

## Augustinus und das Drama der (Un-)Freiheit

Bin ich frei? Oder der Sklave meines Willens? Hier kommt vielleicht die Grundfrage der menschlichen Existenz überhaupt zum Ausdruck. Und dabei verbleibt eine Reflektion über die Freiheit nicht nur im Bereich des Fach-Philosophischen, sondern greift über in die Bereiche des Politischen und Alltäglich-Praktischen - etwa, wenn wir Fragen zu Eigenverantwortung oder staatlicher Kontrolle eruieren. Doch wer es wagt, diese Frage zu stellen, begibt sich auf ein weites Feld vielfältiger Deutungsmöglichkeiten. Und wer sich hier nicht im Labyrinth der verschiedensten philosophischen Lehren verrennen möchte, muss sich einen Ariadnefaden suchen, der ihn zum Ursprung führt. Wer also Klarheit in Bezug auf die Willensfreiheit gewinnen möchte, muss sich auf den geistesgeschichtlichen Ausgangspunkt dieser Diskussion beziehen: auf Augustinus.

Der Kirchenvater, dessen gewaltiges Oeuvre uns beinahe vollständig erhalten geblieben ist, überarbeitete im Laufe seiner langen Schaffensperiode sein eigenes Denken ständig, sodass seine theoretischen Positionen einem kontinuierlichen Wandel unterliegen. Wenn man also Augustinus` Theorie des Willens untersuchen möchte, so lassen sich verschiedene Zugänge wählen. Die folgenden Ausführungen nähern sich der Freiheitstheorie des Augustinus über ein Kapitel in den *Confessiones*, diesem monumentalen Werk, in dem Augustinus seine eigene Willensbildung erläutert, und entwickeln darauf aufbauend ein Verständnis für den fortwirkenden Einfluss des Augustinus bis in die Gegenwart. Dabei muss der moderne Leser, der mit der fach-philosophischen Debatte vertraut ist, vorgewarnt werden: in dem behandelten Werk - den *Confessiones* - liefert uns Augustinus gerade keine definitive Formulierung einer Willenstheorie in akademischer Manier, sondern gibt uns Einblicke in eine hochgradig subjektive, dynamische und immer von Zweifeln unterbrochene Reflexion, die Denken und Leben nicht einander gegenüberstellt, sondern miteinander vermählt.

Das dritte Kapitel des siebten Buches der *Confessiones* hebt an mit der Schilderung des Ausgangsproblems: Augustinus hat sich der Gottesvorstellung des Christentums über die *libri platoniorum* angenähert, stößt aber auf einen Widerspruch in Bezug auf den Ursprung des Bösen: „*Incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem (...) sentirem dominum nostrum, deum verum, qui fecisti (...) omnes et omnia.*“<sup>1</sup> Augustinus schreibt - ganz der christlichen Offenbarung folgend - Gott die Attribute der Vollkommenheit und der Ewigkeit zu. Sprachlich wird das durch das Trikolon unterstrichen, das durch die symbolisch aufgeladene Zahl Drei die Vollkommenheit Gottes besonders hervorhebt. Des Weiteren denkt Augustinus – auch hier ganz im Sinne des Christentums - die ganze Schöpfung (Geist, Körper, Leben, Lebloses) aus einem Ursprung: Gott. Die Anredeform des *fecisti* zeigt den Charakter des gesamten Werkes als Bekenntnis: in einem Zwiegespräch mit Gott erörtert Augustinus seine Zweifel und der Leser kann zuhören. Der Anstoß des Zweifels ist folgender: mit einem vollkommenen All-Schöpfer müsste eigentlich alles ontologisch Seiende gut sein - doch dem widerspricht das Faktum des Bösen, auf das der Mensch in der Welt unweigerlich stößt. Die philosophische Frage nach der Willensfreiheit hat also einen theologischen Rahmen, sie fungiert als Theodizee. Wie kann ein allgütiger Schöpfergott das Böse in seiner Schöpfung zulassen? Was ist die *causa mali*?

Der Manichäismus, eine untergegangene Weltreligion, der Augustinus in seiner Jugend angehörte, die er aber später verteilte, löse das Problem folgendermaßen: „*opinarentur tuam*

---

<sup>1</sup> Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.306

*potius substantiam male pati quam suam male facere.*<sup>2</sup> Die Welt ist der Schauplatz eines Kampfes zweier Ur-Mächte, des Guten und des Bösen, die den ganzen Kosmos und somit auch den Menschen durchdringen.<sup>3</sup> Doch in dieser Vorstellung wäre Gott, der mit dem guten Prinzip assoziiert wird, unvollkommen, da er offensichtlich nicht in der Lage ist, das Böse einzuhegen - und das steht der Gottesvorstellung des Augustinus diametral entgegen. Eine Verletzlichkeit und Veränderlichkeit Gottes würde das Fundament des Christentums erschüttern.<sup>4</sup> Des Weiteren schränkt diese dualistische Weltsicht den Freiheits- und Verantwortungsbereich des Menschen stark ein: er ist nur ein Spielball der Ur-Mächte, bei moralischen Vergehen kann er sich immer auf die in ihm wirkende böse Natur berufen. Diese Zurückweisung von Verantwortung wird auch in dem oben zitierten Satz durch den Kontrast von *tuam* und *suam* deutlich.

Was schlägt Augustinus als Alternative vor? Als erstes wendet er sich den *mali morales* zu, also jenen Übeln, die vom Menschen selbst begangen werden. „*cernerem (...) liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus.*“<sup>5</sup> Hier wird etwas deutlich, das ich im folgenden „Freiheitskriterium“ nennen möchte: es lässt sich nämlich nur dann von einer freien Bestimmung des Willens sprechen, wenn man die Entscheidungen eines solchen Willens nicht auf einen diese determinierenden Bestimmungsgrund zurückführen kann.<sup>6</sup> Gerade hierin liegt die augustinische Innovation gegenüber antiken Denktraditionen: Platon bestimmte den Willen als ein rationales Strebevermögen, das sich in seinen Entscheidungen nicht wider besserer Einsicht zum Bösen wenden kann. Ein bewusster d.h. willentlicher Entscheidungsakt ist immer rational und deshalb gut.<sup>7</sup> Für Augustinus hingegen ist der Wille ein Wahlvermögen, das sich zwar von Einsichten und Tendenzen leiten lassen kann, sich zu diesen aber noch einmal autonom in ein Verhältnis setzt. Das *voluntatis* kann man also durchaus als Genitivus obiectivus verstehen: aus verschiedenen Willensbestrebungen wird in freier Wahl ausgewählt, welche handlungswirksam wird.<sup>8</sup> Doch Augustinus ergänzt noch einen zweiten Aspekt der menschlichen Willensfreiheit: „*cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle cerissimus eram.*“<sup>9</sup> Hier trifft man auf etwas, was ich das „Identifikationskriterium“ nennen möchte: der in einer Handlung verwirklichte Wille ist als der meine identifizierbar, er kann nicht auf eine in mir wirkende Natur oder eine *causa externa* zurückgeführt werden. Der Wille ist der „*private Besitz des Ichs*“<sup>10</sup>.

Mit seiner Theorie des menschlichen Willens gelingt es Augustinus, das Böse als etwas Nicht-Substantielles darzustellen,<sup>11</sup> da das Böse als ein menschlicher Akt, der auf der verkehrten Ausrichtung des Willens beruht, interpretiert wird. Wenn das Böse der Preis der Freiheit ist, kann Gott entlastet werden, denn die Freiheit ist jene offene Stelle in der Schöpfung, durch die das Böse hineinbricht.

---

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. Bracht, Katharina, *Securitas libertatis*, Berlin 2005, S.4f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. S.5.

<sup>5</sup> Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.306.

<sup>6</sup> Vgl. Horn, Christoph, *Augustinus*, München 2014, S.133.

<sup>7</sup> Vgl. Arslan, Mehmet, *Der Wille bei Augustinus*, Aus: *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* Vol 3 No 2 Nov. 2019, S.78.

<sup>8</sup> Vgl. Müller, Jörn, *Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus*, *Phil. Jahrbuch* 114 (2007), S.52.

<sup>9</sup> Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.306.

<sup>10</sup> Horn, Christoph, *Augustinus*, München 2014, S.136.

<sup>11</sup> Seine Privationstheorie formuliert Augustinus in Anlehnung an die Neu-Platoniker.

Nun geht natürlich nicht jedes Übel unmittelbar auf menschliche Handlungen zurück. Wie lassen sich Naturkatastrophen, Seuchen oder bloß zufällige Unglücke vor diesem Hintergrund erklären? Augustinus erklärt: „*Cernerem (...) rectum iudicium tuum (causam esse) ut pateremur.*“<sup>12</sup> Solche natürliche Übel begreift der Kirchenvater als Strafen Gottes, die - da er sich Gott als gerecht vorstellt - als angemessene Reaktionen auf menschliche Verfehlungen gedacht werden. Doch Augustinus ergänzt noch etwas, was zunächst schleierhaft erscheint: „*Quod autem invitus facerem (...) non culpam, sed poenam esse iudicabam.*“<sup>13</sup> Es erscheint paradox, dass das, was der Mensch *invitus* tut, immer noch im Bereich seiner Verantwortung liegt. Doch hier offenbart sich eine andere theoretische Stoßrichtung des Textes: ein Hinweis auf die Zerrissenheit und Spaltung des menschlichen Wollens infolge der Erbsünde. Zwar wird der Mensch nicht von außen gezwungen, aber in ihm kämpfen zwei rivalisierende Willensanteile um die Vorherrschaft, von denen sich der eine wider den anderen durchsetzt und handlungswirksam wird.<sup>14</sup>

Noch deutlicher wird die Andeutung der Erbsünde in der Frage, die im Anschluss gestellt wird: „*Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo deo meo?*“<sup>15</sup> Scheinbar stellt diese Frage, die Augustinus zweiflerisch am Ende seiner Argumentation in einer ganzen Aneinanderreihung von Fragen hinzufügt, nur eine Wiederholung des Ausgangsproblems dar. Sie spitzt den Widerspruch zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Verkommenheit der Schöpfung noch einmal zu, indem sie durch den metaphorischen Kontrast von bitter (*amaritudinis*) und süß (*dulcissimo*) das Spannungsverhältnis unterstreicht. Doch in der Frage steckt noch mehr. Kurt Flasch plädiert dafür, man solle die Metaphern bei Augustinus nicht als arbiträre bildliche Assoziationen sehen, sondern sie in einem buchstäblichen Sinn lesen<sup>16</sup>: *plantarium*, das ist der Samen Adams, des ersten Menschen, der über alle Menschen die universale Schuld der Erbsünde gebracht hat. Infolgedessen ist die Natur des Menschen zerrüttet und sein Willen gespalten, das Böse bleibt ein willentlicher Akt, doch dieser ist das Ergebnis einer zum Bösen neigenden, nicht mehr moralindifferenten Freiheit. Nach Augustinus ist die Freiheit einer vorgängigen Selbstwahl, d.h. der Wahl eines guten oder bösen Charakters, aus dem ein entsprechender Wille erwächst, dem Menschen nach Adam verwehrt.<sup>17</sup>

Wer hilft dem Menschen aus dem Gefängnis seiner Sünde? Der Mensch kann aufgrund seiner verdorbenen Natur die Spaltung seines Willens nicht mehr aus eigener Kraft überwinden und sich zu einem moralischen d.h. gottgefälligen Lebenswandel entschließen. „*Wenn uns also erfreut, was uns zu Gott bringt, wird auch das durch Gottes Gnade eingegeben und geschenkt. Es wird nicht durch unseren Willen (...) erworben.*“<sup>18</sup> Allein die völlig unverdiente Gnade Gottes kann die Fesseln der Sünde zerschlagen.

---

<sup>12</sup> Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.306.

<sup>13</sup> Ebd. S.308.

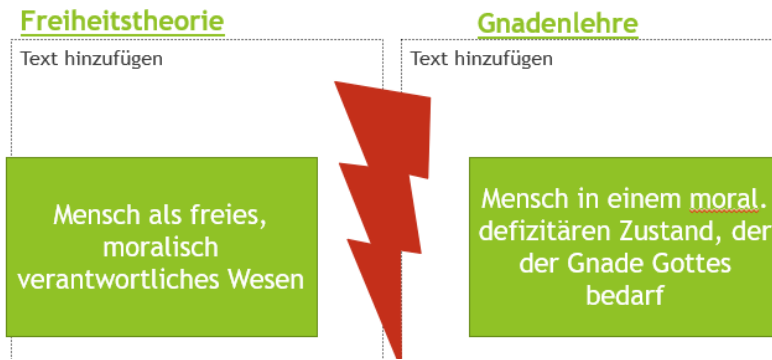
<sup>14</sup> Vgl. Müller, Jörn, *Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus*, Phil. Jahrbuch 114 (2007), S.63.

<sup>15</sup> Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.308.

<sup>16</sup> Vgl. Flasch, Kurt, Vorwort, in: Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, Ditzingen 2009, S.8.

<sup>17</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Bd. 1, S.567.

<sup>18</sup> Augustinus, Aurelius, *Ad Simplicianum*, I 2, 21.



In der Analyse des Textes offenbart sich also eine Aporie: einerseits möchte Augustinus den Menschen als freies, autonomes Wesen bestimmen, das für seinen moralischen Stand in der Welt die alleinige Verantwortung trägt - dies tut er in scharfer Abgrenzung zu den

Manichäern, die den Menschen nur als Spielball der Ur-Mächte sahen. Aber auf der anderen Seite sieht er den Menschen niedergedrückt von einer zerrütteten Natur, die der Sünde verfallen ist, und unfähig, sich aus diesem moralisch defizitären Zustand ohne göttliche Intervention zu befreien - dies tut er, um - auch im Hinblick auf die eigene Bekehrung - die Herrlichkeit der Gnade Gottes zu betonen. Den Begriff Freiheit behält er bei, jedoch erscheint er gleichsam von innen ausgehöhlt und damit inhaltsleer: Denn wie frei ist eine Freiheit, die sich nur zum Bösen entschließen kann?

Kann man also die Auseinandersetzung mit Augustinus' Willenstheorie aufgrund von nachgewiesener logischer Inkonsistenz ad acta legen? Nein! Denn die Widersprüche, von denen sein Werk durchwoben ist, ziehen als Freiheitsaporie gedankliche Fäden bis in unsere Gegenwart. Im Folgenden soll dies anhand von zwei Beispielen vorgeführt werden.

Wenn man sich in einem Strafprozess der Frage zuwendet, inwiefern der Täter als schuldig d.h. im Bereich des Moralischen als verantwortlich gelten kann, so prüft man dies anhand von zwei Kriterien: Ist der Täter zum Zeitpunkt der Tat in der Lage gewesen, das Unrecht seiner Tat einzusehen? Und weiter: War er fähig, gemäß seiner Einsicht zu handeln?<sup>19</sup> In dem Bild vom Menschen und seiner Verantwortung, das dem Strafrecht zugrunde liegt, lassen sich deutlich Spurenelemente der augustinischen Freiheitskonzeption erkennen. Das von mir benannte „Freiheitskriterium“ machte ja gerade gegen antike Denker wie Platon geltend, dass der Mensch sich auch gegen bessere und rationale Einsicht wenden und sich ihr gegenüber autonom verhalten kann. Auch das „Identifikationskriterium“ findet sich in der zweiten Frage zur Steuerungsfähigkeit wieder, dies sticht ins Auge, wenn man die obige Frage paraphrasiert: Kann der verwirklichte Wille tatsächlich dem Ich des Täters zugeordnet werden oder gab es etwa eine causa externa, die dem Täter die Exekution seines Willens unmöglich machte. Eine straffähige Handlung - ganz gleich ob im Sinne der Sünde oder eines Gesetzesbruches - ist nur als willentlicher Akt denkbar, der Willensfreiheit als notwendige Voraussetzung hat.

Doch auch gegensätzliche Strömungen, die den Menschen in seinen seelischen Widersprüchen gefangen sehen, finden sich in der Moderne: Sigmund Freud, der Begründer der Psychoanalyse, prägte den populär gewordenen Satz: Das Ich ist „nicht Herr [...] in seinem eigenen Haus“<sup>20</sup>. Welche Parallelen aber bestehen zwischen der Erbsündenlehre und der psychoanalytischen

<sup>19</sup>Vgl. [Schuld - Definition, Begriff und Erklärung \(rechtswörterbuch.de\)](http://Schuld-Definition.Begriff-und-Erklärung(rechtswörterbuch.de)) 13.11.2020

<sup>20</sup> Freud, Sigmund, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: ders. Gesammelte Werke, Bd. XII (Werke aus den Jahren 1917-1920) Frankfurt a.M. 1947, S. 7-11, [Zuerst abgedruckt in der Zeitschrift Nyugat (Der Westen) Budapest, 1917], hier S. 11.

Sicht? Dies lässt sich in einem Drei-Schritt formulieren: Bei beiden steht zunächst ein verhängnisvolles Anfangsereignis, auf das der Einzelne keinen unmittelbaren Einfluss nehmen kann: sei es der Sündenfall oder Ereignisse der frühen Kindheit, die sich später als Traumata und Verdrängungen äußern. Dies führt dann in beiden Fällen in einen moralisch defizitären Zustand: der Wille ist sich nicht mehr vollständig selbst verfügbar und so nicht zur sittlichen Selbstbestimmung fähig. Und die göttliche Gnade? Natürlich lässt Freud am Ende keinen göttlichen Erlöser auftreten, doch auch die Notwendigkeit einer Therapie erkennt die Tatsache an, dass nur „äußere Hilfe“ die seelischen Widersprüche eines Menschen lösen kann. Bei aller methodischen und zeitlichen Unterschiede lässt sich die Psychoanalyse als eine säkulare Formulierung desselben Menschenbildes verstehen, das auch von der Erbsünden- und Gnadenlehre zur Sprache gebracht wird.

Welche Erkenntnis kann aus dieser Betrachtung gezogen werden? Oft lassen sich in den Texten antiker Autoren weniger konkrete Lösungen für heutige Problemstellungen entdecken, aber sie werfen doch ein neues Licht auf die Fragen unserer Existenz, die sich heute wie auch vor 1600 Jahren dem Menschen aufdrängen. Wir entdecken, wie tief unser eigenes Denken verwurzelt ist in der Kultur der Antike. Augustinus hat durch die Entwicklung seines originellen Willensbegriffes eine Spannung zwischen dem Menschen als verantwortlichem, freien Wesen und dem Menschen, versklavt durch eine verdorbene Natur, entworfen, bei der auch die Moderne ausharrt. Am Beginn unserer Kulturgeschichte gelang es Augustinus, seine eigenen existentiellen (Un-)Freiheitserfahrungen so zu reflektieren und philosophisch zu fassen, dass dies bis in die Gegenwart bedeutsam bleibt. Heute denken wir vielleicht differenzierter, mit neuen wissenschaftlicheren Methoden über die Willensfreiheit nach, doch die Gräben der Freiheitsaporie bleiben unüberwunden. Es drängt sich der Verdacht auf, dass, wer sich auf den Denkweg der Freiheit begibt, sich ganz notwendigerweise in Aporien verstrickt, die weniger Defizite der Betrachtung als essentieller Bestandteil des Freiheitsbegriffes zu sein scheinen. In diesem Sinne ist Augustinus ein Anfang, der nicht aufhört, anzufangen.