

"In nostra consensione peccamus"

|| Zum augustinischen Paradigma der Sündentheologie

VON RAINER M. ILGNER

Das Weltbild der stoischen Philosophie war von der Vorstellung einer lückenlosen Kausalität geprägt.¹ Diese im Begriff des Schicksals (εἰμαρμὴν, *fatum*)² fokussierte Sicht führte im Blick auf die Freiheit des Handelns – an der die stoische Ethik ausdrücklich festhielt – in ein Dilemma. Schon die antike Kritik hatte dies deutlich herausgearbeitet. Um ihr zu begegnen und dem Prinzip der Freiheit im Gefüge des allgemeinen Kausalnexus Geltung zu verschaffen, unternahmen die Stoiker verschiedene Ansätze. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Differenzierung der Ursachen (αἰτίαι, *causae*) und ihrer unterschiedlichen Wirkungskraft, die in einem schwer zu überschauenden und letztlich nicht völlig einheitlichen System entwickelt wurde.³ Damit sollte der Aufweis geführt werden, dass das menschliche Tun – als Wahrnehmen oder Streben – durch den allgemeinen Kausalzusammenhang keineswegs völlig determiniert ist, sondern an der entscheidenden Stelle seines Verlaufs in der Verfügungsmacht des Menschen (ἐφ' ἡμῖν, *in nostra potestate*) steht.⁴ Die hier stattfindende Entscheidung, welche die Stoiker als Urteil des menschlichen Geistes verstanden, bezeichneten diese als Zustimmung (συγκατάθεσις, *adsensio*). Sie bildete den Schlüsselbegriff ihrer Handlungstheorie, die drei konstitutive Elemente unterschied: das durch – unvermeidbare – Sinesseindrücke oder Imagination in der Seele entstehende Vorstellungsbild (φαντασία, *uisum*), die hierüber frei urteilende Zustimmung sowie den aus diesem Urteil hervorgehenden Handlungsantrieb (ὄρμη, *impetus*). Die entscheidende Funktion der Zustimmung fand in dem Grundsatz Ausdruck: „Weder Handeln noch Antrieb ohne Zustimmung!“⁵

Dieses Modell wurde nicht nur innerhalb der stoischen Schulentwicklung intensiv diskutiert, sondern wirkte im Kontext der Diskussion über die Entscheidungsfreiheit des menschlichen Geistes auch auf das Denken der ande-

¹ Vgl. M. Kranz, Art. „Schicksal“, HWPh 8, 1275–1289; J.-A. Chollet, Art. „Destin“, DThC 4, 631–638; aus der Fülle der Literatur: A. Forschner, *Die Stoische Ethik*, 2. durchgesehene Auflage, Darmstadt 1995, Kap. VII „Schicksal und Verantwortung“, 98–113; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.

² Vgl. Cic., diu. 1, 125: *fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμηνην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.*

³ Vgl. J. Hübner, Art. „Ursache/Wirkung“ (I. Antike), HWPh 11, 377–384; Forschner, Kap. VI „Ursachenlehre“, 85–97.

⁴ Diesen Terminus übernahmen die Stoiker aus der aristotelischen Handlungstheorie, vgl. z. B. EN 1113b: ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί.

⁵ *Plut. Stoic. [SVF III 177]: μήτε πράττειν μήτε ὀρμῶν ἀσυγκαταθέτως. Vgl. Cic. acad. pr. 39: qui aut uisum aut adsensum tollit, is omnem actionem tollit e uita.*

ren philosophischen Richtungen der Antike ein.⁶ Die Theologen des frühen Christentums konnten bei der Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Zeit und der Entwicklung eigener Vorstellungen von der Struktur des menschlichen Handelns hieran nicht vorbeigehen. Clemens von Alexandrien wusste sich mit Platonikern und Stoikern im Einklang, wenn er alles Meinen, Urteilen, Vermuten und Lernen auf die Zustimmung als das Wesensmerkmal des Menschen zurückführte,⁷ und definierte in dieser Perspektive auch den Glauben an Gott als Akt der Zustimmung.⁸ Der neuplatonisch geschulte Origenes betonte – im Blick auf die kirchliche Lehre vom Gericht Gottes – die ethische Entscheidungsfreiheit und Verantwortung des Menschen, die ihn von allen leblosen Dingen und den anderen Lebewesen unterscheidet. Während alles materiell Seiende allein von äußeren Anstößen bewegt wird (ἔξοθεν μόνον κινεῖται), haben die Lebewesen den Ursprung ihrer Bewegung (ἢ τῆς κινήσεως αἰτία) in sich selbst (ἐν ἑαυτοῖς). Doch erzeugt bei den vernunftlosen Lebewesen der Impuls des Sinneseindrucks oder Instinkts (φαντασία) unmittelbar den Handlungstrieb (ὄρμη). Insofern handeln sie zwar „aus sich“ (ἐξ ἑαυτῶν), aber ohne Entscheidungsfreiheit. Nur der Mensch als das mit Vernunft begabte Lebewesen (λόγιον ζῷον) handelt „von sich aus“ (ἀφ’ ἑαυτῶν). Er allein besitzt die Verfügungsgewalt über sich und sein Handeln (τὸ αὐτεξούσιον⁹) und fällt ein Urteil (κρίνει) über die inneren Impulse, wenn er den Vorstellungen und Antrieben die Zustimmung gewährt oder versagt. Dies gilt insbesondere in Bezug auf „Gut“ (καλόν) und „Böse“ (αἰσχρόν). Die Fähigkeit zur Unterscheidung beider und zur Entscheidung für das eine oder das andere begründet die menschliche Sittlichkeit.¹⁰

⁶ Ein später Beleg für diese Rezeption findet sich bei Calcidius, der im Kommentar zu dem von ihm ins Lateinische übersetzten Timaios Platons die menschliche Vernunftentscheidung in die Momente fantasia/imaginatio, assensus, appetitus, electio, motus gliedert (2,156 [190 Waszink]).

⁷ *strom.* 2,54,5–2,55,1.

⁸ *adu. Eunom.* 29,42: ἡ δὲ πίστις θεότητος συγκατάθεσις; siehe auch *strom.* 5.86.1. Vgl. *Augustinus’* Definition des Glaubens (*praed. sanct.* 5 [PL 44,963]): credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare; *spir. et litt.* 54 [CSEL 60,211]: quid est enim credere nisi consentire uerum esse quod dicitur?

⁹ Dies ist der neuplatonische Terminus für das sittliche Entscheidungsvermögen. Zu dessen lateinischer Wiedergabe siehe unten Anmerkung 22.

¹⁰ Die hier referierte Passage lautet in der Übertragung durch *Rufinus* (*Ruf.-Orig. princ.* 3,1,2–3 [CB 22,196–197]):

Omnium quae mouentur alia in semet ipsis causas motuum suorum gerunt, alia extrinsecus accipiunt: ut puta extrinsecus tantummodo mouentur omnia, quae sine uita sunt, ut lapides uel ligna ... Alia uero in semet ipsis habent mouendi causam, ut animalia uel arbores et omnia, quae uel per naturalem uitam uel per animam constant ... Haec autem, quae in semet ipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicunt ex se, quaedam ab se moueri ... Rationabile uero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis uim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere alios uero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad uitam probabilem possint. Vnde consequens est ut, quoniam natura rationis huius, quae est in homine, habet in se uim dinoscendi boni uel mali, idque cum discreuerit, inest ei facultas etiam eligendi quod probauerit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo uero quod turpe uel malum est iure culpabilis iudicetur.

Die westlichen Theologen waren für die Aufnahme dieser Gedanken nicht nur durch die griechische Theologie, sondern auch durch die lateinische Bildungstradition vorbereitet. Cicero hatte das stoische Dilemma „Schicksal“ versus „Freiheit“ dargestellt und das Handlungsmodell unter erkenntnistheoretischem wie ethischem Aspekt diskutiert.¹¹ Dabei war er – wie so oft – mit seiner Übersetzung der zentralen Begriffe in die lateinische Sprache (*uisum, adsensus/adsensio*) sprachbildend geworden.¹² Seneca hatte die stoische Definition in seinen Lehrbriefen zur Ethik (*Epistulae morales ad Lucilium*) erläutert¹³ und am populären Beispiel des Zorns insbesondere auch den Zusammenhang mit der Lehre über die Affekte (*πάθη, adfectus*) und Triebe (*motus*) deutlich gemacht.¹⁴ Zugleich hatte er betont, dass nur das vernunftbegabte Lebewesen zur Zustimmung fähig ist, und die Zustimmung als das Spezifikum des vernünftigen Lebewesens hervorgehoben.¹⁵ Der römische Enzyklopädist Gellius hatte auf unterhaltsame Weise an die Lehren des griechischen Populärphilosophen Epiktet erinnert und in einer kleinen Erzählung über einen Seesturm den Unterschied der Reaktion des stoischen Weisen und des Nicht-Weisen – durch Zurückhaltung oder Erteilung der Zustimmung – auf die unvermeidlichen Affekte illustriert.¹⁶

Das besondere Interesse der westlichen Kirchenväter, die in dieser Bildungstradition aufwuchsen und sich bemühten, die hier erworbenen philosophischen Begriffe und Denkformen mit den biblischen Zeugnissen und kirchlichen Glaubenswahrheiten in Beziehung zu setzen,¹⁷ richtete sich

¹¹ Cic. fat. 39–45; acad. pr. 37–39 etc.; acad. post. 1, 40–42.

¹² Cicero übersetzte *συγκατάθεσις* mit *adsensio* bzw. *adprobatio*, vgl. acad. pr. 37: *adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσις uocant*. Das Kompositum *consensus/consentire* ist bei ihm zur Wiedergabe der stoischen *Oikeiosis*-Terminologie belegt, vgl. nat. deor. 3, 28, 1: *consensus naturae*; fin. 5, 23, 66: *uita consentiens (ὁμολογουμένως ζῆν)*. Erst die christlichen Autoren führten das in der äußeren Wortform an das Griechische angelehnte *consensus/consensio* bzw. *consentire* ein, ohne die antike Terminologie ganz zu verdrängen oder die Bedeutung zu ändern (vgl. Aug mend. 40 [CSEL 41, 461]: *tunc enim consentimus, cum adprobamus*).

¹³ Sen. epist. 113, 18: *Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei iritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmat hunc impetum. Quid sit adsensio, dicam. Oporet te ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobaui hanc opinionem meam; oporet te sedere: tunc demum sedeo. Mit ‚impetus‘ ist hier der natürliche Impuls gemeint, der vom Sinneseindruck bzw. der Vorstellung ausgeht (*impetus, qui sine uoluntate nostra concitatur, ira 2, 1, 4*), nicht der Handlungsantrieb (*ὄρμη*), von dem Seneca in guter Tradition feststellt: *numquam autem impetus sine adsensu mentis est (ira 2, 3, 4)*. Auf das Bewegungsbeispiel nimmt auch Cic., fat. 9, Bezug.*

¹⁴ Sen. dial. 3–5 (De ira). Vgl. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford [u. a.] 2000, Kap. 3–4 „Seneca’s Defence“, 55–75.

¹⁵ epist. 113, 19: *Ergo adsensionem non habet, rationale animal non est*.

¹⁶ Noct. Att. 19, 1: *sapiens ... τὰς τοιαύτας φαντασίας, id est uisa istaec animi sui terrifica, non adprobat, hoc est οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοχάζει, ... insipiens ... sua quoque adsensione adprobat καὶ προσεπιδοχάζει*.

¹⁷ Die Sprachgestalt der Bibelübersetzungen bot ihnen hierfür keinen direkten Ansatzpunkt. In der Septuaginta ist das Verb *συγκατατίθηναι* ebenso singular (Ex 23, 1.32) wie im NT (Lk 23, 51; dazu als Sonderlesart Apg 4, 18; 15, 12) und hat die allgemeine Bedeutung „zustimmen, beipflichten“, wofür sonst auch (*συν*)*εὐδοκέω*, *ὁμολοέω*, *πίθομαι*, *σύμφημι* u. a. steht. Das Substantiv *συγκατάθεσις* kommt nur im NT (2 Kor 6, 16) in derselben breiten Bedeutung vor. Die Vulgata übersetzt die Vielfalt dieser griechischen Verben häufig mit *consentire* (selten *adsentire*) bezie-

zum einen auf die Frage nach der Möglichkeit des freien Handelns in einer von der göttlichen Vorsehung geordneten Welt¹⁸ und zum anderen auf das Verständnis des Missbrauchs der Freiheit in der Sünde. Vor allem bei der Frage nach Ursprung, Wesen und Struktur der Sünde gewann dabei das Konzept der in der Zustimmung verwirklichten sittlichen Entscheidungsfreiheit eine zentrale Bedeutung.

Derjenige, der sich dieser Untersuchung mit der nachhaltigsten Wirkung annahm, war Augustinus. Er war mit dem stoischen Handlungsmodell seit seiner Ausbildungszeit vertraut. In *De civitate dei* rekapitulierte er später dessen Grundelemente mit einer Paraphrase der erwähnten Erzählung des Gellius – „nicht so unterhaltsam, aber kürzer und verständlicher“ als dieser¹⁹ –, und öffnete so zugleich einen weiteren Pfad für die indirekte Überlieferung dieses Konzepts an die mittelalterliche Welt: Die Vorstellungen (*animi uisa*), die den Geist unvermeidlich treffen (*nec in potestate est, utrum et quando incidant animo*) führen notwendigerweise zu einer inneren Bewegung (*necesse est ... animum moueant*), die der Geist in eigener Verfügung (*in potestate*) mit seiner Zustimmung versieht (*adcommodat mentis adsensum*).²⁰

Eine in den Grundzügen übereinstimmende Beschreibung dieses Modells hatte er schon am Schluss von *De libero arbitrio*²¹ vorgenommen. Als Ausgangspunkt allen Handelns wird auch hier das Erscheinen einer Vorstellung (*aliquod uisum*) genannt, die zu einem Tun „lockt“ (*allicit ad faciendum quodlibet*). Dass diese Vorstellung dem menschlichen Einfluss entzogen ist (*quo uiso tangatur, nulla potestas est*), während ihre Annahme oder Zurückweisung in der Verfügung des Menschen liegt (*quid autem quisque uel su-*

ungsweise consensus in der Bandbreite der Bedeutung allgemeiner Beipflichtung bis hin zu der billigenden Zustimmung zur Tat eines anderen (Apg 7, 59; Rom 1, 32) oder dem Konsens in der Ehe (1 Kor 7, 12–13). Ein seltener Fall ist Tob 4, 6 (*caue ne aliquando peccato consentias*), wo in der lateinischen Übertragung das Konsensmodell Pate steht. Unbeschadet des mangelnden expliziten Bezugs suchte die christliche Theologie nach inhaltlichen Beispielen für die Geltung der sittlichen Entscheidungsfreiheit in der Schrift. Origenes war auch in dieser Hinsicht ein Wegweiser, indem er an die theoretische Darstellung des Konzepts des ‚liberum arbitrium‘ (princ. 3) eine Reihe von Stellen anschloss, um zu zeigen, dass die menschliche Entscheidungsfreiheit ein Grundprinzip der biblischen Sicht des Menschen ist.

¹⁸ Die christliche Weltanschauung lehnte zwar die necessitarische Kosmologie und das Konzept des Schicksals entschieden ab, übernahm aber mit dem Begriff der göttlichen Vorsehung – vgl. Augustinus' Bemerkung (ciu. 5, 1 [CCL 47, 129]) über die inhaltliche Identität und sprachliche Differenz zwischen ‚fatum‘ und ‚prouidentia‘ – auch das Freiheitsdilemma. Augustinus erörtert diese Problematik lib. arb. 3, 6–8 und ciu. 5, 9–10. Vgl. E. Rammiko, *Liberum Arbitrium und Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will*, Helsinki 1997, Kap. 5.4: *God's Foreknowledge and Free Decision*, 153–174; J. den Boeft, Art. „Fatum“, *AugLex* 2, 1240–1244.

¹⁹ ciu. 9, 4 [CCL 47, 254].

²⁰ ciu. 9, 4 [CCL 47, 252–253]; s. a. qu. 1, 30 [CCL 33, 12–13] und Gn. litt. 9, 14 [CSEL 28/1, 286]. Nach Sorabji, Kap. 24: *First Movements in Augustine: Adaption and Misunderstanding*, 372–384, hat Augustinus bei der Rezeption der Gellius-Stelle ein fundamentales Missverständnis der stoischen Affekt-Lehre in die westliche Tradition eingeführt. Diese These wäre noch einmal zu überprüfen.

²¹ lib. arb. 3, 74–75 [CSEL 74, 151–152]; vgl. auch 3, 29–31 [CSEL 74, 114–117] und uera rel. 28 [CCL 32, 205].

mat uel respuat est in potestate), wird dabei ebenfalls vorausgesetzt. Sittlich relevantes Handeln entsteht, wenn der Geist durch Vorstellungen von höherem oder niedrigerem Wert berührt wird (*ex superioribus et ex inferioribus uis animum tangi*). Für die von ihm getroffene Entscheidung trägt das Vernunftwesen die Verantwortung (*ex merito*) und die Konsequenz von Elend oder Seligkeit (*miseria uel beatitas subsequatur*). Der Konsensbegriff als der spezifische Terminus der stoischen Handlungstheorie tritt in diesem Zusammenhang und in dem gesamten Werk zurück, dessen Titel der neuplatonische Begriff des ἀρτεξουσίου (*liberum arbitrium* ist dessen lateinische Übersetzung²²) bildet und das mit der Thematisierung der Freiheit der sittlichen Entscheidung in einem umfassenderen Kontext steht.

Der Begriff der Zustimmung und seine Anwendung auf die Definition der Sünde war Augustinus seit den Jahren seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern geläufig. Im Briefwechsel mit dem manichäischen Auditor Secundinus über den ontologischen Status des Bösen²³ legen beide ein Modell der sittlichen Entscheidung zugrunde, in dem der Konsens die zentrale Funktion besitzt: Die Sünde kommt in die Welt, wenn die Seele (*anima*) aus eigenem Wollen (*uoluntate sua*) dem Bösen zustimmt (*si consentiat malo*). In dieser Definition des Sündigens und in der Identifikation von Zustimmung und Sünde (*consensionem peccatum esse*) stimmen die Gesprächspartner überein. Gegenstand ihrer Kontroverse ist die Frage, ob das Böse, dem die Seele ihre Zustimmung erteilt oder versagt, eine eigenständige Substanz ist. Der manichäischen Überzeugung des Secundinus von der Substantialität des Bösen stellt Augustinus in einer Untersuchung der drei Grundelemente des Modells (*anima consentiens – consensio – malum quo consentitur*) seine nunmehr neuplatonisch geprägte Auffassung vom privativen Charakter des Bösen gegenüber. Der Zustimmung weist er in diesem Zusammenhang außer den üblichen Bestimmungsmerkmalen: freie Verfügung (*in animae potestate*) und Willentlichkeit (*sua uoluntate*), sittliche Schlechtigkeit und Schuldhaftigkeit (*constat malam esse atque culpabilem*) den Charakter eines defektiven Aktes der Seele zu, die sich hierdurch eine Minderung ihres Seins zuzieht.²⁴

²² Vgl. *Tert. an. 21* [CCL 2, 814]: Haec erit uis diuinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem quod ἀρτεξουσίου dicitur, quæ cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo uertitur, natura conuertitur. Hier. Pelag. 3, 7 [CCL 80, 106]: Tota argumentatio tua huc tendit, ut quod Graeci dicunt ἀρτεξουσίου et nos liberum appellamus arbitrium, uocabulo tribuas, re auferas. In der Theologie der griechischen Patristik hatte dieser Begriff eine eigene Bedeutung gewonnen. Mit großer Übereinstimmung war hier immer wieder die Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln als das in der Schöpfung angelegte Kennzeichen des Menschen bezeichnet worden. Die Formel: ἀρτεξουσίου ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον kehrt ständig wieder (vgl. z. B. *Iust. dial. 102, 4*; *Thphl.-Ant. Autol. 2, 27*; 2 Clem. 15, 1; *Ath. syntag. 28, 401* u. a.). Durch die systematische Erörterung bei Origenes (princ. 3) war dieses Konzept weiter gefestigt worden. In der westlichen Theologie des 4. Jahrhunderts brachten insbesondere die pelagianischen Auseinandersetzungen eine Serie von Monographien über die Entscheidungsfreiheit hervor.

²³ *Secund. epist. ad Aug.* [PL 42, 572–573]; *Aug. c. Sec.* [CSEL 25/2, 905–947].

²⁴ c. Sec. 15 [CSEL 25/2, 928]: deficit quippe, cum consentit malo, minusque iam esse ac propterea minus ualere incipit quam ualebat.

Mit denselben Kennzeichen definiert Augustinus die Sünde „im eigentlichen Sinn“ (*proprie peccatum*), die zusammen mit der Sündenstrafe (*poena peccati*) das Ganze des Phänomens des Übels beziehungsweise Bösen (*malum*) bildet.²⁵ Die Unterscheidung dieser beiden Genera der Sünde, die er schon in *De libero arbitrio* auf eine griffige Formel gebracht hatte²⁶, durchzieht in großer Kontinuität sein gesamtes Werk.²⁷ Die Gemeinsamkeit der eigentlichen Sünde und der Sündenstrafe besteht darin, dass sie nicht Substanz oder Natur, sondern veränderliche Zustände (*adfectiones*) der Natur beziehungsweise Substanz sind.²⁸ Die Differenz zwischen ihnen liegt in der Möglichkeit der freien Verfügung (*in potestate*)²⁹ und der Willentlichkeit des Defekts (*defectus uoluntarius*),³⁰ die als notwendige Voraussetzung für die sittliche Anrechnung³¹ nur der eigentlichen Sünde, nicht jedoch der Sündenstrafe zukommt.

In der paraphrasierenden Auslegung des katholischen Glaubensbekenntnisses, mit der er die unvollendet gebliebene Genesis-Auslegung *ad litteram* eröffnete, griff Augustinus später auf diese Bestimmung des *malum* zurück und stellte erneut die Kongruenz von Zustimmung und eigentlicher Sünde definitorisch fest:

Alles, was man als Übel (*malum*) bezeichnet, ist entweder Sünde (*peccatum*) oder Sündenstrafe (*poena peccati*). Die Sünde aber ist nichts anderes als die sittlich schlechte Zustimmung des freien Willens (*prauus liberae uoluntatis adsensus*), wenn wir uns dem zuneigen, was die Gerechtigkeit verbietet und von dem abzulassen uns freisteht.³²

²⁵ uera rel. 23 [CCL 32,202]: hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati; c. Fort. 15 [CSEL 25/1,92]: cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et poena peccati,

...
²⁶ lib. arb. 3,54 [CSEL 74,134]: non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum uocatur – libera enim uoluntate et ab sciente committitur –, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est.

²⁷ Vgl. insbes. die Diskussion c. Iul. imp. über die beiden Genera (quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati) sowie die Bestätigung dieser Unterscheidung retr. 1,13,5 [CCL 57,38].

²⁸ lib. arb. 3,26 [CSEL 74,112]: non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis. Der Begriff ‚adfectio‘ war durch die Rhetorik definiert, vgl. *Cic. inu.* 2,58,176: Affectio est quaedam ex tempore aut ex negotiorum euentu aut administratione aut hominum studio commutatio rerum, ut non tales, quales ante habitae sint aut plerumque haberi soleant, habendae uideantur esse (s. ebd. 1,25,36). In der Übersetzung der aristotelischen Kategorienschrift bezeichnet Boëthius damit später den veränderlichen Zustand (διόθεσις), der zusammen mit dem Habitus (ἕξις) die erste Spezies der Qualität bildet: Et una quidem species qualitatis habitus affectioque dicantur.

²⁹ mus. 6,14 [PL 32,1171]: non enim sicut peccatum in eius potestate est, ita etiam poena peccati.

³⁰ lib. arb. 2,54 [CSEL 74,89]: qui tamen defectus, quoniam est uoluntarius, in nostra est positus potestate; vgl. uera rel. 76 [CCL 32,237].

³¹ lib. arb. 3,42 [CSEL 74,126]: qui tamen defectus non esset uituperatione dignus nisi esset uoluntarius.

³² Gn. litt. imp. 1 [CSEL 28/1,460]: omne, quod dicitur malum, aut peccatum esse aut poenam peccati nec esse peccatum nisi prauum liberae uoluntatis adsensum, cum inclinamur ad ea, quae iustitia uetat et unde liberum est abstinere.

Die biblische Fundierung dieser Aussage fand er in der Geschichte vom Sündenfall (Gen 3). In ihr sah die patristische Theologie nicht nur den Eintritt des Bösen in die irdische Welt, sondern zugleich auch die Struktur des bei jeder Sünde in der Seele vonstatten gehenden Prozesses präfiguriert. Im zweiten Buch seines Kommentars zur Genesis, in dem er die theologische Bedeutung des Alten Testaments gegen die Manichäer verteidigte, führte Augustinus dieses Interpretationsmuster mit allen Definitionsstücken vor, die von ihm selbst³³ und der nachfolgende Tradition immer wieder aufgegriffen und reflektiert wurden:³⁴

Aber dennoch führt er durch die Frau die Täuschung aus: Denn unsere Vernunft kann zur Sünden-Zustimmung nur verführt werden, wenn zuvor die Lust erregt wird in jenem Teil des Geistes, welcher der Vernunft gehorchen muss, wie dem Mann als Leiter. Auch jetzt geht in jedem von uns nichts anderes vor, wenn er zur Sünde verleitet wird, als damals vorging in jenen drei: der Schlange und der Frau und dem Mann. Denn zuerst geschieht die Versuchung, sei es durch einen Gedanken, sei es durch die Sinne des Körpers, d. h. Sehen, Tasten, Hören, Schmecken, Riechen; wird nach dieser Versuchung unsere Begierde nicht zum Sündigen erregt, wird die List der Schlange zunichte; wird sie aber erregt, ist gleichsam schon die Frau verführt. Aber manchmal zügelt die Vernunft männlich auch die schon erregte Begierde und hält sie im Zaum. Wenn dies geschieht, fallen wir nicht in die Sünde, sondern gewinnen mit einigem Ringen den Siegeskranz. Wenn aber die Vernunft zustimmt und zu tun entscheidet, wozu das lustvolle Verlangen antreibt, wird der Mensch von allem Lebensglück wie aus dem Paradies vertrieben. Denn die Sünde wird schon angerechnet, auch wenn keine Tat folgt, weil das Gewissen mit der Zustimmung für die Schuld haftbar wird.

Das Kennzeichen dieser Interpretation ist die allegorische Deutung der handelnden Personen – des Versuchers, Evas und Adams – und ihrer jeweiligen Aktionen als Teile beziehungsweise Vorgänge in der Seele, wobei die biblische Erzählung die männliche Auslegungsperspektive bestärkt. Die Kreation von Mann und Frau macht an zwei Menschen sichtbar, was für jeden einzelnen gilt:³⁵ In der Frau ist das Strebevermögen der Seele (*appetitus animae*) repräsentiert, das als der lebendige Teil (*pars animalis*) die Verbindung zwischen dem Geist (*mens interior*) und dem Körper herstellt, und die Herrschaft über den Körper gewährleistet, das aber auch der Träger der Be-

³³ Vgl. inbes. die nuancierte Darstellung trin. 12.

³⁴ Gn. adu. Man. 2, 20–21 [CSEL 91, 142–143]:

sed tamen per mulierem decipit: non enim etiam ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tamquam rectori uiro. etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente et muliere et uiro. nam primo fit suggestio siue per cogitationem siue per sensus corporis uel uidendo uel tangendo uel gustando uel olfaciendo; quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non mouebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit. sed aliquando ratio uiriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque comescit. quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. si autem ratio consentiat et, quod libido commouerit, faciendum esse decernat, ab omni beata uita tamquam de paradiso expellitur homo. iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia.

³⁵ Ebd. 2, 15 [CSEL 91, 136–137]: ut quod in duobus hominibus euidentius apparet, id est in masculino et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam uiriliter ratio subiugatum, et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut debet uir feminam regere.

gierde (*cupiditas*) und des auf Lust ausgerichteten Verlangens (*libido*) ist;³⁶ der vernünftige Teil der Seele (*uirilis ratio*) wird mit dem Mann identifiziert. Für das Verhältnis zwischen beiden gilt die patristische Analogie von Welt- und Seelenordnung: Wie in der Schöpfung die Frau dem Mann, so ist das Strebevermögen in der Seele der Vernunft grundsätzlich unterstellt.

Mit diesem theologisch-psychologischen Paradigma und der in ihm enthaltenen Rangordnung wird zugleich das stoische Handlungsmodell verknüpft. Dessen erste Ebene der sinnlichen oder gedanklichen Vorstellung erhält dabei die Konnotation der Versuchung (*suggestio*), die im Letzten auf das Wirken des personifizierten Bösen zurückgeht. Auf der zweiten Stufe steht die Erregung der Begierde (*commota cupiditas*) beziehungsweise der Lust zur Sünde (*delectatio peccati*)³⁷, die es zu zügeln gilt. Hinter diesem Gedanken steht die antike Theorie der Affekte – das platonische Modell der Seele, das die Lenkung der Leidenschaften durch die Vernunft propagierte, und die peripatetische Lehre der Metriopathie, nicht die Apathie der alten Stoa, die von den griechischen Theologen und insbesondere den mönchischen Asketen als Idealziel beschrieben, von Augustinus und den meisten westlichen Vätern aber mit der mittleren Stoa aus verschiedenen Gründen abgelehnt wurde.³⁸ Zuletzt entscheidet die Zustimmung (*consensio*) über das Zustandekommen und die sittliche Qualität der Handlung. In ihr ist – ganz im Sinne der stoischen Handlungstheorie – auch für Augustinus die Tat präsumptiv enthalten, so dass die moralische Verantwortung und Anrechnung unabhängig davon eintreten, ob die Ausführung folgt oder nicht. In seiner Abhandlung über die Bergpredigt fasste er diese Sicht in einer für die lateinische Theologiegeschichte wegweisenden Formulierung zusammen:³⁹

Drei sind es, worin die Sünde vollzogen wird: Verführung, Lust, Zustimmung. Die Verführung geschieht entweder durch Vorstellungen der Erinnerung oder durch Sinesindrücke ... Wenn das lustvolle Verlangen nach ihrer Verwirklichung eintritt, gilt

³⁶ Über das Zusammenspiel von Körper und Seele bei der Begierde sagt *Augustinus*, Gn. litt. 10, 12 [CSEL 28/1, 310]: sed tamen carnem sine anima concupiscere nihil posse puto quod omnis doctus indoctusque non dubitet. Ac per hoc ipsius concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola. Ex utroque enim fit: ex anima scilicet, quod sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quod sine illa carnalis delectatio non sentitur.

³⁷ Vgl. C. Mayer, Art. „Delectatio (delectare)“, AugLex 2, 267–285.

³⁸ Vgl. M.-P. Engelmeier, Art. „Apathie“, HWPh 1, 429–433; H. M. Biedermann, Art. „Apathie“, LexMA 1, 742–743; Sorabji, Kap. 25 „Christians on Moderation versus Eradication“, 385–399.

³⁹ s. dom. m. 1, 34 [CCL 35, 36–37]:

nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestione delectatione consensione. suggestio siue per memoriam fit siue per corporis sensus, cum aliquid uidemus uel audimus uel olfacimus uel gustamus uel tangimus. quod si frui delectauerit, delectatio illicita refrenanda est. uelut cum ieiunamus et uisis cibis palati appetitus adsurgit, non fit nisi delectatione; sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis iure cohibemus. si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum deo in corde nostro, etiamsi factum non innotescat hominibus. ... tria ergo haec, ut dicere coeperam, similia sunt illi gestae rei quae in Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio, in appetitu autem carnali tamquam in Eua delectatio, in ratione uero tamquam in uiro consensio.

es, dieses im Zaum zu halten ... Wenn die Zustimmung stattfindet, ist die Sünde voll vorhanden, und zwar – nur Gott bekannt – in unserem Herzen, auch wenn sie den Menschen noch nicht durch die Tat offenbar ist. ... diese drei also, wie ich zu sagen begonnen hatte, gleichen jenem Handlungsvorgang, der in der Genesis beschrieben ist, so dass gleichsam von der Schlange die Verführung geschieht und eine gewisse Überredung, im fleischlichen Trieb aber gleichsam in Eva die Lust, in der Vernunft aber gleichsam im Mann die Zustimmung.

Die Trias *suggestio – delectatio – consensio* wird, ausgehend von dieser oft zitierten Stelle, für die Folgezeit zu einer Grundformel der westlichen Sündentheologie. Sie verbindet die biblische Erzählung vom Sündenfall mit dem moralpsychologischen Modell der aktuellen Sünde: Die Ursünde erweist sich in dieser Perspektive als aktuelle Sünde der Stammeltern Adam und Eva, während sie für alle nach ihnen kommenden Menschen zur habituellen Sünde beziehungsweise in der augustinischen Terminologie zur Sündenstrafe (*poena peccati*) wird.

Die Auseinandersetzung mit dieser Folge der Ursünde lässt die entscheidende Bedeutung, die Augustinus der Zustimmung für das sittliche Handeln beimisst, noch deutlicher hervortreten. Das Merkmal der Sündenstrafe ist die Sterblichkeit des Menschen⁴⁰ und während seiner Lebenszeit die Erfahrung, dass ihm die Grundkräfte, die ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnen: Vernunft und freier Wille, nicht mehr voll zu Gebote stehen. Infolge der Ursünde hat er sowohl die klare Einsicht, was recht ist, als auch die Fähigkeit, es gewiss zu tun, wenn er will, verloren.⁴¹ Seine Vernunft ist durch Unwissen und Irrtum (*ignorantia*) verdunkelt, sein Wille wird durch ein ständiges ungeordnetes Streben (*concupiscentia*) vom Guten abgelenkt.

Der Ort der Heiligen Schrift, an dem die Erfahrung dieses nicht gewollten, unvermeidbaren⁴² Strebens auf den Punkt gebracht ist, war für Augustinus der Römerbrief mit der Aussage des Apostels Paulus: „Denn nicht das Gute, das ich will, das tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das mache ich“⁴³, und der Erläuterung dieses Phänomens: „Nicht ich tue dies, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“⁴⁴

Die Sünde, deren Wirken Paulus in sich spürt, ist in der augustinischen Deutung nichts anderes als die Konkupiszenz,⁴⁵ die als ständige Versuchung nach dem Unerlaubten strebt.⁴⁶ Mit dieser Interpretation trat freilich eine

⁴⁰ c. Faust. 14, 3 [CSEL 25/1, 405]: mors hominis ex poena peccati est.

⁴¹ lib. arb. 3, 53 [CSEL 74, 132–133] = nat. et gr. 81 [CSEL 60, 295]: illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si uellet; id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum uelit.

⁴² c. Iul. 3, 62 [PL 44, 733]: (concupiscentiae) quas necesse est esse in carne peccati atque in corpore mortis huius.

⁴³ Rm 7, 15: non enim quod uolo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.

⁴⁴ Rm 7, 17: nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.

⁴⁵ c. Iul. imp. 2, 226 [CSEL 85/1, 341]: hanc ergo concupiscentiam carnis ... apostolus ... peccati nomine appellat.

⁴⁶ c. Iul. 4, 6 [PL 44, 739]: unusquisque tentatur a concupiscentia sua, sicut ait apostolus Iacobus (Iac 1, 14).

implizite Schwierigkeit seines Konzepts von Schuld und Strafe deutlicher hervor. Da das ungeordnete Streben, das zum Tun des Bösen führt, der menschlichen Natur als Straffolge der Ursünde notwendig eigen ist, fehlt – wie die pelagianische Kritik ihm vorhielt – die entscheidende Voraussetzung für ihre schuldhaftige Zurechnung. Auf diesen Einwand antwortete Augustinus mit einer weiteren Differenzierung: Die Gleichsetzung der Konkupiszenz mit der Sünde durch den Apostel und dessen Aussage, nicht er selbst, sondern die Sünde tue das Böse, ziele nur auf das ungeordnete Streben, nicht jedoch auf die innere Zustimmung oder auf die äußere Durchführung der Sünde.⁴⁷ Die Konkupiszenz sucht den Menschen in die Zustimmung zu ziehen⁴⁸. Eine zurechenbare Sünde begeht jedoch nur, wer ihren Antrieben zum Nicht-Erlaubten seine Zustimmung gibt.⁴⁹ Damit bestätigt sich, was in der moralpsychologischen Analyse des Sündenfalls zutage trat: Allein in der Zustimmung sündigt der Mensch (*non enim in ipso desiderio, sed in nostra consensione peccamus*).⁵⁰

Wenn die Zustimmung stattfindet, ist die Sünde voll da.⁵¹ Denn sie ist nicht ein konsequenzloser mentaler Akt, sondern nimmt in ihrem Vollsinn die Tat vorweg⁵², auch wenn diese mangels Gelegenheit nicht zur Ausführung kommt⁵³. Die Zustimmung wird für die Tat angerechnet, weil in ihr das Gewissen strafbar wird.⁵⁴ Niemand kann sich entschuldigen, wenn die nachfolgende Handlung umstände halber unterbleibt: Mit seiner Entschei-

⁴⁷ c. Iul. imp. 1, 72 [87]: cur autem dicta sit concupiscentia carnis peccatum lexue peccati, iam supra diximus; cui si bonum est non consentire ad illicita, profecto ipsa malum est, qua concupiscuntur illicita, etsi nulla consensione nulloque opere perpetrantur; vgl. nupt. et conc. 1, 31 [CSEL 42, 243]: qui ergo dicit: iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, si tantummodo concupiscit, uerum dicit, non si cordis consensione decernit aut etiam ministerio corporis perficit.

⁴⁸ c. Iul. imp. 1, 108 [CSEL 85/1, 127]: cum quisque a concupiscentia sua trahitur in eius assensum; ibid. 2, 222 [334]: concupiscentia trahente peccantis assensum.

⁴⁹ c. Iul. imp. 2, 226 [CSEL 85/1, 341]: quisque eius motibus ad illicita consenserit, peccat. Vgl. en. Ps. 118, 3, 1 [CCL 40, 1671]: „non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum“: unde intellegere debemus, quando peccatum quod habitat in nobis, operatur in nobis, tunc nos id non operari; quando nequaquam ei uoluntas nostra consentit, et tenet etiam corporis membra, ne oboediant desideriis eius. quid enim operatur peccatum nolentibus nobis, nisi sola illicita desideria? quibus si uoluntatis non adhibeatur assensus; mouetur quidem nonnullus affectus, sed nullus ei relaxatur effectus.

⁵⁰ exp. prop. Rm. 13–18 [CSEL 84, 8]. In der Gleichsetzung von Sünde und Tod bedeutet dies: consensio illa occidit te (Io. eu. tr. 49, 3 [CCL 36, 421]); vgl. ebd. 12, 10 [126]: consensio tua, o homo, te perduxit ad mortem.

⁵¹ s. dom. m. 1, 34 [CSEL 35, 36]: si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit.

⁵² Das plane consentire libidini besteht darin, dass der unerlaubte Trieb, wenn die Gelegenheit es zulässt, auch befriedigt wird: si facultas data fuerit, satiatur (s. dom. m. 1, 34 [CCL 35, 36]).

⁵³ exp. Gal. 48 [CSEL 84, 124]: agunt autem haec, qui cupiditatibus carnalibus consentientes facienda esse decernunt, etiam si ad implendum facultas non datur. Vgl. spir. et litt. 54 [CSEL 60, 211]: mala uoluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus; Gn. adu. Man. 2, 21 [CSEL 91, 143]: iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia.

⁵⁴ Gn. adu. Man. 2, 21 [CSEL 91, 142]: iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia. Vgl. cont. 4 [CSEL 41, 143].

dung zum Handeln, d. h. mit der Zustimmung, hat er bereits gehandelt.⁵⁵ Aus dieser Auffassung, die mit populärem stoischem Gedankengut korrespondiert,⁵⁶ ergab sich für Augustinus freilich nicht, dass die Ausführung der in der Zustimmung praesumptiv vollzogenen Tat sittlich indifferent sei. Die Differenzierung der äußeren Handlung in den physischen Vorgang und die sittliche Qualität – wie sie Abaelard im 12. Jahrhundert unter dem Einfluss einer in der Dialektik entstandenen Frage vornahm – lag ihm fern. Für ihn war die äußere Tat die nach außen gewendete, damit allererst sichtbar werdende innere Zustimmung⁵⁷ und als solche zugleich eine steigernde Fortführung der im Innern vorhergegangenen Entscheidung. Diese Sicht entsprach dem verbreiteten – auch biblisch gestützten – Modell, welches das sittliche Handeln in der Linie von „Gedanke, Wort und Tat“ (*corde/cogitatione, uerbo, facto/opere*)⁵⁸ erfasste und die Grundlage für eine Typik von entsprechenden Sündenarten bildete, die in der späteren Entwicklung weiter ausgestaltet wurde.⁵⁹ Die Verbindung dieses Modells mit der Trias *suggestio, delectatio, consensus* zur Erläuterung des Prozesses im Innern war ebenso leicht möglich wie die Identifizierung der in Gedanken vollzogenen Sünde mit der Zustimmung.⁶⁰ Durch den anschaulichen Vergleich der drei Sündenarten *in corde, in facto, in consuetudine* mit den drei Stadien des Todes (*tres mortes*) in den Erweckungs-Erzählungen des NT⁶¹ verschaffte Augustinus auch diesem Schema eine nachhaltige Wirkung.

Auf vielen Wegen gelangte dieses Konzept der augustinischen Sündentheologie mit der zentralen Stellung des Konsensbegriffs in das Denken der

⁵⁵ s. Mai 125,2 [MA 1,354]: *nemo se dicat non fecisse adulterium, si facere statuit: si titillanti delectationi faciendum esse consenserit, iam fecit.*

⁵⁶ Vgl. den berühmten Vers von Ovid (Pont. 3,4,79): *ut desint uires, tamen est laudanda uoluntas, sowie Sen. benef. 5,2,2: uoluntas ipsa rectum petens laudanda est; ira 1,3,1: ipsa cogitatione nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit.*

⁵⁷ s. 98,5 [PL 38,594]: *alii post consensum eunt in factum, ... ut quod latebat in secreto, appareat in publico.* Vgl. mend. 7,17 [CSEL 41,488], wo das Verhältnis beider mit Zeugung und Geburt verglichen wird: *membro ... paritur, ... quod prius corde concipitur.*

⁵⁸ Vgl. z. B. *Ruf.-Orig.*, princ. 4 [CB 33,239]: *Omne enim peccatum aut in facto aut in uerbo aut in consensu mentis admittitur; Ruf.-Orig.*, Ex. 6,3 [CB 29,194]: *Triplex namque est etiam bene agendi uia; nihilominus enim uel opere uel cogitatione uel uerbo boni aliquid agitur; Aug.*, Io. eu. tr. 74,1 [CCL 36,513]: *nemo itaque dicit, dominus Iesus, animo, uerbo, facto, corde, ore, opere; Aug.*, s. 181,1 [38,980]: *non habet omnino ullum peccatum, nec facto, nec uerbo, nec cogitatione?*

⁵⁹ Durch die Aufnahme in die liturgische Gebetsprache (insbesondere in das seit dem 11. Jahrhundert zum Bußakt der Messe gehörende Confiteor (... *quia peccauit nimis cogitatione, uerbo et opere; mit Variationen*) wurde diese Formel fest im allgemeinen Gedächtnis verankert.

⁶⁰ s. dom. m. 1,34 [CCL 35,38]: *cum autem quisque consenserit, committit peccatum in corde. Si autem etiam in factum processerit, ...; trin. 12,17–18 [CCL 50,372]: sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est ... esse peccatum sed longe minus quam si et opere statuat implendum.*

⁶¹ s. dom. m. 1,35 [CCL 35,38]: *Sicut ergo tribus gradibus ad peccatum peruenitur: suggestione delectatione consensione, ita ipsius peccati tres sunt differentiae: in corde in facto in consuetudine, tamquam tres mortes: una quasi in domo, id est cum in corde consentitur libidini, altera iam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit ad sensum, tertia, cum ui consuetudinis malae tamquam mole terrena premitur animus, quasi in sepulchro iam putens.* Ausführlicher Io. eu. tr. 49,3 [CCL 36,420–421]; vgl. s. 128,14 [PL 38,720] u. a.

folgenden Jahrhunderte. Einflussreiche Vermittler waren Papst Gregor d. G. († 604), durch den die Trias *suggestio – delectatio – consensus* eine eigene Prägung und gewissermaßen die päpstliche Autorisierung erhielt.⁶² Isidor von Sevilla († 636) mit seinen enzyklopädischen Beiträgen⁶³, das einflussreiche historische und theologische Werk Bedas († 735)⁶⁴, die Bibelkommentierung des Rhabanus Maurus († 856)⁶⁵ und vieler anderer, die großen kanonistischen Sammlungen⁶⁶, nicht: die Bußbücher (*Paenientialia*), wohl aber die als Alternative zu ihnen verfassten Bußanleitungen⁶⁷, manche Beichtformeln⁶⁸ und selbst einzelne Messtexte⁶⁹ hielten die Überzeugung lebendig, dass die Sünde vor ihrer tathaften Ausführung durch den Akt der Zustimmung vollzogen wird. Anselm von Canterbury († 1109) zeigte sich als Repräsentant dieser Tradition, indem er die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens mit der Fähigkeit zur Erteilung oder Versagung der Zustimmung beantwortete⁷⁰ und mit einem Wortspiel feststellte: „Sünde ist nicht das Verspüren des Verlangens, sondern die Zustimmung zu diesem“ (*Quare non eos [sc. appetitus] sentire, sed eis consentire peccatum est*).⁷¹ Anselm von Laon († 1117) und die Theologen seines Umfelds waren mit der Konsentstheorie ebenfalls vertraut. Ihre Arbeitsweise des Vergleichs und der kritischen Befragung der überlieferten Textzeugnisse (*sententiae*) führte nicht nur zur systematisierenden Rekapitulation, sondern auch zu weiteren Differenzierungen.⁷² Damit eröffneten sie der traditionellen Lehre neue Perspektiven, warfen zugleich aber weitere Fragen auf, die im Rahmen der um Systematisierung ringenden Theologie der nachfolgenden Generationen

⁶² hom. 1, 16, 1 [CCL 141, 110]; Past. 3, 29 [Sch 382, 474]. Ein wichtiger Referenztext wurde die *Responsio* an den ersten Bischof von Canterbury ep. 2, XI 56, 9 [MGH 343]: *Tribus enim modis impletur omne peccatum, uidelicet suggestione, delectatione, consensu ... etc.* Vgl. auch mor. 4, 27 [CCL 143, 193]: *Quattuor quippe modis peccatum perpetratur in corde, quattuor consummatur in opere. In corde namque suggestione, delectatione, consensu et defensionis audacia perpetratur.*

⁶³ Vgl. diff. 299 [PL 83, 41]: *Iniquitatis autem tres sunt differentiae: suggestionis, delectationis, et consensus; exp. Gen. 4, 5 [PL 83, 219]: peccatumque ei imputatur, etiamsi non sequatur effectus: quia etsi non est in factis culpa, in consensu tamen rea tenetur conscientia; sent. 2 [PL 83, 619] = zit. *Greg. M.*, mor. 4, 27.*

⁶⁴ Er dokumentierte Gregors *Responsiones* in seiner Kirchengeschichte hist. eccl. 1, 27 und nahm in seinen exegetischen Werken immer wieder auf die Trias Bezug.

⁶⁵ Vgl. *Comm. Gn.* 1, 15 [PL 107, 491] = zit. *Greg. M.*, Past. 3, 29; *Comm. Mt.* 1, 4 [PL 107, 781] = zit. *Greg. M.*, hom. 1, 16, 1.

⁶⁶ Die Trias aus Gregors *Responsio* 9 wurde ein fester Bestandteil bei *Burch.*, Decr. 5, 43 [PL 140, 760–761] = *Ivo*, Decr. 2, 52 [PL 161, 171–172] = *Gratian.*, Decr. 1, 6, 2 [10 *Friedberg*].

⁶⁷ Vgl. *Halüg.*, *uit. et uirt.* 5, 17 [PL 105, 690–691]; *Hincm.-Rem.*, cau. uit. 2, 4 [193–194 *Nachtmann*].

⁶⁸ Vgl. etwa *Petr.-Dam.*, ep. 2, 50 [MGH 4/2, 119]: *confiteor coram Deo, ..., peccavi nimis per superbiam, in suggestione, delectatione, consensu, cogitatione, verbis et opere.*

⁶⁹ or. 1099 [CCL 160A, 117]: *domine Iesu, ... te suppliciter deprecor, ut ... etiamsi aliquid diabolus suggesserit, me consensum praebere pro tua pietate non patiaris; vgl. or. 3889 [CCL 160E, 86].*

⁷⁰ lib. 5 [1, 216 *Schmitt*].

⁷¹ conc. uirg. 4 [2, 144]. Vgl. *Abael.*, *Ethica* I 8, 7: *Non itaque concupiscere mulierem, set concupiscencie consentire peccatum est.*

⁷² Vgl. die detaillierte Untersuchung von *R. Blomme*, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958.

nach Klärung verlangten. Hugo von Sankt Viktor († 1141) wiederholte in entsprechendem Kontext die Formel der aufeinander folgenden Handlungsschritte.⁷³ Bernhard von Clairvaux († 1153) nahm in seinem umfangreichen Werk immer wieder hierauf Bezug und stellte die fundamentale Identität der willentlichen freien Zustimmung (*uoluntarius liberque consensus*) und der sittlichen Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) fest.⁷⁴ Auch Abaelards († 1142) Identifizierung der Sünde mit der Zustimmung ordnet sich in diesen großen Traditionsstrom ein. Seine Definition der Sünde „im eigentlichen Sinn“ als Zustimmung (*consensus proprie peccatum dicitur*)⁷⁵ weist direkt auf Augustinus zurück. Was ihn von diesem und Bernhard unterscheidet, ist neben der strikten Betonung der sittlichen Indifferenz der äußeren Handlungen vor allem der Begriff des Willens. Während die augustinische Tradition in diesem das Zentrum der Sittlichkeit und den Träger der Zustimmung sah,⁷⁶ legte Abaelard – im Anschluss an Boëthius⁷⁷ – ein Verständnis zugrunde, das im Willen das natürliche, dem Urteil der Vernunft unterworfenen Streben verstand. Die Frage, ob die Zustimmung von dem appetitiven oder dem urteilenden Vermögen erteilt wird, ist noch bei Thomas von Aquin († 1274) Gegenstand der Erörterung⁷⁸; für dessen Sündenbegriff aber ist der Konsens nur mehr ein Moment in einer weiter ausdifferenzierten Reihe handlungstheoretischer Schritte⁷⁹.

Hinter diesen Reflexionsstand konnte der Weg auf Dauer nicht zurückführen. Mit dem Rückgang der Dominanz des augustinisch geprägten Denkens in der weiteren Entwicklung traten das Paradigma der Sünde als Zu-

⁷³ Vgl. etwa exp. Reg. [PL 176,900]: *Cogitatio praua delectationem parit, delectatio consensus, consensus operationem, operatio consuetudinem, consuetudo necessitatem.*

⁷⁴ Gra 2,5 [169]: *Is ergo talis consensus ... non incongrue dicitur, ut arbitror, liberum arbitrium; ebd. 3,6 [170]: uoluntarium liberumque consensus ... puto non incongrue id supra diffiniuimus esse, quod solet liberum arbitrium appellari.*

⁷⁵ Probl. 13 [696]: *per consensus, qui proprie peccatum dicitur; ibid. 24 [274]: consensus proprie peccatum dicitur; Ethica I 3,1 [CCM 190,3]: Hunc uero consensus proprie peccatum nominamus, u. ö.*

⁷⁶ Augustinus benutzt immer wieder die Formel „Zustimmung des Willens“ – *adensus uoluntatis*: Gn.litt.inp. 1,3 [CSEL 28/1,460]; c.Iul. 3,62 [PL 44,733]; en. ps. 118,2,3 [CCL 40,1671]; *consensio uoluntatis*: ep. 108,7 [CSEL 34/2,619]; s. 165 [PL 38,902]; mend. 22 [CSEL 41,496]; *consensus uoluntatis*: c. Iul. 3,62 [PL 44,733]; c. Max. 2,20,1 [PL 42,788]; *uoluntate consentire*: z. B. ep. 217,4 [CSEL 57,405]; s. 88,24 [99 RB]; lib. arb. 3,29 [CSEL 74,115]; duab. an. 18 [CSEL 25/1,75]; uer. rel. 20 [CCL 32,204]; adn. Iob 39 [CSEL 28/2,626]; c. Sec. 14 [CSEL 25/2,925] und *passim*; cat. rud. 30 [CCL 46,155]; ciu. 1,19; 12,6 [CCL 47,20.361]; Io. eu. tr. 2,8 [CCL 36,15].

⁷⁷ Dessen Bestimmung des ‚liberum arbitrium‘ mit dem Bericht über die verschiedene Sicht der Freiheit bei Stoikern und Aristotelikern (in Aristot. Perihermeneias sec. 3,9) begleitet Abaelards Denken von der *Dialectica* (2,2,9 [214–217 *De Rijk*]) bis zum Römerbriefkommentar (2,5,19:396–424) und prägt den Willensbegriff in *Scito te ipsum*.

⁷⁸ S.th. I-II q. 15: *Deinde considerandum est de consensu ... Primo, utrum consensus sit actus appetitiuus, vel apprehensiuæ uirtutis.*

⁷⁹ Die Handlungstheorie, die *Thomas*, S.th. I-II q. 6–21, entwickelt, umfasst zwölf Schritte von der *apprehensio* bis zur *fruitio*; die Zustimmung (*consensio*) ist der sechste Schritt und steht zwischen *consilium* und *iudicium practicum*. Vgl. *J. Romiti*, *De processu evolutiuo doctrinae de actu humano completo in operibus Sanctae Thomae Aquinatis*, Mailand 1949; *D. Westberg*, *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford 1994, Kap. 8: „Stages in Human Action“, 119–135.

stimmung und das triadische Handlungsmodell in den Hintergrund. Der Konsensbegriff blieb für das Sündenverständnis jedoch bedeutsam. In der Definition des *Catechismus Romanus* für die Konkupiszenz⁸⁰ wurde ganz im Sinn der augustinischen Unterscheidung die Zustimmung des Willens (*uoluntatis consensus*) als das Kriterium der Sünde angeführt. Und auch der heutige Katechismus der katholischen Kirche bindet den Begriff der Tod-sünde an die Bedingung der überlegten Zustimmung.⁸¹ Umso erstaunlicher ist das weitgehende Verschwinden dieses Konzepts aus den heutigen Handbüchern. Man muss auf die älteren Standardwerke wie das DThC (3, 1182–86) oder das RAC (3, 294–303) zurückgreifen, um etwas über die moralphilosophische bzw. -theologische Bedeutung und Tradition des Konsensbegriffs zu erfahren. Neuere Werke gehen hierauf nicht oder nur am Rande ein.⁸²

⁸⁰ Cat. Rom. 113 (II 2, 43): Concupiscentia, quae ex peccato est, nihil aliud est, nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans: qui tamen motus si uoluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habeat, a uera peccati natura longe abest. Vgl. G. Bellinger, *Der Catechismus Romanus und die Reformation: Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*. Paderborn 1970 (Nachdruck: Hildesheim [u. a.] 1987), 92.

⁸¹ CCE 1857 Vt peccatum sit mortale, tres condiciones simul requiruntur: est peccatum mortale quoduis peccatum, cuius obiectum est materia grauis et, insuper, quod plena conscientia et deliberato consensu admittitur.

⁸² Das ³LThK erwähnt im Art. „Zustimmung“ (10, 1508–1509) die moraltheologische Bedeutung nur, um sogleich von ihr abzusehen; der Art. „Konsens“ (6, 288–292) konzentriert sich auf die wahrheits- und kommunikationstheoretische Perspektive. Selbst im AugLex fehlt das Lemma consensus. Das HWPh dagegen enthält einen kenntnisreichen Artikel „Zustimmung“ (12, 1457–1469), in dessen erstem Teil (*Tb. Kobusch*, Antike; Mittelalter) auch auf die Bedeutung des Begriffs für die Ethik und die christliche Sündentheorie eingegangen wird.