

## ANSELM VON CANTERBURY ÜBER WILLENSSTÄRKE UND WILLENSSCHWÄCHE

*Magister:* Incepisti umquam aliquid cum voluntate  
et potestate perficiendi, quod tamen voluntate ante  
finem rei mutata non perfecisti?

*Discipulus:* Saepe.

*De casu diaboli* 3.

Anselm von Canterbury, durch Zeit und Ort der Geburt zum Nichtleser der *Nikomachischen Ethik* prädestiniert, hat keine Theorie der Willensschwäche als *Unbeherrschtheit* entwickelt. Und dennoch gebührt ihm ein Platz unter den großen Theoretikern der Willensschwäche im Mittelalter. Zwar kennt Anselm keinen praktischen Syllogismus; zwar hat das Wort *incontinentia* für ihn noch eine weitere, tendenziell sexualethische Bedeutung. Als Leser des Augustinus aber, Gregors des Großen, als auf sich selbst aufmerksamer Mensch und kontemplativer Mönch ist ihm das Phänomen des bewussten Handelns wider bessere Einsicht, das auf keinen Zwang und kein Unvermögen zurückgeht, ist ihm das Phänomen der Willensschwäche durchaus vertraut. Mehr noch, Anselm erörtert es auch in seinen Schriften. Dagegen begnügt er sich im Falle des anderen, vielleicht nicht minder interessanten Phänomens der Verstandesschwäche — nämlich des durch den Willen oder die Leidenschaften verzerrten Verstandesurteils — mit einer obschon meisterhaften und zu seiner Zeit ganz beispiellosen Illustration in seinen Dialogen.<sup>1</sup>

### 1. WILLENSSCHWÄCHE ALS THEMA DER PHILOSOPHIE

#### 1.1. *Das Problem der Willensschwäche*

Das Handeln wider bessere Einsicht als Thema der Philosophie — nämlich der Handlungstheorie — hat zumindest zwei große Teilaspekte:

1. Siehe dazu B. Goebel, V. Höhle, 'Reasons, Emotions, and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue *Cur deus homo*', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87 (2005), 189–210.

einen, wenn man so will, eher psychologischen und einen eher metaphysischen. Zu beiden hat Anselm etwas zu sagen. Ein erstes Problem besteht in der Konzeption der Willensschwäche im Rahmen einer Handlungstheorie. Das war das aristotelische Problem, ob und wie *akrasia* überhaupt begrifflich gemacht werden kann — eine Herausforderung vor allem, aber nicht nur, für eine intellektualistische Handlungstheorie. Unter einer *intellektualistischen* Handlungstheorie — im Gegensatz zu einer *voluntaristischen* — sei dabei eine solche verstanden, die den Willen im Verhältnis zum Verstand *nicht* als derart eigenständig konzipiert, dass der Wille dem letzten Verstandesurteil entweder bewusst zuwiderhandeln oder das Verstandesurteil in letzter Instanz von sich abhängig machen kann. Ob der Wille oder aber der Verstand darüber hinaus als das „vornehmere“ Seelenvermögen angesehen werden, mag eine in der Auseinandersetzung zwischen Intellektualismus und Voluntarismus im 13. Jahrhundert vieldiskutierte Frage gewesen, scheint mir aber für deren Definitionen nicht wirklich relevant zu sein. Jedenfalls sei sie hier ausdrücklich ausgeklammert, ebenso wie eine Reihe anderer Themen, die häufig mit einem „Intellektualismus“ oder „Voluntarismus“ verbunden sind oder verbunden werden.<sup>2</sup> Ich will diesen ersten Teilaspekt, die Konzeption der Willensschwäche im Rahmen einer Handlungstheorie, im Folgenden als das „Problem der Willensschwäche“ bezeichnen.

Neben Verstand und Wille als den *Dramatis personae* gesellen sich hier die Leidenschaften. Bisweilen sieht man in dem Problem der Willensschwäche ein ausnahmslos an die Leidenschaften geknüpftes Problem, besonders wenn man mit einer aristotelischen Handlungstheorie sympathisiert. So hat etwa Davidson im Anschluss an Austin bemerkt, es gebe nicht nur Willensschwäche ohne vorangegangene Versuchung — also ohne einen dringenden Wunsch, das ursprüngliche Wollen zu revidieren —, sondern auch den Fall, dass ein Mensch

2. Nach B. Kent sind dies im Falle des Voluntarismus außerdem die Überzeugung, dass die *Freiheit* des Willens in der Fähigkeit besteht, dem Urteil des Verstandes zuwiderzuhandeln; dass die Freiheit dem Menschen überhaupt eher aufgrund seines Willens denn aufgrund seiner Vernunft zukommt; dass nur eine solche Willensfreiheit die moralische Verantwortlichkeit garantiert; dass Gottes Freiheit im Sinne einer *potentia absoluta* zu verstehen ist; dass die Glückseligkeit eher in einer Willens- denn in einer Verstandestätigkeit besteht; dass der Wille und nicht der Verstand die übrigen Seelenvermögen und den Körper befiehlt; cf. *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D.C. 1995, 94–96.

der Versuchung ohne Willensschwäche erliegt.<sup>3</sup> Der Grund für diese Ansicht ist offenbar, dass beide mit Aristoteles nur an leidenschaftliche Willensschwäche, das heißt an Unbeherrschtheit denken. Darüber hinaus wird aber auch, etwa von christlichen Autoren, die auf die Sünde des Engels und des ersten (aber auch des realen) Menschen reflektieren, ein bewusstes Handeln wider bessere Einsicht diskutiert, welches nicht oder nicht in erster Linie von den Leidenschaften hervorgerufen wird.<sup>4</sup> Man könnte Willensschwäche als Gattungsbegriff auffassen und zwei Arten unterscheiden: die leidenschaftliche, unbeherrschte oder *akratische Willensschwäche* sowie ihre nicht-leidenschaftliche Schwester, die beherrschte oder *kratische Willensschwäche*; letztere wird ihren Ursprung im Willen oder im Verstand haben oder in beiden zugleich.

Gegen die Rede von der „akratischen Willensschwäche“ könnte geltend gemacht werden, dass Aristoteles noch gar keinen eigentlichen Willensbegriff gekannt habe; dessen Entwicklung sei eine Leistung erst des Augustinus.<sup>5</sup> Doch selbst wenn die augustiniische Vorstellung vom Willen kohärent sein sollte, gibt es gewiss einen Begriff des Willens, der weit genug ist, dass er sowohl das von Aristoteles als βούλησις bezeichnete rationale Strebevermögen als auch die augustiniische *voluntas* umfasst; auch geht das Wort „*voluntas*“ ja nicht erst auf Augustinus zurück. Wenn wie in der hier zugrunde liegenden Definition auch die kratische Willensschwäche als solche anerkannt wird, muss es *stets* als ein Fall von Willensschwäche gedeutet werden, wenn ein Mensch der Versuchung erliegt — wenn er, aus welchen Gründen auch immer, einem drängenden Wunsch nachgebend etwas tut, von dem er einsieht, dass er es nicht tun sollte. Das bedeutet indes nicht, dass jeder Willensschwache einer Versuchung erliegt; auch

3. Cf. D. Davidson, 'Wie ist Willensschwäche möglich?', in: idem, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1990, 53–56; J. L. Austin, 'Ein Plädoyer für Entschuldigungen', in: idem, *Wort und Bedeutung*, München 1975, 380–81.

4. Wie J. Gosling am Beispiel des Thomas von Aquin ausführt, koexistieren in der mittelalterlichen Diskussion der Willensschwäche nach der Rezeption der Nikomachischen Ethik diese beiden Probleme: "... we get two separate questions: first one about 'incontinence', or wrong-doing under the influence of the passion; and secondly, one about non-passionate deliberate choice of the worse course. The latter is at its clearest in his discussion of the fall of Satan"; cf. *Weakness of the Will*, London, New York 1990, 71.

5. So etwa C. Horn, 'Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (1996), 113–32; und A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982, 123–44.

ein Herrscher zum Beispiel, der sich fest vornimmt, seine Feinde besonders grausam zu bestrafen, um dann jedoch trotz dringender Rachegefühle Milde walten zu lassen, handelt *παρὰ τὸ βέλτιστον*<sup>6</sup> und legt in diesem weiteren Sinne Willensschwäche an den Tag.

### 1.2. *Das Problem der Willensstärke*

Ein zweiter und häufig vernachlässigter Aspekt ist das — wie ich im folgenden sagen will — „Problem der Willensstärke“: die Frage nach der Vermeidbarkeit oder Unvermeidbarkeit des Handelns wider besseren Wissens. Häufig wird sie als Frage formuliert, ob die Versuchung oder eine bestimmte Art von Versuchung unwiderstehlich sei. Über diesen zweiten Aspekt des Handelns wider besseren Wissens, das Problem der Willensstärke, hat Anselm besonders eingehend nachgedacht. Dabei hat er sich ausschließlich der *moralischen Willensstärke* gewidmet (wie man im Anschluss an Hare, der von „moralischer Willensschwäche“ sprach, sagen könnte).<sup>7</sup> Seine Frage lautet: Kann der Mensch der Versuchung widerstehen, gegen seine moralischen Überzeugungen zu handeln? Bei Anselm hat diese Beschränkung auf den Sonderfall der moralischen Willensstärke einen guten Grund: Wie sich zeigen wird, kann nach Anselm der moralisch gute Mensch im Prinzip einer jeden, auch noch so großen Versuchung widerstehen, während der Wille des moralisch schlechten Menschen dazu nicht stark genug ist; eine Theorie der Willensstärke bedarf wegen dieser Differenz nach Anselm normativer Begriffe. Statt von den Problemen der Willensstärke und Willensschwäche könnte man auch, um den Anschein eines Widerspruchs zu nehmen, von den Problemen der *Willensstärke* und *Wollensschwäche* reden. Denn bei dem am häufigsten unter dem Titel der Willensschwäche erörterten Problem geht es um eine Schwäche des *Willensaktes*, also des *Wollens* und somit eigentlich um *Wollensschwäche*; bei dem oft vernachlässigten Problem

6. Cf. Aristoteles, *EN* 7.2.1145b26–27.

7. Cf. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, Kap. 5. Unter ‚moralischer Willensschwäche‘ sei im Folgenden das Handeln wider besseres moralisches Wissen verstanden, unter ‚nicht-moralischer Willensschwäche‘ das Handeln wider besseres nicht-moralisches Wissen. ‚Moralische Willensstärke‘ ist dementsprechend die Vermeidbarkeit von moralischer Willensschwäche, ‚nicht-moralische Willensstärke‘ die Vermeidbarkeit von nicht-moralischer Willensschwäche.

der Willensstärke geht es dagegen um Stärke des Willensvermögens, die keinen Schaden nehmen muss, wenn das Wollen eine Schwäche zeigt.

Aufgrund der Schwierigkeiten, die Willens-, das heißt Willensschwäche im Rahmen einer intellektualistischen Theorie überhaupt begrifflich zu machen, scheint das Phänomen zunächst eine voluntaristische Theorie zu begünstigen. Aber umgekehrt kann ein allzu schwaches Willensvermögen auch wieder nicht im Interesse einer voluntaristischen Theorie sein; denn eine schier unüberwindliche Willensschwäche, wie sie der reife Augustinus beschreibt,<sup>8</sup> müsste den gerade von den Fesseln des Verstandes befreiten Willen sogleich wieder an die Kette der Leidenschaften oder des Gewollten oder einer anderen Instanz legen. Man könnte sagen, die Willensschwäche ist für den Voluntarismus wie die Eifersucht für eine erotische Beziehung: sie darf nicht fehlen; zu viel davon richtet sie zugrunde.

Die Frage, ob ein Schwachwerden des Willens vermeidbar ist oder nicht, und in welchem Sinne, ist ein brisanter Sonderfall der allgemeineren Frage, ob der Mensch anders handeln kann oder nicht. Und diese Frage betrifft, was leicht übersehen werden mag, sowohl voluntaristische als auch intellektualistische Handlungstheorien. Bekanntlich kann jenes „Anders-Handeln-Können“ in einem schwachen und in einem starken Sinne genommen werden. Dass wir in einem *schwachen* Sinne anders handeln können — nämlich unter anderen Umständen, zu einem späteren Zeitpunkt (diachron) oder wenn wir eine anderen Charakter besäßen — werden sowohl der *Determinist* als auch der *Indeterminist* bejahen; dass wir in einem *starken* Sinne anders handeln können — nämlich unter genau denselben Umständen, zum selben Zeitpunkt (synchron) und mit demselben Charakter — setzt eine indeterministische Handlungstheorie voraus — also die Vorstellung, dass es zumindest einige Handlungen gibt, die keine hinreichenden Ursachen haben,<sup>9</sup> oder dass es für zumindest einige Handlungen gleiche Ursachen gibt, die nicht die gleichen Wirkungen haben. Indeterministische Theorien treten zumeist im Gewande des Voluntarismus

8. Cf. z. B. Augustinus, *Confessiones* VIII, 8–12; dazu H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1965.

9. Abgesehen vielleicht von einer *agent-causality* ganz eigener Art, falls sich eine solche Vorstellung als kohärent erweisen sollte.

auf, wenn auch nicht notwendigerweise;<sup>10</sup> und umgekehrt kann man sich auch eine voluntaristische und zugleich deterministische Handlungstheorie vorstellen — man mag an Schopenhauer oder Nietzsche denken. Anselm, so wird sich zeigen, entwickelt eine zweistufige Handlungstheorie, die im Falle des moralisch guten Menschen voluntaristisch und indeterministisch, im Falle des moralisch schlechten Menschen aber intellektualistisch und deterministisch gewendet ist.

Während also das Problem der Willensschwäche uns auf den Kampfplatz von Intellektualismus und Voluntarismus führt, lässt das Problem der Willensstärke zwei andere Kontrahenten ins Rampenlicht treten, den Determinismus und Indeterminismus. Bei beiden Fragestellungen steht das Problem der Freiheit und Verantwortlichkeit im Hintergrund. So wollen viele das Phänomen der kratischen Willensschwäche offenbar deshalb retten, weil sie mit dem Pariser Bischof Tempier befürchten, ein Wille, jedenfalls ein menschlicher Wille, der immer dem letzten Verstandesurteil folgt, könne nicht frei sein. Umgekehrt scheint ein Wille, welcher, weil nicht stark genug, einer jeden oder wenigstens einer bestimmten Art von Versuchung immer erliegen muss, ebenso wenig ohne weiteres frei und sein Träger ebenso wenig ohne weiteres verantwortlich — selbst dann nicht, wenn man ein „Anders-Handeln-Können“ im schwachen oder starken Sinne als unwesentlich für die Freiheit auch des Menschen erachtet.

Im Folgenden will ich zunächst (Abschnitt 2) einige grundlegende Aussagen und Unterscheidungen betrachten, die Anselm im Hinblick auf das Problem der Willensschwäche trifft. Daraufhin (Abschnitt 3) wende ich mich seiner Theorie der Willensstärke zu: der Willensstärke des guten Menschen und der fehlenden Willensstärke des schlechten Menschen. Um diese Divergenz zu erklären, werfe ich abschließend (Abschnitt 4) einen Blick auf Anselms Lehre von der Freiheit.

10. So erblickt beispielsweise S. MacDonald bei Thomas von Aquin einen in der freien Tätigkeit der *Vernunft* gegründeten Libertarianismus und behauptet, Thomas verlege die Indetermination aus der Wahl des Willens in die Vernunft; cf. 'Aquinas's Libertarian Account of Free Choice', *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (1994), 309–28. Darin kann man freilich eine Art hermeneutische Verzweiflungstat erblicken, die dem Bedürfnis entstammt, auch noch in Anbetracht des vom Verfasser konstatierten Scheiterns aller gängigen Versuche, Thomas als einen Inkompatibilisten zu erweisen, eine inkompatibilistische Lektüre seiner Freiheitslehre zu verteidigen.

## 2. WILLENSSCHWÄCHE: UNTERSCHIEDUNGEN UND ABGRENZUNGEN

2.1. *Wollen und Wünschen*

Wenn man davon ausgeht, dass ich eine Handlung, sofern ich diese als die beste beurteile und sie mir offen steht, auch ausführen will oder ich mir dies doch zumindest wünsche, so werden meine aus Willensschwäche geborenen Handlungen immer mit einem mehr oder weniger starken Gefühl der inneren Zerrissenheit einhergehen. Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn ich mir meiner Willensschwäche bewusst bin, wenn die zahlreichen Strategien, diesen inneren Konflikt zu beseitigen — Verleugnung, Verdrängung, Rationalisierung usw. — noch nicht ihr Werk getan haben.<sup>11</sup> Dann würde ich, während ich handele, lieber etwas anderes tun, nämlich die von mir als die beste beurteilte Handlung vollziehen.<sup>12</sup> Dieser innere Konflikt des Willensschwachen, von Augustinus in den *Confessiones* so eindrucksvoll geschildert,<sup>13</sup> setzt zumindest eine Dualität bewusster, zielgerichteter und synchroner Tätigkeit ein und desselben Geistes voraus. Er setzt mit anderen Worten zumindest die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen *Wollen* und dem bloßen *Wünschen* voraus: Wer etwas will, wird es im Gegensatz zu dem, der sich etwas bloß wünscht, immer in die Tat umsetzen, sobald sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. Das Wollen ist ein unmittelbar handlungswirksames Wünschen. Zum anderen bedarf infolgedessen nur das Wollen, nicht das bloße Wünschen, eines Könnens; bloß wünschen kann man auch das Unmögliche.

Anselm hat diese beiden Begriffe so deutlich unterschieden wie kein anderer Denker des lateinischen Mittelalters, ja wie vielleicht überhaupt kein Denker vor ihm. Aber er hat — obwohl er bei anderen Gelegenheiten keineswegs vor Neologismen zurückschreckt — im Einklang mit dem biblischen und dem zeitgenössischen Sprachgebrauch, und teils auch dem heutigen, diese begriffliche Unterscheidung nicht

11. Cf. dazu B. Goebel, 'Force et faiblesse de la volonté', *Communio* (frz. Ausgabe), 23/5 (1998), 20–36, hier 25–28 (Abschnitt 3: „Le poids de la faiblesse de volonté“).

12. Ob Aristoteles die Ansicht vertritt, dass der entgegengesetzte Handlungsvorsatz dem ἀκρατής zum Zeitpunkt seiner akkratischen Handlung bewusst ist („clear-eyed *akrasia*“) oder nicht, ist eine andere Frage, die in der Forschung notorisch umstritten ist. Das Phänomen ist jedoch kaum zu bestreiten, wenn man nicht nur akkratische, sondern auch kratische Willensschwäche im Blick hat.

13. Siehe oben, Anm. 8.

durch eine terminologische angezeigt. Stattdessen verlegt er die Bedeutungsdifferenz zwischen Wünschen und Wollen in die Semantik des Wortes ‚Wollen‘. Das heißt, er bestimmt ‚Wollen‘ als äquivoken Ausdruck.<sup>14</sup> Zuvor war Anselm schon bei der Analyse des Wortes ‚Wille‘ auf eine *aequivocatio voluntatis* gestoßen. Es könne zum einen der Wille als ein Vermögen gemeint sein, zum anderen der Willensakt, das heißt das Wollen.<sup>15</sup> In seiner letzten Schaffensphase macht er noch eine dritte Bedeutung des Wortes ‚Wille‘ aus, die Neigung (*aptitudo, affectio*) des Willensvermögens zu einer bestimmten Erscheinungsform des Guten (sei es als Neigung zum Angenehmen, sei es als Neigung zum sittlich Guten).<sup>16</sup> Obwohl also das Wort ‚Wollen‘ nur eine der drei möglichen Bedeutungen des Ausdrucks ‚Wille‘ vermittelt, ist es als solches dennoch nicht eindeutig und bezeichnet seinerseits eine ganze Bedeutungsgruppe: In den *Philosophischen Fragmenten* unterscheidet Anselm vier verschiedene Bedeutungen von ‚Wollen‘, vier verschiedene — wie er sagt — Weisen zu wollen, nämlich — wie wir heute sagen würden — zu wollen und zu wünschen.<sup>17</sup> Unterscheiden wir terminologisch zwischen Wollen und Wünschen, lässt sich seine Einteilung (in veränderter Reihenfolge) wie folgt rekonstruieren: Beim einfachen Wollen, dem kein Wunsch entgegen steht, spricht Anselm von einem (a) „wirksamen“ Wollen (*voluntas efficiens*), wenn es sich in einem Tun, von einem (b) „erlaubenden“ Wollen (*voluntas permittens*), wenn es sich in einer Unterlassung niederschlägt. Ein bloßes Wünschen heißt ein (c) „billigendes“ Wollen (*voluntas approbans*). Ein Wollen schließlich, dem ein Wunsch entgegensteht, nennt er ein (d) „zugestehendes Wollen“ (*voluntas concedens*). Jedes „Wollen“, das heißt jeder mögliche Typus des Verhältnisses von Wollen und Wünschen, werde durch diese Kategorien erfasst.<sup>18</sup> Das „Wollen“ des Willensschwachen

14. Zum Folgenden cf. B. Goebel, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes* (Kap. 3.2.5: „Die Erhabenheit der Freiheit über die Willensschwäche“), Münster 2001, 444–45; 451–52.

15. Cf. *De libertate arbitrii* 7, *Opera omnia* (= *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, Bd. 1–6, ed. F. S. Schmitt, Seckau – Rom – Edinburgh 1938–61; zweibändige Neuedition, Stuttgart <sup>2</sup>1984) I, 219, ll. 1–10; siehe auch B. Goebel, *Rectitudo*, 369.

16. Cf. *De concordia* III, 11, *Opera omnia*, II, 279, ll. 7–14.

17. Cf. *Philosophische Fragmente (De potestate)*, ed. Galonnier (*L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Bd. 4), Paris 1990, 416, l. 10 – 418, l. 11.

18. Cf. *Philosophische Fragmente (De potestate)*, ed. Galonnier, 418, l. 12: „Omnis autem voluntas in hac divisione quadripartita mihi videtur contineri.“

etwa wäre ein solches der vierten Art: ein von einem gegensätzlichen Wunsch begleitetes Wollen.

Es ist zum einen die Uneinheitlichkeit des biblischen Sprachgebrauchs, die Anselm zu dieser Tiefenanalyse des Wortes „Wille“ im Sinne von Wollen veranlasst.<sup>19</sup> Im Hintergrund stehen zum anderen theologische Probleme der Erlösungslehre und Christologie, etwa die Fragen nach dem universalen Heilswillen Gottes oder nach der Freiwilligkeit der Erlösungstat Christi: auch hier ist eine Unterscheidung verschiedener „Weisen zu wünschen und zu wollen“ nötig.<sup>20</sup> Denn nur so lässt sich der Eindruck eines Widerspruchs im göttlichen Willen zerstreuen, der nach Anselm nie irrational ist.<sup>21</sup> Neben diesen hermeneutischen und theologischen Erkundungen liefert Anselm hier einen begrifflichen Schlüssel zum Verständnis der inneren Zerrissenheit des Willensschwachen — obwohl er seine Übersicht über die vier Bedeutungen des *aliquid velle* nicht im Kontext einer Diskussion der Willensschwäche hergeleitet hat.

## 2.2. *Wollen und Zu-Ende-Wollen*

Die von dem Willensschwachen ursprünglich intendierte, dann aber nicht ausgeführte Handlung muss nicht unbedingt Gegenstand eines bloßen Wünschens gewesen sein. Es kann sich durchaus um ein eigentliches Wollen gehandelt haben, welches im Laufe der Zeit, spätestens aber bei Gelegenheit der Handlung, zu einem bloßen Wünschen verkümmerte. Daher schlägt Anselm vor, eine zeitliche Komponente in den Wollensbegriff aufzunehmen. Wenn der Willensschwache sein anfängliches Wollen nicht durchhält, wenn er es ändert, noch bevor er es in die Tat umsetzt, dann hat er, wie Anselm sagt, nicht „durchgewollt“, nicht „zu Ende gewollt“ (*non pervoluit*).<sup>22</sup> Dass Anselm dieses zu seiner Zeit ungebrauchliche Verbum, das er in anderer Bedeutung bei Augustinus finden konnte,<sup>23</sup> in die Debatte wirft, hat auch folgenden

19. Cf. *Philosophische Fragmente (De potestate)*, ed. Galonnier, 418, l. 19; *De concordia* III, 11 (erste Fassung), Opera omnia, II, 282–83 (Anmerkung).

20. Cf. etwa *Cur deus homo* I, 8–10, Opera omnia, II, 59–67; *Philosophische Fragmente (De potestate)*, ed. Galonnier, 418, l. 21 – 420, l. 20.

21. *Cur deus homo* I, 8, Opera omnia, II, 59, l. 11.

22. Cf. *De casu diaboli* 3, Opera omnia, I, 238, l. 23 – 239, l. 3.

23. Augustinus, *De libero arbitrio* II, 11, 30.

Grund: Er will damit angesichts der missverständlichen Rede vom „Wider-den-Willen-Wollen“ eine terminologische Alternative zur Verfügung stellen.

### 2.3. Missdeutete Willensschwäche

#### *Wider das „Wider-den-Willen-Wollen“*

Die im lateinischen 11. Jahrhundert kursierenden Ausdrücke „unfreiwillig Wollen“ und „Wider-den-Willen-Wollen“ (*invitus velle, nolens velle*) gehen auf Augustinus zurück. Aristoteles hatte in der *Nikomachischen Ethik* gezeigt, dass auch die Handlung H dessen, der H *in abstracto* missbilligt, durchaus die intentionale Struktur ‚H zu wollen‘ aufweist, sofern sein Tun oder Lassen nicht wie der Patrizid des Ödipus an der Unkenntnis seiner wahren Natur leidet (nämlich für eine andere Handlung H' gehalten wird) oder sich durch totale Zwanghaftigkeit auszeichnet (und somit entweder die Handlung eines anderen oder überhaupt keine willentliche Handlung wäre). Aristoteles nennt solche Handlungen zwar „gemischt“, das heißt teils willentlich und teils unwillentlich, glaubt aber, dass sie den willentlichen, nicht-erzwungenen (ἐκούσται) näher stehen.<sup>24</sup> Augustinus schließt sich dieser Analyse einerseits ausdrücklich an: „Indessen, wenn wir genauer Acht geben: auch was einer genötigt wird, widerwillig (*invitus*) zu tun, das tut er, wenn er es tut, mit seinem Willen (*voluntate*).“<sup>25</sup> Andererseits scheint er genau dies zu bestreiten und fährt fort: „Doch weil er etwas anderes lieber will, darum sagt man, dass er es widerwillig (*invitus*), das heißt, nicht-wollend (*nolens*), tut.“<sup>26</sup>

Die hier von Augustinus bemühte Redeweise, nach der ein Mensch etwas *nolens volens* tun kann — denn was anderes kann hier mit *voluntate* gemeint sein als *volens*? —, ist nur vordergründig eine *Contradictio in adjecto*. Der Widerspruch verschwindet, wenn man sich die von Anselm explizierte Äquivokation des Wortes „Wollen“ vor Augen hält: *volens* würde ‚wollend‘, *nolens* dagegen ‚nicht-wünschend‘ bedeuten. Aber jene *voluntatis discretio*, die Übersicht über verschiedene ‚Weisen zu wollen‘, stammt von Anselm, nicht von

24. Cf. Aristoteles, *EN* 3.1.1109b30–1110b18.

25. Augustinus, *De spiritu et littera* XXXI, 53.

26. *Ibid.*

Augustinus; Anselm hat sie zudem erst relativ spät schriftlich fixiert.<sup>27</sup> Das erklärt die Vehemenz, mit der er die augustinischen Formulierungen zurückweist, durch die sich seine Schüler offenbar verwirren ließen. Ihm zufolge ist das ‚Wollen wider Willen‘ eine uneigentliche Redeweise, mit der uns unsere Alltagssprache hinters Licht führt und die deshalb nicht in eine philosophische Untersuchung des Problems der Willensschwäche gehört. Will ein von moralischer Willensschwäche Getroffener das Böse, das er zuletzt tut, oder will er es nicht? Zweifellos, so glaubt Anselm, muss er seine Handlung wollen. Entweder wollte er also von Anfang an die verwerfliche Handlung ausführen, und sein innerer Widerspruch war nie mehr als ein bloßes Wünschen; oder er hat seinen Willen, bevor er ihn noch in die Tat umsetzen konnte, revidiert, hat nicht ‚durchgewollt‘, und wünscht sich nun, er hätte dies nie getan. Selbst wer einer extremen Versuchung ausgesetzt ist und nur unter allergrößten Schwierigkeiten seinen rechten Willen zu bewahren vermag, *willigt* letztlich in die Versuchung ein, wenn er ihr erliegt. Kein Mensch, so belehrt der Magister in Anselms Dialog *Über die Freiheit der Entscheidung* den Schüler, gebe widerwillig (*invitus*) die ‚Rechtheit des Willens‘ preis:

Niemand gibt sie preis, es sei denn, indem er es will. Sagt man aber für ‚nicht-wollend‘: ‚widerwillig‘, so gibt sie niemand widerwillig preis. Der Mensch kann widerwillig gefesselt werden, weil er gefesselt werden kann, ohne es zu wollen; er kann widerwillig getötet werden, weil er getötet werden kann, ohne es zu wollen. Aber widerwillig wollen, das kann er nicht, weil er nicht nicht-wollend wollen kann. Denn jeder, der will, will sein eigenes Wollen.“<sup>28</sup>

Wer also um des Lebens willen lügt, von dem kann man nur im uneigentlichen Sinne sagen, er lüge wider Willen; denn er kann dies nur wollend wollen. Wie einer das Lügen will, wenn er lügt, so will er auch, wenn er lügen will, dieses Wollen.<sup>29</sup>

27. Das Fehlen dieser Unterscheidung in *De libertate arbitrii* (und in den beiden anderen Dialogen der Trilogie, abgesehen von einem Ansatz hierzu in *De casu diaboli*) kann als weiterer Anhaltspunkt für die Richtigkeit der Datierung der *Philosophischen Fragmente* in die Jahre 1098/99 angesehen werden, für die sich A. Galonnier in der historischen Einleitung seiner Edition ausspricht (*L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, ed. M. Corbin, IV, 372); dies gegen D. P. Henry, der die Schrift der ersten Werkphase Anselms zuordnet (*The Logic of St. Anselm*, Oxford 1967, 154).

28. *De libertate arbitrii* 4, Opera omnia, I, 214, ll. 18–23.

29. *De libertate arbitrii* 5, Opera omnia, I, 215, ll. 28–32.

*Wider das „Den-Willen-Wollen“*

*Omnis volens ipsum suum velle vult* — diese Aussage Anselms hat sich als einer der größten Stolpersteine für die Interpretation seiner Willenslehre erwiesen. So meint Risto Saarinen, Anselm konzipiere hier „eine Art ‚Willen zweiter Ordnung‘, nämlich einen selbstreflexiven Willen, der den tatsächlichen Willen oder ‚Willen erster Ordnung‘ zu seinem Gegenstand hat.“<sup>30</sup> Jener ‚Wille zweiter Ordnung‘ sei dabei ein eigentliches Wollen, kein bloßes Wünschen. Daraufhin hält er als „Anselms Prinzip“ fest: „Wenn X p will, dann will X, dass er p will.“<sup>31</sup>

Nun ist es in der Tat das Wollen im eigentlichen Sinne, und nicht das bloße Wünschen, um das es in Anselms Aussage „Jeder, der will, will sein eigenes Wollen“, geht. Dass ich mir *wünschen* kann — und auch das Unmögliche kann ich mir wünschen —, mein faktisches Wollen oder Nicht-Wollen möge ein anderes sein, ist nur ein Sonderfall der vierten von Anselm oben unterschiedenen Wollensweise. Dies wiederum zeigt, dass jene *second-order volitions*, nämlich den Willen betreffende *Wünsche* zweiter Ordnung, die heute viele für eine Entdeckung Harry Frankfurts halten,<sup>32</sup> tatsächlich zum Inventar der Philosophiegeschichte gehören.

Was Anselm mit seinem „Jeder, der will, will sein eigenes Wollen“ sagen will, ist jedoch gerade nicht, dass jeder Wille — im Sinne von „Anselms Prinzip“ — von einem reflexiven *Willen* oder Willen zweiter Ordnung begleitet würde; sondern ganz im Gegenteil, dass es sinnlos ist, einen solchen Willen zweiter Ordnung zu postulieren. Anselm bekräftigt hier lediglich seine Aussagen aus den vorangegangenen Sätzen, dass der Mensch nicht etwas gegen seinen Willen wollen kann, dass der Mensch nur wollend wollen kann. Es ist auch sofort ersichtlich, dass aus „Anselms Prinzip“ unendlich viele weitere „Prinzipien Anselms“ folgen würden (ein Wollen dritter Ordnung, vierter Ordnung usw.), die das Wollen unendlich reflexiv und letztlich unmöglich erscheinen

30. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leiden 1994, 46.

31. *Ibid.*

32. Cf. H. G. Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', *Journal of Philosophy*, 67 (1971), 5–20. Frankfurt unterscheidet zwischen ‚second-order desires‘ und ‚second-order volitions‘; aber in beiden Fällen handelt es sich um ein *Wünschen* zweiter Ordnung. Der Unterschied ist, dass ‚second-order volitions‘ Wünsche bezüglich des eigenen Willens sind, ‚second-order desires‘ dagegen lediglich Wünsche bezüglich des eigenen Wünschens.

lassen müssten. „Im übrigen, mein Herr“, schreibt Leibniz 1703 an d’Ausson, „bilden wir uns ein, wir hätten ein Vermögen zu wollen, was wir wollten, aber dieses Vermögen kann es nicht geben: Wir wollen keineswegs wollen, sondern tun und haben; wir wählen keineswegs unsere Willenshandlungen, denn das geschähe wieder durch andere Willenshandlungen, und dies bis in die Unendlichkeit; sondern wir wählen die Gegenstände.“<sup>33</sup>

Doch brauchen wir gar nicht in der Ferne schweifen: Anselm selbst hat dieses Problem beschrieben und einen reflexiven Willen daraufhin explizit ausgeschlossen. Im Dialog *De casu diaboli* gesteht der Schüler ein, oftmals etwas gewollt zu haben, was er dann jedoch nicht zu Ende wollte. Er erläutert dies unter Zuhilfenahme der Vorstellung eines reflexiven Wollens: weil er nicht *wollte*, blieb er nicht bei seinem *Willen* und daher auch nicht beim Handeln.<sup>34</sup> Der Lehrer nötigt den Schüler zu dem Zugeständnis, dass es dasselbe besage, bei seinem Willen zu bleiben und bei seinem Willen bleiben zu wollen, und die letztere Ausdrucksweise daher ein Pleonasmus sei.<sup>35</sup> Da sieht der Schüler ein, dass seine Vorstellung eines reflexiven Wollens ein *in infinitum procedere* eröffnet,<sup>36</sup> und der Lehrer stellt klar:

„Also darfst du nicht sagen: ‚Ich wollte deshalb nicht im Willen durchhalten, weil ich nicht im Willen dieses Willens durchhalten wollte.‘ Vielmehr kannst du, wenn gefragt wird: ‚Warum hast du nicht in dem Handeln durchgehalten, in dem du durchhalten wolltest und konntest?‘, antworten: ‚Weil ich nicht in meinem Willen durchhielt.‘ Wenn dann weitergefragt wird: ‚Warum bleibst du nicht bei deinem Willen?‘ musst du statt der Antwort: ‚Weil ich nicht beim Wollen dieses Willens blieb‘ einen anderen Grund angeben, auf den der Mangel dieses Willens

33. Leibniz, *Conversation sur la liberté et le destin*, ed. Grua, in: G. W. Leibniz, *Textes inédits*, Bd. 2, Paris 1948, 478–86; zitiert nach: G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes. 1703–1716*, ed. C. Frémont, Paris 1996, 53: „Au reste, Monsieur, nous nous imaginons d’avoir un pouvoir de vouloir ce que nous voudrions, mais ce pouvoir ne saurait avoir lieu: nous ne voulons point vouloir, mais faire et avoir; nous ne choisissons point les volontés, car ce serait par d’autres volontés, et cela à l’infini, mais nous choisissons les objets.“

34. *De casu diaboli* 3, Opera omnia, I, 238, ll. 2–5: „Discipulus: Volui utique, sed non perseveravi in voluntate, et ideo non perseveravi in actione. Magister: Quare non perseverasti in voluntate? Discipulus: Quia non volui.“

35. Ibid., ll. 6–9: „Magister: Nonne quamdiu voluisti perseverare in actione, voluisti perseverare in ipsa voluntate? Discipulus: Non possum negare. Magister: Cur ergo dicis te non voluisse perseverare in illa?“

36. Ibid., l. 11.

zurückzuführen ist. Sonst sagst du nur noch einmal *dasselbe*, was schon in der Frage enthalten ist, nämlich dass du nicht in dem Willen durchgehalten hast, in der Handlung durchzuhalten.<sup>37</sup>

*Omnis volens ipsum suum velle vult* ist nichts weiter als eine emphatische, elegantere Formulierung für den Umstand, dass jeder, der etwas will, eben will, was er will, und nichts anderes. Es entspricht eher dem Ausspruch des Pilatus: „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben“, was durchaus nicht als reflexives Schreiben im Sinne irgend eines „Pilatusprinzips“ zu verstehen ist. Jedes vermeintliche Wollen zweiter Ordnung, so weiß Anselm, wäre mit dem ersten identisch und beide daher nur ein einziger Willensakt. Denn ich kann nicht mit ein und demselben Willensvermögen zugleich a wollen und nicht-a, noch a und b, wo a und b für unterschiedliche Handlungen stehen — und zwar weder mit einem Willen erster noch mit einem Willen erster und zweiter (*m*-ter und *n*-ter) Ordnung:

Denn wie eine Beschäftigung eine andere, von ihr verschiedene Beschäftigung ausschließt, so verstößt ein Gedanke den [anderen] Gedanken und vertreibt ein Willen den [anderen] Willen. Wenn ich nämlich mit der Hand schreibe, dann besäe ich nicht den Acker, und wenn ich säen werde, schließe ich das Schreiben aus.<sup>38</sup>

Auch von einem reflexiven Willen dergestalt, dass durch ihn das Wollen (*velle*) oder Nichtwollen (*nolle*) im Sinne eines Überhaupt-Nicht-Wollens (*non velle*) gewissermaßen ein- und ausgeschaltet wird, findet sich bei Anselm keine Spur. Das hervorzuheben wäre eigentlich nicht nötig, hätte man nicht in einer phantasievollen Anselminterpretation, die ebenfalls auf einem Missverständnis des ‚Jeder Wollende will sein eigenes Wollen‘ beruht, eben dies in die Texte hineingelesen und aus Anselm, was das betrifft, einen Skotisten *avant la lettre* gemacht.<sup>39</sup>

37. Ibid., ll. 13–21 (eigene Hervorhebung).

38. Alexander von Canterbury, *Dicta Anselmi* 3, in: *Memorials of St. Anselm*, ed. R. W. Southern und F. S. Schmitt, Oxford 1991, 121, ll. 17–20: „Nam sicut una operatio aliam a se diversam operationem excludit, sic cogitatio cogitationem expellit, et voluntas voluntatem repellit. Cum enim manu scribo, non agrum sero, et cum severo, scriptionem excludo.“

39. Cf. M. Dreyer, ‚Veritas-Rectitudo-Iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury‘, *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997), 82–83: „Der Ursprung allen Wollens liegt nach Anselm in einer *prima voluntas*, durch die der Mensch sein eigenes Wollen noch einmal will (*Omnis volens ipsum suum velle vult*). Wenn der Wille aber etwas Bestimmtes will, dann kommt ihm keine Freiheit mehr zu, sondern

Jene Vorstellung eines Wollens (und keines bloßen Wünschens) zweiter Ordnung mit der Fähigkeit, das Wollen erster Ordnung zu suspendieren, ist im übrigen nicht einfach verständlich zu machen: Es müssten zwei voneinander ganz unabhängige Willensvermögen im Menschen angenommen werden, um den naheliegenden Einwand zu vermeiden, dass derjenige, der seinen Willen ausschaltet, diesen ja ausschalten *will* und ihn daher gerade nicht ausschaltet.<sup>40</sup> Wenn man bereit ist, die Seelenvermögen des Menschen derart freigiebig zu vermehren, gleichsam eine Verdoppelung eines Teils des Menschen in Kauf zu nehmen, könnte man freilich ebenso gut gleich ein Wollen zweiter Ordnung mit viel weiter reichenden Kompetenzen nach Art von Kants transzendentalen Willen postulieren.

#### 2.4. *Pseudo-Willensschwäche*

##### *Die Zweistufigkeit des Wollens*

Die besagte innere Zerrissenheit des Handelnden, die immer mit der bewussten Willensschwäche einhergeht, jenes widerwillige Handeln in dem Bewusstsein, besser etwas anderes getan zu haben, ist indes kein spezifisches Anzeichen für Willensschwäche. Es kann auch andere Gründe haben, wie Anselm auseinandersetzt. In seinem Dialog über die Wahrheit hatte Anselm die Intentionalität des rationalen Willens beschrieben. So wie wir *etwas* wollen, so wollen wir *um etwas willen*. Jedes Wollen habe ein Was und ein Warum.<sup>41</sup> *Velle aliquid propter aliquid* lautet die formale Struktur des rationalen Willens. Dank seiner

dann will er es mit Notwendigkeit, weil er sich im anderen Fall in den Selbstwiderspruch verfangen würde, zugleich etwas zu wollen und es nicht zu wollen. ... Während nach Thomas dem Willen das Letztziel des Handelns notwendig innewohnt, kann sich der Wille nach Anselm vom Etwas-Wollen selbst enthalten und sich gegen seine naturhafte Bestimmung wenden. Dem Willen ist also nur hinsichtlich der Ausrichtung auf ein Objekt Notwendigkeit eigen, nicht jedoch hinsichtlich seines Selbstverhältnisses.“ — Nichts von alledem hat Anselm behauptet. Die fragliche Notwendigkeit des Willensaktes etwa ist nach Anselm ausdrücklich nur eine *necessitas sequens*, die mit der Freiheit des Menschen niemals in Konflikt geraten kann; cf. *De concordia* I, 3, Opera omnia, II, 251, l. 20 – 252, l. 5; *Cur deus homo* II, 17, Opera omnia, II, 125, l. 8 – 126, l. 2.

40. Diesen Widerspruch führt etwa Hobbes in seiner zweiten Antwort auf Bramhall ins Feld; cf. *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, §30, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, ed. V. Chappell, Cambridge 1999, 84: „... let us read it thus: 'the man that wills may either will or suspend his will'; and thus it is intelligible but false. For how can he that wills at the same time suspend his will?“

41. *De veritate* 12, Opera omnia, I, 193, l. 33 – 194, l. 4.

Analyse der Intentionalität des menschlichen Willens verfügt Anselm über eine einfache Erklärung dafür, warum es bisweilen den Anschein hat, als wollten wir etwas nur widerwillig, als wollten wir etwas und wollten es doch nicht. Wer ein schlechtes Mittel einzig im Hinblick auf einen guten Zweck will, einen Zweck, der anders nicht erreicht werden kann, der müsse dieses schlechte Mittel einerseits zwar wollen, wolle es andererseits jedoch nicht als solches, sondern eben ausschließlich als Mittel zum Zweck, da er es *in abstracto* missbilligt. Insofern ließe sich, gibt Anselm zu bedenken, „vielleicht“ sagen, dass er dieses Mittel gemäß dieser „verschiedenen Willen“ wolle und doch nicht wolle.<sup>42</sup> Das ist allerdings nicht weiter problematisch und bedroht die Einheitlichkeit der Handlung nicht, weil ja nur der Wille des Mittels um des Zweckes willen für die Handlung konstitutiv ist, nicht hingegen das Nichtwollen des Mittels um seiner selbst willen. Dass der Handelnde das Mittel lieber nicht einsetzen würde, ist ein zu seinem tatsächlichen Wollen kontrafaktischer Wunsch und eine solchermaßen „gemischte“ Handlung mithin ein Beispiel für Anselms vierte ‚Weise des Wollens‘. Gleichwohl ist sie offensichtlich kein Fall von Willensschwäche.

#### *Unerwünschte Begierden*

Das Diktum des Paulus im siebten Kapitel des Römerbriefs: „Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse“,<sup>43</sup> wird häufig als Klage des Apostels über seine Willensschwäche verstanden. Oft wird es mit dem Ausruf Medeas in Ovids *Metamorphosen* verglichen, da diese ihre Leidenschaft für Jason nicht bezwingen kann: „Ich sehe das Bessere und stimme zu; dem Schlechteren folge ich.“<sup>44</sup>

Wie Anselm die Lage Medeas beurteilt hat oder hätte, ist uns nicht bekannt; aber die Paulusstelle hat er ausdrücklich nicht mit der Willensschwäche in Verbindung gebracht. Was Paulus widerfährt: den „Begierden des Fleisches“ ausgesetzt zu sein, erduldet er zwar widerwillig; er wünscht sich, er wäre den Regungen seiner Triebe nicht so ohnmächtig ausgeliefert. Jedoch hat er diese Triebregungen nie kultiviert, nie gewollt und will sie auch nicht, da sie ihm jetzt geschehen.

42. Cf. *De libertate arbitrii* 5, Opera omnia, I, 214, l. 27 – 215, l. 2.

43. *Röm* 7, 15.

44. Ovid, *Metamorphoses* VII, 20: „Video meliora, proboque; deteriora sequor.“

Er ist, was sie betrifft, gar kein Wollender und Handelnder. Es verhält sich insofern mit ihnen wie mit dem Gähnen oder Augenblinzeln, und daher kann hier nach Anselm von Willensschwäche keine Rede sein, solange Paulus den Triebregungen seine Zustimmung (*consentire*) verwehrt. „Denn die lasterhaften Triebe sind eines; ein anderes ist ein lasterhafter Wille, der den Trieben beistimmt.“<sup>45</sup> Anselm deutet das paulinische „ich tue nicht“ mithin nicht als Klage über ein Handeln (welches ein Wollen beinhalten würde), sondern über ein unwillkürliches Geschehen. So erläutert er das „Was ich hasse, das tue ich“ — nur einmal kommt er auf diese Stelle zu sprechen — lapidar durch: „das heißt, ich begehre, und will nicht begehren (*nolens concupisco*)“.<sup>46</sup> Da Anselm ein *nolens velle* wie gesehen ausschließt, ist jenes Begehren für ihn also weder ein Wünschen noch ein Wollen. Wenn man den größeren Kontext der fraglichen Paulusstelle beachtet, erscheint diese Deutung im übrigen keineswegs unplausibel. Aber wie auch immer: unerwünschte Begierden sind ungewollt und damit kein Fall von Willensschwäche.

### 3. WILLENSSTÄRKE

#### 3.1. *Die Willensstärke des guten Menschen*

Die Frage nach der Willensstärke, nämlich nach der Vermeidbarkeit des Handelns wider bessere Einsicht, wird bei Anselm, wie schon bemerkt, zur Frage nach der Fähigkeit des Menschen, der Versuchung zu widerstehen. Und in diesem Punkt unterscheiden sich für Anselm der gute (*iustus*) und der schlechte Mensch grundlegend voneinander. Der Grund dafür, so wird sich zeigen (Abschnitt 4), ist die jeweils andere Struktur ihrer Willensvermögen: Beide sind in einem sehr unterschiedlichen Sinne frei. In der Forschung ist diese Diskrepanz nur selten zur Kenntnis genommen worden. Hier sollen zunächst die absolute Willensstärke des guten Menschen und ihr gänzlichliches Fehlen beim schlechten Menschen veranschaulicht werden.

45. *De concordia* III, 13, Opera omnia, II, 285, ll. 12–13: „Aliud namque sunt appetitus vitiosi, aliud vitiosa voluntas appetitibus consentiens.“

46. *De concordia* III, 7, Opera omnia, II, 274, 5–6.

In drei Kapiteln (5–7) seines Dialogs *De libertate arbitrii* erörtert Anselm die Fähigkeit des Menschen, der Versuchung zu widerstehen. Sein Anliegen ist, gegen den ersten Anschein zu zeigen, dass wir diese Fähigkeit uneingeschränkt besitzen können, dass wir also im Prinzip einer jeden Versuchung zu widerstehen vermögen. Dabei darf nicht übersehen werden,<sup>47</sup> dass sich alle diese Ausführungen ausschließlich auf den guten Menschen, den *rectam habens homo voluntatem* beziehen.<sup>48</sup> ‚Die Rechtheit des Willens besitzen‘ ist eine häufig von Anselm verwendete Kurzschrift für ‚die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen wollen‘, das heißt ‚die sittliche Gutheit (*iustitia*) besitzen‘.<sup>49</sup> Es geht also immer nur um einen Menschen, welcher die sittliche Gutheit besitzt und der versucht ist, sie loszulassen: Nur ein solcher Mensch kann einer jeden Versuchung widerstehen. Mehrfach ruft Anselm dies mit Wendungen wie *quamdiu ipsa voluntas recta est* oder *homo habitam rectitudinem voluntatis* in Erinnerung.<sup>50</sup>

Wenn ein guter Mensch das, was er tun soll, nicht „zu Ende will“; wenn er also durch Willensschwäche seine sittliche Gutheit einbüßt, so musste dies nicht geschehen: Jener Mensch hätte ebenso gut seinen guten Willen durchhalten können, wenn auch in der Versuchung nicht ohne Anstrengung. Und dieses Anders-Wollen-Können ist ein solches im starken Sinne des Wortes. Derselbe Mensch, glaubt Anselm, zum selben Zeitpunkt und in derselben Situation hätte seinen guten Willen durchhalten können; denn es gab für seinen bösen Willen keine hinreichende, von diesem Willen unterschiedene Ursache. Obwohl er also selbst der äußersten Versuchung hätte widerstehen können, gab der ehemals gute Willensschwache die sittliche Gutheit preis; und zwar allein deshalb, weil er es so wollte, mit einem Wollen, das sich

47. Wie zuletzt von S. Visser, Th. Williams, die schreiben: „For example, he argues in (sc. *De libertate arbitrii*) chapter 5 that no temptation forces anyone to sin unwillingly“, ‚Anselm’s Account of Freedom‘, *Canadian Journal of Philosophy*, 31 (2001), 221–44, hier 229 (eigene Hervorhebung).

48. *De libertate arbitrii* 5, Opera omnia, I, 214, l. 16.

49. Ich übersetze *iustitia* durchweg mit ‚sittliche Guttheit‘ und *iustus* mit ‚sittlich gut‘, da eine Wiedergabe durch ‚Gerechtigkeit‘ bzw. ‚gerecht‘ an die Tugend, jedem das Seine zuzuteilen, denken ließe, die in diesem Zusammenhang nicht gemeint ist.

50. Ibid., Opera omnia, I, 216, ll. 8–9; *De libertate arbitrii* 7, Opera omnia, I, 220, ll. 7–8; ebenso *De concordia* I, 6, Opera omnia, II, 257, ll. 9–13: „Hic utique rectam iam habet voluntatem, et rectitudinem voluntatis. ... Accedit alius, et nisi mentiaturo minatur illi mortem. Videmus nunc in eius esse arbitrio an deserat vitam pro voluntatis rectitudine, an rectitudinem pro vita.“

durch radikale Kontingenz auszeichnet: Wird der gute Mensch mit dem Tode bedroht, falls er nicht lügt — Anselm denkt vermutlich an Petrus —, so liege eine Notwendigkeit einzig darin, dass er notwendig entweder lügen oder sterben, nicht aber darin, dass er notwendig lügen oder notwendig sterben wird.<sup>51</sup> Selbst eine solche Situation äußerster Versuchung konstituiert doch nur eine Schwierigkeit (*difficultas*) — aber keineswegs eine Unmöglichkeit —, an der sittlichen Gutheit auch weiterhin um ihrer selbst willen festzuhalten.<sup>52</sup> Wenn Anselm hier von Nicht-Notwendigkeit spricht, kann nur eine auf den Willen des *guten* Menschen zurückgehende synchrone Kontingenz gemeint sein<sup>53</sup> — wenn er auch noch keine Alternative zur aristotelischen Kontingenztheorie entwickelt hat, die ihm gar nicht bekannt war.

Es folgt daraus, dass auch das Faktum der Willensschwäche die grundsätzliche Stärke des Willens eines guten Menschen nicht dementieren kann. Diese Schwäche ist eine solche des Willensaktes und spricht nicht gegen die Stärke, welche nach Anselm den Willen, nämlich das Willensvermögen eines *iustus* auszeichnet.<sup>54</sup> So wird es möglich, dass ein Willensschwacher, nämlich ein Willensschwacher, sich zugleich eines starken Willens, nämlich eines starken Willensvermögens erfreut. Wenn wir von einem Mann wissen, dass er stark genug ist, einen wilden Stier reglos zu halten, so hätten wir auch dann keinen Anlass, an seiner Kraft zu zweifeln, wenn wir sähen, wie ein Widder

51. *De libertate arbitrii* 5, Opera omnia, I, 215, ll. 14–20: „Quamvis enim necesse sit illum aut occidi aut mentiri, non tamen necesse est illum occidi, quia potest non occidi si mentitur; nec necesse est illum mentiri, quia potest non mentiri si occiditur. Neutrum enim est determinate in necessitate, quia utrumlibet est in protestate. Ita quoque licet invitus aut mentiatutur aut ut invitus occidatur.“

52. *De libertate arbitrii* 6, Opera omnia, I, 218, ll. 1–6.

53. Cf. dazu S. MacDonald, 'Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on "The Background of Scotus's Theory of Will"', *The Modern Schoolman*, 72 (1995), 169–74, hier 170: „Synchronic view: X is contingent (at  $t$ ) if (and only if) X occurs at  $t$  and it is possible (at  $t$ ) that the opposite of X occurs at  $t$ . Diachronic view: X is contingent (at  $t_1$ ) if (and only if) X occurs at  $t_1$  and it is possible (at  $t_1$ ) that the opposite of X occurs at  $t_2$  (where  $t_1$  and  $t_2$  are different).“

54. *De libertate arbitrii* 7, Opera omnia, I, 218, 21–24; 219, ll. 32–34: „Discipulus: ... Quapropter cum minus fortiter volo quod debeo, quam tentatio mihi suggerit quod non debeo: quomodo tentatio fortior non sit voluntate mea non video. Magister: Ut video aequivocationis voluntatis te fallit. ... Sic intellige voluntatem quam voco instrumentum volendi, inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere, qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo.“

aus seinen Händen entwischt.<sup>55</sup> Woran liegt es, wenn ein dermaßen starker Wille dennoch schwach wird? Am Willen selbst, glaubt Anselm, dessen Freiheit daher im abschließenden Abschnitt betrachtet werden soll. Die akratische, auf die Leidenschaften zurückgehende Willensschwäche hat er nicht erkundet und eine kratische, welche im Verstand wurzelt, ebenso wenig in Betracht gezogen.

### 3.2. *Die fehlende Willensstärke des schlechten Menschen*

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn wir uns dem Willen des schlechten Menschen zuwenden. Ganz und gar inneren und äußeren Determinanten verpflichtet, ist der Wille des schlechten Menschen für Anselm nichts weiter als ein Spielball triebhafter, letztlich unkontrollierbarer Regungen:

... der Wille, dem alle willentlichen Bewegungen des ganzen Menschen unterstehen, stürzt haltlos und unbändig, ohne Lenker und von verschiedenen Trieben hin- und hergerissen, sich und alles ihm Unterstehende in alle möglichen Untaten, *wenn die sittliche Gutheit fehlt. Diese würde, wäre sie nur da, all das verhindern.*<sup>56</sup>

Erst die sittliche Gutheit, so glaubt Anselm, gibt dem Willen einen Halt und Charakter, der sonst in alle Richtungen davon prescht wie ein durchgegangenes Pferd,<sup>57</sup> ohne Maß und Meister. Noch wenn der Sünder den Triebregungen — nämlich den bewussten — seine Zustimmung versagt, ist er ihnen — nämlich den unbewussten — vollkommen ausgeliefert; so ist es wohl zu verstehen, wenn Anselm im Anschluss an

55. Ibid., Opera omnia, I, 219, ll. 24–27: „Si ergo scias virum ita fortem, ut eo tenente taurum indomitum taurus non possit se movere, et videas eundem virum ita tenentem arietem, ut ipse aries sese de manibus eius excutiat: putabisne illum minus fortem in tenendo arietem quam in tenendo taurum?“

56. *De conceptu virginali et de originali peccato* 5, Opera omnia, II, 146, ll. 15–19: „... voluntas, cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis, absente iustitia diversis appetitibus impulsa se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effranata et sine rectore praecipitat, quod totum iustitia, si adesset, prohiberet ne fieret.“ (Eigene Hervorhebungen.)

57. Cf. *De casu diaboli* 26, Opera omnia, I, 274, ll. 18–24: „sed quod iustitia esset in voluntate et visus in oculo, nec rapina fieret nec casus in foveam. Tale est cum dicimus: absentia gubernaculi impellit navem in scopulos, aut: absentia freni facit equum discurrere; quod non est aliud quam: si gubernaculum adesset navi et frenum equo, nec venti navem impelleret nec equus discurreret. Sicut namque gubernaculo regitur navis et freno equus, sic iustitia gubernatur voluntas hominis et visu pedes.“

Paulus vom Sünder sagt, dass „selbst das Gute für ihn zum Gegenstand des Hasses wird und ihm zum Tode gereicht.“<sup>58</sup> Die hier angesprochene Zügellosigkeit des Willens eines schlechten Menschen ist indes nicht mit Unbeherrschtheit gleichzusetzen, weil Anselms ernüchternde Diagnose offensichtlich auch für den Willen eines kühl kalkulierenden schlechten Menschen gilt. Das hindert Anselm nicht daran, das Wollen des schlechten Menschen in die Nähe des Wollens der Tiere zu rücken.<sup>59</sup> All die Vorzüge seines Willens als des Willens eines vernünftigen Wesens können daran nichts ändern. Denn der schlechte Mensch hat einen solchen Willen, dass er immer nur *eine* Erscheinungsform des Guten anstreben kann, das Angenehme. Immer steht seine Vernunft nur in deren Dienst. Die andere Erscheinungsform des Guten, das sittlich Gute, liegt außerhalb der Reichweite seines Willens; würde er auch die ‚Rechtheit des Willens‘ wollen, so wäre er deshalb noch nicht gut, weil er sie immer nur um eines Angenehmen und nicht um ihrer selbst willen wollen könnte. Damit fehlt seinem Wollen aber im starken Sinne des Anders-Handeln-Könnens eine Alternative. Und obwohl das Anders-Handeln-Können in Anselms generischer, auf Gott und den Menschen gleichermaßen anwendbarer Definition der freien *Entscheidung (liberum arbitrium)* nicht ausdrücklich vorkommt, gilt ihm, wie sich zeigen wird (Abschnitt 4), das Anders-Handeln-Können im starken Sinne als eine notwendige Bedingung für die *Willensfreiheit (libera voluntas)* des irdischen Menschen.

Der Wille eines schlechten Menschen erscheint somit als „Knecht seiner Neigung zum Angenehmen“<sup>60</sup> und sein Besitzer wie ein „Sklave

58. *De concordia* III, 8, Opera omnia, II, 275, ll. 14–15: „ita ut etiam bonum illi vertatur in odium et sit ei in mortem.“ Anselm selbst hat keine Theorie unbewusster Triebregungen entwickelt; er besitzt aber eine Theorie unbewusster Willensneigungen (*affectiones instrumenti volendi*), die, wenn sie zu Bewusstsein kommen, sich sofort oder zu gegebener Zeit in einem entsprechenden Willensakt äußern; cf. *De concordia* III, 11, Opera omnia, II, 279, ll. 17–23: „Affectio huius instrumenti (sc. volendi) est, qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid — etiam quando illud quod vult non cogitat —, ut sic venit in memoriam, aut statim aut suo tempore illud velit. Nam sic est instrumentum volendi affectum ad volendum salutem — etiam quando illam non cogitat —, ut mox cum venerit in memoriam, statim eam velit. Et sic est affectum ad volendum somnum — etiam quando non illum cogitat —, ut cum venit in mentem, velit illum suo tempore.“

59. Cf. *De concordia* III, 13, Opera omnia, II, 286, ll. 16–19: „Quod si illam (sc. iustitiam) desereret, nullatenus eam per se deinceps resumere posset ... et in similitudinem brutorum animalium cadens cum illis corruptioni et saepe fatis appetitus subiaceret.“

60. *Ibid.*, Opera omnia, II, 287, l. 7: „Ancilla etiam facta est (sc. voluntas cum sponte facta sit iniusta) suae affectionis, quae ad commodum est.“

der Sünde“.<sup>61</sup> Damit aber ist die Ohnmacht des Willens eines schlechten Menschen komplett. Dieser Mensch kann das *initium bonae voluntatis*, den Anfang des guten Willens, unmöglich aus sich selbst nehmen, genauso wenig, wie man sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen könnte. Durch Anselms anspruchsvolle Definition der sittlichen Gutheit wird diese selbst zur Bedingung ihres eigenen Gewolltwerdens — erst wer sie besitzt, kann aus eigener Kraft die ‚Rechtheit des Willens‘ um ihrer selbst willen wollen. Wie die Schwerkraft einen Körper zum Mittelpunkt der Erde, so drängt die Neigung zum Angenehmen (*affectio commodi*) den Willen in jeder Situation zum vermeintlich angenehmsten Objekt — und zwar ohne jedes innere Maß allein der Logik des Maximierens folgend.<sup>62</sup>

*Lehrer*: Beantworte mir nun folgende Frage: Wer nur die Glückseligkeit will und die Glückseligkeit nicht nicht-wollen kann, ist es dem möglich, dass er nicht die Glückseligkeit um so mehr will, als desto größer er sie begreift? *Schüler*: Wenn er die Glückseligkeit nicht um so mehr wollte, als sie ihm besser und größer erscheint, so würde er sie entweder überhaupt nicht wollen oder etwas anderes, um dessentwillen er die höhere Glückseligkeit nicht wollte. Aber wir gehen ja hier davon aus, dass er die Glückseligkeit will und nichts anderes.<sup>63</sup>

Hier wird erneut deutlich, dass Anselm die Handlungen eines schlechten Menschen anders erklärt als die Handlungen eines guten Menschen. Wer „die Glückseligkeit um so mehr will, als desto größer er sie begreift“, der schlechte Mensch, ist ein Beleg für eine intellektualistische Handlungstheorie; und zwar für eine deterministische intellektualistische Handlungstheorie, es sei denn, man räumt einen

61. Cf. z. B. *De libertate arbitrii* 10, Opera omnia, I, 222, l. 2: „Quomodo peccans sit servus peccati“; cf. *Joh* 8, 34.

62. Das folgende Zitat bezieht sich nicht auf einen Menschen, sondern auf einen Engel, der — so Anselms Gedankenexperiment — allein mit einem auf das Glück ausgelegten Willen erschaffen wurde. In diesem Willen kommt er aber mit dem schlechten Menschen überein. Was Anselm hier paradigmatisch am Engel durchdenkt, lässt sich daher auf den Menschen übertragen. Statt „der Engel und der Mensch“ sage ich der Einfachheit halber oft „der Mensch“.

63. *De casu diaboli* 13, Opera omnia, I, 257, ll. 1–7: „Magister: ... sed responde mihi adhuc si potest non velle beatitudinem quanto maiorem eam intelliget, qui nihil nisi beatitudinem vult et non potest non velle beatitudinem? Discipulus: Si non tanto magis vellet beatitudinem quanto meliorem ac maiorem illam putaret: aut omnino non vellet beatitudinem, aut vellet aliquid aliud propter quod meliorem nollet. Sed dicimus quia illam vult et non aliud.“

Indeterminismus der Verstandestätigkeit ein. Dafür gibt es bei Anselm keine Anzeichen. Dagegen bedarf es, wie sich im folgenden Kapitel noch erhärten wird, nach Anselm einer voluntaristischen und indeterministischen Handlungstheorie, um das Tun und Lassen des guten Menschen zu erklären (bzw. zu erklären, dass es sich nicht zur Gänze erklären lässt). Die Maßlosigkeit des Willens zum Glück eines schlechten Menschen äußert sich nach Anselm aber nicht nur in jener Ungenügsamkeit, die sich mit nichts weniger als dem Höchstmaß an möglichem Glück zufrieden geben kann. Hinzu kommt eine letztlich Indifferenz dem Wert gegenüber, den das Objekt der Begierde an sich repräsentiert:

*Lehrer:* Wenn nun einer, der bloß das Angenehme wollte, nichts wahrhaft und in höherem Sinne Angenehmes haben könnte — würde er dann nicht die niederen Annehmlichkeiten wollen, wie sie ihm gerade zugänglich sind? *Schüler:* Aber ja! So vulgär sie auch wären: Er könnte gar nicht anders, als sie zu wollen, wenn er höhere nicht zu haben vermöchte.<sup>64</sup>

Für die Stärke des Willens in Anbetracht der Versuchung bedeutet dies: Auch ein schlechter Mensch wird zwar gewissen Versuchungen widerstehen. Wenn er dies auch manchmal vermag, ist er aber erstens deswegen noch lange kein guter Mensch; denn er wird der Versuchung nur deshalb widerstehen, weil er weiß oder vermutet oder spürt, dass ihm das größere Annehmlichkeiten bringt. Er will die ‚Rechtheit des Willens‘, wenn er sie überhaupt will, jedenfalls nicht um ihrer selbst willen. Und der schlechte Mensch wird zweitens einem bestimmten Typus von Versuchung niemals widerstehen können. Er wird jeder Versuchung nachgeben, sofern er sich davon insgesamt ein Maximum an Annehmlichkeit verspricht. Die Struktur seines Willens lässt ein anderes Handeln gar nicht zu. Was diese Art von Versuchung angeht, geht dem schlechten Menschen jegliche Willensstärke ab — gerade weil er sich niemals eine echte Willensschwäche erlaubt. Denn wie sonst vermöchte er die Maschinerie seines Willens zum maximalen Glück außer Kraft setzen? Das könnte er, da nicht mit seinem Willen, allenfalls mittels eines gespaltenen Verstandesurteils mit wechselnden Machtverhältnissen zustande bringen; Anselm jedenfalls hat die

64. Ibid., II. 19–21: „Magister: Si ergo ille qui nihil vellet nisi commoda non posset habere maiora et veriora: velletne minora quibuscumque uti potest? Discipulus: Immo non posset non velle quamlibet infima, si maiora non posset.“

Möglichkeit einer letztlich im Verstand gründenden Willensschwäche weder beim schlechten noch beim guten Menschen in Erwägung gezogen. Gleiches gilt für die akralische Willensschwäche. Ein Grund dafür ist, dass er weite Teile seiner Willenslehre am Beispiel des Engels entwickelt hat — einem Wesen, das wie der Mensch mit einem vernünftigen Willen ausgestattet ist, das zwar Gefühle kennt, aber als körperlos keinen Leidenschaften ausgesetzt ist. Weil der schlechte Mensch die sittliche Gutheit nicht einmal mehr zu wollen vermag, kann Anselm bei ihm keine Willensschwäche erkennen — was in diesem Fall durchaus nicht als Auszeichnung zu verstehen ist. Bestenfalls vermag der schlechte Mensch das Gefühl der inneren Zerrissenheit zu empfinden, das sich bei einem Willensschwachen (dessen Wille bei Anselm immer ein primär böser Wille ist) einstellt, solange sich der schlechte Mensch nämlich die sittliche Gutheit wenigstens noch *wünscht*; das ist alles, wozu er hinsichtlich ihrer in seinem Streben noch in der Lage ist.

Anselm schließt daraus, dass der schlechte Mensch, auf sich allein gestellt, „von Sünde zu Sünde“ fortschreiten müsse, um endlich zu versinken „in einen Abgrund von Sünden, der bodenlos, das heißt von unvorstellbarer Tiefe ist.“<sup>65</sup> Nur einen für sein Wollen und Handeln folgenlosen Wunsch kann ein solcher Mensch dem sittlich guten Leben entgegen bringen; aber wollen im eigentlichen Sinne könnte er das sittlich gute Leben nur, wenn er es schon besäße. Wie es in Prousts *La confession d'une jeune fille* heißt: „Désirer avoir de la volonté n'y suffisait pas. Il aurait fallu précisément ce que je ne pouvais sans volonté: le vouloir.“<sup>66</sup>

#### 4. FREIHEIT

##### 4.1. *Die Freiheit des guten Menschen*

Die beklemmende Kluft zwischen der Willensstärke des guten und des schlechten Menschen hat ihren Grund in Anselms Begriffen von der Freiheit des Willens und der Entscheidung. Die Freiheitslehre

65. *De concordia* III, 8, Opera omnia, II, 275, ll. 13–14: „de peccato in peccatum usque in abyssum peccatorum sine fundo, hoc est profundam sine aestimatione demergatur“.

66. M. Proust, 'La confession d'une jeune fille', in: idem, *Les plaisirs et les jours*, ed. T. Laget, Paris 1993, 135–53, hier 144.

Anselms ist vom Mittelalter bis in die Gegenwart Anlass zu vielfältigen, ja zu völlig gegensätzlichen Deutungen gewesen. Schon deshalb bedarf sie einer eigenen Untersuchung.<sup>67</sup> Im Folgenden kann es nur darum gehen, die Umrisse dieser Freiheitslehre sichtbar zu machen.

Zum Verständnis von Anselms Theorie des freien Willens und der freien Entscheidung ist zunächst neben der Unterscheidung zwischen dem Wollen eines guten und dem Wollen eines schlechten Menschen noch eine weitere Unterscheidung von Nöten: diejenige zwischen dem primär guten oder bösen und dem sekundär guten oder bösen Willen. Der *primär gute Wille* ist das gute Wollen eines Menschen, der zuvor entweder einen bösen Willen besaß oder überhaupt noch nichts wollte; der *primär böse Wille* ist das böse Wollen eines Menschen, der zuvor einen guten Willen besaß oder überhaupt noch nichts wollte. Der *sekundär gute Wille* ist das gute Wollen eines Menschen der schon einen guten Willen besitzt und diesem treu bleibt; der *sekundär böse Wille* ist das böse Wollen eines Menschen, der schon einen bösen Willen besitzt und diesen perpetuiert. Mit „einen guten Willen besitzen“ ist hier gemeint: den Willen eines guten Menschen besitzen, also die ‚Reinheit des Willens‘ um ihrer selbst willen zu wollen.

Nach Anselm ist der primär böse Wille — und ausschließlich der primär böse Wille — ein *absolut letzt-selbstursprünglicher* Wille.<sup>68</sup> Es gibt für ihn keine Erklärung. Dabei besagt Letzt-Selbstursprünglichkeit mehr als Indeterminiertheit. Anselm konzipiert die Selbstursprünglichkeit des primär bösen Willens als Selbstursächlichkeit; und jene Selbstursprünglichkeit ist eine absolute, weil der Mensch hier ohne jede Mitwirkung Gottes tätig wird:

67. Eine solche hoffe ich bald ebenfalls in Form eines Aufsatzes und in Auseinandersetzung mit den wichtigsten Positionen der gegenwärtigen Anselmforschung vorlegen zu können.

68. Die Wörter ‚Selbstursprünglichkeit‘, ‚Selbstbestimmung‘, ‚Selbstbewegung‘ usw. werden in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, je nachdem ob ein erstes Prinzip gemeint ist oder einfach ein Prinzip. So kann man mit Aristoteles auch bei einem bewegten Bewegter von Selbstbewegung sprechen; und die Selbstursprünglichkeit des Willens könnte auch so verstanden werden, dass der Wille dem Wollenden entspringt und nicht durch äußeren Zwang zustande kommt. Eine solche *einfache Selbstursprünglichkeit* — die mit innerem Zwang vereinbar scheint — ist immer schon im Begriff des Willens enthalten: was durch äußeren Zwang geschieht, ist nicht willentlich. Dagegen ist *Letzt-Selbstursprünglichkeit* ein Gedanke, der nicht bereits im Begriff des Willens enthalten ist und einen Indeterminismus voraussetzt. — Wenn im Folgenden von „Selbstursprünglichkeit“ die Rede ist, sei immer die Letzt-Selbstursprünglichkeit verstanden.

*Schüler:* Warum also hat er gewollt? *Lehrer:* Bloß weil er wollte. Denn dieser Wille hatte keine andere Ursache, die ihn irgendwie angetrieben oder hingezogen hätte; sondern war sich vielmehr selbst, wenn man so sagen kann, Wirkursache und Wirkung.<sup>69</sup>

Die Letzt-Selbstursprünglichkeit des primär bösen Willens hatte schon Augustinus gelehrt.<sup>70</sup> Anselms spätantiker Lehrer war andererseits stets darauf bedacht, den Willen des guten Menschen (und der guten Engel) auf Gott zurückzuführen, von dem alles Gute stammt. Dem göttlichem Ursprung nicht nur des primär, sondern auch des sekundär guten Willens entspreche eine besondere Gnade, im Guten zu verharren; diese sei *causa efficiens* des guten und gewissermaßen *causa deficiens* des bösen Willens.<sup>71</sup> Augustinus behauptet infolgedessen, Gott könne den Willen eines Menschen lenken, wohin er wolle, könne einem guten Menschen das Geschenk des guten Willens auch wieder nehmen.<sup>72</sup> Daher bleibt bei Augustinus die Verantwortlichkeit nicht nur des guten, sondern auch des schlechten Menschen fraglich.

Anselm schließt sich einerseits der augustinischen Meinung an, dass der Mensch den primär guten Willen niemals von sich hat, sondern immer Gott verdankt. Der Mensch, ein jedes Geschöpf überhaupt, dürfe „nichts von sich haben“.<sup>73</sup> Andererseits bezieht sich dieses *non a se* bei Anselm lediglich auf die absolute Selbstursprünglichkeit. Durch die absolute Selbstursprünglichkeit des primär bösen Willens schließt sich der Mensch aus dem Bereich des Wahren, Seienden und Guten aus. Aber daneben kennt Anselm noch eine andere Selbstursprünglichkeit, die nicht von diesem Verdikt betroffen ist: die relative Selbstursprünglichkeit des sekundär guten Willens.<sup>74</sup> Denn der Mensch (der Engel), der seine empfangene sittliche Gutheit bewahrt,

69. *De casu diaboli* 27, *Opera omnia*, I, 275, ll. 30–33: „Discipulus: Cur ergo voluit? Magister: Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum.“

70. Cf. Augustinus, *De libero arbitrio* III, 17, 47–49; *De civitate dei* XII, 6–7.

71. Cf. Augustinus, *De civitate dei* XII, 9.

72. Cf. z. B. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* XXI, 43.

73. *De casu diaboli* 17, *Opera omnia*, I, 262, l. 19: „non debet habere aliquid a se“ (hier auf den Engel bezogen); *De casu diaboli* 1, *Opera omnia*, I, 233, l. 8: „Nulla creatura habet aliquid a se.“

74. Zur relativen Selbstursprünglichkeit des sekundär guten Willens und zu Anselms Abweichen von Augustinus in diesem Punkt cf. K. A. Rogers, 'Anselm's Indeterminism', in: eadem, *The Anselmian Approach to God and Creation*, Lewiston 1997, 91–101.

indem er, obwohl er es könnte, nicht von seiner Fähigkeit zur absoluten Selbstursprünglichkeit Gebrauch macht, „gibt sich“ nach Anselm die sittliche Gutheit „in einem bestimmten Sinne selbst“.<sup>75</sup> Er gibt sie sich nicht in einem absoluten Sinne selbst, da er sie empfangen hat und insofern dazu determiniert war; aber weil er nicht auch dazu determiniert ist, sie zu bewahren, sofern er in einem starken Sinne anders handeln könnte, da seine Entscheidung, sie zu bewahren, im synchronen Sinne kontingent ist, „macht er sich selbst gut“.<sup>76</sup> Gott kann, sagt Anselm in bewusstem Widerspruch zu Augustinus — der Schüler des Dialogs über die Entscheidungsfreiheit erachtet dies als „unerhört“ —,<sup>77</sup> einem guten Menschen aus logischen Gründen seine sittliche Gutheit *nicht* wieder nehmen. Er kann dies auch nicht durch den Entzug irgendeiner Gnade.

Weil der gute Mensch eine Wahl im starken Sinne hat, eröffnet sich ihm die Möglichkeit, sich Verdienst zu erwerben. Er erwirbt sich Verdienst, indem er bei seinem guten Willen bleibt — obschon er diesen guten Willen „empfangen“ hat, das heißt ursprünglich Gott verdankt. Obwohl der gute Mensch nicht der absolute Urheber seines guten Willens ist, vermag er sich doch zu dessen Mit-Urheber zu machen, wenn er ihn „bewahrt“, während er — im starken Sinne — auch anders könnte. Ob der gute Mensch seinen guten Willen durch sekundär gutes Wollen bewahrt oder gegen einen primär bösen Willen eintauscht, hängt zuletzt nur von diesem Menschen selbst ab und von sonst nichts im Universum, ja nicht einmal von Gott: Anselm ist, was das Wollen des guten Menschen angeht, ein Voluntarist und Indeterminist.

Das Vorliegen einer starken Handlungsalternative ist in Anselms Augen für die Freiheit des menschlichen Willens in diesem Leben unabdingbar. Für die Freiheit des göttlichen Willens ist sie es nicht. Der Wille Gottes ist der gute Wille schlechthin. Gott benötigt, um letzt-selbstursprünglich zu wollen, keine alternativen Möglichkeiten — weder im starken noch im schwachen Sinne. Der Wille des guten Menschen dagegen ist ein geschaffener, ein „empfangener“ und daher zunächst gerade kein letzt-selbstursprünglicher Wille. Um letzt-selbstursprünglich zu wollen benötigt der gute Mensch in diesem Leben

75. *De casu diaboli* 18, Opera omnia, I, 263, l. 5: „Magister: Nonne aliquo modo vel cum haberet potuit ipse sibi dare iustitiam?“

76. *Ibid.*, ll. 29–30: „se fecit iustum non auferendo sibi iustitiam cum potuit“.

77. Cf. *De libertate arbitrii* 8, Opera omnia, I, 220, ll. 12–16.

eine Handlungsalternative — oder vielmehr eine Wollensalternative, das heißt die Überzeugung, über eine Handlungsalternative zu verfügen — im starken Sinne. Und um für sein Wollen unmittelbar verantwortlich zu sein, benötigt er außerdem nicht irgendeine Wollensalternative, sondern die moralische Alternative, entweder gut oder schlecht wollen zu können. Dabei ist nach Anselm nicht die Wollensalternative als solche freiheitsrelevant; sondern das Vorliegen einer moralischen Wollensalternative ist unter den Bedingungen geschöpflicher Existenz für einen empfangenen und daher nicht von Natur aus letzt-selbstursprünglichen Willen eine unabdingbare Voraussetzung für Letzt-Selbstursprünglichkeit.

#### 4.2. *Die Freiheit des schlechten Menschen*

Ein anderes Bild ergibt sich freilich beim schlechten Menschen. Nimmt der Mensch von der sittlichen Gutheit Abstand, von diesem Zustand unvermischter Pflichterfüllung, dann verliert er mit der sittlichen Gutheit zugleich jede Letzt-Selbstursprünglichkeit seines Wollens — und damit seine *unmittelbare* Verantwortlichkeit. Also gerade jene Fähigkeit zur absoluten Letzt-Selbstursprünglichkeit, die seine relative Letzt-Selbstursprünglichkeit und unmittelbare Verantwortlichkeit verbürgt, muss, wenn der Mensch von ihr Gebrauch macht, jener Letzt-Selbstursprünglichkeit zum Verhängnis werden. Darin liegt nach Anselm das, wie man sagen könnte, *Paradox der absoluten Selbstursprünglichkeit*, der absoluten Selbstbestimmung des Menschen. Der primär böse Wille ist der „Eigenwille“ (*propria voluntas*) schlechthin, vor dem Anselm in seinen Briefen und geistlichen Schriften warnt, eines der Hauptthemen der monastischen Literatur des hohen Mittelalters. Nur Gott gebührt ein Eigenwille;<sup>78</sup> denn nur Gott ist durch sich selbst (*per seipsum*) und nicht, wie alles übrige, durch ein anderes (*per aliud*).<sup>79</sup> Genuine Selbst-Bestimmung gibt es für den Menschen bei Anselm nur in der Nachahmung Gottes, dessen „Spiegel und Bild“ der menschliche Geist seinem Wesen nach ist.<sup>80</sup>

78. Cf. *De casu diaboli* 4, Opera omnia, I, 242, ll. 5–6: „Solius enim dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem.“

79. Cf. *Monologion* 3–7, Opera omnia, I, 15–22.

80. Cf. *Monologion* 67, Opera omnia, I, 77, l. 26: „Quod mens ipsa speculum eius et imago eius sit.“

Einerseits muss also die Ausübung der Fähigkeit zur absoluten Selbstursprünglichkeit durch den Menschen diese seine Fähigkeit gerade vernichten; der Verzicht auf ihre Ausübung ist die Bedingung ihres Fortbestehens. Andererseits kann es ohne jene eigenartig ambivalente Fähigkeit zur absoluten Letzt-Selbstursprünglichkeit oder Selbstursächlichkeit nach Anselm keinen freien *Willen* (*libera voluntas*) geben. Weil dem sekundär bösen Willen die Fähigkeit zur Selbstursächlichkeit abhanden gekommen ist, verfügt der schlechte Mensch über keinen freien Willen mehr:

Der Wille ... nach Aufgabe der sittlichen Gutheit ... vermag es nicht, durch sich selber zur sittlichen Gutheit zurückzukehren, ohne die er niemals frei ist.<sup>81</sup>

Dem schlechten Menschen bleibt allerdings nach Anselm noch das *liberum arbitrium*, die — wie ich in Ermangelung einer besseren Übersetzung formuliert habe — freie *Entscheidung*; sie besteht nicht in der sittlichen Gutheit selbst, sondern in der Fähigkeit des Menschen zur sittlichen Gutheit. Ein freier Wille beinhaltet bei Anselm also eine freie Entscheidung, aber nicht umgekehrt. Anselms Unterscheidung zwischen dem freien Willen und der freien Entscheidung ist häufig übersehen worden. Sie zeugt von seinem Versuch, an zwei schwierig miteinander zu vereinbarenden Thesen zugleich festzuhalten: zum einen an der Freiheit Gottes, dem nach der Gotteslehre des *Prologion* als „demjenigen, im Vergleich zu dem Größeres nicht gedacht werden kann“ alle denkbaren Vollkommenheiten zukommen, zu denen auch die Freiheit zählt; zum anderen an einer inneren Freiheit des Menschen, die diesen kennzeichnet, wie auch immer er moralisch verfasst sein mag, die also selbst dem Sünder noch eignet. Dem Modallogiker Anselm kommt hier der ingeniöse Einfall, dieses Problem durch die Definition der Entscheidungsfreiheit, nicht als wirkliche Vollkommenheit, sondern als potentielle Vollkommenheit zu lösen; und in der Tat ist nicht leicht zu sehen, wie anders dieses Problem gelöst werden sollte, ohne eine Äquivokation in der Rede von der Freiheit in Kauf zu nehmen, mit allen Nachteilen für eine philosophische Theologie.<sup>82</sup>

81. *De concordia* III, 13, Opera omnia, II, 287, ll. 3–6: „Voluntas ... post desertam iustitiam ... per se redire nequit ad iustitiam, sine qua numquam libera est.“

82. Nicht nur die Freiheit des Willens, auch die Freiheit der Entscheidung als ‚Fähigkeit zur Freiheit des Willens‘ hat bei Anselm einen impliziten Bezug auf das Anders-

Nachdem auf diese Weise mit dem *liberum arbitrium* eine Freiheit gefunden ist, derer sich selbst der schlechte Mensch erfreut, erklärt Anselm alsdann die Freiheit des *Willens* zum exklusiven Besitz Gottes und des guten Menschen (sowie des guten Engels). Die Freiheit des Willens besteht im Unterschied zur Freiheit der Entscheidung nicht in der *Fähigkeit zu einer Vollkommenheit*, sondern in einer wirklichen Vollkommenheit: in der sittlichen Gutheit. „Nichts ist freier als ein rechter Wille“,<sup>83</sup> schreibt Anselm, nämlich der Wille eines guten Menschen. Nachdem die Freiheit der Entscheidung in der Fähigkeit zur sittlichen Gutheit besteht, die Freiheit des Willens aber in der sittlichen Gutheit selbst, *liegt die Freiheit der Entscheidung bei Anselm* folglich *in der Fähigkeit zur Freiheit des Willens*.

Es mag über die Maßen großzügig erscheinen, wenn Anselm die Entscheidung auch eines schlechten Menschen frei nennt, obwohl dieser zu seinem Wollen determiniert ist; will doch der schlechte Mensch immer und ausschließlich das, wovon er sich ein Höchstmaß an Annehmlichkeit verspricht. Der Freiheitstitel vermag ihm sogar den Anschein unmittelbarer Verantwortlichkeit zu geben. Diese würde jedoch wie gesehen vielmehr einen freien *Willen* voraussetzen, über den der schlechte Mensch nicht verfügt. Seine Verantwortlichkeit ist indes eine indirekte: sofern ihm das Geschenk der sittlichen Gutheit und eines freien Willens schon zuteil wurde, ist er für seine missliche Lage verantwortlich wie einer, der freiwillig in eine Grube gesprungen ist, aus der er durch eigene Anstrengung nicht mehr herauskommt; sofern ihm das Geschenk der sittlichen Gutheit und eines freien Willens (noch) nicht zuteil wurde, ist es nach Anselm die Teilhabe an der freiwillig begangenen Sünde Adams, aufgrund deren er für sein schlechtes Wollen getadelt zu werden verdient.<sup>84</sup> Man kann darüber streiten, ob dies ein Kompatibilismus ist oder nicht. Die Freiheit seiner *Entscheidung* verdankt der schlechte Mensch nach Anselm seiner Fähigkeit

Handeln-Können: für das *liberum arbitrium* des Menschen erachtet er die *Fähigkeit* zum Anders-Handeln-Können im starken Sinne als ausreichend — aber auch als notwendig. Wir müssen mithin zum besseren Verständnis von Anselms Freiheitslehre ein Dreifaches unterscheiden: das (a) Anders-Handeln-Können im schwachen Sinne, das (b) Anders-Handeln-Können im starken Sinne und (c) die Fähigkeit, im starken Sinne anders handeln zu können.

83. *De libertate arbitrii* 9, Opera omnia, II, 221, l. 18: „nihil liberius recta voluntate“.

84. Cf. *De conceptu virginali et de originali peccato* 23; 27–28, Opera omnia, II, 162–66, 170–71.

zur sittlichen Gutheit; denn es sei nie ausgeschlossen, dass ihm ein primär guter Wille — erstmals oder erneut — zuteil werde, dass er zur Indeterminiertheit des freien Willens determiniert ist. Diese Fähigkeit ist mithin ein rein passives Vermögen, vergleichbar dem Sehvermögen eines Menschen, der in der Dunkelheit sitzt ohne eine Möglichkeit, selbst ein Licht zu entzünden. Darin sahen schon Anselms Leser im 12. Jahrhundert eine zu schmale Basis für *jedwede* Freiheit: So übernimmt Hugo von Amiens zwar Anselms Definition der freien Entscheidung als ‚Fähigkeit, sittlich gut zu handeln‘, lehrt aber zugleich, dass ein schlechter Mensch diese Fähigkeit nicht mehr besitze.<sup>85</sup>

#### 4.3. Aristotelischer Voluntarismus?

Wenn Anselms Voluntarismus bei der Erklärung des Handelns eines guten Menschen oft verkannt wurde, so zweifellos auch aus folgendem Grunde: Im Unterschied zu späteren Voluntaristen wie Wilhelm von Ockham rückt Anselm nicht von der aristotelischen Überzeugung ab, dass alles menschliche Streben immer nur auf ein für gut Erachtetes gehen könne. Im *Monologion* dient ihm diese sogar als Ausgangspunkt für seinen ersten Gottesbeweis.<sup>86</sup> Manche haben Anselm so verstanden, als gebe er zumindest die andere aristotelische Überzeugung auf, dass unser Wahlvermögen immer nur über die Mittel zu dem uns vorgegebenen Ziel all unseres Strebens, nämlich der Glückseligkeit befindet, also nur über die verschiedenen *Wege zum Glück*, niemals dagegen über das Handlungsziel selbst.<sup>87</sup>

Doch trifft dies nur mit Einschränkungen zu. Anselm versucht zwar in der Tat, auf der Ebene der Wahl von Handlungszielen eine Alternative einzuräumen: Das Wollen des guten Menschen, so könnte man sagen, ist wie die Fahrt auf einem Gleis, wobei er bei jeder neuen

85. Cf. *Dialogorum seu Quaestionum theologiarum libri septem*, PL 192, 1168–69; siehe auch O. Lottin, 'Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle', in: idem, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Bd. 1: *Problèmes de psychologie*, Gembloux 1957, 11–389, hier 20–21.

86. Cf. *Monologion* 1, Opera omnia, I, 13, ll. 12–15.

87. Cf. C. G. Normore, 'Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice', *Vivarium*, 36 (1998), 23–39, hier 31: „Whereas the Aristotelian agent is naturally directed towards a single end, happiness, the Anselmian agent has an innate direction to two ends, happiness and justice, which may appear to dictate different actions. It is this feature of his model which Anselm is convinced saves free choice.“

Entscheidung sich selbst mit einem primär bösen Willen aus den Gleisen heben kann. Aber Anselm nimmt deshalb keineswegs vom Eudämonismus Abstand, wie vielfach behauptet wurde —<sup>88</sup> ob ein solcher Mensch entgleisen will oder nicht, so wähnt er sich doch immer auf einer Reise zum Glück: beide Handlungsziele verbleiben im Rahmen seines unabweislichen Strebens nach Glück, seines unveräußerlichen Strebens nach dem Angenehmen. Anselm definiert das Glück als „das Genügen angemessener Annehmlichkeiten ohne jeden Mangel“.<sup>89</sup> Diese Grundausrichtung steht niemals zur Disposition.<sup>90</sup> Weil Anselm nun das Glück des Menschen nicht pluralistisch bestimmt — als gäbe es zwei oder mehrere voneinander unabhängige *Arten des Glücks* —, muss er die besagte Alternative auf die Differenz zwischen einem Streben nach dem wahren und einem Streben nach dem nur vermeintlichen Glück gründen.

Dadurch scheint die Wahl der Handlungsziele aber letzten Endes zu einem *kognitiven* Unterfangen zu werden:<sup>91</sup> Anselms Versuch, erstmals eine voluntaristische Theorie der Handlungen eines guten Menschen zu etablieren, entbehrt, so hat es den Anschein, einer motivationstheoretischen Grundlage und bleibt unvollständig. Man könnte

88. Cf. etwa I. Sciuto, 'Introduzione', in: *Anselmo d'Aosta, Libertà e arbitrio*, ed. I. Sciuto, Florenz 1992, 21: „un concetto di moralità che si discosta sia dalla precedente visione agostiniana, sia dalla successiva elaborazione scolastica, entrambe dominate dal concetto di beatitudo, felicità, come fine dell'agire umano“; P. Delhaye, 'Quelques aspects de la morale de saint Anselme', in: *Spicilegium Beccense I. Congrès international du IX<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, ed. R. Foreville, Le Bec-Hellouin – Paris 1959, 401–22, hier 421: „sa morale ne doit absolument rien à l'eudémonisme“.

89. Cf. *De concordia* III, 13, Opera omnia, II, 285, ll. 19–21; *Cur deus homo* I, 24, Opera omnia, II, 93, ll. 7–9.

90. Siehe hierzu B. Goebel, *Rectitudo*, 452–70. Cf. jedoch C. Normore, 'Goodness and Rational Choice in the Early Middle Ages', in: *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, ed. H. Lagerlund, M. Yrjönsuuri, Dordrecht 2002, 37–42.

91. Nirgendwo wird dieses Problem greifbarer als bei der Erörterung der Wahl des bösen Engels im Dialog *De casu diaboli* 22–23, Opera omnia, I, 269–70. Dieser sei zwar in der Lage, sich durch einen absolut selbstursprünglichen Willen — ohne dass sein Tun einer ursächlichen Erklärung zugeführt werden könnte, weil es dafür außer seinem bösen Willen keine Ursache gebe — in vollem Bewusstsein der Natur seiner Tat von Gottes Geboten abzuwenden. Selbst dann könne der Engel gegen Gottes Gebote aufbegehren, wenn er genau wüsste, dass Gott ihn dafür bestrafen sollte. *Aber er hätte nicht gegen Gott aufbegehren können, sofern er darüber hinaus gewusst oder geglaubt hätte, dass Gott ihn hierfür auch tatsächlich bestrafen würde.* Denn mit einem Willen zum Glück ausgestattet, kann er nicht etwas wollen, wovon er glaubt, dass es ihn unglücklich macht: „Si enim scivisset, non posset volens et habens beatitudinem sponte velle unde miser esset“, *De casu diaboli* 23, Opera omnia, I, 270, ll. 21–22.

seinen Voluntarismus des guten Menschen daraufhin einen „aristotelischen“ nennen. Dieser dürfte jedoch in einen Intellektualismus kollabieren, wie Anselm ihn für den schlechten Menschen reservieren wollte, wodurch auch sein Indeterminismus hinsichtlich des Willens eines guten Menschen hinfällig werden muss. Ein bewusstes Wollen wider das eigene Glück scheint Anselm nicht für möglich gehalten zu haben. Das würde, wenn es zutrifft, nicht zuletzt auch dem bewussten Wollen wider die bessere Einsicht — der Willensschwäche — gewisse Schranken setzen.

Bernd GOEBEL,  
*Theologische Fakultät Fulda*