affektionstheorie bei Cicero zielt darauf ab, den

²⁷⁰ Gerd Van Riel: "Augustine's Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine's Doctrine of the Will", *Augustinian Studies* 38.1 (2007): 255-279.

²⁷¹ T.Y. Wu: "Rethinking Augustine's adaptation of 'first movements' of affection." *The Modern Schoolman* 87.2 (2010): 95-115.

Zustand der *apatheia* zu erlangen und die Seele „therapeutisch“ zu versorgen.²⁷² Bei Cicero werden die Affektion als störende Erregung (*perturbatio*) benannt und damit negativ bewertet, da sie die Ruhe der Seele berühren. Dabei spielt die Vernunft eine wichtige Rolle. Der Weise, der vernünftig urteilt, wird niemals von Emotionen beeinflusst.

Augustinus bezeichnet die Bewegungen der Seele (*mota animi*) als Erregungen (*perturbationes*), Affektionen (*affectiones*) oder Affekte (*affectus*).²⁷³ Dabei erwähnt Augustinus den Vergleich zwischen dem Weisen und dem Tor. Der Tor leidet an den Gemütsregungen (*passiones*), während der Weise seine Affekte beherrscht. Dabei spielen die Vernunft und der Geist eine wichtige Rolle.²⁷⁴ Es ist bemerkenswert, dass Augustinus den Willen mit den Affekten verbindet und damit die vier Emotionen neu definiert, nämlich die Furcht (*metus*), die Traurigkeit (*tristitia*), die Begierde (*cupiditas*) und die Lust (*laetitia*). Diese Emotionen werden durch die Zustimmung (*consentio*) oder der Ablehnung (*assentio*) des Willens, sind dann diese Emotionen ermöglicht.²⁷⁵ Durch die kurze Darstellung gewinnt man den Eindruck, dass Augustinus sich der Stoa annähert, und zwar in der Weise, dass der Wille sich als die Zustimmung oder die Einwilligung begreift. In dieser Hinsicht ist es schwierig, die augustinische Affektionslehre von der Stoa zu unterscheiden.

Aber an einer Stelle macht Augustinus seine Meinung zum Vergleich zwischen den Stoikern und den Platonikern oder den Peripatetikern deutlich und zeigt damit die neue Perspektive der augustinischen Affektionslehre auf. Ohne Zweifel hat diese Stelle vielfältige Diskussionen in der Forschungswelt angeregt. Bevor ich den Diskussionsstand und meine Interpretation vorstellen werde, möchte ich zunächst Augustins Darstellung zusammenfassen.

Augustins Diskussion entstammt dem Streit zwischen den antiken philosophischen Schulen. In Bezug auf die Affekte behaupten die Platoniker und

²⁷² Johannes Brachtendorf: "Cicero and Augustine on the Passions", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 43.2 (1997): 289-308.

²⁷³ *ciu.* IX, 4.

²⁷⁴ *ciu.* IX, 4,1: "Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accendant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam."

²⁷⁵ *ciu.* XIV, 6.

Peripatetiker, dass ihnen auch die Weisen ihnen ausgesetzt seien. Dagegen sagen die Stoiker, dass diese Affekte den Weisen nicht berühren würden. Gemäß Augustinus ist die Ursache dieser unterschiedlichen Ansicht ein Wortstreit zwischen diesen Schulen.

Hier muss man den bekannten Passus in *De civitate Dei* IX, 4, in dem Augustinus *Noctes Atticae* von Aulus Gellius ausgelegt hat, darstellen. Wegen eines plötzlichen Sturms wurde der Weise oder der stoische Philosoph ganz blaß vor Furcht. Dabei wird diskutiert, ob der Philosoph in Aufregung geraten würde.²⁷⁶ Augustinus beschreibt dies wie folgt:

„...dass die Seele keine Macht darüber besitze, ob und wann allerlei optische Vorstellungen Phantasien genannt, sich einstellen, die wenn sie von schrecklichen, furchterregenden Dingen kommen, auch das Gemüt des Weisen bewegen müssen, so daß er wohl ein wenig vor Furcht erblassen oder von Traurigkeit bewegt werden möge. Diese Erregungen gingen der Bestätigung des Geistes und der Vernunft voraus, aber der Geist bilde sich deswegen nicht ein, es handle sich um Übel, auch billige er sie nicht und willige nicht ein.“²⁷⁷

Der Ausgangspunkt liegt in dem Begriff der Phantasien (*phantasia*), die von der äußeren Welt induziert werden. Darauf basierend sagt Augustinus, dass die Seele des Weisen notwendigerweise (*necesse*) bewegt werde, so dass er vor Furcht erblasse oder von Traurigkeit (*pavescat metu vel tristitia*) bewegt werde. Diese beiden bezeichnet Augustinus als Erregungen (*passiones*). Es ist noch bemerkenswert, dass der Philosoph die Wendung „kurz“ (*paulisper*) betont. Dies unterstreicht wiederum, dass die Phantasien außerhalb der Kontrolle der Vernunft (*ratio*) oder des Geistes (*mens*) sind. Aber es liegt in der Macht des Menschen, dass man die Phantasie billigt (*approbari*) und ihr nicht einwilligt (*consentiri*). Davon ausgehend ergibt sich der Unterschied zwischen dem Weisen und dem Toren, und zwar strebt der Weise trotz der Erregungen etwas Vernünftiges an, während der Tor diesen Erregungen nachgibt.

²⁷⁶ *ciu.* IX, 4, 2: “Utrum necne philosophus animo turbaretur.”

²⁷⁷ *ciu.* IX, 4,2: “Quod animi visa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista eisque consentiri.”

In dieser Hinsicht spielen die Vernunft und der Geist eine wichtige Rolle gegenüber den von außen verursachten Erregungen.

Jetzt kommen wir auf die Kontroverse über den Weisen und seine Erregung zurück. In der Darstellung Augustins sieht man, dass der Weise tatsächlich von den Erregungen bewegt wird, die außerhalb der Macht des Menschen liegen. Hieran kritisiert Sorabji, dass Augustinus dies missverstanden habe.²⁷⁸ Ein wichtiger Grund dafür liegt darin, dass es eine Wortänderung bei der Überlieferung des ursprünglichen Textes von Epiktet gab, nämlich hat Gellius das Wort „erblassen“ (*pallere*) durch „erschrecken“ (*pavere*) ersetzt.²⁷⁹ „Erblassen“ ist aber kein Affekt, während „erschrecken“ schon die Unruhe der Seele impliziert. Daher hat Augustinus aufgrund dieser Terminologie zugestanden, dass die Emotion den Weisen zustoßt. Daher kommt Sorabji zum Schluss, dass Augustinus die stoische Theorie missverstanden habe.²⁸⁰

Gegen diese *Missverständnis*-These wurde die christlich-theologische Sicht von Augustinus von vielen Forschern verteidigt. Simo Knuuttila akzentuiert, dass Augustinus die stoische Emotionslehre herausfordere, da die Emotionen nichts Unschuldiges seien, sondern mit der Erbsünde verbunden seien.²⁸¹ Die Emotionen, die außerhalb der Macht des Menschen liegen, zeigen demnach die Schwäche des Menschen. Die postlapsarischen Menschen verfügen über keine absolute Willensfreiheit, insofern sie keine Macht über ihre Emotionen wie zum Beispiel die Lust haben.

4.2 Die Darstellung der ersten Bewegung (*primus motus*)

Bevor wir Augustins Position näher verstehen, möchte ich die Theorie der ersten

²⁷⁸ Richard Sorabji: *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*. Oxford University Press, 2000.

²⁷⁹ Ebd., S. 378.

²⁸⁰ Ebd., S. 382-383.

²⁸¹ Simo Knuuttila: *Emotions in ancient and medieval philosophy*, (Clarendon Press, 2004), S.172.

Bewegung darstellen. Diese Theorie findet sich deutlich formuliert erstmals bei Seneca. In *De ira* hat Seneca die Drei-Schritt-Theorie formuliert:

„Um dir klarzumachen, wie ein Affekt einsetzt, anwächst oder eskaliert: Es gibt eine erste Bewegung, die nicht willentlich ist und gewissermaßen eine Vorbereitung des Affekts, so etwas wie eine Drohgebärde, und eine zweite mit einer nicht verbissenen Willensentscheidung, etwa dass es richtig ist, dass ich mich räche, da ich verletzt wurde, oder dass es richtig ist, dass dieser Mann hier eine Strafe erleidet, da er ein Verbrechen begangen hat. Die dritte Bewegung hat schon keine Macht mehr über sich selbst. Sie will Vergeltung üben, nicht falls das richtig ist, sondern unbedingt, und hat die Vernunft unter ihre Kontrolle gebracht.“²⁸²

Der Ausgangspunkt dieser Theorie liegt in dem Streit bezüglich der beiden Definitionen des Affekts innerhalb der Stoa. Die eine Seite betrachtet die Affektionen als Erregungen der Seele, die sich der Vernunft nicht unterordnen. Die andere Seite definiert die Affektion als „vernünftiges Urteil“.²⁸³ Durch den Versuch von Seneca vereinigen sich diese beiden Definitionen in seiner Drei-Schritt-Theorie.

In dieser Drei-Schritt-Theorie wird Folgendes deutlich dargestellt: 1. Vorbereitung auf eine Leidenschaft (unfreiwillig); 2. Eine bewusste Überlegung mit dem Willen (*voluntate*); 3. Keine Herrschaft über den Ärger. Im ersten Schritt gibt es weder Zustimmung, die Einwilligung des Willens noch das Urteil der Vernunft. Es ist bemerkenswert, dass die Seele im ersten Schritt als „unfreiwillig“ bezeichnet wird. Daher bezeichnet Seneca dies nur als Vorbereitung des Affekts. Die körperliche Reaktion, zum Beispiel vor Furcht zu erblassen, gilt nicht als Affekt. Sie liegt außerhalb der Macht des Menschen. Im zweiten Schritt gibt es schon die Beteiligung des Urteils sowie des Willens. Man beginnt, etwas zu bemerken und bewusst zu überlegen. Dies liegt in der Macht des Menschen. Nur wenn man diese Erregung

²⁸² *De ira* II, 4: “Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit.”

²⁸³ Richard Sorabji: *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*. Oxford University Press, 2000, S. 55.

billigt, wird man als zornig bezeichnet. Jetzt wenden wir uns dem Beispiel des Weisen auf dem Schiff zu. Gemäß der Drei-Schritt-Theorie kann man zu dem Schluss kommen, dass der Weise nicht in einen affektierten Zustand gerät, wenn er vor Furcht blass wird. Denn dies liegt nicht im ersten Schritt, in dem man keine eigentliche Emotion finden kann. In dieser Hinsicht hat Sorabji recht, dass Augustinus die stoische Theorie falsch versteht. Aber dies ist nur halb richtig, da Augustinus auch seine eigene Theorie in Bezug auf die Sündenlehre entwickelt.

Jetzt kann man auch die Drei-Schritt-Theorie in Bezug auf die Sünde bei Augustinus berücksichtigen. Daran erkennt man die Augustins stoische Prägung. Im Buch *De Genesi contra Manichaeos* (388) konzipiert Augustinus seine Drei-Schritt-Theorie: Die Schlange/Suggestion (*suggestio*) – Frau/Begierde (*cupiditas*) – Mann/Vernunft (*ratio*).²⁸⁴

Diese Drei-Schritt-Theorie wird auch in *De Sermone Domini in Monte* 12,34 ausgeführt und leicht revidiert, wo Augustinus dann aber Suggestion (*suggestio*) – Freude (*delectatio*) – Zustimmung (*consentio*) analog benutzt.²⁸⁵ Die Suggestion bezieht sich auf die Wahrnehmung von Körpern oder auf die Kognition. Dies verbindet sich mit der stoischen Theorie der Phantasien. Anschließend sagt Augustinus, dass die Begierde von der Suggestion bewegt werde (*moveri*). Die Begierde hier liegt im ersten Schritt, da es dabei kein Urteil der Vernunft gibt. Ferner betont Augustinus, dass die Vernunft die Herrschaft über die Begierde habe. Und zwar sei die Vernunft imstande, die Verlockungen der Schlange ablehnen zu können. Die Sünde, nämlich, die Abwendung von Gott, liegt in der Zustimmung der Vernunft. Dies zeigt sich tatsächlich auch in der Spontaneität des Menschen, die auf seiner

²⁸⁴ *De Ge Gn. adu. Man.* II,14, 21: “Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabatur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere, et viro. Nam primo fit suggestio sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo: quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi mulieri iam persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum; quoniam rea tenetur in consensione conscientia.”

²⁸⁵ *s. dom. m.* 12,34: “Nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestionem, delectationem, consensione.”

Vernunft (*ratio*) beruht. Nur wenn die Vernunft die Begierde bejaht, sündigt man. Das heißt, der Mensch verfügt über die Freiheit, zu sündigen oder nicht. In diesen frühen Genesis-Auslegungen kann man sehen, dass Augustinus der stoischen Tradition folgt.

In *De trinitate* XII,12 behandelt Augustinus erneut die erste Sünde und zeigt daran seinen neuen Gedanken auf. Zunächst ist seine Seelenlehre zu erwähnen. In der vernünftigen Seele gibt es sowohl den männlichen als auch den weiblichen Teil. Der Verstandesteil hat die Herrschaft über die zeitlichen Sachen (*temporalium rerum*). Im Vergleich zu den frühen Interpretationen stellt Augustinus hier die Frau nicht auf die Stufe der Begierde, sondern die Frau wird hier analog als niedrige Vernunft bezeichnet. Die Bezeichnung der Schlange wird auch revidiert, da Augustinus damit die Verlockung (*seducta*) bezeichnet. Damit macht er aber auch schon seine negative Bewertung deutlich. Im Gegensatz dazu benutzt Augustinus in seinen frühen Schriften den Begriff der Suggestion, der neutral zu sein scheint.

Bezüglich der Rolle der Frau sagt Augustinus: Wenn die Frau allein den Apfel isst, sündigt sie allein. Man bezeichnet dies als lässliche Sünde (*venial sin*), in der die niedrige Vernunft involviert ist. Sollte die höhere Vernunft diesen Akt des Essens verneinen, kann man nicht sündigen. Falls die höhere Vernunft diese Freude billigt, sündigt man. Dies ist die persönliche Sünde, die schwerer als die lässliche Sünde ist.

Für die beiden verschiedenen Sünden muss man den Begriff der Aufmerksamkeit des Geistes (*intentio mentis*) berücksichtigen. Der Begriff taucht in diesem Passus zweimal auf. Das erste Mal bezieht er sich auf die sinnliche Wahrnehmung, die mit der Verlockung (*seducta*) zu tun hat. Die Verlockung der Schlange setzt die Aufmerksamkeit des Geistes voraus. Die Verlockung ist dann nicht ein notwendiges Resultat des Reizes von außen, sondern die aktive Aufmerksamkeit auf das äußere Ding. In dieser Aufmerksamkeit wendet man sich von den ewigen Sachen ab und den veränderlichen Sachen zu.²⁸⁶ Das zweite Mal bezieht sich er auf die Zustimmung der höheren Vernunft. Bei der höheren Vernunft geht es um die Bewegung der Körper. Damit wird deutlich, dass Entscheidungen im Rahmen dieser zweiten

²⁸⁶ *trin.* XII,12,17: "Id est tamquam bono quodam privato et proprio, non tamquam publico atque communi quod est incommutabile bonum."

Aufmerksamkeit getroffen werden. Diese zwei Stufen der Aufmerksamkeit entsprechen den zwei Stufen des Willens. Die erste Stufe der Aufmerksamkeit auf der Verlockung der Schlange, die wir besprochen haben, muss bestraft werden. Hier spielt der Wille, nicht die Vernunft eine Rolle. Der Akt des Menschen impliziert schon die Billigung des Willens, auch wenn er widerwillig ist. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Augustinus von Seneca, der diese als notwendige Reaktion auf den äußerlichen Reiz betrachtet.

In Bezug auf diesen Vergleich zwischen der früheren und der späteren Darstellung der ersten Bewegung kann man Folgendes feststellen:

- 1) In den früheren Texten ist die Rolle des Willens nicht so ersichtlich und weniger bedeutend. Betrachtet man dies aus dem Blickwinkel der Terminologie, lässt sich erkennen – worauf auch schon Wu hingewiesen hat –, dass der frühe Augustinus den Begriff der Vernunft (*ratio*) anstatt des Willens öfters benutzte.²⁸⁷ Im Gegensatz dazu verwendet Augustinus den Begriff der Aufmerksamkeit (*intentio*), die bei ihm ein Synonym des Willens ist. Diese zwei Stufen der Aufmerksamkeit oder des Willens bezeichnet Augustinus als zerrissenen Willen. Dies gehört nicht zur intellektualistischen Willensauffassung, nach welcher die Vernunft die Begierde gut beherrschen kann.
- 2) In Bezug auf die moralische Bewertung der ersten Bewegung ergibt sich der Unterschied, dass Augustinus in seiner späteren Zeit die Affektion als negativ betrachtet hat. Dabei relativiert Augustinus die Herrschaft über die Emotion. In der früheren Phase betont Augustinus nur die Herrschaft der Vernunft über die Begierde. Die Menschen sind daher aufgrund der Zustimmung oder Ablehnung der Suggestion verantwortlich für ihre Entscheidungen. Der Grund, aus dem Augustinus so die Spontaneität des Menschen so sehr betont, liegt darin, dass er darauf abzielt, sie gegen den Manichäismus zu verteidigen. Im Gegensatz dazu betont Augustinus in seiner späteren Zeit, dass die erste Bewegung außerhalb der Herrschaft des Menschen liegt. In vielen Situationen kann man sich nicht

²⁸⁷ T. Y. Wu: “Rethinking Augustine’s adaptation of ‘first movements’ of affection,” in: *The Modern Schoolman* 87.2 (2010): 95-115.

kontrollieren, wie zum Beispiel bei Scham oder wenn man sich ärgert.

- 3) In Bezug auf die Verantwortung erweitert Augustinus die Bedeutung des Willens. Der frühe Augustinus beschränkt die Verantwortung nur auf die Zustimmung oder die Ablehnung der Vernunft. Hingegen meint Augustinus in den späteren Schriften, dass man für die erste Bewegung der Seele auch verantwortlich sei, da der Wille eine Rolle dabei spiele. Daran kann man die Gleichsetzung von Willensrichtungen und Affektionen erkennen. Dies verhält sich ähnlich wie bei der Erklärung der Sünde. Die Wahrnehmung, die die Begierde initiiert, impliziert schon die Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes. Sonst kann man sich nichts vorstellen. Es ist auch absurd zu behaupten, dass die Begierde völlig unbewusst ist. Gleicherweise gibt es auch die implizite Zustimmung des Willens in verschiedenen Affektionen. Daraus ergibt sich eine Spaltung des Willens, die Augustinus in *Confessiones* VIII sogar als „Monster“ (*monstrum*) bezeichnet.²⁸⁸ Weiterhin kann man auch sagen, dass der unwillentliche Wille auch ein Selbstbeweger ist, aber in einem schwächeren oder abgeleiteten Sinn. Das Bild ist jetzt klar: Die Affektion ist etwas anderes als die Zustimmung der Vernunft oder des Urteils. Nun kommt man zu dem Schluss, dass der Wille sich als letztlich entscheidende Instanz begreifen lässt, die anders ist als Weisheit und Vernunft.

Durch den Vergleich kann man sehen, dass Augustinus in dieser frühen Phase noch keine Aussage seiner reifen Willenstheorie formuliert hat. Wir können auch sagen, dass Augustinus diese stoische Theorie nicht christianisiert hat. Weiterhin stellt man fest, dass Augustinus die stoische Lehre über die erste Bewegung bezüglich seiner Willenstheorie umgedeutet hat. Einerseits kann man sehen, dass der Körper mithilfe der Affektion und der naturhaften Reaktion auf den Willen wirkt. In dieser Hinsicht kann man die Willensschwäche veranschaulichen. Aber man kann nicht sagen, dass die Bewegung des Körpers den Willen determiniert. Andererseits kann man sehen, dass der Wille die körperliche Reaktion billigt. In diesem Sinn sagt

²⁸⁸ Vgl. *conf.* VIII, 9,21.

Augustinus, dass der postlapsarische Mensch auch verantwortlich für die erste Bewegung ist. Dadurch unterscheidet Augustinus sich von der Meinung Senecas. Bei der natürlichen körperlichen Reaktion spielt der Wille eine Rolle. Ausgestattet mit dieser Konzeption kann man sich an der *concupiscentia* bei Augustinus zuwenden. Diese natürliche sexuelle Begierde wird immer wieder als neutral bezeichnet. Dies werde ich im nächsten Kapitel weiter behandeln.

IV. Der Willensbegriff in Bezug auf die Gnade

In diesem Kapitel werde ich von der Willenstheorie des späteren Augustinus sprechen. Die Hauptfrage, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren möchte, ist, ob der Wille spontan in der Gnade Gottes ist. Falls die Gnade Gottes den Willen determiniert, wäre der „freie Wille“ ein leerer Begriff.

Es gibt eine sehr große Zahl an Textstellen, die vom Zusammenhang zwischen der Gnade Gottes und dem Willen handeln. Diese zu lesen und hier zu berücksichtigen ist ein nahezu unmögliches Unterfangen. Ich möchte mich daher auf die Schrift *Ad Simplicianum* I.2 konzentrieren und an ihr beispielhaft analysieren, wie Augustinus die Willenstheorie in Bezug auf seine Gnadentheorie konzipiert hat. Denn es wurde immer wieder gesagt, dass Augustinus gerade in dieser Schrift seine Willenstheorie geändert habe.

In Teil I werde ich die Wahl zwischen Jakob und Esau in *Ad Simplicianum* I.2 darstellen. Danach werde ich anhand der Forschungsliteratur zeigen, welche Originalität Augustinus in dieser Schrift zu eigen war und welche Probleme die Gnadentheorie für den Willen mit sich gebracht hat.

In Teil II werde ich *Ad Simplicianum* I.2 mit anderen Schriften in Bezug auf die Willensschwäche und das Konzept „Anfang des Glaubens“ (*initium fidei*) vergleichen, um zu prüfen, ob Augustinus seine Willenstheorie geändert hat. Darin sehen wir, ob der Wille in der Sündhaftigkeit und im Anfang des Glaubens eine Rolle spielt. Ich werde die drei Phasen auflisten, um die Entwicklung dieses Gedankens bei Augustinus darzustellen.

In Teil III werde ich einen Exkurs zur Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Julian von Eclanum ausführen. Dort werde ich die folgenden drei Fragen beantworten: a) Fällt Augustinus in den Manichäismus zurück? b) Ist der Wille sündhaft für die Konkupiszenz? c) Ist der freie Wille imstande, zwischen dem Guten

und dem Bösen zu wählen?

Anhand dieser drei Aspekte werde ich zeigen, dass Augustinus für die Willensfreiheit in der Gnade Gottes argumentiert.

1. Die Darstellung der Gnade in *Ad Simplicianum* I.2

1.1 Wahl zwischen Jakob und Esau

Die Schrift *Ad Simplicianum* war Augustins erstes Werk nach seiner Weihung zum Bischof. Es wurde an Simplicianus, der zur damaligen Zeit Bischof von Mailand war, adressiert, um die relevanten Kapitel des Römerbriefes zu erklären und auszulegen.

Der von Paulus verfasste Römerbrief ist immer wieder von vielen Theologen kommentiert und ausgelegt worden. Im Rahmen der antiken Geschichte wird eine bestimmte Periode gar als die „Renaissance des Paulus“ bezeichnet. Ab 360/370 beschäftigten sich viele Theologen in Rom und Mailand mit dem Römerbrief. Damals wurden viele Kommentare und exegetische Untersuchungen zu Einzelproblemen (*quaestiones*) geschrieben. Marius Victorinus war der Urheber und behandelte die Rechtfertigungen *sola gratia* und *sola fide* im Zusammenhang mit dem Versöhnungswerk Christi. Daneben haben sich diesem auch Simplicianus und Ambrosius gewidmet. Aufgrund seines Einflusses schrieb Augustinus viele Exegesen und wird ebenfalls zu dieser Gruppe dazugezählt. In dieser Schrift *Ad Simplicianum* I.2 ging es Augustinus um das Verständnis von Römerbrief 9. Dabei präsentierte Augustinus die Intention von Paulus und setzte sich dabei mit *sub lege* und *sub gratiae* auseinander. Im Römerbrief zeigte Paulus, dass sich die Pharisäer an das Gesetz halten, um dadurch gerechtfertigt werden zu können. Wenn das Gesetz angezweifelt wird, stellt sich anschließend die Frage, wodurch man stattdessen Rechtfertigung erfahren könne. Mit der Exegese des Römerbriefes 9 versuchte Augustinus diese Frage zu beantworten.

Für seine Interpretation erklärte Augustinus hauptsächlich das Beispiel von Esau und Jakob, in welchem die Beziehung zwischen Gnade, Glauben und Handeln dargestellt wird. Darüber hinaus hat er sich mit dieser Frage im Kontext mit seiner Erbsündenlehre und Gnadenlehre auseinandergesetzt.

Esau und Jakob werden zum ersten Mal im Alten Testament erwähnt und tauchen im Römerbrief wieder auf. Im Text wird deutlich, dass die Zwillinge Jakob und Esau, aus einem einzigen Beischlaf geboren, selbst keine Schuld für die Unterschiede zwischen sich trugen. Denn sie waren noch nicht geboren und somit nicht fähig aufgrund von guten oder bösen Handlungen beurteilt zu werden. Hier unterscheidet Paulus „Werk“ (*opus*) und „Berufung“ (*vocatio*). Dementsprechend basieren die Unterschiede zwischen Jakob und Esau nicht auf ihren Taten, sondern sind auf ihre Berufung zurückzuführen. Unter Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen „guten Werken“ (*bona opera*) und der „Gnade“ (*gratia*) argumentiert Augustinus, dass die Gnade den guten Werken vorausgehe und es demnach ohne Gnade keine guten Werke geben könne.

Augustinus stellt den Glauben als eine Antwort darauf in den Raum: „Ob wenigstens der Glaube die Rechtfertigung des Menschen verdient?“²⁸⁹ Augustinus verneint dies jedoch selbst: „Denn niemand glaubt, der nicht berufen wird.“²⁹⁰ Daraus kann man schließen, dass die Berufung auch dem Glauben vorangeht. Ohne Berufung kann man überhaupt nicht glauben. Mit der Berufung allein kann man jedoch nicht unbedingt glauben. So bleibt die Frage dennoch bestehen, was zu dem Unterschied zwischen Jakob und Esau führte.

Augustinus zeigt die Beziehung zwischen Berufung und Erwählung auf: Die Berufenen jedoch werden nicht unbestimmt auserwählt. Es gibt eine kleine Herausforderung dafür: „Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt, diejenigen die den Berufenden nicht verachtet haben, sondern ihm im Glauben gefolgt sind.“²⁹¹

Hier wird gesagt, dass der Glaube der Berufung Gottes folgt. Der freie Wille sollte mit der Berufung übereinstimmen. Dadurch kann man glauben, dass der freie Wille allein nicht ausreicht. „Bedeutet es nicht, dass wir nicht wollen können, ohne berufen zu sein und dass unser Wille nichts nützt, wenn Gott beim Vollenden nicht

²⁸⁹ *Simpl.* I,2,7: „An vero nec fidei merita praecedant misericordiam die.“

²⁹⁰ *Simpl.* I,2,7: „Nemo enim credit qui non vocatur.“

²⁹¹ *Simpl.* I,2,10: „Multi enim vocati, pauci autem electi, utique que hi qui vocantem non contemserunt sed credendo secuti sunt.“

hilft?“²⁹² Mithilfe von Gottes Erbarmen kann man mit der Berufung übereinstimmen, dies befähigt einen Menschen ebenfalls zu glauben: „Auserwählt sind jene, die zu ihrer Berufung passen.“²⁹³

Jakob wird mit Gottes Erbarmen glauben und gutes Werk hervorbringen. Bevor Jakob geboren wurde und irgendetwas Gutes oder Böses machen konnte, wusste Gott bereits um sein Leben. Esau, welcher im Gegensatz dazu kein Erbarmen von Gott erfahren hatte, konnte aufgrund der Verstockung seines Willens der Berufung nicht folgen. „Wessen er sich erbarmt, den beruft Gott so, wie er weiß, dass es ihm entspricht, damit der Mensch den Berufenden nicht zurückweist.“²⁹⁴

Diese Berufung ist nicht unwiderstehlich und beruht nicht auf der Rücksicht auf die menschlichen Bemühungen. In dieser Hinsicht sollte man den Glauben als Geschenk Gottes (*donum dei*) betrachten. Entsprechend der Interpretation von Augustinus kann man eine Reihenfolge formulieren: Die Gnade (*gratia*) – das Wollen (*velle*) – der Glaube (*fides*) – die guten Werke (*bona opera*). Im Gegensatz dazu steht: Keine Gnade (*non gratia*) – kein Glaube (*non fides*) – die schlechten Werke (*mala opera*).

Somit kann man feststellen, dass die Unterschiede von Jakob und Esau auf das „Erbarmen Gottes“ (*misericordia dei*) zurückzuführen sind. Aber die Verdammung Esaus wirft zwei Fragen auf: Ist Gott allmächtig und ist Gott gerecht? Dies bezieht sich auf die Frage der Theodizee. Daraufhin stellt sich die Frage, wieso Esau, ohne gesündigt zu haben, bestraft werden sollte.

Um diese Frage zu beantworten, verweist Augustinus auf seine Erbsündenlehre. „Alle Menschen sind gestorben in Adam.“ (Röm 5,12). Obwohl die Menschen weder Gutes noch Böses getan haben, sind sie bereits Sünder. Augustinus Meinung nach ist die Erbsünde übertragbar. Deswegen sieht Augustinus den Menschen als „Klumpen der Sünder“ (*massa peccatorum*) an. Einigen wird Ehre zuteil, während die anderen

²⁹² *Simpl* I,2,10: „An quia nec velle possumus nisi vocati, et nihil valet velle nostrum nisi ut perficiamus adiuvet deus?“

²⁹³ *Simpl* I, 2,13: „Illi enim electi qui congruenter vocati.“

²⁹⁴ *Simpl* I,2,13: „Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.“

zur Verdammnis bestimmt sind. Dafür verwendet Augustinus ein Gleichnis, welches Gott als Töpfer beschreibt, der ein Gefäß zur Ehre (*in honorem*) und das andere zur Schande (*in contumeliam*) herstellt.²⁹⁵ Außerdem dient das Gefäß des Verderbens der Zurechtweisung der anderen (*usum correctionis aliorum*). Dies beweist umgekehrt die Macht Gottes, da sich sein Erbarmen nach seinem alleinigen Willen richtet. Die allmächtige Kraft liegt nicht darin, dass sich Gott aller Menschen erbarmen wird, sondern darin, dass er seinen eigenen Willen ausführt. Aber der Wille Gottes bleibt uns Menschen unergründlich: „Aber unerforschlich sind seine Ratschlüsse und unaufspürbar seine Wege.“²⁹⁶

In diesem Bild erkennt man, dass man Gnade nicht durch eine freie Entscheidung erlangen kann. Der Glaube sowie die Werke gelten nicht als Verdienst des Menschen, sondern als Gabe Gottes (*donum dei*). Wer die Gnade bekommt, kann anfangen, wirklich zu glauben und Gutes zu tun. Das menschliche Verdienst folgt der Berufung Gottes. Wenn man dies mit Augustins Anmerkung in *Retractationes* verbindet, könnte man sagen, dass Augustinus die freie Entscheidung relativiert.²⁹⁷

1.2 Die Herausforderung für die Willensfreiheit

Im oben dargestellten Bild gewinnt man den Eindruck, dass der Mensch keine Macht über sein Leben habe, da alle Bemühungen vergebens sind. Dies führt zu zahlreichen Diskussionen in der Forschungsliteratur. Dabei geht es um die Veränderung des augustinischen Denkens sowie die Gegenüberstellung des antiken Ideals und des Christentums. Im Folgenden werde ich die Meinungen der Forschungsliteratur zusammenfassen:

- 1) Die Änderung der Vorstellung über das Glück: Als Augustinus die *Cassiciacum-Dialoge* verfasste, war er der Meinung, dass das Glück in der Seele liege. Wie Augustinus sagt, beruht das Glück auf dem höchsten Teil

²⁹⁵ *Simpl.* I,2, 17.

²⁹⁶ *Simpl.* I,2,22: “Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius.”

²⁹⁷ *retrac.* II, 1, 1: “In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit Dei gratia.”

beziehungsweise der Vernunft (*ratio*) der Seele.²⁹⁸ Dies drückt sich im neuplatonischen und optimistischen Ansatz aus, nämlich dass der höchste Teil der Seele die intelligible Welt sehen könne.²⁹⁹ In *Ad Simplicianum* I.2 setzt Augustinus aber die Gnade in den Mittelpunkt. Letztlich wird die Reihenfolge der zentralen Begriffe für ein glückliches Leben wie folgt eingeführt: Gnade (*gratia*) – Glaube (*fides*) – gute Werke (*bona opera*) – ewiges Leben (*aeterna vita*). Hier steht die Gnade an erster Stelle. Man muss von der Gnade Gottes abhängig sein, um das Glück zu erreichen. Augustinus vertritt daher einen besonderen Typ des Eudaimonismus, insofern das Glück ein Geschenk Gottes ist.

- 2) Die Änderung des Menschenbildes: Dementsprechend betont Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2, dass der Mensch in der Sündhaftigkeit lebe. Die Menschen werden als „Klumpen der Sünde“ (*massa peccati*) bezeichnet. Augustinus glaubt nicht mehr, dass es etwas Göttliches in der Seele gibt, womit er zu Gott zurückkehren könne.
- 3) Die Relativierung der Willensfreiheit: „Aber der Wille selbst kann keinesfalls bewegt werden, wenn ihm nichts begegnet, was die Seele erfreut und einlädt.“³⁰⁰ Solches Wohlgefallen (*delectatio*) ist von Gott gegeben. Darauf aufbauend kommt er zu dem Schluss, dass solche Freude nicht in den menschlichen Fähigkeiten liegen könne. Das Wohlgefallen (*delectatio*) wird nicht mehr als von den Menschen selbst kontrolliert dargestellt, sondern als von Gott gelenkt. Dies wird bei Brown als „verlorene Zukunft“ (lost future) bezeichnet.³⁰¹ Was man tun kann, ist nur, auf die Gnade Gottes zu warten. Außerdem geht Flasch davon aus, dass der freie Wille und die Gnade in Konkurrenz miteinander stehen. Man kann entweder die Gnade Gottes oder die Willensfreiheit akzeptieren.³⁰² Daher kommt er zum Schluss, dass Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2 die Willensfreiheit

²⁹⁸ *acad.* I, 2,5: „Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est.“

²⁹⁹ *Enn.* 4,8,8.

³⁰⁰ *simpl.* I,2, 22: „Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.“

³⁰¹ Peter Brown: *Augustine of Hippo: a biography*, S. 155.

³⁰² Kurt Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 44-48.

aufgehoben habe.

- 4) Die Christianisierung des antiken Ideals: John M. Rist hat behauptet, dass Augustinus das antike Ideal und die antiken Werte aufgrund seines Textes christianisiert. Er geht davon aus, dass Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2 betont, dass der Mensch das Glück nicht von sich selbst erlangen könne. Insofern ändert Augustinus die antike Vorstellung über die Selbstgenügsamkeit des Menschen: Der Mensch kann nicht von selbst dazu kommen, das Glück zu erlangen. Augustinus verneint damit auch, dass ein stoischer Weiser von selbst zur Weisheit gelangen kann.³⁰³
- 5) Die Willkür Gottes: Dabei geht es um die Wahl Gottes. Die Unterscheidung zwischen Esau und Jakob geht auf den Willen bzw. den Ratschluss Gottes oder die grundlose Wahl zurück. Man fragt sich, warum Gott dieses Geschenk nicht allen Menschen zuteil werden lässt. Gottes Ratschluss ist unergründlich und kann nicht erfasst werden. Flasch hat dazu anmerkt, dass die Wahl Gottes ein willkürlicher Akt sei. Keiner ist sicher, ob er die Gnade Gottes bekommen kann. Dies führt zum Schrecken des Menschen. Dies verbindet Flasch sogar mit der Verfolgungsgeschichte.³⁰⁴ Die Unbegreifbarkeit des Willens Gottes verschärft wiederum die Prädestinationslehre von Augustinus.

Aufgrund dieser Perspektiven betrachtet die traditionelle Forschung *Ad Simplicianum* I.2 als einen Wendepunkt in Augustins Entwicklung. Augustinus habe in seinen früheren Schriften die Weisheit betont und somit einen starken Intellektualismus gezeigt. Im Jahr 386 bekehrte sich Augustinus zum Neuplatonismus. Gegenüber dem frühen Augustinus jedoch weist der spätere eine Veränderung auf. Augustinus habe in 397 seine „zweite Bekehrung“ vollgezogen, da er nicht mehr auf der Willensfreiheit beharre. Die zweite Bekehrung bevorzugt die Gnade Gottes und somit bekehrt sich Augustinus zum Christentum.

³⁰³ John M. Rist: *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge University Press, 1994. S.48.

³⁰⁴ Kurt Flasch: *Logik des Schreckens*, S.135-138.

2. Die Kontextualisierung von *Ad Simplicianum* I.2

2.1 Die Entwicklung der Konzeption der Willensschwäche bei Augustinus

Die Diskussion über die Willensschwäche bei Augustinus beruht auf der Unterscheidung zwischen den vorlapsarischen und den postlapsarischen Menschen, beziehungsweise dem idealen Willen und dem nicht-idealen Willen. Der ideale Wille betrifft den Willen von Adam und Eva und ist in der Lage, zu sündigen oder nicht zu sündigen (*posse peccare*). Darin erkennt man deutlich den Libertarismus des Willens. Die postlapsarischen Menschen, die in der Sündhaftigkeit leben, können nicht vermeiden, zu sündigen (*non posse non peccare*). Hiermit gewinnt man den Eindruck, dass der postlapsarische Mensch notwendigerweise sündigt. Dies führt zu einer Diskussion um die unwillentliche Sünde (involuntary sin) in der augustinischen Forschungswelt.³⁰⁵

Zunächst werde ich das Problem in Bezug auf *De libero arbitrio* darstellen. Es wurde gesagt, dass es eine Kluft zwischen den ersten zwei Büchern und dem dritten Buch gibt. Augustinus folgt im ersten Buch der stoischen Willenstheorie, indem er für die Spontaneität des Willens argumentiert, während Augustinus von der Textstelle *De libero arbitrio* III 18.51 her die Schwäche des postlapsarischen Menschen darstellt.³⁰⁶ Diese abrupte Transition interpretiert Simon Harrison so: Es gibt eine Transition der Strategie, nämlich von der metaphysischen Darstellung zur historisch-theologischen Darstellung.³⁰⁷

In *De libero arbitrio* III sagt Augustinus, dass die postlapsarischen Menschen an der Unwissenheit (*ignorantia*) und dem Unvermögen (*difficultas*) leiden. Beide

³⁰⁵ Malcome Alflatt: "The development of the idea of involuntary sin in St. Augustine. *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 20(1-2), 1974, 113-134.

³⁰⁶ Robert J. O'Connell: "De libero arbitrio I, Stocism Revisited," *Augustinian Studies*, Vol. 1 (1970), 49-68.

³⁰⁷ Simon Harrison hat ausführlich argumentiert, dass *De libero arbitrio* als ein einheitliches Buch gilt, obwohl es über einen längeren Zeitraum geschrieben wurde. Vgl. Simon Harrison: *Augustine's way into the will: the theological and philosophical significance of De libero arbitrio* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

werden als die Folge der Bestrafung (*poena*) des ersten Menschen betrachtet. Augustinus schreibt wie folgt:

„Denn dies sind tatsächlich die beiden Strafen für jede sündigende Seele: Unwissenheit und Unvermögen. Durch die Unwissenheit entehrt uns der Irrtum, durch das Unvermögen peinigt uns die Qual. Aber das Falsche für wahr zu halten, so dass man wider Willen irrt, und wegen des beharrlichen und quälenden Schmerzes der fleischlichen Fessel sich nicht von Werken der Lust zurückhalten zu können, ist nicht die Natur des geschaffenen, sondern die Strafe des verurteilten Menschen.“³⁰⁸

Der erste Punkt betrifft die Wissensschwäche. Der Begriff „Unwissenheit“ ist selbst ein zweideutiger Begriff: Das Wissen betrifft entweder das Wissen um das Ziel oder das Wissen um Einzelheiten, wie wir es bei Aristoteles vorgefunden haben. Bei Augustinus bezieht sich speziell „die Unwissenheit“ auf die Erkenntnis von Gott. Denn Augustinus behandelt hier nicht den konkreten Akt des Menschen, sondern er beschreibt die Sündhaftigkeit des Menschen. Bei der Unwissenheit geht es um den Endzweck des Menschen. Der Mensch erkennt Gott oder das wahre Glück nicht und strebt immer in die falsche Richtung. In *De doctrina christiana* bezeichnet Augustinus dies mit der *frui-uti*-Unterscheidung.³⁰⁹

Der letzte Punkt bezieht sich auf „die fleischliche Gewohnheit“, die Augustinus als Kette des Fleisches (*carnalis vinculi*) bezeichnet. Aufgrund der Kette des Fleisches kann man nicht tun, was man als richtig beurteilt hat. Darin erkennt man den Einfluss durch den Römerbrief 7, in dem Paulus den Konflikt zwischen dem Geist und dem Fleisch dargestellt hat.

Hier möchte ich kurz einen Exkurs zu seinen frühen Auslegungen des Römerbriefes einschieben, damit diese Textstellen besser zu verstehen sind. In *Ad Simplicianum* I.1 führt Augustinus den Begriff der „Zustimmung“ (*consensus*) ein, um den Konflikt zwischen Geist und Fleisch zu erklären. Bei der Interpretation der

³⁰⁸ *lib. arb.* III, 18, 52: „Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati.“

³⁰⁹ Vgl. *disc. chr.* I,4,4.

Textstelle „So tue ich das nicht mehr selbst, sondern die Sünde, die in mir wohnt“ (Röm 7,17) betont Augustinus, dass Paulus hier nicht verneint, dass das „Ich“ hier sündigt. „...die Sünde, die in mir wohnt“ impliziert schon, dass das „Ich“ der Sünde zustimmt.³¹⁰ Dabei erkennt man die Rolle des Willens, da die Zustimmung ein Akt der freien Entscheidung ist. Genauer gesagt stimmt der Wille dem Vergnügen der vergänglichen Dinge zu. Das Fleisch wird bei Augustinus als Klugheit eines Körpers (*prudentia carnis*) bezeichnet, mit der man nach den Dingen strebt, die man nicht bewahren kann und fürchtet, sie zu verlieren.³¹¹ Bemerkenswerterweise ist die fleischliche Begierde nicht eine naturhafte Begierde, sondern eine Beraubung der Ordnung, insofern der Wille sich an dem wandelbaren Gut, statt an dem unwandelbaren Gut orientiert.³¹² Es ist jetzt klar, was die Kette des Fleisches in *De libero arbitrio* meint, und zwar die Zustimmung des Willens zum Vergnügen.

Jetzt kehren wir zum Text von *De libero arbitrio* zurück. Augustinus betont, dass der Mensch nicht über die freie Willensentscheidung verfügt, richtigerweise zu wählen. Auch wenn er richtigerweise handeln will, kann er dies nicht vollbringen.³¹³ Dies impliziert, dass der Mensch durch die freie Entscheidung nicht rechtschaffen handeln oder durch sich selbst sein gutes Wollen realisieren kann. Anders gesagt: Man sündigt notwendig oder widerwillig.

Im Fall der willentlichen Sünde kann man für sich wählen, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Im Vergleich dazu kann man im Fall der unwillentlichen Sünde nicht wählen, nicht zu sündigen. Man fragt sich, ob der Mensch in diesem Fall noch

³¹⁰ *simpl* I, 1,9: „Nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum, non ideo dicit, quia non consentit ad faciendum, peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc improbandum.“

³¹¹ *exp. prop. Rm* 41,49: „Definitio enim prudentiae in appetendis bonis et vitandis malis explicari solet. Quapropter recte appellat Apostolus carnis prudentiam, qua haec appetuntur pro magnis bonis, quae non perseverant cum homine, et ne haec amittantur timetur, quae quandoque amittenda sunt.“

³¹² Augustinus entwickelt diese Auffassung in der Auseinandersetzung mit Julian von Eclanum. Dies werde ich in IV.3 weiter erklären.

³¹³ *lib. arb.* III,18,52: „Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere.“

zurechenbar sein kann. Wie kann Augustinus für die Willensfreiheit des postlapsarischen Menschen argumentieren? Ebenfalls fragt man sich, ob die Sünde des postlapsarischen Menschen auf die Strafe Gottes anstatt auf den Willen zurückgreift.

Zunächst muss man die relevanten Texte in *De libero arbitrio* gewissenhaft lesen und analysieren. Augustinus ist der Meinung, dass man sich wegen der Strafe Gottes nicht beklagen sollte. Darüber hinaus werden die zwei Zustände nicht Sünde (*peccatum*) genannt, sondern als Strafe (*poena*) bezeichnet. Mit dieser Unterscheidung möchte Augustinus sagen, dass die Unwissenheit und das Unvermögen nur eine Strafe sind. Zudem verweist Augustinus auf Jesus, der als Mensch die Unwissenheit und das Unvermögen besiegt hat. Er gilt als ein gutes Beispiel für die Menschen. Sie haben noch den freien Willen, Gott zu suchen oder um ihr Heil zu bitten. Daher kann man sagen, dass Augustinus eine schwächere Version des Willens für die postlapsarischen Menschen vorschlägt.

„Denn selbst dann wäre er (d.h. Schöpfer) völlig ohne Schuld, wenn er selbst sie geschickt hätte, denen er sogar in Unwissenheit und Unvermögen den freien Willen zu bitten, zu suchen und sich zu bemühen nicht entzogen hat, und Bittenden geben, den Suchenden zeigen und den Anklopfenden öffnen wird.“³¹⁴

Daraus kann man erkennen, dass die postlapsarischen Menschen noch über den freien Willen zu bitten, zu suchen und sich zu bemühen verfügen.

In *De diversis quaestionibus* 83 gebraucht Augustinus *massa luti* und *massa peccati*.³¹⁵ Der Begriff „Klumpen der Sünde“ beschreibt den Zustand des postlapsarischen Menschen, an den die erste Sünde vererbt wurde. Der Terminus bezeichnet auch die Notwendigkeit zu sündigen. Zudem lässt „Klumpen der Sünde“ sich durch die Ohnmacht zum guten Handeln erklären. Bei der Erbsünde geht es auch um die Interpretation des Zitates „Denn wie in Adam alle sterben, so werden

³¹⁴ *lib. arb.* III,20,58: „Nullo modo Creatorem hinc esse culpandum: quandoquidem etiamsi eas ipse misisset, quibus etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quaerendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quaerentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset.“

³¹⁵ *div. qu.* 83,68,3: „Et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati.“

auch in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1.Kor.15,22) Zudem gebraucht Augustinus erstmals den Begriff der Ursünde (*peccatum originalis*) in *Ad Simplicianum* I.1³¹⁶ Hiermit betont Augustinus, dass der Mensch die erste Sünde von Adam und Eva geerbt hat. Diese Auffassung der Erbsünde unterscheidet sich von der des Paulus, der keine Erbsündenlehre konzipiert hat.

In *Ad Simplicianum* I.2 verbindet Augustinus die fleischliche Begierde, die sich nicht durch sich selbst besiegen kann, mit seiner Erbsündenlehre.

„Aber die fleischliche Begierde, die als Sündenstrafe zur Herrschaft gekommen ist, hat das ganze Menschengeschlecht wie zu einem einzigen Lehmklumpen zusammengemengt – auf Grund der ursprünglichen Schuld, die in allem bleibt.“³¹⁷

Er geht davon aus, dass alle Menschen Anteil an Adams Sünde hätten und erst durch die Gerechtigkeit Christi von ihr befreit würden. Die augustinische Lehre der Erbsünde beruht auch auf seiner Willenstheorie, da die Sünde sich auf die fleischliche Begierde (*concupiscentia carnalis*) bezieht. In diesem Zustand verfügt der freie Willen über keine Macht: „Der freie Wille hat sehr großen Wert, gewiß, es gibt ihn, aber welchen Wert hat er bei denen, die unter die Sünde verkauft sind?“³¹⁸

Nach der Paulus-Exegese aus den 390er Jahren verfasst Augustinus seine *Confessiones*, in der er seine Lehre der Erbsünde in Bezug auf den Willen deutlicher formuliert hat. In *Confessiones* VIII wird der Konflikt innerhalb des Willens präzise konzipiert, womit Augustinus seine eigene Theorie der Willensschwäche entwickelt.

Was Augustinus hier meint, ist nicht der Streit zwischen Fleisch und Geist, sondern der Streit innerhalb des Willens. Augustinus bezeichnet die beiden als den „neuen“ und den „alten Willen“: „So stritten in mir zwei Willen, ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der andere geistig, und ihr Hader zerriss meine Seele.“³¹⁹

³¹⁶ *simpl.* I,1,10: „Illud est ex poena originalis peccati, hoc est poena frequentati peccati.“

³¹⁷ *simpl.* I,2,20: „Sed concupiscentia carnalis de peccati poena iam regnans universum genus humanum tamquam totam et unam conspersionem originali reatu in omnia permanente confuderat.“

³¹⁸ *simpl.* I,2,21: „Liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in uenundatis sub peccato quid ualet?“

³¹⁹ *conf.* VIII, 5, 10: „Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis,

Es ergibt sich der Konflikt zwischen dem fleischlichen Willen und dem geistigen Willen. Im Gegensatz zu Paulus transformiert Augustinus den Konflikt zwischen Geist und Fleisch in den Konflikt innerhalb des Willens. Dies zeigt sehr deutlich die Originalität der Willenstheorie bei Augustinus.

Diese erwähnten Textstellen haben uns gezeigt, dass Augustinus schon früh die Schwäche des Willens erkannt hat, die durch den Einfluss des Paulus geprägt wurde. Im Vergleich zu Paulus hat Augustinus den freien Willen eingeführt, obwohl dieser zum Vergnügen tendiert. In seiner früheren Exegese des Paulus findet man, dass Augustinus die freie Entscheidung betont. An vielen Stellen sagt Augustinus, dass die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) nicht von Paulus weggenommen (*ablatum*) wurde.³²⁰ Zudem hat Augustinus auch seine Auffassung des Fleisches beziehungsweise der fleischlichen Begierde mit seiner Willenstheorie verknüpft, indem er auf den Begriff „Zustimmung“ oder den „älteren Willen“ verweist. Das heißt, der Mensch ist dennoch verantwortlich für die notwendige Sünde, die der Mensch durch die freie Entscheidung begeht. Die sogenannte „unwillentliche Sünde“ impliziert also den Akt des Willens.

2.2 Die Entwicklung des Anfangs des Glaubens

2.2.1 Die erste Phase: *gratia intellectus*

Den Terminus „Anfang des Glaubens“ (*initium fidei*) kann man erstmals in der *Expositio Epistula ad Galatas* finden.³²¹ Das Sachproblem hat Augustinus mit seinen früheren paulinischen Auslegungen zur Geschichte von Jakob und Esau veranschaulicht, die er als Presbyter zwischen 391 und 396 geschrieben hat.

confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.”

³²⁰ *exp.prop.Rm* 60,12: “Ut neque lex improbata ab Apostolo videatur neque homini arbitrium liberum sit ablatum.”

³²¹ Gerhard Ring: “Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?” *Augustiniana*, Vol. 54, No. 1/4 (2004), 177-202, hier S. 177.

In der Schrift *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, die von Augustinus zwischen 394 und 395 geschrieben wurde, meint Augustinus, dass die Gnade Gottes auf dem Glauben beruht. „Wenn man nicht glaubt, wird der Heilige Geist nicht gegeben. Gott wählt nicht das gute Werk aus, das Gott gewährleistet, damit man durch die gute Liebe Werk führt, sondern wählt den Glauben aus.“³²² Die Wahl (*electio*) basiert auf Gottes Vorhersehung des zukünftigen Glaubens (*futuram fidem*). Hierin sieht man, dass die Gnade das Verdienst des Glaubens ist. Dies impliziert, dass es in der Macht des Willens liegt zu glauben.

Diese Vorstellung über den Glaubensakt wird von Augustinus selbst kritisiert und geändert. In *De praedestinatione sanctorum* 4.8 hat Augustinus wiederum zugestanden, dass seine frühere Meinung vor der Schrift *Ad Simplicianum* I.2 falsch war. Im Gegensatz zu der Meinung in *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* geht Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2 davon aus, dass die Gnade nicht auf der Vorhersehung des zukünftigen Glaubens basiert. Die Gnade geht den menschlichen Bemühungen, und zwar dem Glauben (*fides*) wie auch dem Werk (*opus*), voran. Ohne die Berufung Gottes kann man nicht glauben. Hier sieht man die Änderung seiner Meinung, dass eben der Glaube nicht als menschliche Leistung gelten könne, sondern viel mehr eine Gabe Gottes sei. Was Augustinus betont, ist, dass die freie Entscheidung des Menschen nicht imstande ist, ihn zum Glauben zu bekehren. Vielmehr sagt Augustinus, dass man zum Glauben bewegt werde, da die Gnade den guten Willen (*voluntas*) und die gute Gesinnung bedinge.

„Welch rasender Wille, wie wütend, wie blind! Und doch begegnete ihm, als er von einer Stimme aus dem Himmel zu Boden geworfen war, eine Erscheinung, die seine Grausamkeit hemmte, die alte Gesinnung und den Willen änderte und auf den Weg des Glaubens führte.“³²³

³²² *exp.prop.Rm.* 60,10: „Sed quoniam spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat spiritum sanctum, ut per caritatem bonam operemur, sed tamen elegit fidem.“

³²³ *simpl.* I,2,22: „Quam rabida voluntas, quam furiosa, quam caeca! Qui tamen una desuper uoce prostratus occurrente utique tali uiso, quo mens illa et voluntas refracta saeuitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem.“

Dieses Zitat bezieht sich auf die Bekehrung des Paulus. An dieser Stelle hat Augustinus die Gnade als eine Erscheinung (*visio*) bezeichnet, die Paulus' Willen und Gesinnung verändert, damit er sich zum Glauben bekehrt.

Um die Wirkung (*effectus*) der Gnade zu erklären, führt Augustinus den Begriff der „angemessenen Berufung“ (*congruens vocatio*) ein, welche die Zustimmung des Willens (*nutus voluntatis*) hervorbringt. Dieser Augustinus betrachtet die Gnade als ein vom menschlichen Verdienst unabhängiges Geschenk.

Durch den Vergleich erkennt man, dass Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2 tatsächlich seine Meinung über den Anfang des Glaubens revidiert hat. Man muss erst berufen werden, damit man glauben und gute Werke leisten kann. Es wurde auch schon gezeigt, dass der Wille in *Ad Simplicianum* I.2 von Gott bewegt wird. Nur mit der Hilfe Gottes kann man sich der Begierde entziehen.

Impliziert dies auch, dass die freie Entscheidung des Menschen verloren gegangen sei? Ich denke nicht. Daher werde ich nun für die Spontaneität der freien Entscheidung in *Ad Simplicianum* I.2 argumentieren.

Augustinus hat eine Unterscheidung in *Ad Simplicianum* I.2 eingeführt, nämlich „Gott gewährt, dass wir wollen“ und „Gott gewährt, was wir wollen“.³²⁴ „Dass wir wollen, ist nach seinem Willen seine und unsere Sache, seine, dass er beruft, unsere, dass wir folgen. Was wir wollen, gewährt allein er, nämlich Gutes tun zu können und immer glücklich zu leben.“³²⁵ Dabei erkennen wir, dass der Akt dieses Willens die Gewähr Gottes und die Zustimmung des Willens beinhaltet. Mit dieser Unterscheidung zeigt Augustinus, dass die Berufung Gottes die Zustimmung des Willens initiiert und somit die Gnade Gottes mit der freien Entscheidung des Willens vereinbar ist. Unter der Gnade bzw. der angemessenen Berufung (*congruens vocatio*) verfügt man zwar über keine andere Möglichkeit, aber man hat noch die freie Entscheidung. Der Wille ist also immer in der Einwirkung Gottes vorhanden.

Im Mittelpunkt der nachfolgenden Diskussion steht die Frage, wie die Gnade den

³²⁴ *Simpl.* I, 2, 10: „Aliter enim deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus.“

³²⁵ *Simpl.* I, 2, 10: „Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est posse bene agree et semper beate vivere.“

Willen beeinflusst. Daran erkennt man, welche Rolle der Wille am Anfang des Glaubens spielt. In *Ad Simplicianum* I.2 kann man sehen, dass die Gnade sich als Erscheinung (*visa*) des Seelischen oder des Geistigen, oder als Anmahnung (*admonitio*) des Sinnlichen erweist. „Und er hätte keinesfalls glauben können, wäre er nicht durch Anmahnungen gerufen worden – durch verborgene, die er geistig bzw. seelisch schaute oder durch offensichtlichere, die er sinnlich wahrnahm.“³²⁶

Hier sind die zwei Begriffe „Erscheinung“ und „Anmahnung“ von Wichtigkeit. Die Erscheinung greift auf den Begriff *φαντασία* zurück, der nicht dem freien Willen widerspricht. Die Menschen verfügen über die Freiheit gegenüber der Erscheinung. „Anmahnung“ (*admonitio*) als etwas Sinnliches erinnert einen an die innere Welt. Dies verbindet man mit Augustins Sprachphilosophie, die lehrt, dass man durch das Zeichen die Hinwendung zur inneren Wahrheit ausführen sollte.

Nun werde ich den Begriff *delectatio* behandeln. Brown beruft sich auf diese Aussage: „Aber der Wille selbst kann keinesfalls bewegt werden, wenn ihm nichts begegnet, was die Seele erfreut und einlädt.“³²⁷ Hierzu bemerkt er, dass der freie Wille über keine Macht gegenüber der Gnade verfüge. Denn dieses Wohlgefallen (*delectatio*) liege außerhalb meiner Willenskraft.

Diese Interpretation scheint mir nicht richtig zu sein. *Delectatio* wird von *lecto* oder *lacio* abgeleitet, was „locken“ (allure), „verführen“ (entice) oder „greifen“ (grip) meint.³²⁸ Der Begriff *delectatio* bezieht sich in diesem Passus auf die Eigenschaft des Gegenstands und begreift sich somit als dessen Anziehungskraft. Gegenüber der Erscheinung verfügt man noch über die Willensfreiheit.

Ähnlich ist auch die Textstelle in *De Sermonibus Domini in Monte*, wo Augustinus die durch die Stoa geprägte Drei-Phasen-Theorie konzipiert hat, nämlich Suggestion (*suggestio*) – Freude (*delectatio*) – Zustimmung (*consentio*). Mit dieser Theorie heraus kann man die Spontaneität des freien Willens verteidigen. Obwohl man sich an

³²⁶ *Simpl.* I,2,2: “[...] per visa mentis aut spiritus uel manifestioribus per sensu corporis admonitionibus vocaretur.”

³²⁷ *simpl.* I,2, 22: “Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.”

³²⁸ T. J. Van Bavel: “*Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*”, in: *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos* 1993, 499-510. hier, S.504.

etwas erfreut, was nicht in der eigenen Macht liegt, verfügt man über die Freiheit, diesem Wohlgefallen zuzustimmen. In diesem Sinn hat die Gnade keine direkte und wirksame Prägung auf die Entscheidung des Willens. Die Berufung Gottes bringt zwar den Glauben hervor, aber er zwingt den Menschen nicht. Man kann bemerken, dass die Wirkung Gottes sich auf den Geist (*mens*) des Menschen beschränkt.

Im Beispiel der Bekehrung gebraucht Paulus seine Entscheidungsfreiheit gegenüber der Erscheinung, die aus dem Himmel kommt. Burns hat auch angemerkt, dass die Gnade an dieser Stelle auf den Intellekt (*intellectus*) wirkt.

„Denn wenn er sich auch jener erbarmen wollte, könnte er sie so berufen, wie es ihnen angemessen wäre, damit auch sie bewegt würden, Einsicht gewannen und folgten.“³²⁹

Dadurch, dass die Gnade auf die Einsicht (*intellectus*) wirkt, bekehrt man sich zum Glauben. Aufgrund des Unterschieds zwischen der Vernunft und dem Willen bei Augustinus kann man sagen, dass die Wirkung Gottes außerhalb der freien Entscheidung des Willens ist. Die Entscheidung zum Glauben liegt in der Macht des Willens.

In der Wirkung Gottes existiert also nicht nur die Gnade Gottes sondern auch die Zustimmung des Willens (*nutus voluntatis*). Augustinus hat in dieser Schrift niemals ausdrücklich gesagt, dass er die freie Entscheidung aufgehoben habe. Man sieht vielmehr in der Berufung eine Übereinstimmung zwischen dem freien Willen und der Gnade Gottes.

Dies drückt sich aus in diesem Zitat: „Denn dass es die Zustimmung des Willens gibt, dass Beharrlichkeit des Strebens vorhanden ist, dass es Taten aus glühender Liebe gibt – er teilt es zu, er schenkt es.“³³⁰ Die Gnade wirkt in *Ad Simplicianum* I.2 auf die Vernunft des Menschen und eben nicht auf die freie Entscheidung des Menschen.

³²⁹ *Simpl.* I,2,13: „Quia si uellet etiam ipsorum misereri, posset ita uocare, quomodo illis aptum esset, ut et mouerentur et intellegerent et sequerentur.“

³³⁰ *Simpl.* I,2,21: „Quia ut sit nutus uoluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur.“

Gegen die These, die *Ad Simplicianum* I.2 als Wendepunkt im Denken Augustins betrachtet, sprechen aus meiner Sicht die folgenden Punkte:

- (1) Die Kontinuität bei der Definition der Sünde: Augustinus behält seinen Gedanken von der Sünde des Menschen in *Ad Simplicianum* I.2 bei: „Die Sünde ist eine Ungeordnetheit und Verkehrtheit des Menschen, d.h. eine Abkehr vom Schöpfer, dem der höchste Rang zukommt, und eine Hinwendung zum Geschaffenen, das niedriger steht.“³³¹ Dies spiegelt auch seine neuplatonische Weltanschauung wieder. Zudem betont er, dass der Mensch durch die Abkehr und die Hinwendung des Willens sündigen kann.
- (2) Gegen den astrologischen Determinismus: Es lässt sich bemerken, dass Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2,2 den Determinismus verneint, der auf der Astrologie basiert. Der Unterschied zwischen Jakob und Esau sei nicht durch die Astrologie zu verstehen. Dies verbindet man mit der Stelle in *De civitate Dei* V, 10,2, wo Augustinus sich vom stoischen Determinismus abgrenzt. Die Prädestination Gottes wird von Augustinus anders als der Determinismus konzipiert. Die Vereinbarung zwischen der Vorsehung Gottes und dem Willen bei Augustinus wird postuliert.
- (3) Falls man die Texte nach *Ad Simplicianum* I.2 berücksichtigt, erkennt man, dass Augustinus das Thema des Anfangs des Glaubens für 15 Jahre lang nicht behandelt hat. So gesehen kann man diesen kleinen Brief nicht als den Wendepunkt Augustins betrachten.³³²

Aus den obengenannten Perspektiven ist die traditionelle These bezweifelbar. Hier werde ich zeigen, dass Kurt Flasch diese Unterscheidung zwischen dem *liberum arbitrium* und der *voluntas* übersieht. Bei der Übersetzung von Flasch gibt es keine

³³¹ *simpl.* I,2,18: „Est autem peccatum hominis inordinatio atque peruersitas, id est a praestantiorē conditore auersio et ad condita inferiora conversio.“

³³² Kenneth M. Wilson hat in seiner Monographie die traditionelle Lesart kritisiert, die *Ad Simplicianum* als Wendepunkt im Denken Augustins betrachtet. Siehe, Kenneth M. Wilson: *Augustine's conversion from traditional free choice to "non-free free will": a comprehensive methodology*; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), S. 3-4 und S. 7-8.

Unterscheidung zwischen der freien Entscheidung und dem Willen. Das lateinische Wort, das Augustinus hier gebraucht, ist *liberum uoluntatis arbitrium*, also die freie Entscheidung des Willens. Was Augustinus damit meint, bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen der freien Entscheidung und dem Willen. Zwar verfügt der Mensch noch über die freie Entscheidung, aber er tendiert zur Sünde. Man muss die Unterscheidung zwischen *liberum arbitrium* und *voluntas* aufgreifen, um die Stelle zu erklären. Einerseits bezeichnet man die freie Entscheidung als das Dezisionsvermögen. In dieser Hinsicht ist der Mensch frei. Andererseits ist der Wille der Sünde verhaftet. Man kann dies als Tendenz zum Bösen interpretieren. Falls man diese Unterscheidung erkennt, kann man die Willensfreiheit in seiner Schrift noch verteidigen. Mit der Gnadentheorie behauptet Augustinus nicht, dass die Initiative des Menschen verloren wäre.

Daher kann man sagen: Was Augustinus in *Retractationes* II,1,1 meinte, ist nicht die Verneinung des Willens in Bezug auf die freie Entscheidung, sondern der Sieg der Gnade über den Willen, welcher sich immer am Schlechten orientiert, und zwar hat die Gnade nur den Willen (*voluntas*) in seiner Tendenz geändert, anstatt die freie Entscheidung wegzunehmen.

2.2.2 Die zweite Phase: *gratia spiritus*

Bis Augustinus *De spiritu et littera* verfasste, hat er das Thema des Anfangs des Glaubens für 15 Jahre nicht behandelt. Der Anlass dieser Schrift war, dass Marcellinus mit der augustinischen Behandlung der Sündhaftigkeit nicht zufrieden war. Dabei interessierte sich Marcellinus für die Tauflehre und Sündenlehre.³³³ Uns ist hier wichtig, die Veränderung in Bezug auf die Willenstheorie darzustellen:

- 1) Die Verbindung zwischen der Gnade des Heiligen Geistes und dem Willen: In Bezug auf den Anfang des Glaubens liegt die Originalität dieser Schrift darin, dass Augustinus den Anfang des Glaubens dem Heiligen Geist zugeschrieben hat, indem er festgestellt hat, dass das Wohlgefallen (*delectatio*) ein Geschenk des

³³³ Vgl. Volker Dreccoll: *De spiritu et littera*, in: Augustin-Handbuch, S.328.

Heiligen Geists ist.³³⁴ Durch den Geist entsteht im Menschen die Freude an und die Liebe zu jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist.³³⁵ Im Gegensatz dazu sagt Augustinus in *Ad Simplicianum* I.2, dass der Heilige Geist gute Werke bewirke: „Uns ist aufgegeben zu glauben, damit wir, wenn wir den Heiligen Geist empfangen haben, durch die Liebe gute Werke tun können.“³³⁶

- 2) Die Priorität des Willens über dem Wissen: Um dies zu interpretieren, erkläre ich zuerst den Zusammenhang zwischen dem Buchstaben und dem Geist. Der Buchstabe gilt hier als das Symbol des Gesetzes (*lex*), durch das man seine Sündhaftigkeit erkennt. Hierin sieht man die Wichtigkeit der Erkenntnis. Falls man schon das Gesetz erkennt, kann man nicht für seine Sünde um Vergebung bitten. Wer aber dem Gesetz folgt, hat Angst vor der Bestrafung. Der Geist, der dem Buchstaben gegenübersteht, bezieht sich auf den Heiligen Geist, der den Willen motiviert oder bewegt. Ohne den lebendig machenden Geist spielt der Buchstabe allein keine Rolle. Um die Eigentümlichkeit in *De spiritu et littera* zu illustrieren, muss man dies mit der früheren Auslegung vergleichen. Augustinus beschreibt in *Ad Simplicianum* I.2,13, dass Paulus dies eingesehen habe. Es ist ersichtlich, dass Augustinus hier die auf die Vernunft bezogene Wirkung Gottes betont. Die Betonung des Willens ist noch nicht ersichtlich. In *De spiritu et littera* meint Augustinus aber: Der Heilige Geist verleihe dem Menschen die Liebe, damit er sich zum Glauben bekehren könne. Dann gehe es um die innere Motivation, die unmittelbar den Willen anziehe und motiviere. Der Wille ist demnach der Ort, an dem der Heilige Geist die Liebe schenkt.³³⁷

Nachdem ich die Originalität in *De spiritu et littera* im Vergleich mit *Ad Simplicianum* I.2 gezeigt habe, frage ich mich nun, ob der Wille eine Rolle im Glauben spielen kann, wenn er durch Gott bewirkt wird. Augustinus geht davon aus,

³³⁴ *spir. et litt.* 26: „...quae delectatio non litterae, sed spiritus donum est...”

³³⁵ *spir. et litt.* 5: “Delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est.”

³³⁶ *simpl.* I,2,21: “Praecipitur ut credamus, ut dono accepto spiritus sancti per dilectionem bene operari possimus.”

³³⁷ Volker Henning Drecoll (2004): «Gratia», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 3,1/2, Sp. 182-242, Basel: Schwabe Verlag; John Burnaby, *Amor Dei: A study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London: Hodder & Stoughton, 1938, S. 227.

dass Gott durch die „Überredungen aus Eindrücken“ (*visorum suasiones*) auf den Menschen wirkt. Die Wirkung Gottes erweist sich dabei sowohl äußerlich (*extrinsecus*) als auch innerlich (*intrinsecus*). Die äußerliche Wirkung ist mit der Anmahnung des Evangeliums und der Gesetze verbunden, die die Sünde des Menschen aufzeigen, damit man sich aufgrund des Glaubens der Gnade der Rechtfertigung zukehrt. Die innerliche Wirkung bezieht sich auf den Geist des Menschen, der nicht kontrollieren kann, was in seinen Verstand gelangt (*quid ei veniat in mentem*).³³⁸ Gott wirkt auf die Menschen, damit sie glauben können. Bemerkenswerterweise ist die anschließende Aussage, dass das Zustimmung und das Ablehnen die Sache des eigenen Willens ist.³³⁹ Wie sollte dieser Zusammenhang zwischen der Gnade und dem Willen verstanden werden?

Bevor ich diese Frage behandle, werde ich zunächst im Folgenden die Beziehung zwischen Wollen und Können in *De spiritu et littera* erklären. Dies erlaubt uns eine Antwort auf die vorgelegte Frage.

Auf den ersten Blick scheinen Wollen und Können separat zu sein. Wer etwas will, kann es ablehnen und es nicht tun. Man kann auch nicht tun, was man will. Etymologisch gesehen haben die beiden nichts miteinander zu tun. Der Wille (*voluntas*) ist vom Verb „wollen“ (*velle*) abgeleitet, während die Macht (*potestas*) von „können“ (*posse*) abzuleiten ist. Trotz des Unterschiedes versucht Augustinus Folgendes zu zeigen: „...damit etwas, was in der Macht ist (*in potestate*), geschieht, muss der Wille (*voluntas*) anwesend sein.“³⁴⁰ Damit ist für Augustinus auch klar, dass man nicht mächtig ist, wenn man etwas unfreiwillig (*invitus*) macht. Die Wendung „unfreiwillig“ (*invitus*) bedeutet nicht, dass es keinen Willen (*non voluntate*) im Menschen gibt, sondern dass er etwas nicht tun kann, wenn er etwas Anderes will (*mallet aliud*). Bemerkenswerterweise setzt Augustinus *invitus* hier mit „*nolens*

³³⁸ *spir. et litt.* 60, 34: “[...] verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.”

³³⁹ *spir. et litt.* 34, 60: “Consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est.”

³⁴⁰ *spir. et litt.* 31,53: “Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit.”

facere“ gleich. Falls derjenige, der unter Zwang steht, das macht, zu dem er gezwungen ist, dann macht er es zwar unfreiwillig (*invitus*), aber er macht es willentlich (*voluntate*). Tatsächlich gibt dieser Mensch dem Zwang nach, da er die mit dem Zwang verbundene Drohung vermeiden will. Dazu kann man zwei Punkte erläutern.

1) Tatsächlich will der Gezwungene nicht tun (*nolens facere*), zu dem er gezwungen ist. Man kann dieses Wollen unter Zwang als einen nichtvollkommenen und nichtfreien (*plena et libera*) Willen betrachten.

2) Der nichtvollkommene und nichtfreie Wille kann trotzdem als „die bewirkende Ursache“ (*causa efficiens*) betrachtet werden, die zum Handeln (*facere*) führt. Daraus folgt, dass, wenn es das Handeln (*facere*) gibt, es den Willen gibt.

Augustinus erweitert diesen Gedanken durch nachfolgende Überlegung zum Verhältnis zwischen Willen und Macht. Falls der Gezwungene dem Zwang nachgibt und dies geschieht nicht freiwillig geschieht, kann man auch sagen, dass der Wille in diesem Fall anwesend ist, aber die Macht abwesend ist. Aber Augustinus hat dies umformuliert, indem er dazu sagt, es könnte sein, dass dieses Nicht-Tun (*non facere*) auf dem Nicht-Wollen (*nollens*) beruhe. In dieser Hinsicht leitet sich das Nicht-Tun sich aus dem Nicht-Wollen ab. Damit ist evident ersichtlich, dass sich das Wollen und das Können stets zusammen auftreten. Somit hat Augustinus den Zusammenhang zwischen dem Wollen und dem Können begründet. Die Pointe liegt darin, dass das Können sich auf das Geschehen bezieht. Jedes Mal wenn es etwas Geschehenes gibt, impliziert dies auch, dass es den Willen gibt.

Ergänzend ist anzumerken, dass das Können (*posse*) ambivalent ist. Dies bezieht sich entweder (a) auf die Ausführung des Willens oder (b) die Formulierung des Willens. Für den Fall (a) möchte ich ein Beispiel bringen. Man will 100 Euro verdienen. Das Können dieses Willens betrifft die Verwirklichung dieses Willens. In Fall (b) geht es um die Einheit des Willens. Wer an einer Sucht leidet, kann kein gesundes Wollen formulieren. Was Augustinus in *De spiritu et littera* gemeint hat, bezieht sich auf den Fall (a). Dementsprechend liegt die Gnade Gottes darin, dass das Wollen des Menschen realisiert wird, wodurch Gott dem Wollen das Können verleiht.

In dieser Hinsicht sagt Augustinus, dass die Zustimmung des Willens dem Menschen zuzuschreiben sei. Die Realisierung des guten Willens folgt der Gnade Gottes, während die Realisierung des schlechten Willens (*mala voluntas*) als eine Strafe Gottes gilt.

Nun kehren wir zum Glauben zurück. Der Glaube liegt als ein Akt des Willens in unserer Macht. Aber dies impliziert nicht, dass der Glaube ein eigenständiges Verdienst des menschlichen Willens ist. Augustinus zufolge setzt die Realisierung des Willensaktes die Gnade Gottes voraus. In diesem Zusammenhang trägt der Wille zum Glauben bei, indem er der Gnade Gottes zustimmt. In Bezug auf die Wirkung der Gnade in *De spiritu et littera* 60,34 sieht man die Ähnlichkeit mit der Stelle in *Ad Simplicianum* 1,2,2, wo Augustinus auch die beiden Aspekte von – äußerlicher Ermahnung und innerlich-geistigem Eindruck erwähnt hat. Diese beiden Wirkungen können die Spontaneität des Willens nicht streitig machen.

2.2.3 Die dritte Phase: *gratia operans*

Historisch gesehen regelte das Konzil von Karthago im Jahr 418 die Lehre von der Erbsünde und der Gnade. Die augustinische Idee von „operativer Gnade“ wurde in diesem Jahr eingeführt. Dies bestätigt sich in einem Brief, der an Sixtus gerichtet ist. Dort wird betont, dass Gott nicht nur den Glauben vorhersieht, sondern auch den Willen zum Glauben vorbereitet. Die Wirkung der Gnade des Heiligen Geistes wird somit wieder betont, dass nämlich der Heilige Geist die Liebe dem Menschen „eingegossen“ habe, damit dieser den Glauben erlange.

Augustinus hat bemerkt, dass es Menschen gibt, die zwar die Wahrheit erkennen, aber dieser nicht folgen. Daher sollte die Wirkung Gottes auf den schlechten Willen ausgerichtet sein. Sonst wäre die Gnade wirkungslos.

Es ist das Verdienst von J. Patout Burns, darauf hingewiesen zu haben, dass Augustinus dies in dem an Julian ausgerichteten Brief *Contra duas epistulas Pelagianorum* aus dem Jahr 418-419 ausführlich dargestellt hat, wie die Gnade auf

den Willen wirkt.³⁴¹ An der Stelle *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1,19,37 behandelt Augustinus den Anfang des guten Willens. Die Frage lautet nämlich: Wie wandelt sich der schlechte Wille in den guten Willen um? Dort unterscheidet Augustinus das „Ziehen“ (*trahere*) von dem „Führen“ (*ducere*).³⁴² Dadurch zeigt er, dass die Operation Gottes unmittelbar auf den Willen wirkt, damit dieser sich zum Glauben entscheidet. Außerdem benutzt Augustinus hier die Wendung „von innen“ (*intus*). Damit wird darauf hingewiesen, dass die Gnade nicht eine Anziehungserscheinung, sondern eine „Antriebsfeder“ des Willens ist. Die Wirkung Gottes bezieht sich unmittelbar auf das Begehren (*cupere*) des Willens. Diese willentliche Entscheidung zum Glauben durch menschliche Bemühungen zählt weniger als die Gnade Gottes. Hier wird wiederum gezeigt, dass Gott den Willen vorbereitet. Hierin erkennen wir den Unterschied. Der Wille in *De spiritu et littera* kann zumindest durch sich selbst der Gnade Gottes zustimmen, während Augustinus in *Contra duas epistulas Pelagianorum* betont, dass die Gnade Gottes direkt den Willen zum Glauben vorbereitet. Ohne Zweifel ist Augustinus hier radikaler geworden.

Auf diesen an Sixtus adressierten Brief reagieren die Mönche aus Hadrumetum, die bei ihrem Abt Valentinus melden, dass Augustinus keine Möglichkeit für den freien Willen vorsehe. Um sich zu rechtfertigen, schreibt Augustinus *De gratia et libero arbitrio*. Dort wird „die vorangehende und bewirkende Gnade“ (*gratia praeveniens et operans*) ausführlich dargestellt. Mit der Wendung der „wirkenden Gnade“ betont Augustinus die direkte Einwirkung auf den Willen.

„...dass Gott in den Herzen (*cordibus*) der Menschen arbeitet, um ihren Willen zu allem zu neigen, was er will, entweder zum Guten aufgrund seiner Barmherzigkeit

³⁴¹ J. Patout Burns: *The development of Augustine's doctrine of operative grace*. Ph.D. diss.: Yale University, 1974, S. 130-131.

³⁴² *c.ep.Pel.* 1,19,37: „Sed illi qui clamat: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum!* Non enim ait: *‘duxerit’*, ut illic aliquo modo intellegamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut velit, ab illo, qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.”

oder zum Bösen aufgrund ihres Verdienstes.“³⁴³

Es ergibt sich wiederum die Wirkung auf das Herz des Menschen und Gottes Lenkung des Willens. Der schlechte Wille wird in den guten Willen verwandelt. Ohne die Gnade kann man keinen guten Dienst leisten. Aus freier Entscheidung ohne Gnade stürzt man in die Sünde ab.³⁴⁴

Das Buch führt zu einer weiteren Auseinandersetzung mit der Lehre Massilians von 428 bis 430. In *De dono perseverantiae* wird betont, dass die Gnade sich nicht nur auf den Anfang des Glaubens, sondern auch auf dessen Wachstum und Beharrlichkeit bezieht. In dieser Phase fokussiert sich Augustinus wiederum auf das Thema des Anfangs des Glaubens.³⁴⁵ Die Gnade Gottes erweist sich hier in zwei Aspekten: einerseits die Bekehrung des Willens und andererseits die Beharrlichkeit. Diese Beharrlichkeit bedeutet, dass man nicht von der Versuchung (*tentatio*) besiegt wird. Diese Beharrlichkeit ist auch das Geschenk Gottes „Beharrlich im Guten bis zum Ende.“³⁴⁶ Die Beharrlichkeit im Glauben ist also ein Geschenk Gottes.

Augustinus hat ebenfalls die Prädestination mit der Vorhersehung Gottes gleichgesetzt.³⁴⁷ Thomas Gehardt Ring betrachtet dies als eine logische Entfaltung des Gedankens in *Ad Simplicianum* I.2, dass der ganze Glaube vom Anfang bis zur Vollendung als Gnadengeschenk anzusehen sei.³⁴⁸ In der Auslegung des Beispiels von den Zwillingen Jakob und Esau sagt Augustinus, dass das Schicksal von einem der beiden vorherbestimmt (*praedestinitis*) ist.³⁴⁹ Lenka Karfíková geht davon aus, dass die Vorhersehung Gottes kein unpersönliches Wissen im Hinblick auf den zukünftigen Willen ist, sondern eine Vorherbestimmung, deren Wirkung (*effectus*) den

³⁴³ *grat. lib. arb.* 21,43: “Operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum.”

³⁴⁴ *gra. et lib. arb.* 6, 13: “Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio.”

³⁴⁵ *perseu.* 9,22: “Aversas et adversas in fidem suam hominum convertere voluntates.”

³⁴⁶ Vgl. *praed. sanct.* 6, 10; 13,40.

³⁴⁷ Vgl. *prae. sanct.* 9, 18.

³⁴⁸ Gehardt Ring: *Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade*, S.199.

³⁴⁹ *praed. sanct.* 9,21: “Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinitis, illum non esse.”

Willen hervorbringt.³⁵⁰

Durch diese grobe chronologische Darstellung der operativen Gnadenlehre gewinnt man den Eindruck, dass der Wille sich unter der Lenkung der Gnade als eine Marionette entpuppt. Ist es noch möglich, für die Willensfreiheit zu argumentieren, falls Gott alles prädestiniert?

Ich möchte hier zustimmen. Zunächst erkennt man schon, dass die Determination Gottes bei Augustinus anders ist als der Determinismus, der die Notwendigkeit impliziert. Darüber hinaus verneint Augustinus, dass die Gnade Gottes den freien Willen weggenommen habe. Die Gnade Gottes wirkt im Willen des Menschen, sowohl in der Bekehrung zum Glauben als auch in der Beharrlichkeit im Glauben. Hierin existiert die freie Entscheidung des Menschen, die sich nicht als Zustimmung zur Berufung Gottes begreift, sondern mit der Sicherheit zu tun hat. Dies drückt sich an dieser Stelle aus: „Dennoch sollte dieser Punkt für die Gläubigen hier am sichersten sein: Einer von ihnen gehört zu den Prädestinierten, der andere nicht.“³⁵¹ Für die Gläubigen wird ihr Glaube von Gott vorbereitet. Aber sie sind sicher, dass sie zu den Prädestinierten gehören. Hier besteht also auch ein Akt des Willens. Der Grundgedanke lautet: Wann immer man etwas bewusst will, impliziert dies schon den freien Willen.

2.3 Reflexion über die Willenstheorie in Bezug auf die Gnadentheorie

Durch diese grobe chronologische Darstellung gewinnt man den Eindruck, dass

³⁵⁰ Lenka Karfíková: *Grace and the Will according to Augustine*. Vol. 115. Brill, 2012, S. 288.

³⁵¹ Vgl. *perseu*. 12, 29.

Augustinus in seinen frühen Schriften die Konzeption der Willensschwäche entwirft. Neben den Textstellen in *De libero arbitrio* III kann man dafür auch einen Beleg in *Soliloquia* finden. In *Soliloquia* I,6 sagt Augustinus, dass man in diesem Leben die ewige Kontemplation nicht erlangen könne, da man sich zum Vergnügen dem Vergänglichen zuwende:

„...Verstand, der von aller körperlichen Beschmutzung rein ist, das heißt: der sich von aller leidenschaftlichen Zuwendung zum Vergänglichen schon befreit hat und rein geworden ist.“³⁵²

In diesem Kontext führt Augustinus die christlichen Tugenden ein: Glaube (*fides*) – Hoffnung (*spes*) – Liebe (*caritas*). Damit kann ich sagen, dass das Postulat von „zwei Augustini“ – Augustinus als Neuplatoniker und als christlicher Denker – nicht plausibel ist. Obwohl man diese Änderung in Bezug auf das Glück und die Macht des Menschen beobachten kann, gibt es meines Erachtens keinen radikalen Unterschied zwischen seinen früheren und späteren Schriften.

Auch in Bezug auf die Willenstheorie findet man auch keine wesentliche Änderung. Augustinus beharrt auf der Unterscheidung zwischen dem vorlapsarischen und dem postlapsarischen Zustand des Willens. Im postlapsarischen Zustand des Willens kann man eine asymmetrische Struktur erkennen. Dies drückt sich an dieser Stelle aus: „...der Mensch kann spontan ausfallen, nämlich durch freie Entscheidung, aber nicht auch aufstehen.“³⁵³ Die asymmetrische Struktur meint, dass man durch die freie Entscheidung Böses begeht. Aber die freie Entscheidung ist dabei nicht in der Lage, von selbst das Gute zu schaffen. In diesen beiden Fällen haben wir schon gezeigt, dass die freie Entscheidung involviert ist.

Hier wird aber auch betont, dass man die freie Entscheidung in der Sündhaftigkeit auch als Willensfreiheit konzipiert hat.

Der Grund liegt darin, dass Gott den Menschen nicht zwingt. Wie Kant in seiner

³⁵² *sol.* I.6: “ ‘Oculi sani’ mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata.”

³⁵³ *perseu.* 11,27: “quia homo sponte, id est, libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere.”

Religionsschrift sagt, verfügt man über die Willensfreiheit, falls Gott nicht anthropomorphisch konzipiert ist.³⁵⁴ Das heißt, dass Gott alles vorhersieht, ist etwas anderes, als das, was der Mensch vorhersieht. So gesehen ist die Willensfreiheit mit der Gnade Gottes vereinbar. Dies stützt uns, wenn wir sagen, dass der Wille in der Gnade Gottes die Ursache seines Handelns ist. Falls es ein Handeln gibt, entweder ein äußeres Handeln oder ein inneres Handeln, das sich in der Seele vollzieht, impliziert dies schon die Existenz des Willens.

Es gibt noch ein wichtiges Merkmal der Gnade, das ich hier erwähnen möchte. Es liegt in der Auffassung der Liebe, und zwar hat Gott durch die Liebe gewirkt. Dabei spielt *caritas* eine Rolle. In *Confessiones* XIII,7 präsentiert Augustinus die Gegenüberstellung zwischen der Begierde (*cupiditas*) und der Liebe (*caritas*). Während die Begierde uns in den Abgrund reißt, trägt uns die Liebe nach oben empor. Augustinus hat erwähnt, dass die „Leidenschaft“ (*affectus*) und die „Unreinheit unseres Geistes“ sich auf die Begierde beziehen. Nur durch die Liebe des Heiligen Geistes kann man die Liebe als Begierde besiegen. Bei Augustinus beruht dies auf dem Zitat: „Deine Liebe ist ausgegossen in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5.5). Anhand der Selbstbezüglichkeit des Willens möchte ich hier sagen, dass der menschliche Wille auch in der Wirkung Gottes vorhanden ist.

³⁵⁴ *Rel*, 178-179.

3. Exkurs zur Auseinandersetzung mit Julian von Eclanum

Der Konflikt zwischen Augustinus und Julian von Eclanum spiegelt die spezifische Auffassung der augustinischen Willenstheorie wider und ist maßgeblich für die Auslegung der späteren Willenstheorie Augustins. Die augustinische, pessimistische Bewertung der Konkupiszenz, der Erbsünde und der Gnade erregt den Widerspruch von Julian von Eclanum, der ein optimistisches Menschbild vertritt. Nachdem Augustinus das Buch *De nuptiis et concupiscentia* geschrieben hat, begann der Konflikt zwischen ihm und Julian von Eclanum. Ihre Divergenzen bestehen hauptsächlich in den folgenden Gesichtspunkten:

- (1) Die Bewertung der Konkupiszenz: Augustinus bewertet diese als negative, während Julian sie als natürlichen Ursprungs und damit als positiv betrachtet.
- (2) Die Auffassung des freien Willens der postlapsarischen Menschen: Julian glaubt, dass die Menschen mit dem freien Willen zwischen dem Guten und dem Bösen wählen können. Im Gegensatz dazu sind die Menschen gemäß Augustinus in der Erbsünde verfangen und können nur sündigen.

Punkt (1) und (2) lassen sich auf die verschiedenen Erbsündenlehren zurückführen. Augustinus geht von der katholischen Tradition aus, analog zu Ambrosius, Georg von Nyssa und anderen, die besagt, dass der Mensch die Sünde von Adam und Eva geerbt habe.³⁵⁵ So gesehen leiden auch die Neugeborenen an der Erbsünde. Dies ist aber für Julian nicht akzeptabel. Julian glaubt nicht, dass die Menschen die Sünde von Adam und Eva geerbt hätten. Daher seien sie frei, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen.

- (3) Die Gnadenauffassung: Julian vertritt den Synergismus, während Augustinus demgegenüber den Monergismus vertritt. Der Monergismus beruht auf der pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur und dass die postlapsarischen Menschen sich nicht von selbst erlösen können. Daher geht die Gnade dem menschlichen Verdienst voran, nämlich dem Willen und den Werken.

³⁵⁵ In dem ersten Buch von *Contra Iulianum* bildet Augustinus die Lehre dieser Kirchenväter ab.

Diese Divergenz zwischen Julian und Augustinus beruht auch auf der unterschiedlichen Auffassung über verschiedene Bibelstellen, vor allem in Bezug auf die beiden folgenden:

Der Unterschied lässt sich zum einen an der Interpretation einer Stelle des Römerbriefes (5:12) erkennen: „Durch einen einzigen Menschen, durch Adam, ist die Sünde in die Welt gekommen und als Folge davon der Tod. Weil nun alle Menschen gesündigt haben, sind sie alle dem Tod ausgeliefert.“³⁵⁶ In der lateinischen Übersetzung, die Augustinus zur Verfügung stand, steht der Ausdruck *in quo*, der zwar dem altgriechischen Ausdruck ἐφ’ ᾧ entspricht, der an dieser Stelle aber nicht richtig übersetzt wurde. Denn der altgriechische Ausdruck muss mit „weil“ übersetzt werden, während in der lateinischen Übersetzung das *in quo* die Bedeutung „in dem“ hat. Wegen dieses grammatischen Fehlers bei der Übersetzung entfernt Augustinus sich inhaltlich vom Originaltext. Aus diesem Verständnis heraus betont Augustinus, dass alle Menschen die Sünde von Adam geerbt hätten und dass der Wille unter der Sünde lebe. Im Gegensatz dazu hat Julian eine andere Leseart, da er das Altgriechische besser kennt. Er versteht ἐφ’ ᾧ nicht als *in quo* wie Augustinus. Daher vertritt Julian nicht die augustinische Position der Erbsündenlehre.

Die zweite Stelle handelt von der Beziehung zwischen der Gnade und dem Glauben: „Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben, und das (τοῦτο) nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme.“³⁵⁷ Dieses „das“ (τοῦτο) ist zweideutig und bezieht sich entweder auf den Glauben oder auf die erste Satzhälfte. Im ersten Fall kommt man zum Schluss, dass der Glaube kein menschliches Verdienst ist. Im zweiten Fall verneint man nicht, dass der Glaube auch ein menschliches Verdienst ist. Offenbar beruht Augustins Auffassung auf der lateinischen Übersetzung und damit unterscheidet er sich auch von der Position Julians von Eclanum.

³⁵⁶ Röm 5:12: “Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον.” “Et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt.”

³⁵⁷ Epheser 2:8-9: “Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον · οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι.”; “Gratia enim estis salvati per fidem et hoc non ex vobis Dei enim donum est: non ex operibus ut ne quis gloriatur.”

Wir erkennen, dass Augustins Gnadentheorie von der Synode von Karthago anerkannt wurde. Die heutigen Forscher bezweifeln Augustins Theorie. Beispielsweise sagt Sorabji: Zwar habe Julian den philosophischen Disput gewonnen, aber in der Kirchenpolitik verloren.³⁵⁸ Das heißt, dass Augustinus keine überzeugende Argumentation für seine strikte Position über die menschliche Natur gegeben hat. Dabei spielen nur die christliche Doktrin und die kirchliche Politik eine Rolle. Gleichfalls argumentieren die deutschen Forscher Kurt Flasch und Andreas Urs Sommer, dass Augustinus die Erbsündentheorie betont und damit eine pessimistische Meinung über den Menschen geäußert habe.³⁵⁹ Die Menschheit als von der Erbsünde verdorben wird von Augustinus als „Klumpen der Sünde“ (*massa peccati*) und „sündigendes Tier, das Erlösung braucht“ (*animal peccans requirens redemptionem*) bezeichnet. Dagegen bewertet Sommer Julian positiv, indem er sagt, dass die antike philosophische Anthropologie und Ethik bei Julian von Eclanum einen letzten Höhepunkt erreichte.³⁶⁰

Diese vorangehende Forschung verbindet meines Erachtens die Meinung Augustins vorschnell mit seiner theologischen Doktrin und übersieht die philosophischen Beiträge. Erst in der jüngeren Forschung gibt es auch den Versuch, die augustinische Erbsündenlehre philosophisch zu erklären und somit auch zu verteidigen. Johannes Brachtendorf verbindet sie mit der stoischen Lehre von „prepassion“. Die Kontroverse zwischen Augustinus und Julian lässt sich auf die zwischen Cicero und dem Peripatos zurückführen.³⁶¹ T. Y. Wu hat auch überzeugend darauf hingewiesen, dass Augustinus sich nicht im philosophischen Disput verlor. Vielmehr verbindet Augustinus seine Auffassung der Konkupiszenz eng mit seiner

³⁵⁸ Richard Sorabji: *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to tian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000, S.400 und S. 416.

³⁵⁹ Kurt Flasch: *Kampflätze der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2008, S. 13-14; Andreas Urs Sommer, „Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57.1 (2005): 1-28.

³⁶⁰ Andreas Urs Sommer: „Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo“, S.21.

³⁶¹ Johannes Brachtendorf: „Cicero and Augustine on the Passions.“ *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 43.2 (1997): 289-308, hier S. 306-307.

Willensschwächetheorie.³⁶²

Um den Disput zwischen Augustinus und Julian von Eclanum zu verstehen und ihre Positionen zu bewerten, werde ich im Folgenden drei zentrale Fragen behandeln.

(1) Gerät Augustinus in den Manichäismus zurück?

(2) Ist der Wille sündhaft für die Konkupiszenz?

(3) Ist der freie Wille imstande, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen?

(1) Gerät Augustinus in den Manichäismus zurück?

Julian kritisiert an Augustinus, dass er wieder in den Manichäismus ver falle. Um diese Kritik näher zu prüfen, werde ich hier zunächst die augustini sche Auseinandersetzung mit dem Manichäismus kurz skizzieren.

Manichäer vertreten, wie Augustinus berichtet, einen Dualismus, wonach es zwei Substanzen bzw. Seelen gibt, die jeweils das Gute und das Böse in der Welt erklären. Um den Ursprung des Bösen zu finden, nimmt der Manichäismus eine Substanz des Bösen an.

„Für sie gibt es zwei Arten von Seelen, eine gute, die so aus Gott ist, dass sie nicht von ihm aus einer Materie oder aus dem Nichts erschaffen, sondern ganz und gar aus seiner Substanz als ein gewisser Teil von ihr hervorgegangen ist, und eine böse, von der sie glauben und zu glauben empfehlen, dass sie in gar keiner Weise zu Gott in Beziehung stehe.“³⁶³

Im Jahr 392 führte Augustinus eine öffentliche Debatte gegen den Manichäer Fortunatus. Augustinus war mit dem Manichäer Fortunatus einer Meinung, dass Gott unverletzlich (*inviolabilis*) sei.³⁶⁴ Der Manichäer behauptete, dass die Substanz des Bösen die Unverletzlichkeit Gottes garantiere, weil sie anstatt Gott für das Böse in der

³⁶² T. Y. Wu: „Did Augustine lose the philosophical battle in the debate with Julian of Eclanum on concupiscentia carnis and voluntas?“, *Augustiniana* 57.1/2 (2007): 7-30.

³⁶³ *duab. an.* 16: „Duo animarum genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa eius omnino substantia pars quaedam processisse dicatur, alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt credendumque commendant.“

³⁶⁴ Vgl. *c. Fort.* I,11: „Est enim Deus incorruptibilis, et substantia eius immaculata est et sancta.“

Welt verantwortlich sei. Dagegen behauptete Augustinus, dass die Substanz des Bösen der Allmacht und Allgemeingültigkeit Gottes schade. Darüber hinaus führt die These des Manichäismus dazu, dass das Böse auf notwendige Weise geschieht, damit man trotz moralischer Fehler schuldlos bleibt. Im Streit hat Augustinus den Begriff des Willens eingeführt, um das Böse zu erklären. Augustinus ist der Meinung, dass die Annahme von zwei Seelen oder zwei Substanzen Probleme verursache. Das Böse sei entweder auf die Notwendigkeit oder auf den Willen zurückzuführen. Falls das Böse notwendigerweise bestehe, werde es Gott angelastet, da Gott die Welt nicht perfekt geschaffen habe. Durch den Willen könne das Böse ohne Rekurs auf eine böse Substanz erklärt werden. Daher kann man sehen, dass Augustinus den Willen als Träger des Bösen anzudeuten versucht. Zusammenfassend kann man also sagen: Augustinus versucht hier, den Willen als moralisch zu postulieren, nach dem man gelobt oder getadelt werden soll.

In der frühen Texten verteidigt Augustinus sich gegen den Manichäismus, indem er den Begriff des Willens einführt. Jetzt wenden wir uns dem Disput zwischen Augustinus und Julian von Eclanum zu. In der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Julian gibt es zwei Begriffe, die einer sauberen Definition bedürfen: Natur (*natura*) und Nichts (*nihil*). In Bezug auf das Verhältnis zwischen der Natur und dem Willen setzt Augustinus in *De libero arbitrio* die naturhafte Bewegung und die willentliche Bewegung in einen Gegensatz, da der Wille sich selbst entscheiden könne. Dadurch gewinnt man den Eindruck, dass der Begriff des Willens im Gegensatz zum Begriff der Natur stehe. Dies ist auch die Meinung von Julian. „Der Wille hört auf, ein Wille zu sein und er verliert seine Art zu sein, wenn er seinen Ursprung zugibt.“³⁶⁵ Der Wille hat keinen Ursprung (*origo*) und ist damit die erste Ursache oder der erste Beweger. Zudem betrachtet Julian die Natur als „Notwendigkeit“ und setzt daher den Willen der Natur entgegen. In dieser Hinsicht haben die beiden gemeinsam, dass der Wille nicht von einem anderen Zwang gezwungen wird (*cogi*). Der Ausdruck „gezwungen zu wollen“ (*cogi velle*) ist in sich widersprüchlich. Der Wille steht als die

³⁶⁵ c. Iul. imp. V, 41: „Voluntas esse mox desinit, et perdit conditionem, si accepit originem.“

freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) der Notwendigkeit gegenüber.

Aber Augustinus hat in der Auseinandersetzung mit Julian eine andere Auffassung über den Zusammenhang zwischen dem Willen und der Natur eingeführt. Der Wille steht der Natur nicht gegenüber, sondern wird selbst als naturhaft betrachtet. Die „Natur“ verfügt hier über zwei Bedeutungen.

Erstens bezieht sich „Natur“ auf die Naturordnung, die sich in den Stufen der Welt zeigt. Gemäß Augustinus sind die Menschen und die Engel auch Naturerscheinungen, die zur Naturordnung gehören. Dies findet man auch in *Contra Iulianum libri sex*: „Auch der Engel und der Mensch sind die Natur. Falls es den Willen gibt, gehört er zu der Natur.“³⁶⁶ Der Wille geht nicht über die Natur hinaus, sondern wird von der Natur bestimmt. Dafür führt Augustinus den Begriff des Ursprungs (*origo*) ein und sagt, dass jedes Wesen seinen Ursprung habe. Unter dem Begriff des Ursprungs versteht Augustinus „etwas Entstehendes“ (*oriundo*), da der Begriff *origo* aus dem Begriff *oriundo* abzuleiten ist.³⁶⁷ Jedes Lebewesen, wie z.B. der Engel und der Mensch, wurde von Gott geschaffen. So betrachtet hat der Wille auch seine teleologische Bedeutung, dass nämlich der Wille sich auf Gott beziehen soll. Man sollte demnach nicht behaupten, dass der Wille als etwas Neutrales dafür da ist, dass man andere töten oder verletzen kann, wie zum Beispiel das Messer. Vielmehr sagt er, dass Gott dem Menschen den Willen gegeben hat, damit der Mensch etwas Gutes schaffen könne. Der Wille wird als das mittlere Gut (*medium bonum*) betrachtet. An diesem Punkt erinnert man sich an die Metapher des Willens als Gewicht (*pondus*). Damit ist gemeint, dass der Wille die Tendenz hat, zum höchsten Gut oder zu Gott zurückzukehren.³⁶⁸

Zweitens bezieht sich „Natur“ auch auf die korrumpierte oder die beschädigte Natur. Dabei geht es um die Auffassung der Sündhaftigkeit des postlapsarischen Menschen. Diese beschädigte Natur sollte in Bezug auf seine Sündenlehre verstanden

³⁶⁶ c. *Iul.* I,8,37: „Et angelus quippe et homo naturae sunt. Non enim potest esse nullius voluntas, quando est voluntas.“

³⁶⁷ c. *Iul. imp.* V, 41: „Vide etiam quam sit insanum, negare habere originem res quae ortae sunt; cum ipsa origo ab oriundo sit dicta.“

³⁶⁸ Werner Beierwaltes: „Augustins Interpretation von Sapientia 11,21“, *Revue d'Études augustiniennes et patristiques*, 15(1969): (51-61), S. 58-59.

werden. Für Augustinus gibt es ausschließlich zwei Arten des Bösen. Die eine ist unsere willentliche Sünde (*voluntarium nostrum peccatum*). Die andere ist die Bestrafung für die Sünde (*poena peccati*)³⁶⁹ Die erste Sünde von Adam und Eva korrumpierte die menschliche Natur. Somit leben die Menschen in der notwendigen Sünde. Daher kann man nicht tun, was man will. Dies ist auch die Natur des Menschen. So betrachtet wird der Wille auch von anderen Motiven, zum Beispiel von der Umwelt, den Emotionen oder den Eindrücken „bestimmt“, über die der Mensch keine Herrschaft hat. Aus der Perspektive der Moralphysiologie tendieren die Menschen zur Lust, anstatt zum höchsten Gut, nämlich Gott. Der Wille wird damit auch von dieser beschädigten Natur beschränkt und „bestimmt“. So gesehen hat der Wille keine Macht. Aus diesen zwei Perspektiven kann Augustinus Julian kritisieren, da der Wille der Natur nicht gegenübersteht. Wäre dies möglich, so argumentiert Augustinus, müsste der Wille inhaltslos sein, da der Bezug zur Realität fehlen würde.³⁷⁰

Jetzt wende ich mich dem Begriff des Nichts zu. Die christliche Doktrin von der *creatio ex nihilo* ist der Ausgangspunkt Augustins, da für ihn das Böse auf dem Nichts beruht. Man gewinnt auch den Eindruck, dass Augustinus somit einen Dualismus vertritt, nämlich dass Gott einerseits der Ursprung des Guten und andererseits das Nichts der Ursprung des Bösen sei. Wie Burnaby berichtet, hat der russische Theologe Berdyaev das Nichts als etwas Substanzielles betrachtet. So betrachtet gerät man in den Manichäismus, da das Nichts als der Ursprung des Bösen angesehen wird.³⁷¹

Aber dies ist nicht akzeptabel für Augustinus als Antwort auf die Frage, woher das Böse komme. Augustinus verweist auf das Gute, und zwar das wandelbare Gut, das weder das höchste Gut, d.h. Gott, noch das Nichts ist. Damit betont Augustinus, dass das Böse die Beraubung des Guten ist. Das Nichts bei Augustinus ist nicht der Ursprung des Bösen, wie die von den Manichäern beschriebene ewige Dunkelheit, da

³⁶⁹ *Con. Fort.*: 15: “Et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati.”

³⁷⁰ John Burnaby: *Amor Dei: A study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London: Hodder & Stoughton, 1938, S. 227-228.

³⁷¹ Ebd., S. 231.

das Nichts nichts bewirkt. Die Einführung des Nichts ist nur eine neuplatonisch-metaphysische Erklärung für das Böse. Das Nichts ist nicht absolut im Sinne von „nicht seiend“, sondern in Relation zu einem ontologisch höherstehenden Wesen.³⁷² Das Nichts bei Augustinus ist nirgendwo etwas Existierendes, wie Berdyaev meint, da Augustinus betont, dass das Böse aus dem Guten stamme. Dies nähert sich der neuplatonischen Auffassung der Welt an. Dies unterscheidet Augustins Konzeption völlig vom Manichäismus, der behauptet, dass das Böse aus der Substanz des Bösen oder der Dunkelheit komme.

In der Gegenüberstellung von Gott und seinem Geschaffenen zeigt sich auch die platonische Unterscheidung zwischen der Ideenwelt und der Erfahrungswelt. Dabei betont Augustinus, dass der Mensch und der Wille etwas Vergängliches seien. Der Mensch aber komme aus dem Nichts, sodass es im Menschen die Möglichkeit zur Sünde gebe, da die Natur des Menschen veränderlich und wandelbar sei. Wenn der Wille die zwei Möglichkeiten habe, dann impliziert man, dass die freie Entscheidung zum Bösen führen kann. Es ist dem Willen daher möglich, sich vom höchsten Gut abzuwenden. Diese Umkehr des Willens verursacht den Mangel, nicht umgekehrt.

(2) Der Fokus dieser Diskussion zwischen Augustinus und Julian von Eclanum liegt in erster Linie auf der Frage, ob die Konkupiszenz sündhaft sei. Zunächst spiegelt dieser Konflikt die verschiedenen theologischen Auffassungen wider. Julians Theorie beruht auf seiner Schöpfungslehre, dass Gott alles gut geschaffen habe. So betrachtet ist die Konkupiszenz als Geschenk Gottes auch etwas Gutes, das die Zeugung des Menschen bedingt. Vielmehr ist die Konkupiszenz ein natürliches Begehren. Dagegen sieht Augustinus die Konkupiszenz als moralisch negativ, obwohl er auch zugesteht, dass Gott alles gut erschaffen hat. Aufgrund der Unterscheidung zwischen der Sünde und der Bestrafung der Sünde verbindet Augustinus die Konkupiszenz eng mit der Erbsündenlehre.

Um diese These zu verstehen, muss man erklären, inwiefern die Konkupiszenz

³⁷² Therese Fuhrer (2012): «Nihil», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 4, 1/2, Sp. 203-209, Basel: Schwabe Verlag.

von Augustinus als sündhaft angesehen wird. Bei Augustinus ist die Konkupiszenz (*concupiscentia*) synonym zur Begierde (*cupiditas*) und der Gier (*libido*). Manchmal gebraucht Augustinus die Konkupiszenz (*concupiscentia*) als Abkürzung für die Fleischeslust (*concupiscentia carnis*), die auch eng mit der Zeugung eines Kindes verbunden ist. Es wird von Gerald Bonner betont, dass sich die Konkupiszenz im Kontext des Antipelagianismus sich speziell auf die Fleischeslust beziehe.³⁷³ Von diesem Standpunkt aus gesehen sind die postlapsarischen Menschen der Sünde verhaftet, da sie der sexuellen Handlung ihrer Eltern entsprungen sind.

Zunächst behandeln wir die Frage, wie Augustinus die Konkupiszenz oder die Begierde mit der Sünde verbindet. In der Darstellung der *unde-malum*-Frage in *De libero arbitrio* I behandelt Augustinus schon, inwiefern die Begierde sündhaft ist. Wenn man diese Sachen, die vergänglich sind, begehrt, wird dieses Begehren als etwas Böses betrachtet. Wenn der Wille sich vom Unwandelbaren zum Wandelbaren wendet, wenn der Wille nach dem, das vergehen wird, strebt, entsteht die Sünde.³⁷⁴ Daher kann man sagen, dass die sündhafte Begierde mit der Abkehr des Willens verbunden ist. Augustinus betont aber, dass der Körper keine Ursache des Bösen sei. Die Ursache der Sünde liege im Willen, aber nicht im Körper. Nur wenn man der auf die zeitlich vergängliche Sache bezogene Begierde zustimmt, sündigt man. In dieser Darstellung erkennt man noch die Macht des Willens, insofern der Wille selbst wählen kann, was er will.

In der Darstellung der Gier beschreibt Augustinus aber die Schwäche des Willens, da der Mensch die Gier nicht beherrschen könne. Dafür gibt Augustinus seine Beobachtung an:

„Doch wer an diesem Genuss seine Freude hat, gerät nicht, wann er will, sei es beim ehelichen Umgang, sei es beim schändlichen Treiben der Unzucht, in solche Erregung, sondern bisweilen stellt sie sich plötzlich ein, wenn niemand danach

³⁷³ Gerald Bonner (1994): «Concupiscentia», in: C. Mayer (Hg.): Augustinus Lexikon, Bd. 1,7/8, Sp. 1113-1122, Basel: Schwabe Verlag.

³⁷⁴ *lib. arb.* II.19,53: “Sed malum ist aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.”

verlangt, bisweilen aber verlässt sie den Schmach tenden, und während die Begierde in der Seele, glüht, erkaltet die im Leibe. So leistet seltsamerweise »Libido« oft nicht nur dem Zeugungswillen, sondern auch der Gier des Wollüstlings keinen Dienst, widersetzt sich fast immer ganz und gar dem Geist, der sie zügeln will, ja spaltet sich nicht selten und gerät dadurch in Widerspruch mit sich selbst, da sie, nachdem sie den Geist erregt, sich selber nicht Folge leistet und es nicht fertigbringt, auch den Leib zu erregen.“³⁷⁵

In diesem Passus beschreibt Augustinus die Unbeherrschbarkeit der Gier. Es ergibt sich eine Zerrissenheit des Menschen: Der Konflikt zwischen der Seele und dem Leib und sogar der Konflikt zwischen der Gier und dem Wollüstling. Beeinflusst durch die Gier handelt er widerwillig. Es ist jetzt ersichtlich, dass Augustinus nicht die Konkupiszenz oder die Gier *per se* kritisiert. Vielmehr sieht er, dass man die Herrschaft über den Willen aufgrund der Gier verliert. Die Gier impliziert die Tendenz des Willens zu wandelbaren Dingen. Die Unbeherrschbarkeit der Gier zeigt wiederum die Zerrissenheit des Willens, die Augustinus auch in *Confessiones* VIII als „Monster“ bezeichnet. Der Mensch hat also keine Herrschaft über die durch die Konkupiszenz bezogene Erregung.

Gemäß Augustinus ist diese unbeherrschbare Konkupiszenz sündhaft. Aber warum? Sorabji verbindet die Fleischlust mit den männlichen Geschlechtsorganen, die nicht dem Befehl des Geistes folgen. Vom Standpunkt der stoischen Lehre von der ersten Bewegung aus gesehen gleicht die Konkupiszenz für Sorabji den anderen unbeherrschbaren Affektionen. So betrachtet kritisiert er Augustins negative Bewertung der Konkupiszenz für Sorabji zufolge nur eine unbewusste Bewegung der Seele ist.³⁷⁶ Aber dies ist nicht richtig für Augustinus. Dabei geht es um die Auffassung der Beziehung zwischen Geist und Körper. Der Grund, warum die

³⁷⁵ *ciu.*XIV,16: “Sed neque ipsi amatores huius voluptatis sive ad concubitus coniugales sive ad immunditias flagitiorum cum voluerint commoventur; sed aliquando importunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit, et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnumquam et adversus se ipsa dividitur commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur.”

³⁷⁶ Richard Sorabji: *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*, S. 372-384.

Konkupiszenz sündhaft ist, ist die Umkehr des Willens oder der Konflikt innerhalb des Willens. Die „körperlichen Reaktionen“ implizieren schon die Wirkung des Willens, da der Wille immer die vorhergehende Ursache des Handelns. Der Körper kann sich nicht aus sich bewegen. Vielmehr setzt jede Bewegung des Körpers die Bewegung der Seele beziehungsweise den Willen voraus. Beispielsweise reduziert Augustinus den Schmerz des Fleisches auf die Belästigung der Seele: Die Affektionen sind seelische Bewegungen. Die Konkupiszenz als eine Form der Affektion (*affectio*) liegt innerhalb der Seele und setzt auch eine Zustimmung voraus. Bei der Konkupiszenz ergibt sich dann die Spaltung der verschiedenen Willensrichtungen, und zwar als Konflikt zwischen dem guten Willen (*bona voluntas*) und dem bösen Willen (*mala voluntas*). Die Konkupiszenz impliziert daher die Wirkung des schlechten Willens, der sich auf die Lust des irdischen Lebens bezieht und damit seine Ausrichtung auf Gott verliert. Insofern ist die Konkupiszenz sündhaft. In diesem Punkt weicht Augustinus nicht von seiner früheren Meinung ab, insofern er darauf beharrt, dass die Sünde mit dem freien Willen zu tun hat. Der Unterschied jedoch besteht darin, dass der Wille keine absolute Herrschaft über die Affektionen hat.

(3) Ist der freie Wille imstande, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen? Dabei geht es um die verschiedene Auffassung der Freiheit bei Augustinus und Julian. Wir haben mehrmals erwähnt, dass der freie Wille bei Augustinus mit seiner Erbsündenlehre verbunden ist. Damit betont Augustinus, dass der freie Wille nicht in der Lage ist, sich immer für das Gute zu entscheiden. Ohne die von der Gnade gegebene Befreiung tendieren die postlapsarischen Menschen nur zum Bösen.

Dies ist nicht akzeptabel für Julian. Bezüglich der Sünde verweist Julian auf die Definition, die der frühe Augustinus aufgestellt hat. „Sünde ist der Wille, das zu tun oder zurückzuhalten, was die Gerechtigkeit verbietet und wovon wir uns freien Willens zurückhalten können.“³⁷⁷ In dieser Definition kann man bemerken, dass der Wille in der Lage ist, diese Sünde zurückzuhalten. Daraus leitet Julian ab, dass man

³⁷⁷ *duab. an.* 11,15.

aus sich selbst heraus fähig ist, für oder gegen die Sünde zu handeln. Damit definiert Julian die freie Entscheidung wie folgt: Die Freiheit der Entscheidung, die Möglichkeit zur Neigung oder Vermeidung der Sünde ist, frei von der Notwendigkeit des Zwangs.³⁷⁸ Die freie Entscheidung ist gemäß Julian einerseits zwanglos und andererseits in der Lage, die Sünde zuzulassen oder von der Sünde abzulassen. Diese Freiheit wird nicht nur den Menschen im Paradies, sondern auch den postlapsarischen Menschen zugeschrieben, da die Erbsünde sie nicht der Wahlfreiheit beraubt. Zudem meint Julian, dass man sich für das Gute entscheiden könne. Durch sich selbst kann man also die Gnade gewinnen.

Dagegen sieht Augustinus keine solche absolute Freiheit für die postlapsarischen Menschen. Nur Adam/Eva und die Engel verfügen über die Willensfreiheit im vollkommenen Sinn. An der Stelle *Contra Julian imperfectum* I,45 macht Augustinus Julian deutlich, dass er nur halb richtig liege, da Augustinus zwei Definitionen des Bösen hat, die Sünde und die Bestrafung für die Sünde. „Die menschliche Natur, sündigt auf eine Weise, die frei ist, die Sünde zurückzuweisen; auf der anderen Weise sündigt man, nachdem diese Freiheit freigegeben ist, wenn man einen Erlöser braucht.“³⁷⁹ Auf einer Seite haben Augustinus und Julian gemeinsam, dass der Wille die Sünde zurückweisen kann. Auf der anderen Seite unterscheidet Augustinus sich von Julian, da Augustinus davon ausgeht, dass die Menschen an der Schwäche, nämlich dem Streit zwischen dem Geist und dem Körper, oder der Einschränkung der fleischlichen Begierde leiden.

Um diese Kontroverse zu verstehen, muss man den Zusammenhang zwischen der Willensfreiheit und der Wahlfreiheit erläutern. Augustinus gesteht diese Wahlfreiheit auch zu, indem er Julian zustimmt, dass der Wille nicht von der vorhergehenden Ursache angetrieben wird oder erzwungen werde. Weiterhin kann man sich beispielsweise entscheiden, die Kirche zu besuchen oder ins Theater zu gehen. In dieser Wahl gibt es nirgendwo einen Zwang. In dieser Hinsicht verfügt man über die

³⁷⁸ c. *Iul. imp.* I,82: „Libertas igitur arbitrii, possibilitas est vel admittendi, vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis.”

³⁷⁹ c. *Iul. imp.* V,28: „Aliter ergo natura humana peccavit, quando ei liberum fuit abstinere a peccato; aliter nunc peccat perdita libertate, quando eget liberatoris auxilio.”

freie Willensentscheidung.

Aber Augustinus verneint, dass man zwischen dem Guten und dem Bösen wählen kann. Das Gute und das Böse beziehen sich hier auf die Wertmaßstäbe. Augustinus geht davon aus, dass der Wille des postlapsarischen Menschen sich an einem schlechten Wertmaßstab orientiert. Der Mensch könnte in diesem Zustand zwar gelegentlich etwas Richtiges tun, aber er kann nicht immer das Richtige tun und kann nicht die wahre Freiheit erlangen. Aus dieser Perspektive meint Augustinus, dass man nicht zwischen dem Guten und dem Bösen wählen könne. In dieser Hinsicht sagt er, dass der Mensch notwendigerweise sündigt.

Augustins Meinung beruht auch auf dem paulinischen Gedanken, dass man nicht verwirklichen könne, was man wolle, und dass man immer das täte, was man eigentlich nicht wolle. Zum Beispiel können Drogenabhängige ihre Sucht nicht selbst beseitigen. Sie haben sogar keinen wirklichen Wunsch, auf die Sucht zu verzichten. Diese große Sucht nach Drogen dominiert ihre Entscheidung, obzwar sie wissen, dass die Drogen schädlich sind. Die postlapsarischen Menschen verhalten sich ähnlich. Sie wollen Vergängliches besitzen, anstatt nach der Ewigkeit zu streben und die wahre Freude zu haben. Daher betont Augustinus die Gnade Gottes, indem er sagt, „dass Gott den Willen zu dieser Gesinnung vorbereite.“³⁸⁰ Die Gnade besiegt die Neigung zur irdischen Welt. Dabei spielt die Unterscheidung zwischen der Freiheit (*libertas*) und der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) eine Rolle. Diejenigen, die über die freie Entscheidung verfügen, sind nicht im absoluten Sinn in Freiheit. Im Zustand der Freiheit (*libertas*) tendiert man nur zum Guten und es gibt keinen Konflikt zwischen verschiedenen Willensrichtungen. Die Wirkung der Gnade besteht darin, dass sie den Menschen aus der Erbsünde befreit.

Letztlich kann man den Konflikt zwischen Augustinus und Julian wie folgt bewerten: Augustinus stellt das Phänomen der Willensschwäche mit der Konkupiszenz dar, die nicht einfach auf den Konflikt zwischen Geist und Körper reduziert wird, sondern den Konflikt innerhalb des Willens aufzeigt. Der Konflikt

³⁸⁰ Vgl. Joseph Mausbach: *Die Ethik des Heiligen Augustinus*: Band II. Herdersche Verlagshandlung, 1929, S. 4.

zwischen Augustinus und Julian beschränkt sich nicht nur auf die verschiedenen theologischen Positionen, sondern auch auf die philosophischen Überzeugungen. In Bezug auf die Entwicklung von Augustins Willenstheorie erkennt man: Obwohl Augustinus die Willensschwäche in seinen späteren Texten betont, beharrt er darauf, dass die Sünde auf den Willen des Menschen zurückgeht. Im Sündenstand verfügt man auch über die Willensfreiheit und ist immer verantwortlich. Daher kommt man zu dem Schluss, dass Augustinus keine wesentliche Änderung an seiner Theorie vorgenommen hat.

Schlusswort

In den vorherigen Darlegungen wurde die Willenstheorie Augustins in den Kontexten verschiedener Philosophen und ebenso aus der rein augustinischen Perspektiven dargestellt. Im Vergleich zu den vorherigen Philosophen und Theologen hat Augustinus den Willen als Entscheidungsfähigkeit konzipiert, vor allem hat er den Begriff *liberum arbitrium* für eine höhere Stufe des Willens eingesetzt. Der Wille als selbstverständiges Vermögen liegt der Zurechenbarkeit des Menschen zugrunde.

Der Wille verfügt bei Augustinus über diese innovativen Merkmale: 1) Selbstbezüglichkeit; 2) Zwanglosigkeit; 3) Erstursachlichkeit. Damit konzipiert Augustinus tatsächlich eine Form der Willensfreiheit, die sich dem modernen Willensbegriff annähert.

Gegenüber der Dihleschen These werde ich jedoch sagen, dass Augustins Willenstheorie der antiken Philosophie zugehörig ist. Wir haben bereits ausführlich gezeigt, dass der Willensbegriff bei Augustinus durch die stoische und neuplatonische Tradition beeinflusst wurde, insbesondere in Bezug auf den Willen zur Liebe, dem Streben und dem Antrieb zum Handeln. Außerdem hat Plotins Darstellung über das wahre Selbst so auf Augustinus gewirkt, dass er die Selbstbezüglichkeit des Geistes sowie des Willens konzipieren konnte. Obwohl Augustinus den Willen als Selbstbeweger konzipiert, findet sich die Konzeption des Selbstbewegers schon in der platonischen Tradition, die aus *Phaidros* sowie *Politikos* stammt.

Die christliche Tradition beziehungsweise die paulinische Tradition motivieren Augustinus, die Trinität im Geist des Menschen zu suchen, die Willensschwäche und den Zusammenhang zwischen Gott und dem freien Willen zu konzipieren. Ohne den christlichen Einfluss könnte Augustinus seine Willenstheorie nicht aus so vielen Perspektiven aufbauen.

Obwohl Augustinus seine Willenstheorie innovativ aufgebaut und seine Betonung auf das Dezisionsvermögen gelegt hat, bedeutet dies nicht, dass Augustinus selbst einen Voluntarismus vertritt. Der intellektualistische Neuplatonismus bildet den

Grundzug von Augustins Philosophie. Man kann auf eine wichtige Stelle in *Retractationes* I,3,2 verweisen, wo er die platonische Ideentheorie noch bejahend beschrieben hat. „Tatsächlich hat Platon sich nicht geirrt, als er sagte, dass es eine intelligible Welt gibt, wenn wir nicht das Wort betrachten, das im kirchlichen Gebrauch ungewöhnlich ist, sondern das Ding selbst. Denn er hat mit der intelligiblen Welt den ewigen und unveränderlichen Gedanken benannt, wonach Gott die Welt geschaffen hat.“³⁸¹ Dies kann daher als Beleg dafür gelten, dass Augustinus keine wesentliche Gedankenänderung bei seiner intellektualistisch-platonischen Philosophie durchlebt. Daraus kann man schlussfolgern, dass Augustinus keinen willkürlichen Gott konzipiert hat. Gott zwingt den Menschen zu nichts. In dieser vernünftig gestalteten Welt sollte man dementsprechend nach der Übereinstimmung zwischen dem Willen und der Vernunft streben.

³⁸¹ *Retract.* I,3,2: „Nec Plato quidem in hoc errauit, quia esse mundum intellegibilem dixit, si non uocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem uelimus adtendere. mundum quippe ille intellegibilem nuncupauit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum.“

Abkürzungen

a) Abkürzungen für antike Philosophie

<i>an.</i>	Aristoteles, De anima
<i>De mal. subs</i>	Proklos, <i>De malorum subsistentia</i> ,
<i>Disc.</i>	Epiktet, Discourses
<i>Ench.</i>	Epiktet, Encheiridion
<i>fat.</i>	Cicero, De fato
<i>Enn.</i>	Plotin, Enneade
<i>Grg.</i>	Platon, Gorgias
<i>NE</i>	Aristoteles, Ethica Nicomachea
<i>Phdr.</i>	Platon, Phaidros
<i>rep.</i>	Platon, Politeia
<i>sent.</i>	Porphyrios Sententiae ad intelligibilia ducentes
<i>Tim.</i>	Platon, Timaios
<i>Tusc.</i>	Cicero, Tusculanae disputationes

b) Abkürzung für patristische Literatur

princ. Origenes, De principiis

c) Abkürzung für Augustins Werke (= Abkürzungen aus *AL*)

Acad. *De Academicis libri tres*

an. quant. *De animae quantitate liber unus* CSEL 89,131-231 [9]

beata u. *De beata uita liber unus* FUHRER/ADAM 87-113 [11]

ciu. De ciuitate dei libri uiginti duo CCL 47,1-314; 48,321-866
duab. an. De duabus animabus liber unus CSEL 25,1,51-80 [34]
conf. Confessionum libri tredecim CCL 27,1-273 [18]
c.ep.Pel. Contra duas epistulas Pelagianorum CSEL 60,423-570 [143]
c. Fort. Acta contra Fortunatum Manicheum liber unus
c. Iul. Contra Iulianum libri sex PL 44,641-874 [170]
c. Iul. imp. Contra Iulianum opus imperfectum
div. qu. De diversis quaestionibus octoginta tribus CCL 44A,11-249 [29]
disc. chr. De doctrina christiana libri quattuor
exp. prop. Rm. Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos
CSEL 84,3-52 [149] [c]
Gn. adu. Man. De Genesi aduersus Manicheos libri duo CSEL 91,67-172 [161]
imm. an. De immortalitate animae liber unus CSEL 89,101-128 [167]
lib. arb. De libero arbitrio libri tres CSEL 74,3-154 [175] [c]
mag. De magistro liber unus CCL 29,157-203 [179]
mus. De musica libri sex CSEL 102,69-233 [184]
nupt. et conc. De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo CSEL 42,211-319
[187]
ord. De ordine libri duo FUHRER/ADAM 117-183 [189]
orig. an. De origine animae (= ep. 166) CSEL 44,545-585
perseu. De dono perseuerantiae liber ad Prosperum et Hilarium. PL 45,993-1034
[193]
praed. sanct. De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus
PL 44,959-992
retr. Retractationum libri duo CCL 57,(1-)5-143 [203]
s. dom. m. De sermone domini in monte libri duo CCL 35,1-188 [425]
Simpl. Ad Simplicianum libri duo CCL 44,7-91 [426]
spir. et litt. De spiritu et littera ad Marcellinum liber unu CSEL 60,155-229 [429]
trin. De trinitate libri quindecim CCL 50,(3-)25-380; 50A,381-535 [431]
uera rel. De uera religione liber unus CCL 32,187-260 [433]

Literaturverzeichnis

a) Benutzte Ausgaben von klassischen Werken

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. von Wolf, Ursula, Hamburg, 2017.

——— *Über die Seele: Griechisch/Deutsch*. übers. von Krapinger, Gernot. Stuttgart, 2011.

Cicero, *Gespräche in Tusculum*. Lat./dt. Übers. u. hrsg. von Ernst Alfred Kirlfel. Reclam 1997

——— *Über das Schicksal*. Lat./Dt. Übers. und Hrsg.: Calanchini, Paola, Stuttgart, 2007.

Epiktet. *Diatribai* (ed. W.A. Oldfather), London, 1925.

——— *Discourses, Fragments, Handbook*, trans. by Hard, Robin, Oxford, 2014.

Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, Übers. und Hrsg. Von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt, 1976.

Platon, *Platon Werke*, Übers. von F. Schleiermacher, Darmstadt, 2005.

Plotinus, *Enneads* vol. 1-7. Loeb 440-445; 468. Cambridge 1988-1989.

——— *Schriften*. griech.-dt. 6 Bde. Hamburg: Meiner, 1956ff.

Proclus, *On the existence of evils* trans. by Opsomer, Jan, and Carlos Steel, London, 2003.

Seneca, *Über die Wut*, Lat./Dt. Hrsg. u. Übers.: Wildberger, Julia, Stuttgart, 2007.

b) Benutzte Ausgaben von Augustins Schriften

Textcorpora Sant' Agostino (<https://www.augustinus.it/latino/index.htm>)

Augustinus Opera-Werke, krit. Gesamtausgabe lat.-dt., hrsg von J. Brachtendorf u.V.H. Drecoll, Paderborn 2002ff.

Confessiones.Bekenntnisse, Lateinisch – Deutsch, übers. von K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart, 2009.

Das Handbüchlein, übertr. Und erl. Von P.Simon, Paderborn 1948.

De beata vita. Über das Glück. lat.-dt. Übers. Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz. Stuttgart: Reclam, 1982.

De magistro. Über den Lehrer. Übers. Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 1998.

De musica. Bücher I und VI. lat.-dt. Übers. F. Hentschel. Hamburg: Meiner, 2002.

De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang Buch V). lat.-dt. Übers. Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner, 2001.

De vera religione. Über die wahre Religion. lat.-dt. Übers. Wilhelm Thimme. Stuttgart: Reclam, 1983.

Über den Wortlaut der Genesis. Übers. Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1961.

Vom Gottesstaat. Übers. Wilhelm Thimme. München: DTV, 1997.

c) Handbuch und Lexika

Augustinus-Lexikon (Aug.Lex.) Hg. von Cornelius Mayer. Basel: Schwabe und Co. AG, 1986ff

Augustinus Handbuch Hg. von Volker Drecoll.

Historisches Wörterbuch der Philosophie Hg. von J. Ritter und K. Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2017.

Aristoteles-Lexikon Hg. von Höffe, Otfried, Rolf Geiger, und Philipp Brüllmann, Kröner, 2005

Platon-Handbuch Hg. von Horn, Christoph, Jörn, Müller JB Metzler, 2009.

Augustine through the ages: An encyclopedia. edited by Pelikan, Jaroslav Jan,
Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

d) Sekundärliteratur

Alici, Luigi (2008): «Intentio», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 3,5/6, Sp. 662-666, Basel: Schwabe Verlag.

Arendt, Hannah. *Vom Leben des Geistes: Bd. 2: Das Wollen.* Piper, 1978.

— Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Philosoph. Forschungen, hrsg. von K. Jaspers, 9.Heft), Berlin 1929, Verlag Springer.

Brachtendorf, Johannes. “Cicero and Augustine on the Passions” *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 43.2 (1997): 289-308.

— *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate.* Meiner, 2000.

— *Augustinus ›Confessiones‹.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

Baumgarten, Hans-Ulrich *Handlungstheorie bei Platon.* JB Metzler, 1998.

Beierwaltes, Werner. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen.* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann), 2001.

— “REGIO BEATITUDINIS: Augustine’s Concept of Happiness.” *The Saint Augustine Lecture Series* (1980): 7-77.

— “Augustins Interpretation von Sapientia II, 21. ” *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 15.1-2 (1969): 51-61.

— “Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins.” *Zeitschrift für*

philosophische Forschung H. 3 (1961): 334-362.

Bobzien, Susanne. "Did Epicurus Discover the Free Will problem?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19:287-337.

Bok, Nico den. "Freedom of the Will: A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing". *Augustiniana*, 44 (1994). pp.237-270.

Bonner, Gerald (1994): «Concupiscentia», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 1, 7/8, Sp. 1113-1122, Basel: Schwabe Verlag.

Booth, Edward "A Note on some Themes of St. Augustine's "de Trinitate", present in "de Libero Arbitrio"", *Augustiniana*, 1988, Vol. 38, No. 1/4 (1988), pp. 25-36

Bourke, Vernon Joseph, *Will in western thought: An historico-critical survey*. New York, Sheed, 1964;

Brittain, Charles. "Self-knowledge in Cicero and Augustine (De trinitate, X, 5, 7-10, 16)." *Medioevo* 37 (2012): 128.

Buonaiuti, Ernesto. "Manichaeism and Augustine's idea of 'massa perditionis'". *The Harvard Theological Review*, 20 (1927). pp. 117-127.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. California: University of California Press, 2000.

Burns, James Patout. *The development of Augustine's doctrine of operative grace*. Ph.D. diss.: Yale University, 1974.

Burnaby, John. *Amor Dei: A study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London: Hodder & Stoughton, 1938, P.227-228.

Byers, Sarah. "The meaning of voluntas in Augustine." *Augustinian Studies* 37.2 (2006): 171-189.

Caston, Victor. Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (ed. by D. Perler), Leiden/Boston, Mass./Köln 2001, 23-48.

Cavadini, John C. "The darkest enigma: reconsidering the self in Augustine's thought." *Augustinian Studies* 38.1 (2007): 119-132.

Chappell, Timothy. *Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom, voluntary action and akrasia*. Springer, 1995.

Clark, Mary T. *Augustine, Philosopher of Freedom: A Study in Comparative Philosophy*. Pickle Partners Publishing, 2018.

Colten Cheuk-Yin Yam, *Trinity and Grace in Augustine* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019)

de Libera, Alain. "Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin." *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2009): 391-419.

Dihle, Albrecht: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkely/ Los Angeles/London: University of California Press, 1982.

Drecoll, Volker Henning. *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

—— «Gratia», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 3,1/2, Sp. 182-242, Basel: Schwabe Verlag.

Drews, Friedemann. *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton: Band 1: Augustinus und Proklos. Band 2: Apuleius, Milton, Zusammenfassungen*. Vol. 3. Walter de Gruyter, 2013.

Fischer, Norbert. "Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen." *Quaestio* 6 (2006): 81-101.

Djuth, Marianne "Liberty", in Allan Fitzgerald eds., *Augustine through the Ages*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 496-497.

Fischer, Nobert. Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen. *Quaestio* 6 (2006): 81-101.

Frede, Michael. *A free will: Origins of the notion in ancient thought*. University of California Press, 2011.

Fuchs, Marko J. *Sum und cogito: Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes*. Ferdinand Schöningh, 2019.

Flasch, Kurt & Schäfer, Walter eds. *Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2. Mainz/Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1990.

—— *Was ist Zeit?: Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones; historisch-philosophische Studie; Text, Übersetzung, Kommentar*. Klostermann-Seminar. Klostermann, 2004.

- *Kampflätze der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2008
- *Augustin: Einführung in sein Denken*. Reclam, 1994.
- Fredriksen, Paula. *Augustine's Early Interpretation of Paul*, Diss.: Princeton University, 1979.
- Fuhrer, Therese. *Augustinus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- (2012): «Nihil», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 4,1/2, Sp. 203-209, Basel: Schwabe Verlag.
- *Augustin contra Academicos:(vel de Academicis) Bücher 2 und 3*. Vol. 46. Walter de Gruyter, 2013.
- “Der Begriff veri simile bei Cicero und Augustin.” *Museum helveticum* 50.2 (1993): 107-125.
- Gerhard Ring, “Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?” *Augustiniana*, Vol. 54, No. 1/4 (2004), pp. 177-202.
- “Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397.” *Augustiniana* 44.1/2 (1994): 31-113.
- Gao, Yuan. “Rethinking Augustine’s Misunderstanding of First Movements: the Moral Psychology of Preliminary Passions.” *Sophia* (2019): 1-17.
- Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l’âme*, Paris: Vrin
- “La «προαίρεσις» chez Épictète: décision, volonté, ou «personne morale»?” *Philosophie antique* 5 (2005): 93-133
- Karsten, Junk, Karsten. *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart*. Ferdinand Schöningh, 2019.
- Kobusch, Theo. “Selbstbestimmte Freiheit. Das frühe Christentum im Kontext der antiken Philosophie.” *ZNT-Zeitschrift für Neues Testament* 17.34 (2014)
- *Selbstwerdung und Personalität: spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*. Vol. 9. Mohr Siebeck, 2018.
- Halfwassen Jens. *Plotin und der Neuplatonismus*. C.H.Beck 2004
- Han-luen Kantzer Koline. *Augustine on the Will, A theological Account* (Oxford, 2019)

Harrison, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology*. Oxford: Oxford University. 2006.

———“Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine.” *Studia patristica* 27 (1993): 298-302.

——— *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*. Clarendon, 1992.

Harrison, Simon. *Augustine's way into the will: the theological and philosophical significance of De libero arbitrio*, (Oxford: Oxford University Press, 2006).

— “Do we Have a Will? Augustine's Way in to the Will”, in G.B. Matthews (1999): 195-205.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. e-artnow, 2014.

Sommer, Andreas Urs “Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo,” *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 57.1 (2005): 1-28.

Hofmeister Pich, Roberto. „Ἠποαιρέσις und Freiheit bei Epiktet: Ein Beitrag zur philosophischen Geschichte des Willensbegriffs“. *Wille und Handlung in der philosophie der kaiserzeit und spätantike* (2010): 95-127.

Hombert, Pierre-Marie. *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*; Paris: Brepols Publishers, 1996.

Karfíková, Lenka. *Grace and the Will according to Augustine*. Leiden: Brill publishing, 2012.

——— Die *intentio* zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, 2020, 355-375

Hintikka, Jaakko. “Cogito, ergo sum: Inference or Performance?.” *The philosophical review* 71.1 (1962): 3-32.

Horn, Christoph, *Augustinus*. Vol. 531. CH Beck, 1995.

——— “Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* H. 1/2 (1996): 113-132.

———Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?(Buch XI 26)." (1997): 109-129.

—— “How close is Augustine’s liberum arbitrium to the concept of to eph’hêmin?”
in: P. Destrée/R. Salles /M. Zingano eds., *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, (Sankt Augustin: Academia 2014), 308.

——“Philosophie des Geistes bei Augustinus.” *Philosophische Rundschau* Vol. 48,
No. 2 (2001) 97-115.

—— Augustine’s Theory of Mind and Self-Knowledge: Some Fundamental Problems,
in: E. Bermon/G. O’Daly (Hgg.), *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*, Paris 2012, 205-219.

——Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, in: J. Brachtendorf
(Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn, 2000, 81-103.

— Willensfreiheit und Willensschwäche: Über zwei Beiträge des Christentums zur
Philosophiegeschichte, in: R. Elm (Hg.), *Vernunft und Freiheit in der Kultur Europas*,
Freiburg/München 2006: Karl Alber, 140-175.

—— The Concept of Will in Plotinus, in: S. Stern-Gillet/K. Corrigan (Hgg.), *Reading Ancient Texts. Vol. II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O’Brien*, Leiden 2007: Brill, 153-178.

—— „Wille“ in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,
Bd.12, Basel

——„Der Begriff der Selbstbewegung bei Alkmaion und Platon,“ in: G. Rechenauer
(Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005: Vandenhoeck & Ruprecht, 152-173.

Irwin, Terence H. “Who discovered the will?.” *Philosophical Perspectives* 6 (1992):
453-473.

Jan den Boeft (2018): «Prouidentia.», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.):
Augustinus Lexikon, Bd. 4,7/8, Sp. 961-969, Basel: Schwabe Verlag.

Opsomer, Jan. “Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7).” *Phronesis* 46.2
(2001): 154-188.

Kenny, Anthony, *Aristotle’s Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979

Kahn, Charles H. “Discovering Will: From Aristotle to Augustine.” In John M. Dillon
& A. A. Long (eds.), *The Question of “Eclecticism”: Studies in Later Greek*

- Philosophy*. Berkeley: University of California Press. pp. 235-260 (1988)
- Christopher, Kirwan. *Augustine*. London and New York, Routledge, 1989.
- Knuuttila, Simo *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Clarendon Press, 2004.
- Lössl, Josef. *Intellectus gratiae: die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Brill, 1997.
- *Julian von Eclanum: Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*. Vol. 60. Brill, 2001.
- Madec, Goulven (1994): «Conuersio», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 1,7/8, Sp. 1282-, Basel: Schwabe Verlag.
- Marion, Jean-Luc. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Stanford University Press, 2012.
- Malcome Alflatt, "The development of the idea of involuntary sin in St. Augustine. *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 20(1-2), 1974, 113-134.
- Matthews, Gareth B. *Thought's ego in Augustine and Descartes*. Cornell University Press, 1992.
- Mausbach, Joseph. *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vols. Freiburg im Breisgau: Herder (1929).
- Müller, Christof (2010): «Liberum arbitrium», in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 3,7/8, Sp. 972-981, Basel: Schwabe Verlag.
- Müller, Jörn & Pich, Roberto Hofmeister eds. *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- "Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus. Eine analytisch motivierte Kontextualisierung von *Confessiones VIII*. *Philosophisches Jahrbuch (Freiburg)* 114.1 (2007): 49-72.
- „Willensfreiheit bei Cicero? Eine philosophische Spurensuche in *De fato*, in: D. Kiesel / C. Ferrari (Hg.), *Willensfreiheit (Orient und Okzident, 4)*, Frankfurt a.M. 2019, 57-82.
- „Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes. Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen“, in: *Zeitschrift für die*

- Neutestamentliche Wissenschaft 100 (2009), 223-246.
- *Willensschwäche in Antike und Mittelalter: eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*. Leuven University Press, 2009.
- Menn, Stephen *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press, 2002.
- Nightingale, Andrea. “Augustine on Extending Oneself to God through Intention.” *Augustinian Studies* 46.2 (2015): 185-209.
- O’ Daly, Gerard JP. *Augustine's Philosophy of Mind*. University of California Press, 1987
- “Predestination and freedom in Augustine's ethics.” *Royal Institute of Philosophy Supplements* 25 (1989): 85-97.
- Pink, Thomas, and Martin William Francis Stone, eds. *The will and human action: from antiquity to the present day*. Routledge, 2004.
- Pohlenz, Max. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Vol. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Rist, John M. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge University Press, 1994.
- Augustine on Free Will and Predestination *The Journal of Theological Studies*, Vol. 20, No. 2 (1969), pp. 420-447
- *Plotinus: road to reality*. CUP Archive, 1967.
- *Augustine Deformed*. Cambridge University Press, 2014.
- Robert J. O’ Connell, “De libero arbitrio I, Stocism Revisited,” *Augustinian Studies*, Vol. 1 (1970), 49-68.
- “‘Involuntary Sin’ in the De Libero Arbitrio”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 37.1 (1991), 23-36.
- Ryle, Gilbert, et al. *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1969.
- Schäfer, Rainer. *Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*. Königshausen & Neumann, 2006.
- Schriebl, Anna: *Stoische Philosophie: Eine Einführung*, Reclam 2019.
- Sorabji, Richard. *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

Stump, Eleonore “Augustine on Free Will”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, 124-47.

Tornau, Christian. Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins, *Philosophisches Jahrbuch*, 2005, 271-291.

—— (2012): «Motus», in: R. Dodaro/C. Mayer/C. Müller (Hg.): *Augustinus Lexikon*, Bd. 4,1/2, Sp. 99-106, Basel: Schwabe Verlag.

—— “Ratio in subiecto? The sources of Augustine’s proof for the immortality of the soul in the *Soliloquia* and its defense in *De immortalitate animae*.” *Phronesis* 62.3 (2017): 319-354.

—— Happiness in this life?: Augustine on the principle that virtue is self-sufficient for happiness. *The quest for the good life*, 265-280.

Taylor, Charles. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, 1989.

Trettel, Adam. *Desires in Paradise: an interpretative study of Augustine's City of God 14*. Vol. 8. Verlag Ferdinand Schöningh, 2018.

Van Bavel, Tarsicius Jan. “*Fruitio, delectatio and voluptas* in Augustine”. *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos*, 38(1993).pp. 499-510.

Van Riel, Gerd. “Augustine’s Will: An Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will.” *Augustinian Studies* 38.1 (2007): 255-279.

—— “MENS INMOTA MOTA MANE”: Neoplatonic Tendencies in Augustine's Theory of the Passions. ” *Augustiniana* 54.1/4 (2004): 507-531.

Yang, Xiaogang Der Begriff des malum in der philosophischen Psychologie Augustins. Paderbon, Ferdinand Schöningh Verlag, 2016.

Wetzel, James *Augustine and the Limits of Virtue*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

Wilson, Kenneth. M. *Augustine's conversion from traditional free choice to “non-free free will”*: a comprehensive methodology. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Wu, Tianyue. “DID AUGUSTINE LOSE THE PHILOSOPHICAL BATTLE IN THE DEBATE WITH JULIAN OF ECLANUM ON “CONCUPISCENTIA CARNIS”

AND “VOLUNTAS”?.” *Augustiniana* 57.1/2 (2007): 7-30.

——“Augustine on involuntary sin: A philosophical defense.” *Augustiniana* 59.1/2 (2009): 45-78.

——“Rethinking Augustine’s adaptation of ‘first movements’ of affection.” *The Modern Schoolman* 87.2 (2010): 95-115.

——“Augustine on ‘initium fidei’: a case study of the coexistence of operative grace and free decision of the will.” *Recherches de théologie et philosophie médiévales* (2012): 1-38.

Zwollo, Laela. *St. Augustine and Plotinus: the human mind as image of the divine*. Brill, 2018.