Hans Bernhard Schmid*

Das Böse an Augustinus' Birnendiebstahl

<https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0042>

Abstract: In the second book of the *Confessions*, Augustine flabbergasts his interpreters by exaggerating an adolescent escapade (a pear theft) and making it a monstrosity. He conjectures that the pear thieves might have committed the theft purely for the sake of thieving, and thus, that they displayed a kind of evil that is not even presented by the arch-villain of Ciceronian antiquity, the conspirer Catilina. Following Aquinas' interpretation this comparison has been considered a *reductio* in most of the relevant literature up to now. This paper presents a different interpretation: Augustine is mostly serious about his claim – and there might be more to his argument than meets the eye. The interpretation developed in the present paper is based on a construal of the pear theft as collective agency.

Keywords: Augustine, pear theft, evil, collective agency, collective action

1

Fast die Hälfte des zweiten Buchs von Augustinus' „Bekenntnissen“ dreht sich um einen Jugendstreich. Ort der Handlung war der Obstgarten eines Nachbarn, und Augustinus dürfte damals in seinem sechzehnten Lebensjahr gestanden haben:

Ein Birnbaum stand in der Nähe unseres Weinbergs, mit Früchten beladen, die weder durch Aussehen noch Geschmack verlockend waren. Tief in der Nacht, die wir bis dahin nach üblicher Sitte zugebracht hatten, machten wir bösen Buben uns daran, den Baum zu schütteln und plündern, und schleppten die Früchte haufenweise weg, nachdem wir einige davon gekostet hatten, und warfen sie den Schweinen vor. Was uns reizte, war nur dies, dass es verboten war.¹

¹ conf. II, iv, 9. Die *Confessiones* werden in der Regel in der Übersetzung von Wilhelm Timme (Augustinus 2004) zitiert. An einigen Stellen weiche ich – nach Konsultation des Originaltexts und Vergleichen mit anderen Übersetzungen – von Timmes Übersetzung ab.

***Kontakt:** Hans Bernhard Schmid, Universität Wien, Institut für Philosophie, Universitätsstraße 7, 1010 Wien, Österreich; hans.bernhard.schmid@univie.ac.at

Augustinus stößt seine Interpretinnen und Interpreten dadurch vor den Kopf, dass er dieses läppische Ereignis moralisch (und natürlich auch theologisch) enorm dramatisiert. Kein Ausdruck scheint Augustinus düster genug zu sein, um wiederzugeben, wie abscheulich – ja wirklich hassenswert – er seinen Birnendiebstahl in der Rückschau findet. Er stellt die Tat als monströs (*monstrum*) dar, als Unterstes im Abgrund (*imus abyssi*), als Todestiefe (*mortis profunditas*). Dieses Urteil und die damit verbundenen Emotionen sind schon Augustinus' Zeitgenossen Julianus von Aeclanum reichlich deplatziert vorgekommen.² Nietzsche fand die ganze Sache lächerlich,³ Bertrand Russell schlicht krankhaft⁴. Tatsächlich fällt es nicht leicht, Augustinus hier zu folgen. Hier verständnislos zu bleiben stört aber die weitere Lektüre beträchtlich: denn nicht nur nimmt der Birnendiebstahl größeren Raum in den *Confessiones* ein als irgend eine andere Episode aus Augustinus' Leben; er spielt auch eine zentrale systematische Rolle. Säkular ausgedrückt geht es in den *Confessiones* um die Konversion zum Guten; der Birnendiebstahl steht demgegenüber für die deutlichste Präsenz des Schlechten im Leben. Für diese Rolle scheint die Episode *prima facie* nicht sonderlich geeignet zu sein. Sollte Augustinus uns etwa ernstlich glauben machen wollen, dass er seiner Lebtag nichts Übleres getan hat als dies? Wenn dem so wäre, dürfte es uns schwer fallen, ihn als Gesprächspartner in moralischen Belangen wirklich ernst zu nehmen.

Die Sache bedarf daher der Erklärung, und darum hat sich die Augustinusfreundliche Interpretation seit jeher emsig bemüht. Die gängigste Variante weist auf die biblische Parallelen zu *Genesis* 3 hin – die Geschichte mit Adam, Eva und dem Apfel. Wir hätten es demnach im Birnendiebstahl mit einer Art *re-enactment* zu tun,⁵ und das Entsetzen, mit dem Augustinus diese Episode schildert, reflektierte demgemäß das Drama der biblischen Vertreibung aus dem Paradies, den Ursprung von nicht weniger als Tod und Leiden insgesamt in einem Fruchtdiebstahl. Der Birnendiebstahl steht dem zufolge für Augustinus' (und unsere) Komplizenschaft im Sündenfall. Früchte stehlen mag für sich ziemlich belanglos sein; das große Entsetzen rechtfertigt sich durch die überaus schlimmen Folgen des *peccatum originale*.

Allerdings gibt es Gründe für Zweifel. Selbst wenn die Geschichte mit Adam, Eva und dem Apfel sehr ernst genommen wird und entsetzlich erscheint, ist nicht recht einzusehen, wie sich dieses Entsetzen denn auf Augustinus' Birnendieb-

² Vgl. Chadwick (2009), 149.

³ Vgl. Nietzsche (1916), 292.

⁴ Vgl. Russell (2004), 323.

⁵ Vgl. z. B. Earl (1981), 21.

stahl übertragen soll. Hat Augustinus eine Art Fruchtdiebstahlstrauma? Das will man sich kaum vorstellen; außerdem erwähnt Augustinus in Buch I ganz beiläufig, dass er schon vorher aus dem Speicher seiner Eltern gestohlen habe (darunter vielleicht auch Früchte?), ohne dass er die Sache so aufbauscht.⁶ Außerdem sollte nicht vergessen werden, dass der Gedanke der Erbsünde, der zum kanonischen Bezugsrahmen von vielen späteren christlichen Lektüren von Genesis 3 geworden ist, selbst eine weitgehend augustininische Konstruktion ist, entworfen um die Zeit der Entstehung der *Confessiones*.

Gewichtigere Zweifelsgründe bezüglich der gängigen Erklärung ergeben sich aber aus dem Folgenden: Bei näherer Betrachtung fehlt dem vermuteten biblischen „Original“ – nebst vielen weiteren Unterschieden wie der offensichtlichen Absenz der „Schlange“ und der Tatsache, dass es um einen Einbruch in einen Garten geht statt um den Hinauswurf – ausgerechnet das Kennzeichen, das Augustinus am Birnendiebstahl mit besonderem Schauer der Abscheu und des Entsetzens erfüllt. Eva isst vom Apfel, weil sie von der Schlange die (laut Text zutreffende) Information erhalten hat, dass sie dadurch in die Lage versetzt werden wird, gut von böse zu unterscheiden. Gut von böse unterscheiden zu können ist gut, weil man sonst möglicherweise unwissentlich Böses anrichtet. Zwar weiß Eva, dass Gott ihr die Frucht verboten hat, und dieses Wissen scheint auch eine gewisse motivationale Kraft zu haben; aber sie urteilt in der Abwägung von Grund und Gegengrund letztlich dann eben doch, dass die Vorteile des Essens – der Zuwachs an kognitiver Kompetenz – überwiegen. (Mit der eigentlich sehr naheliegenden Frage, wie Eva urteilen konnte, „dass es gut war, vom Baum zu essen“, ohne „gut“ bereits in den relevanten Hinsichten unterscheiden zu können, lässt uns *Genesis* 3 leider allein.) Wir mögen Evas Entscheidung vielleicht bedauern, aber Eva hatte doch ihren (mehr oder weniger guten) Grund; sie handelte unter der Beschreibung ihrer Handlung als „gut“. Ihre Entscheidung ist aus diesem Grund erklärbar. Wir können Eva verstehen. Augustinus' „bösen Buben“ hingegen fehlt, wie es in Augustinus' Darstellung scheint, ein solcher Grund. Es scheint kein „Gut“ zu geben, worauf sie mit ihrem Tun aus sind. Anders als Eva sind sie in Sachen der Unterscheidung von gut und böse bereits kompetent, und Augustinus betont, dass sie nicht bloß wissen, dass Diebstahl verboten ist, sondern diese Norm (als „in ihre Herzen eingeschrieben“) auch akzeptieren. Sie finden Diebstahl also eigentlich schlecht. Und auch die Birnen selbst erschienen den „bösen Buben“ keineswegs verlockend, so dass auch die Versuchung durch leckere Birnen als Erklärung ausfällt. Augustinus präsentiert den Akt auf diese Weise als Kandidaten für ein Handeln „*sub specie mali*“: Es ist unter der

⁶ conf. I, xix, 30.

Beschreibung als „schlecht“, dass die Beteiligten ihre Handlung beabsichtigen; dass sie von den Handelnden als „schlecht“ gesehen wird, ist der „Reiz“, aus dem sie die Handlung beabsichtigen. Damit fehlt hier ein erklärendes Element, das uns diesen Akt verständlich macht. Es ist ein *facinus gratuitum*, wie Augustinus sagt, eine grundlose Handlung.

Was damit auf dem Spiel zu stehen scheint, ist die Annahme einer konstitutiven, ontologischen Güte allen Handelns kraft Gutwilligkeit der Handelnden – die Sicht, dass wir Schlechtes nur aus Unwissenheit über das wahrhaft Gute, aus Versehen, oder um eines konfligierenden Gutes willen tun. Auch willensschwaches Handeln geschieht um eines Gutes willen – auch wenn dieses Gute in diesem Fall von der handelnden Person als vergleichsweise schlecht erkannt ist. Dass alles Handeln auf ein (vermeintliches) Gut aus ist, ist eine These, die Augustinus von Platon⁷ her kennt, an der selbst ein so platonkritischer Autor wie Aristoteles festgehalten hat⁸ – und die selbst ein so aristoteleskritischer Autor wie Hobbes⁹ nicht fallen lassen mag. Was die Kontroversen zwischen Platon, Aristoteles und Hobbes überlebt, muss eine starke Position sein. Und Augustinus tut sich denn auch gar nicht leicht mit dem scheinbaren Mangel eines (wie auch immer schlechten) Guts im Birnendiebstahl:

Wenn es nämlich um eine Übeltat geht und man fragt, warum sie begangen wurde, geht man davon aus, dass ihr eine Begierde nach einem jener Güter, die wir die niedrigsten nennen – oder die Furcht, diese zu verlieren – zugrunde lag. Denn schön und anziehend sind ja auch diese, obschon sie verglichen mit den höheren und beseligenden Gütern erbärmlich und verwerflich sind. Einer hat jemanden umgebracht. Warum hat er's getan? Er liebte eines anderen Weib oder Gut, oder wollte durch Raub seinen Lebensunterhalt gewinnen, oder fürchtete, der andere könnte ihm seine Habe rauben, oder aber er war beleidigt und wollte sich rächen. Sollte er ohne Grund, allein aus Lust am Morden, den Mord begangen haben? Wer würde so etwas glauben?¹⁰

Eine Weise, diese Intuition handlungstheoretisch zu artikulieren, lautet wie folgt: Absichtliche Handlungen – und mögen sie noch so schlecht sein – sind durch praktische Gründe konstituiert, und diese evaluieren die Handlung aus der Perspektive der Handelnden als wünschenswert, d. h. „gut“: Alles absichtliche Handeln ist *sub specie boni*. Die „bösen Buben“ hingegen handeln zwar, wie es scheint, durchaus absichtlich, aber sie evaluieren die Handlung als schlecht, und gerade die Schlechtigkeit selbst scheint es zu sein, die sie motiviert. Dies aber

⁷ Vgl. insbes. Men. 77c–77d.

⁸ Vgl. eth. Nic. 1094a.

⁹ Vgl. Hobbes (1651) I, iv, 7)

¹⁰ conf. II, v, 11.

weist auf eine Unvollständigkeit der Beschreibung hin, nicht auf eine Defizienz der beschriebenen Handlung; wir verstehen den Birnendiebstahl nicht, wenn wir nicht zu sehen vermögen, was für ein Gut die Handelnden in ihrer – durchaus als schlecht erkannten – Handlung gesehen haben.

Dass jemand etwas schlicht und einfach um der Schlechtigkeit der Handlung willen getan hat, ist eine Behauptung, die wir in der Haltung gesteigerter Feindseligkeit oder gar des nackten Hasses gegen den oder die Handelnde behaupten mögen, aber es ist keine haltbare Position. Augustinus illustriert dies in der auf das obige Zitat folgenden Passage am Paradebeispiel des Erzbösewichtes aus der römischen Geschichte – Lucius Sergius Catilina, den Augustinus durch die Augen seines politischen Feindes Cicero bzw. den an Cicero anschließenden Historiker Sueton sieht. Augustinus zitiert in der auf das obige Zitat unmittelbar folgenden Passage Suetons Behauptung, Catilina habe seine Mordtaten grundlos begangen, schlicht um der Grausamkeit dieser Taten willen. Und Augustinus setzt dem entgegen, dass sich ja bei Sueton selbst eine Erklärung findet, die dieser Beschreibung direkt widerspricht: Catilina sei es darum gegangen, zu verhindern, „dass in träger Muße Hand und Geist erschlaffen“¹¹ – es sei bei Catilinas scheinbar grundlosen Gewalttaten also um eine Art Training gegangen, das den Zweck hatte, die Fähigkeit zur Gewalttat zu erhalten (welche ihrerseits wieder von instrumenteller Bedeutung für die Durchsetzung von Catilinas politischen Zielen war).

Der Vergleich zwischen den Birnendieben und Catilina gehört vielleicht zu den irritierendsten Passagen der *Confessiones*. Was will Augustinus uns damit sagen? Will er sagen, dass die Tat der „bösen Buben“ eine Form radikaler Korruption des Handelns instantiieren, die wir selbst beim politischen Massenmörder Catilina (Augustinus meint natürlich Ciceros reichlich hasserfüllte Darstellung dieser historischen Figur) nicht finden? Oder will er vielmehr sagen, dass die Birnendiebe durchaus ein vermeintes Gutes im Auge gehabt haben *müssen*, wo doch selbst Ciceros Catilina ein solches Gut im Auge hatte? Soll der Birnendiebstahl wirklich Handeln *sub specie mali* illustrieren, oder handelt es sich bei der Episode um eine Art *reductio ad absurdum* dieser Vorstellung durch den Nachweis, dass auch die schlimmsten Übeltäter noch ihre (wie auch immer schlechten) Gründe haben?

¹¹ conf. II, v, 12.

2

Die weit überwiegende Mehrheit aus der großen Zahl von Interpretinnen und Interpreten schließen sich der zweiten Ansicht an. Wegweisend dafür ist Thomas von Aquins Diskussion des Birnendiebstahls in Paragraph 12 der dritten Quaestio seines *de malo*, wo die Frage beantwortet wird, ob es so etwas wie „Sünde aus reiner Bosheit“ gibt (also Sünde ohne ein vom Sünder darin gesehenes Gutes). Die Frage wird von Thomas abschlägig beantwortet: Die Abwendung vom Guten, die in der Sünde liegt, ist nie die Abwendung vom Guten schlechthin. Das Gute ist, wie Aquin sagt, stets „primär und grundsätzlich Prinzip und Ziel einer Handlung“; das Schlechte kann nur als Mittel zum Zweck oder als Nebenfolge – also „sekundär und nachfolgend“ – gewollt werden. Damit verteidigt Aquinas ganz entschlossen das *Sub-specie-boni*-Prinzip. Dem entspricht ihm zufolge bei näherer Betrachtung auch Augustinus' Darstellung des Birnendiebstahls:

Wenn Augustinus sagt, er habe die Verfehlung selbst wertgeschätzt, und nicht das Obst, das er stahl, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Verfehlung selbst oder die Missgestalt der Sünde zuerst und an sich gewollt sein könnten. Sondern zuerst und an sich gewollt war es, entweder den anderen willfährig zu sein oder eine neue Erfahrung zu machen oder etwas ungehindert tun zu können, oder etwas anderes dieser Art.¹²

Wir können dies die *kompatibilistische Interpretation* des Birnendiebstahls nennen: Die kompatibilistische These lautet, dass Augustinus' Darstellung des Birnendiebstahls letztlich mit dem *Sub-specie-boni*-Prinzip vereinbar ist. Die enorm umfangreiche Literatur zum Thema ist Aquinas größtmehrheitlich gefolgt. Und tatsächlich bieten Augustinus' lange Ausführungen zum Birnendiebstahl auch reichlichen Anhalt für diese Auffassung. Es sind nämlich durchaus motivationale Erklärungen, die Augustinus in den folgenden Passagen diskutiert – und die darin identifizierten Gründe sind Hinsichten, unter denen der Diebstahl den „bösen Buben“ als gut erschien. Den „Reiz des Verbotenen“, den Augustinus im unmittelbaren Anschluss an die Schilderung der Episode zur Erklärung anführt und der sich schon bei Paulus angedacht findet,¹³ führt Augustinus auf eine Weise aus, die Rebellion und Stolz als Motivationsquellen herausarbeiten. Das Gut, das aus ihnen angestrebt wird, ist die Bestätigung eigener Handlungsfreiheit, die sich im Zuwiderhandeln gegen auferlegte (wenn zugleich auch selbst akzeptierte) Normen manifestiert (die existentialistische Literatur zum „acte gratuit“¹⁴ wie

¹² de malo, III, § 12, ad 3.

¹³ Röm. 7,78.

¹⁴ Vgl. dazu – leider ohne Erwähnung der augustininischen Wurzeln – Raether (1980).

auch die psychologische Forschung zur „Reaktanz“ – die Tendenz zur Auflehnung gegen auferlegte Beschränkungen –¹⁵, bieten dazu reiches Anschauungsmaterial).

Der Birnendiebstahl, so das hier entstehende Bild, soll souveräne, durch nichts gebundene Akteurschaft instantiieren, und genau dies ist das wie auch immer irrtümlich oder gar selbstwidersprüchlich vermeinte Gute in der Auflehnung gegen das Gesetz. Als Birnendieb vergewissert sich der böse Bub Augustinus der vollständigen Eignerschaft seines Handelns; er lässt sich seine Ziele durch keine Auflagen beschränken und genießt den Diebstahl als Bestätigung seiner eigenen radikalen Freiheit. Und auch das „Den-anderen-willfährig-Sein“, das Aquinas unter Augustinus' Erklärungen findet, wird in großer Ausführlichkeit behandelt. Ansatz für diese Linie ist die These, dass das Zusammensein unter den „bösen Buben“ eine notwendige Bedingung für den Birnendiebstahl war. Augustinus betont diesen Punkt mit großer Insistenz:

Ich hätte die Tat nicht begangen, wenn ich allein gewesen wäre – darüber bin ich mir in Erinnerung an meinen damaligen Seelenzustand klar – nein, allein hätte ich es gewiss nicht getan. [...] Ich hätte jenen Frevel allein nicht begangen, nein, ganz gewiss nicht. [...] Allein hätte ich jenen Diebstahl niemals begangen.¹⁶

Die Passagen, in denen Augustinus die Weise näher ausführt, in der das Zusammensein mit anderen notwendige Bedingung für die Tat war, haben in der Interpretation große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil sie Aspekte moderner Theorien des Peer Pressure vorwegnehmen. Das vermeintliche Gute, das sich aus dieser Sicht im Birnendiebstahl zeigt, ist die Anerkennung durch andere Gruppenmitglieder. Augustinus betont die „Süße“ der Freundschaft, die er als „Vereinigung der Seelen“ charakterisiert. Und wenn „schlechte Freundschaft“ von der Art, wie die Beziehung zwischen den „bösen Buben“ nun einmal war, auch „eigentlich nichts“ gewesen sei, hätten die Einzelnen trotz eigener Einsicht in den Unwert des Aktes letztlich doch der Erwartung der anderen entsprechen wollen – aus „Scham, nicht schamlos zu sein“ (II, ix, 16).

Zerstreuen diese Erklärungen, die Augustinus für den Birnendiebstahl gibt, den Anschein eines Aktes, für den es keinen Grund gibt, weil eine beabsichtigte Schlechtigkeit an der Stelle eines vermeintlichen Guten der Handlung steht? Es gibt mindestens drei Gründe, daran zu zweifeln. Der erste (und vielleicht am wenigsten gewichtige) Grund liegt in der sprachlichen Form des Textes. „Augus-

¹⁵ Vgl. Brehm/Brehm (1981).

¹⁶ conf. II, viii, 16.

tinus denkt in Fragen“, sagt Karl Jaspers,¹⁷ und für wenige Passagen scheint dies zutreffender zu sein als für die lange Abhandlung des Birnendiebstahls. Jeder dritte Satz in Buch II der *Confessiones* hat die grammatische Form einer Frage, und darunter auch einige der Sätze, die zentrale Hypothesen der obigen Erklärungslinien enthalten.¹⁸ Man hat diese Fragerei in der Literatur schon als bloß rhetorisch abgetan,¹⁹ aber bei näherem Hinsehen ist diese Deutung längst nicht in allen Fällen überzeugend. Augustinus scheut sich nicht vor dezidierten Aussagen, wo er sich sicher ist (dass er es nicht allein getan hätte, sagt er ja auch deutlich genug!) – dass er seine Erklärungen des Birnendiebstahls mit so vielen Fragezeichen spickt, dürfte darauf hinweisen, dass er sie von den Lesenden nicht schlicht als Antwort auf die Frage nach den Gründen hingenommen wissen will.

Ein zweiter (und vielleicht schon etwas gewichtigerer) Grund liegt in der Weise, wie Augustinus am Ende von Buch II auf seine lange Diskussion des Birnendiebstahls zurückblickt:

Wer vermöchte diese höchst verschlungene und äußerst verwickelte Verknötetheit auflösen? Abscheulich ist es, ich will es nicht mehr anschauen, ich will es nicht mehr sehen. Dich will ich anschauen, Gerechtigkeit und Reinheit. Schön und herrlich bist du [...]. Aber ich in meiner Jugend wich von dir ab, verirrte mich weit von dir, mein Gott [...], und ward mir selbst eine Ödnis.²⁰

Das klingt so gar nicht wie der Abschluss einer befriedigenden motivationalen Erklärung eines anfänglich so grundlos böswillig erscheinenden Tuns! Viel näher liegt die Interpretation, dass Augustinus offensichtlich nicht glaubt, eine motivationale Erklärung geliefert zu haben, und zur anfänglichen Ansicht zurückkehrt, dass der Akt unverstündlich abscheulich und hassenswert bleibt.

Der Hauptgrund zur Skepsis bezüglich der kompatibilistischen Interpretation liegt aber in der Struktur von Augustinus eigenen motivationalen Erklärungen. Aquinas erwähnt verschiedene motivationale Erklärungsansätze, die er in Augustinus' Text findet: „Zuerst und an sich gewollt war es, entweder den anderen willfährig zu sein oder eine neue Erfahrung zu machen oder etwas ungehindert tun zu können, oder etwas anderes dieser Art.“ Aquinas interessiert sich nicht für das Verhältnis dieser verschiedenen Erklärungsansätze. Dabei lohnt es sich, da näher hinzusehen. Es lassen sich, wie gesagt, zwei hauptsächliche Erklärungslinien voneinander unterscheiden. Diese sind aber nicht bloß einfach unterschied-

¹⁷ Jaspers (1962), 75.

¹⁸ Vgl. z. B. conf. II, vi, 14.

¹⁹ Vgl. z. B. Fox (2015), 65.

²⁰ Vgl. z. B. conf. II, vi, 14.

lich, sondern scheinen einander vielmehr diametral zu widersprechen. Auf der ersten Linie lautet die Erklärung etwa so, dass Augustinus die Birnen gestohlen hat, um zu zeigen, dass er niemandem unterworfen ist. Auf der zweiten Linie wird argumentiert, dass Augustinus die Birnen gleichsam aus Gruppendruck und aus Scham, den Erwartungen der anderen nicht zu entsprechen, gestohlen hat. Ja, was denn nun? Wenn Augustinus so großes Gewicht auf seine Ungebundenheit und absolute Souveränität legt, warum würde er gleichzeitig so empfänglich sein für Gruppendruck und damit die Erwartungen anderer als für sich verbindlich akzeptieren? Die erste Linie erklärt den Birnendiebstahl mit übersteigertem Stolz, die zweite mit falscher Scham. Das sind nicht einfach unterschiedliche Motive. Das sind, wie es scheint, sich widersprechende Motivationslagen.

Übersteigerte Selbstbehauptung hier, Selbstverlust in der Gruppe dort – in der reichen Literatur zum Thema ist es nicht unbemerkt geblieben, dass das Verhältnis der beiden Erklärungslinien erläuterungsbedürftig ist, auch wenn nicht alle Interpretationen den Kontrast der Erklärungslinien in voller Schärfe zu erfassen scheinen. So meint etwa Scott McDonald, dass beide Motivationen durchaus einträchtig Seite an Seite zusammenwirken können. Zusätzlich zum Stolz ist, so McDonald, eben noch ein bisschen Motivation durch Scham erforderlich.²¹ Das Problematische dieser Interpretation wird sichtbar, wenn man sich die existentialistischen, tief augustinish inspirierten Helden des „acte gratuit“ vor Augen führt: Kann man sich Gides Lafcadio oder Dostojewskis Stavrogin ernstlich als Mitläufer vorstellen? Wer auf die übersteigerte Weise stolz ist, dass sie oder er Grund zu haben glaubt, aller Moral – auch der selbst anerkannten – zuwiderzuhandeln, wird durch Kameraderei und Gruppendruck schwerlich zu steuern sein. Wer unbedingt beweisen will, dass ihr oder sein Tun wirklich das eigene Handeln ist und nicht bloß Ausführung irgendwelcher wie auch plausibler normativer Vorgaben, will sicherlich nicht Mitläufer sein und sich der Autorität der Gruppe fügen. Existentialistische „rebels without a cause“ sind typischerweise dezidierte Einzelkämpfer, die weder auf den Applaus irgendeiner Clique noch bloß aufs Verstandenwerden durch andere besonderes Gewicht legen. Ihre Agenda ist dezidiert eigensinnig.

Unter den jüngeren Interpretationen, die dem Kontrast zwischen Augustinus' beiden Erklärungslinien gründlicher Rechnung zu tragen versucht haben, findet sich auch Gareth Matthews' Deutung.²² Ihr zufolge sollte die auf Stolz fokussierte Linie als motivationale Erklärung verstanden werden, nicht aber Augustinus' Ausführungen zur Sozialpsychologie der Jugendbande. Diese sozialen Faktoren

²¹ Vgl. McDonald (1996), 65.

²² Vgl. Matthews (2005), 120 ff.

tragen Matthews zufolge nämlich auf andere Weise zur Erklärung bei als über die Identifikation von Gründen. Die Anwesenheit der gleichgesinnten Peers führe bloß dazu, dass die Hemmungen entfallen, die Augustinus sonst gehindert hätten, seine kleine Rebellion übertriebenen Stolzes zu verwirklichen. Die Peers schaffen gleichsam einen eigenen kleinen sozialen Kontext – eine Art moralisches Vakuum –, das unmoralischen Unsinn wie den Birnendiebstahl erleichtert und dadurch vielleicht auch erst ermöglicht. Ähnlich argumentiert auch etwa Carl G. Vaught,²³ dass die „Süße“ der „schlechten Freundschaft“ bei Augustinus nicht als motivationaler Grund ins Spiel komme, sondern vielmehr eine Ermöglichungsbedingung der Auflehnung gegen die Norm konstituiere.²⁴ Dem steht allerdings in Augustinus' Text entgegen, dass in der „Scham, nicht schamlos zu sein“ durchaus auch auf der sozialpsychologischen Linie motivationale Gründe angesprochen werden, nämlich das Gut der Zugehörigkeit und der Gruppenkonformität. Es ist nicht bloß so, dass im Zusammensein (*consortium*) der „bösen Buben“ Abweichungen von der Moral nicht mehr sanktioniert werden, sodass sich der individuelle Drang nach Bestätigung der eigenen Ungebundenheit frei entfalten kann; dieser Drang zur Konformität im Zusammensein disponiert Augustinus' Sicht zufolge vielmehr selbst zur Unmoral.

Eine besonders interessante und philosophisch gehaltreiche Interpretation des Verhältnisses der beiden Erklärungslinien findet sich schon bei Colin Starnes.²⁵ Starnes vertritt die Ansicht, dass die Anwesenheit gleichgesinnter Anderer dadurch notwendig für die Tat gewesen sei, da auch ein Normverstoß so etwas wie objektivierende Bestätigung braucht, um zu gelingen – sonst wäre er statt einer erfolgreichen Tat ein reiner „Rückzug in Idiotie“. Diese Objektivierung müsse durch die Anerkennung anderer geleistet werden, die freilich ihrerseits die Tat nicht negativ sanktionieren und dadurch an ihrem Erfolg hindern dürfen – ein Diebstahl, für den man bestraft wird, beweist die Geltung des Gesetzes statt die eigene absolute Freiheit. Die die Tat (an)erkennenden Anderen müssen daher gleichgesinnt sein. Das zentrale Interpretament dieser Deutung – die Notwendigkeit der Objektivierung durch Anerkennung – lässt an den sozialen Externalismus des 20. Jahrhunderts denken: die These, dass Erfüllungsbedingungen von Absichten auf eine Weise normativ sind, die der sozialen Bestätigung bedarf und nicht rein „privat“ herzustellen ist. Wie auch immer einleuchtend das in der Sache sein mag, ist es nicht leicht, einzusehen, wie sich die Unmöglichkeit „radikaler Idiotie“ auf die Motivationslage des jungen Birnendiebs übertragen sollte.

²³ Vgl. Vaught (2003), 57.

²⁴ Die für diese Deutung relevanteste Textpassage ist conf. II, viii, 16.

²⁵ Vgl. Starnes (1990), 44–45.

Ja, in gewisser Weise ist das – wie auch immer letztlich unmögliche – *private* Setzen normativer Standards gerade das Ziel der radikalen Freiheit, deren sich der proto-existentialistische Held im „acte gratuit“ versichern will. Es geht ihm darum, volle Souveränität im Setzen der Ziele zu beweisen – warum sollte er sich gleichzeitig ängstlich darum scheren, ob andere ihn seines Erfolgs versichern oder nicht? Camus' Meursault und Gides Lafcadio handeln völlig unbeobachtet, und es wäre ihnen schwerlich in den Sinn gekommen, darin ein Problem bezüglich ihres Handelns zu sehen. Nach „idiotischen“ – radikal eigenen – Maßstäben Erfolg zu haben mag letztlich vielleicht zum Scheitern verurteilt sein – aber gleichzeitig scheint genau eine solche radikale Konzeption der Freiheit das subjektive Gut zu sein, das im Akt stolzer Auflehnung angezielt wird. Warum also sich zwecks Bestätigung Augenzeugen suchen, wo man *sich selbst* doch gerade bestätigen will, normativ (und damit auch kriterial) völlig ungebunden (und also von anderen unabhängig) zu sein?

3

Die Frage nach dem Verhältnis von Augustinus' zwei Erklärungslinien harrt damit noch einer Beantwortung. Eine Weise, die Problematik neu aufzurollen, bietet der Ansatz bei einer erst in der jüngeren Literatur herausgearbeiteten intertextuellen Referenz von Augustinus' Birnendiebstahls-Geschichte. Oben wurde auf Augustinus' Selbsteinwand eingegangen, der Birnendiebstahl könne gar nicht *sub specie mali* ausgeführt worden sein, da ja selbst Schwerverbrecher *sub specie boni* handeln und da selbst Sallusts Catilina, von dem Sallust sagt, er habe grundlose Gewalttaten ausgeführt, dafür nach Sallusts eigener Analyse seine (wenn auch vergleichsweise schlechten) Gründe hatte. Damit stellt sich, wie oben gesagt, die offene Frage: Will Augustinus ernstlich behaupten, der Birnendiebstahl sei irgendwie schlechter – oder auf profundere Weise korrupt – gewesen als Catilinas Mordtaten²⁶? Oder stellt der Vergleich eine *reductio* dar – im Sinne von: Die kleinen Birnendiebe können keineswegs grundlos das als schlecht Erkannte angestrebt haben, da doch selbst der Erzbösewicht der römischen Geschichte – der Schlimmste der Missetäter – durchaus seine Gründe hatte? Beide Antworten haben ihre Probleme: Im ersten Fall scheint eine Übertreibung der Missetat des Birnendiebstahls vorzuliegen, die schwer nachzuvollziehen ist. Im zweiten Fall stellt sich nebst den drei bereits genannten kritischen Rückfragen die Frage,

²⁶ Noch einmal zur Erinnerung: Es ist Ciceros Karikatur von Catilina, die hier in Frage steht.

warum Augustinus den Fall so sehr aufbauscht und als „Todestiefe“ beklagt, wenn er sich doch am Ende als gewöhnliche Übertretung herausstellt.

Der Augustinus-Gelehrte Pierre Courcelle hat in einem Aufsatz mit dem Titel „Le jeune Augustin, second Catilina“ eine wichtige Entdeckung publiziert.²⁷ Garry Wills hat, scheinbar ohne Kenntnis von Courcelle, denselben Sachverhalt nochmals aufgedeckt und in manchen Aspekten näher beleuchtet.²⁸ Der Verweis auf Catilina ist nämlich keineswegs das, was er zunächst zu sein scheint: Er ist kein reichlich grotesker und sachlich enorm fernliegender Vergleich bzw. eine *reductio*, die den Bereich des Absurden bis zur Geschmacklosigkeit ausreizt. Vielmehr sind weite Teile der Abhandlung über den Birnendiebstahl tatsächlich als intensive Auseinandersetzung mit der Catilinarischen Revolution (bzw. Ciceros und Sallusts Sicht davon) zu lesen. Nicht nur die zentrale Wendung des „*facinus gratuitum*“ entnimmt Augustinus Sallusts Text. Die Weise, wie Augustinus die „bösen Jungs“ benennt und wie er auf der „sozialpsychologischen“ Linie ihre Motivation charakterisiert, spiegelt direkt Ciceros und Sallusts Darstellung der Rolle von Jugendbanden in Catilinas Verschwörung. Und Augustinus' Beteuerung, dass er es nicht allein hätte tun können, spiegelt eine Passage aus Ciceros Analyse schlechter Freundschaft in *Laelius de amicitia*.

Angesichts von Ciceros gewaltiger Bedeutung für die gebildete Spätantike – und angesichts von Augustinus' ganz besonderer Beziehung zu Cicero –²⁹ muss es nie überraschen, dass Augustinus auf Cicero zurückgreift. Dass er es auch da tut, wo es um das vermeintlich Allerschlechteste im Leben geht, wird deshalb nicht überraschen, weil wir es bei Cicero – trotz seiner humanistischen Reputation – mit einem der Ahnenväter des „Diskurses des Bösen“ zu tun haben. Als Ankläger Catilinas hat sich Cicero in Worten und Taten als Protagonist der Darstellung des Schlechten als feindliche Kraft (statt als bloßes Defizit von Tugend) hervorgetan. Michael Parenti spricht bezüglich Ciceros Verhältnis zu Catilina etwas anachronistisch von „Cicero's witch-hunt“.³⁰ Der Sachverhalt, den Augustinus in seiner Darstellung des Birnendiebstahls reflektiert, ist der folgende: Sallust und Cicero zufolge rekrutierte Catilina die männliche Jugend, band sie durch Gunstbezeugungen und Schmeichelei an sich, förderte ihren Leichtsinn und stiftete sie dann zu Gewalttaten an. Lieben und Geliebtwerden (*amare et amari*) war, so Cicero, das Metier von Catilinas Gang, Singen und Tanzen, aber dann eben auch Dolchge-

²⁷ Vgl. Courcelle (1971).

²⁸ Vgl. Wills (2002).

²⁹ Vgl. Testard (1958).

³⁰ Vgl. Parenti (2003), 85 ff.; zum Verhältnis von Ciceros und Sallusts Darstellung vgl. Genovese (1974).

brauch und Gifteinsatz. Gewalttaten finden sich in Augustinus' Birnendiebstahl keine, aber das Lieben und Geliebtwerden in wörtlichem Cicero-Zitat, sowie der leichte Sinn und die Freude am Spiel. Das eigentliche moralische Drama im Birnendiebstahl ist nicht, was tatsächlich geschah, sondern was – auf dieser Linie fortfahrend – hätte geschehen können: „Was hätte ich nicht alles tun können, ich, der ich es liebte, ohne Grund das Falsche zu tun?“³¹

Courcelle und Wills argumentieren, dass dieses Sicheinlassen auf Leichtsinns um der gehobenen Stimmung und des Zusammenseins willen zusammen mit Catilinas rebellischen Zielen die Weise exemplifiziert, auf die auch der Jugendbandenstreich des Birnendiebstahls letztlich *sub specie boni* war. Damit fügen sich diese Interpretationen in Aquinas' kompatibilistische Deutungsline ein. Dagegen muss allerdings eingewandt werden, was auch im nicht weniger wichtigen intertextuellen Vergleich zu Genesis 3 schon ins Auge gesprungen ist: Es fehlt in Augustinus' Birnendiebstahl in beiden Fällen auf offensichtliche (und offensichtlich beabsichtigte) Weise *der Versucher*. Wie es keine Schlange gibt in Augustinus' re-enactment des Sündenfalls, so ist die Jugendbandengeschichte des Birnendiebstahls ein re-enactment der Catilinarischen Verschwörung – *ohne Catilina!*

Damit entzieht Augustinus dem Birnendiebstahl freilich ein für die motivationale Erklärung der beiden „Vorbilder“ notwendiges Element, und Augustinus kann dies kaum anders als bewusst getan haben. Catilina hatte seine (wenn auch schlechten) Gründe fürs Anstiften seiner Jugendbanden – die Agenda rebellischen, stolzen Eigensinns, an die dann das auf der sozialpsychologischen Linie erklärbare Handeln der jugendlichen Bandenmitglieder anschließt. Aber Wills' These, dass die Bande der Birnendiebe Catilinas Schlägertrupps entspricht,³² hinkt gerade am offensichtlichen Fehlen des in Sallusts Erklärung so wichtigen Catilina – am Vergleich ist es gerade der Unterschied, der in den Vordergrund rückt. Die Frage, mit der uns Augustinus konfrontiert, ist nicht die Frage nach der Manipulierbarkeit von Jugendbanden zu aufrührerischen oder revolutionären Zwecken (auch wenn das, wie die Geschichte des Nationalsozialismus oder der Chinesischen Kulturrevolution zeigt, durchaus kein unwichtiges Thema ist); vielmehr ist die Frage: Wie konnte Augustinus' Bande der „bösen Buben“ sich so gezielt gegen das als richtig Akzeptierte wenden, *obwohl* keine Schlange und kein verführerischer Bösewicht Catilina dabei im Spiel war?

Wenn dies Augustinus' Frage ist, dann ist die Passage, in der Augustinus den Birnendiebstahl als fundamentaler korrupt denn die Catilinarische Verschwö-

31 conf. II, xv, 3.

32 Vgl. Wills (2002), 58.

rung darstellt, keineswegs als *reductio* zu lesen. Augustinus' Verweis auf das Modell der Catilinarischen Verschwörung liefert nicht das Erklärungsschema, sondern dient vielmehr als Kontrastfolie. Der Birnendiebstahl, so die Aussage, stellt ein moralisches Problem dar, das im Hinblick auf das Böse radikaler ist als das moralische Problem von Catilina und seiner Jugendbande. Was Augustinus – wenn diese Deutung richtig ist – im Birnendiebstahl zur Diskussion stellt, ist eine Episode gegen die Moral gerichteter Aktivität, in der die Handelnden nichts erkennen, was die Aktivität der Ausführung wert macht, ohne dazu durch eine Instanz außerhalb ihrer selbst verführt zu werden. Damit kommt aber der Erklärung das entscheidende Element abhanden: das Element des stolzen, eigensinnigen, nach Gottesebenbildlichkeit strebenden Verführers. Damit werden wir wieder auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Erklärungslinien gestoßen: Wie kann stolzer Eigensinn ins Spiel kommen, wo wir es mit einer reichlich konformistischen, zur verschämten Akzeptanz von Gruppenstandards neigender, leichtsinniger Individuen zu tun haben? Wie sollte der sozusagen löwenhafte, überambitionierte, ja diabolische Stolz aus den verschämten Schafen selbst kommen?

4

Durch die Frageform des Textes zieht uns Augustinus in die Auseinandersetzung mit hinein und lädt uns ein, unsere eigenen Antworten zu suchen – und möglicherweise haben auch Jahrhunderte der Interpretation noch nicht alle Wege ausgelotet. Ein Ansatzpunkt bietet Augustinus' wirklich auffällige Insistenz auf der These, dass er den Birnendiebstahl nicht allein hätte begehen können. Die oben genannten Interpretationen verstehen diese These so, dass die einzelnen Birnendiebe für einander eine Art Milieu bilden, eine Form der Gegen-Gesellschaft, in der das anti-soziale Handeln der Einzelnen nicht sanktioniert wird. Augustinus hätte, so diese Interpretationen, die Tat nicht alleine begehen können, weil er dafür ein gleichgesinntes *Publikum* brauchte. Eine eigentlich naheliegende alternative Deutung der Form der Sozialität des Birnendiebstahls besteht darin, diesen nicht als Konstellation paralleler Einzelhandlungen, sondern als *gemeinsame Handlung* zu verstehen. Dieser Deutung zufolge liegt die Unmöglichkeit des Alleinseins beim Birnenstehlen nicht darin, dass es für Augustinus' individuellen Akt der Präsenz und Zeugenschaft gleichgesinnter Anderer bedurfte, sondern im viel näherliegenden Punkt, dass man gemeinsame Handlungen eben nicht alleine ausführen kann, sondern nur zusammen mit anderen.

Gemeinsames Handeln hat in der philosophischen Forschung der jüngeren Vergangenheit einige Beachtung gefunden,³³ und es ist den Versuch wert, zu sehen, ob im Lichte der Hypothese, dass der Birnendiebstahl notwendig eine gemeinsame Handlung war, vielleicht eine Antwort auf die Frage zu finden ist, in welchem Verhältnis Augustinus' zwei Erklärungslinien zueinander stehen.

Ein breit geteilter Konsens in der Literatur besteht darin, dass eine gemeinsame Handlung nicht einfach das Aggregat einer Mehrzahl individueller Handlungen ist. Es ist nicht bloß so, dass jede und jeder der Beteiligten seine oder ihre eigene Handlung ausführt, wenn sie gemeinsam handeln. Vielmehr ist die gemeinsame Handlung auch eine einzige Handlung, die nicht die Einzelnen je für sich – distributiv –, sondern alle gemeinsam, als Gruppe oder Team – also kollektiv – ausführen. Gemeinsames Handeln lässt sich damit auf zwei Weisen betrachten: einerseits als Handeln von Einzelnen (das als *Beitragshandeln* nur verständlich ist, wenn es in den Kontext des gemeinsamen Handelns gestellt wird); andererseits als Handeln eines Teams oder einer Gruppe (das sich nicht anders als in einer Pluralität individueller Beitragshandlungen realisieren kann). Diese Zwiefalt der Perspektiven aufs gemeinsame Handeln eröffnet den Raum, die Paradoxie von Handeln, das nicht *sub specie boni* ist, als reale Möglichkeit aufzuweisen.

Hier ist eine Schilderung des Birnendiebstahls, wie er stattgefunden haben könnte – wir gehen über Augustinus' Text hinaus, bleiben aber mit ihm kompatibel. Die Jungs sind nachts auf der Straße. Ihnen ist langweilig. Sie wollen etwas erleben – und ganz besonders wollen sie etwas gemeinsam tun. Gemeinsam aktiv zu sein ist lustvoll; aktives Erleben ist spannender als passives Wahrnehmen, und gemeinsames Tätigsein verbindet den Genuss der Aktivität mit der Freude am Zusammensein. Alle wollen etwas gemeinsam tun – aber statt sich gemeinsam zu überlegen, was sie denn konkret zusammen unternehmen könnten, entwickelt sich das gemeinsame Tätigsein in *radikaler gemeinsamer Improvisation*. Alle wissen: Wir unternehmen etwas gemeinsam. Aber niemand weiß, was es eigentlich sein soll. Drückende Langeweile herrscht zunächst. Da ergreift einer eine Initiative. Einer der Jungs klettert über die Mauer – vielleicht, weil er denkt, man könnte eine Abkürzung zu einem anderen Ort nehmen. Alle anderen folgen, teilweise vielleicht, weil sie das dem Initianten vorschwebende gemeinsame Ziel des Unternehmens erfassen, vielleicht aber auch einfach, weil sie es befürworten, dass nun endlich Aktivität in die Sache kommt. Sie machen einfach einmal mit, ohne eine Ahnung davon zu haben, worauf das Ganze denn hinauslaufen soll. Einer findet hinter der Mauer eine Leiter. „Schaut, was da ist!“ Schnell heben zwei

33 Vgl. Roth (2017).

der Jungs die Leiter auf und suchen einen geeigneten Ort, um etwas damit anzufangen. Da steht ein Birnbaum! Alle lassen sich gerne auf das ein, was sich nun als Ziel gemeinsamen Tuns anzubieten scheint: auf den Birnbaum klettern. Oben pflückt man Früchte, weil man schon einmal dabei ist: wie sauer! Nun werden die Äste geschüttelt, die Birnen fallen herunter. Was tun damit? Unten beginnen vielleicht zwei eine Birnenschlacht: Autsch! Eine schlechte Idee. Die harten sauren Birnen schmerzen. Es braucht ein anderes gemeinsames Ziel. Glücklicherweise findet einer ein paar Körbe. Man wirft sie umher. Einer weist auf den Schweinepferch hin. Endlich kristallisiert sich wieder ein klares gemeinsames Ziel heraus: zu den Schweinen mit den Birnen! Alle erfasst nun die Begeisterung eines plausiblen Ziels der ganzen Aktivität, und in dem intensiven Genuss des gemeinsamen Tätigseins und der Aufregung möglicher Entdeckung durch den Nachbarn füllen sich die großen Körbe schnell. Dann werden sie zum Pferch gezogen, und die Aufregung der glücklichen Schweine passt wunderbar zur gehobenen Stimmung unserer seltsamen „Birrendiebe“. Da sieht einer den Nachbarn aus dem Fenster schauen – schnell weg! Man hört hinter sich den Nachbarn schimpfen, den Hofhund bellen, rennt – in Panik und doch lachend – zur Mauer, springt darüber und sucht sich gemeinsam ein Versteck. Ein erfolgreicher Abend!

Diese Rekonstruktion deutet den Birrendiebstahl als radikale gemeinsame Improvisation. Radikale gemeinsame Improvisation besteht darin, dass die Beteiligten gemeinsam etwas tun wollen und von dieser Motivation auch gemeinsames Wissen besteht, aber weder ein Plan besteht noch eine Beratung darüber stattfindet, was es ist, das man gemeinsam tun will. Die bloße gemeinsame Absicht, etwas gemeinsam zu tun, spezifiziert kein konkretes Ziel des Handelns, sondern bloß den Aspekt der Gemeinsamkeit – dass das Ziel, was auch immer es denn ist, etwas sein soll, woraufhin sich die individuellen Handlungen als Beitragshandlungen zu einem Gemeinschaftshandeln systematisch zusammenfügen (darin unterscheidet sich radikale von regulärer gemeinsamer Improvisation; bei letzterer ist es klar, was es ist, das man gemeinsam tut, und nur das *Wie* wird improvisiert – so wie etwa im Improvisationstheater oder im Jazz). Da es in der radikalen gemeinsamen Interpretation keine gemeinsame Deliberation darüber gibt, die dieses Ziel spezifiziert, wird es gleichsam dem Prozess überlassen. Wer eine Initiative ergreift, tut dies wohl im Lichte seiner oder ihrer Vorstellung davon, was das gemeinsame Ziel sein könnte – aber ob es das ist, was man gemeinsam realisiert, oder etwas anderes, wird der Weise überlassen, wie sich die Handlungen anderer zur eigenen Initiative fügen: Handlungen, die möglicherweise im Lichte ganz anderer individueller Vorstellungen vom konkreten gemeinsamen Ziel ausgeführt werden. Alle handeln zwar im Lichte einer Vorstellung vom gemeinsamen Ziel, aber es gibt keine gemeinsame Konzeption des gemeinsamen Ziels, sondern nur die allseitige Bereitschaft, von der eigenen Vorstellung vom

gemeinsamen Ziel abzurücken und eine neue Konzeption zu akzeptieren, wenn das sich allmählich herausstellende Zusammenspiel der individuellen Handlungen ein anderes gemeinsames Ziel nahelegen scheint. Was schließlich das Ziel ist, bleibt damit sozusagen dem Zufall überlassen – die Jungs hätten auch etwas anderes tun können, wenn es sich in der Abfolge der Initiativen und Anschluss-handlungen so ergeben hätte. Statt zu Dieben zu werden hätten die Jungs auch etwas ganz anderes tun können.

Das Ziel – eigentlich das Prinzip des Handelns – emergiert erst allmählich und leitet das Handeln keineswegs von vornherein an. Und dadurch ist es als konkretes Ziel auch *defizient* – es ist eben nur die *Improvisation* eines Ziels. Das Handeln ist damit eine *Simulation* eines „wirklichen“ gemeinsamen Handelns. Die beteiligten Individuen realisieren in diesem Prozess ihr distributiv allgemeines Ziel, gemeinsam mit den anderen tätig zu sein – aber es gibt eben kein konkretes Ziel, das die Beteiligten, als Team, gemeinsam realisieren wollen. Die Zufälligkeit des Pseudo-Ziels bedeutet, dass ihm die *species boni* abgeht; es gibt – abgesehen davon, dass er die leere Absicht realisiert, etwas gemeinsam zu tun – nichts, was für den Birnendiebstahl (im Unterschied zu anderen möglichen Zielen) spricht. Hätten die Beteiligten sich vor der Tat gemeinsam überlegt und darüber beraten, was sie gemeinsam unternehmen könnten, hätte sich der Vorschlag, große Mengen schlechter Birnen vom Nachbarsbaum zu schütteln und sie den Schweinen zu verfüttern, wohl kaum gegen andere Vorschläge durchgesetzt; die „bösen Buben“ hätten vielleicht auch einen frischen Kuchen vom Fensterbrett stehlen oder sonst etwas tun können, was zusätzlich zur Aufregung gemeinsamen Tuns noch den Zusatznutzen hat, tatsächlich inhaltlichen Sinn zu ergeben. Die Beteiligten begehen den Birnendiebstahl zwar *absichtlich*, aber die Absicht ist dadurch defizient, dass sie kein das Handeln im Ganzen strukturierendes konkretes Ziel spezifiziert, sondern nur die leere gemeinsame Form der Handlung, deren konkrete Füllung dem Zufall überlassen wird.

5

Wenn der Birnendiebstahl durch die Zufälligkeit des Pseudo-Ziels nicht *sub specie boni* war, sondern sozusagen zufällig, dann ist er deswegen allerdings noch nicht *sub specie mali*. Soweit wir ihn bislang rekonstruiert haben, hätten die Beteiligten ja ebenso gut „zufällig“ etwas Sinnvolles tun können, was nicht verboten ist: ein Wettrennen durch die Straßen oder etwas dergleichen. Das Modell radikaler gemeinsamer Improvisation erklärt nicht das Moment, das Augustinus am Birnendiebstahl so erschreckt. Es erklärt zwar „zufälliges“ gemeinsames Anstreben

eines als schlecht erkannten „Ziels“, aber nicht *systematisches* Anstreben des als schlecht erkannten. Mit dem Modell radikaler gemeinsamer Interpretation haben wir den Birnendiebstahl sozusagen als überbordendes Kinderspiel rekonstruiert, das durch keinerlei Konzeption des Guten gesteuert wird, nicht als eine Form von Aktivität, die systematisch auf das als schlecht Erkannte abzielt. Augustinus' Horror über die Tat kann aber nur dann etwas Plausibilität beanspruchen, wenn wir sie als *sub specie mali* erfolgreich rekonstruieren können. Dass wir mit der radikalen gemeinsamen Interpretation eine Form von Handeln gefunden haben, die in Bezug auf das konkrete Ziel nicht *sub specie boni* erfolgt, reicht nicht aus.

Hier spielt nun der „Reiz des Verbotenen“ eine Rolle. Aber wenn wir ihn auf die Weise ausleuchten, wie Augustinus (und in seinem Gefolge die spätere theologische Tradition) dies tut – als hyperbolischen Stolz, als Wunsch nach radikaler Autarkie in der Setzung der Normen des eigenen Handelns –, geraten wir, wie oben gesehen, in Konflikt mit der kooperationsbezogenen Motivation der Beteiligten. Und eine simple Erklärung für den psychologischen Mechanismus der Reaktanz wäre vielleicht plausibel, wenn direkt neben dem Birnbaum ein Diebstahls-Verbotsschild gestanden hätte.

Das Verständnis des Birnendiebstahls als Gemeinschaftshandlung hilft auch hier vielleicht etwas weiter. Wir brauchen die stolzbezogene Erklärungslinie nicht distributiv auf die einzelnen beteiligten Individuen zu beziehen (wodurch der Widerspruch des konventionalistischen Rebellentums entstünde) – wir können sie auf die Gruppe beziehen. Die beteiligten Individuen wollen nicht *je für sich* ihre je eigene vollständige normative Autarkie beweisen, sondern sie wollen das *gemeinsam* tun. Sie wollen Teil einer Gruppe sein, die selbst darüber bestimmt, was richtig oder falsch ist, und sie wollen diese kollektive Autonomie augenfällig bewiesen sehen, indem sie als Gruppe etwas tun, was dem widerspricht, was für alle – „die Gesellschaft“ – verbindlich ist. Darin besteht der Reiz eines gemeinsamen unmoralischen Akts: in der Bestätigung seiner kollektiven Akteurschaft. Und deshalb widerspricht die Neigung zur Mitläuferschaft auch nicht dem hyperbolischen Stolz; sie befinden sich auf verschiedenen Ebenen der Handlungsbeschreibung. Die Beteiligten wollen ihre gemeinsame, freie, durch keinerlei Gesetz restringierte Akteurschaft beweisen. Sie wollen einen Kollektivakteur instantiieren, für den kein Gesetz gilt als das, was er – und nur er – sich selbst – und nur sich selbst – setzt. Diese Beschreibung rückt den Fall etwas vom überbordenden, ungeleiteten Kinderspiel ab und rückt ihn in die Nähe einer Jugendbandenaktivität. Es ist ihr zufolge nicht zufällig, dass das Ziel ein schlechtes war – es war *absichtlich* schlecht, und dieses Moment erklärt sich aus dem Wunsch der Beteiligten, einer Bande anzugehören, die ihre Ungebundenheit ans allgemein Geltende beweist.

Dieses Bedürfnis nach einer übersteigerten kollektiven Identität, das dieser Beschreibung zu Grunde liegt, mag man als den Birnendieben angedichtet empfinden. Und tatsächlich bieten die entsprechenden Passagen dafür wenig Anhalt – es ist wirklich eher das Bild des überbordenden Kinderspiels, das hier dominiert. Aber es ist im weiteren Kontext des Birnendiebstahls doch nicht ganz ohne Basis.

Die in Sachen Jugendbande relevante Passage findet sich in Buch III der *Confessiones*. Augustinus ist nun der Pubertät entwachsen; aus dem eher ländlichen Thagaste seiner Kindheit ist er zum Studium ins große Karthago umgezogen. Diese Lebensphase schildert Augustinus zwar ebenfalls im Ton scharfer Selbstbeziehung; aber vom Schlimmsten, was er an studentischer Aktivität erlebt, nimmt er sich selbst doch etwas aus. Dieses betrifft eine bemerkenswerte Gruppe von Mitstudierenden:

Ich trieb es längst nicht so arg [...] und hielt mich fern von den Greueln, die die ‚Umstürzler‘ [*eversores*] begingen – dieser hassenswerte, ja teuflische Name gilt als Zeichen der Urbanität –, aber ich lebte doch unter ihnen und schämte mich schamlos, nicht zu sein wie sie. Ich war mit ihnen zusammen und erfreute mich zeitweise ihrer Freundschaft, obwohl ich ihre Taten stets verabscheute. Denn sie rissen die Ordnungen ein, missbrauchten und verwirrten frech den Anstand Unbekannter und lachten sie obendrein aus, um so ihrer boshaften Freude immer mehr Nahrung zuzuführen. Nichts kann dem Treiben der Dämonen ähnlicher sein als solches Tun.³⁴

Hier schildert uns Augustinus eine veritable Jugendbande, die sich dem Ziel verschrieben hat, eine kleine Gegen-Sozietät zu bilden. Ihre Streiche sind nicht mehr bloß zufällig schlecht, sondern sie sind es aus Prinzip – denn dadurch drückt sich ihre besondere kollektive Identität als „*badass gang*“ aus. Die Beteiligten wollen nicht bloß Teil irgendeiner Gruppenaktivität sein. Sie wollen in ihrem gemeinsamen Tun eine kollektive Identität etablieren, die die absolute Souveränität ihrer Akteurschaft im Verstoß gegen das allgemein Gültige beweist. Der Teufel, wenn man so will, steckt hier nicht in einer Verführerfigur, sondern im Wunsch mitläuferischer Individuen, gemeinsam etwas extrem Starkes zu sein, das nicht an das gebunden ist, was für alle gilt. Das umstürzlerische Ethos der Jugendbande bewährt sich als eigenständig im gezielten Verstoß gegen die geltenden Normen – eine Dynamik, die in der Forschung über Jugendkriminalität verschiedentlich beschrieben wird.³⁵ Augustinus hält die Birnendiebstahls-Geschichte (an der er sich mitbeteiligt) sorgfältig von der „Umstürzler“-Geschichte (bei der

³⁴ conf. III, vi, 2.

³⁵ Der „Klassiker“ dieser Literatur ist Thrasher (2013), vgl. etwa 46–47.

er, trotz seiner Affiliation, letztlich selbst bloß entsetzt zuschaut) getrennt. Etwas gar so Arges will er dann doch nicht begangen haben; die gestohlenen Birnen müssen genügen. Aber könnte es nicht sein, dass er einen solchen „umstürzlerischen“ Mechanismus schon in der Birnendiebstahls-Geschichte am Werke sieht? Zumindest erlaubt es das, die stolzfoкусиerte Erklärungslinie (als aufs Kollektiv bezogen) mit der schamfoкусиerten Erklärungslinie zusammenzuführen.

Wenn aber die beiden Erklärungslinien auf diese Weise letztlich doch zusammenzuführen sind – haben dann Aquinas und seine kompatibilistischen Nachfolgerinnen und Nachfolger nicht recht? Haben wir damit – soweit wir ein Element des fatalen Jugendbanden-Kollektivistolzes schon im Birnendiebstahl finden können – nicht eine motivationale Erklärung gefunden, nach der das „Verbrechen“ nicht als Selbstzweck, sondern vielmehr als (instrumentelles oder konstitutives) Mittel für den (vermeintlich) „guten“ Zweck diene? Was bleibt von der vermeintlichen *species mali*, die Augustinus so mit Schrecken und Hass erfüllt, wenn das die ganze Erklärung ist?

Die Deutung, die wir gefunden haben, erklärt, warum sich die Beteiligten zu dieser Form von Gang zusammenfinden. Sie identifiziert eine Distribution individueller motivationaler Gründe für die Teilnahme, aber sie identifiziert keinen gemeinsamen, kollektiven Grund *des Teams* für die Handlung. Nun scheint es zwar offensichtlich, dass Individuen keinen gemeinsamen Grund haben müssen, um zusammen etwas zu tun. Wenn *A* und *B* gemeinsam spazieren gehen, mag *A* das vielleicht deshalb tun, weil ihm das Gespräch mit *B* ein Anliegen ist, während *B* das Zusammensein mit *A* deshalb schätzt, weil dieses sie zur Aktivität animiert. Obwohl aus verschiedenen individuellen Gründen, handeln die beiden doch gemeinsam. Man mag einwenden, dass solches Gemeinschaftshandeln modal nicht sehr robust sein dürfte³⁶ und sich deshalb so keine längerdauerenden Gemeinschaftsaktivitäten (mit entsprechender Gruppenidentität) ergeben. Aber in unserem Fall sind die Motive zwar individuell, aber untereinander ähnlich oder identisch, womit sich die Problematik der modalen Robustheit nicht auf diese Weise stellt, wie sie im Fall unterschiedlicher individueller Motive vorliegt. Die Beteiligten haben alle je für sich dasselbe konventionalistische, nach kollektiver Größe gierende Motiv. Aber sie haben keinen *gemeinsamen* Grund. Sie sind zwar alle motiviert, beim anti-moralischen Unsinn mitzumachen, der zu ihrem Programm geworden ist – aber ihr Programm ist doch nicht auf die Weise ihr gemeinsames Ziel, wie es sich in gemeinsamem praktischem Überlegen ergeben könnte. Erinnern wir uns: Alle akzeptieren die Grundsätze der Moral und sehen kein Gutes in den gestohlenen Birnen (oder den Studierendenstreichen) selbst.

³⁶ Vgl. Helm (2008).

Alle wollen aber auch etwas gemeinsam tun, und alle möchten einem souveränen Gruppenakteur angehören, der seine Ungebundenheit im Zuwiderhandeln gegen das allgemein Geltende beweist. Wenn sie jetzt aber gemeinsam darüber berieten, was sie gemeinsam tun könnten, dabei darauf kämen, dass alle gerne einem solchen Gruppenakteur angehörten, und sodann beschlössen, eine solche Gruppe zu bilden: dann wäre diese Gruppe doch nur eine Zweckgemeinschaft zur Befriedigung dieser (niederen) Motive der Beteiligten – und eben gerade jener radikal souveräne kollektive Akteur, der nichts anderes anerkennt als das, was er selbst setzt. Ein Kollektivakteur, der den individuellen Interessen der Mitglieder dient, ist Diener der eigenen Mitgliedschaft – und nicht jener absolute kollektive Akteur, welche die Teilnehmenden in unserem Fall ja gerade wollen. Es ist deshalb kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit, dass sich die Beteiligten nicht in vorbehaltslosem gemeinsamem praktischen Überlegen beraten, in das sie ihre eigenen Überlegungen mit einbringen, sondern entweder ein Gruppenethos vertreten und verteidigen, das sie selbst als schlecht erkannt haben, oder aber die Wahl des nächsten konkreten unmoralischen Ziels nach dem Modell des Birnendiebstahls schlicht dem Zufall überlassen. Da die Zufälligkeit hier aber auf den Bereich des als schlecht Erkannten beschränkt ist, und da die Befriedigung der individuellen Zugehörigkeitsbedürfnisse nicht die Rolle eines gemeinsamen Grundes spielen kann, lässt sich sagen, dass die Handlung aus der Perspektive der Gruppe *sub specie mali* erfolgt. In derselben Perspektive ist es – wir kommen auf das Paradox der Handlung *sub specie mali* zurück – aber auch nicht eigentlich eine Handlung, sondern eher so etwas wie eine Simulation einer Handlung. Die kollektive Akteurschaft, die zwischen den Beteiligten gleichsam „emergiert“, hat nicht *wirklich* ein Ziel. Es ist bloß eine gemeinsame Veranstaltung von etwas, was so wirkt wie ein Akteur – und systematisch auf das von den Beteiligten als schlecht Erkannte hin wirkt.³⁷

Literatur

Aristoteles, Nikomachische Ethik [eth. Nic.].

Augustinus (2004), Bekenntnisse, übers. v. Timme, W., Berlin [conf.].

Brehm, S. S., u. Brehm, J. W. (1981), Psychological Reactance. A Theory of Freedom and Control, New York.

Chadwick, H. (2009), Augustinus of Hippo. A Life, Oxford.

³⁷ Dieser Aufsatz nimmt (insbes. in den Abschnitten I, II und IV) einige Überlegungen auf, die in Schmid (2018) entwickelt wurden.

- Courcelle, P. (1971), Le jeune Augustin, second Catilina, in: *Revue des études anciennes* 73.1–2, 141–150.
- Earl, J. W. (1981), The Typology of Spiritual Growth in Augustine's *Confessions*, in: *Notre Dame English Journal* 13.2, 13–28.
- Fox, R. L. (2015), *Augustine – Conversations to Confessions*, New York.
- Genovese, E. N. (1974), Cicero and Sallust: Catiline's 'Ruin', in: *The Classical World* 68.3, 171–177.
- Helm, B. W. (2008), Plural Agents, in: *Noûs* 42.1, 17–49.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, London.
- Jaspers, K. (1962), *Augustine and Plato*, New York.
- MacDonald, S. (1996), Petit Larceny, the Beginning of All Sin: Augustine's Theft of the Pears, in: Mann, W. E. (Hg.), *Augustine's Confessions. Critical Essays*, Lanham, Md., 45–70.
- Matthews, G. (2005), *Augustine*, London.
- Nietzsche, F. (1916), *Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Leipzig.
- Parenti, M. (2003), *The Assassination of Julius Caesar. A People's History of Ancient Rome*, New York.
- Platon, *Menon* [Men.].
- Raether, M. (1980), *Der 'Acte gratuit'. Revolte und Literatur. Hegel – Dostojewskij – Nietzsche – Gide – Sartre – Camus – Beckett*, Heidelberg.
- Roth, A. S. (2017), Shared Agency, in: Zalta, E. N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/shared-agency/> (22.7.2019).
- Russell, B. (2004), *History of Western Philosophy* [1946], London.
- Schmid, H. B. (2018), The Guise of the Bad in Augustine's Pear Theft, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 21, 71–89.
- Starnes, C. (1990), *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I–IX*, Waterloo, Ont.
- Testard, M. (1958), *Saint Augustine et Cicéron*, 2 Bde., Paris.
- Thomas v. Aquin (2009–2010), *Quaestiones disputatae: Vom Übel*, 2 Bde., Hamburg [de malo].
- Thrasher, F. (2013), *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago* [1927], Chicago.
- Vaught, C. G. (2003), *The Journey Toward God in Augustine's Confessions: books I–VI*, Albany N. Y.
- Wills, G. (2002), Augustine's Pears and the Nature of Sin, in: *Arion* 10.1, 57–66.