

Friedemann Drews  
**Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung  
bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton**  
Band 1: Augustinus und Proklos

TOPICS IN ANCIENT PHILOSOPHY  
Themen der antiken Philosophie

Herausgegeben von / Edited by

Ludger Jansen • Christoph Jedan • Christof Rapp

Band 3 / Volume 3

Friedemann Drews

Menschliche Willensfreiheit und  
göttliche Vorsehung bei Augustinus,  
Proklos, Apuleius und John Milton

Band 1  
Augustinus und Proklos



**ontos**  

---

**verlag**

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.



North and South America by  
Transaction Books  
Rutgers University  
Piscataway, NJ 08854-8042  
[trans@transactionpub.com](mailto:trans@transactionpub.com)



United Kingdom, Ireland, Turkey, Malta, Portugal by  
Gazelle Books Services Limited  
White Cross Mills  
Hightown  
LANCASTER, LA1 4XS  
[sales@gazellebooks.co.uk](mailto:sales@gazellebooks.co.uk)



Livraison pour la France et la Belgique:  
Librairie Philosophique J. Vrin  
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS  
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18  
[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

©2009 ontos verlag  
P. O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm nr. Frankfurt  
Tel. ++(49) 6104 66 57 33 Fax ++(49) 6104 66 57 34  
[www.ontosverlag.com](http://www.ontosverlag.com)

ISBN 978-3-86838-037-8

2009

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper  
ISO-Norm 970-6  
FSC-certified (Forest Stewardship Council)

Printed in Germany  
by buch bücher **dd ag**

## II

Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati; et ipse est deus noster qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati. Ipsa enim veritas etiam homo cum hominibus loquens ait credentibus sibi: 'Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos.'  
(Augustinus, *De libero arbitrio*)

Πάν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἐνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης. μένοντες γὰρ ἐν τῷ ἐνιαίῳ τῷ ἑαυτῶν καὶ ἐν τῇ ὑπάρξει τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως: καὶ πᾶν τὸ δυνάμενον αὐτῶν μεταλαγχάνειν ἀπολαύει τῶν ἀγαθῶν ὧν δέχεσθαι δύναται κατὰ τὰ μέτρα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως, ἐκείνων αὐτῷ τῷ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι, τὰγαθὰ τοῖς οὖσιν ἐπιλαμπόντων. ὄντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀγαθότητες, αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τὰγαθὰ χορηγοῦσιν.  
(Proklos, *Elementatio Theologica*)

In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat. ... videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: 'en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat.' quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.  
(Apuleius, *Metamorphoses*)

Not free, what proof could they have giv'n sincere / Of true allegiance, constant Faith or Love, / Where only what they needs must do, appear'd, / Not what they would? what praise could they receive? / What pleasure I from such obedience paid, / When Will and Reason (Reason also is choice) / Useless and vain, of freedom both despoil'd, / Made passive both, had serv'd necessity, / Not mee.  
(John Milton, *Paradise Lost*)

## Band I

|  |      |
|--|------|
| <b>Vorwort</b>   | IX   |
| Verzeichnis häufig gebrauchter Abkürzungen der Primärtexte   | XIII |
| <b>I. Göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit bei Augustinus</b>   |      |
| 1. Einleitung und Problemstellung  | 1    |
| (sol. I, 1, conf. IV, 9, 14)   |      |
| 2. <i>De quo imo altoque secreto evocatum est liberum arbitrium meum?</i><br>Vorüberlegung: Der <i>freie</i> Wille – Faktum oder Potenz der Freiheit?  | 6    |
| (conf. IX, 1, 1, lib. arb. I, 10-11)   |      |
| 3. Hat der Mensch einen freien Willen?   | 10   |
| (lib. arb. I – II, 8)  |      |
| 3.1. Wer ist grundsätzlich für das Böse verantwortlich?  | 10   |
| 3.2. Ist schlecht und böse zu handeln etwas Lernbares?   | 14   |
| 3.3. Die verkehrte Begierde und die in Gott ruhende <i>bona voluntas</i>   | 16   |
| 3.4. Der freie Wille – ein Übel an sich oder ein Vehikel für göttliche Strafen?  | 24   |
| 4. Augustins erkenntnistheoretisch-ontologischer Exkurs: Die Ableitung<br>des Primats des Guten für das Seiende und die Gutheit des <i>freien</i><br>Menschen in seiner <i>Bezogenheit</i> zum Guten | 31   |
| 4.1. 'Vorspann Gebet': Die Suche nach Gott als die Suche mit Gott. Glaube<br>und Philosophie als wechselnde Perspektiven im augustinischen Dialog  | 31   |
| (lib. arb. II, 18-19, conf. XI, 2, 4)  |      |
| 4.2. <i>Si enim fallor, sum</i> – eine Erkenntnisgrundlegung cartesianischer Art?  | 36   |
| (lib. arb. II, 20, III, 238, civ. XI, 26)  |      |
| 4.3. Sinnliche Wahrnehmung als aktive Erkenntnisform <i>in Beziehung</i> zum<br>potentiellen Gegenstand der Wahrnehmungserkenntnis   | 46   |
| (lib. arb. II, 25-41, mus. VI, 5, 10, conf. VII, 17, 23, gn. litt. XII, 16)  |      |
| 4.4. Ontologische Schlussfolgerungen aus der Erkenntnistheorie   | 61   |
| (civ. VIII, 7, lib. arb. II, 46-57, sol. I, 8, 15)   |      |
| 4.5. Das allen zugängliche intelligible Licht als Perspektive auf Gott   | 68   |
| (lib. arb. II, 84-109, 141-3, conf. IV, 12, 18, VII, 4, 6, civ. XI, 10)  |      |
| 5. Die Gutheit des freien menschlichen Willens als Potenz und das in Gott<br>aktualisierte gute Wollen   | 91   |
| (lib. arb. II, 174-196, III, 154-6, conf. I, 10, 16)   |      |
| 6. Woher rührt die Abkehr des Willens vom Gutem? Ist das 'nichts' das<br><i>malum principale</i> ?   | 105  |
| (lib. II, 204-5, III, civ. XI-XIV, conf. XII, VII, 5, 7, gn. litt. V)  |      |

## IV

- Exkurs: Augustinus und die stoische Auffassung vom Guten des Bösen 134  
(*ord. I, 7, 18, lib. arb. III, 93-96, civ. XII, 6-7*)
7. Praevidentia Dei contra liberum arbitrium hominis? Determiniert Gottes Vorherwissen den menschlichen Willen? 143  
(*lib. arb. III, 14-28*)
8. Der Begriff *potestas*: Die Möglichkeit des Wollens *und* Handelns und die koordinierende und integrierende Providenz 153  
(*civ. V, 9-10*)
9. Allwissen statt Vorherwissen als Grundlage für Augustins Begriff der Prädestination? oder: Weshalb das überzeitliche Bestimmtheitsein in Gottes Erkennen keinen geschichtlichen Determinismus erzeugt 167  
(*lib. arb. III, 23-40, civ. XI, 21, conf. XI, 11, 13, praed. sanct. 10, trin. III*)
10. Das Ende des freien Willens in der "Logik des Schreckens"? Ein Ausblick auf Augustins Prädestinationslehre oder: Warum der Wille trotzdem bleibt 185  
(*Simpl. I, 2, conf. I, 10, 16, lib. arb. II, 18, beata v. 4, 35, sol. I, 1*)
11. Der freie Wille des Menschen in der kooperativen Bezogenheit auf die voraus-liegende Gnade Gottes als befreiter Wille und seine freiwillige Abkehr in die Unfreiheit. Zusammenfassung der augustinischen Argumentationswege 221  
(*gr. et lib. arb., corrept., praed. sanct., persev.*)

## II. Göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit bei Proklos

1. Wieso Providenz? Der Primat des Einen vor dem Vielen 239  
(*ETH 1, 13, in Parm. 620, 1100*)
2. Vorbereitende Überlegungen zu 'Sein', Transzendenz und Immanenz am Beispiel 'Dreieck' 247  
(*ETH 123, in Parm. 926, 930, 994, 859*)
3. Das überseiende Eine und das Sein: Providenz über und im Sein 258
- 3.1. Das Seiende als *mikton* aus Begrenztheit und Unbegrenztheit 258  
(*ETH 131, 84, in Parm. 904, 907*)
- 3.2. Die Prinzipien Peras (Grenze), Apeiria (Nicht-Grenze) und Sein 262  
(*ThP III, 8 und 24, in Parm. 1086, 620, 764, 932, 1189, 1242, 1180, ETH 24, 89, 90*)

|        |   |     |
|--------|---|-----|
| 4.     | Vorsehung – das Vermitteln von Einheit aus dem Überseienden an die seienden Eidê und das erkennende Erzeugen und Bewahren des Veränderlich-Seienden durch die Eidê (Zusammenfassung)<br>(in <i>Parm.</i> 921, 1016, <i>ETH</i> 122, 134, in <i>Tim.</i> I, 215) | 291 |
| 5.     | Providenz im Kontext der Willensfreiheit bei Proklos  | 305 |
| 5.1.   | Problemstellungen und Vorüberlegungen<br>( <i>De Prov.</i> XI, 53, <i>ETH</i> 57, 142-4, <i>Dec. Dub.</i> III, 16, <i>De mal.</i> II, 18 und III, 41, <i>ThP</i> III, 2 und 6)  | 305 |
| 5.2.   | Proklos' <i>Tria Opuscula circa Providentiam</i> (nach Moerbeke)  | 311 |
| 5.2.1. | Providenz als gut-böser Automatismus? oder: Wo ist die Willensfreiheit?<br>( <i>De Prov.</i> III, 7, 11-14, IV, 44, XI, 54-59, VI, 34-36, XII, 66, <i>De Mal.</i> III, 31 und 46, II, 33, in <i>Parm.</i> 943)  | 311 |
| 5.2.2. | Erkennt die Providenz Kontingentes im Voraus? Ist Kontingentes etwas Seiendes?<br>( <i>Dec. Dub.</i> I, 4-5, II, 6-8, III, 13, <i>ETH</i> 124, in <i>Parm.</i> 957, 832-3, 968, <i>De mal.</i> III, 42)   | 341 |
| 5.2.3. | Exkurs zum Bestimmtheitsein des Kontingentes und seiner Relevanz für Proklos' Theodizee – eine Auseinandersetzung mit der Interpretation von Opsomer / Steel<br>( <i>De mal.</i> V, 61)   | 352 |
| 5.2.4. | Spezielle Fragen zum Verhältnis Providenz – Willensfreiheit<br>( <i>Dec. Dub.</i> )   | 358 |
| 6.     | <i>Pronoia</i> / Providenz bei Proklos. Zusammenfassung   | 367 |

#### **Anhang: Ergänzende Exkurse zu den ersten beiden Hauptteilen**

Zu Augustinus (Teil I)

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| E1: | Zu den <i>Soliloquia</i> als 'Selbstgesprächen'<br>( <i>sol.</i> II, 7, 14)  | 376 |
| E2: | Ist der Wille frei, wenn sein Wollen unbestimmt, 'vollkommen unabhängig' ist?  | 379 |
| E3: | Zur angeblichen Beimischung des <i>nihil</i> und der Zugehörigkeit des <i>malum</i> zur 'vollständigen Schöpfung' bei Augustinus nach Schäfer und zum Status der Potentialität des Bösen   | 382 |
| E4: | Augustins angebliche Begriffstrennung <i>voluntas</i> – <i>arbitrium</i> (den Bok, Horn, Jaspers) und die stoische Synkatathesislehre vs. <i>conf.</i> VIII<br>( <i>civ.</i> VIII, 5, 10-11, XIV, 11 und 24, <i>conf.</i> X, 27, 38, <i>civ.</i> XII, 3) | 387 |

## VI

|   |     |
|---|-----|
| E5: Augustinus und die Theorie der <i>Scientia Media</i>  | 402 |
| E6: Augustins Auseinandersetzung mit Cicero über das göttliche Vorherwissen<br>( <i>civ. V, 9</i> ) | 405 |
| E7: Esaus Schicksal – gemäß Augustinus ohne Gunst berufen?<br>( <i>Simpl. I, 2, De Esau</i> )       | 407 |
| Zu Proklos (Teil II)  |     |
| E8: Proklos' Bestimmung des Authypostaton, des 'Sich-selbst-Hypostasierenden'<br>( <i>ETh 40</i> )  | 409 |

## Band 2

### III. Göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit bei Apuleius Die *Metamorphosen* – Unterhaltungsroman oder / und Philosophie?

|   |     |
|---|-----|
| 1. Einführung<br>( <i>apol. 39, 27</i> )  | 411 |
| 2. <i>Laetaberis</i> : Woran soll sich denn der Leser freuen? Vorüberlegungen   | 415 |
| 2.1. Zur Frage der Einheit und Intention des Werks<br>( <i>apol. 56, DP 211</i> )   | 416 |
| 2.2. Der zweigeteilte Prolog und das Ganze des Romans<br>( <i>Met. I, 1, IV, 32 XI, 17 und 26, apol. 64</i> )                         | 425 |
| 3. Überleitung: Schelmenroman und Philosophie?<br>(Thomas Mann: <i>Felix Krull, Joseph</i> )  | 450 |
| 4. Lucius' Auffassung von Willensfreiheit und Vorsehung am Beispiel<br>ausgewählter Passagen<br>( <i>Met. I-X</i> )                   | 453 |
| 4.1. Lucius und das <i>Fatum</i> oder Apuleius' Spiel mit stoischem Gedankengut   | 453 |
| 4.1.1. Lucius' 'Theologie' zwischen Magie und vorherbestimmtem Schicksal<br>( <i>Met. I</i> )   | 453 |
| 4.1.2. Die Diana-Actaeon-Gruppe und Byrrhaena: Unverständene und<br>verworfenen Warnungen<br>( <i>Met. II, 1-6, DDS 125, DP 236</i> ) | 458 |
| 4.1.3. Lucius und Milo über die Möglichkeit göttlicher Weissagung<br>(Diophanes)<br>( <i>Met. II, 12</i> )                            | 475 |

|   |            |
|---|------------|
| 4.1.4. Thelyphrons Geschichte – Byrrhenas indirekte Warnung?<br>( <i>Met.</i> II, 20f.)   | 480        |
| 4.2. Das Fortuna-Motiv unter zwei verschiedenen Aspekten:   | 485        |
| 4.2.1. Die von Lucius angeklagte Fortuna als theologisches Abstraktum;<br>Suizidgedanken eines Esels<br>( <i>Met.</i> IV, VI, VII, <i>DP</i> 253-4)   | 485        |
| 4.2.2. Die Fortuna einzelner Personen in den Binnengeschichten: Exempla<br>charakterlicher Metamorphosen im Kontext der Willens- und Provi-<br>denzthematik<br>( <i>Met.</i> VIII-X)  | 495        |
| 4.3. Das Ende des zehnten als Vorspiel zum elften Buch<br>( <i>Met.</i> X, 29f.)  | 519        |
| 5. Die Aufhebung der <i>Fortuna</i> und des <i>Fatum</i> in Isis' sehender Providenz<br>( <i>Met.</i> XI, <i>DP</i> 248, <i>DDS</i> 124)  | 525        |
| 5.1. <i>Subito video</i><br>( <i>Met.</i> XI, 1, 1, <i>DP</i> 248, <i>DDS</i> 124, 166)   | 525        |
| 5.2. Lucius' Gebet und Isis' Erscheinung: Autosuggestion oder Kooperation?<br>( <i>Met.</i> XI, 2-5, <i>DDS</i> 144-5, 166, 132)  | 538        |
| 5.3. Isis und der Esel als theologische Symbole<br>( <i>Met.</i> XI, 6-11, Plutarch, <i>De Iside</i> passim)<br>Exkurs zur Stellung der Isis als <i>summa numinum</i> und des Osiris als<br><i>summum numen</i> im Vergleich mit der theologischen Darstellung in<br><i>Cupido und Psyche</i> | 558<br>567 |
| 5.4. <i>Fortuna</i> vs. <i>Providentia</i> , <i>Fatum</i> vs. <i>Praedestinatio</i> : Apuleius'<br>philosophische Theorie<br>( <i>Met.</i> XI, 12-15, 19, <i>DDS</i> 174, <i>DP</i> 193-4, 205-7, 253 <i>mund.</i> 374)   | 573        |
| 5.5. Lucius' Initiationen: Das Ende des Isisbuchs als Ende der<br>Willensfreiheit?<br>( <i>Met.</i> XI, 16-30, <i>DDS</i> 124)  | 603        |
| 6. Zusammenfassung der Interpretationsergebnisse mit einem Blick auf<br>die werkzentrale Geschichte von <i>Cupido und Psyche</i><br>( <i>Met.</i> IV-VI, <i>apol.</i> 27, 56)   | 621        |
| E9: Zu Odysseus und Athene in <i>DDS</i> als Beispiel für die Kooperation<br>zwischen Gott und Mensch in Auseinandersetzung mit den Interpreta-<br>tionen von Sandy und Habermehl   | 641        |

## VIII

|   |     |
|---|-----|
| <b>IV. Drei spätantike Autoren zur Providenz und menschlichen Willensfreiheit: Zusammenfassung der wichtigsten Interpretationsergebnisse</b>  | 643 |
| IV.1. Zusammenfassung des ersten Teils: Augustinus  | 643 |
| IV.2. Zusammenfassung des zweiten Teils: Proklos  | 656 |
| IV.3. Zusammenfassung des dritten Teils: Apuleius   | 666 |
| IV.4. Allgemeine Schlussfolgerungen und Vergleiche  | 680 |
| <br>  |     |
| <b>V. Ausblick in die Neuzeit: John Miltons philosophische Dichtung über Willensfreiheit und Providenz. Ein Epilog zu <i>Paradise Lost</i></b>  | 697 |
| 1. Einführung und inhaltliche Zusammenfassung zu <i>Paradise Lost</i> (PL I, 1-26, I-XII)   | 697 |
| 2. Der freie Wille der rationalen Geschöpfe: <i>Our voluntary service he requires</i>   | 709 |
| 2.1. Beobachtungen zu Miltons erzähltechnischer Didaktik in <i>Paradise Lost</i> (PL III, IV)   | 709 |
| 2.2. Der freie Wille als Grundlage der Lebendigkeit der Menschen und Engel (PL V, DDC I, 3 und 2)   | 722 |
| 3. Gottes Wille und Vorherwissen – Notwendigkeit und Schicksal: <i>... and what I will is Fate.</i> (PL III, VII, X, DDC I, 3; Boethius, <i>cons.</i> IV-V)   | 731 |
| 4. Gott, die Zeit und Miltons Providenzbegriff: <i>Immediate are the Acts of God</i> (PL VII, X, XI, XII, DDC I, 2, 3, 8; L. Valla, <i>De libero arbitrio</i> , M. Luther, <i>De servo arbitrio</i> ) | 744 |
| 5. Milton und die Prädestination (PL III, DDC I, 4)   | 764 |
| <br>  |     |
| <b>VI. Bibliografie</b>   | 779 |

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die leicht gekürzte Version meiner im Sommer 2007 am Heinrich Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften der Universität Rostock verteidigten Dissertation. Sie nähert sich dem Thema Willensfreiheit und Vorsehung aus vier verschiedenen Perspektiven. Im Zentrum stehen drei spätantike<sup>1</sup> Autoren: der Kirchenvater Augustinus (354-430), der Neuplatoniker Proklos (ca. 411-485) und der Mittelplatoniker Apuleius (geb. ca. 125). Im Epilog wird mit dem englischen Dichterphilosophen John Milton (1608-1674) ein Ausblick in die Neuzeit gegeben.

Ogleich schon Friedrich August Wolf kritisch einwendet, Milton dürfe nicht unterschiedslos, ohne hermeneutische Abgrenzung wie ein antiker Epiker gelesen werden,<sup>2</sup> orientiert sich die Auswahl der Autoren hier ausdrücklich nicht primär

---

<sup>1</sup> Der Begriff 'Spätantike' ist hier mit P. Brown ([1971]. *The World of Late Antiquity, AD 150-750*. London. [Reprint 2002]) bewusst weit gefasst. Aus verschiedenen historischen Gründen ließe sich der Beginn der Spätantike später datieren, etwa in die zweite Hälfte des 3. Jhds. n. Chr. (ein prominentes Datum zur Markierung ist der Regierungsantritt Diokletians im Jahre 284). Aus geistesgeschichtlichen Gründen kann ferner die mit Plotin (geb. 205) beginnende Entwicklung des Neuplatonismus als Unterscheidungskriterium angesetzt werden. Da von den inhaltlich-systematischen Ergebnissen dieser Arbeit her gesehen der historisch frühere Apuleius den im 'engeren' Sinn 'spätantiken' Autoren Augustinus und Proklos jedoch näher steht, als etwa die Abgrenzung zwischen 'Mittel-' und 'Neuplatonismus' zunächst suggerieren mag (vgl. besonders Teil III, Kap. 6 sowie Teil IV zu Apuleius), erweist sich die von Brown vorgenommene Ausweitung des geschichtswissenschaftlichen Begriffs 'Spätantike' auch aus den in dieser Arbeit diskutierten philosophisch-systematischen Gründen als durchaus plausibel. – Das allgemein Problematische der Vorordnung eines (abstrakten) Epochenbegriffs, mit welchem häufig bereits bestimmte inhaltliche Urteile über eine solche Epoche als gegeben vorausgesetzt werden, die nicht "Produkt einer Reflexion auf die Geschichtlichkeit als solche" sind (A. Schmitt [2003]. *Die Moderne und Platon*. Stuttgart, Weimar; 16), erläutert Schmitt (ibid., 7-69) anhand des Verhältnisses von 'Antike' und 'Moderne'. Vgl. auch: "Es ist die [sc. postulierte] Unvergleichbarkeit eines naiv-abhängigen mit einem vernünftig-selbständigen Leben, die verhindert, daß die geschichtlich verschiedenen Zeiten aneinander gemessen werden können, nicht die geschichtliche Verschiedenheit als solche" (ders., [2002]. "Querelle des Anciens et des Modernes", in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 15/2; 607-622; 614-615).

<sup>2</sup> Wolf formuliert, dass die *ratio* derjenigen immer noch nicht vollständig "verworfen und ausgerottet" sei, die Milton wie Homer (mutatis mutandis also wie allgemein die antike Literatur) lesen zu können meinen, ohne die historisch-hermeneutischen Unterschiede zu beachten ("Nondum enim prorsus eiecta et explosa est eorum ratio, qui Homerum et Callimachum et Virgilium et Nonnum et Miltonum eodem animo legunt, nec, quid uniuscui-

an historischen Gesichtspunkten, sondern an der theologisch-philosophischen Systematik: Dabei geht es neben dem inhaltlichen Vergleich der Argumentationen zugleich um eine Gegenüberstellung (a) zweier sich dem Thema Willensfreiheit und Vorsehung auf argumentativer Ebene widmenden Autoren (Augustinus, Proklos) und (b) zweier Autoren, die dasselbe Thema in unterschiedlicher, aber doch ähnlich-vergleichbarer Weise jeweils in einen erzählenden, literarischen Text umsetzen (Apuleius: *Metamorphosen*, John Milton: *Paradise Lost*).

Ferner ist es Anliegen der Untersuchung, alle vier Autoren miteinander in interdisziplinäre(n)<sup>3</sup> Dialog(e) treten zu lassen: den platonischen Kirchenvater mit dem heidnischen Neuplatoniker,<sup>4</sup> den Neu- mit dem Mittelplatoniker (welcher ferner wiederum dem Kirchenvater bekannt war<sup>5</sup>), den mittelplatonischen Romanautor mit dem christlichen Epiker, den Puritaner mit dem Kirchenvater. Deshalb sind alle Teile der Arbeit durch viele Querverweise und sachliche Vergleiche miteinander verbunden (s. speziell Kap. IV.4), können aber auch einzeln für sich selbst gelesen werden, denn zunächst steht naturgemäß jeder Autor für sich.

Ich versuche, jeden Denker aus sich selbst heraus – vor allem auf der Basis der jeweils zugrunde gelegten Erkenntnistheorie – zu verstehen. Daraus ergeben

---

usque aetas ferat, expendere legendo et computare laborant", F.A. Wolf [<sup>2</sup>1876]. *Prolegomena ad Homerum*. Berlin; Kap. 12; 26).

<sup>3</sup> Dazu, dass bereits Augustinus (für sich genommen) nicht in moderne Fachgrenzen hineingezwängt werden dürfe, die seinem Werk systemfremd sind, vgl. die Bemerkungen von: J.M. Rist (1969). "Augustine on Free Will and Predestination", in: *Journal of Theological Studies* 20, 420-447; 420. S. ferner: T. Fuhrer (2002). "Augustin: Ein Autor im pluridisziplinären Focus. Zur Rolle der Klassischen Philologie im Dialog mit Philosophie und Theologie", in: *'Klassische Philologie inter disciplinas'. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand und Methode eines Grundlagenfaches*. Hrsg. J.P. Schwandt. Heidelberg, 169-185: "Augustine is too important to be left out by the classicists" (ibid., 170).

<sup>4</sup> Während das Verhältnis der wirkungsgeschichtlichen Abhängigkeit Augustins vom Begründer des Neuplatonismus, Plotin, als gut untersucht gelten darf (vgl. z.B.: C. Parma [1971]. *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, in: Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VI, hrsg. von J. Hirschberger. Leiden), steht hier bewusst Proklos als Kontrapunkt zu Augustinus im Mittelpunkt. Historisch gesehen gehört Proklos als heidnischer Platoniker zugleich in die platonische Tradition 'nach Augustinus'; vgl.: "[...] thus to define precisely the character of that post-Nicene, post-Plotinian Augustinian Platonism and its historical significance is a monumental task. It is one in which a century of critical scholarship has hardly made a beginning" (R. Crouse [2002]. *Paucis Mutatis Verbis. St. Augustine's Platonism*", in: *Augustine and his Critics*, 37-50; 43).

<sup>5</sup> Augustinus, *civ.* XVIII, 18.

sich z.T. maßgebliche Unterschiede zu bisherigen Forschungsmeinungen: Augustins Willensbegriff erschließt sich nicht auf der Basis eines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes, der Begriff des *nihil* muss von jeder Substantialisierung fern gehalten werden, um Augustins philosophische Theodizee von der Prämisse her, dass die *mala* für das 'große Ganze' eben nicht notwendig sind, sondern ihr Schlechtes gerade gereinigt werden muss, angemessen verstehen zu können. Dasselbe Argument gilt es für Proklos und seine Theodizee herauszuarbeiten: Aus seiner Prämisse, die *kaka* würden von den pronoetischen Mächten auf gute Weise in das Weltganze integriert, folgt nicht, dass diese *kaka* selbst etwas Gutes sind, da sie erst durch die 'gute Integration' der Vorsehung wieder zu etwas Gutem werden bzw. gemacht werden. Die konsequente Unterscheidung der verschiedenen Sach-Hinsichten erschließt sich auch hier nur vor dem Hintergrund der platonischen Erkenntnistheorie und Ontologie. Von einer solchen Ontologie her erhellt für Apuleius der Zusammenhang zwischen Sein und Gut-Sein, welchen er bei seinem Willensbegriff voraussetzt: Jeder Willensakt ist an dem orientiert, was dem Wollenden gut erscheint. Je nach dem Maß, inwieweit dieser das Gewollte hinsichtlich dessen Gutheit angemessen beurteilt, will er tatsächlich etwas Gutes oder eben nur scheinbar Gutes. Diese Willenstheorie steht in Apuleius' Roman im Hintergrund, wenn Lucius sich zunächst einem Scheingut nachjagend voller Lust "in den Abgrund stürzt" (*Met.* II, 6) und zum Esel wird, sich zuletzt jedoch der Göttin Isis im Gebet zuwendet, die ihn vom Leid des Eseldaseins erlöst. Einem pervertierten Gut verschreibt sich Miltons Figur des Satan ("Evil be thou my Good", *PL* IV, 110) und trägt damit – noch in pervertierter Verdunklung – dem platonischen Gutheitskriterium des Gewollten Rechnung. Dass das Gute selbst in Person in dem Allerhöchsten – in Gott, Isis (und Osiris), dem Einen – gefunden wird, verbindet die vier Autoren über das sie Unterscheidende hinweg. Mit dem höchsten Guten in Person ist nach Meinung dieser vier Denker verbunden, dass es in höchster Vollkommenheit über alle zeitliche Veränderung erhaben ist: So nennt Apuleius Isis "Mutter der Zeiten" und Milton thematisiert die zeitliche Enthobenheit Gottes in seinem zeitlich sich vollziehenden Epos. Bedenkt man Augustins Verständnis von Gottes Überzeitlichkeit konsequent, folgt auch aus der Prädestinationslehre des Kirchenvaters kein (zeitlicher) Determinismus.

Sämtliche Übersetzungen stammen, soweit nicht anders gekennzeichnet, von mir; besonders bei den philosophischen Texten sind sie eng am Original orientiert, hingegen wird bei den Passagen aus Apuleius' *Metamorphosen* eine größere Flüssigkeit angestrebt; bei den Übersetzungen von *Paradise Lost* wird, soweit möglich, die inhaltlich häufig sehr ausschlaggebende Wortstellung der originalen

Verse auch in der Prosaübersetzung beibehalten. Die verwendeten Textausgaben sind in der Bibliografie unter 'Primärtexte' aufgeführt. Zitate aus Augustins Werken *De vera religione* und *De libero arbitrio* werden (zusammen mit der jeweiligen Buchzahl) nur nach der Numerierung der kleinsten Abschnitte in den Ausgaben von Daur bzw. Green dokumentiert.<sup>6</sup> Auf die Erstellung eines Index locorum ist bewusst verzichtet worden: Die Struktur und Anlage der Untersuchung ließe sich darüber kaum erschließen; als Ersatz sind bei den Kapitelüberschriften im Inhaltsverzeichnis jeweils die wichtigsten in einem bestimmten Kapitel interpretierten bzw. übersetzten Werkpassagen mit angegeben.

Dafür, dass es mir möglich war, dieses Buch zu schreiben, bin ich vor allem der Betreuerin der Arbeit, Frau Prof. Dr. Christiane Reitz, zu großem Dank verpflichtet: Ohne das durch ihre Initiative beantragte großzügige Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes hätte ich diese Arbeit in keiner Weise erstellen können. Danken möchte ich zugleich meinem Zweitbetreuer, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Bernard, der das besagte Engagement von Frau Prof. Reitz immer mit Nachdruck unterstützt hat. Beiden Lehrern möchte ich ausdrücklich meinen persönlichen, herzlichen Dank aussprechen für so manches wichtige Gespräch – fachlich wie menschlich. Besonders danken möchte ich Frau Prof. Dr. Christine Schmitz für die Übernahme des dritten Dissertationsgutachtens. Nachdem sich die Publikation der Arbeit aus verschiedenen Gründen leider verzögert hat, möchte ich mich umso mehr bei Dr. Ludger Jansen, Prof. Dr. Christof Rapp und Dr. Christoph Jedan für die schnelle Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Themen der antiken Philosophie" des ONTOS-Verlags bedanken. Für wertvolle Hinweise bei der Überarbeitung des Skripts danke ich den genannten Herausgebern sowie Dr. Rafael Hüntelmann und Herrn Prof. Dr. Hans-Jürgen Horn. Last, but *not* least, danke ich meinen Freunden Doreen Selent, Anja Behrendt, Anja Heilmann und Henning Schiele für die mit viel Enthusiasmus und Ausdauer geleistete Hilfe beim Korrekturlesen und Kürzen des Skripts.

Rostock, im Februar 2009

Friedemann Drews

---

<sup>6</sup> Dieselbe Zitierweise nimmt jetzt auch Brachtendorf (2006) vor; vgl. *ibd.*, 71.

### Verzeichnis häufig gebrauchter Abkürzungen der Primärtexte<sup>7</sup>

|                         |   |
|-------------------------|---|
| <i>acad.</i>            | Augustinus, <i>Contra Academicos</i> / <i>Gegen die Skeptiker</i>   |
| <i>apol.</i>            | Apuleius, <i>Apologia</i> / <i>Verteidigungsrede (De Magia)</i>   |
| <i>beata v.</i>         | Augustinus, <i>De beata vita</i> / <i>Über das glückselige Leben</i>  |
| <i>civ.</i>             | Augustinus, <i>De civitate Dei</i> / <i>Über den Gottesstaat</i>  |
| <i>conf.</i>            | Augustinus, <i>Confessiones</i> / <i>Bekenntnisse</i>   |
| <i>c. Iul. imp.</i>     | Augustinus, <i>Contra Iulianum opus imperfectum</i> / <i>Gegen Julian</i><br>(unvollendet)  |
| <i>corrept.</i>         | Augustinus, <i>De correptione et gratia</i> / <i>Über die Zurechtweisung</i><br><i>und die Gnade</i>  |
| <i>DDC</i>              | John Milton, <i>De Doctrina Christiana</i> / <i>Über die christliche Lehre</i>  |
| <i>DDS</i>              | Apuleius, <i>De Deo Socratis</i> / <i>Über den Gott des Sokrates</i>  |
| <i>DP</i>               | Apuleius, <i>De Platone et eius dogmate</i> / <i>Platon und seine Lehre</i>   |
| <i>De mal.</i>          | Proklos, <i>De subsistentia malorum</i> / <i>Über die Hypostasis der Übel</i>   |
| <i>De Prov.</i>         | Proklos, <i>De providentia et de fato et eo quod in nobis ad Theodorum Mechanicum</i> / <i>Über die Providenz, das Schicksal und die Willensfreiheit an Theodoros den Ingenieur</i> |
| <i>Dec. Dub.</i>        | Proklos, <i>De decem dubitationibus circa providentiam</i> / <i>Über zehn Streitfragen der Vorsehungsproblematik</i>  |
| <i>ench.</i>            | Augustinus, <i>Enchiridion (De fide, spe et caritate)</i> / <i>Das Handbüchlein (über Glaube, Hoffnung und Liebe)</i>   |
| <i>ETH</i>              | Proklos, <i>Elementatio Theologica</i> / <i>Die Elemente der Theologie</i>  |
| <i>flor.</i>            | Apuleius, <i>Florida</i> / <i>Exzerpte aus Reden</i>  |
| <i>gn. litt.</i>        | Augustinus, <i>De Genesi ad Litteram</i> / <i>Über den Literalsinn der Genesis</i>  |
| <i>gr. et lib. arb.</i> | Augustinus, <i>De gratia et libero arbitrio</i> / <i>Über die Gnade und den freien Willen</i>   |
| <i>imm. an.</i>         | Augustinus, <i>De immortalitate animae</i> / <i>Über die Unsterblichkeit der Seele</i>  |
| <i>in Eucl.</i>         | Proklos, <i>In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii</i> / <i>Kommentar zum ersten Buch der Elemente des Euklid</i>  |

<sup>7</sup> Berücksichtigt sind nur die Werke der vier im Mittelpunkt der Dissertation stehenden Autoren; weitere Abkürzungen antiker Werke richten sich nach dem *ThLL* bzw. *LAW*; biblische Werke werden mit den in jeder Konkordanz auffindbaren Kürzeln bezeichnet (etwa *Mt* = *Matthäusevangelium*).

XIV

|                          |  |
|--------------------------|--|
| <i>in Parm.</i>          | Proklos, <i>In Platonis Parmenidem Commentaria / Kommentar zu Platons Parmenides</i>   |
| <i>in Parm.</i> , Moerb. | Proklos, die lateinische Übersetzung des <i>Parmenideskommentars</i> von Wilhelm von Moerbeke (betrifft besonders das nur auf Latein überlieferte Ende des siebten Buchs des Kommentars) |
| <i>in Tim.</i>           | Proklos, <i>In Platonis Timaeum Commentaria / Kommentar zu Platons Timaios</i>   |
| <i>lib. arb.</i>         | Augustinus, <i>De libero arbitrio / Über den freien Willen</i>   |
| <i>Met.</i>              | Apuleius, <i>Metamorphosen / Der Goldene Esel</i>  |
| <i>mor.</i>              | Augustinus, <i>De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri / Über die Sitten der katholischen Kirche und die der Manichäer</i>                                      |
| <i>mund.</i>             | Apuleius, <i>De mundo / Über den Kosmos</i>  |
| <i>mus.</i>              | Augustinus, <i>De musica / Über die Musik</i>  |
| <i>ord.</i>              | Augustinus, <i>De ordine / Über die Ordnung</i>  |
| <i>persev.</i>           | Augustinus, <i>De dono perseverantiae / Über die Gabe des Beharrens im Glauben</i>   |
| <i>PL</i>                | John Milton, <i>Paradise Lost / Das verlorene Paradies</i>   |
| <i>praed. sanct.</i>     | Augustinus, <i>De praedestinatione sanctorum / Über die Vorherbestimmung der Heiligen</i>  |
| <i>retr.</i>             | Augustinus, <i>Retractationes / Rückbesinnungen</i>  |
| <i>Simpl.</i>            | Augustinus, <i>Ad Simplicianum / An Simplician</i>   |
| <i>sol.</i>              | Augustinus, <i>Soliloquia / Selbstgespräche</i>  |
| <i>spir. et litt.</i>    | Augustinus, <i>De spiritu et littera / Geist und Buchstabe</i>   |
| <i>ThP</i>               | Proklos, <i>Theologia Platonica / Die platonische Theologie</i>  |
| <i>trin.</i>             | Augustinus, <i>De Trinitate / Über die Dreifaltigkeit</i>  |
| <i>vera rel.</i>         | Augustinus, <i>De vera religione / Über die wahre Religion</i>   |

## I. Göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit bei Augustinus

### 1. Einleitung und Problemstellung (sol. I)

Die *Soliloquia*, eines der Frühwerke Augustins (386 verfasst<sup>1</sup>), beginnen damit, dass Augustinus erzählt, wie er lange Zeit gedankenschwer "mich selbst und mein Gut" suchte ("Volventi mihi multa ac [...] quaerenti memetipsum ac bonum meum", *sol.* I, 1, 1). Augustins Streben und Wollen geht nicht willkürlich auf irgendetwas, sondern auf das, was gut ist<sup>2</sup>; auch wenn er noch nicht erkennen kann, was dieses Gut ist, und noch auf der Suche danach ist. Was auch immer hingegen ein Übel und etwas Schlechtes ist, müsse, so weiß Augustinus, gemieden werden ("quidve malum evitandum esset", *ibid.*). *Subito* – dieses Wort wird im dritten Teil der Arbeit (Kap. III 5.1) bei Apuleius noch seine besondere theologische Tragweite erweisen –, *plötzlich* spricht zu ihm oder in ihm, vielleicht sogar als Teil seines Ichs, aber doch verschieden von dem grübelnden Teil seines Selbst ('außen' oder 'innen' ist hier kein zureichendes Unterscheidungskriterium), etwas anderes: die *Ratio*, das Denken in Person.<sup>3</sup> Sie empfiehlt Augustinus, für das Gelingen seiner Suche zu beten. Aus diesem Gebet stammt der folgende Abschnitt:

"[...] Gott, von dem sich abzuwenden 'fallen', zu dem sich zu bekehren 'auferstehen', in dem zu bleiben, 'Bestand haben' ist; [...] Gott, den niemand verliert außer aus Täuschung, den niemand sucht als nur aus Ermahnung, den niemand findet als nur der Gereinigte [...]: Dich flehe ich an [...]. Gott, durch den

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Chronologie der Werke: T. Fuhrer (2004). *Augustinus*. Klassische Philologie Kompakt. Hrsg. M. Hose. Darmstadt; 61-63; sowie ferner: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Ed. A.D. Fitzgerald et al. Michigan, 1999; xliii-il. Die im Folgenden genannten Datierungen der Werke Augustins richten sich (wenn nicht anders angegeben) nach der Übersicht bei Fuhrer. Bei den Stellenangaben aus den augustinischen Werken werden deren übliche lateinische Abkürzungen benutzt (s. Fuhrer [*ibid.*, 177-9] sowie das Verzeichnis im Vorwort).

<sup>2</sup> Anders dagegen: C. Horn (1996). "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs", in: *ZPhF* 50, 113-132; hier besonders 116, 119.

<sup>3</sup> "[...] ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis, extrinsecus sive intrinsecus, nescio; nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior, ait ergo mihi Ratio [...]" (*sol.* I, 1, 1). Nach der Darstellung zu urteilen ist es zweifelhaft, ob man wirklich von Augustins eigener Vernunft (Fuhrer, 2004: 72) oder nicht eher von der göttlichen Vernunft sprechen sollte; vgl. dazu im Anhang: Exkurs 1 zu den *Soliloquia* als 'Selbstgesprächen'.

wir Übles fliehen und Gutes verfolgen; [...] Gott, durch den das Bessere an uns dem Geringeren nicht unterworfen ist<sup>4</sup>; Gott durch den der Tod verschlungen wird in den Sieg (*I Kor 15, 54; Jes 25, 8*); Gott, der du uns bekehrst; [...] Gott, der du uns in alle Wahrheit führst; [...] durch dessen Gesetze der Entscheidungsraum der Seele frei ist und den Guten Belohnungen und den Schlechten Strafen mit festen, alles durchziehenden Notwendigkeiten zugeteilt sind. [...] Zu dir, fühle ich, muss ich zurückkehren; offen stehen möge mir, der ich anklopfe, deine Tür (*Mt 7, 7*); wie ich zu dir gelangen kann, lehre mich! Nichts anderes habe ich als den Willen; nichts anderes weiß ich, als dass das Zerfließende und Hinfällige zu verachten, das Feststehende und Ewige zu suchen ist. Dieses tue ich, Vater, weil ich dies allein weiß. Aber von woher man zu dir gelangt, weiß ich nicht. [...] Wenn durch Glauben dich finden, die zu dir ihre Zuflucht nehmen, gib Glauben, wenn durch Tugend, Tugend,<sup>5</sup> wenn durch Wissen, Wissen. Mehre in mir Glaube, mehre Hoffnung, mehre Liebe (*I Kor 13, 13*)! [...] Zu dir komme ich flehend, und wodurch man zu dir kommt, das bitte ich wiederum von dir! Denn wenn du fortgehst, geht man zugrunde. Aber du gehst nicht fort, weil du das höchste Gut bist, welches niemand auf rechte Weise gesucht und dann nicht gefunden hat. Jeder aber hat [sc. dich] auf rechte Weise gesucht, den du auf rechte Weise hast suchen lassen. Gib, Vater, dass auch ich dich suche!"

"[...] Deus, a quo averti cadere, in quem converti resurgere, in quo manere consistere est. [...] Deus, quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus [...], te deprecor. [...] Deus, per quem mala fugimus et bona sequimur. [...] Deus, per quem melius nostrum deteriori subiectum non est. Deus, per quem mors absorbetur in victoriam. Deus, qui nos convertis. [...] Deus, qui nos in omnem veritatem inducis [...], cuius legibus arbitrium animae liberum est bonisque praemia et malis poenae fixis per omnia necessitatibus distributae sunt. [...] Ad te mihi redeundum esse sentio; pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniat, doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem, nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda. Hoc facio, pater, quia hoc

<sup>4</sup> Vgl.: "Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur" (*lib. arb. I, 64*).

<sup>5</sup> *Virtus* ist nach Augustinus nicht auf 'moralische Tugend' begrenzt, sondern bedeutet im platonischen Sinn allgemein 'Gutheit von etwas' und speziell das umfassende Erkennen von etwas: So bestimmt Augustinus in den *Soliloquia* das "rechte Schauen der Seele", die vollendete *ratio* (die Vollendung des diskursiven Denkens in der Kontemplation) als Tugend: "Aspectus animae ratio est. sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio" (*sol. I, 6, 13*).

solum novi; sed unde ad te perveniatur, ignoro. [...] Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da, si virtute, virtutem, si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. [...] Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursus peto. Tu enim si deseris, peritur. Sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac et me, pater, quaerere te<sup>6</sup> [...]" (*sol.* I, 1, 3-6).

Das Eingangsgebet der *Soliloquia* fasst gemäß der im Folgenden unternommenen Interpretation bereits die wichtigsten Säulen und Fragen des augustinischen Denkens zum Thema 'Providenz-Willensfreiheit' zusammen und nimmt sogar spätere Entwicklungen Augustins vorweg. Welches sind diese Säulen?

1. Alles Bestandhaben gründet in Gott, dieses wird durch Abkehr oder Zuwendung entweder zunehmend gefährdet oder gesichert. 2. Abkehr von Gott, dem Quell des Seins, geschieht aus Irrtum; Hinkehr zu ihm geschieht (und dies sind die Worte des jungen Augustins!) nicht allein aus eigener Kraft – es bedarf zuvor der Ermahnung. 3. Der Möglichkeitsraum von Abkehr und Hinkehr impliziert nach Augustinus willentliche Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) sowie entsprechende göttliche Gerechtigkeit. 4. Das Bezogensein auf Gott führt zum Guten und weg vom Schlechten, vielmehr zur Wahrheit und zum geistig-intelligiblen Licht ("intelligibilis lux", *sol.* I, 1, 3). Dadurch wird zugleich die seelische Ordnung im Menschen bewahrt, das Geringere dient dem Besseren,<sup>7</sup> damit in der Herrschaft des (tatsächlichen, nicht eines vorgeblich) Besseren über das Geringere auch dem letzteren möglichst viel Anteil an Gutheit zuteil und nicht umgekehrt dieser Anteil gemindert wird. 5. Da Augustinus sich Gutes wünscht und danach strebt und wenn ferner alles Gute von Gott herrührt und er als Quell des Guten das unvergängliche Gute selbst ist, dann ist in der sachlichen Konsequenz gelingendes Wollen letztlich eine theologische Aufgabe, für dessen Gelingen als erstes die Perspektive vom Vergänglichen auf das Unvergängliche gerichtet werden muss. 6. Zwar sagt Augustinus, er habe bereits den Willen, trotzdem betont er in dem Gebet mehrfach, dass Gott derjenige ist, der bekehrt; eine Bekehrung aus eigenem menschlichen Entschluss scheint unmöglich. Was

---

<sup>6</sup> Hier übernehme ich die in einigen Handschriften *supra linia* überlieferte Ergänzung *quaerere te* (*Om2sl.* *Gm2sl.*; s. den textkritischen Apparat bei Hörmann). Dem Sinn nach nimmt aber auch allein *fac me* schon das vorhergehende *quem tu recte quaerere fecisti* auf. Der Inhalt bleibt also identisch, mit oder ohne die Ergänzung *quaerere te*.

<sup>7</sup> Vgl. den 'späten Augustinus': *civ.* XIX, 4; 14; 24.

immer zu Gott führt, erbittet Augustinus *von ihm*: Wer Gott auf rechte Weise suche, wird ihn finden – aber dieses richtige Suchen (*recte quaerere*) ist eine Gabe Gottes, der sie gewährt bzw. bewirkt (*fecisti*). 7. Aus diesem (scheinbaren) Paradox ergibt sich Augustins Bitte, Gott möge ihn (Augustinus) nach ihm (Gott) suchen lassen, damit die Suche erfolgreich sei und nicht auf unangemessene Weise – *non recte* – und erfolglos vonstatten gehe. Dieser Aspekt kommt von der gemeinten Sache her dem nahe, was unter dem für den späteren Augustinus so zentralen Begriff der Gnade gemeint ist. Ist diese Passage aber so zu verstehen, dass Augustinus mit seinem Imperativ "Gib, dass ich dich suche!" die Suche erst in Gang setzt (dies wäre gleichsam pelagianisch gedacht) oder ist genau dieses Bitten schon göttliches Geschenk? Ist dann das menschliche Wollen, das auf Gott ausgerichtet ist, noch frei? Gibt es nach Augustinus eine Möglichkeit, die Disjunktion 'menschliche oder göttliche Initiative' aufzulösen? 8. Augustins Suche und Gebet hat den Angelpunkt, dass Gott – weil er das höchste Gut und Quell alles Guten ist – nicht abwesend ist, sich niemandem versagt. Mit den Worten aus den *Confessiones*: Der Weg – auch die Abkehr von Gott – führt so oder so wieder zu ihm.

"Dich [sc. Gott] verliert niemand außer dem, der dich wegschickt, und weil er dich wegschickt, wohin geht er oder wohin flieht er, wenn nicht von dir, der du gnädig bist, zu dir, der du erzürnt bist."

"Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?" (*conf.* IV, 9, 14).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> In einer bestimmten Hinsicht kann sich der Mensch, obwohl er sich von Gott abwendet, laut Augustinus dennoch nicht von Gott entfernen bzw. hat auch in seiner Entfremdung vom Urquell kein Sein ohne eine (gleichwohl gestörte) Beziehung zu Gott: "Denn nicht, wie es z.B. Zeichen bestimmter Güte ist, auch Fremden Guttaten zu erweisen, verhält es sich so auch mit der Gerechtigkeit, dass sie Fremde straft. Von daher ist offenbar, *dass wir zu ihm [sc. Gott] gehören* [sc. und keine ihm Fremden sind], weil er nicht nur im Erweisen [sc. der Guttaten] am wohlthätigsten, sondern auch im Strafen am gerechtesten ist" ("Non enim ut alicuius est bonitatis alienis praestare beneficia, ita iustitiae vindicare in alienos. Unde manifestum est, ad eum nos pertinere, quia non solum in nos benignissimus in praestando, sed etiam iustissimus in vindicando est", *lib. arb.* II, 3-4). Beachtet werden muss, dass Augustinus keinen zynischen Strafbegriff verfolgt, gemäß dem womöglich das Leid des Bestraften der Zweck von Strafe wäre. Vielmehr ist gemäß Augustinus Strafe im Sinn einer *poena emendatoria* (*lib. arb.* III, 95 und 264) und des wohlmeinenden Tadels gerechterweise (*conf.* VII, 3, 5) der Weg, auf dem erstens der Verlust einer verloren gegangenen Gutheit erkannt und sie zweitens wieder zurückerlangt wird: "Wenn man also einen Fehler tadelt, dann lobt man eben dieses, dessen fehlerlose Unversehrtheit man

Die Hauptthese, die daraus abgeleitet werden kann und auf die hin die folgende Untersuchung zu Augustinus orientiert ist, lautet: Das menschliche Willensstreben ist *nicht* als unabhängig von seelischen Erkenntnisleistungen zu betrachten, da der Wille auf das hin orientiert ist, was als jeweils gut und deshalb erstrebenswert eingeschätzt wurde. Hier besteht eine Irrtumsmöglichkeit im Erkennen und Wollen. Das Erkenntniselement im Willensstreben ist bei Augustinus kein Bewusstheitskriterium. Sofern der Wille der Sache nach (und nicht einem willkürlich gesetzten und unbegründeten Postulat gemäß) frei ist, ist er laut Augustinus auf Gott als den Quell des Guten hin orientiert und erfährt dadurch gerade keine Einschränkung in seinem Streben nach Freiheit und *beatitudo*, sondern die gelingende Aktualisierung der Freiheit und Befreiung, ohne dass die menschliche Selbstbestimmung aufgegeben würde. In einem noch genauer zu bestimmenden Sinn kann man bei (und mit) Augustinus von einer Kooperation<sup>9</sup> zwischen Gott

---

erseht. [...] Was man also als der Vollkommenheit des Wesens fehlend erkannt hat, dieses nennt man einen Fehler, wobei man durchaus bezeugt, dass man dieses Wesen gern hat, von welchem man wollte, dass es durch den Tadel seiner Unvollkommenheit vollkommen sei" ("Cum ergo vituperas vitium, id profecto laudas cuius integritatem desideras. [...] Quod ergo perfectioni naturae deesse perspexeris, id vocas vitium, satis tibi eam placere contestans, quam vituperatione imperfectionis eius velles esse perfectam", *lib. arb.* III, 143; s. ebenso *civ.* XII, 1). Augustins Strafbegriff entspricht dem platonischen, s. Platon, *Gorg.* 472e, 525b. Leid kann – auch dies ist nicht zynisch zu verstehen – sogar einen bestimmten Nutzen ("utilitatem calamitatis") haben als Möglichkeit zur Erkenntnis und Minderung von überheblicher Sünde, d.h. zur Buße (*civ.* I, 33) wie etwa bei Petrus (s. *civ.* XIV, 13). Nach Augustinus müssen nicht nur 'die Schlechten' wieder zu ihrer ursprünglich-eigentlichen Gutheit zurückgeführt werden, sondern auch 'die Guten' bedürfen einer vorbeugenden Züchtigung (etwa um Geduld zu lernen), damit sie ihre Gutheit nicht verlieren (*civ.* I, 8; *civ.* XVII, 2). Der bessernde Effekt einer Strafe steht für Augustinus nicht im Widerspruch dazu, dass alle Sünden "durch den einen Mittler, der nicht der Wiedergeburt bedarf" ("per unum mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, qui solus potuit ita nasci, ut ei non opus esset renasci", *ench.* 14, 48-50) vergeben werden ("cuncta [sc. peccata] simul abstulit", *ibid.*) und dass gerade die Verweigerung des Glaubens an die Sündenvergebung die – einzig unvergebbare – Sünde gegen den Heiligen Geist ist (*Mt* 12, 31; "Qui vero in Ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem, [...], reus est illo irremissibili peccato in Spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit", *ench.* 22, 83; vgl. dazu auch: J. Lössl [1997]. *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Leiden, New York, Köln; 62).

<sup>9</sup> "Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens" (*gr. et lib. arb.*, 17, 33).

und Mensch bzw. von einer Synthese von Gnade und freiem Willen sprechen. Lässt sich diese These untermauern, dann mag die Willensthematik bei Augustinus, um mit den Bok zu sprechen, 'weiterer Behandlung bedürfen'.<sup>10</sup>

## **2. *De quo imo altoque secreto evocatum est liberum arbitrium meum?* Vorüberlegung: Der freie Wille – Faktum oder Potenz der Freiheit?**

In den *Confessiones* fragt sich Augustinus:

"Aber wo war sie in dieser jahrelangen Zeit und aus welchem abgrundtiefen Geheimnis wurde in einem Moment herausgerufen meine Entscheidungsfreiheit, aus deren Entschluss ich meinen Nacken deinem sanften Joch und meine Schultern deiner leichten Last unterwarf, Christus Jesus, mein Helfer und mein Erlöser? Wie angenehm wurde es mir plötzlich, frei zu sein von den nichtigen Annehmlichkeiten, und welche ich zu verlieren gefürchtet hatte, diese alsbald fortzuschicken freute ich mich nun. Denn du warfdest sie hinaus aus mir."

"Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Jesu, adiutor meus et redemptor meus? Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me" (*conf. IX, 1, 1*).

Da die *Confessiones* zwischen 397 und 401 verfasst wurden – also nach dem angeblichen 'Wendejahr 397', das den 'Durchbruch' der augustinischen Gnadenlehre markiert<sup>11</sup> –, erscheint es kaum verwunderlich, dass Augustinus davon

<sup>10</sup> "Perhaps a new openness may be discovered for the Augustinian 'middle-course' which is extremely critical and asks for further exploration" (N.W. den Bok [1994]. "Freedom of Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing", in: *Augustiniana* 44, 237-270; 238). Der "Mittelweg", den Augustinus nach den Bok vertritt, unterscheidet sich jedoch von dem "Mittelweg", den Augustinus nach hier vertretener Interpretation meint (vgl. im Anhang Exkurs 4: "Augustins angebliche Begriffstrennung...").

<sup>11</sup> Vgl. K. Flasch ([<sup>2</sup>1995]. *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2 – Die Gnadenlehre von 397*. Excerpta Classica, Bd. 8. Mainz, 268): "Die Gnade siegte 397, der freie Wille unterlag. Die tatsächliche Entschei-

spricht, sein freier Wille bzw. sein freier Entschluss<sup>12</sup> hätte erst aus der Tiefe herausgerufen und die "nichtigen Vergnügungen" durch seinen Erlöser hinausgeworfen werden müssen.<sup>13</sup>

Wie schon in dem eingangs zitierten Gebet aus den *Soliloquia* schreibt Augustinus jedoch auch im ersten Buch von *De libero arbitrio* (ebenfalls vor 397: um das Jahr 388):

"In diesem Fall [sc. bei der Suche nach dem Woher des Bösen] war ich so in Anfechtung und haufenweise von großspurigen und eitlen Geschichten erdrückt, dass, wenn mir nicht die Liebe zur Wahrheitsfindung (*amor invenendi veri*) göttliche Hilfe erlangt hätte, ich von dort nicht hätte auftauchen und hin zur ersten<sup>14</sup> Freiheit des Suchens wieder hätte zu Atem kommen können. Und weil mit mir fürsorglich (*sedulo*) umgegangen wurde, auf dass ich von dieser Suche befreit würde (*liberarer*), möchte ich mit dir ebenso umgehen – gemäß der Argumentationskette (*eo ordine*), der folgend ich [sc. dieser Aporie] entronnen bin. Denn Gott wird uns beistehen und uns erkennen lassen, was wir im Glauben bereits erfasst haben."

---

dung liegt nicht mehr beim Menschen. – Gleichzeitig hat Augustinus *Freiheit* umdefiniert, und zwar so, daß die Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) daraus verschwindet." Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Interpretation s.u. Kap. 10.

<sup>12</sup> Dass eine terminologische Begriffsdifferenzierung zwischen *voluntas* 'Wille' und *arbitrium* 'Zustimmung zu bereits gegebenen (bzw. von der göttlichen Gnade bewirkten) Zuständen, Strebungen etc.', wie sie den Bok (1994) und auch Horn (1996) vornehmen, für Augustinus kaum zutreffen kann, wird genauer erörtert im Anhang: Exkurs 4: Augustins angebliche Begriffstrennung... .

<sup>13</sup> Zu Gottes Barmherzigkeit und Gnade in den *conf.* vgl.: V.H. Drecoll (1999). *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen; 270-5.

<sup>14</sup> In einer Anmerkung deutet W. Thimme ([1962]. *De libero arbitrio / De vera religione*. Text: W.M. Green, Übersetzung und Einleitung: W. Thimme. Zürich, Stuttgart; 34, Anm. 3) diese "erste Freiheit" in Abgrenzung zur praktischen Freiheit: "Eine weitere Freiheit wäre die des Handelns" (ibd.). Möglich scheint mir aber auch die Deutung, dass Augustinus mit der ersten die verlorene, ursprüngliche paradiesische Freiheit meint (vgl. die Charakterisierung des irdischen Menschseins durch die Beherrschung des Geistes von der Lust, die das Zeichen par excellence für das gefallene Menschsein ist: *lib. arb.* I, 77 und *civ.* XIV, 16). Im Paradies war der Mensch von dem göttlichen Beistand nicht getrennt, wie es nun durch den Sündenfall (vgl. *lib. arb.* I, 73-79) bedingt ist, so dass das Suchen sich dort nicht orientierungslos gestaltete (wie in Augustins eigener, 'diesseitiger' Erfahrung), sondern ein erfolgreiches, findendes Suchen ist. Laut seiner Darstellung konnte Augustinus ein solches Finden im Diesseits bei der drängenden Frage nach dem Woher des Bösen (besonders nach seinen gemäß seiner Einschätzung verhängnisvollen Erfahrungen bei den Manichäern) jedoch nur durch göttliche Hilfe zuteil werden.

"Quo casu ita sum adfflictus et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut, nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine, quem secutus evasi. Aderit enim deus et nos intellegere quod credidimus faciet" (*lib. arb.* I, 10-11).

Die 'Rettung' aus Furcht und Unsicherheit – ebenfalls ein für das Wirken göttlicher Gnade charakteristischer Aspekt – verschafft sich Augustinus bereits aus der Perspektive des Jahres 388 nicht allein, sondern er schreibt sie maßgeblich der göttlichen Hilfe zu und verwendet entsprechende passive Verbformen, die das Befreitwerden zum Ausdruck bringen, aber nicht immer so interpretiert und übersetzt werden.<sup>15</sup> Wenn wegen dieser eigenen Erfahrung des Befreitwerdens Augustinus sich im Dialog *De libero arbitrio* veranlasst sieht, auch seinen Freund Evodius von dessen Zweifeln befreien zu helfen, so steht dabei Augustins Abkehr bzw. 'Befreiung' vom manichäischen Denken als konkrete historische Erfahrung im Hintergrund. Es soll nicht insinuiert werden, man könne hier bereits die spätere Gnadenlehre mit 'lesenden Händen' greifen: Es geht darum, zunächst auf den auch im augustinisches Frühwerk belegbaren Aspekt der ausschlaggebenden *Bezogenheit* von menschlicher Denk- und Willensaktivität auf göttliche Hilfe aufmerksam zu machen.

---

<sup>15</sup> Vgl. jetzt die Übersetzung der obigen Passage bei: J. Brachtendorf (2006). *Augustinus: De libero arbitrio – Der freie Wille*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. Brachtendorf. *Augustinus. Opera / Werke* Bd. 9. Hrsgg. von J. Brachtendorf und V.H. Drecolli in Verbindung mit T. Fuhrer und C. Horn. Paderborn, München, Wien, Zürich; 79: "Und weil es mir ja unter Anstrengung gelungen ist, mich von dieser Frage zu befreien [= quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer], möchte ich sie mit dir in der gleichen Ordnung angehen, die auch ich damals befolgte, um ihr zu entkommen [= eo tecum agam ordine, quem secutus evasi]." Vgl. dieselbe Stelle auch bei Thimme (1962: 35-7): "Da es mir nun nach heißem Bemühen gelang, mit dieser Frage fertig zu werden [= quoniam ... liberarer], will ich in meinem Gespräch mit dir ebenso vorgehen, wie ich es damals erfolgreich tat." W. M. Neumann ([1986]. *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio*. Hildesheim; 48) interpretiert: "Wenn der amor inveniendi veri fehlt, so mangelt es offenbar am notwendigen Willen, nämlich am Vernunftwillen. Ist er aber da, so ist auch aus den Irrtümern herauszukommen." Nach Neumann geht das Bestehen oder Fehlen des *amor inveniendi veri* anscheinend auf die menschliche Initiative zurück. Denkbar wäre jedoch auch, dass dieser *amor* bereits ein göttliches Geschenk ist.

Ähnlich wie im Eingangsgebet der *Soliloquia* bleibt dabei zunächst offen, auf wessen Initiative ihm (Augustinus: *mihi*) der *amor inveniendi veri*, den Augustinus als Ursache für das Eintreten (weiterer?) göttlicher Hilfe nennt, entstanden ist oder ob es sich bereits bei diesem Punkt um eine solche Bezogenheit menschlicher und göttlicher Aktivität handelt. Für das Auftauchen und Atemschöpfen aus der philosophischen Aporie sieht sich Augustinus als den Befreiten (*liberarer*), der lediglich *folgte* (*secutus evasi*) – demnach aber nicht, ohne es zu wollen, nur *gezogen* wurde.<sup>16</sup> Nun hat derselbe *amor inveniendi veri* seinen Freund Evodius ergriffen; Augustinus möchte, dass (vermittels seiner Hilfe) die göttliche Wahrheit auch Evodius von seinen Zweifeln befreie.<sup>17</sup>

Wenn Augustinus in *De libero arbitrio* die Frage, ob und warum der Mensch einen freien Willen hat, vor allem im Kontext der Frage nach dem Woher des Bösen behandelt, kann daraus nicht geschlossen werden, dass er den Aspekt göttlichen Beistandes im Kontext des *guten* Wollens des Menschen bestreiten wollte: Da das Böse laut Augustinus nicht Gott zugeschrieben werden kann, ist es nicht verwunderlich, wenn Augustinus seinen Fokus zunächst allein auf den Aspekt des menschlichen Wollens richtet. Das dritte Buch des Werks, das den Aspekt des göttlichen Beistandes stärker in den Blick nimmt, bildet insofern kaum "eine unerwartete, sehr bedeutsame Einschränkung der in den beiden ersten Büchern so triumphierend verkündeten Willensfreiheit", wie Thimme (1962: 12) gemeint hat. Vielmehr ist der freie Wille nach Augustinus nicht mit einer Freiheit gleichzusetzen, bei der es für den Menschen nur darum geht, in seinem Wollen uneingeschränkt walten zu können<sup>18</sup>: Ein solcher Freiheitsbegriff mag einem

---

<sup>16</sup> Dies wäre die stoische Sichtweise: "Das Schicksal führt den Willigen, den Unwilligen reißt es dahin" ("Ducunt volentem fata, nolentem trahunt", Seneca, *epist. mor.* 107, 11). Vgl. dazu *civ.* V, 8.

<sup>17</sup> "Donabit quidem deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi, eadem quae summa omnium magistra est veritate intus docente, respondeas" (*lib. arb.* II, 9).

<sup>18</sup> Vgl.: "[...] libertas, quae quidem nulla vera est nisi beatorum et legi aeternae adherentium, sed eam nunc libertatem commemoro qua se liberos putant qui dominos homines non habent" (*lib. arb.* I, 109). Auch wenn das menschliche Wollen in seiner Eigenständigkeit und –verantwortung sich von Augustinus her ex negativo besonders deutlich im Bereich der Sünde nachweisen lässt, ist daraus gerade nicht der Schluss zu ziehen, dass derjenige, der nicht sündigt, infolgedessen unfrei wäre. So sagt Augustinus über Jesus, dass er, der ohne Sünde war, im Gegenteil viel freier und befreiter war ("Numquid metuendum fuit, ne accedente aetate homo ille [sc. Iesus Christus] libero peccaret arbitrio? Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat?", *praed. sanct.* 15, 30). Vgl. ferner: "Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia

modernen und alltäglichen Verständnis entsprechen; nach Augustinus jedoch ist Freiheit kein derart gegebenes Faktum, kein schon sowieso irgendwie bestehender Zustand, sondern muss erst realisiert werden (vgl. Brachtendorf, 2006: 55). Wie noch genauer gezeigt werden soll, ist der freie Wille zwar seiner ursprünglichen Potenz nach, in seiner Ausrichtbarkeit auf Wollbares frei; dies impliziert aber nicht, dass er dabei schon Freiheit realisiert respektive auch in Freiheit wollend aktiv ist, da nach Augustinus tatsächliche Freiheit im Sinn der Überwindung von Unfreiheit immer nur dann aktualisiert und erreicht wird, wenn der Wille als *Potential* sich auf das hin orientiert, was diese Freiheit auch zu erzeugen und zu ermöglichen imstande ist. Deshalb kann Augustinus in *conf. IX* davon sprechen, dass sein *liberum arbitrium*, welches zwar als Potenz bestand ("aber wo war es?"), erst "aus der Tiefe herausgerufen" und befreit werden musste.<sup>19</sup>

Diese hier zwar noch nicht präzise abgeleitete, aber wenigstens andeutungsweise von den drei herangezogenen Passagen aus den *Soliloquia*, *Confessiones* und aus *De libero arbitrio I* her erkennbare Vorüberlegung erscheint notwendig, um den Rahmen abzustecken, der auch schon für das Denken des frühen Augustinus besteht, wenn er in *De libero arbitrio* die Frage nach dem *Faktum* und dem *Warum* des freien menschlichen Willens stellt.

### 3. Hat der Mensch einen freien Willen? (*lib. arb. I – II, 8*)

#### 3.1. Wer ist grundsätzlich für das Böse verantwortlich?

*De libero arbitrio* beginnt mit Evodius' Frage, ob Gott für das Übel verantwortlich sei. Augustinus verlangt zunächst eine Präzision der Frage, da es einen Unterschied gebe zwischen dem Tun und dem Erleiden eines Übels.<sup>20</sup> Axiomatisch

---

peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabile liberatum" (*civ. XXII, 30*); "Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato" (*corrept. 11, 32*).

<sup>19</sup> "So sind gerade die *Confessiones* das Beispiel schlechthin für die Geschichte eines freien Willens, der sich vollkommen von Gott gegeben weiß, der das Böse einzig sich selbst und das Gute einzig Gott zuschreibt, ohne jedoch durch dieses Wirken der Gnade in der Freiheit beschränkt zu werden" (K. Ruhstorfer [1998]. "Confessiones 7: Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Hrsg. von N. Fischer und C. Mayer, Freiburg, 283-340; 327).

<sup>20</sup> "Evodius: 'Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali.' – Augustinus: 'Dicam, si planum feceris, de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare malum solemus: uno,

– aber nicht ohne philosophischen Hintergrund, dessen Explikation später folgt – wird zugrunde gelegt, dass Gott nichts Übles tut. Da er gerecht sei, lasse er Gutem Belohnung, Bösem aber Strafe zukommen; wer Strafe erleide, würde sie allerdings zu Recht als etwas Übles empfinden.<sup>21</sup> (Dabei ist zu beachten, dass Augustinus, wie sich z.B. aus *lib. arb.* III [143; 264] zeigen lässt, hier einen christlich-platonischen Strafbegriff meint, gemäß dem Strafen nicht aus Lust des Bestrafenden am Leid des Bestraften, sondern aus der wohlwollenden Intention erfolgen, dass jemand die Gutheit, die er bei einer schlechten Handlung eingebüßt hat, erstens erkennt und sich deshalb zweitens wieder auf den Rückweg – den Weg des Umdenkens, d.h. der *Metanoia* und insofern der Buße – begibt, um das *ihm* nunmehr fehlende, verlorene Gute wiederzuerlangen.<sup>22</sup>) Wenn daher niemand ungerechterweise Strafen leide und büße, dann gelte, dass

"von jener ersten Gattung der Übel auf keine Weise, von dieser zweiten jedoch Gott der Urheber ist."

"Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est deus" (*lib. arb.* I, 2).

Augustinus widerspricht sich mit der Aussage nicht selbst: Wenn Strafen als Teil einer tatsächlich gut eingerichteten, göttlichen Ordnung einem guten Ziel dienen und einer guten Intention entspringen, dann ist Gott als Urheber dieser Ordnung nicht Urheber von Üblem, da das erste Übel nicht von ihm zu verantworten ist, durch welches Strafen erst ihren sekundären Grund erhalten, der *primär* nach dieser Ordnung nicht existiert und in sich selbst deshalb nicht notwendig *ist*, sondern erst als Konsequenz auf der Basis einer konditional gebundenen Notwendigkeit notwendig *wird*. Das zweite Übel, das aus dem ersten folgt, wird

---

cum male quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perpessum" (*lib. arb.* I, 1).

<sup>21</sup> "At si deum bonum esse nosti vel 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; quae utique supplicia patientibus mala sunt" (*lib. arb.* I, 1). Vgl. ebenso: "[...] de malis, quorum unum de nostra venit audacia, id est peccatum, alterum de iudicio Dei, id est supplicium [...]" (*civ.* XXII, 24); "Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur [...]" (*conf.* VII, 3, 5).

<sup>22</sup> S.o. Anm. 8.

demnach 'nur' deshalb auch als etwas Übles angesehen, weil der positive Aspekt der Strafe für den subjektiven Blickwinkel des sie Erleidenden verdeckt ist, zumindest verdeckt sein kann.

Augustinus argumentiert demzufolge nicht in stoischer Weise, dass es *allgemein* aufgrund subjektiver Täuschung ein lediglich scheinbares Übel in der Welt gebe, während es der Sache nach gar kein Übel geben könne, da ja alles von einer die Welt bis ins Kleinste fatalistisch durchwaltenden Vorsehung gestaltet sei.<sup>23</sup> Seine Argumentation ist identisch mit der Feststellung, die auch Proklos trifft, wie in Teil II genauer gezeigt werden soll:

"Von den zwei Möglichkeiten kann also nur eine von beiden zutreffen: Entweder darf auch das Übel nicht als Übel bezeichnet werden, wenn es doch von Gott her ist; oder [sc. es verhält sich so, dass man sagen muss], dass es [sc. das Übel] sowohl ist, als auch, dass es nicht von Gott her ist."

"Duorum igitur alterum: aut neque esse malum dicendum malum, si deitus, aut et esse et non deitus esse" (Proklos, *De mali subsistentia* III, 41; 84, 11-13).

Proklos verwirft ebenso die erste Möglichkeit, die der stoischen Position entspricht, und argumentiert für die zweite. Wie Proklos argumentiert Augustinus ferner, dass es nicht *eine bestimmte* Ursache des Übels gebe, sondern viele,<sup>24</sup> da jeder Schlechte Urheber seiner schlechten Handlung sei und es kein böses Urprinzip gebe, wie die Manichäer meinten.<sup>25</sup> Wenn Augustinus in den *Confessiones* schlussfolgert:

"Was aber ist unschuldiger als du [sc. Gott], da ja ihre eigenen Werke den Bösen feind sind?"

"Quid te [sc. deo] autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt?" (*conf.* II, 6, 13),

---

<sup>23</sup> Vgl. so Seneca, *De providentia* 5-6.

<sup>24</sup> "Unam quidem utique secundum se malorum causam nullatenus ponendum. Si enim bonorum causa una, malorum multa et non unum" (Proklos, *De mal.* 47; 91, 3-5).

<sup>25</sup> "[...] non enim unus aliquis est [sc. auctor mali], sed quisque malus sui malefacti auctor est" (*lib. arb.* I, 3); "sua cuique culpa fit malum" (*vera rel.* 119). Vgl. ferner im Spätwerk: "Malae autem voluntatis suae unusquisque auctor est" (*c. Iul. imp.* V, 42); "In originali peccato duo sunt" (*civ.* XXII, 24). Der alt gewordene Augustinus sagt ausdrücklich, dass *De libero arbitrio* gegen die manichäische Annahme eines gleichewigen, bösen Urprinzips konzipiert sei (vgl. *retr.* I, 8, 2, zitiert auch in *persev.* 11, 27).

dann liegen auch hier Vergleiche zur platonischen und zur biblischen Tradition nahe:

"Gott ist schuldlos."

θεὸς ἀναίτιος (Platon, *Politeia* 617e4-5).

"Das Unrecht tun ist für den Unrecht Tuenden in jeder Weise sowohl schlecht als auch schändlich."

ὅμως τό γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικούντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὄν παντὶ τρόπῳ (Platon, *Kriton* 49b4-6).

"Denn wie die gutartige Wahl von sich selbst her ein Gewinn wird, so die schlechte von sich selbst her eine Strafe."

ὡς γὰρ ἡ ἀγαθοειδῆς αἴρεσις ἑαυτῆς γίγνεται καρπός, οὕτως ἡ μοχθηρὰ ἑαυτῆς ποινή (Proklos, *in Tim.* I, 378, 18-20).

"Da goss ich über sie meinen Zorn aus; durch das Feuer meines Grolls habe ich sie vertilgt – ihre Wege habe ich auf ihre Köpfe gebracht, spricht Gott der Herr."

ואשפך עליהם זעמי באש עברתי כליתים דרכם בראשם נתתי נאם אדני יהוה

(*Hesekiel* 22, 31)

Festzuhalten ist erstens, dass nach Augustinus das Übel nicht ursachenlos entsteht, jedoch eine solche Ursache nicht bei Gott zu suchen ist. (Später wird zu erklären sein, wieso Augustinus andernorts davon spricht, dass ein zwar schlechter Willensakt eine schlechte Handlung bewirkt, für den schlechten Willen aber nichts die Wirkursache ist<sup>26</sup>; s.u. Kap. 6) Zweitens ist die Basisprämisse über die Verantwortung für das Böse ex negativo auch ein Argument dafür, dass der Mensch nicht bloß scheinbar einen freien Willen hat: Andernfalls wäre die Selbstwahrnehmung als freies Wesen ja ein Trug; die Welt, ihre Ereignisse und die menschlichen Willensakte wären in Wahrheit schicksalhaft prädestiniert und somit würde auch die Verantwortung für das Böse Gott zufallen und das Theodizeeproblem bliebe unlösbar bestehen. Dies kann aber nach Augustinus nicht sein; so verteidigt er noch in *De civitate Dei* auf gleiche Weise die Willensfreiheit<sup>27</sup>:

<sup>26</sup> "Quid enim est quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens nihil est" (*civ.* XII, 6); jedoch: "Cum enim duae sunt origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius" (*lib. arb.* III, 104).

<sup>27</sup> Das folgende Zitat aus *civ.* (Abfassungszeit 412-426) widerspricht Flaschs These, Augustinus habe nach 397 die Willensfreiheit uminterpretiert: "Die tatsächliche Entscheidung liegt nicht mehr beim Menschen" (1995: 268). Vgl. ferner: "Fecit itaque Deus, sicut

"Von daher ist auch jene Notwendigkeit nicht zu fürchten, die die Stoiker gefürchtet und deshalb daran herumgewerkelt haben, die Ursachenlehre (*causas rerum*) so zu teilen, dass sie einige Ursachen der Notwendigkeit entzogen, andere ihr unterschoben und in die Ursachen, von denen sie nicht wollten, dass sie der Notwendigkeit unterworfen wären, unsere Willensakte gelegt haben, damit sie nicht offensichtlich unfrei wären, wenn sie der Notwendigkeit unterworfen würden. Denn wenn unsere Notwendigkeit jenes ist, was nicht in unserer Macht steht, sie aber trotzdem erreicht, was sie vermag, wenn wir [sc. dieses Betreffende] nicht wollen, wie es sich mit der Notwendigkeit des Todes verhält: dann ist offenbar, dass unsere Willensakte, wodurch wir richtig und falsch leben, nicht einer solchen Notwendigkeit unterliegen. Denn vieles tun wir, was, wenn wir es nicht wollten, durchaus nicht täten."

"Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus" (*civ.* V, 10).

### 3.2. Ist schlecht und böse zu handeln etwas Lernbares?

Auf Evodius' Anfrage, ob das Übeltun lernbar sei, führt Augustinus den Nachweis, dass dies nicht möglich sei, da die Lehre (*disciplina*) etwas Gutes sei und man das Schlechte und Üble höchstens als etwas Vermeidenswertes lernen könne, denn das Übelhandeln sei nichts anderes, als von der *disciplina* abzuweichen.<sup>28</sup> Genau wie zu Beginn, als er scheinbar aus dem Nichts heraus argumentierte, Gott würde nichts Übles tun, deckt Augustinus auch an dieser Stelle des

---

scriptum est, hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo" (*civ.* XIV, 11; ebenso XXII, 1).

<sup>28</sup> "[...] quoniam disciplina bonum est et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. [...] Aut si discuntur mala, vitanda, non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deviare" (*lib. arb.* I, 5). Vgl.: G.R. Evans (1982). *Augustine on Evil*. Cambridge; 114.

Dialogs 'seine Karten' noch nicht auf<sup>29</sup> – auch hier steht noch ohne Begründung der Gedanke im Hintergrund, dass das Gute primär ist und Schlechtes nur sein Mangel, seine Privation ist: Auch Lernbares muss etwas Bestimmtes sein, ein Mangel davon tendiert zum weniger Etwas-Sein, weniger Lernbares aber kann man weniger lernen, weil sein absoluter Grenzwert, auf den diese Mangeltendenz zielt, 'das' unbestimmte nichts wäre und – es handelt sich nicht um eine Tautologie – das, was nicht lernbar ist, von einem Schüler nicht gelernt werden kann. Da das Übel 'wesensmäßig' eine Tendenz zum Mangel an Wesen hat, ist auch eine Lehre des Mangelhaften nach Augustinus keine Lehre an sich, sondern bestenfalls eine Pseudo-Lehre, es sei denn, ihr Mangel wird erkannt und sie deshalb gemieden.

Evodius argumentiert nun dualistisch, es könne doch zwei Arten von *disciplina* geben, eine gute und eine schlechte.<sup>30</sup> Darauf erläutert Augustinus, dass man nicht auf schlechte Weise etwas erkennen kann, denn es (oder etwas an ihm) wird entweder erkannt oder nicht. Eine tatsächliche *disciplina* kann also qua *disciplina* nicht schlecht sein; analog gilt dasselbe für einen Lehrer, insofern er tatsächlich *etwas* lehrt:

"A: 'Aber von der intellekthaften Erkenntnis glaubst du doch, dass sie nichts als gut ist?'

E: 'Diese halte ich tatsächlich für so gut, dass ich nicht sehe, was an dem Menschen Vorzüglicheres sein könnte, und in keiner Weise würde ich sagen, dass irgendeine intellekthafte Erkenntnis schlecht sein könnte.'

A: 'Nun, wenn man jemanden [sc. etwas] lehrt, kann er dir, sofern er [sc. dieses] nicht erfasst, dann etwa gelehrt erscheinen?'

E: 'Keineswegs!'

A: 'Wenn also jede Erkenntnis gut ist und überhaupt keiner, der nicht erkennt, lernt, dann handelt jeder, der [sc. tatsächlich etwas] erkennt, auch gut. Denn jeder, der [sc. etwas] lernt, erkennt und jeder, der erkennt, handelt gut. Wer immer also den Urheber sucht, durch den wir etwas lernen, sucht in der Tat denjenigen Urheber, durch den wir gut handeln. Deshalb lass nach, irgendeinem schlechten Lehrer auf die Spur kommen zu wollen. Wenn er nämlich schlecht ist, ist er kein Lehrer; wenn er aber Lehrer ist, ist er nicht schlecht.'"

<sup>29</sup> Vgl. daher auch die abschließenden Worte des ersten Buchs, mit denen Augustinus Evodius darauf hinweist, dass die zukünftigen Untersuchungen einer größeren Konzentration bedürfen werden, während die Erörterungen der Diskussionen aus dem ersten Buch gleichsam nur an die "Tore zu den großen Geheimnissen geklopft haben" ("velim credas magnarum abditarumque rerum inquirendarum quasi fores esse pulsatas", *lib. arb.* I, 118).

<sup>30</sup> "Prorsus ego duas esse disciplinas puto" (*lib. arb.* I, 7).

"A: 'Saltem intelligentiam non nisi bonum putas?'

E: 'Istam plane ita bonum puto, ut non videam quid in homine possit esse praestantius, nec ullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.'

A: 'Quid? Cum docetur quisque, si non intellegat, poteritne tibi doctus videri?'

E: 'Omnino non poterit.'

A: 'Si ergo omnis intellegentia bona est nec quisquam, qui non intelligit, discit, omnis qui discit bene facit. Omnis enim qui discit intellegit et omnis qui intellegit bene facit. Quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto, per quem bene facimus quaerit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est; si doctor est, malus non est'" (*lib. arb. I, 8-9*).

Schlechte Handlungen und das Übel sind nach Augustinus nicht lehrbar; warum es sie aber gibt, bleibt bis hierhin noch ungeklärt.

### 3.3. Die verkehrte Begierde und die in Gott ruhende *bona voluntas*

In einem längeren Abschnitt des Dialoggesprächs kommen Augustinus und Evodius zu dem Ergebnis, dass schlechtes und böses Handeln immer von Begierde (*libido, cupiditas*) geleitet sind.<sup>31</sup> Es wäre jedoch vorschnell interpretiert, wenn man daraus schließen wollte, dass von dem Kirchenvater Augustinus ja auch nichts anderes zu erwarten sei als eine Generalverurteilung der Begierde. Denn Augustinus macht Evodius darauf aufmerksam, dass nicht jede, sondern nur eine bestimmte, in einem schlechten Kontext stehende Begierde schlecht und sogar verbrecherisch ist:

"Denn sicherlich begehrt der ein Gut, der ein von Furcht freies Leben begehrt, und deshalb ist diese Begierde auch nicht zu tadeln; sonst werden wir alle Liebhaber des Guten tadeln."

"Certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam, et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioqui omnes culpabimus amatores boni" (*lib. arb. I, 24*).

---

<sup>31</sup> "Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari" (*lib. arb. I, 21*). Die Begriffe *libido* und *concupiscentia* sind bei Augustinus nicht auf die sexuelle Dimension beschränkt, vgl. G. Bonner (1993). "Augustine and Pelagianism", in: *Augustinian Studies* 24, 27-47; 33 und 40; ferner: C. Horn (1995). *Augustinus*. München, 37.

"Aber dies ist der Unterschied, dass die Guten dies [sc. das furchtlose Leben] erstreben, indem sie ihre Liebe von den Dingen, die man ohne die Gefahr ihres Verlustes nicht besitzen kann, abwenden; die Schlechten aber versuchen alle Hindernisse fortzuschaffen, um sich dem Genuss dieser Dinge in Sicherheit hinzugeben, und führen deshalb ein lasterhaftes und verbrecherisches Leben, das besser als 'Tod' bezeichnet wird."

"verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem, ut his fruendis cum securitate incubent, remove impedimenta conantur et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt" (*lib. arb.* I, 30).

Es geht Augustinus also um die Verurteilung einer *falschen* Begierde (vgl. *civ. XIV*, 7-9), die irrtümlicherweise – aufgrund einer *das Wollen bedingenden Erkenntnisvoraussetzung*, die für Augustinus von der Forschung oft bestritten wird<sup>32</sup> – zwar erstrebenswerte, jedoch vergängliche Güter (wie ein sicheres Le-

---

<sup>32</sup> Zum abgebliebenen Gegensatz zwischen Wille und Erkenntnis vgl. z.B.: "The direction of the will, however, is thought and spoken of as being independent of the cognition of the better and the worse" (A. Dihle [1982]. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley, London; 129). "It is characteristic of Augustine's thought that the realization of moral perfection is not conceived of in cognitive terms, but in those of will (*amor, caritas, intentio, voluntas*)" (G. O'Daly [1987]. *Augustine's Philosophy of Mind*. London, 6). "Im Unterschied zu Platons und Aristoteles' Behandlung der ἀκρασία stellt Augustinus das Problem nicht länger als die Überwältigung eines guten, rationalen Moments durch ein schlechtes, irrationales dar" (Horn, 1996: 131-2). S. ferner: S. Peetz (1997). "Augustinus über menschliche Freiheit", in: *Klassiker Auslegen: Augustinus. De civitate Dei*. Hrsg. von C. Horn. Berlin, 1997; 63-86; 83. Vgl. dagegen jedoch: "What is sought is sought as good" (R. Williams [2002]. "Insubstantial evil", in: *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*. Edited by R. Dodaro and G. Lawless. London, New York, 2002; 105-123; 113). S. ferner: E. Stump ([2001]. "Augustine on free will", in: *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge; 124-147; 132): "[...] intellect and will are picked out as the ultimate causes of acts for which agents are morally responsible. In addition, when Augustine explains his view of the way in which the will functions, he ties it closely to the mind." S. ferner M. Djuth ([1990]. "Stoicism and Augustine's Doctrine of Human Freedom after 396", in: *Collectanea Augustiniana* 1. Eds. J. Schnaubelt, O.S.A. and F. van Fleteren. New York, 387-401; 396, Anm. 3): "[...] it should be noted that Augustine's notion of free choice includes both rational and volitional elements." S. ferner K. Flasch ([2000]. *Augustinus*. Reihe: "Philosophie jetzt!", hrsg. von P. Sloterdijk. München; 33): "Die Seele sucht immer das, was ihr entspricht, also die *convenientia*. Sie sucht, was zu ihr paßt. Sie sucht es, auch wenn sie sich den Sinnen zuwendet. Auch ihre Fehlentscheidungen zehren noch von dem Bezug zu dem, was ihr entspricht [sc. zu dem, was sie für etwas Gutes hält]." Sogar der Teufel sucht

ben ohne jegliche Furcht) erstrebt und dabei für unvergängliche Güter hält. Aus diesem Irrtum erwächst dem naturgemäßen Streben nach Gutem laut Augustinus eine Fehlorientierung, die sogar eine verbrecherische Tendenz annimmt, wenn ohne das Wissen um tatsächlich Unvergängliches (auf das Augustinus in *lib. arb.* II genauer zu sprechen kommt, s. dazu Kap. 4), das Vergängliche verabsolutiert wird und so ein unangemessenes Streben entsteht, möglichst viel von den vergänglichen Gütern für sich selbst in maßloser Weise genießen zu wollen: Diese selbst verursachte Maßlosigkeit schadet nicht nur der eigenen Seele und bereitet ihr Schmerz, sondern führt zwangsläufig zu Überschneidungen, indem fremde Güter fälschlich und unrechtmäßig für den eigenen 'Lustverbrauch' erstrebt werden. Letztlich führt dies nach Augustinus sogar zum Tod, da ein Leben, das in solchen, aus unangemessenem Wollen entstehenden Verengungen befangen ist, sich nicht mehr frei entfalten kann und außerdem ohne die Beziehung zum "Quell des Lebens" und des Guten<sup>33</sup> sich selbst verliert, also letztlich stirbt. 'Die Guten', die laut Augustinus diesem Erkenntnisfehler in ihrer Lebensweise nicht unterliegen, wenden sich dagegen in ihrer Liebe zum Unvergänglichen auch dem tatsächlich Unvergänglichen zu und somit ihre (erste) Liebe von denjenigen Dingen ab, die früher oder später dem Verlust zum Opfer fallen werden.

Augustinus lehnt es deshalb ab, vergänglichen Gütern einen übermäßigen Stellenwert einzuräumen, der ihnen nicht zukommt, redet damit aber nicht ihrer Verachtung das Wort, weil sie z.B. für "manche guten Künste notwendig und deshalb höher einzuschätzen sind"<sup>34</sup> und nur richtig – d.h. maßvoll – gebraucht

---

laut Augustinus in seinem Wollen noch nach dem, was zu seinen bösen Intentionen passt und muss sich noch auf der pervertierten Ebene nach dem Kriterium richten, dass man nur das wollen kann, was einem gut erscheint (wenn aber ein scheinbares Gut mit einem tatsächlichen Gut verwechselt wird, wird zwar das Kriterium an sich als rational bestätigt, aber zugleich seine falsche Anwendung missbilligt): "superbus ille angelus [...] animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, *operi suo congruum*, per quem loquere-  
tur, eligit" (*civ.* XIV, 11; meine Kursive).

<sup>33</sup> Zum *fons vitae* s. *civ.* XIII, 24 und XVI, 6. Vgl. ferner: "quae bona [...] de bonitatis eius quodam veluti fonte manare" (*civ.* XXII, 24). Zum "Quell des Lebens" vgl. auch: *Ps* 36, 10; *Off* 7, 17; 21, 6; 22, 1.

<sup>34</sup> "[...] necessaria [sc. temporalia bona] bonis artibus et ideo pluris pensanda" (*lib. arb.* I, 109). Ebenso hat die Seele nach Augustinus zwar schon von ihrem Entstehen her einen höheren Rang als alles Körperliche, jedoch sind die Körper in ihrer Gattung für jeden, der dies rational beurteilt, nicht zu schmähen, sondern zu loben ("[...] cum eius [sc. animae] exordio perfectiones omnes corporum longe inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles esse iudicat quisquis sanissime iudicat", *lib. arb.* III, 222).

werden müssen: So sei etwa Gold und Silber nicht etwas Schlechtes, bloß weil es habgierige Leute gebe, ebenso wenig der Wein wegen der Säufer und die weibliche Schönheit wegen der Hurer und Ehebrecher; vielmehr verwende z.B. der Arzt das Feuer auf gute und der Giftmischer das Brot auf schlechte Weise.<sup>35</sup> Von den aufgezählten Dingen wird nichts rechtmäßig als etwas von sich selbst her Schlechtes beschuldigt, sondern nur der, der sie in einen schlechten Kontext stellt<sup>36</sup>: Trotz der Gefallenheit der Welt haben die vergänglichen Güter ihre eigene Schönheit (*civ.* XXII, 24) und man würde etwa die Niedlichkeit eines Babys und die Zuneigung eines Kindes sogar für die "höchste Schönheit" halten, wäre sie nicht vergänglich (*vera rel.* 210). Von den vergänglichen schönen Dingen soll sich der Mensch nicht beherrschen lassen, sondern sie selbst beherrschen und sie nicht mit dem unvergänglichen, göttlichen Guten und der Liebe zur unvergänglichen, rein intelligiblen Schönheit<sup>37</sup> bzw. dem beständigen Fundament, das Christus selbst ist, verwechseln (*civ.* XXI, 26). Andernfalls ist eine Erfüllung des menschlichen Glückseligkeitsstrebens nicht möglich, weil das Verlangen nach vergänglichen Gütern immer auf die *Überwindung* dieses Bedürfnisses zielt und in sich selbst vergänglich und nicht anhaltend ist: Der Hunger zielt darauf, nicht zu hungern, das sexuelle Verlangen darauf, es nicht zu haben, bis es erneut entsteht (*vera rel.* 283), d.h. die Begierde nach Vergänglichem kommt nie zu einem umfassenden Zielpunkt, in dem das Erstrebte ohne Ende genossen, stattdessen

---

<sup>35</sup> "[...] num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas aut cibos propter voraces aut vinum propter ebriosos aut muliebres formas propter scortatores et adulteros atque hoc modo cetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum et pane scelerate veneficum?" (*lib. arb.* I, 113); "aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis" (*civ.* XV, 22).

<sup>36</sup> "[...] manifestum non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum" (*lib. arb.* I, 114; vgl. ebenso *civ.* XI, 22). "[...] sed quem ad modum iniustitia male utitur non tantum malis, verum etiam bonis: ita iustitia bene non tantum bonis, sed etiam malis" (*civ.* XIII, 5).

<sup>37</sup> Zum *amor intelligibilis pulchritudinis* vgl. *civ.* V, 13; zur *rationabilis pulchritudo*, *civ.* XXII, 30. Die sinnliche Schönheit kann nur durch den rationalen Geist beurteilt werden – dies ist ein Indiz dafür, dass die intelligible Schönheit im eigentlicheren Sinn schön ist ("Sensibilia dicimus, quae visu, tactuque corporis sentiri queunt; intellegibilia, quae conspectu mentis intellegi. Nulla est enim pulchritudo corporalis sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis", *civ.* VIII, 6). S. ferner *vera rel.* 9 und 224; *civ.* IX, 22; X, 14; XXII, 24 und vgl. Drecoll (1999: 88).

aber auf Zeit überwunden wird. Auch die zeitlichen Güter solle man aber von Gott erbitten.<sup>38</sup>

Aus dem Gesagten können bereits drei wichtige Punkte der augustinischen Argumentation gewonnen werden: 1. Üble Handlungen und ihre 'Effekte' entstehen nicht aus einem metaphysischen Prinzip, sondern sind von willentlicher Begierde geleitet, die nicht einmal in sich selbst schlecht ist, sondern 'nur' in einem unangemessenen Kontext falsch und Ursache von Schlechtem wird. Bei der Beurteilung des guten Maßes einer Begierde handelt es sich um eine erkenntnistheoretische Prämisse, die nach Augustinus im engen Zusammenhang mit dem Wollen steht und deshalb mit zu bedenken ist, wenn Augustinus feststellt, dass "nur der eigene Wille und die freie Entscheidung den Geist zum Gefährten der Begierde macht."<sup>39</sup> 2. Wollen ist nach Augustinus eine Form des *Strebens* (*appe-*

---

<sup>38</sup> "[...] quae temporaliter exoptat bona infima atque terrena vitae huic transitoriae necessaria et prae illius vitae sempiternis beneficiis contemnenda, non tamen nisi ab uno Deo expectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat" (*civ. X*, 14). Vgl. J.M. Rist ([1994]. *Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge; 187): "The Augustinian saint will not separate his lower sensible interests from his higher, but will blend his heart into a new but ordered unity by God's help." Dazu, dass laut Augustinus die Welt in ihrem zeichenhaften Verweisen auf Gottes Unsichtbarkeit (vgl. *Rö* 1, 20) zu gebrauchen, nicht aber um ihrer selbst willen zu genießen ist, vgl.: C.P. Mayer (2006). "Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*. Hrsg. von N. Fischer und D. Hattrup. Paderborn, u.a., 65-80; 73. Zu dem Problem, dass ein Mensch den anderen laut Augustinus nur in Gott lieben bzw. genießen soll, aber nicht um seiner selbst willen ohne Gottesbezug, vgl.: J. Sirovátka (2006). "Der Primat des Praktischen. Der Vorrang des *sensus moralis* in der Schriftauslegung der beiden letzten Bücher der *Confessiones*", in: *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit*, 141-153; 151-152: "Es heißt doch, dem Anderen das zukommen zu lassen, was ihm Gott zugedacht hat – eine unendliche Güte und Liebe. Es geht also nicht darum, den Anderen als Mittel zum Zweck der Liebe zu Gott zu benutzen oder den anderen Menschen an Stelle Gottes zu setzen, sondern selbst so zu handeln, wie Gott an uns handelt. [...] Der Mensch hat dementsprechend eine göttliche Aufgabe – zu lieben, wie er uns geliebt hat" (*ibid.*, 152). Gerade der "Gebrauch" eines Freundes hat "das Glück des Anderen im Blick", während sich sein "Genuss" auf das Glück des Genießenden bezieht, vgl.: J. Brachtendorf (2005). *Augustins 'Confessiones'*. Darmstadt; 199-200. Zu den augustinischen Begriffen *uti-frui* vgl.: K. Pollmann (1996). *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De Doctrina Christiana*. Fribourg; 128ff.

<sup>39</sup> "[...] nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium" (*lib. arb. I*, 76). Vgl. dazu: W.S. Babcock (1993). "Sin, Penalty, and the Responsibility of the Soul: A Problem in Augustine's *De libero arbitrio III*", in: *StudPat*

*titus, appetere*) nach etwas, wie auch Horn (1996: 126) hervorhebt. 3. Im Gegensatz zu Horns Interpretation ist dieses Streben nach Augustinus *immer* ein Streben nach etwas gemäß subjektiver Beurteilung Gutem, wobei die Frage nach der Bewusstheit dieses Strebens nachrangig ist.<sup>40</sup> Es kann hier zu einer Fehlbeurteilung kommen, indem etwas (in einem bestimmten Kontext) Nicht-Gutes mit dem der kontextbezogenen Sache nach tatsächlich Guten verwechselt wird:

"Wer immer also nicht Erstrebenswertes erstrebt – obschon er es *nicht* erstreben würde, wenn es ihm nicht gut erschiene –, irrt trotzdem. [...] Inwiefern also alle Menschen das glückselige Leben anstreben, irren sie nicht; inwiefern aber jemand den Lebensweg, der zur Glückseligkeit führt, nicht hält, obwohl er bekennt und behauptet, nichts zu wollen als zur Glückseligkeit zu gelangen, insofern irrt er."

"Quisquis ergo adpetit quod adpetendum non erat, tametsi id non adpeteret nisi ei videretur bonum, errat tamen. [...] In quantum igitur omnes homines adpetunt vitam beatam, non errant; in quantum autem quisque non eam tenet

---

XXVII. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Ed. by E.A. Livingstone, Leuven, 1993, 225-230; 226f.

<sup>40</sup> Vgl. jedoch: "Die Willenskonzeption [...] unterstellt nicht einmal, jede Entscheidung müsse sich zumindest auf ein subjektives Gut richten; auch die schlechtestmögliche Handlungsoption ist bewußt wählbar" (Horn, 1996: 116); vgl. ebenso Horn (1995: 132-3). 'Die Willenskonzeption' sieht Horn bei Augustinus etabliert ("Die beiden Aussagen [sc. Augustins] entsprechen exakt unseren Kriterien für das Vorliegen des Willensbegriffs. Zum einen soll der Wille jeder determinierenden Größe entzogen sein, selbst einem Zugriff Gottes; der Wille kann sich frei zum Schlechteren wenden [Spontaneitätskriterium]. Zum anderen soll der Wille bewußt verfügbar sein; Wollen ist kein triebhaft-unbewußtes Begehren, sondern steht dem Wollenden unmittelbar zur Disposition [Bewußtheitskriterium]", ibd., 116-7). Jedoch ist die bewusste Wahl für Augustinus gar nicht das entscheidende Kriterium seiner Willenskonzeption (vgl. zur untergeordneten Relevanz von "awareness" z.B. Stump [2001: 141]). Horn legt seiner Augustinusinterpretation moderne Kriterien zugrunde, wie er selbst sagt. Denn auch von einer 'falschen Erkenntnis', die also der Sache nach gar keine ist, ist ein subjektives Bewusstsein möglich, vgl. Rist (1994: 87): "[...] self-awareness must also be distinguished from understanding of the self, for it is possible to be aware of oneself without understanding. [...] It is possible to be aware that one is doing wrong, for example, without understanding the full circumstances of the act [...]." S. ferner Rists (2001: 36) Parallelisierung von augustinischer *voluntas* und platonischem *eros* im Sinn des oben genannten Gutheitskriteriums: "while for the Stoics all forms of virtue are modes of right reason and intentionality, for Augustine they have become modes of love: rational, of course, but far more than that" (ibd., 36). Vgl. ferner C. Harrison ([1993]. "Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine", in: *StudPatr* XXVII, 298-302; 301): "[...] for Augustine the will and love are synonymous."

vitae viam quae ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem pervenire, in tantum errat" (*lib. arb.* II, 100-1).

Auch hier springt das Problem auf die Erkenntnistheorie und das Gutheitskriterium zurück – es liegt durchaus nahe, dass Augustinus im zweiten Buch von *De libero arbitrio* einen längeren Exkurs zu diesen beiden Voraussetzungen unternimmt, weil sie mit der Willensfreiheitsproblematik sachlich verknüpft sind (s. dazu Kap. 4).

Vorerst aber steht nach dem Ergebnis, dass schlechtes Wollen und Handeln von unangemessener Begierde geleitet sind, für Augustinus die Feststellung im Vordergrund, dass allgemein der Wille immer nach dem ihm gut Scheinenden strebe, der *gute* Wille aber nach dem guten und gerechten Leben und nach der höchsten Weisheit<sup>41</sup> (auch hier folgt die sachliche Begründung erst in dem besagten Exkurs des zweiten Buchs). Die Gabe des guten Willens – d.h. die spontane, subjektive Orientierung – steht nach Augustinus wie kein anderes Gut in der willentlichen Verfügung des Menschen und ist deshalb ein Grund zur Freude, weil der gute Wille – d.h. die Potenz des Strebens nach dem Guten – durch sich selbst als geistiges Gut besteht und nicht von äußerlichen Gegebenheiten abhängig ist. Analog ist der schlechte Wille auf genau diese Weise vermeidbar, dass man ihn nicht will (*lib. arb.* II, 204; III, 11).

Widerspricht aber zum einen die Annahme, der gute Wille bestehe durch sich selbst, nicht der These, Gutes komme nur von Gott her? Und ist zum andern die Argumentation nicht paradox, die Entscheidung für die Gutheit des Willens liege bei dem Willen selbst, wenn doch der Wille sowieso nach Gutem strebt?

Beide Einwände sind sachlich nicht gerechtfertigt: Erstens ist es Augustins philosophische Ansicht, dass alles Seiende, insofern es es selbst ist, auch gut ist, weil es vom Quell des Seienden und Guten, also von Gott her seine Teilhabe am Sein hat.<sup>42</sup> Zweitens kann ein Mensch in seinem Wollen entscheiden, nach dem Guten überhaupt (d.h. allgemein: für sich und für andere) zu streben oder in egoistischer Weise nur nach dem Guten für sich selbst unter Ausschluss der Betrachtung dessen, was nach allgemeinen Kriterien das Gute wäre. Letztere Ent-

<sup>41</sup> "E: 'Quid est bona voluntas?' – A: 'Voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire'" (*lib. arb.* I, 83).

<sup>42</sup> Zum Quell des Seins und der Einheit vgl. Brachtendorf (2005: 160); ferner Rist (1994: 259). Vgl.: "Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia" (*civ.* XI, 10).

scheidung würde zwar der Begründung Recht geben, dass alles Wollen zumindest auf das subjektiv gut Erscheinende ausgehe<sup>43</sup>; sie wäre nach Augustins Betrachtung aber keine Entscheidung für *den* guten Willen, weil die *bona voluntas* nach dem Guten strebt, das allen Menschen allgemein zugänglich ist (etwa der Weisheit, dem Guten und Gerechten), und sie wäre außerdem auch für sich selbst, rein subjektiv, keine *bona voluntas*: Denn, wie oben gesehen (*lib. arb.* I, 30), ist das Wollen des Guten nur für sich selbst nach Augustinus eine verbrecherische Haltung, die sowohl anderen etwas Gutes streitig machen will als auch dem Fehler unterliegt, etwas nur partikulär Gutes für das höchste Gut zu halten, wo doch das partikuläre Gute immer nur vergänglicher Art sein kann und nicht das universal Gute ist, dem die *amatores boni* unter Abwendung von dem Vergänglichen anhängen (vgl. *lib. arb.* III, 73). Die erste Möglichkeit der Orientierung hin zu diesem universal Guten ist nach Augustinus tatsächlich der gute Wille, die Entscheidung und Bereitschaft zum Guten, weil dieser nicht zu den Dingen gehört, die man gegen seinen Willen verlieren kann.<sup>44</sup> Vielmehr kann der erste Schritt auf diesem Weg unabhängig von noch nicht oder bereits schon erlangter Weisheit von jedem Willigen eingeschlagen werden (womit allerdings unmittelbar die Erkenntnis verbunden ist, dass der gute Wille ein erstrebenswertes Gut ist).<sup>45</sup> Auch wenn der sich ja erst auf der Suche Befindende noch nicht in umfassender Weise das Gute erreicht hat, ist Gott dem So-Suchenden gleichermaßen wie dem, der schon gefunden hat, zugeneigt; in vergleichbarer Weise wird Lucius im Roman des Apuleius zwar plötzlich die Gunst der Isis gewinnen, aber trotzdem auch einen Weg mit Isis zu gehen haben.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> "Itaque cum dicimus voluntate homines miseros esse, non ideo dicimus quod esse miseri velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam his invitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse nec possunt; non enim omnes volunt recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur" (*lib. arb.* I, 102).

<sup>44</sup> "Quisquis ergo habens bonam voluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplectetur qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans, quanta sit quamque invito illi eripi vel subripi nequeat" (*lib. arb.* I, 90). Vgl. Brachtendorf (2006: 11).

<sup>45</sup> "Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi numquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mere-ri ac degere?" (*lib. arb.* I, 96).

<sup>46</sup> "Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis, qui iam deum invenit, et propitium deum habeat et beatus sit, omnis autem qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus" (*beata v.* 3, 21). Zu Apuleius vgl. Teil III, Kap. 5.3.

Obwohl der gute Wille auf das unvergängliche Gute als etwas von ihm Verschiedenes orientiert ist, ruht er nach Augustinus gleichwohl in sich selbst. Die *bona voluntas* ist in nur scheinbar paradoxer Weise sowohl *bezogen* auf etwas weitaus Höher-Stehendes wie auch ganz bei sich selbst, gleichsam *autark in der Bezogenheit* auf ihren Schöpfer.<sup>47</sup> Wer ganz bei sich ist, kann Gott nicht fern sein; Augustins Erfahrung ist vielmehr, dass Gott in seinem (sc. Augustins) Innern war, er selbst aber außen:

"Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eras" (*conf.* X, 27, 38).

### 3.4. Der freie Wille – ein Übel an sich oder ein Vehikel für göttliche Strafen?

Wenn der Wille immer nach Gutem strebt, immer Gutes will, dann kommt er nur dort zum Ziel, wo er auch das tatsächlich Gute findet – dies aber ist für Augustinus nur im Einklang mit dem Willen zu einer guten Lebensführung zu erreichen. Die Argumentation des Dialogs zielt deshalb angesichts der Frage, warum dem Menschen der freie Wille gegeben sei, auf die Antwort, die Evodius ausspricht:

"Aus meiner Voraussetzung, der du zugestimmt hast, dass alles Gute von Gott her ist, lässt sich auch erkennen, dass der Mensch von Gott her ist. Denn der Mensch, insofern er Mensch ist, ist selbst etwas Gutes, weil er auf rechte Weise zu leben – wenn er dies will – vermag."

"Deinde ex eo, quod ego posui tuque concessisti, omne bonum ex deo esse, etiam hominem ex deo esse intellegi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est, quia recte vivere cum vult potest" (*lib. arb.* II, 4).

Im letzten Nebensatz zeigt (der Autor) Augustinus, wie er seine philosophische Position rhetorisch umsetzt: Die Bedingung "wenn er will" (*cum vult*), die für das "rechte Leben" (*recte vivere*) ausschlaggebend ist, folgt syntaktisch direkt dem

---

<sup>47</sup> "Berücksichtigt man diese Zielrichtung der Ausführungen von *lib. arb.* I, lässt sich nicht uneingeschränkt sagen, daß Augustin in seiner Frühzeit Erlösung 'voluntaristisch' als menschliche Möglichkeit verstanden hat" (Dreccoll, 1999: 81).

durch dieses Wollen Bedingten (*recte vivere cum vult*); das eigentliche Vermögen (das Prädikat *potest*) des vom Wollen bedingten *recte vivere* folgt syntaktisch erst auf die Bedingung *cum vult*, obwohl sich dieses Vermögen natürlich auf das *recte vivere* bezieht. Die syntaktische Verschränkung bildet die Abhängigkeit des menschlichen Vermögens zum "richtigen, guten Leben" vom Wollen rhetorisch ab. Die Gutheit des Menschen wird erkennbar in seinem guten, rechten Leben, das aber gerade nicht von Gott vorherprogrammiert, sondern eine Möglichkeit zu leben ist, die der Mensch selbst wählen kann; diese Wahl ist ihm empfohlen, auf dass es ihm gut gehe und er das glückselige Leben hier und nach dem irdischen Leben erlange ("[...] *recta vita ducenda est, qua perveniendum sit ad beatam*", *civ. XIV, 9*).

Das Vermögen, das Gute zu tun, wenn man es will, begründet die wesensmäßig-prinzipielle Gutheit des Menschen sachlich schon vor dem *Wie*, d.h. der Art und Weise, wie der Mensch diese Willensfreiheit nutzt – auch wenn der von Gott her intendierte Zweck die Ausrichtung auf das Gute ist. Die Willensfreiheit ist grundlegende und unabdingbare Bedingung für die Gutheit des Wesens 'Mensch', denn sonst könnte er nicht im augustinischen Sinn gut handeln:

"Denn niemand handelt gegen seinen Willen gut, wenn auch das, was er tut, gut ist."

"*Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit*" (*conf. I, 12, 19*).

Genauso wie dem Menschen für seine körperliche Bewegungsfähigkeit (nicht für sein Mensch-Sein) etwas Gutes fehlt, wenn er nur ein Bein hat, so würde dem Menschen allgemein hinsichtlich des augustinischen Kriteriums des guten Mensch-Seins etwas Entscheidendes fehlen, wenn er nicht über die Freiheit des Willens verfügte. Es ist deshalb gemäß der hier vertretenen Augustinusinterpretation im Unterschied zu der Craigs nicht der Fall, dass erst das gesollte bzw. erwünschte *Damit* des Willens – "that they might choose the good",<sup>48</sup> das gute Ziel, auf das sich der Mensch, wenn er in Übereinstimmung mit Gottes Willen han-

---

<sup>48</sup> W.L. Craig (1988). *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Brill's studies in intellectual history vol. 7. Leiden; 61. Es geht Augustinus streng genommen auch nicht darum, dass der Mensch erst frei ist, "wenn er uneingeschränkt wollen kann, was er wollen soll" (Brachtendorf, 2005: 175), sondern darum, dass er (im Kontext der späteren Gnadenlehre) das Gute wollen kann, was für ihn tatsächlich gut ist und ihn frei macht – dies steht aber nicht unter dem Vorzeichen eines 'pflichtgemäßen Sollens'.

delt, ausrichten möge – den freien Willen und den Menschen zu etwas Gutem macht. Vielmehr wäre der Mensch ohne freien Willen im augustinischen Sinn nicht einmal *potentiell* in sich selbst gut, weil er ohne ihn gar nicht das Vermögen besäße, (gut) zu handeln. Wenn diese Interpretation richtig ist, verliert die folgende Feststellung:

"The fact that men misuse their freedom to choose for evil rather than good is not sufficient reason for God to have withheld this freedom from man" (Craig, *ibd.*),

insofern ihre Brisanz, als sich die Option 'Menschsein ohne freien Willen' nach Augustinus sachlich gar nicht stellt.<sup>49</sup> Gott beabsichtigt laut Augustinus zwar für die Menschen, dass sie das Gute wählen mögen – jedoch nicht im Sinn einer Pflichtenethik, sondern im Sinn eines guten Handelns, das für den Menschen in seinem eigenen Interesse gut und das beste Handeln ist, weil es ihn auf den Weg zu seiner *beatitudo* führt. Aber schon vor dem aktual-konkreten Wollen, das nach etwas (von sich selbst her) entweder Gutem oder Schlechtem strebt, ist auch der menschliche Wille *in seiner Potentialität von sich selbst her etwas Gutes* ("modo quodam proprio voluntas [...] in malo accipi non potest", *civ.* XIV, 8), weil er das konkrete und für sich selbst gute Vermögen hat, sich auf etwas Bestimmtes, ein *aliquid*, wollend auszurichten ("Qui enim vult, profecto aliquid vult", *lib. arb.* III, 259). Diese Gutheit müssen auch diejenigen zugeben, die das gute Willenspotential auf unguete Weise (miss-)brauchen wollen – wäre das in sich gute Strebepotential bereits durch Perversion korrumpiert, dann könnte auch nichts Schlechtes (als 'Pseudo-Gut') gewollt und erstrebt werden. In diesem Sinn handelt es sich bei der Wahl zwischen 'gut' und 'böse' nicht um "two commensurable alternatives",<sup>50</sup>

<sup>49</sup> "Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset [sc. homo] bonam non habens voluntatem" (*civ.* XIV, 11); "qui fecit hominem etiam ipsum rectum cum eodem libero arbitrio [...] (quem similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse facturus)" (*civ.* XXII, 1).

<sup>50</sup> R. Holte (1990). "St. Augustine on Free Will (*De libero arbitrio*, III)", in: '*De libero arbitrio*' di Agostino d'Ippona. Lectio Augustini – Settimana Agostiniana Pavese VI. Collana diretta da L.F. Pizzolato e G. Scanavino. Palermo, 1990; 67-84; 82. Gemäß Augustinus Willensbegriff müssen nicht schon für die Aktualisierung des Willens "mindestens zwei Optionen offen stehen", es muss nicht schon eine Alternative 'gut' vs. 'schlecht' als bereits bestehende Dualität vorausgesetzt werden (vgl. aber: A. Kreiner [2004]. "Willens-