

WETZEL, JAMES, *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: University Press 1992. XVI/246 S.

Man kann (wie schon J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, Berlin 1928) Augustins theologische Gnadenlehre philosophisch als Ethik darstellen. Grenzen des ethischen Vermögens des Menschen („limits of virtue“), sofern es sie gibt, entsprächen dann Grenzen der Gnade Gottes. Der Versuch, diese Grenzen zu bestimmen, hat Augustin und diejenigen, die ihm auf diesem Weg zu folgen versuchten, immer wieder heftigster Kritik ausgesetzt. Mausbach wurde schon von J. Hessen (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931) der Verharmlosung der augustininischen Lehre über Reprobation und ewige Verdammnis geziehen. K. Flaschs neuester Anlauf, Augustins Extrempositionen in ihrer Schrecklichkeit auszumalen (*Logik des Schreckens*, Mainz 1990) ist also so neu nicht.

James Wetzel steht mit seinem Buch in der Tradition Mausbachs, freilich ohne es anzudeuten. Er nimmt, um dies vorwegzunehmen, von der deutschen Literatur, auch von Flasch, kaum Kenntnis. Methodisch bewegt er sich im Rahmen der Gegenwartsphilosophie, vor allem des angelsächsischen Raumes. Innerhalb des Paradigmas eines philosophisch begründeten Theismus bezeichnet er „Tugend als Integration der Motivation gnadenhaften Willens“ („virtue as the motivational integrity of graced willing“, 2). Dementsprechend befassen sich seine Untersuchungen mit herausragenden Texten zur Gnadenlehre. – Im Mittelpunkt stehen Analysen des VII, VIII. und XI. Buchs der *Confessiones*. Mit einem Vergleich der *Conf.* VII. beschriebenen Bekehrung des Intellekts mit der *Conf.* VIII. manifestierten Umkehr des Willens versucht W. zu zeigen, wie die Gnadenlehre als theologisch begründete Tugendethik eigentlich philosophisch motiviert ist: „The theological preoccupation is an extension of, and not a reaction against, the philosophical preoccupation ... What changes in his [Augustin's] philosophy is not the nature of the ideal but the manner of its appropriation“ (16). Die *Confessiones* stehen nach W. deshalb im Mittelpunkt der Untersuchung, weil für Augustin persönliche Erfahrungen immer auch Ausgangspunkt prinzipieller Überlegungen sind. Augustin als Philosoph und Augustin als Theologe ist immer *der* Augustin, der *diese* (konkrete) Erfahrung (nämlich der Bekehrung) macht. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Personen („distinct personae“, 9). – Grundlegend anders etwa als Hessen oder Flasch interpretiert W. die Widersprüchlichkeit dieser Erfahrung („Two Wills at War“, 126 ff.). Er sieht sie nur in den „flüchtigen Anfängen“ („fugitive beginnings“, 138 ff.) seiner Bekehrungsgeschichte. Was die ersten Höhepunkte gnadentheologischer Aussagen (etwa in *Ad Simplicianum*) angeht, ist W. weniger von ihrer Schrecklichkeit erschüttert (wie Flasch) als von ihrer moralischen Durchschlagskraft beeindruckt: „Conversion marks the moment when he [Augustin] has regained sufficient self-possession to tell his story“ (160). – W. entwickelt seinen Gedankengang in fünf Schritten: 1. Time-bound, 2. The discipline of virtue, 3. Wisdom's grief, 4. Grace and conversion, 5. Virtue in retrospect. Nach einem Einleitungskapitel über Augustin als Philosophen bestimmt W. entlang des Gedankengangs von *Conf.* XI die grundsätzliche Position des Menschen in der Zeit als Schöpfung Gottes. Kontingenz als Zeitlichkeit bedeutet für den Menschen Entropie, Hinsein zum Tode. Diese Kontingenz absolutzusetzen ist die große Versuchung des Menschen. Das ist der Zusammenhang von Entropie und Sünde. Der Gegenentwurf, so Kapitel 2, ist ein Leben in der Disziplin der Tugend, gefördert, aber letztlich unabhängig von äußeren Gütern und emotionaler Befriedigung. So hatten es auch die großen Heiden, vor allem die Stoiker gelehrt. Höchster Wert dieses Lebensentwurfs ist der freie Wille als Mittel zur Überwindung der Sünde, bzw. als Zweck menschlicher Selbstverwirklichung. Dieses Kapitel arbeitet vor allem mit *De libero arbitrio*. – Was aber, wenn auch dieser Königsweg zum Scheitern verurteilt ist, wenn die Weisheit sich grämt („wisdom's grief“) angesichts der Tatsache, daß gutes Wollen noch längst nicht Gutes wirkt? Hier schafft eine Analyse von *De dubius animabus* Klarheit über Augustins spirituell praktische Stoßrichtung: Wo der Geist an Grenzen stößt, müssen andere Seelenkräfte eingesetzt werden, um der Tiefe des Daseins auf die Spur zu kommen. Und plötzlich wird Bekehrung eine Sache des Herzens, ein Kampf zweier Willen, eine Widerspiegelung der Schöpfungstat Gottes, die

sich gegen die Mächte des Chaos durchsetzt (*Conf.* VIII). In den Augen des Rationalisten mag dies als Rückschritt erscheinen. Augustin jedoch scheint an seiner persönlichen Entwicklung mehr interessiert als an der Aufrechterhaltung eines abstrakten Rationalitätsideals. Für W. ist der Gedankengang von *Ad Simplicianum* ein Zeichen dafür, daß Augustin sich für das ganze Leben, also für mehr als die *ratio* entschieden hatte.

Kapitel 5 betrachtet diesen Prozeß aus der Rückschau des ganzen Augustin („conversion's *persona*“), der sich nun mit seinen Überzeugungen gegen Pelagius und Julian von Aeclanum wandte. Als „unwiderstehlich“ („irresistible“) hatte er Gottes Gnade, die Möglichkeitsbedingung seiner Bekehrung zum Guten, d. h. auch zur Freiheit erfahren. Als unwiderstehlich wollte er sie nun auch in seinem Denken charakterisieren, ohne damit dem Postulat des freien Willens zu widersprechen. W. hält daran fest, daß Augustin dies gelungen ist. In einem Abschlußkapitel nimmt er zu seiner Interpretation Stellung. Sie ist, wie er zugibt, nicht unumstritten. Das läge jedoch an der Natur der Sache: Die Diskussion um die Richtigkeit der Auffassung Augustins vom freien Willen hänge zusammen mit dem Ringen um die richtige Auffassung vom freien Willen überhaupt (219). Augustins Argumentation entspräche weitgehend derjenigen von Harry G. Frankfurt (*Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: JPh 68 [1971] 5–20): Als Personen seien wir nicht nur fähig zu „Willensakten erster Ordnung“ (bestimmte Dinge zu wollen) sondern auch zu solchen „zweiter Ordnung“ (ein bestimmtes Wollen zu wollen). Nur letztere machen uns zu willensfreien Personen (223). Erstere können sogar zu einer Einschränkung der Willensfreiheit führen, wenn Dinge gewollt werden, die zweiter Ordnung als nicht erstrebenswert beurteilt werden: „Neither Augustine nor Frankfurt feel the need, then, to tie free will to alternative possibilities for acting. Philosophers who insist on the connection have confused limitations on action with limitations on freedom“ (224). – Der typische Unterschied zwischen Frankfurt und Augustin besteht nach W. in der Beurteilung der Art und Weise, wie wir zu diesem Wollen zweiter Ordnung kommen. Wo liegen die Grenzen der Tugend? Solange nicht schuldhaft grobe Fahrlässigkeit oder schuldloses Ableiten in innere Konflikte die Motivationsstruktur einer Person zerstören, ist es für Frankfurt gleich, ob diese von außen determiniert, selbstdeterminiert oder zufällig ist. Er sieht keine Verbindung zwischen den genannten Verfehlungen freien Willens und seiner Verwirklichung. Augustin dagegen hat eine Theorie der Bekehrung: „For Frankfurt disruptions of motivational coherence necessarily diminish free will; but for Augustine the move from voluntary to involuntary sin is a step towards free will. One form of unfreedom, unacknowledged by Frankfurt but considered by Augustine to be the essence of bondage, is to have an evil will. We are free, Augustine insists, only when we are determined by God to have a good will“ (225). Mit der Annahme, daß der zuhöchst Gute uns die Sehnsucht nach dem Guten einpflanzt, bindet W. Augustins Gnadenlehre zurück an seine frühe, neuplatonisch beeinflusste Gottes- und Seelenlehre. – Und wie stünde W. zu den Anfragen Hessens und Flaschs? Wie hält er es mit Augustins Lehre von Reprobation, doppelter Prädestination und ewiger Verdammnis? Eine winzige Fußnote (220, Anm. 3) gibt darüber Aufschluß: „If, as Augustine insists, some of us are predestined not to be redeemed, then from God's eternal point of view, there are some of us whose lives are by nature unintelligible. This is inconsistent with his doctrine of creation, but it has no obvious bearing, as far as I can tell, on his account of free will. To remedy the inconsistency, Augustine needs to abandon his doctrine of reprobation, or eternal damnation.“ Es ist also nach W. eine Sache, die Gnadenlehre als Ethik darzustellen, und eine andere, ontologische Aussagen aus ihr abzuleiten. Einen Vorschlag, wie dann Ethik (Gnadenlehre) und Ontologie in der Widersprüchlichkeit der Annahme eines allmächtigen Gottes und des Bösen in der Welt überhaupt in Verbindung gebracht werden können, bleibt er schuldig. Damit sind auch die Grenzen dieser Studie umrissen.

Alles in allem ein faszinierendes Buch, vor allem wegen seiner textnahen Interpretationen der genannten Kapitel aus den *Confessiones*, *De libero arbitrio*, den Römerbriefkommentaren und *Ad Simplicianum*.

J. Lössl S. J.