

# Wege der Argumentation in Augustinus' *de libero arbitrio*

VON JOSEF LÖSSL S. J.

Der Dialog mit Evodius über den freien Willen (*de libero arbitrio*) ist eines der Werke Augustins, deren Entstehung sich über mehrere Jahre erstreckte. Von 388 bis zu seiner Bischofsweihe ca. 396 arbeitete Augustin an dem Text<sup>1</sup>. Während dieser Zeit vollzog sich in seinem Denken in einigen nicht unerheblichen Fragen ein tiefgreifender Wandel, der sich in *lib. arb.* in mehreren redaktionellen Schichten widerspiegelt. Die ältesten von ihnen klingen noch an die Dialoge von Cassiciacum (386) an, die Endredaktion enthält bereits Motive des Spätwerks (bis 430). Diese Schichtung läßt den argumentativen Aufbau mitunter inkohärent erscheinen. Die Argumentation scheint mehrere „Wege“ zu gehen, die jeweils nur aus dem Kontext des Werks heraus nachvollziehbar sind. Eine Untersuchung dieses Kontexts (1–4) könnte deshalb zu einem tieferen Verständnis des Texts (5–7) beitragen, der Interpretation des Leitmotivs (Eingangsfrage: *an deus sit auctor mali*) sich dadurch neue Perspektiven eröffnen.

## 1. Biographischer Kontext

Nach seiner Taufe Ostern 387 in Mailand wollte Augustin nach Afrika zurückkehren. Mit seiner Mutter Monica, seinem Sohn Adeodatus und Evodius, der wie er aus Thagaste stammte und vorhatte, dort zusammen mit ihm ein Klosterleben zu beginnen, reiste er nach Ostia, um ein Schiff für die Überfahrt zu buchen. Doch die Seewege waren gesperrt. Der Usurpator des Westens, Maximus, war in Italien eingefallen. Aus Konstantinopel war Kaiser Theodosius dem in Mailand residierenden Valentinian II. zu Hilfe geeilt. Es herrschte Krieg. In dieser Situation starb Augustins Mutter<sup>2</sup>. Nach ihrer Beerdigung ging Augustin mit Adeodat und Evodius nach Rom und verbrachte dort die Zeit bis zur Niederwerfung des Maximus und dem Ende des Krieges vor allem mit literarischen Arbeiten, so auch mit der Niederschrift eines Dialogs mit Evodius, die die Grundschrift des Texts von *lib. arb.* bildet<sup>3</sup>. Thema jenes Dialogs könnte die im endgültigen Text

<sup>1</sup> Das Datum der Bischofsweihe ist nicht genau bekannt. Es liegt zwischen Mai 395 und August 397 (wahrscheinlich näher bei letzterem). Augustin schreibt, er habe *lib. arb.* als Laie begonnen und als Presbyter (d. h. frühestens im Sommer 391, spätestens bei seiner Bischofsweihe) vollendet. Das Heranschieben dieses Datums an den *terminus ad quem* erfolgt aus inhaltlichen Erwägungen. Vgl. W. Geerlings, Augustinus, in: LTHK 1, 41994, 1240–1245, 1241. *doneo perseu.* 30 (PL 45, 1010): *libros de libero arbitrio laicus coepi; presbyter explicavi*. Eine Textvariante: *laicus Romae coepi et in Africa presbyter explicavi*. In lateinischen Zitaten werden im Folgenden nur die Anfangsbuchstaben von Eigennamen groß geschrieben. Ansonsten richtet sich die Schreibweise nach der verwendeten Ausgabe. Abweichungen werden angezeigt.

<sup>2</sup> Vgl. *conf.* 9, 8.17 (CChr. SL 27, 142 f.).

<sup>3</sup> Da *lib. arb.* kein szenischer Dialog ist, d. h. auf die Umstände des Gesprächs im Text kaum Bezug genommen wird, blieb in vielen überlieferten Handschriften der Dialogpartner ungenannt.

von Evodius formulierte Frage gewesen sein, mit der *lib. arb.* abrupt und ohne Kommentar einsetzt: „Sag mir, so frage ich dich: Ist nicht Gott der Urheber des Bösen?“<sup>4</sup> Im Hintergrund dieser Frage steht die Lehre des Manichäismus, nach der es zwei absolute Prinzipien, ein gutes und ein böses gibt<sup>5</sup>. Augustin war selbst neun Jahre lang ein Anhänger dieser Lehre gewesen. Er wußte um die existenzielle Relevanz dieser Frage. Mag sie auch für ihn schon beim Beginn der Abfassung von *lib. arb.* in dieser Form kein Problem mehr dargestellt haben, eine universalere Formulierung der Frage hielt ihn bis zu seinem Lebensende gefangen: „Woher und warum überhaupt – das Böse?“<sup>6</sup> Sie durchzieht auch alle drei Bücher von *lib. arb.* Ihretwegen ändert Augustin die im ersten Buch von Evodius angezielte Richtung des Gesprächs. Er demonstriert im zweiten Buch Gott als den Schöpfer alles Guten und führt im dritten Buch die Willensfreiheit des Menschen ein, um in ihr – und das genau wird dann der springende Punkt der Argumentation von *lib. arb.* überhaupt werden – den rätselhaften Ursprung des Bösen zu entdecken bzw., weil er eben rätselhaft bleibt, nicht zu entdecken.

Augustin schreibt in seinen *retractationes* im Jahr 427, er habe schon in dieser ersten Phase der Entstehung des Werkes, also noch in Rom – nach Afrika kehrte er erst Ende 388 zurück – mit der Abfassung aller drei Bücher begonnen<sup>7</sup>. Allerdings hätten das zweite und dritte Buch nur in Entwürfen vorgelegen, die er im Jahr darauf mit in sein Privatkloster nach Thagaste nahm. Sie habe er erst als Presbyter in Hippo vollendet (*secundum et tertium in Africam iam etiam in Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminavi*). Mit dieser Angabe ist ein Zeitraum von ca. fünf Jahren umschrieben, in den auch die Ordination zum Presbyter fällt (Ende 390 oder Anfang 391). Sie traf Augustin für seine Begriffe gänzlich unvorbereitet, zumal er von Bischof Valerius, einem greisen, nicht gut Latein sprechenden Griechen das in der afrikanischen Kirche für einen Presbyter unübliche

---

Auch viele Interpretationen berücksichtigen die Dialogsituation nicht. Dabei weist ein Brief Augustins an Evodius, der wie er aus Thagaste stammte und um 397 Bischof von Uzalis wurde, ausdrücklich auf den historischen Kern der Dialoge in *lib. arb.* wie auch in *de quantitate animae* hin: ep. 162, 2 (CSEL 44, 513): *quae te conferente mecum ac sermocinante conscripsi, siue de quantitate animae siue de libero arbitrio*.

<sup>4</sup> *lib. arb.* 1, 1 (CChr.SL 29, 211): *Evodius: dic mihi, quae so te, utrum deus non sit auctor mali*.

<sup>5</sup> Daß und wie *lib. arb.* von Anfang an im Kontext der antimanichäischen Polemik Augustins entstand, wird illustriert von einigen anderen Projekten, mit welchen sich Augustin während des besagten Aufenthalts in Rom 387/8 beschäftigte und die als seine ersten explizit antimanichäischen Schriften gelten: 1) ein weiterer Dialog mit Evodius, *de quantitate animae*, 2) der erste im engeren Sinn theologische Traktat Augustins, *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 3) Augustins erster Kommentar zu einem Buch der Hl. Schrift, *de genesi contra manichaeos*.

<sup>6</sup> Vgl. *duabus ann.* 10 (CSEL 25, 63 f. 73): *unde ipsa peccata et omnino unde malum?* Außerdem *conf.* 3, 7, 12 (CChr.SL 27, 33): *nesciebam enim aliud, vere quod est, et quasi acutule mouebam, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum.* 7, 3–12 (CChr.SL 27, 94–104): *[...] et quaerebam, unde malum, et male quaerebam [...] iam itaque me, adiutor meus, illis uinculis solueras, et quaerebam, unde malum, et non erat exitus [...].*

<sup>7</sup> Vgl. *retract.* 1, 9, 1 (CChr.SL 57, 23).

Predigtamt zugewiesen bekam. In einem Brief an ihn erbittet Augustin bis zum darauffolgenden Osterfest Urlaub, um zur besseren Vorbereitung auf diesen Dienst die Heilige Schrift zu studieren<sup>8</sup>.

Diese Zeit markiert den Anfang einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Bibel, die Augustin längerfristig von den allgemeineren philosophischen Fragestellungen seines Frühwerks weg, hin zu theologischen Problemstellungen führte. Insbesondere das Studium paulinischer Literatur beschäftigte ihn nicht nur im engeren Sinn exegetisch, sondern vor allem auch inhaltlich mit der Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit<sup>9</sup>. Es sollten Überlegungen zu dieser Frage sein, die in die letzte Schicht von *lib. arb.* einfließen, die Schrift, die er nach eigenen Worten als „ordinierter Presbyter in Hippo fertigstellte“, *sicut tunc potui*, wie er hinzufügt, „so gut ich damals eben konnte“. „In diesen drei Büchern“, so Augustin weiter, „wurden so viele Fragen angeschnitten, daß ich sie entweder nicht beantworten konnte (*enodare non poteram*) bzw. für ihre ausführliche Behandlung in ihnen kein Platz war“<sup>10</sup>. Meint er damit vielleicht, er sei zum Zeitpunkt der Fertigstellung von *lib. arb.* schon so in die dort behandelten Spezialprobleme eingearbeitet gewesen, daß ihre detaillierte, seinem neuesten Wissensstand angemessene Diskussion den Rahmen der Frühschrift sprengt hätte?

<sup>8</sup> ep. 21,4 (CChr.SL 34/1, 52): *sunt fortasse aliqua [...] in sanctis libris conscripta consilia, quibus [...] possit homo dei rebus ecclesiasticis ordinationibus ministrare [...] quo modo autem hoc fieri potest, nisi [...] petendo, quaerendo, pulsando [vgl. Mt 7, 7!], id est orando, legendo, plangendo? ad quod negotium mihi paruum tempus uelut usque ad pascha impetrare uolui per fratres a tua sincerissima et uenerabili caritate et nunc per has preces uolo.*

<sup>9</sup> Die wichtigsten Schriften aus dieser Zeit im Hinblick auf *lib. arb.* sind: *expositio quarundam propositionum epistolae ad Romanos* (394), *expositio epistolae ad Galatas* (394), *epistolae ad Romanos inchoata expositio* (394/5), *de diuersis quaestionibus* 83 66–68 (396), *de diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (397). Vgl. dazu P. Fredriksen, *Augustine's Early Interpretation of Paul*, Diss. Princeton 1979. *Dies.*, *Augustine on Romans*, Society of Biblical Literature (= Early Christian Literature Series 6) 1982. Außerdem: *Th. G. Ring* (Hrsg.), *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena*, Bde. 1–3, Würzburg 1989–1991.

<sup>10</sup> *retract.* 1,9,1 (CChr.SL 57, 23): *tres libri quos disputatio peperit, appellati sunt de libero arbitrio, quorum secundum et tertium in Africa, iam etiam in Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui, in his libris ita multa disserta sunt, ut incidentes nonnullae quaestiones, quas uel enodare non poteram, uel longam sermocinationem in praesenti requirebant.*

## 2. Theologiegeschichtliches Umfeld

Tatsächlich hatte Augustin in den Jahren zwischen 391 und 397 gewaltige Fortschritte im Bereich biblische Exegese und Hermeneutik gemacht. Wahrscheinlich 394 war ihm das Regelbuch (*liber regularum*) des donatistischen Laientheologen Tyconius in die Hände gefallen, eine bibelexegetische Methodenlehre aus der Zeit um 380<sup>11</sup>.

Augustin hatte das Problem des donatistischen Schismas hautnah zu spüren bekommen, als er Presbyter in Hippo wurde. Er sah es als ein Ärgernis, das die Wahrheit des christlichen Glaubens in Frage stellte. Die Donatisten (Partei des Donatus, *pars Donati*) hielten die Katholiken mit ihrem Sakramentenverständnis (*ex opere operato*) für Heuchler und sich selbst für die wahre Kirche. Sie achteten darauf, daß bei ihnen die Sakramente „gültig“, d. h. nur von solchen Klerikern gespendet wurden, die nicht von *traditores* geweiht worden waren, Bischöfen, deren Amtsvorgänger bei den letzten großen Verfolgungen Heilige Schriften an die Behörden „ausgeliefert“ hatten. Diese Sakramentenlehre stand im Kontext einer eigenen nordafrikanischen Ekklesiologie in Opposition zur ultramarinen römischen Orthodoxie. Einer der größten donatistischen Theologen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts war der Laie Tyconius, der das Problem des Schismas dadurch zu überwinden versuchte, daß er, der weder zur römischen Kirche überwechselte noch in der donatistischen ein Amt anstrebte, sich die „wahre“ Kirche jenseits von römisch orthodoxer und donatistischer Gemeinde als eine geistliche Wirklichkeit vorstellte.

Zumal auch im Zusammenhang mit seinen Paulusstudien zwischen 391 und 397 setzte sich Augustin intensiv mit diesem Denken auseinander. Dabei geriet er in soteriologische Problemstellungen, die er seit seiner Absage an den Manichäismus eigentlich überwunden zu haben glaubte, etwa die Frage, wo die Trennungslinie zwischen wahren und falschen Gläubigen, Guten und Bösen, Erlösten und Verdammten verlaufe. Die Zugehörigkeit zur richtigen Gruppe (nämlich der Getauften) konnte im Rahmen einer geistlichen Erwählung durch Gott lediglich die *conditio sine qua non* für das Heil sein. Die Aufnahmebedingungen in diese Gemeinschaft sollten

<sup>11</sup> Vgl. F. C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894. Die Datierung der ersten Berührung Augustins mit diesem Werk ergibt sich aus einem Brief an Bischof Aurelius von Karthago aus dem Jahr 396, wo er darauf Bezug nimmt. Er kennt es also bereits, und zwar wahrscheinlich von einem Karthagobesuch im Jahr 394 her. Aug. ep. 41, 2 (CSEL 34/2, 83): *nam et ego, quod iussisti, non neglego, et de Tyconii septem regulis uel clauibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere, quid tibi uideatur, exspecto*. Weitere Literatur zu Tyconius: T. Hahn, *Tyconiusstudien*, Leipzig 1900. J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber regularum*, in: *REAug* 2 (1956) 173–185. K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffs im Liber regularum des Tyconius*, in: *MThZ* 7 (1956) 173–183. W. Babcock, *Augustine and Tyconius: A Study in the Latin Appropriation of Paul*, in: *StPatr* 17/3 (1982) 1209–1215. P. Bright, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic* (= *Ch. Kannengiesser*, [Hg.], *Christianity and Judaism in Antiquity*, Bd. 2), Notre Dame / Ind. 1988. *Ch. Kannengiesser*, *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa. Tyconius vs. Augustine*, Berkeley/Cal. 1989. W. S. Babcock, *Tyconius: The Book of Rules*. Atlanta/Georgia 1989.

deshalb nach Augustin heruntergeschraubt werden, um möglichst vielen Menschen diese Grundvoraussetzung zu gewähren, was mit der von ihm propagierten und zu seinen Lebzeiten weithin praktizierten Säuglingstaufe ohnehin gegeben war. Weiter sollten durch Erziehung und Sakramentenpastoral möglichst gute Bedingungen für das Gnadenwirken Gottes geschaffen werden. Garantieren konnte die Kirche die Erlösung für den einzelnen jedoch nicht. Die Gnade Gottes wirkte im Verborgenen. Wer die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel wirklich bildete, wußte nach Augustin niemand.

Die entscheidenden Prozesse spielten sich für ihn im Individuum ab. Dorthin verlagerte er auch verstärkt seine soteriologischen Überlegungen. Bis ca. 397, also etwa bis zum Abschluß der Arbeiten an *lib. arb.*, hielt er daran fest, daß jeder zum Glauben berufene Mensch (*uocatus*) selbst die Entscheidung über sein Heil treffe und Gott nur im Besitz eines Vorherwissens (*praescientia*) darüber sei, wie der einzelne zu seinem Glauben finden und die ihm angebotene Gnade annehmen werde, mit der er dann das Gute tun könne, das ihn heilige. Die Gnadenwahl aufgrund des Vorherwissens des Glaubensverdienstes des einzelnen Menschen durch Gott (*ante praeuisa merita*) war der erste Versuch Augustins, die Frage zu beantworten, wie das Heil des Menschen gänzlich von Gott abhängen könne, obwohl der Mensch seinerseits als ganzer in seiner Freiheit angesprochen sei, dem Ruf Gottes Folge zu leisten<sup>12</sup>.

Es handelt sich bei diesem frühen Versuch Augustins, das Verhältnis von Gnade und Freiheit zu erklären, um eine Art Arbeitsteilungshypothese<sup>13</sup>: Der Mensch kann sich von sich aus frei entscheiden. Gott wirkt in keiner Weise auf ihn ein. Er weiß lediglich im voraus, wie der Mensch sich entscheiden wird. Damit findet die Entscheidung des Menschen zwar schon im Licht der Gnade statt, Gott wirkt sie aber lediglich indirekt, indem er sie vorherweist<sup>14</sup>. Damit wird sowohl der Forderung nach der Au-

<sup>12</sup> Etwa im Jahre 394/5 *exp. prop.* 55 (CSEL 84, 30): *quod autem ait: „quos uocauit, ipsos et iustificauit“* [Röm 8,30] *potest mouere et quaeri, utrum omnes, qui uocati sunt, iustificentur. sed alibi legimus: „multi uocati, pauci autem electi“* [Mt 22,14] *tamen quia ipsi quoque electi utique uocati sunt, manifestum est non iustificatos nisi uocatos, quamquam non omnes uocatos sed eos, „qui secundum propositum uocati sunt“* [Röm 8,28] *sicut superius dicit. propositum autem dei accipiendum est, non ipsorum. ipse autem exponit, quid sit secundum propositum, cum dicit: „quoniam quos ante praesciuit et praedestinauit conformes imaginis filii eius“* [Röm 8,29] *non enim omnes, qui uocati sunt, secundum propositum uocati sunt, hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem sui pertinet. nec praedestinauit aliquem, nisi quem praesciuit crediturum et secuturum uocationem suam, quos et electos dicit.*

<sup>13</sup> Vgl. *exp. prop.* 60 (CSEL 84, 33 f.): *nonnullos mouet, ut potent apostolum Paulum abstulisse liberum uoluntatis arbitrium [...] dicit enim idem apostolus: „idem deus, qui operatur omnia in omnibus“* [1 Kor 12,6] *nusquam autem dictum est: deus credit omnia in omnibus. quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat spiritum sanctum [...] exp. prop.* 61 (CSEL 84, 35 f.): *quod autem ait: „misereror, cui misertus ero, et misericordiam praestabo, cui misericors fuero“* [Röm 9,11–15] *nostrum enim est credere et uelle, illum autem dare credentibus et uolentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat.*

<sup>14</sup> *exp. prop.* 62 (CSEL 84, 36–38): *quod autem ait: „igitur non uolentis neque currentis, sed mi-*

tonomie menschlichen Handelns Genüge getan wie auch die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade betont, wenn auch nur im Bereich des „Vorherwissens“, was immer damit angesichts der Ewigkeit Gottes gemeint sein soll<sup>15</sup>.

Diese um 394 noch unausgegrenzte Theorie Augustins von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, die hier lediglich als der Ermöglichungshorizont einer autonomen menschlichen Willensfreiheit erscheint, sollte über 20 Jahre später Pelagius zitieren, um Augustin vorzuhalten, daß er selber einmal etwas anderes vertreten habe als seine spätere Theorie von der direkt auf die menschliche Willensfreiheit wirkenden, absolut irresistiblen Gnade<sup>16</sup>. Diese geht, ohne dies im Detail widerspruchsfrei erklären zu können, davon aus, daß Gott den Glaubensakt selbst vorherbestimmt, ohne ihm den Charakter eines freien Willensaktes zu nehmen, und dabei denjenigen, der ihn vollzieht (*uocatus*), als jemanden erweist, der zum Heil erwählt (bestimmt) ist (*electus*)<sup>17</sup>.

Den Gedanken von der Irresistibilität der Gnade in dieser radikalen Form scheint Augustin vor allem von Tyconius' *liber regularum* übernommen zu haben. Dort finden sich einige Aussagen, die beinahe wörtlich in *ad Simplicianum* 1,2, der ersten Schrift, in der Augustin seine radikale Gnadentheorie entwickelt, wiederkehren und auch an die markantesten Aussagen von *lib. arb.* erinnern<sup>18</sup>. Tyconius, so Augustin Jahrzehnte später, 426 in *de doctrina*

---

*serentis est dei*“ [Röm 9,16] *non tollit liberum uoluntatis arbitrium, sed non sufficere dicit uelle nostrum, nisi adiuet deus misericordes nos efficiendo ad bene operandum per donum spiritus sancti ad hoc referens, quod superius dixit* [Röm 9,15 – *miserebor cui misertus ero*] *manifestum est ergo non uolentis neque currentis, sed miserentis dei esse, quod bene operamur, quamquam ibi sit etiam uoluntas nostra, quae sola nihil posset [...] cum tamen homini non auferatur liberum uoluntatis arbitrium siue ad credendum deo, ut consequatur nos misericordia, siue ad impietatem, ut consequatur supplicium.*

<sup>15</sup> Zur Problematik dieses Modells aus philosophischer Sicht vgl. Ch. Kirwan, Augustine, London 1989, 60–128. W. L. Rowe, Augustine on Foreknowledge and Free Will, in: R. A. Markus, Augustine. A Collection of Critical Essays, London 1972. A. Plantinga, The Nature of Necessity. Oxford 1974, bes. 164–193.

<sup>16</sup> Vgl. u. a. *dono perseu.* 30 (PL 45, 1010 f.); *retract.* 1,9 (CChr.SL 57, 23 f.).

<sup>17</sup> Vgl. schon 397 in *ad Simplicianum* 1,2,5. 22 (CChr.SL 44, 30.54 f.): *non igitur ex praesentia uoluit intellegi factam electionem [...] quod si electio hic fit aliqua, ut sic intellegamus quod dictum est: „reliquiae per electionem gratiae factae sunt“* [Röm 11,5] *non ut iustificatorum electio fiat ad uitam aeternam, sed ut eligantur qui iustificentur, certe ita occulta est haec electio [...] restat ergo ut uoluntates eligantur. sed uoluntas ipsa, nisi aliquid occurreret quod delectat atque inuitet animum, moueri nullo modo potest. hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.* Eben dieser zuletzt genannte Gedanke wird sich auch in *lib. arb.* 3 wiederfinden.

<sup>18</sup> Vgl. *Tyc. lib. reg.* 3 (Burkitt 1894, 19): *etenim impossibile sine gratia dei habere aliquem gloriam [...] nemo enim uicit nisi cui deus uicerit quod non est in lege sed qui fecerit. in fide autem infirmum facit dei aduersarium nostrum, propterea „ut qui gloriatur in domino gloriatur“* [1 Kor 1,31] *si enim quod uincimus nostrum non est, non est ex operibus sed ex fide et nihil est quod ex nobis gloriemur. „nihil enim habemus quod non accepimus“* [1 Kor 4,7] *Aug. retract.* 2,1,3 (CChr.SL 57, 89 f.): *in cuius quaestione solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia.* *Aug. ad Simplicianum* 1,2,21 (CChr.SL 44, 53): *nulla igitur intentio teneatur apostoli et omnium iustificatorum, per quos nobis intellectus gratiae demonstratus est, nisi ut qui gloriatur in domino gloriatur. quis enim discutiet opera domini, ex eadem conspersione unum damnantis alium iustificantis? liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in unuandis sub peccato quid ualet?*

*christiana*, sei neben anderen auch in dieser Frage nicht so weit gegangen wie er selber<sup>19</sup>. Das Regelbuch scheint ihn jedoch andererseits zu einer Erweiterung und Radikalisierung seiner Theorie von 394/5 angeregt zu haben<sup>20</sup>. Darüber hinaus scheint Augustin die Intention von 'Tyconius' Hauptwerk in einer für ihn typischen Weise „mißverstanden“ zu haben. Für ihn war im *liber regularum* der „Schlüssel zum Zugang der verborgenen Geheimnisse der Heiligen Schrift“ zu finden. Diese Deutung entsprach ganz seinem Erkenntnisoptimismus bezüglich zentraler Glaubensgeheimnisse, der ihn zu den gnadentheologischen Forschungen von *ad Simplicianum* und eben auch schon in *lib. arb.* motivierte, dem Glauben an einen *intellectus gratiae*. Tyconius dagegen hatte das Regelwerk eher restriktiv, als Hilfe zur Vermeidung von Irrtümern definiert<sup>21</sup>.

### 3. „Quellen“ und redaktionelle Intentionen

Tyconius' *liber regularum* ist nicht die einzige mögliche Quelle, aus der Augustin bei der Arbeit an *lib. arb.* geschöpft und die ihn (vielleicht sogar mehrmals) zur Überarbeitung des Texts bewogen haben könnte. So schwer es bei der Originalität von Augustins Sprache ist, „Quellen“ im konkreten Wortlaut nachzuweisen, so lassen sich neben der auf den Einfluß des Tyconius zurückgehenden noch eine ganze Reihe weiterer redaktioneller Schichten oder, auf den Autor bezogen, Intentionen unterscheiden, die auf den Einfluß bestimmter Quellen hindeuten:

1) Zunächst ist festzustellen (und bei allen weiteren Überlegungen zu berücksichtigen), daß das Werk bei seiner Grundlegung 388, also von seinen Ursprüngen her, als Widerlegung einer zentralen Lehre des Manichäismus konzipiert war<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *doctr.* 3,46 (CChr.SL 32, 105 f.): *tertia regula est de promissis et lege, quae alio modo dici potest de spiritu et littera [...] laboravit in ea disserenda Ticonius bene, sed non plene.*

<sup>20</sup> So auch Fredriksen 1979, 212: „Tyconius adds an important twist to his argument which saves it from remaining identical to the position Augustine had argued in *exp. prop., inch. exp. and diu. qu.* 83 and subsequently rejected“.

<sup>21</sup> Vgl. *ad Simplicianum* 1,2,21.22 (CChr.SL 44, 53.55): *intellectus gratiae demonstratus [...] liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet [...] sed in uenundatis sub peccato quid ualet? [...] uoluntas ipsa [...] moueri nullo modo potest. hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.* An einer anderen Stelle will er ob der Probleme, die dieses Konzept mit sich bringt (Warum wird Esau von Gott schon im Mutterleib als sündig verworfen?), schier verzweifeln; *ad Simplicianum* 1,2,10 (CChr.SL 44, 35): *reditur enim ad illas difficultates non solum sua obscuritate sed etiam nostra tam multa repetitione molestiores.* 426 jedoch scheint er den „Schlüssel“ zu einer befriedigenden Lösung der genannten Probleme gefunden zu haben; *doctr.* 3,30 (CChr.SL 32, 102): *Ticonius quidam, qui contra donatistas inuictissime scripsit, cum fuerit donatista, et illic inuenitur absurdissimi cordis, ubi eos non omni ex parte relinquere uoluit, fecit librum, quem regularum uocauit, quia in eo quasdam septem regulas exsecutus est, quibus quasi clauibus diuinarum scripturarum aperirentur occulta.* Vgl. *Tyc. lib. reg.* (Burkitt 1894, 1): *sunt enim quaedam regulae mysticae quae uniuersae legis recessus obtinent et ueritatis thesauros aliquibus inuisibiles faciunt; quarum sit ratio regularum sine inuidia ut communicamus accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophetae immensam siluam perambulans his regulis quodam modo lucis tramitibus deductus ab errore defendatur.*

<sup>22</sup> Davon zeugen die einleitenden Gedanken (Gott und das Böse), aber auch einige Aussagen

2) Auf ein Charakteristikum auch des späteren Denkens Augustins, das bereits die frühesten Schriften auszeichnet und das im Zusammenhang mit dem Mißverständnis des *liber regularum* unter dem Schlagwort *intellectus gratiae* beleuchtet wurde, weist das programmatische Zitat Jes 7,9b LXX (*nisi credideritis, non intelletis*) hin<sup>23</sup>. Der christliche Glaube war für Augustin Vorbedingung für eine methodisch richtige Philosophie, methodisches Philosophieren Mittel zur Vervollkommnung des Glaubens. Im Zusammenhang mit der Rezeption des *liber regularum* hatte dies geheißt: Exegese der Heiligen Schrift ist mit geistphilosophischen Methoden zu betreiben, geistphilosophische Einsichten sind im Licht der in der Hl. Schrift offenbarten Glaubenswahrheiten zu verstehen.

3) Inhaltlich hing mit diesem Programm, soweit es über antimanichäische Polemik hinaus auf die Entwicklung einer eigenen philosophischen Position abzielte, die Frage Augustins nach „Gott und der Seele“ zusammen, wie er sie 386 in den *soliloquiae* formuliert hatte<sup>24</sup>. Das zeigt auch der in derselben Zeit abgefaßte, ebenfalls mit Evodius gehaltene Dialog *de quantitate animae*. Wie sich jedoch am Ende des dritten Buches von *lib. arb.* herausstellen wird, findet Augustin im Bereich der Seelenlehre nicht zu einer eindeutigen Lösung (*lib. arb.* 3,21,59 [CChr.SL 29, 309]).

4) In diesem Zusammenhang können antimanichäische Argumentationsfiguren aufgrund ihrer monistischen Struktur auch als stoische Positionen interpretiert werden, wo es z. B. heißt, a) daß nichts Böses die Vollkommenheit des Alls mindern könne<sup>25</sup>, b) alles, Gott, Seele, Natur, von Rationalität durchwirkt sei<sup>26</sup>, c) über allem das höchste Gesetz stehe<sup>27</sup>, dem unter Anwendung der Willensfreiheit zu gehorchen sei<sup>28</sup>.

5) Schließlich können in einem weiteren Schritt diese stoischen Elemente, je nach Textbefund und entsprechend den Einflüssen, denen Augustin

---

noch im 3. Buch, z. B. *lib. arb.* 3,16 (CChr.SL 29, 284 f.): *cum adhuc et tales meliores sint eis quae, quoniam nullum habent rationale ac liberum uoluntatis arbitrium, peccare non possunt, quae tamen adhuc etiam ipsae meliores sunt quam corporum quorumlibet quamlibet splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi dei substantia quidam, quamuis cum magno errore, uenerantur.*

<sup>23</sup> Vgl. *lib. arb.* 1,2,4 (CChr.SL 29, 213); *lib. arb.* 2, 2, 6 (CChr.SL 29, 239); *de magistro* 11,37 (CChr.SL 29, 195); *c. Acad.* 3,20,43 (CChr.SL 29, 60 f.). W. Geerlings, *Jesaia 7,9b bei Augustinus*. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverständnisses, in: *WissWeish* 50 (1987) 5–12.

<sup>24</sup> *solil.*, 2 (CSEL 89, 11): *deum et animam scire cupio – nihilne plus? – nihil omnino*. Einen Abriss über die Fragen bezüglich Gottes- und Seelenlehre in *lib. arb.*, besonders im 3. Buch, gibt R. J. O'Connell, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York 1988, 17–72. In Kontrast dazu vgl. J. M. Rist, *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge 1994, 317–320.

<sup>25</sup> *lib. arb.* 3,9,26 (CChr.SL 29, 290 f.): *cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas*. Vgl. R. J. O'Connell, *De libero arbitrio I: Stoicism Revisited*, in: *AugStud* 1 (1970) 49–68. M. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 Bde., Leiden 1985/6, vor allem Bd. 2.

<sup>26</sup> *lib. arb.* 3,5,13 (CChr.SL 29, 283): *humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus [...] in illis quibus conexa est rationibus uidet*.

<sup>27</sup> *lib. arb.* 1,6,15 (CChr.SL 29, 22): *illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est*.

<sup>28</sup> *lib. arb.* 1,15,32 (CChr.SL 29, 233): *iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna conuertere*.

um 386 sonst noch ausgesetzt war, als mit neuplatonischem und christlichem, d. h. biblischem, noch zugespitzter ausgedrückt: paulinischem Gedankengut angereichert betrachtet werden, etwa wenn das höchste Gesetz zugleich als unveränderliches, höchstes Gut und das Verhalten des menschlichen Willens ihm gegenüber als Aufstieg (Gehorsam) oder Abstieg (Ungehorsam) und letzteres als Sünde gegenüber Gott bezeichnet wird<sup>29</sup>.

Der Synkretismus aus Elementen verschiedener philosophischer und theologischer Denkrichtungen, der hier allem Anschein nach vorliegt, läßt den Duktus der Argumentation von *lib. arb.* oft inkohärent und etwa für eine kontemporäre philosophische Behandlung ungeeignet erscheinen<sup>30</sup>. Im folgenden soll jedoch der Versuch unternommen werden, anhand der Untersuchung der Dialogstruktur des Textes und der Konzentration auf Augustins primäres erkenntnisleitendes Interesse die innere Kohärenz der Argumentation, soweit vorhanden, aufzuzeigen. Von der jüngsten redaktionellen Schicht her ist zu erwarten, daß, wenn der Text als Einheit gelesen wird, die Freiheitsproblematik im Zusammenhang mit der augustiniischen Deutung der paulinischen Gnadenlehre, wie sie kurz nach der Vollendung von *lib. arb.* in *ad Simplicianum* 1,2 zum Durchbruch kommt, die Sinnspitze vieler Argumentationsketten darstellt.

Die damit gegebene inhaltliche Nähe zu *ad Simplicianum*, der ersten Schrift, die Augustin nach seiner Bischofsweihe, also um 397 veröffentlichte, könnte dann auch als zusätzliches Indiz einer zeitlichen Nähe der beiden Schriften zueinander, also einer möglichst späten Fertigstellung von *lib. arb.* (396) gedeutet werden und außerdem die Glaubwürdigkeit der Feststellung Augustins in den *retractationes* und in *de dono perseuerantiae* erhöhen, Pelagius' Berufung auf *lib. arb.* beruhe auf einem Mißverständnis<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *lib. arb.* 1,20,54 (CChr.SL 29, 272): *sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat [...] motus iste, id est auersio uoluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est.*

<sup>30</sup> Moderne Interpreten belassen es deshalb entweder bei der Feststellung der in Augustins Argumentationsgang inhärenten Widersprüche (so zuletzt Rist 1994, 317–320) oder sie konstruieren ein übergeordnetes Interpretationsmodell (so O'Connell 1988, 17–72, der trotz gegenteiliger Evidenz in *lib. arb.* 3, 21, 59 [CChr.SL 29, 309] meint, Augustin gehe von der Präexistenz der Einzelseelen aus, weil sich dadurch plausibler erklären lasse, wie die Sünde Adams instantan das gesamte Menschengeschlecht affiziert habe, selbst diejenigen, die zum Zeitpunkt der Sünde Adams noch gar nicht geboren waren).

<sup>31</sup> Vgl. *dono perseu.* 30 (PL 45, 1010 f.). *frustra itaque mihi de illius libri mei uetustate praescribitur, ne agam causam sicut debeo agere paruulorum, et inde gratiam dei non secundum merita hominum dari, perspicuae ueritatis luce conuincam. [...] cum uero rectius intelligi, non me propterea de hac re dubitasse credi oportere, quia contra quos mea dirigebatur intentio, sic mihi uisi sunt refellendi, ut siue poena esset peccati originalis in paruulis, quod ueritas habet; siue non esset, quod nonnulli errantes opinantur; nullo modo tamen quam manichaeorum error inducit, duarum naturarum, boni scilicet et mali, permixta crederetur.* Außerdem *retract.* 1,9 (CChr.SL 57, 23–29).

4. *De libero arbitrio in den retractationes*

Auf die eminente Rolle, die *ad Simplicianum* 1,2, eine Exegese von Röm 9,9–29 mit grundsätzlichen Implikationen für die Lehre von Freiheit und Gnade, in diesem Zusammenhang spielt, hat vor einigen Jahren vehement Kurt Flasch hingewiesen<sup>32</sup>. Allerdings hat Flasch *lib. arb.* nur in einem negativen Bezug zu *ad Simplicianum* gesehen. In *ad Simplicianum*, so Flasch, vertrete Augustin die Überzeugung, daß die göttliche Gnade als Erwählung vor jeder möglichen Handlung die menschliche Willensfreiheit vollständig außer Kraft setze<sup>33</sup>: Gott erwähle den zum Heil, den er so geschaffen und vorherbestimmt habe, daß er würdig sei, das Heil zu empfangen. „Verdammt“ nach dem Beispiel Esaus dagegen (Röm 9,13; Gen 25,23; Mal 1,2 f.) sei, wer nicht erwählt werde, weil Gott ihn so geschaffen und vorherbestimmt habe, daß er der Erwählung zum Heil nicht für würdig befunden werden könne.

Hier interessiert weniger die Frage, ob Flaschs Interpretation von *ad Simplicianum* zutrifft oder nicht, als die mit Zitaten aus *lib. arb.* belegte Behauptung, vor 397 habe Augustin etwas grundlegend anderes vertreten:

„Nach Augustins *Genesiskommentar gegen die Manichäer* von 389 können alle Menschen, *wenn sie nur wollen*, am göttlichen Licht teilhaben; sie können an Gott glauben und seine Gebote halten<sup>34</sup>. Genau das können sie 397 nicht mehr. Jetzt kommt es auf ihr *Wollen und Laufen* [Röm 9,16] nicht mehr an. Noch 395 las man's anders: *Der Geist wird nur dann Sklave der Begierde, wenn er es will*<sup>35</sup>. *Unser Wille wäre gar kein Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Aber weil er in unserer Macht steht, ist er frei.*“<sup>36</sup>

Flaschs Verwendung von Zitaten aus *lib. arb.* zur Illustration des Unterschieds zwischen der 397 in *ad Simplicianum* entwickelten Position Augustins und früheren Positionen gewinnt noch zusätzlich an Brisanz dadurch, daß die genannten Stellen aus dem dritten Buch stammen und möglicherweise nur kurze Zeit vor *ad Simplicianum* entstanden sind. Was die zeitliche Nähe der Endredaktion von *lib. arb.* zu *ad Simplicianum* angeht, so ist Flasch durchaus zuzustimmen. Seiner Entdeckung eines Bruchs jedoch steht die Beobachtung eines Kontinuums gegenüber. Die von ihm zitierten Stellen verlieren erheblich an Sprengkraft, wenn man ihren Kontext beachtet. Dieser lautet etwa im zuletzt genannten Fall:

<sup>32</sup> K. Flasch, *Logik des Schreckens*, Mainz 1990.

<sup>33</sup> *Flasch* 1990, 65. Vgl. Eph 1,3–14.

<sup>34</sup> Schon an dieser Stelle ist der Kausalzusammenhang nicht so klar, wie Flaschs Interpretation das nahelegt. Vgl. „[...] was alle können, wenn sie wollen, weil jenes Licht, das in die Welt kommt, jeden Menschen erleuchtet“. Die Kausalkette beginnt also beim Licht (gemeint ist Christus), das in die Welt kommen muß, um den Menschen die Fähigkeit des Erkennens erst zu vermitteln, nicht bei der Fähigkeit des Menschen selber: *Gen. c. Man.* 1,3,6 (PL 34, 176): *quod omnes homines possunt si uelint, quia illud lumen omnem hominem illuminat uenientem in hunc mundum*. Vgl. Joh 1,9.

<sup>35</sup> *lib. arb.* 3,8 (CChr.SL 29, 275): *nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate*.

<sup>36</sup> *lib. arb.* 3,32 (CChr.SL 29, 280): *uoluntas igitur nostra nec uoluntas esset nisi esset in nostra potestate*. Vgl. *Flasch* 1990, 39.

„Weil er [der freie Wille] in unserer Macht steht, ist er für uns frei [...] Dabei haben wir aber keinen Grund zu leugnen, daß Gott alles Zukünftige vorherweiß und wir trotzdem wollen, was wir wollen. Obwohl oder gerade weil Gott unseren Willen vorherweiß, wird er [unser freier Wille] sein, was er unter der Rücksicht dessen ist, der ihn vorherweiß, nämlich er selbst. Er wird also insofern freier Wille sein, als er von Gott als freier Wille vorhergewußt wird. Und da er kein Wille wäre, wenn er keine Fähigkeit zur Umsetzung hätte, wird auch diese von Gott vorhergewußt.“<sup>37</sup>

Das Kontinuum zwischen *lib. arb.* und *ad Simplicianum* besteht darin, daß es Augustin in beiden Texten weniger um die Manifestation der menschlichen Willensfreiheit als um die Erklärung des Zusammenhangs von menschlicher Willensfreiheit und göttlichem Gnadenwirken geht. Bei dem aus *lib. arb.* zitierten Text handelt es sich um eine Übergangsform vom Konzept des Vorherwissens, wie es in den Römerbriefkommentaren von 394/5 entwickelt wurde, zum Konzept der Vorherbestimmung. Einerseits wird der Mensch selbst als Herr über seine Willensakte bezeichnet, andererseits hängt die Existenz und somit auch die Funktion der menschlichen Willensfreiheit vom Vorherwissen Gottes ab.

Augustin versteht das Vorherwissen Gottes nicht so, daß Gott zufällig vorherweiß, wie sich der Mensch entscheiden wird, sondern mit Bestimmtheit, d. h. sein Vorherwissen der im gegebenen Fall tatsächlich getroffenen Entscheidung ist eine Bedingung, wenn nicht bereits in dieser Version eine Bestimmung dieser Entscheidung. Obwohl die Entscheidung des betreffenden Menschen frei ist, hat Gott sie genau so, wie sie am Ende getroffen wurde, vorhergesehen und damit für diesen Menschen die Möglichkeit, sich anders zu entscheiden, ausgeschlossen. Flaschs Darstellung ist insofern zuzustimmen, als zwischen *lib. arb.* und *ad Simplicianum* Unterschiede, was die Modelle des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit betrifft, tatsächlich festzustellen sind. Was hier noch „Vorherwissen“ genannt wird, heißt dort bereits unumwunden „Vorherbestimmung“. Nicht zuzustimmen ist Flasch, wenn er unterschlägt, wie stark sich beide Modelle dennoch ähneln. Genauso wie Augustin abstreitet, in *ad Simplicianum* die menschliche Willensfreiheit gelehrt zu haben, streitet er ab, daß es ihm in *lib. arb.* um die Manifestation der Autonomie der menschlichen Willensfreiheit gegangen sei, wie Pelagius ihm unterstellt hatte. Es scheint, wie auch Flasch zugibt, vielmehr umgekehrt zu sein, daß nämlich Augustin in *ad Simplicianum* versucht habe, eine Argumentation für die menschliche Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, während er in *lib. arb.* versucht habe, herauszufinden, ob es nicht eine Wurzel des Bösen jenseits der menschlichen Willensfreiheit gebe<sup>38</sup>. Die Unmöglichkeit, eine sol-

<sup>37</sup> *lib. arb.* 3,32 (CChr.SL 29, 280): *porro, quia est in potestate, libera est nobis [...] ita fit ut et deum non negetur esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus, cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. uoluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. nec uoluntas esse poterit, si in potestate non erit. ergo et potestatis est praescius.*

<sup>38</sup> Vgl. Flasch 1990, 49. Zu *ad Simplicianum*: *retract.* 2, 1,3 (CChr.SL 57, 89 f.): *in cuius quaestio-nis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicini dei gratia.* Zu

che Wurzel zu bestimmen, konnte dann als starkes Argument gegen den Manichäismus angeführt werden. Augustin selbst weist in den *retractationes* darauf hin, daß sich die beiden Schriften ergänzen. Sie verhalten sich komplementär zueinander. Es sei, so Augustin, etwas anderes, die Frage nach dem Ursprung des Übels zu behandeln, als den Weg aus dem Übel heraus zu beschreiben<sup>39</sup>.

Diese in den *retractationes* gelieferte Erklärung für die unterschiedliche Gewichtung von Gnade und Freiheit in *lib. arb.* und *ad Simplicianum* wurde mitunter als tendenziös abgelehnt: denn das Interesse Augustins in den *retractationes* ist es, seine frühen Schriften, in denen von Irresistibilität der Gnade und Prädestination keine Rede ist, gegen Mißbrauch durch Pelagianer abzusichern. Er gibt diese Absicht jedoch offen zu und betont sogar, daß ein solcher Mißbrauch, etwa im Fall von *lib. arb.*, durchaus verständlich sei, weil dort ja entsprechende Formulierungen vorkämen<sup>40</sup>. Man müsse jedoch schon arg tendenziös, aus dem Zusammenhang gerissen, zitieren, um wirklich etwas in pelagianischem Sinne daraus abzuleiten<sup>41</sup>. Vor allem aber müsse man die [endredaktionellen] Stellen am Ende der Bücher 2 und 3 unterdrücken, wo die Auseinandersetzung mit den Pelagianern quasi vorweggenommen werde<sup>42</sup>.

*lib. arb.*: *lib. arb.* 3, 49, 168 (CChr.SL 29, 304): *sed quae tandem esse poterit ante uoluntatem causa uoluntatis? [...] aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.*

<sup>39</sup> *retract.* 1, 9, 2 (CChr.SL 57, 23 f.): *de gratia uero dei, qua suos electos sic praedestinauit, ut eorum qui iam in eis utuntur libero arbitrio ipse etiam praepareret uoluntates, nihil in his libris disputatum est [...] aliud est enim quaerere, unde sit malum, et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum uel ad maius perueniatur bonum.*

<sup>40</sup> *retract.* 1, 18 (CChr.SL 57, 55): *in hoc libro eadem notare quae mihi displicent, uel defendere quae aliis non bene intellecta displicere possunt, superfluum mihi uisum est. Vgl. auch zu *lib. arb. retract.* 1, 9, 3 (CChr.SL 57, 24): *quapropter noui heretici pelagiani, qui liberum sic asserunt uoluntatis arbitrium, ut gratiae dei non relinquunt locum, quando quidem eam secundum merita nostra dari adserunt, non se extollant, quasi eorum egerim causam, quia multa in his libris dixi pro libero arbitrio, quae illius disputationis causa poscebat.**

<sup>41</sup> Nachdem er eine Reihe von verfänglichen Zitaten ohne Kommentar aufgeführt hat, schreibt er *retract.* 1, 9, 4 (CChr.SL 57, 26): *in his atque huiusmodi uerbis meis, quia gratia dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani uel putare possunt suam nos tenuisse sententiam. sed frustra hoc putant. uoluntas quippe est qua et peccatur et recte uiuitur; quod his uerbis egimus. uoluntas ergo ipsa nisi dei gratia liberetur a seruitute, qua facta est serua peccati, et ut uitia supere adiuuetur, recte pieque uiui a mortalibus non potest.*

<sup>42</sup> *retract.* 1, 9, 6 (CChr.SL 57, 28): *ecce tam longe antequam pelagiana heresis extitisset, sic disputauimus, uelut iam contra illos disputarem. Augustin sagt dies über *lib. arb.*, nicht, wie Flasch 1990, 51, betont, erst über *ad Simplicianum*, und zitiert dazu sinngemäß Stellen aus der endredaktionellen Schicht von *lib. arb. retract.* 1, 9, 6 (CChr.SL 57, 29): *ex qua miseria peccantibus iustissime inflata liberet dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit non etiam surgere, ad quam miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suae; nec ab isto malo quisquam nisi dei gratia liberatur [...] quamuis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus deus esset. Vgl. *lib. arb.* 2, 20, 54 (CChr.SL 29, 273): *quid ergo securius quam esse in ea uita ubi non possit tibi euenire quod nan uis? sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum christum, firma fide teneamus et expspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus. si quid autem de origine peccati diligentius quaerendum adhuc putas [nam omnino ego iam opus esse non***

5. Dialog – *de libero arbitrio* 1

Ehe der Gedankengang in den Büchern 2 und 3 am Text nachgezeichnet werden kann, muß gezeigt werden, wie er in Buch 1 vorbereitet wird. Geht man von der Dialogsituation aus, so fällt sofort auf, daß Evodius ständig Einwände macht, die Augustin jeweils nach kurzen Erläuterungen als für den Fortgang der Argumentation irrelevant ausscheidet. Die Art dieser Eingaben läßt Rückschlüsse darauf zu, was Augustin im weiteren Verlauf des Dialogs wichtig sein könnte und was nicht, beginnend mit der Eingangsfrage, ob nicht Gott selbst der Urheber des Bösen sei. „Von welcher Art von Bösem“, so Augustin, sollte Gott der Urheber sein, „der des zugefügten oder der des erlittenen?“<sup>43</sup>

Damit geht er sofort *medias in res*; denn, so Augustin weiter, wenn Gott der Schöpfer alles Guten und gerecht sei, würde er weder Böses tun, noch zulassen, daß jemandem etwas Böses geschieht, außer, der Betreffende habe es gerechterweise verdient<sup>44</sup>. Die Annahme, daß Gott gut und gerecht sei, so Augustin, sei eine notwendige Voraussetzung für die weitere Argumentation (*quod necesse est credamus*). Der Urheber des Bösen (*auctor mali*) ist, wie Evodius zustimmt, ein anderer als Gott. Man dürfe sich nun aber, fährt Augustin fort, die Urheberschaft des Bösen generell nicht so vorstellen, als ob es einen einzigen, bestimmten, objektiv feststellbaren Urheber des Bösen gäbe (*non enim unus*); „vielmehr ist jeder böse [Mensch] selbst der Urheber seiner Übeltat“ und er würde für seine Übeltaten nicht zu Recht bestraft, wenn er sie nicht freiwillig (*uoluntate*) begangen hätte<sup>45</sup>.

Statt auf das hier zum ersten Mal genannte Stichwort *uoluntas*, Wille, einzugehen, steuert Evodius in eine scheinbar völlig andere Richtung: „Wie kann jemand sündigen, wenn er es nicht gelernt hat?“ (*utrum quisquam peccet, qui non didicerit?*) Lernen, so Augustin, *disciplina*, wie das Fachwort lautet, sei etwas Gutes. Lernbar sei immer nur „etwas“, also ein Gut. Wenn

---

*arbitror, si quid tamen putas, in aliam disputationem differendum est. lib. arb. 3, 18, 51–20, 55 (CChr.SL 29, 305–307): et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam inprobantur et corrigenda iudicantur [...] sunt etiam necessitate facta inprobanda, ubi uult homo recte facere et non potest [...] si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt [...] illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit cum sine ulla posset difficultate si uellet [...] nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas [...] ut autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori [summo] deo iustissime placuit, ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis et in propectu misericordia liberantis. Die Satzteile in eckigen Klammern sind nach G. Madec, Notes sur le texte critique du *de libero arbitrio* d'Augustin, in: *REAug* 20 (1974) 82–87, emendiert.*

<sup>43</sup> *lib. arb. 1, 1, 1 (CChr.SL 29, 211): de quo malo quaeras [...] quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perspexum.*

<sup>44</sup> *lib. arb. 1, 1, 1 (CChr.SL 29, 211): at si deum bonum esse nosti uel credis – neque enim aliter fas est – male non facit, rursus, si deum iustum fatemur – nam et hoc negare sacrilegum est –, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit.*

<sup>45</sup> *lib. arb. 1, 1, 1 (CChr.SL 29, 211): non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est [...] non enim iuste uindicaretur, nisi fierent uoluntate.*

das prinzipiell Böse, also der Ursprung (*auctoritas*) des Bösen im Menschen, lernbar wäre, dann wäre das Lernen selbst böse (*non erit bonum*). Man müsse deshalb davon ausgehen, daß „Böses tun“ in diesem Fall nichts anderes heiße als „vom Guten, hier also: vom Lernen, abweichen“, *male facere nihil est nisi a disciplina deviare*. Der Kern des Lernens bestehe in der Einsicht (*intellectus*). „Wer lernt, hat Einsichten, wer aber Einsichten hat, handelt gut“ (*qui discit intellegit et omnis qui intellegit bene facit*). Nicht einsehen wollen also ist ein möglicher Ursprung des Bösen im Menschen. Nicht einsehen wollen aber ist nach Augustins Verständnis von Jes 7,9bLXX auf dieser Ebene gleichbedeutend mit „nicht glauben wollen“, *nisi credideritis, non intellegitis*: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr keine Einsicht haben.“ Was aber ist der Inhalt des Glaubens? Eben die bekannte Aussage über Gott, „der alles aus nichts geschaffen und den eingeborenen Sohn als Macht und Weisheit gezeugt hat“<sup>46</sup>.

Es ist nun Augustin selbst, der an dieser Stelle einen gewichtigen, seither immer wieder gebrachten Einwand formuliert: „Glauben wir also, daß alles aus dem Einen Gott, Gott aber nicht der Urheber des Bösen ist! Was uns freilich mutlos machen könnte, ist die Tatsache, daß die Sünden aus eben den Seelen hervorgehen, die Gott geschaffen hat, so daß wir früher oder später dazu kommen, sie Gott selbst zuzuschreiben.“<sup>47</sup> Genau das ist und, wie wir sehen werden, bleibt Evodius' Problem. Augustin versucht, es von seinen erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen her zu lösen. Die „Urheberschaft des Bösen“ sei nicht „objektiv“ im Sinne der Wirkursächlichkeit aufspürbar – wie er schon sagte: „Jeder, der Böses tut, ist, auf sich selbst bezogen, selbst ganz Urheber des Bösen.“ „Solange du das Problem von außen her angehst“, wird er Evodius sagen, „dürftest du aus den Schwierigkeiten nicht herauskommen.“<sup>48</sup>

Und es reiche, fährt er nun fort, in diesem Sinne auch nicht aus, dabei stehen zu bleiben, diesen Sachverhalt lediglich als wahrscheinlich anzunehmen. Es komme vielmehr darauf an, ihn als innerlich notwendig zu erfassen, um an ihm festhalten und das eigene Handeln danach ausrichten zu können (*quod in fidem recepimus etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum*)<sup>49</sup>. Und so schwierig dieses Unternehmen, vom *credere* zum *intellegere* voran-

<sup>46</sup> *lib. arb.* 1,2,4 (CChr.SL 29, 213): *ex quo fit ut de nihilo creauerit omnia, de se autem non creavit, sed genuerit quod sibi par esset, quem filium dei unicum dicimus; quem cum planius enuntiare conamur, dei uirtutem et dei sapientiam nominamus, per quam fecit omnia quae de nihilo facta sunt*. Der Ausdruck *dei uirtus et sapientia* stammt aus 1 Kor 1,24 und ist wie Jes 7,9bLXX ein bevorzugtes biblisches Element im Denken des frühen Augustin.

<sup>47</sup> *lib. arb.* 1,2,5 (CChr.SL 29, 213): *mouet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas deus creauit, illae autem animae ex deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in deum*.

<sup>48</sup> *lib. arb.* 1,3,20 (CChr.SL 29, 215): *dum tu foris in ipso facto [...] malum quaeris, pateris angustias*.

<sup>49</sup> An dieser Stelle fällt auf, wie sich Augustins Sprachgebrauch vom heutigen unterscheidet. *credere* heißt für Augustin „etwas als wahrscheinlich annehmen“, *intellegere* „an etwas mit innerer Gewißheit festhalten“.

zuschreiten, sei, mit Gottes Hilfe (*deo adiuvante*) werde es gelingen<sup>50</sup>. Im weiteren Fortgang des Dialogs versucht Augustin, Evodius auch in Einzelfragen dazu zu bringen, „von innen her zu denken“ und nicht immer äußere, kategoriale Urteile zu fällen. Was mache etwa den üblen Kern einer schweren Sünde aus, ihre Gesetzwidrigkeit, wie Evodius vermutet? – „Komm mir doch nicht immer nur mit den Autoritäten“, jammert Augustin! „Erinnerst du dich nicht, daß wir Einsicht gewinnen wollten über das, was wir glauben?“<sup>51</sup> Wenn schon über Gesetze geredet werden müsse, dann so, daß die Möglichkeit, Einsicht zu gewinnen, gewährleistet bleibe, etwa dadurch, daß zwischen zeitlichen und ewigen Gesetzen unterschieden werde. Erstere verhielten sich relativ zu bestimmten Situationen, seien also veränderlich, letztere seien unveränderlich, mit dem Naturverlauf und der Einsicht in ihn identisch. Beispiel für ein zeitliches Gesetzeswerk sei die Polisverfassung. Sie könne etwa in Krisensituationen zu einer Diktatur umgebaut werden. Ewiges Gesetz sei, daß die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden. Dieses Gesetz sei in sich gut. Das Schicksal der Bösen, ihre Bestrafung, eliminiere das Böse, was zur Gutheit des Gesetzes insgesamt beitrage<sup>52</sup>.

Im Verlauf des Dialogs versucht Augustin, Evodius allmählich an dieses Denken notwendiger, innerer Zusammenhänge heranzuführen. Der Ursprung des Bösen sei, nach dem zuletzt Gesagten zu urteilen, nicht in der Funktion der *lex aeterna* selbst zu suchen, sondern an der Schnittstelle von *lex aeterna* und *lex temporalis*, nämlich beim leib-seelisch verfaßten Menschen. Die *lex aeterna* und die ihr entsprechende Einsicht (*ratio, mens, spiritus, intellectus*) kämen in der geistig-seelischen Dimension des Menschen (*animus, anima*) zur Geltung, allerdings unter der Bedingung raumzeitlicher Veränderung mit ihrer Gesetzmäßigkeit (*lex temporalis*). Nur wenn letztere vollständig rückgebunden sei an erstere, könne bei bestimmten Menschen prinzipiell davon ausgegangen werden, daß sie durch die Willensfreiheit Ursprung derjenigen Güter seien, die sie wollten und in der Tat verwirklichten<sup>53</sup>. Für den Menschen als geistiges Wesen aber sei jener Urzu-

<sup>50</sup> Der Ausdruck *deo adiuvante* oder später noch mehrmals *ipso adiuvante* deutet einmal mehr auf eine Einbindung der hier vorliegenden Argumentation in eine übergeordnete Gnadenlehre mit intellektueller Zielsetzung hin. Im zweiten Buch wird etwa ein „Gottesbeweis“, der ebenfalls *credere in deum* voraussetzt, „mit Gottes Hilfe“ geführt werden.

<sup>51</sup> *lib arb.* 1, 4, 10 (CChr.SL 29, 216): *rursus me ad auctoritatem reuocas, sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus.*

<sup>52</sup> *lib arb.* 1, 6, 15 (CChr.SL 29, 220): *illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam uitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem uocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intellegenti non incommutabilis aeternam uideri? an potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni beati sint? aut ut modestus et grauis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus uero et nequam ista licentia careat?*

<sup>53</sup> *lib arb.* 1, 8, 18 (CChr.SL 29, 223): *ratio ista ergo uel mens uel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus.*

stand des Gutseins identisch mit dem Zustand der Weisheit (*in sublimitate sapientiae conlocatus*).

Aber das sei ja gerade das Unbegreifliche, wirft Evodius an dieser Stelle ein, daß der Mensch diesen Zustand aufgebe, um Sklave der Begierde zu werden (*descendere ac libidini seruire*):

„Die Frage ist doch: Könnte dies jemals irgendjemand wollen, wollte dies jemals irgendjemand oder hat dies jemals irgendjemand faktisch vollzogen? Natürlich *glauben* (*credere*) wir, daß Gott den Menschen in einem vollkommenen, glückseligen Zustand erschaffen hat und daß dessen Lapsus in die Härten des sterblichen Lebens ein nachträglicher (*inde*) und freiwilliger sein muß. Aber – obgleich ich persönlich dies ganz fest glaube, verstehen (*intellegentia*) kann ich es nicht und ich würde mich auch dagegen sträuben, wenn du jetzt die genaue Untersuchung eben dieser Frage vertagen wolltest.“<sup>54</sup>

Gerade das aber wird Augustin tun; denn mit dieser Fragestellung hat ihn Evodius erneut an den Anfang zurückgeworfen. Die Frage „Warum – wenn überhaupt – der Lapsus?“ hat dieselbe Struktur wie: „Warum gibt es das Böse?“ – Und was hinter dieser Frage steht, ist nichts anderes als die Vermutung: „Ist nicht Gott selbst, der Urheber von allem, auch der Urheber des Bösen?“ Gerade diese Argumentationsstruktur aber will Augustin aufbrechen.

„Wenn man dich so reden hört“, erwidert er Evodius, „könnte man beinahe meinen, es wäre sicher, daß wir Menschen niemals weise waren. Du beziehst dich nämlich nur auf die Zeit, aus der heraus wir in dieses jetzige Leben (*ex quo in hanc uitam*) hineingeboren wurden [...] Da aber die Weisheit im Herzen (*in animo*) situiert ist, bleibt die große Frage (*magna quaestio*), ob sie nicht vor dem Zusammenwirken mit diesem Körper (*consortium*) in einer anderen Art von Leben und im Zustand einer Art Weisheit sich befinden haben könnte. Dies aber ist ein großes Rätsel und am gegebenen Ort zu behandeln, was uns freilich nicht daran hindert, das, was wir jetzt in Händen haben, schon gleich jetzt soweit wie möglich zu entschlüsseln.“<sup>55</sup>

Evodius, so Augustin, denke rein im Rahmen raumzeitlicher Kategorien, „aus denen“ das Leben hervorwächst, statt sich „vor allem“ prinzipiell zu überlegen, was es bedeuten würde, daß der Mensch als Geist im Besitz von Weisheit sei. Bei seinem Versuch, dieser Frage auf den Grund zu gehen, erweise sich Evodius nicht sehr kooperativ:

„Augustin: Was meinst du: Haben wir einen Willen? – Evodius: Weiß ich nicht. – Augustin: Willst du es denn wissen? – Evodius: Weiß ich auch nicht. – Augustin: Dann frage mich bitte nichts mehr. – Evodius: Warum nicht? – Augustin: Weil ich dir, wenn du nicht wissen willst, wonach du fragst, um

<sup>54</sup> *lib. arb.* 1, 11, 23 (CChr.SL 29, 226): *sed utrum esse quisquam possit incertum est qui haec aut uoluerit facere aut uelit. quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a deo et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit, tamen hoc cum firmissima fide teneam, intellegentia non dum adsecutus sum; cuius rei diligentem inquisitionem si nunc differendam putas, me inuito facis.*

<sup>55</sup> *lib. arb.* 1, 12, 24 (CChr.SL 29, 227): *ita istuc dicitis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes; attendis enim tempus ex quo in hanc uitam nati sumus. sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quamdam uita uixerit animus et an aliquando sapienter uixerit, magna quaestio est, magnum secretum et suo considerandum loco; neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur quominus aperiatur ut potest.*

dadurch zu Weisheit zu kommen, auch keine Antwort schuldig bin.“<sup>56</sup> Statt vergeblich, wie Evodius es nun unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder vorgeschlagen hat, das unlösbare Problem *an deus sit auctor mali, unde malum, unde lapsus* zu verfolgen, führt Augustin also eine neue Problemstellung ein, die in etwa lautet: Wie ist für den Menschen die Rückkehr zur urständlichen Weisheit möglich? Antwort: *per bonam voluntatem*<sup>57</sup>. Er wechselt, um in philosophiegeschichtlichen Kategorien zu sprechen, von der neuplatonischen zur stoischen Fragestellung. Er definiert den guten Willen (*bona uoluntas*) allgemein als Streben nach dem höchsten Gut (*summum bonum*), setzt den perfekten guten Willen mit dem höchsten Gut gleich und relativiert somit die ethische Kategorie „guter Wille“ auf die ontologische Kategorie „höchstes Gut“ hin. So gelingt es ihm, Evodius anhand der Kardinaltugenden (*prudencia, fortitudo, temperantia, iustitia*) den Zusammenhang von gutem Willen (*bona uoluntas*) und glückseligem Leben (*beata uita*) deutlich zu machen<sup>58</sup>. Evodius:

„Also wirklich, ich sage dir, ich kann mich kaum eines Freudenschreis erwehren, da mir plötzlich ein so großes und so leicht zu erlangendes Gut aufscheint.“ Augustinus: „Siehst du? Wenn diese Freude, die durch den Kontakt mit dem Guten entstanden ist, ruhig, friedlich und beständig dein Inneres (*animus*) aufrichtet, kann man von Glück (*beata uita*) sprechen, außer du bist der Meinung, Glück sei etwas anderes als Freude am Wahren, Guten und Gewissen.“

Damit scheint der Dialog an sein Ende gelangt zu sein; denn Evodius hat offenbar begriffen, worum es Augustin geht. Doch bei näherem Hinsehen fangen die Probleme genau an dieser Stelle erst an; denn glücklich sein, so Augustin, wolle jeder Mensch, wie auch jeder Mensch prinzipiell guten Willens sei. Warum also könne es nicht jeder sein (*uolunt omnes beati esse nec possunt*)? Weil es, so Augustin, scheint, daß zwischen „glücklich sein wollen“ im Sinn von „genießen wollen“ und „gut sein wollen“ im Sinn von „bereit sein, recht [d. h. tugendgemäß im Sinn der Kardinaltugenden] zu leben“ (*recte uiuere*) ein gravierender Unterschied bestehe. Es bestehe hier ein Zusammenhang zwischen dem subjektiven guten Willen als einer Form des glücklichen Lebens und dem objektiven Verhältnis zwischen ewigem und zeitlichem Gesetz, wie es oben (*lib. arb.* 1, 6) erklärt wurde. Guten Willens, d. h. glücklich sein, heiße, das ewige Gesetz zu lieben, durch das die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden. Umgekehrt

<sup>56</sup> *lib. arb.* 1, 12, 25 (CChr.SL 29, 227): Augustinus: *nam quaero abs te, sitne aliqua nobis uoluntas. Euodius: nescio. Augustinus: uisne hoc scire? Euodius: et hoc nescio. Augustinus: nihil ergo deinceps me interroges. Euodius: quare? Augustinus: quia roganti tibi respondere non debeo nisi uolenti scire quod rogas. deinde nisi uelis ad sapientiam peruenire.*

<sup>57</sup> *lib. arb.* 1, 12, 25 (CChr.SL 29, 227): Euodius: *quid est bona uoluntas? Augustinus: uoluntas qua adpetimus recte honesteque uiuere et ad summam sapientiam peruenire.*

<sup>58</sup> *lib. arb.* 1, 13, 29 (CChr.SL 29, 231): Euodius: *uere tibi dico, uix me contineo quin exclamem laetitiam, repente mihi oborto tam magno et tam in facili constituto bono. Augustinus: atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur; nisi tu putas aliud esse beate uiuere quam ueris bonis certisque gaudere.*

bedeute, jenes Gesetz nicht zu lieben, einen bösen Willen zu haben (*in mala uoluntate perseuerantes*) und deshalb unglücklich zu sein. Jenes Gesetz aber liebten die nicht, die die zeitlichen Güter (*diuitias, honores, uoluptates etc.*) liebten. Augustin: „Das ewige Gesetz befiehlt uns also, unsere Liebe zu läutern und sie von den zeitlichen Dingen weg, hin zu den ewigen zu wenden.“<sup>59</sup> Insofern die Menschen diesem Gesetz nicht folgten, seien sie der Herrschaft zeitlicher Gesetze unterworfen, die ihre Begierden und damit auch ihre Freiheit einschränkten; denn eine solche Art der Herrschaft baue auf der schieren Angst vor dem Verlust der zeitlichen Güter (Freizügigkeit, Ehre, Besitz usw.), einer Angst, die den Segen der zeitlichen Güter und auch der zeitlichen Gesetze in einen Fluch verwandle<sup>60</sup>.

Also nicht die Dinge, so Evodius bestätigend, seien am Unglück schuld, sondern die Menschen, die sie schlecht gebrauchten (*non res ipsas sed homines qui eis male utuntur esse culpandos*). Die Entscheidung über ihren Gebrauch treffe ja jeder einzelne Mensch selbst, subjektiv, mit seinem Willen, und dieser sei, wenn er sich am ewigen Gesetz ausrichte, gut, wenn nicht, böse. Noch ehe also im gegebenen Fall die zeitlichen Gesetze die Freiheit des Menschen objektiv einschränkten, habe der Mensch durch seine Hinwendung zum Zeitlichen seine Freiheit subjektiv bereits selbst eingeschränkt. Für Augustin ist damit die Frage nach dem Tun des Bösen beantwortet, *quid sit male facere*<sup>61</sup>. Mehr wollte und konnte er mit seinen Prämissen nicht erreichen. Evodius dagegen interpretiert das Ergebnis der Untersuchung anders: „Mir scheint, wir haben darüber hinaus auch die Frage beantwortet, warum wir überhaupt Böses tun (*unde male facimus*)“<sup>62</sup>: wegen der Willensfreiheit. Damit aber hat Augustinus seiner Meinung nach die eigentliche Frage noch immer nicht beantwortet:

„Wenn wir das Böse aus freiem Willen tun, wie unsere Argumentation gezeigt hat, und der Gebrauch des freien Willens eine Gabe unseres Schöpfers ist, dann ist es doch so, daß wir gar nicht hätten sündigen können, wenn wir nicht im Besitz dieses freien Willens gewesen wären. Es scheint also, daß wir auch weiterhin die Befürchtung, daß Gott selbst für den Urheber unserer bösen Taten gehalten werden kann, nicht ausräumen können.“<sup>63</sup>

Der Dialog scheint damit an seinen Anfang zurückgeworfen, Evodius' Ausgangsfrage nicht beantwortet zu sein. Allerdings hat Augustins Argu-

<sup>59</sup> *lib. arb.* 1, 15, 32 (CChr.SL 29, 233): *Augustinus: iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna conuertere.*

<sup>60</sup> *lib. arb.* 1, 15, 32 (CChr.SL 29, 233): *metu coerctet ergo et ad id quod uult torquet ac retorquet [miserorum] animos quibus regendis accomodata est. dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quandam modum aptum uinculo ciuitatis, qualis ex huiuscemodi hominibus constitui potest.*

<sup>61</sup> *lib. arb.* 1, 16, 34 (CChr.SL 29, 234).

<sup>62</sup> *lib. arb.* 1, 16, 35 (CChr.SL 29, 235).

<sup>63</sup> *lib. arb.* 1, 16, 35 (CChr.SL 29, 235): *deinceps quaerere institueramus, unde male facimus. nisi enim fallor, ut ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero uoluntatis arbitrio. sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere conuincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit, uidemur enim non fuisse peccaturi si isto careremus, et metuendum est, ne hoc modo deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.*

mentation durch den Ausschluß einiger möglicher Weiterführungen an Profil gewonnen. Der Anfang ist also ein neuer Anfang, den der von Evodius in seiner letzten Äußerung eingeführte Ausdruck *liberum arbitrium* markiert<sup>64</sup>.

War es Augustin lediglich darum gegangen, das Tun des Bösen durch den freien Willen des Menschen in seiner Funktion zu erklären, nämlich als Hinwendung des Willens zu den zeitlichen Gütern, so zielte die Fragestellung Evodius' progressiv auf Antworten bezüglich 1) des Wesens Gottes (*lib. arb.* 1,1), 2) des Ursprungs des Bösen (*lib. arb.* 1,2) und 3) der Unterscheidung zwischen dem menschlichen Wollen des Guten und der Fähigkeit, es tun zu können, also auch nach der Unterscheidung zwischen dem Wollen-Wollen und dem Wollen-Können, der Frage nach dem Ursprung der Fähigkeit (*potestas*), das Gute zu tun, und nach dem Grund für das Fehlen dieser Fähigkeit, wie sie in Buch 3 und *ad Simplicianum* 1,2 behandelt (*lib. arb.* 1,16) und nach 411 im pelagianischen Streit relevant wird. Auffällig ist, daß hier im ersten Buch Augustin Evodius vor überzogenen Erwartungen an die Untersuchung warnt – das Problem sei (trotz Gültigkeit des Jes 7,9bLXX, *lib. arb.* 1,2 formulierten Prinzips) obskur (*lib. arb.* 1,11.12) –<sup>65</sup>, während er im weiteren Verlauf des Dialogs, beginnend mit Buch 2, Evodius' Fragestellung mehr und mehr zu seiner eigenen zu machen scheint<sup>66</sup>.

## 6. „Beweis“ – *de libero arbitrio* 2

*lib. arb.* 2 ist bekannt für seinen „Gottesbeweis“. In der Tat spricht Augustin davon, zeigen (*[de]monstrare*) zu wollen, wie eine sichere Erkenntnis (*certa cognitio*) von der Existenz Gottes (*deum esse*) aussieht<sup>67</sup>. Unabhängig von der auch in der kontemporären Philosophie diskutierten Frage nach der Möglichkeit von Gottesbeweisen überhaupt soll im folgenden gezeigt werden, was eigentlich im Rahmen der Argumentation von *lib. arb.* 2 mit dieser „Demonstration“ gemeint ist bzw. was mit ihr bezweckt wird.

<sup>64</sup> Augustin hatte ihn ein einziges Mal verwendet, ohne näher auf ihn einzugehen. *lib. arb.* 1,11,21 (CChr.SL 29, 225): *nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium*.

<sup>65</sup> Vgl. auch *lib. arb.* 3,21,61 (CChr.SL 29, 311): *non enim in praeterita me adtendo, ut tamquam errorem perniciosissimum uerear, si aliter de his sensero quam fuerunt; sed in id quod futurum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei*. Vgl. Zitat Röm 1,21 in *lib. arb.* 3,24,72 (CChr.SL 29, 317): *et obscuratum est insipiens cor eorum*.

<sup>66</sup> Vgl. *lib. arb.* 2,1,1 (CChr.SL 29, 236): *Euodius: explica mihi, quare dederit deus homini liberum arbitrium uoluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset?*

<sup>67</sup> Vgl. *lib. arb.* 2,3,7 (CChr.SL 29, 239): *quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo manifestum est deum esse... 2,13,35 (CChr.SL 29, 261): promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit nostra mente atque ratione sublimius. 2,15,39 (CChr.SL 29, 263 f.): si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est [...] quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamuis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus*.

Zur Dialogform ist anzumerken, daß Augustin von nun an das Heft der Gesprächsführung fester in Händen hält als im ersten Buch. Evodius wird immer mehr zum Statisten, der die Argumente Augustins nur bestätigt, statt unter Anführung von eigenen Argumenten gegenzulenken. Am Ende des dritten Buches wird Evodius als Dialogpartner ganz verschwinden und statt dessen quasi der Adressat eines Protreptikos Augustins, der, wie gesagt, dabei ist, Evodius' Frage immer mehr als seine eigene zu begreifen.

Ausgangspunkt des zweiten Buchs ist die zunächst erneut von Evodius aufgeworfene Frage, wie der Mensch mit der Gabe der Willensfreiheit, die ja ähnlich wie eine Tugend (z.B. Gerechtigkeit) funktioniert, Böses tun kann<sup>68</sup>. Augustin erwidert, er sei bereit anzunehmen, daß die Willensfreiheit keine Gabe Gottes sei, wenn sich zweifelsfrei nachweisen ließe, daß sie nur zum Bösen taugte, also, wie Evodius hinzufügt, „uns [Menschen] nicht hätte gegeben werden dürfen“<sup>69</sup>. Dies könne er, Augustin, deswegen tun, da ja umgekehrt nicht bewiesen sei, ob überhaupt irgendetwas von Gott komme, ja ob Gott überhaupt existiere<sup>70</sup>. Evodius stimmt zu: Man sei ja in diesem Bereich auch in erster Linie auf Wahrscheinlichkeitsannahmen aufgrund autoritativer Schriften, auf das Zeugnis religiöser Menschen, die Tradition der Kirche usw. angewiesen, über deren argumentativen Wert man sich und anderen Rechenschaft ablegen müsse. Erst wenn dies in ausreichendem Maß geschehen sei, könne man zur Untermauerung der Glaubensüberzeugung die Annahmen mit rationalen Gründen ausbauen<sup>71</sup>. Augustin bestätigt: „Zuerst muß geglaubt werden. Intellektuell durchdrungen werden kann nur Geglaubtes.“<sup>72</sup> Ziel der Argumentation sei zwar sichere Erkenntnis, aber eben von Geglaubtem: 1) von der Existenz Gottes, 2) davon, daß Gott Urheber alles Guten sei, vor allem aber 3) von der Gutheit der Willensfreiheit<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> *lib. arb.* 2,2,4 (CChr.SL 29, 237): *Evodius: sed nonne tibi uidetur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuierit ad peccandum posse conuerti, sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene uiuendum?*

<sup>69</sup> *lib. arb.* 2,2,4 f. (CChr.SL 29, 237 f.): *Augustinus: si autem inuenerimus non bene datam esse [uoluntatem] non eum [deum] dedisse intellegamus, quem culpae nefas est [...] Evodius: si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dare debuisse [...] si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse quod dari non debuit.*

<sup>70</sup> Deswegen, so Augustin, könne der Tor die Nichtexistenz Gottes behaupten, wogegen man doch Argumente anführen müsse: *lib. arb.* 2,2,5 (CChr.SL 29, 238): [Ps 52, 1; 13, 1]: *dixit insipiens in corde suo: non est deus. hoc tibi diceret nec uellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum uera credideris, relinqueresne hominem an aliquo modo quod inconcussum tenes persuadendum esse arbitraberis, praesertim si ille non oblectari peruiaciter, sed studiose id uellet agnoscere?*

<sup>71</sup> *lib. arb.* 2,2,5 (CChr.SL 29, 238).

<sup>72</sup> *lib. arb.* 2,2,6 (CChr.SL 29, 239): *nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et diuinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: „nisi credideritis, non intellegitis.“* Das Bibelzitat ist Jes 7,9 bLXX, das bereits aus dem ersten Buch bekannt ist. Zum Verständnis des Ausdrucks *cognoscere* verweist Augustin auf Joh 17,3 (*haec est uita aeterna ut cognoscant te uerum deum et quem misisti Iesum christum*) und fügt schließlich noch Mt 7,7 (*quaerite et inuenietis*) hinzu.

<sup>73</sup> *lib. arb.* 2,3,7 (CChr.SL 29, 239): *quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo*

Augustin beginnt mit der Frage an Evodius, ob er denn mit Sicherheit wisse, daß er selbst existiere (*utrum tu ipse sis*) und ob ihm dies bewußt sei (*hoc est intellegere te*)<sup>74</sup>. Der „Beweis“ dieses Sachverhalts mit Hilfe des Selbstbewußtseinsarguments wie etwa in *de uera religione* bleibt jedoch aus<sup>75</sup>. Augustin fährt unmittelbar fort mit einer Analyse der Sinneswahrnehmung. Die in die klassischen fünf Sinne aufgegliederte sinnliche Wahrnehmung (*quinque sensus*) sei, um als Wahrnehmung funktionieren zu können, auf eine vereinheitlichende Funktion verwiesen, auf einen, wie Evodius bestätigt, sechsten, inneren Sinn<sup>76</sup>. Was Evodius nicht sofort begreift: Die Einführung eines solchen vereinheitlichenden Prinzips im Bereich der Sinneswahrnehmungen setzt prinzipiell die Unterscheidung des Akts der Wahrnehmung vom Wahrgenommenen selbst auf der Ebene des Urteilsvermögens voraus<sup>77</sup>.

Über die nun folgenden Spitzfindigkeiten bezüglich der hierarchischen Abstufung der Verhältnisse *ratio – interior sensus, interior sensus – quinque sensus* und *quinque sensus – corpora* gerät der Dialog in Gefahr, den Faden zu verlieren<sup>78</sup>, bis Augustin die Katze aus dem Sack läßt:

„Kannst du bitte im Bereich der menschlichen Natur irgendetwas Höheres entdecken als die Vernunft (*ratio*)?“ – Evodius: „Nein.“ – Augustinus: „Und was, wenn wir etwas entdeckten, was nicht nur zweifelsfrei existierte, sondern sich auch als unserer Vernunft übergeordnet (*praestans*) erwiese? Würdest du zögern, jenes Etwas, was immer es ist, Gott zu nennen?“ – Ja, Evodius würde zögern: „Es gefällt mir nicht, Gott als denjenigen zu bezeichnen, dem meine Vernunft unterlegen ist, wenn er doch vielmehr der ist, über dem niemand steht (*quo est nullus superior*).“<sup>79</sup>

Trotzdem meint Augustin nach einigem Hin und Her, daß es ausreiche, formal zu zeigen, daß es etwas Höheres als die Vernunft (*ratio*) gebe; denn selbst wenn inhaltlich etwas immer noch Höheres gedacht oder erfah-

---

*manifestum est deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit uoluntas libera.*

<sup>74</sup> Verbunden mit diesem Gedankengang ist die Triade *esse, uiuere, intellegere* und die entsprechende Einteilung des Kosmos in unbelebte Materie, beseelte und geistbeseelte Lebewesen und deren Bewertung.

<sup>75</sup> Vgl. *uera rel.* 39,72,206 (CChr.SL 32, 235): *omnis, qui se dubitantem intellegit, uerum intellegit et de hac re, quam intellegit, certus est. de uero igitur certus est.*

<sup>76</sup> *lib. arb.* 2,3,8 (CChr.SL 29, 241): *Euodius: arbitror nos ratione comprehendere esse interiorum quendam sensum ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur.*

<sup>77</sup> *lib. arb.* 2,3,9 (CChr.SL 29, 242): *Augustinus: credo te non negare aliud colorem esse et aliud colorem uidere et item aliud [...] habere sensum quo uideri posset, si subesset.*

<sup>78</sup> Vgl. *lib. arb.* 2,5,11 (CChr.SL 29, 244): *Euodius: quantum memini, trium illarum quaestionum, quas paulo ante ad contendum ordinem huius disputationis posuimus, nunc prima uersatur, id est quomodo manifestum fieri possit, quamuis tenacissime firmissimeque credendum sit, deum esse.*

<sup>79</sup> *lib. arb.* 2,6,13 f. (CChr.SL 29, 246): *Augustinus: quare uide, obsecro, utrum aliquid inuenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. Euodius: nihil omnino melius uideo. Augustinus: quid si aliquid inuenire potuerimus quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est deum dicere? Euodius: [...] non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior.* Ähnlich wie hier Evodius redet Augustin selbst in *uera rel.* 39,72,203 (CChr.SL 32, 234): *uide ibi conuenientiam, qua superior esse non possit, et ipse conueni cum ea, confitere te non esse, quod ipsa est.*

ren werden könne, formal stehe fest, daß jenes immer noch Höhere niemand anderer als Gott selbst sei, trotzdem oder eben gerade weil die Vernunft es nicht erfassen könne<sup>80</sup>. Um diesen Beweis führen zu können, muß Augustin nun aber, wie er meint, zuerst einmal die Universalität der Vernunft aufzeigen. Evodius schlägt vor, dies anhand der Mathematik zu tun, worauf Augustin Überlegungen zur Zahl Eins anstellt: In ihr gründeten zugleich Vernunftgemäßheit und Wirklichkeitsbezug der Mathematik, wie sogar die Schrift es nahelege, wenn etwa der Prediger sage: „Ich machte die Runde, ich und mein Herz, um zu wissen, zu erwägen und zu erforschen – Weisheit und Zahl (Koh 7,26).“<sup>81</sup>

Der Ausdruck „Weisheit“, erwidert Evodius, sei nun aber doch recht ungeschützt. Für weise würden auch Verbrecher gehalten, die ihr Handwerk gut verstünden. Aber, so Augustin, man habe doch schon im ersten Buch festgehalten, daß Weisheit nichts anderes sei als die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten werde<sup>82</sup>. Alles andere sei Irrtum. Aber sei nicht auch das höchste Gut für jeden Menschen ein anderes?<sup>83</sup> „Gehen wir“, so Augustin, „von der Existenz mindestens einer einzigen Weisheit, bzw. einiger weiser Menschen aus und davon, daß alle Menschen glücklich werden wollen.“<sup>84</sup> Entspräche dann nicht jene reale, aber nur individuell gültige Weisheit (Besitz des höchsten Gutes), bzw. die Art, wie sie sich nach außen hin zufällig, ohne Allgemeingültigkeitsanspruch, im einen oder anderen Menschen manifestiert, dieser Hypothese (Streben aller nach dem höchsten Gut), und zwar mit derselben inneren Notwendigkeit, wie in der in der *ratio* gedachten Zahl Eins die Mathematik mit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit in Berührung komme?<sup>85</sup>

<sup>80</sup> *lib. arb.* 2, 6,14 (CChr.SL 29, 247): *bene habet, nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huius modi quod aut fateberis deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum deum esse concedes, quare siue supra sit aliquid siue non sit, manifestum erit deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem eodem ipso adiuvante monstravero.* N. B. Wie in der aus *vera rel.* 39,72 zitierten Stelle betont wird, dies müsse bekannt, *confiteri*, werden, so wird hier wie auch bereits an anderer Stelle darauf verwiesen, daß der Beweis *deo adiuvante*, also im Kontext eines bereits im Vollzug befindlichen Glaubens, geführt werde.

<sup>81</sup> *lib. arb.* 2, 8,22.24 (CChr.SL 29, 251.253): *unum uero quisquis uerissime cogitat profecto inuenit corpori sensibus non posse sentiri [...] unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem [...] non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: „circuli ego et cor meum ut scirem et considerarem et quaereram sapientiam et numerum.“*

<sup>82</sup> *lib. arb.* 2, 9,26 (CChr.SL 29, 254): *num aliam putas esse sapientiam nisi ueritatem in qua certitur et tenetur summum bonum?*

<sup>83</sup> *lib. arb.* 2, 9,27 (CChr.SL 29, 255): *Augustinus: dubitas autem summum bonum, quicquid illud est, omnibus hominibus unum esse? – Evodius: dubito sane, quod diuersos diuersis rebus gaudere uideo tamquam summis bonis suis.*

<sup>84</sup> *lib. arb.* 2, 10,28 (CChr.SL 29, 255 f.): *quid? hoc quod tenemus uel esse sapientiam uel sapientes et beatos esse omnes homines uelle, ubi uidemus?*

<sup>85</sup> Augustin zitiert hier noch einmal Koh 7,26 und zusätzlich Weish 8,1 (*sapientia adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter*), das sinngemäß auch am Beginn der bereits erwähnten, an diese anklingende Passage *uera rel.* 39,72,201 (CChr.SL 29, 234) steht: *sapientia dei pertendit usque in finem fortiter. In uera rel.* schließt der Beweis mit dem Hinweis auf die gegenüber den Zahlen transzendente Wirklichkeit der Weisheit Gottes – vgl. Ps 146,50: *sapientia dei non est numerus.*

Werde diese Annahme in unerschütterlichem Glauben festgehalten und mit der christlichen Offenbarung, nämlich mit der Aussage kombiniert, daß Christus die Macht und Weisheit Gottes sei (1 Kor 1, 24), dann sei bewiesen, was zu beweisen war: Die Existenz Gottes könne auch (*etiam*) erkannt werden (*certa cognitione adtingimus*)<sup>86</sup>, allerdings nur in der Weise, daß sie nicht zu leugnen sei (*negare non poteris*); denn wir Menschen stünden nach wie vor in einem Spannungsverhältnis von Glauben und Wissen (*tendimus*). Evodius' exaltierte Freude (*incredibilis laetitia*), die nun, ähnlich wie schon in Buch 1, erneut aufblitzt, weicht deshalb sofort wieder einer völligen Verwirrung: Evodius: „Ich bin also noch nicht weise, obwohl ich doch schon kein Tor (*insipiens* [von der Sorte, die behaupten, *non est deus*]) mehr bin?“ – Augustinus: „Was soll das heißen? Nennst du denn nicht auch jemanden, der nicht gerecht ist, ungerecht?“ – Evodius: „Zweifellos sollte ich mich dann also doch als Toren bezeichnen.“ – Augustinus: „Ein Tor, der die Weisheit kennt?“<sup>87</sup>

Warum diese Verwirrung im Argument? Augustin will zeigen, daß es hier nicht um weise bzw. nicht weise sein geht, sondern um weise sein aufgrund eines Wollens, das seinen Ursprung, wie die nun gehäuft auftretenden Bibelstellen andeuten sollen, bei Gott hat, was ja eben im Beweis demonstriert wurde<sup>88</sup>. Vom Menschen könne man demnach nicht einfachhin sagen, er sei weise oder nicht weise, *sapiens* oder *insipiens*, außer im Hinblick auf die Frage, ob er sich als Antwort auf den Ruf Gottes auf den Weg (*iter*) gemacht habe, die Weisheit zu suchen oder nicht. Deshalb ist auch Evodius' erneute Exaltation, er sei jetzt genügend instruiert (*persuasum*) darüber, daß, soweit in diesem Leben erkennbar, die Existenz Gottes durch seine Urheberschaft alles Guten manifest sei, als vorläufig zu betrachten<sup>89</sup>. Sie ist voller Einschränkungen (*persuasum, in hac uita, tales quales* usw.) und weist darauf hin, daß die Behandlung der eigentlichen Frage, ob der freie Wille ein Gut sei, noch immer nicht beantwortet sei<sup>90</sup>. Evodius akzeptiert also nicht, daß

<sup>86</sup> *lib. arb.* 2, 15, 39 (CChr.SL 29, 263): *Augustinus: tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius [...] si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa ueritas deus est. siue ergo illud sit siue non sit, deum tamen esse negare non poteris.*

<sup>87</sup> *lib. arb.* 2, 15, 41 (CChr.SL 29, 265): *Evodius: non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim. Augustinus: dic, quaeso te, nonne fateberis eum qui non est iustus iniustum esse [...] cur ergo et quando sapiens non est, non sit insipiens? Evodius: [...] ut me insipientem non dubitem dicere. Augustinus: nouit ergo insipiens sapientiam.*

<sup>88</sup> *lib. arb.* 2, 15, 40 f. (CChr.SL 29, 265 f.): *Augustinus: non enim, sicut iam dictum est, certus esset uelle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhereret, sicut earum rerum de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinet, quorum cognitione laetatus est [...] Weish 6, 17: in uis ostendet se illis hilariter et omnis prouidentia occurret illis [...] lib. arb.* 2, 17, 45 (CChr.SL 29, 268): *intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter et in omni prouidentia occurrere sibi.*

<sup>89</sup> *lib. arb.* 2, 18, 47 (CChr.SL 29, 268): *Evodius: satis mihi persuasum esse fateor, et quem ad modum manifestum fiat, quantum in hac uita atque inter tales quales nos sumus potest, deum esse, et ex deo esse omnia bona.*

<sup>90</sup> *lib. arb.* 2, 18, 47 (CChr.SL 29, 269): *nunc iam tertiam quaestionem uideamus, utrum expediri possit: inter bona esse numerandam liberam uoluntatem.*

Existenz und Wille Gottes im guten Willen des von der Weisheit Gottes ergriffenen Menschen eins seien, wie Augustin zuletzt zeigen wollte, sondern bringt einen letzten Einwand: Wenn der freie Wille einen solch universalen Ursprung (Heilswillen Gottes in der Macht und Weisheit Gottes Jesus Christus) habe, wenn also ein böser Wille undenkbar sei, könne man dann überhaupt vom freien Willen als „Mittel“ (*medium*) sprechen? Dagegen Augustin: Wie die Vernunft (*ratio*) sich selbst als Gegenstand enthalte, also selbst durch sich selbst gedacht bzw. gewußt werde, und das Erinnerungsvermögen (*memoria*) ebenso, so enthalte auch der Wille (*uoluntas*) sich selber. Er wolle sich selbst. Wollen zu wollen sei ein Urvollzug des Menschen und in seinem Ursprung identisch mit dem Festhalten an Wahrheit und Weisheit<sup>91</sup>. Dennoch habe es mit dem Willen eine besondere Bewandtnis. Er sei ein Mittel, ein *medium bonum*. Er verwirkliche sich selbst in der Bejahung der höchsten Güter und verfehle sich selbst in deren Verneinung, in der Sünde<sup>92</sup>.

Damit wird nun eine doppelte Unterscheidung hinsichtlich der ursprünglichen und in ihrem Ursprung als Gut unantastbaren Willensfreiheit (*uoluntas*) getroffen<sup>93</sup>: 1) Ob sündig oder nicht, sie bleibt in jedem Fall sie selbst. 2) Dennoch verliert sie sich durch die Sünde an das Böse. Das Böse ist von seinem Ursprung her zwar nichts als Privation des Guten, wird jedoch durch die Sünde (also den freien Willen [*uoluntas*] selbst) instandgesetzt, sich seiner als eines Gutes zu bedienen. Da nun aber dessen Ursprung wiederum im Willen Gottes liegt, stellt sich erneut Evodius' Ausgangsfrage, ob nicht Gott selbst als Urheber des Bösen zu betrachten sei. In dieser Situation der Ratlosigkeit (*nescire*) rät Augustin, auf keinen Fall hinter die anfänglichen Prämissen zurückzugehen: Gott sei der Urheber alles Guten, auch des Willens, selbst des noch so defizienten Willens. Für dessen Defekt aber gebe es keinen Grund (*defectus ex nihilo est*).

<sup>91</sup> Vgl. hierzu schon oben *lib. arb.* 2, 12, 37 (CChr.SL 29, 262): *haec est libertas nostra, cum isti subdimur ueritati*. Hier nun *lib. arb.* 2, 19, 52 (CChr.SL 29, 272): *uoluntas ergo [...] cum inheret incommutabili bono [...] tenet homo uitam beatam*.

<sup>92</sup> *lib. arb.* 2, 19, 53 (CChr.SL 29, 272): *uoluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat*.

<sup>93</sup> *lib. arb.* 2, 20, 54 (CChr.SL 29, 272 f.): *Augustinus: sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat, qui profecto malus est, tametsi uoluntas libera, quia sine illa nec recte uiui potest, in bonis numeranda sit, si enim motus iste, id est auersio uoluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? non erit ergo iste motus ex deo, unde igitur erit? ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen uera responderim, sciri enim non potest quod nihil est. tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo*.

7. Offene Fragen – *de libero arbitrio* 3

Evodius bemerkt sofort, daß diese letzten Gedanken im Vergleich zu den kurz vorher geäußerten selber defizient sind; denn wenn der Defekt ein Faktum ist, dann muß er auch eine Ursache haben. Augustin war eben da-beigewesen, dies aufzuschlüsseln, als er mit der lapidaren Bemerkung, er sei *ex nihilo*, sein eigenes Argument abwürgte.<sup>94</sup>

Es ist also erneut Evodius, der die Argumentation weitertreibt. Erst gegen Ende von Buch 3 wird er als Dialogpartner verschwinden. Hier am Anfang ist der Dialog noch recht lebhaft, etwa wenn Augustin ironisch Evodius' Vermutung hinterfragt, der „Defekt“ des Willens sei natürlich und infolgedessen schuldlos (*inculpabilis*). Augustin: Ob Evodius etwa Gefallen am Defekt des Willens finde? – Evodius: „Nein, im Gegenteil, es mißfällt mir.“ – Augustin: „Etwas Schuldloses mißfällt dir?“ – Evodius: „Nein – ob es schuldlos ist, ist ja gerade die Frage!“ – Augustin: „Also mißfällt dir etwas, was du gar nicht kennst<sup>95</sup>.“ – Doch Evodius bleibt hartnäckig: „Was, wenn das Wesen (*natura*) [der Willensfreiheit] darin bestünde, notwendig bestimmt zu sein?“ – Augustin: Es wäre keine Willensfreiheit<sup>96</sup>. Und weiter: Die Frage nach der Willensfreiheit im Zusammenhang mit dem Sündenfall sei qualitativ anders zu bewerten als der naturgesetzlich bestimmte Fall eines Steins.

Auch die Frage nach dem Vorherwissen Gottes ist lediglich eine Variation von Evodius' Ausgangsfrage, ob nicht am Ende doch Gott der Urheber des Übels sei. Evodius: Wenn Gott vorherwisse, was jemand zu einem bestimmten Zeitpunkt wolle, dann träfe dies doch notwendigerweise ein<sup>97</sup>. Wieder bleibt Augustin nichts anderes übrig, als auf den qualitativen Unterschied zwischen der menschlichen Vorstellung von Vorherwissen und der Annahme eines „Vorherwissens Gottes“ hinzuweisen, bei der man ja die spezielle Problematik des Redens von Gott berücksichtigen müsse: Zunächst, so Augustin, sei im Glauben anzunehmen, daß Gott der Schöpfer alles Guten und gerecht, der Mensch jedoch Sünder sei<sup>98</sup>. Aus dieser Annahme könne man, sofern man hier raumzeitliches Vokabular

<sup>94</sup> *lib. arb.* 3,1,1 (CChr.SL 29, 274): *Evodius: si ita data est ut naturalem habeat istum [ad summum bonum] motum, iam necessitate ad haec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur.*

<sup>95</sup> *lib. arb.* 3,1,1 (CChr.SL 29, 275): *Augustinus: placetne tibi iste motus an displicet? – Evodius: displicet. – Augustinus: reprehendis ergo eum. – Evodius: utique reprehendo. – Augustinus: reprehendis igitur animi motum inculpabilem. – Evodius: inculpabilem animi motum non reprehendo, sed nescio an ulla culpa sit relicto incommutabili bono ad commutabilia conuerti. – Augustinus: reprehendis ergo quod nescis.*

<sup>96</sup> *lib. arb.* 3,1,2 (CChr.SL 29, 275): *restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi uoluntatem ad creaturam a creatore conuertit.*

<sup>97</sup> Dies ist nur eine andere Form der Frage *an deus sit auctor mali*; *lib. arb.* 3,2,4 (CChr.SL 29, 276): *quoniam peccaturum esse praesciuerat, necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat deus, quo modo est igitur uoluntas libera ubi tam ineuitabilis apparet necessitas?*

<sup>98</sup> Hierzu Ps 40,5: *ego dixi, domine, miserere mei; cura animam meam, quoniam peccaui tibi.* Vgl. *lib. arb.* 3,3,6 (CChr.SL 29, 278).

verwenden wolle, u. a. auch folgern, daß Gott mit Bestimmtheit die zukünftigen freien Willensakte der einzelnen Menschen vorherwisse (*deus praesciens omnium futurorum*). Da dieses Vorherwissen aber in keinem bestimmbareren Verhältnis zum Nichtwissen der Menschen darüber stehe, wie es in einzelnen Situationen in der Zukunft um ihre Willensfreiheit bestellt sei, berühre es diese nicht. Nach wie vor gelte: „Wir sündigen durch unseren Willen (*uoluntate peccemus*).“<sup>99</sup> Evodius stimmt diesem Gedanken zu, wenn er meint, man könne nicht einmal in bezug auf Gott selbst sagen, ob die Schöpfung ein freier Willensakt oder naturnotwendig sei. Um die Ausgangsprämisse, daß „nicht ich, sondern er meines Glückes Schmied sei“ (*non ego, sed ille me beatum fecit*) und ich nur Macht über meinen Willen habe (*nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas*), kommt auch er nicht herum. Augustin: „Die Wahrheit selbst verkündet es aus deinem Mund“ (*optime de te ueritas clamat*)<sup>100</sup>. Auch wenn Gott nach diesem Modell alles so vorherwisse, daß es mit Bestimmtheit eintrete, so heiße dies im Fall des Vorherwissens von Bösem nicht, daß er durch sein Vorherwissen das Böse bewirke, sondern vielmehr, daß er zulasse, daß Böses geschieht, um Gerechtigkeit zu üben<sup>101</sup>. Zu meinen, es wäre besser, wenn Gott das Böse „nicht“ (*ut non essent*) oder „anders“ (*aliter eas fieri*) „sein“ (im Sinne von „existieren“ – zu beachten dabei immer die Problematik solcher Rede!) ließe, hieße, Gottes verborgenem Plan vorzugreifen<sup>102</sup>.

Man habe, so Augustin, ganz einfach von der Wirklichkeit der Schöpfung auszugehen. Wenn es so sei, wie es sei, dann habe Gott offenbar gewollt, daß es Geschöpfe von der Art wie die Menschen in der Weise gebe, wie es sie gebe, nämlich daß sie durch ihre Seelen mit ihm verbunden<sup>103</sup> und todunglücklich seien, wenn sie, da durch die Sünde von ihm losgelöst, das, wozu sie ursprünglich bestimmt gewesen seien, nämlich in seiner Gegenwart immerwährende Glückseligkeit zu genießen (*frui*), in ihrer eigenen Welt, so wie sie durch die Sünde geworden sei, nämlich gottlos, nicht fänden<sup>104</sup>. Selbst wenn dies ein Unglück (*miseria*) sei, so

<sup>99</sup> *lib. arb.* 3, 3,6 (CChr.SL 29, 278): Vgl. *M. Djuth*, The Hermeneutics of *de libero arbitrio* 3 – Are There Two Augustines? in: *StPatr* 27 (1993) 281–289, 288; „At this juncture, Stoic compatibilism, such as found in the thought of Seneca and Chrysippus, provides the inspiration for the harmony Augustine sees between grace and human freedom“.

<sup>100</sup> *lib. arb.* 3, 3,7 (CChr.SL 29, 279).

<sup>101</sup> *lib. arb.* 3, 4,11 (CChr.SL 29, 281): *Augustinus: deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor*.

<sup>102</sup> *lib. arb.* 3, 5,12 f. (CChr.SL 29, 282). Vgl. hierzu noch im letzten Werk gegen Julian von Aclanum, *c. Iul. op. imp.* 1, 129 (CSEL 85/1, 141): *si deus tuus [Iuliane] in contumeliam neminem format, non est ipsi Pauli apostoli deus [...] sed tu uidelicet artifex magnus profers ex officina pelagiana meliorem deum, qui nullum uas facit in contumeliam*. Vgl. 2 Tim 2, 20.

<sup>103</sup> *lib. arb.* 3, 5,13 (CChr.SL 29, 283): *humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus*. Interessant ist der Anklang an Tertullian, *Apologeticum* 17 (CChr.SL 1, 117): *testimonium animae naturaliter christianae*.

<sup>104</sup> *lib. arb.* 3, 5,14 (CChr.SL 29, 283): *homines errant, qui meliora cum mente conspexerint, non*

sage es doch über die Grandiosität der ursprünglichen Verhältnisse immer noch mehr aus als alles, was die Schöpfung derzeit sonst noch zu bieten habe<sup>105</sup>.

Dieser Gedankengang fügt sich nahtlos in den von *ad Simplicianum* 1,2 ein: Gott liebt den Sünder und läßt ihn deshalb bedingungslos existieren, aber er haßt die Sünde und verdammt deshalb den Sünder<sup>106</sup>. Der Mensch hat, so Augustin, keine andere Wahl als „existieren zu wollen“<sup>107</sup>. Nichtexistenz sei keine Alternative zum Unglück der ewigen Verdammnis. Von Nichtexistenz überhaupt zu reden, sei Unsinn (*absurdissime*). Eine andere göttliche Ordnung zu postulieren, sei ebenfalls absurd, da dies ja auch die Andersheit des eigenen Denkens miteinschließe, was nicht gedacht werden könne. Bleibe also nur anzunehmen, daß wir in der besten aller Welten lebten, in der eben die Verdammnis aufgrund der Sünde nicht nur erforderlich sei, sondern sogar zur Schönheit des Ganzen beitrage<sup>108</sup>.

Das ist mehr als die Beschreibung einer „nur ungünstigen Ausgangslage“<sup>109</sup>. Es geht hier, nicht anders als in *ad Simplicianum*, nicht nur um den Anfang, sondern auch um das Ende, um „Ewiges“. Augustin illustriert dies anhand einer mit einer Reihe von Bibelziten nahegebrachten Angelologie: Die „Engelgleichheit“ (*aequales angelis*) sei derjenige Zustand, in dem sich der Mensch in Ewigkeit befinde, wie in der Übertragung dieses Sachverhalts auf das heilsgeschichtliche Eschaton in Mt 25,31–46 illustriert werde<sup>110</sup>. Im großen Endgericht werde offenbar, was jetzt verborgen sei, nämlich, wer zu den Teufeln in die Hölle und wer zu den Engeln in den Himmel gehöre. Da helfe nur noch beten: „Herr, reinige mich von den Sünden, die mir verborgen sind“ (Ps 18,13)<sup>111</sup>. Adressat dieses Gebets sei Christus, der endzeitliche Richter. Er vollziehe die Befreiung aus der Misere, in die der Mensch, nach Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1,26) geschaffen und somit über den Engeln stehend, durch die Sünde noch tiefer gefallen sei als jene. Freiwillig, also der Tatsache der Sünde ins Auge sehend,

---

*in sedibus congruis ea oculis quaerunt, uelut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens stomachetur quod talem nucem non inuenit.*

<sup>105</sup> *lib. arb.* 3,5,15 (CChr.SL 29, 284): *id est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem.* Augustin bringt hier den Vergleich, daß ein ungezügelter Pferd ja auch schöner sei als ein Stein, der sich harmonisch in seine Umgebung einfüge.

<sup>106</sup> Vgl. *ad Simplicianum* 1,2,18 (CChr.SL 44, 45): *nec odit [deus] in homine nisi peccatum.* Vgl. *Flasch* 1990, 59 f.

<sup>107</sup> *lib. arb.* 3,7,21 (CChr.SL 29, 287): *si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum quia esse uis.*

<sup>108</sup> *lib. arb.* 3,9,26 (CChr.SL 29, 290): *si peccata fiant et desit miseria, nihilominus debonestat ordinem iniquitas. cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas.*

<sup>109</sup> *Flasch* 1990, 84.

<sup>110</sup> *lib. arb.* 3,9,28 (CChr.SL 29, 292): 1 Kor 6,3: *nescitis quia angelos sumus indicaturi?* Mt 22,30 / Lk 20,36: *et erunt aequales angelis dei.* Mt 25,41: *ite in ignem aeternum, qui preaeeparatus est diabolo et angelis eius.*

<sup>111</sup> *lib. arb.* 3,10,29 (CChr.SL 29, 292): *ab occultis meis munda me, domine, et ab alienis parce seruo tuo.*

gehe Christus denselben Weg (nämlich der Erniedrigung), den jene unfreiwillig, nämlich unter den Vorzeichen der Verleugnung ihres Geschaffenseins und der Einbildung ihrer Überlegenheit gegangen<sup>112</sup>. Er allein (*solus*) schaffe, wozu die in der Sünde verstrickte Seele nicht fähig sei, und seinetwegen wäre Gott selbst dann gerechtfertigt, wenn kein einziger Mensch gerettet würde<sup>113</sup>.

Augustin will nicht mit der Christologie die Metaphysik aus den Angeln heben. Christus sei nicht dazu da, die Sünde zu entschuldigen. Was gut sei, sei immer gut, was böse sei, immer böse. Es sei ebenso absurd, das Böse zu leugnen, wie ein *intrinsice malum* anzunehmen. Gott schaffe jedes Wesen (*natura*) im Kern (*substantia*) gut. Das Böse manifestiere sich einzig und allein durch das Verderben des Guten (*corruptio*) mit dem Ziel, es zu vernichten (*nullum erit bonum*). Anzunehmen, daß dieser Fall eintritt, sei absurd (*absurdissime*); denn das hieße ja eben eine Umwertung der Werte: Das Böse würde an die Stelle des Guten treten, es würde selber gut sein, indem es das Gute so verdorben habe, daß es nicht mehr schlechter werden könne<sup>114</sup>. So gesehen sei die Anfälligkeit des menschlichen Willens (*liberum arbitrium*) für die Sünde eine positive Bestimmung und die Sündenstrafe ein Ausdruck der Wertschätzung dessen, was durch die Sünde verdorben sei<sup>115</sup>. Gemäß der Eingangsprämisse, Gott, der Schöpfer aller Dinge, sei in jedem Fall zu loben, gelte: Gott schuldet niemandem etwas. Alles was er gibt, ist gratuit. Er ist der Maßstab unserer Werturteile. Wenn etwas nicht so sei, wie es sein solle (*non ita est ut debuit*), liege es nicht an ihm, sondern aufgrund der Sünde an der Schuld des Menschen, d.h. am Tun des Menschen dessen, was er nicht tun solle bzw. des Gegenteils von dem, was zu tun er Gott schuldig sei (*debet*) dafür, daß er es empfangen habe (*gratia*). Wie immer es den Menschen gehe, Gott sei dafür zu loben<sup>116</sup>.

Nach längerer Pause tritt nun erneut Evodius auf den Plan und weist Au-

<sup>112</sup> *lib. arb.* 3, 10, 30 (CChr.SL 29, 293): *sic eum anima quem superbiens intus reliquerat foris humiliter inuenit, imitatura eius humilitatem uisibilem et ad inuisibilem altitudinem reditura.*

<sup>113</sup> *lib. arb.* 3, 12, 35 (CChr.SL 29, 296): *creatura spiritalis quantilibet numeri si pro suis meritis damnaretur [non] angustare posset ordinem qui conuenienter et decenter excipit quoscumque damnatas.* Zum hier nicht wörtlich verwendeten, vom Sinn her aber naheliegenden Begriff *exemplum* vgl. W. Geerlings, *Christus exemplum*, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978, 191–195.

<sup>114</sup> *lib. arb.* 3, 13, 36 (CChr.SL 29, 297): *erit ergo natura corruptione facta incorruptibile.*

<sup>115</sup> *lib. arb.* 3, 13, 38 (CChr.SL 29, 298): *quid, quod etiam in ipsis rebus quae uituperantur nullius uituperatur nisi ultimum? nullius autem uituperatur uitium nisi cuius natura laudatur.* Augustin geht noch weiter und behauptet in *lib. arb.* 3, 14, 41 (CChr.SL 29, 299): *ut omnino hanc ipsam uituperationem uitiorum naturarum laudem esse fateamur.*

<sup>116</sup> Vgl. vom Argumentationsstil her die Anklänge an *ad Simplicianum* und vom Motiv des Gotteslobs her sogar an *confessiones!* *lib. arb.* 3, 15, 42–3, 16, 46 (CChr.SL 29, 300–303): *quanto magis deus conditor omnium naturarum etiam in earum uitis laudandus est [...] nemo autem debet quod non accipit [...] deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat [...] laudemus ergo conditorem si potest defendi peccator. laudemus si non potest. si enim iuste defenditor, non est peccator; lauda ergo creatorem; si autem defendi non potest, in tantum peccator est in quantum a creatore se auertit; lauda ergo creatorem.*

gustin darauf hin, daß er noch immer nicht die Frage nach der Ursache der Sünde beantwortet habe (*quae causa sit nescio*). Augustin weist auf die Zirkularität der Fragestellung hin: Es gebe keinen anderen Antrieb des Willens als diesen selbst<sup>117</sup>. Allerdings scheint auch er irritiert darüber zu sein, daß die Argumentation nicht nur schon zum wiederholten Mal im Kreis verläuft, sondern dabei in immer komplexere Problemstellungen mündet<sup>118</sup>; anhand einiger Schriftzitate weist er etwa an dieser Stelle plötzlich darauf hin, daß die Sündenstrafen (*poenalia*) eines bestimmten Menschen sich offensichtlich doch nicht nur auf seine eigenen, willentlich begangenen Sünden erstreckten<sup>119</sup>. Erneut sei im Hinblick auf Gottes Gerechtigkeit festzustellen: Unwissenheit und Behinderung (*ignorantia et difficultas*) seien Folge der Sünde<sup>120</sup>, welcher, das fließt gleichsam nebenbei ein: Wer sich darüber aufrege, daß er wegen der Sünde Adams und Evas mit diesen Leiden geschlagen sei, solle bloß still sein. „Vielleicht“ (*fortasse*) hätte er damit recht, wenn es keinen Sieger (*uictor*) über diese Plage gäbe. So wie die Dinge lägen, gebe es dazu jedoch absolut keinen Grund<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> *lib. arb.* 3, 17, 49 (CChr.SL 29, 304): *aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.*

<sup>118</sup> *lib. arb.* 3, 18, 50 (CChr.SL 29, 304): *num eadem totiens replicaturi sumus?* Ähnlich „verzweifelt“, dort freilich ausschließlich über seine eigene Unfähigkeit, das Problem zu lösen, wirkt Augustin in *ad Simplicianum* 1, 2, 10 (CChr.SL 44, 35): *reditur enim ad illas difficultates non solum sua obscuritate sed etiam nostra tam multa repetitione molestiores.*

<sup>119</sup> Vgl. *lib. arb.* 3, 18, 51 (CChr.SL 29, 305): 1 Tim 1, 13: *miseritiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ps 24, 7: *delicta inuentus et ignorantiae meae ne memineris.* Röm 7, 19: *non enim, quod uolo, facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago.* Röm 7, 18: *uelle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio.* (vgl. hier und öfter die Inversion der Reihenfolge zweier Schriftstellen zur besseren Illustration des Schriftarguments); Gal 5, 17: *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem: haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis.*

<sup>120</sup> *lib. arb.* 3, 18, 52 (CChr.SL 29, 306): *nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.*

<sup>121</sup> *lib. arb.* 3, 19, 53 (CChr.SL 29, 306): *hic occurrit illa quaestio quam inter se murmurantes homines rodere conserunt qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt: dicunt enim: si Adam et Eua peccauerunt, quid nos miseri fecimus ut cum ignorantiae caecitate et difficultatis cruciatibus nasceremur? [...] quiescent et aduersus deum murmurare desistant. recte enim fortasse quaererentur si erroris et libidinis hominum uictor existeret. In de natura et gratia ca. 20 Jahre später wird Augustin darauf hinweisen, daß Pelagius, hätte er *lib. arb.* an dieser Stelle genau gelesen, nicht auf die Idee gekommen wäre, er, Augustin, habe hier, etwa mit dem Ausdruck „sich vor der Sünde hüten“ (*caueri*) oder mit dem Hinweis auf die Unhintergebarkeit des freien Willens seine Lehre vertreten, stehe doch die betreffende Argumentation im Kontext der Erbsündenlehre. Wenn deshalb z. B. vom recht handelnden *liberum uoluntatis arbitrium* die Rede sei, dann im Hinblick auf den Urstand des Menschen, oder von „sich vor der Sünde hüten“ (*caueri*), dann im Sinn von Erlösung bzw. Bewahrung vor noch schlimmerer Sünde durch Christus (*uictor*), wie im Gebet des Herrn (Mt 6, 13 f.) erbeten (!): Vgl. *de natura et gratia* 67, 81 (CSEL 60, 294–296): „ne nos inferas in temptationem“ *quod adiutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus [...] ut non accidat, caueamus dicendo: ne nos inferas in temptationem; ut cito seneretur, caueamus dicendo: dimitte nobis debita nostra, siue ergo imminet, siue insit, „caueri igitur potest“* *lib. arb.* 3, 18, 50 (CChr.SL 29, 304): *quod iste, si sentiret atque in suis litteris poneret, nulla inter nos de hac re contromersia remaneret [...] cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur.* Entsprechend ist Flasch zu erwidern: Schon in *lib. arb.* sah Augustin die *poenalia* sehr wohl unter dem Aspekt der Schuld. Siehe etwa die ausführliche etymologische Deutung des Wortes *debere*. Demgegenüber Flasch 1990, 84: „Sündenlast war Strafe für die Sünde Adams, nicht Schuld [...] Die Seele konnte aus eigener Kraft das Böse*

Nach dieser apologetischen Einleitung schreitet Augustin zur Analyse des Phänomens, das sich als komplexes Gebilde entpuppt: Unter Sünde sei, so heißt es jetzt, nicht mehr nur die eigentliche, aus freiem Willen und wissend begangene Sünde zu verstehen, sondern auch jene, die Ursünde, die sich nur anhand der erlebten Strafe offenbare. Natur, d. h. Wesen des Menschen, nenne man nicht nur die urständliche, unschuldig geschaffene, sondern auch die dem Menschen zur zweiten Natur gewordene, sündige, sterbliche, dem Fleisch unterworfenen Seele<sup>122</sup>. Für eine bestimmte Seelenlehre (Präexistenz, Generatianismus, Kreatianismus, Traduzianismus) entscheidet sich Augustin nicht<sup>123</sup>. Er denkt pragmatisch: Solange er sein Ziel (das Heil der Seele) kenne, sei es ihm egal, auf welchen Grundlagen er es erreiche, wenn er es nur erreiche<sup>124</sup>. Die philosophischen Grundlagenfragen verlieren dabei ihre Schärfe. Der Übergang zu den theologischen Lösungsversuchen ist nahtlos. Was etwa bedeutet das Wort „natürlich“ (*naturalis*) in folgendem Satz: „Selbst wenn Unwissenheit und Not (*ignorantia et difficultas*) natürlich sind, fängt die Seele dennoch bei ihnen an, zum Denken und zur Ruhe zu kommen, bis sie darin ihr Glück findet“?<sup>125</sup>

Augustin deutet Unwissenheit und Not, den Umstand, daß das menschliche Leben mit Hindernissen gepflastert ist, als Ansporn zum Fortschritt,

vermeiden.“ Wie 20 Jahre später in *de natura et gratia* standen für Augustin schon in *lib. arb.* Schuld und Strafe im Kontext der Erbsündenlehre, einem Komplex, in dem auch Christus (*uictor*) eine wichtige Rolle spielt. Ohne ihn, so Augustin in *lib. arb.*, wäre eine kritische Beurteilung seiner Gnadenlehre vielleicht (*fortasse*) sogar zu rechtfertigen. Ungeachtet der Bedeutung dieser Ergebnisse für die Bewertung von Flaschs Auslegung von *ad Simplicianum* 1, 2 muß Flaschs Sicht in *lib. arb.* in den genannten Punkten als unzutreffend bezeichnet werden. Die Schrift eignet sich nicht als Kontrast zu *ad Simplicianum*.

<sup>122</sup> *lib. arb.* 3, 19, 54 (Chr.SL 29, 307): *non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum uocatur – libera enim uoluntate et ab sciente committitur –, sed etiam illud quod de huius supplicio consequatur necesse est [...] sic etiam ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur.* Entsprechend auch die Deutung von Eph 2, 3: *fuius enim et nos naturaliter filii irae sicut et ceteri.* Schon R. Simon, *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam 1693 (Nachdruck Frankfurt 1969), 289, bemerkte, allerdings zu Stellen aus dem 411/2 entstandenen, freilich von *lib. arb.* abhängigen Werk *de peccatorum meritis et remissione* 1, 21 u. 2, 10 (CSEL 60, 27.87), daß Augustin hier *naturaliter* wie *originaliter*, also im Sinn der Erbsündenlehre verstehe. Hieronymus dagegen etwa habe Eph 2, 3 mit dem Ausdruck *natura* im Sinn von *proprus*, *omnino* übersetzt. Vgl. Hier., *ad Eph* 1 (PL 26, 498). Auch diese Parallele kann als deutlicher Hinweis auf eine späte Datierung von *lib. arb.* und eine frühe Entwicklung der Erbsündenlehre gedeutet werden.

<sup>123</sup> *lib. arb.* 3, 21, 59 (CChr.SL 29, 309): *harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine ueniant an in singulis quibusque nascentibus nouae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes uel mittantur diuinitus uel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit.*

<sup>124</sup> *lib. arb.* 3, 21, 61 (CChr.SL 29, 311): *non enim in praeterita me adtendo, ut tamquam errorem perniciosissimum ue rear, si aliter de his sensero quam fuerunt; sed in id quod futurus sum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei.*

<sup>125</sup> *lib. arb.* 3, 22, 64 (CChr.SL 29, 312): *ignorantia uero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere et ad cognitionem et requiem, donec in ea peficiatur uita beata, promoueri.* Dies steht wohlgermerkt in der späten Schicht, in der Augustin seine Gnadenlehre entwickelt!

unabhängig von der Art und Weise, wie er versucht, diesen Umstand zu erklären. Er kann dieser *condition humaine* sogar positive Seiten abgewinnen, wenn er etwa meint, die Unbeholfenheit (*ignorantia et difficultas*) der Kinder berühre auf angenehme Weise die Gefühle der Erwachsenen (*humanis affectibus blanda atque grata est*). Die Kinder sind nach Augustin der lebendige Beweis dafür, daß Gott das Heil der Menschen nicht auf deren Fähigkeit, freie Entscheidungen treffen zu können, beschränkt hat<sup>126</sup>. Nicht der persönliche Glaube der Säuglinge sei es, der ihnen das Heil zusichere, sondern ihr Eingebundensein in die Gemeinschaft der Glaubenden durch ihre Eltern. Konsequenz dieses Denkens ist die Forderung der Säuglings-Taufe als *conditio sine qua non* für das Heil und die Annahme einer eigenen Art der Verdammnis für ungetauft verstorbene Säuglinge<sup>127</sup>. Hier in *lib. arb.* verzichtet Augustin noch auf entsprechende Spekulationen. Er betont lediglich, daß die Art, wie Gott den Säuglingen und Kindern Heil widerfahren lasse, dem Verstehenshorizont von Erwachsenen entzogen sei<sup>128</sup>. Er verweist auf zwei Schriftstellen: In Lk 7,12–15 werde der Knabe von Nain von Jesus durch den Glauben der Mutter vom Tode erweckt, um den Glauben der Menschen zu stärken. In Mt 2,16 würden die von Herodes ermordeten Kinder von Bethlehem als Märtyrer zur Ehre der Altäre erhoben<sup>129</sup>. In ähnlicher Weise handelt Augustin schließlich auch noch das Problem des Leidens der Tiere ab. Es sei nichts anderes als Ausdruck einer bewundernswerten Vitalität, die ebenso zum Einen strebe wie der Impetus der Geistseele<sup>130</sup>.

Dann kommt er allmählich zum Schluß: Wenn man auch nur die leiseste Hoffnung auf ein Ergebnis bei der Untersuchung dieses Fragenkomplexes

<sup>126</sup> *lib. arb.* 3, 23, 66 (CChr.SL 29, 314): *sane superfluo quaeri de meritis eius qui nihil meruerit.*

<sup>127</sup> Ausführlich zu diesem Fragenkomplex s. W. Simonis, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: ThPh 43 (1968) 481–501, erneut abgedruckt in C. Andresen (Hrsg.). Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart, Bd. 2, Darmstadt 1981, 301–328.

<sup>128</sup> Augustins Ausflüge in die Kinderpsychologie sind bemerkenswert. Das antike (auch christliche!) Denken befaßte sich im allgemeinen nicht mit der Welt der Säuglinge und Kinder. Erst ab dem 7. Lebensjahr, wenn erste Anzeichen von Mündigkeit erkennbar waren und mit der formalen Ausbildung begonnen werden konnte, rückten Kinder mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Diese Einstellung schlug sich auch im soteriologischen Denken nieder, wie Augustins Haltung in der pelagianischen Kontroverse zeigt, wo er immer wieder betont, daß sich Gottes Heilshandeln auch auf die Säuglinge erstreckte, was bei ihm natürlich die Möglichkeit der Verwerfung mit einschließt. Vgl. z. B. die Exegese von 2 Kor 5,14 (*si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*) in *c. Iul. op. imp.* 2,175 (CSEL 85/1, 295 f.): *ibi sunt et paruuli*. Augustin hält Julian von Aclanum wohl nicht zu Unrecht vor, er nehme als konservativer Bischof den Gedanken nicht ernst, daß schon Säuglinge in Christus sterben und auferstehen, also Mitglieder der Heilsgemeinschaft der Kirche sein könnten, obwohl er doch selbst als Säugling getauft worden sei (!).

<sup>129</sup> *lib. arb.* 3, 23, 68 (CChr.SL 29, 315). *quis ergo nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reseruet deus [...] non enim frustra etiam infantes illos, qui, cum dominus Iesus christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honore martyrum receptis commendat ecclesia.*

<sup>130</sup> *lib. arb.* 3, 23, 70 (CChr.SL 29, 316): *dolor autem quem bestiae sentiunt animarum etiam bestialium uim quandam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. hoc ipso enim satis apparet in regendis animandisque suis corporibus quam sint adpetentes unitatis.*

hegen wolle, dürfe man nicht irgendwo herumforschen, etwa im Bereich der Prokreation, sondern müsse zu den Grundlagen gehen und das Schicksal des ersten Menschen analysieren<sup>131</sup>. Damit jedoch stellt sich (Augustin diesmal, nicht Evodius!) erneut die Eingangsfrage: Warum hat Gott Adam so erschaffen und nicht anders? Mit seinem inzwischen relativ ausgereiften Rahmenkonzept sieht Augustin nun kein Problem mehr, diese Frage zu beantworten: Gott habe den Menschen in der Tat perfekt geschaffen, als Wesen, das durch Glauben zur Einsicht, durch Anwendung der *ratio* durch Glaubensgehorsam von relativer Dummheit zur Weisheit gelange<sup>132</sup>. Daß dieser Weg, soweit es den Menschen betreffe, durch die Sünde versperrt sei, liege allein am Menschen, der nur der Hilfe Gottes vertrauen müßte, um das Ziel zu erreichen<sup>133</sup>.

Geschieht die Sünde Adams dann etwa aus Dummheit? Augustin: Wäre Adams Weisheit perfekt, wäre, was er tat, weise gewesen. Wäre seine Dummheit abgrundtief, dann wäre nicht er verantwortlich für seine Tat, sondern der, der ihn so geschaffen hätte<sup>134</sup>. Augustin nimmt einen Zwischenzustand an (*quiddam medium, transitus*)<sup>135</sup>, vergleichbar dem Übergangsstadium zwischen Wachen und Schlafen. Aus diesem Halbdunkel des Unbewußten heraus manifestiere sich in konkreten Entscheidungssituationen der freie Wille des Menschen<sup>136</sup>. Konkretisiere er sich an dem, was die Sinne und der Geist tatsächlich wahrnehmen (*a subiacentibus rebus uel intentioni animi uel sensibus corporis*), also am Wirklichen der Welt (Gott selbst, die Trinität sei unbegreiflich), dann befinde sich die Seele auf dem Weg zur Weisheit, „konkretisiere“ er sich aber an dem, was aus ihm selbst „hervorgehe“ (*proficiscitur a uoluntate suadendi*), werde er dadurch, daß er nicht sein wolle, was er sei, nämlich er selbst, auf das Wirkliche der Welt bezogen, nicht etwa das, was er gerne sein wolle (sein eigener Gott), son-

<sup>131</sup> *lib. arb.* 3, 24, 71 (CChr.SL 29, 317): *quapropter ipse primus homo qualis factus sit magis quaerendum est quam quo modo eius posteritas propagata sit.*

<sup>132</sup> *lib. arb.* 3, 24, 72 (CChr.SL 29, 317): *si ergo ita factus est homo, ut, quamuis sapiens nondum esset, praeceptam tamen posset accipere cui utique optemperare deberet, nec illud iam mirum est quod seduci potuit, nec illud iniustum quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec creator eius auctor uitiorum est, quia non habere sapientiam nondum erat uitium hominis, si nondum ut habere posset acceperat.*

<sup>133</sup> Vgl. hierzu wiederum eine Reihe von Schriftstellen, die die Umstände des Falls (dumme Selbstüberschätzung des Menschen gegenüber Gott und Auflehnung gegen seine Schöpfungsordnung, also gegen die Vernunft) und Möglichkeit der Errettung (Gebet, Askese, geistiges Leben im Kontext der Kirche): Röm 1, 22: *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Röm 1, 21: *et obscuratum est insipientis cor eorum.* (erneut zitiert Augustin in dieser, umgekehrten, Reihenfolge): Ps 41, 7: *ad ipsum conturbata est anima mea.* Gen 3, 5: *gustate et erite sicut dii.*

<sup>134</sup> *lib. arb.* 3, 24, 73 (CChr.SL 29, 318): *si enim sapienter fecit, recte fecit nihilque peccauit; si stulte, iam erat [...] in eo stultitia qua factum est ut recederet. non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat.*

<sup>135</sup> Genau das hatte sich im zweiten Buch auch aus einer Dialogsequenz mit Evodius herauskristallisiert. Vgl. *lib. arb.* 2, 15, 40 (CChr.SL 29, 264): *Evodius: non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim [...] Augustinus: nouit ergo insipientis sapientiam?*

<sup>136</sup> *lib. arb.* 3, 25, 75 (Chr.SL 29, 320): *qui enim uult, profecto aliquid uult.*

dern lediglich weniger als das, was er sei (nämlich ein glücklicher Mensch)<sup>137</sup>.

Wohlgemerkt! Es handelt sich hier, wie aus dem Verlauf des gesamten dritten Buches und aus der Bemerkung Augustins in *de natura et gratia* 67,81 (CSEL 60, 295) zu ersehen ist (*cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur*), um eine Analyse des freien Willens Adams vor dem Fall. Der Eindruck, daß sich hier die Gnadenlehre Augustins in einem Frühstadium befinde oder hinter der Lehre vom freien Willen zurücktrete, könne sich, so Augustin an besagter Stelle in *de natura et gratia*, nur bei solchen Leuten einstellen, die *lib. arb.* selbst nicht gelesen hätten (*non legerunt*). Auch wenn es sich, wie Augustin (in *retract.* 1,9 [CChr.SL 57, 24]) betont, bei *lib. arb.* nicht um einen gnadentheologischen Traktat handle, so finde sich bei genauerem Hinsehen doch eine bereits recht ausgereifte Gnadenlehre, die, wie man hinzufügen möchte, auch in ihrer Problematik nicht hinter derjenigen von *ad Simplicianum* zurücksteht und bereits viele, erst wieder in der Auseinandersetzung mit Pelagius weiterentwickelte Elemente enthält.

Die in *lib. arb.* verfolgbaren Wege der Argumentation sind also vielfältig. Das Werk hat Augustin auf einem wichtigen Abschnitt seines Lebens begleitet. Er hat es kurz nach seiner Taufe begonnen und erst acht Jahre später, kurz vor seiner Bischofsweihe, vollendet. Es spiegelt viele philosophische Richtungen wider, die auf ihn Einfluß ausgeübt haben. Ursprünglich als antimanichäische Schrift konzipiert, enthält es stoische, neuplatonische wie auch biblische Elemente. Schriftexegese und Ekklesiologie sind bereits von der Auseinandersetzung mit dem Donatismus, namentlich Tyconius (*liber regularum*) bestimmt. Die redaktionelle Überarbeitung des Texts wird immer wieder sichtbar, vor allem am Ende des zweiten und dritten Buches, wo die Dialogform hinter die dominierende Beweisführung Augustins bzw. hinter seinen protreptischen Stil zurücktritt. Gleichwertige Dialogpartner sind Evodius und Augustin nur im ersten Buch, wo Evodius eine ganze Reihe von interessanten philosophischen Fragen berührt, die jedoch wegen Augustins Strategie der Gesprächsführung nicht weiter verfolgt werden. Augustin lenkt die Argumentation in eine bestimmte Richtung, wie am ehesten im Übergang zum zweiten Buch deutlich wird. Aus dem Dialog wird eine Beweisführung. „Bewiesen“ wird unter Voraussetzung des Glaubens die Erkennbarkeit der Existenz Gottes und der Gutheit des freien Willens des Menschen als Gabe Gottes. Mit den Fragen, vor allem zur Seelen-, Urstands- und Erbsündenlehre, die sich daraus ergeben, bleibt Augustin nach einem lebhaften Neubeginn des Dialogs im dritten Buch am Ende jedoch allein. Evodius ist verschwunden. Er ist der rein rezeptive Adressat des

<sup>137</sup> Auch hierzu wieder zwei Schriftstellen in umgekehrter Reihenfolge. Sir 10,15: *initium omnis peccati superbia*. Sir 10,14: *initium superbiae hominis apostatare a deo*.

Schlußprotreptikos, der seinerseits in einer gewissen Verlegenheit endet. Augustin: „Ich weiß nun nicht, ob noch etwas da ist, das ich nicht behandelt habe, so daß bei dir noch Fragen offen wären in bezug auf unsere Antwort, soweit Gott uns die Ehre erwiesen hat, eine solche zu geben. Aber selbst wenn dir jetzt noch etwas einfallen sollte – die Anlage (*modus*) dieses Buches zwingt uns dazu, einen Schlußstrich zu ziehen und uns von unserem Disput ein wenig zu erholen.“<sup>138</sup>

<sup>138</sup> *lib. arb.* 3,25,77 (CChr.SL 29, 321): *nescio me aliquid praetermisse quod ex nostra responsione, quantum dominus praeberere dignatus est, tuis interrogationibus desit. quamquam et si aliquid tibi occurrit, modus libri nos iam finem facere et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit.*