

Freiheit des Willens: 850–1150

VON KURT FLASCH

I. FREIHEIT – KEIN PERENNES PROBLEM

1. Ein Historiker, der geneigt wäre, das abstrakte Problem der Willensfreiheit und ihrer Vereinbarkeit mit naturhaften, gesellschaftlichen oder theologischen Determinationen den Metaphysikern oder Theologen zu überlassen, müßte immerhin zugestehen, daß diese Fragestellung in seinen Texten immer wieder vorkommt. So findet er beim Lesen seines Plutarch in der »Vita des Coriolan« die Frage erörtert, ob menschliches Handeln vorherbestimmt sei (c. 32); er stößt in der antipelagianischen Polemik Augustins, aber auch in der Astrologiedebatte des endenden 15. Jahrhunderts auf realpolitische Folgen dieser Diskussion; er kennt die Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus. Um die kulturellen und politischen Beben des 17. Jahrhunderts zu analysieren, greift er zu einer Augustinmonographie, nämlich der des Jansenius, 1640 posthum in Louvain erschienen. Er findet, Schiller habe aus Kants dritter Antinomie poetische, aber auch historiographische Leitideen geschöpft. Die Zerstörung des idealistischen Freiheitskonzepts durch Schopenhauer, Marx, Nietzsche und Freud beschäftigt aufgrund ihrer politischen Implikationen auch den hartgesottenen Faktenforscher¹⁾.

Dies wiederum könnte bei einem nachdenklichen Historiker die Neigung begünstigen, den Konflikt von Willensfreiheit und Notwendigkeit als ein immer wiederkehrendes, perennes Problem anzusehen, als einen Kontinuitätsblock zumindest der europäischen Geschichte, der sich von der Stoa bis zu Kierkegaards Protest gegen Hegel und zu gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Psychoanalyse nachweisen läßt und der in markanten Konflikten wie bei Augustin–Pelagius, Rabanus–Gottschalk, Erasmus–Luther, dann wieder im Kampf der Jesuiten gegen Port Royal seinen eher zufälligen »Ausdruck« finde. Eine Reihe untereinander divergierender Traditionen der Philosophie – Neukantianismus, Neuscholastik, Nicolai Hartmann – begünstigt eine derartige Konstruktion: Freiheit – Notwendigkeit als eines der »Großen Themen der abendländischen Metaphysik«, das Heinz Heimsoeth²⁾ in seinem gleichnamigen Buch in charakteristischer Vernachlässigung der praktischen Philosophie zwar nicht behandelt hat, das aber zu dieser Art der Darstellung einlädt.

1) Der Text gibt den Eröffnungsvortrag der Reichenauer Tagung vom 7. April 1987 mit geringfügigen Modifikationen wieder.

2) Heinz HEIMSOETH, Große Themen der abendländischen Metaphysik, Stuttgart³ 1954.

Nun gibt es eine Reihe von philosophischen Einwänden gegen diese Perennisierungstendenz. Doch nicht von ihnen sei hier die Rede, sondern von der Tatsache, daß unter den Programmprämissen der Problemgeschichte die Philosophiehistoriker sich nicht als Historiker begreifen konnten und daß die Geschichte des Freiheitskonzepts getrennt lief – einerseits in einem historisch-empirischen und andererseits in einem transzendental-problemgeschichtlichen Gang. Dieser Dualismus bestimmt auch weitgehend die Literatur zum Thema: Gerd Tellenbach und Brigitte Szabó-Bechstein handeln wenig oder gar nicht von den philosophischen Prämissen von *libertas*, problemgeschichtlich orientierte Philosophiehistoriker wie Odon Lottin achten nicht auf die Realgeschichte von 1100 bis 1300³⁾. Um einen Schritt voranzukommen und Anregungen von Johannes Fried aufzunehmen, untersuche ich hier Erörterungen der Willensfreiheit in dem Zeitraum zwischen Rabanus und Abaelard. Die Frage lautet, ob sich in diesem Zeitabschnitt, grob gesagt: zwischen 850 und 1150, für eine strikt historische Analyse ein Wandel im Konzept der Willensfreiheit abzeichnet oder ob in diesen Jahrhunderten, die so tiefgreifende ökonomische, politische und soziale Entwicklungen brachten, aber noch nicht die ethischen Texte des Aristoteles kannten, eine einförmig augustinische Betrachtung der Willensfreiheit herrschte. Hält man sich an die klassischen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie, so erhält man für die Geschichte der Freiheitsdiskussionen vor der Aristotelesrezeption den Eindruck feierlicher Unbewegtheit. Das berühmte Buch von Etienne Gilson, »L'Esprit de la philosophie médiévale«, enthält ein dichtes Kapitel zu unserem Thema; der Autor von »La liberté chez Descartes et la théologie« hat immer ein lebhaftes Interesse für dieses Problem behalten⁴⁾. Gilson war ein zu bedeutender Historiker, als daß ihm nicht aufgefallen wäre, daß Aristoteles immer nur von *prohairesis*, nie von *eleutheria* spricht, wenn er von der Willensfreiheit handelt, aber er vernachlässigte diese terminologische Auffälligkeit, weil er die Geschichte eines »Problems« verfolgte und immer voraussetzte, es sei darum gegangen, die aristotelische Philosophie zu bewahren und im Sinne des christlichen Denkens zu verwandeln. Von den Autoren des hier zu untersuchenden Zeitabschnitts zitierte Gilson nur Anselm von Canterbury, denn Anselm sei es gewesen, der die konstitutiven Elemente freien Willens am klarsten analysiert habe. Danach ist der Wille ein Können, eine Macht, *omnis potentia est potestas*. Aber dieses Können ist nur eine der Bedingungen des freien Akts. Die Freiheit besteht nicht im Wählenkönnen, denn eine schlechte Wahl beweist nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Willens. Der freie Wille

3) G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936; B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4. bis 11. Jahrhundert*, Rom 1985; O. LOTTIN, *La Théorie du Libre Arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1929; DERS., *Psychologie et Morale au XII^e et XIII^e siècles*, Bde. I–IV, Louvain ³1952–1954. – Ein bemerkenswerter Anlauf, den Dualismus zu überwinden, bei J. FRIED, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, in: *HZ* 240 (1985) S. 313–361. Dort auch die neuere Literatur. Hinzukommt: *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident* (Penn – Paris – *Dumbarton Oaks Colloquia IV, Session 12–15 octobre 1982*), Paris 1985.

4) E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures 1931), Paris ²1969; DERS., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913.

bedarf der Gnade, um das Gute wählen zu können, und auch mit Hilfe der Gnade erreicht er nicht in diesem Leben die vollkommene Freiheit.

Gilson unterscheidet also mit Anselm von Canterbury folgende drei Elemente:

1. Die Möglichkeit oder die Macht des Willens, zwischen verschiedenen Zielen zu wählen, das also, was nach Gilson Thomas von Aquino die *libertas exercitii* oder die *libertas a necessitate* nennen wird;
2. Die tatsächliche Wahl des Guten, die verwirklicht wird durch die Intervention der göttlichen Gnade, also die *libertas a peccato*, wie Thomas von Aquino, *Summa theologiae* I 83, 2 ad 3, schreiben wird;
3. Die volle Form der Freiheit, ein Leben nicht nur ohne die Sünde, sondern auch ohne die Unsicherheiten des irdischen Lebens, folglich auch ohne die Möglichkeit oder die Notwendigkeit des Wählens, also eine Freiheit *sine miseria* in der Sprache des Thomas.

Gilson stellt die Geschichte der Freiheit im mittelalterlichen Denken dar als die immer harmonischere Koordination der aristotelischen Theorie der *prohairesis* mit der christlichen Gnadentheologie; er läßt diese Entwicklung kulminieren im Denken des Thomas von Aquino, der eine Synthese entwickelt habe aus der aristotelischen Theorie der *prohairesis*, die auch Boethius überliefert habe, den terminologischen Distinktionen Anselms und der augustini-schen Theologie der Gnade. In dieser Darstellung tritt Boethius auf als Vermittler der aristotelischen Tradition⁵); Anselm als der Stifter terminologischer Klarheit weist voraus auf Thomas von Aquino. Aber zwischen Boethius und Anselm zeigt sich keine Bewegung im Nachdenken über Freiheit. In diesen langen Jahrhunderten herrschte, so der Eindruck des Lesers, der Augustinismus, also die Ansicht, die sündigen Entscheidungen der Menschen entsprängen nicht ihrer Freiheit, sondern ihrer Ohnmacht, hingegen erfreuten sich Gott, die Engel und die Seligen voller Freiheit, aber ohne zwischen Gegensätzen wählen zu müssen, also ohne *prohairesis*. Es ist schwer zu sehen, wie der Kern der aristotelischen Freiheitslehre, eben die *prohairesis*, in dieser augustini-schen Theologie bewahrt worden sein soll. Gilson sah klar, daß die Theorie des Aristoteles sich auf das *hekusion* und die *prohairesis* konzentrierte: »l'expression même (de liberté) fait défaut«⁶); er unterstrich, nach Augustin, Anselm und Thomas sei ein Wesen umso freier, je weniger es zu wählen habe. Und doch stellte Gilson die Geschichte des Freiheitsproblems im Mittelalter dar als eine friedliche, kontinuierliche Entwicklung, die auf die Harmonie des Thomismus zulaufe, mit einer ruhigen oder vielmehr toten Zone zwischen Boethius und Anselm von Canterbury. Das »Historische Wörterbuch der Philosophie« enthält in seinem zweiten Band je einen Artikel über Freiheit in der Antike (einschließlich Patristik) und im Mittelalter⁷). Der Autor des ersten Artikels, V. Warnach, urgiert ähnlich wie Gilson die Einheit des Problems, aber er kann nicht umhin, die Zäsur

5) Boethius, *In librum de Interpretatione*, Editio secunda, ed. MPL 64, Sp. 493: *Peripatetici nostri ... liberum arbitrium ... in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuere*, bei GILSON, L'Esprit (wie Anm. 4), S. 292 Anm. 1.

6) GILSON, L'Esprit (wie Anm. 4), S. 287.

7) Basel 1972, Sp. 1064–1088.

einzugestehen, die zwischen der klassisch-griechischen und der hellenistischen Philosophie der Freiheit besteht. Warnach drückte das so aus: Bei Platon komme Freiheit »fast ausschließlich im Sinne der Polis-Freiheit vor«⁸⁾. Dies motiviert den Verfasser, das problemgeschichtliche Verfahren für einen Augenblick aufzugeben und zu einer historischen Analyse anzusetzen: »Mit dem Untergang der Polis-Freiheit im Zeitalter des Hellenismus wird die Freiheit immer ausschließlicher als ›innere Freiheit‹ des Einzelnen verstanden⁹⁾.« Noch diese Anerkennung eines geschichtlichen Umbruchs klingt, als habe die eine Freiheit zeitüberdauernd fortbestanden, nur das Schwergewicht der Betrachtung habe sich von einem Objekt zu einem längst vorhandenen anderen verlegt, als habe nur die Sehweise, nicht auch die Sache eine Geschichte. Unter der Ägide dieses hochgradig vereinheitlichenden Verfahrens der Problemgeschichte schwindet die Sensibilität für terminologische Differenzen. Auch wo sie aufgelistet werden¹⁰⁾, erscheinen sie nicht als Signaturen objektiven Wandels, sondern als Facetten des Selben, als, wie der Verfasser schreibt, »Momente des antiken Freiheitsdenkens«, deren Einheit der Interpret sich vorher bemächtigt hat, ohne daß man erführe, wie. Obwohl er die griechischen Ausdrücke: *hekon, exusia, eph hemin*, später auch *autexusios*, registriert, setzt er sowohl ihre Gleichsinnigkeit zu den römischen Termini – *sua sponte, in nostra potestate, eligere, arbitrium (liberum)* – wie zu dem deutschen Substantiv »Freiheit« voraus, als sei es dasselbe, ob jemand sage, eine Handlung sei *in nostra potestate* oder sie »stehe in meiner Freiheit«. Wie die Entstehung der Determinismuskonzeption der hellenistischen, nicht der klassisch-griechischen Welt zugehört, so unterscheidet die Hervorhebung der *potestas* die römische von der griechischen Philosophie. Hier ist auf Differenzen zu insistieren. Man muß fragen, was in dem dunklen Sack des Hegelschen Terminus »Momente« steckt. Es wäre zu ermitteln, seit wann man für die griechische *prohairesis* lateinisch *libertas* sagt. Und schließlich fragt man sich, wie das Verfassen eines Artikels für das »Historische Wörterbuch« eine philosophische Tätigkeit sein kann, wenn alle Differenzen nur »Momente« des Selben sind. Noch enttäuschender ist der Artikel über »Freiheit« im Mittelalter ausgefallen. Der Herausgeber hat ihn einem Theologen anvertraut, der viel von Thomas und Luther spricht und sich um deren posthume Versöhnung bemüht, aber Gottschalk nicht erwähnt. Wir erfahren nichts über Eriugena; auf den Spuren Gilsons werden die Definitionen des Boethius und Anselms zitiert. Nützlich bleibt der Hinweis, daß 1140 als These Abaelards der Satz verurteilt wurde: *Liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*¹¹⁾.

Aber wie die vereinzelt Schwalbe keinen Sommer macht, so das Zitat noch keine Geschichte. Wer den Band aus der Hand legt, behält den Eindruck zurück, eine bemerkenswerte Debatte über Freiheit habe es etwa erst seit 1160 gegeben.

Es gehört nun zu den wenigen Freuden des aufmerksamen Benutzers, daß im selben »Historischen Wörterbuch der Philosophie« Elfriede Tielsch s.v. *liberum arbitrium* der

8) V. WARNACH, Freiheit, in: HWP Bd. 2 (1972) Sp. 1067.

9) V. WARNACH, Freiheit (wie Anm. 8), Sp. 1069.

10) V. WARNACH, Freiheit (wie Anm. 8), Sp. 1065.

11) O. H. PESCH, Freiheit, in: HWP Bd. 2 (1972) Sp. 1083.

Enthistorisierung des Freiheitskonzepts widerspricht, die s.v. Freiheit vorgetragen wurde. Wir müssen nicht entscheiden, woran es lag – an dem aufgewühlten Jahrzehnt zwischen 1968 und 1978, an den kulturellen Differenzen zwischen dem metaphysisch hochgestimmten Salzburg und dem politisch aufgewühlten Berlin? –, jedenfalls entging Elfriede Tielsch nicht, daß in der klassischen Antike niemals *libertas* für *prohairesis* und auch nicht für *liberum arbitrium* auftaucht¹²⁾. Sie zerstörte damit die tragende Säule der Kontinuitätskonstruktionen seit Gilson; sie gab einer unleugbaren Verschiebung ihr historisches Profil zurück. Sie wertete die Vorgänge auch anders als der Metaphysiker Warnach: Seit der Spätantike, verstärkt seit Augustin und nochmals vermehrt seit Anselm, habe das metaphysische Scheinproblem der Vereinbarkeit von Determinismus und freier Wahl die stets polisbezogene Handlungstheorie der klassischen griechischen Philosophie verdrängt; Luther und Kant hätten diese Verinnerlichungstendenz in Deutschland spezifisch verfestigt und dadurch die Bildung eines demokratischen Bewußtseins zu verhindern geholfen. Eine Lektion in politischer Moral, eine scharfsichtige Kritik der deutschen Intelligenz, eingeschmuggelt in einen gelehrten Lexikonartikel – dies macht die Lektüre des »Historischen Wörterbuchs der Philosophie« vergnüglich, aber es belehrt uns nicht über die Geschichte der Theorie der Freiheit zwischen 850 und 1150. Dazu müssen wir uns an die Quellen wenden. Bevor ich dies versuche, möchte ich einige Zweifel festhalten, die durch die erwähnten Lektüren genährt wurden:

1. Das historiographische Konzept der »Problemgeschichte«, das zuerst von Neukantianern mit gewohnter Klarheit entwickelt, dann von Nicolai Hartmann umgewandelt und von Etienne Gilson 1937 in seinem Buch »The unity of philosophical experience«¹³⁾ thomistisch ausgebaut worden ist, geht aus von der Wiederkehr ewiger Probleme. Es wendet ein platonistisches Denkmodell auf die Geschichte an, ohne die Folgenlast einer offen vertretenen Ideenlehre mitzutragen.
2. Dieses historiographische Programm unterbewertet die offenen Brüche, die einschneidenden Neuerungen und die terminologischen Wandlungen zugunsten eines ewigen Kerns. Es erklärt nicht das Neuauftauchen des angeblich überzeitlichen Problems an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle. Warum beginnt mit Anselm ein neues Interesse an dem Problem der Freiheit?
3. Das problemgeschichtliche Vorgehen interessiert sich nicht für die stummen Zeiträume: Wenn Rabanus und dann wieder Erasmus Konflikte mit der augustinischen Prädestinationslehre austrugen, warum dann nicht Beda und Alkuin? Und selbst dort, wo sie eine Kontinuität der Diskussionen faktisch nachweisen kann, regt die problemgeschichtliche Methode mit ihrer Hypostasierung der Probleme nicht dazu an, Akteure und Vermittlungsschienen, also die stillen Mechanismen dieser Kontinuität, zu erforschen.

12) E. TIELSCH, *liberum arbitrium*, in: HWP Bd. 5 (1980) Sp. 275–278.

13) E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937.

II. TEXTE – DIVERGENZEN UM 850 – AUGUSTIN ALS AUSGANGSPUNKT

»Probleme« (in der terminologischen Bedeutung des Wortes) bilden nicht die hinreichende Bedingung faktisch nachweisbarer Auseinandersetzungen, aber auch nicht »Texte«. Selbst wenn sie vorhanden sind – was im 9. Jahrhundert wenig selbstverständlich ist; Gottschalk klagte, er finde in der Klosterbibliothek nicht einmal Augustins *De trinitate* –, bleiben sie oft unbeachtet oder werden nivelliert durch eine harmonistische Auslegung. Erst in bestimmten Situationen wird ihre Deutung zum Problem; eine Vielzahl kontingenter Tatsachen muß zusammenkommen, daß mächtige Kirchenfürsten wie Rabanus und Hinkmar sich in jahrzehntelange Debatten um den Sinn einzelner Textstellen verwickeln und ihre eigene Orthodoxie in Frage stellen lassen.

Trotzdem sind einleitend einige Texte zu nennen, deren Divergenzen die Prädestinationsdebatte des 9. Jahrhunderts ermöglicht haben, freilich immer in dem Bewußtsein, daß sie bloße Ermöglichungen darstellten, die sehr wohl hätten unrealisiert bleiben können; wir rekonstruieren *post festum* oder *post factum*.

Da gab es biblische Stellen, die schon in altchristlicher Zeit zu Dossiers für oder gegen das *liberum arbitrium* zusammengestellt worden waren: Origenes, dessen *Peri archon* ebenso wie sein »Kommentar zum Römerbrief« dem 9. Jahrhundert in der Übersetzung des Rufinus zugänglich war, hatte im 3. Buch von *De principiis* die moralischen Paränesen zusammengestellt, die eine freie Entscheidung des Menschen voraussetzen. Derartige Zusammenstellungen, die noch in der Debatte Luther–Erasmus ihre Rolle spielen werden, kanalisieren Interpretationen. Unter den individualistischen Vorgaben des Diltheyschen Historismus neigen wir dazu, uns hochindividualisierte Grübler als Bibelleser vorzustellen. Aber der mittelalterliche Leser traf gewöhnlich Bibelstellen in traditionellen Kontexten, Florilegien und Auslegungszusammenhängen an. Selbst so extreme Stellen wie den alttestamentlichen Spruch, Gott habe »das Herz des Pharao verhärtet« (Exodus 4,21) fand man zugunsten der Willensfreiheit gedeutet, so bei Origenes¹⁴⁾, erst recht in der pelagianischen Schrift *De induratione cordis Pharaonis*, die Hinkmar als augustinisch ansah und als solche gegen Gottschalk ins Feld führte¹⁵⁾. Insbesondere die Paulusbriefe, vor allem die dunklen Kapitel 5 bis 9 des Römerbriefs mit dem *Nec volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (Rom 9,16) hatten eine lange Auslegungsgeschichte hinter sich und waren thesenbezogen koordiniert worden; Origenes hatte seine Textesammlung resümiert mit den Worten, diese Worte des Römerbriefs und viele andere Bibelstellen bewiesen, es gebe das *autexusion*. Rufin übersetzte diesen Satz: *quae evidenter ostendant habere nos liberi arbitrii potestatem*, während die neueste deutsche

14) Origenes, *De principiis* III 1,14, ed. H. GÖRGEMANNS-KARPP, Darmstadt 1976, S. 515.

15) Hinkmar, Ep. 37, MGH Epp. Karol. VIII, Berlin 1939, S. 19,22. Dazu vgl. J. DEVISSE, Hincmar de Reims. 845–885, Bd. 1, Genf 1975, S. 136–138; DERS., Les Méthodes de travail d'Hincmar de Reims, in: G. HASENOHR/J. LONGERE (Ed.), Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval, Paris 1981, S. 145–153. – Über pseudoaugustinische Texte im Mittelalter vgl. B. BLUMENKRANZ, La survie médiévale de S. Augustin, in: Augustinus Magister, II, Paris 1953, S. 1003–1018.

Übersetzung schreibt: »Es gibt also zahllose Stellen in der Schrift, die ganz klar die Willensfreiheit beweisen¹⁶⁾.« Die Stelle ist instruktiv, nicht nur weil die Vokabelunterschiede noch einmal die Verschiebung belegen vom griechischen *autexousion* über die römische *potestas* zu unserer substantivierten »Freiheit«, sondern weil sie zeigt, wie wenig in den ersten christlichen Jahrhunderten das 9. Kapitel des Römerbriefs die Prädestinationslehre erzwungen hat. Der Text galt vielmehr im Wirkungskreis der hellenistischen Philosophie als Dokument der Willensfreiheit. Chrysostomus und Ambrosius folgten der Spur des Origenes; erst Augustin warf die ältere Tradition um¹⁷⁾, und auch er kam erst zehn Jahre nach seiner sogenannten Bekehrung zu seiner Lösung. Die Dokumente seiner Lehrentwicklung gerieten zu Theoreticalternativen seiner mittelalterlichen Leser, daher muß der Historiker, der Rabanus und Hinkmar geschichtlich beurteilen will, sein Dossier von Augustintexten mitbringen; der Artikel »Gottschalk« im »Verfasserlexikon«, 1980 erschienen, beweist nur noch einmal, wie schief urteilt, wer diese Voraussetzung mißachtet¹⁸⁾. Es geht dabei um schwierige, nicht erst seit Jansenius umstrittene Fragen, die ich hier nicht untersuchen, zu denen ich nur zwei Hinweise geben kann.

Zunächst also: Der entscheidende Text Augustins ist die zweite *Quaestio* des ersten Buchs seiner *Quaestiones ad Simplicianum*, 396/397 entstanden. Simplician, der gerade in dieser Zeitspanne der Nachfolger des Ambrosius in Mailand wurde und der, wie die »Confessiones« berichten, bei der Vermittlung neuplatonischer Texte und damit bei Augustins »Bekehrung« von 386 eine wichtige Rolle gespielt hatte, hatte Augustin gebeten, die Stelle im Römerbrief 9, 10–29, zu erklären, wo Paulus begrifflich machen will, warum Gott seine Gunst von den Juden abgewendet hat, weil er frei seine Gnade vergibt, ohne Verdienste zu beachten: »Den Jakob habe ich geliebt, den Esau habe ich gehaßt.«

Augustin erklärt nun, der Apostel habe das Zwillingsspaar als Beispiel gewählt, um zu zeigen, daß keinerlei Verdienst, aber auch nicht der Glaube der Wahl Gottes vorausgeht. Gott hat seine Bestimmung getroffen, als Jakob und Esau noch im Mutterleib waren. Dabei hebt Augustin besonders folgende Punkte hervor:

1. Die Begnadeten erbringen gute Werke, aber die guten Werke sind nicht der Grund der Begnadung: *nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit*¹⁹⁾. Die Initiative zum Guten geht nicht vom Menschen aus, sondern allein vom Ratschluß Gottes. Gott begnadet keineswegs jeden, der begnadet werden will und sich durch ein gutes Leben darauf vorbereitet.

2. Keineswegs ist das Vorherwissen menschlicher Verdienste der Grund der göttlichen

16) Origenes, *De principiis* III 1,6 (ed. wie Anm. 14), S. 480–481.

17) Vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen¹³1966, S. 306.

18) F. RÄDLE, *Gottschalk der Sachse*, in: K. RUH (Hg.), *Verf. lex.*², Bd. 3 (1981) Sp. 189–199, bes. Sp. 196, wonach Gottschalk eine »zwanghafte Vorbestimmung zum Verderben« gelehrt habe, weit über Augustin hinausgegangen und von Hinkmar widerlegt worden sei.

19) Augustinus, *Quaestiones ad Simplicianum* I 2 n. 3, linea 88–89, ed. A. MUTZENBECHER, (CCL 44), Turnhout 1970, S. 21.

Gnadenwahl. Dies war vor Augustin die weithin herrschende Überzeugung; Augustin weist sie jetzt, 396/397, schroff zurück: Wenn dies der Fall wäre, behielten die Werke einen Vorrang vor der Gnade: *non igitur ex praescientia (apostolus) voluit intellegi factam electionem*²⁰. Gott hat den Esau gehaßt vor der Geburt, als dieser noch kein Unrecht hat begehen können: *misericordia defuit Esau*²¹, *misericordia subtracta est ab Esau*²². Warum er schon im Mutterleib verworfen worden ist, das dürfen Menschen nicht fragen; die Ratschlüsse Gottes sind unerforschlich. Die Menschheit ist durch die Erbsünde eine einzige *massa peccati*, die schwerste Strafen verdient hat; es ist Gottes Sache, wen er aus dieser Verdammnis herausretten will²³.

4. So wie es keinerlei vom Menschen ausgehende Vorbereitung zur Begnadung gibt, so gibt es auch keinen Widerstand gegen sie: *Si enim deus miseretur, etiam volumus*²⁴. Die Berufung (*vocatio*) kann nicht unwirksam gemacht werden durch menschlichen Widerstand. Wie wir die Verwerfung nicht aufheben können, indem wir das Gute wollen, so können wir der Begnadung nicht zuwiderhandeln durch die Wahl des Bösen; die Begnadung ist unwiderstehlich.

5. Augustin gibt die Lehre vom freien Willen, die er zehn Jahre zuvor gegen die Manichäer gewonnen hatte, verbal nicht auf; aber er entwertet jetzt radikal ihre Bedeutung: *Liberum arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem, sed in venundatis sub peccato quid valet*²⁵?

Der freie Wille ist viel wert, aber nur, wenn die nach unerforschlichen Regeln verschenkte Gnade ihn befreit. Er kann nicht von sich aus das Gute anstreben; er kann sich nicht einmal von sich aus entschließen, den Glauben und die Gnade anzunehmen. Dies sind Theorien, die Augustin zehn Jahre nach seiner Taufe, aber vor dem Auftreten des Pelagius entwickelt hat. Später hat er, auch terminologisch, den Prädestinationsbegriff ausgebaut, das Verhältnis von Berufung und Institution (Taufe) weiterverfolgt und die Gnade der *perseverantia* thematisiert; aber die Grundzüge seiner Gnaden- und Prädestinationslehre lagen, wie er im Rückblick selbst hervorhob, seit den *Quaestiones ad Simplicianum* fest²⁶. Diese Doktrin war ein so schroffer Bruch mit der voraugustinischen christlichen Tradition, mit der hellenistischen Philosophie und mit seinem eigenen christlichen Denken von 386 bis 396, daß die Neigung bestand und besteht, ihre Härte abzumildern. Wer Augustin aktualisieren will, muß ihn abschwächen. Daher legt sich in diesem Zusammenhang ein zweiter Hinweis nahe: Im Jahre 1908 erschien in München ein Buch mit dem erbaulichen Titel: »Geistesfrüchte aus der Klosterzelle«²⁷. Der Titel, der nach »Gartenlaube« klingt, stammt nicht vom Verfasser, dem bereits 1907 verstorbenen Benediktiner Odilo Rottmanner. Öffnet man das salbungsvoll

20) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 5 l. 157 (ed. wie Anm. 19), S. 30.

21) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 9 l. 256 (ed. wie Anm. 19), S. 34.

22) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 10 l. 273 (ed. wie Anm. 19), S. 34.

23) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 16 l. 469 (ed. wie Anm. 19), S. 42.

24) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 12 l. 333–334 (ed. wie Anm. 19), S. 37.

25) Augustinus, *Quaest. ad Simpl.* 12 n. 21 l. 740–742 (ed. wie Anm. 19), S. 53.

26) Vgl. K. FLASCH, Augustin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, S. 458 A. 30, S. 378 und 172–226.

27) O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908.

daherkommende Buch, überraschen der nüchterne Ton und die präzise Kenntnis patristischer Texte. Kein Erbauungsbuch, sondern gut dokumentierte Polemiken, inspiriert von Döllinger. Das Buch enthält eine kurze Studie über den Augustinismus (S. 11–32), die, wie ich finde, unwidersprechlich beweist:

1. Augustin lehrte – nachdem er 386 bis 396 andere Konzeptionen vorgetragen hatte – etwa seit 397 die Prädestination ohne Rücksicht auf die moralische Qualifikation; er hob entschieden hervor, die Auserwählung beruhe keineswegs auf dem göttlichen Vorherwissen künftigen sittlichen Verhaltens oder künftiger Glaubensbereitschaft: Gott wählt, wen er will; er verwirft, wen er will. In der antipelagianischen Polemik verschärfte Augustin seine Position dahin, daß Gott einige wenige Menschen zum ewigen Heil und die überwiegende Mehrheit der Menschen zum ewigen Tod prädestiniert hat²⁸⁾.

2. Der Gott Augustins will nicht, daß alle Menschen selig werden, sonst würden alle selig (These vom partikulären Heilswillen): Der Wille Gottes ist von solcher Effizienz, daß er unwiderstehlich wirkt: Nicht, was die Menschen wollen, geschieht, sondern was Gott will. Er begnadet auch die, die nicht begnadet werden wollen, und er beseligt keineswegs alle, die beseligt werden wollen. Gott kann auch die *malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum convertere*²⁹⁾.

3. Augustin spricht nie von einer Prädestination der Verworfenen zur Sünde, wohl aber von einer Bestimmung zum ewigen Tod, *praedestinavit ad aeternam mortem*³⁰⁾. Dies liegt auch in der Konsequenz seiner Theorie: Nichtbegnadete bleiben ohne Appellationsrecht in der *massa damnata*, in der *massa iustae damnationis*³¹⁾.

4. Augustin deutet die Termini »frei« und »Wille« um im Sinne seiner Gnadentheorie. Frei heißt er den Willen nur, sofern er begnadet ist; durch die Gnade wird, nach Augustin, der Wille erst zum Willen³²⁾. Augustin definierte aufgrund seiner Gnadentheologie die Ausdrücke *liberum* und *arbitrium* dahin um, daß sie die inhaltliche Richtigkeit des Lebens der wenigen Begnadeten ausdrücken, ein durch Gottes Willenseingriff wiederhergestelltes Leben nach einer objektiven Rangordnung. Nicht mehr das Wählen-Können, nicht mehr der *prohairesis*-Aspekt der klassischen griechischen Philosophie sollte freies Handeln definieren. Der Gottesmann in der Klosterzelle schwankte nicht, wie er diesen Bruch Augustins mit der Tradition zu bewerten hatte:

28) Zur kleinen Zahl der Auserwählten vgl. O. ROTTMANNER, Der Augustinismus, in: Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, S. 19 Anm. 3. – Die Abschwächungsversuche von F. J. THONNARD, La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner, in: RevAug 9 (1963), S. 259–287, und 10 (1964), S. 97–123, sowie von A. TRAPÉ, A proposito di predestinazione: S. Agostino ed i suoi critici moderni, in: Divinitas 7 (1963), S. 243–284 überzeugen vom historischen Standpunkt aus nicht.

29) Augustinus, *Enchiridion* c. 98 bei O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 25.

30) Mehrfache Belege bei O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 22 Anm. 3.

31) Belege bei O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 14–15.

32) Augustinus, *Retractationes* I 15, 4 l. 77, ed. A. MUTZENBECHER, (CCL) Turnhout 1984, S. 47s: *In tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas*. Bei ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 27 Anm. 2.

»Alle Versuche, den vollen Freiheitsbegriff mit der augustinischen Gnadenlehre in unge-
trübten Einklang zu bringen, sind mißlungen und werden mißlingen³³⁾.« Dieses Verdikt
richtete sich gegen das diplomatische Geschick, mit dem der Freiherr von Hertling über die
Brüche und Härten im Denken Augustins glaubte hinwegkommen zu können; ihm ist nur
hinzuzufügen, daß es einen halben Freiheitsbegriff neben dem »vollen« schwerlich geben
kann. Rottmanner geißelte damit auch die jesuitischen Autoren der »Stimmen aus Maria
Laach«, die gewagt hatten, bei Augustin von einer »harmonischen Gesamtauffassung« zu
sprechen. Seine Replik: »Von einer (harmonischen) [Gesamtanschauung] (Stimmen aus Maria
Laach 1891, Juli, S. 109) können nur solche reden, die entweder nie den gesamten Augusti-
nus angeschaut oder von der Gabe historischer Auffassung einen viel zu sparsamen Gebrauch
gemacht haben³⁴⁾.«

Augustin hat in den *Retractationes*³⁵⁾ eingestanden, seine Schrift *De libero arbitrio* enthalte
noch nicht seine spätere Gnadenlehre. Wenn er dort auch seine Lehrentwicklung zu harmoni-
sieren suchte, weil Pelagianer ihm vorwarfen, er bekämpfe in ihnen nur seine eigene frühere
Gnadenlehre, so faßte er doch, unbekümmert um Harmoniebedürfnisse, in *Retractationes*
II 1,1³⁶⁾ den Inhalt der zweiten *Quaestio* des ersten Buches der *Quaestiones ad Simplicianum*
dahin zusammen: *In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio
voluntatis humanae, sed vicit dei gratia.*

Damit statuierte Augustin selbst einen Gegensatz von Freiheit und Gnade. Rottmanners
»Geistesfrüchte« immunisieren im Sinne dieses Augustintextes gegen Abschwächungen und
gegen bloß verbale »Synthesen« von Freiheit und Gnade, wie sie immer noch ständig
produziert werden. Rottmanner regt an, das Feld der Augustinauslegung zu betreten mit
Tatsachensinn und Mißtrauen; berühmte Herausgeber und fromme Instanzen haben zu den
bedenklichsten Mitteln gegriffen, um eine abschwächende Auslegung durchzusetzen; ich
bringe dafür, von Rottmanner angeregt, nur zwei Belege:

1. Nach Augustin wirkt die Gnade, auch bei größtem Widerstreben des zu Begnadenden,
unwiderstehlich, *indeclinabiliter et insuperabiliter*³⁷⁾. In Mignes Ausgabe von *De correptione
et gratia* 12,38³⁸⁾, liest man diese Stelle so: Die Gnade wirkt auf den Willen *indeclinabiliter et
inseparabiliter*. Migne schreibt dazu eine Anmerkung: Die Manuskripte und einige Editionen
hätten zwar *insuperabiliter*, er habe gleichwohl diese Lesart verworfen, *utpote novis erroribus
faventem*. Deutlicher kann man nicht sagen, daß man Texte zu verfälschen bereit ist, um

33) O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 48. Dies gilt weiterhin, trotz der verbalen Anstren-
gungen von A. TRAPÉ (wie Anm. 24), trotz der Abmilderungen durch F. J. THONNARD (wie Anm. 28) und
des Syntheseversuchs von G. GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnaden-
lehre des Pelagius, Mainz 1972.

34) O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 32.

35) C. I 9 (ed. wie Anm. 32), S. 23–24.

36) Ed. wie Anm. 32, S. 90, l. 20–22.

37) O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 25, bes. Anm. 5.

38) Ed. MPL 44, Sp. 940.

Jansenisten und anderen neuen Häretikern ein Beweisstück zu entziehen. Rottmanner hatte für diese Anmerkung Mignes nur ein Wort übrig; er nannte sie »frivol«.

2. Noch härtere Grabenkämpfe tobten um einen einzigen Buchstaben in Augustins *Enchiridion* c. 95³⁹⁾. Augustin lehrt dort, es liege kein Unrecht darin, wenn Gott nicht alle beseligen wolle, da, so fährt der Migne-Text fort, sie gerettet werden könnten, »wenn sie nur wollten«, *cum possint salvi esse, si vellent*. Wieder verfaßt Migne eine Anmerkung: 25 alte Handschriften schrieben an dieser Stelle *vellet*, die meisten Drucke hätten aber das von ihm bevorzugte *vellent*. Die neuen kritischen Editionen schreiben natürlich *vellet* und geben damit dem Satz sein spätaugustinisches Salz: Gott tut nichts Unrechtes, wenn er nur wenige auserwählt, auch wenn er alle erretten könnte, wenn er nur wollte. Rottmanner erzählt im Anschluß an eine Studie von Kukula die Geschichte des umstrittenen n: Die Mauriner hatten sich aufgrund der Handschriften und des Kontextes für *vellet* entschieden, ihre Gegner setzten mit politischen Intrigen und Polizeibedrohung durch, daß sie im 6. Band *vellent* schreiben mußten. Nachdem einige Exemplare mit *vellent* ausgedruckt waren, gelang es ihnen, den Erzbischof von Paris umzustimmen. Bei vielen Bänden konnte der Bogen ausgetauscht werden; sie enthalten dann das korrekte *vellet*; das Exemplar der Pariser Nationalbibliothek enthält beide Bögen nebeneinander⁴⁰⁾.

Man muß die Seelennöte eines frommen Lesers rekonstruieren, der sowohl *vellet* wie *vellent* las: Er wußte nicht mehr, ob er selbst oder ob Gott für seine Verdammung verantwortlich war. Im 9. Jahrhundert war die Verwirrung noch größer: Einerseits las man die *Confessiones* mit dem eindrucksvollen *Da quod iubes et iube quod vis* (X 37, 60), und man fand in *De civitate Dei* ein Resumé der späten Gnadenlehre (XI 21, auch V 10,2). Andererseits liefen unter dem Namen Augustins auch eine Reihe pelagianischer Traktate wie *De induratione cordis pharaonis*⁴¹⁾. Texte, die man sich angewöhnt hat, »semipelagianisch« zu nennen, standen in hohem Ansehen, so von Johannes Cassianus die *Collationes*, welche die »Regel Benedikts« (c. 24) zu lesen empfahlen. Der *Liber ecclesiasticorum dogmatum* des Gennadius⁴²⁾ galt gelegentlich als Werk Augustins, während wiederum die Fortsetzung des Schriftstellerkatalogs des Hieronymus *De viris illustribus* eben desselben Gennadius von Lehrdifferenzen zwischen Cassian und Prosper von Aquitanien bezüglich der *gratia dei* und des *liberum arbitrium* berichtete⁴³⁾.

Als augustinisch wurde zitiert das sogenannte *Hypomnesticum* oder auch *Hypognosticon*, das eine Korrektur der augustinischen Gnadenlehre im Sinne der älteren Tradition vornahm und das übrigens bei Migne im Anhang zu Augustins Werken gedruckt wurde⁴⁴⁾, ferner der

39) Ed. MPL 40, Sp. 275.

40) O. ROTTMANNER, Geistesfrüchte (wie Anm. 28), S. 100.

41) Ed. G. DE PLINVAL, Essai sur le style et la langue de Pelage, Freiburg/Schweiz 1947.

42) Gennadius, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, ed. C. H. TURNER, in: JTS 7 (1906), S. 78–99, und 8 (1907), S. 103–117, eine im 6. Jahrhundert bearbeitete Fassung in: MPL 58, Sp. 979–1054.

43) Gennadius, *De viris illustribus*, c. 84, ed. C. A. BERNOUILLI, Freiburg/Br. und Leipzig 1895, S. 89.

44) Ed. MPL 45, Sp. 1613–1664.

sogenannte *Praedestinatus*⁴⁵⁾. Für eine philosophische Analyse des Problems lag das fünfte Buch der *Consolatio* des Boethius bereit, das einen neuen, erst von Lorenzo Valla in seinen Mängeln durchschauten Versuch machte, das von Augustin nicht bereinigte Problem der Konkordanz von göttlichem Vorherwissen beziehungsweise Vorherwirken und menschlicher Selbstbestimmung zu lösen. Über Boethius, aber auch über Dionysius Areopagita (und später über den *Liber de causis*) konnte man Gott als das reine Gute denken lernen, das sich, wie es im *Timaios* heißt, neidlos mitteilt, weil es gut ist, das also niemanden haßt, weder Jakob noch Esau, und das sich allen mitteilt, seine Güte also nicht nach unerfindlichen Auswahlkriterien auf einige Auserwählte einschränkt. Wie um die Geister vollends zu verwirren, konnte man dieses Motiv – Gott als die allseits kreativ ausstrahlende Zentralsonne des Universums, die sich über alle ergießt – auch in den Schriften Augustins aus der Zeit von 386 bis 396 wiederfinden und sie gegen die Exklusivitätstendenzen der späteren Gnadentheologie desselben Autors wenden.

III. DER PRÄDESTINATIONSSTREIT IM 9. JAHRHUNDERT

Wie konzipierte die Zeit von 850 bis 1150 bei solchen Textdivergenzen die Willensfreiheit? Ich beschränke meine Antwort auf drei Namen: Gottschalk, Anselm und Abaelard, sowie auf einige wenige dazugehörige Interpretationsprobleme.

Zunächst also die Gottschalkaffäre: Öffentliche Auspeitschung, Kerkerhaft mit Bücherverbot, Gutachterstreit bis etwa 861⁴⁶⁾. Vom Augustin der *Quaestiones ad Simplicianum* ist der Weg zu Gottschalk nicht so weit, wie zuletzt noch Rädle suggerierte. Nimmt man hinzu, daß Isidor von Sevilla die Lehre Augustins von der *praedestinatio ad mortem* oder *ad vitam* zu der Wendung von der *gemina praedestinatio* kondensiert hatte⁴⁷⁾ – was dann zur Kampfformel im Gottschalkstreit wurde – und daß weder Gottschalk noch Augustin noch Isidor je von einer Prädestination zur Sünde gesprochen haben, so braucht man nicht auf die psychische Struktur Gottschalks zurückzugreifen, um seine Position zu erklären. Insgesamt bleibt es dann wohl bei dem Urteil Albert Haucks: Gottschalk war »der erste mittelalterliche Märtyrer des Augustinismus«⁴⁸⁾. Wenn man Augustin harmonisiert, wenn man ihm – anti-jansenistisch –

45) Abgedruckt bei MPL 53, Sp. 588–672.

46) C. LAMBOT (Ed.), *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain 1945; J. DEVISSE, Hincmar, Archevêque de Reims. Bd. 1. Genf 1975, S. 115–279; F. RÄDLE, in: *Verf. lex.*² Bd. 3 (1981), Sp. 189–199; G. MADEC, Jean Scot au travail: Quelques observations sur le *De divina praedestinatione*, in: G. HASENOHR/J. LONGERE (Hg.), *Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval*, Paris 1981, S. 155–161; G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982; K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, S. 25–37.

47) Isidor von Sevilla, *Sententiae* II 6,1, ed. MPL 83, Sp. 606: *Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem.*

48) A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 2, Berlin⁸1954, S. 674.

seine Schroffheiten der Gnadenwahllehre nimmt, belastet man Gottschalk. Dann erst erscheint Gottschalk hart, anti-humanistisch, freiheitsfeindlich, voll dunkler Einseitigkeit, nordisch düster, oder auch, wie man gemeint hat, ein erster deutscher Christ. Gegen diese Perspektivenverzerrung empfiehlt sich noch einmal der Genuß der »Geistesfrüchte aus der Klosterzelle«, unter denen sich auch diese harte Nuß versteckt: »Man kann beinahe den ganzen Jansenius im hl. Augustinus finden⁴⁹⁾.« Wenn sogar Jansenius, dann erst recht Gottschalk. Nur legen sich einige Präzisierungen nahe, zumal wir seit der Ausgabe der Werke Gottschalks durch Lambot 1945 einiges genauer sagen können, als es die Handbücher bis heute tun.

Diese Texte zeigen Gottschalk als Grammatiker und Dialektiker, der auf Präzision des Ausdrucks und auf korrekte Einhaltung syllogistischer Figuren erpicht ist. Er will das Bildungsprogramm der *artes* tatsächlich angewendet sehen, das der junge Augustin fortentwickelt, das er in *De doctrina christiana* noch in die Bibelauslegung integriert hatte, das ihm aber in der Diskussion um die Gnadenwahl wenig bedeutet hatte. Gerade im Römerbrief aber rühmte Gottschalk die formallogische Korrektheit der Argumentation des Apostels. Gottschalk erweist sich in den von Lambot edierten Texten als Erbe des Kulturprogramms Alkuins, ein anderer Erbe neben seinem Kontrahenten Johannes Eriugena. In seinem Werk hat sich nicht die zeitlose Substanz des Augustinismus reinkarniert, sondern eine geschichtlich-kontingente, eine bildungspolitische Aktivität zeitigte ambivalente Folgen.

Zu diesem Resultat kam auch einer der letzten Bearbeiter dieses Konflikts, doch wollte er, wie es das Gesetz der »Problemggeschichte« befiehlt, die Gottschalkdebatte auf ein perennes Problem beziehen, nämlich das der Freiheit. Was Gottschalk und Rabanus danach vor allem trennt, wäre ihre verschiedene Konzeption von Freiheit: »Die Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk hatte somit nichts Geringeres zum Gegenstand als das Problem der menschlichen Willensfreiheit. Hrabans Standpunkt dürfte der des allgemeinen sittlichen Bewußtseins der Menschen im Karolingerreich gewesen sein; fand er dafür doch die Billigung des ostfränkischen Episkopats, eines Großteils des von Hinkmar geführten westfränkischen Episkopats und der beiden Könige⁵⁰⁾.«

Man kann sich fragen, ob in dieser Analyse nicht mehrere Anachronismen liegen. Wenn die Mehrheit der Bischöfe den mächtigen Erzbischöfen zustimmte, verweist dies eher auf Machtverhältnisse und den Bildungsstand als auf »das allgemeine sittliche Bewußtsein der Menschen«. Warum Hinkmar sich dem Mainzer anschloß, wissen wir, denn er sagt es selbst: weil Rabanus der letzte lebende Schüler Alkuins war. Anachronistisch erscheint mir Schrimpfs inhaltliche Umschreibung des Konflikts: Für Rabanus werde der Mensch »mit der Taufe wieder sittliches Subjekt; denn er weiß wieder um das, was tatsächlich für ihn gut ist und kann die richtigen Entscheidungen treffen. Als sittliches Subjekt ist er für sein Handeln verantwort-

49) O. ROTTMANNER, *Geistesfrüchte* (wie Anm. 28), S. 100.

50) G. SCHRIMPF, Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts, in: R. KOTTJE/H. ZIMMERMANN (Hg.), *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof*, Wiesbaden 1982, S. 152.

lich und verdient sich durch den rechten Glauben und gute Werke selbst das ewige Leben«. Gottschalk hingegen habe das sittliche Bewußtsein der karolingischen Gelehrten ausgesprochen, denen eine ausgedehnte Augustinlektüre die Reflexion handelnder Menschen ermöglicht habe, »bei der der Handelnde aus der Rückschau fragt, ob eine Entscheidung, die er vor längerer Zeit gefällt hat, wirklich in dem Ausmaß seine eigene und freie Entscheidung war, wie er das bislang meinte«⁵¹).

Das klingt, als hätten Akteure der Karolingerzeit sich nach vollzogenen Handlungen im Sinne Schopenhauers und Nietzsches gefragt, ob das Freiheitsbewußtsein, das ihre früheren Handlungen begleitete, in der nachträglichen Prüfung sich nicht als Illusion erweise. Daß Rabanus keine Andeutung macht, den Begriff des »sittlichen Subjekts« zu erklären, daß dieser Ausdruck und die damit verbundene Konzeption einer anderen geschichtlichen Welt angehören und nicht rückdatierend ihm angesonnen werden dürfen, scheint mir evident. Wer sich an die *Quaestiones ad Simplicianum* erinnert, sieht, daß die Erwartung, jeder Getaufte verdiene sich selbst das ewige Leben, einen klaren Bruch mit Augustin bedeutet hätte. Gehen wir also noch einmal zurück zu den Texten.

Rabanus entwickelt in seiner Schrift *De praedestinatione* seine Gründe gegen die Prädestinationslehre Gottschalks⁵². Sein erstes Argument, gleich in den ersten Zeilen vorgetragen, geht davon aus, nach Gottschalk prädestiniere Gott den Menschen zur Sünde. Dies trifft zwar de facto auf Gottschalk nicht zu, der wie Augustin immer nur von einer *praedestinatio ad mortem*, nie von einer *praedestinatio ad peccatum* gesprochen hatte, aber es gibt das erste Argument des Rabanus ab: Wenn Gott den Menschen zur Sünde zwingt, dann sündige der Mensch mit Notwendigkeit. Wie kann dann der gerechte Gott ihn verurteilen? Nicht von Subjekt und Freiheit, sondern von Gott ist bei Rabanus zuerst und vor allem die Rede, wenn es gegen Gottschalk geht: *Si autem huiusmodi ratiocinatione tollitur Deo ne iudex justus sit, consequenter aufertur illi et regia dignitas atque divina majestas. Sed e contrario Scriptura clamat prophetica: »Quoniam Deus magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos« (Ps. 94,3)*⁵³.

Die Würde des Himmelskönigs und die Majestät des Weltenrichters, nicht die Subjektrolle des Menschen, das war Rabanus' erste Sorge. War denn die Willensfreiheit wenigstens seine zweite? Auch das nicht; folgen wir dem Text. Da erklärt zwar Rabanus – der Sache nach gegen die augustininische Gnadenlehre, aber ohne den Bischof von Hippo zu nennen –, Gott verlasse nur diejenigen, die zuvor ihn verlassen haben, aber er hält sich bei diesem antiaugustinischen Grundsatz nicht auf, sondern kommt zu seiner zweiten Hauptsorge: Gottschalks Lehre verdirbt die Gläubigen, weil sie sich dann sagen: *Non est necesse mihi ut laborem pro requie et salute mea, quia si praedestinatus sum a Deo ad vitam aeternam, velim nolim illuc perveniam*⁵⁴.

Nun hatte zwar Gottschalk ebenso wie Augustin gelehrt, Gott kenne die Auserwählten, wir aber wüßten nicht, ob wir vorherbestimmt sind, müßten also alles tun, was an uns liegt.

51) G. SCHRIMPF, Hraban und der Prädestinationsstreit (wie Anm. 50), S. 152.

52) Rabanus Maurus, *De praedestinatione*, ed. MPL 112, Sp. 1530–1553.

53) Rabanus Maurus (wie Anm. 52), Sp. 1531.

54) Rabanus Maurus (wie Anm. 52), Sp. 1532 B–C.

Gottschalk hatte also die quietistische Konsequenz ebenso wie Augustin zurückgewiesen, aber dies hinderte Rabanus nicht, die Zerstörung der moralischen Ordnung durch einen prädestinarianisch motivierten Laxismus als sein zweites Hauptmotiv gegen Gottschalk vorzutragen. Wiederum befand er sich im Widerspruch zur augustininischen Gnadentheologie, offenbar, ohne es zu wissen, jedenfalls ohne hier ein Problem zu erörtern. Dabei war Rabanus kein Pelagianer, auch kein Semi-Pelagianer (wie man groberweise sagt): Auch für ihn gab es keinen guten Willen ohne die Gnade. Schrimpf ging so weit, die Position des Rabanus wie folgt zu umschreiben: »Nach Hrabans Verständnis der kirchlichen Prädestinationslehre erfüllt allein der Getaufte, also der gläubige Christ, die Bedeutung des Begriffs Mensch⁵⁵.«

Dann hätte Rabanus den Augustinismus auf die Spitze getrieben. Denn Augustin hat zwar bestritten, daß das römische Reich eine *civitas* genannt werden könne, aber ich wüßte nicht, wo Augustin gezweifelt hätte, ob Cicero ein Mensch genannt werden kann. Jedenfalls wendet Rabanus sich bald wieder, ohne es zu sagen, wohl ohne es zu wissen, gegen Augustin, wenn er argumentiert: Da Gott nicht den Tod des Sünders will, darf niemand sagen, Gott prädestiniere zum Tod⁵⁶. Gerade dies aber hatte Augustin im Kontext seiner restriktiven Auslegung des göttlichen Heilswillens gelehrt⁵⁷. Ich schlage deshalb vor, den Konflikt zwischen Rabanus und Gottschalk bis zum Beweis des Gegenteils nicht als den Konflikt zweier Freiheitstheorien zu deuten, auch nicht als den Gegensatz des allgemeinen sittlichen Bewußtseins der Menschen zu dem der karolingischen Gelehrten, sondern zunächst einmal – andere Aspekte kommen hinzu – als den Gegensatz zwischen genauen und ungenauen Lesern Augustins. Es handelt sich um einen Konflikt zwischen den konsequenteren und den aus kirchenpolitischen Bedenklichkeiten abschwächenden Augustinisten.

Aber hat die Gottschalkaffäre gar nichts mit der Geschichte der Willensfreiheit zu tun? Doch, aber an so deutlich untergeordneter Stelle, daß man die historische Perspektive verschiebt, wenn man sie vorrangig behandelt, gar zum Kern des Streits erhebt. Dies beweisen eine Reihe von Tatsachen:

1. Wo Rabanus seine Haupteinwände gegen Gottschalk resumierte, gibt er folgende sieben Gründe an:

Erstens verunehrt Gottschalk den Schöpfer, weil er ihm bösen Willen zuzuschreiben wagt. Zweitens straft er die Bibel Lügen, die allen das ewige Leben verspricht, die glauben und gut handeln.

Drittens zieht Gottschalk die Gerechtigkeit des Weltenrichters in Zweifel.

Viertens hat nach Gottschalk der Erlöser sein Blut vergebens vergossen.

55) G. SCHRIMPF, Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre, in: Hrabanus Maurus und seine Schule, hg. v. W. BÖHME, Fulda 1980, S. 165.

56) Rabanus, *De praedestinatione* (ed. wie Anm. 52), Sp. 1540A.

57) Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis* XIII 31, ed. MPL 44, Sp. 308; *De anima et eius origine* IV 11,16, ed. MPL 44, Sp. 533; *Epistola* 204,2, ed. MPL 33, Sp. 939.

Fünftens zerstört er das gesamte Konzept der Erlösung, das nach Rabanus darin besteht, daß begnadete Menschen die beim Engelsturz freigewordenen Himmelsplätze einnehmen sollen.

Sechstens stellt sich Gottschalk auf die Seite des Teufels, denn er läßt uns am Heil verzweifeln. Siebtens ist er ein Feind des ganzen Menschengeschlechts, denn er bezweifelt, daß es durch Gnade und Taufe von der Erbsünde, von eigener Schuld und von der Herrschaft Satans befreit werden kann.

Bei diesen sieben Argumenten ist von Willensfreiheit nicht die Rede⁵⁸). Es geht bei ihnen – mit Himmelskaiser, Satansherrschaft, Engelssturz und freigewordenen Himmelsplätzen – bunter, frühmittelalterlicher zu als bei einer Theorie des moralischen Subjekts. Nach dieser siebenfachen Beweisführung füllt Rabanus erst einmal sechs weitere Migne-Spalten mit Bibelzitate, um dann erst über den freien Willen folgendes zu schreiben: *Liberum enim arbitrium homini datum nullus rite credens negare potest; sed si ad effectum boni operis pertigerit, muneris est gratiae Dei* (1546A) ... *Semper est in nobis voluntas libera, sed non semper bona* (1546B) ... *Libertatem quidem arbitrii sui commissus est homo statim in prima mundi conditione* (1546C).

Das ist die Ausbeute von 23 Migne-Spalten. Sie enthält noch manche augustinische Einschränkung: Der freie Wille darf nicht geleugnet werden, aber er reicht nicht von sich aus zum guten Handeln. Der Mensch wurde seiner Freiheit anheimgegeben, aber das war vor dem Sündenfall. Nach den zitierten Sätzen fährt Rabanus fort, indem er den Unterschied von Vorherwissen und Vorherbestimmen erklärt, immer im verbalen Anschluß an Augustin, ohne doch wie dieser klarzustellen, daß das Vorherwissen von Sünden nicht der Grund der Verwerfung sein kann. Ein Motiv, das Rabanus viel mehr interessiert als die Willensfreiheit, ist die Ewigkeitsbedeutung der Kirche und ihrer Sakramente; diese wird in der Tat von Gottschalk wie von der augustinischen Gnadenlehre relativiert.

2. Eine Reihe wichtiger amtlicher Schriftstücke der Prädestinationsdebatte erwähnt die sieben Haupteinwände des Erzbischofs von Mainz, nennt wohl auch andere Konfliktthemen, wie vor allem den von Isidor übernommenen Ausdruck Gottschalks von der *gemina praedestinatio*, erwähnt aber überhaupt nicht das *liberum arbitrium*, so vor allem Gottschalks eigene *Confessio brevior*⁵⁹), Hinkmars Aufstellung der Irrtümer Gottschalks für den Papst⁶⁰), Hinkmars Liste der Irrtümer Gottschalks für Erzbischof Egilo⁶¹) ... In einer anderen Liste Hinkmars erscheint das Stichwort der Willensfreiheit an fünfter und letzter Stelle⁶²).

Auch in der Liste von 7 Anklagepunkten des Erzbischofs Amolo von Lyon kommt die Willensfreiheit nicht vor⁶³).

58) Der Text des Rabanus steht in *De praedestinatione* (ed. wie Anm. 52), Sp. 1540.

59) Ed. wie Anm. 46, S. 52–54.

60) Ed. wie Anm. 46, S. 45–46.

61) Ed. wie Anm. 46, S. 46.

62) Ed. wie Anm. 46, S. 16.

63) Ed. wie Anm. 46, S. 16.

Halten wir als Resultat fest: Die Textmasse, die der Prädestinationsstreit produziert hat, enthält einige Sätze über das *liberum arbitrium*. Aber viel charakteristischer sind ihr peripherer Ort und die Vielzahl ihrer Einschränkungen. Das Interesse der Kontrahenten lag offenbar woanders. Wenn die problemgeschichtliche Philosophiegeschichtsschreibung die wenigen Passagen hervorhebt, die eine gewisse Affinität zu Fragestellungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts aufweisen, geht sie hochgradig selektiv vor und eliminiert das historisch Eigentümliche des 9. Jahrhunderts, dem es weit mehr um die Würde des Himmelskaisers, um die Gerechtigkeit des Weltenrichters, die Besetzung der leergewordenen Himmelsplätze und den Ewigkeitswert der Taufe ging als um das »sittliche Subjekt«. Das »sittliche Subjekt« hat selbst eine Geschichte. Deren Stadien werden nicht sichtbar, wenn man das »sittliche Subjekt« bereits ihren anfänglichen Phasen unterstellt.

3. Autoren, die über Gottschalk, Rabanus und Hinkmar schreiben, zeigen wenig Neigung, den ersten Konflikt Gottschalks mit Rabanus, nämlich den Versuch, seine *oblatio* an das Kloster Fulda rückgängig zu machen, in dem Prädestinationsstreit auch nur zu erwähnen. Gewiß liegen 20 Jahre zwischen diesen Affären. Aber vermutlich spielen spätere theologische Disziplineneinteilungen herein, nach denen der Gnadenstreit in die Dogmatik, die *oblatio* ins Kirchenrecht gehört. Theologiestudenten lernen früh, das auseinanderzuhalten. Aber für den Historiker empfiehlt es sich, quer durch die Fächer zu lesen. Und wenn jemand selbst entscheiden will, ob er im Kloster bleiben will, hat das wohl etwas mit Freiheit zu tun. Die mittelalterliche Kirche selbst hat das Institut der *oblatio*, an dem schon Papst Nikolaus I. Zweifel geäußert hat, im Laufe ihrer eigenen Entwicklung bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts abgeschafft, in einem historischen Prozeß, den Pater Chenu beschrieben hat als »l'éveil de la conscience«⁶⁴. Und wenn Rabanus zwar nicht den Menschen, wohl aber den Getauften als sittliches Subjekt gedacht hat, wie hat er dann das Widerstreben des getauften *oblatus* Gottschalk theoretisch analysiert?

Rabans Schrift *De oblatione puerorum* von 829 gibt darauf Antwort. Raban berichtet, Gottschalk habe argumentiert, es sei nicht erlaubt, daß Eltern ihre Kinder für immer ins Kloster geben (*ad servitium Dei tradere*) und daß freie Männer ihre Söhne zu Sklaven machen (*nec convenire homini libero ingenuum filium servum facere*). Raban repliziert scharf: Wer so argumentiere, versuche, Gott ein menschliches Gesetz aufzuerlegen. Nach Paulus seien wir in Christus alle frei, oder besser: *Qui enim liber vocatus est, servus est Christi*⁶⁵. Die heiligen Väter hätten es für eine große Ehre gehalten, als *servi Christi* zu gelten. Schließlich sei das ganze Menschengeschlecht *divinae servituti obnoxium*⁶⁶.

Rabanus widerlegt den Anspruch Gottschalks in drei Schritten: Erstens zeigt er aus der Bibel, daß es erlaubt ist, die eigenen Kinder Gott zu weihen, sie also dem Kloster zu übergeben. Zweitens, daß die Rücknahme einer solchen Gabe eine schwere Sünde darstellt.

64) M.-D. CHENU, *La théologie du douzième siècle* (EPhM 45), Paris 1957, S. 87.

65) Rabanus Maurus, *De oblatione puerorum*, ed. MPL 107, Sp. 419D–420A.

66) Rabanus Maurus (wie Anm. 65), Sp. 420C.

Drittens, daß das Klosterleben göttlichen, nicht menschlichen Rechtes ist⁶⁷). Kein Wort zur Willensfreiheit des *oblatus*, wohl aber, gegen Ende der Schrift, eine Bezugnahme auf die freie und adlige Geburt Gottschalks, die natürlich keinen Einwand bilden darf, zumal es sich bei Gottschalk nicht um einen Sproß der altkultivierten Gebiete am Rhein, sondern um einen Sohn des frischbekehrten Sachsenstamms handelt: *Quasi illi libertatem ac nobilitatem generis sui perdant, qui seruitium Christi profitentur, cum magis illi liberi sint, qui uni Deo, quam qui diversis vitiis atque peccatis servire probantur*⁶⁸).

Zugrunde liegt eine klare, augustinisch-monastisch inspirierte Zweiteilung von Gottesdienst oder Sündensklaverei. Der Sklave Gottes ist freier, weil mächtiger: *cum nulla sit melior majorque potestas quam servire Deo*.

Unser Hauptproblem, ob man sich nicht selbst zum Klosterleben entscheiden müsse, stellt sich Rabanus mit keinem Satz. Rabanus hat so wenig das sittliche Subjekt im Getauften entdeckt, daß er das Klostergelübde der darbringenden Eltern behandelt, als sei es von dem getauften *oblatus* selbst abgelegt (bes. 433D). Mit keiner Zeile gesteht er das Problematische einer solchen Stellvertretung ein, obwohl der junge Gottschalk dies anders gesehen zu haben scheint. Weit davon entfernt, Rabanus daraus einen Vorwurf zu machen, befreie ich ihn durch meine historistische Bewertung nur von einer Beweislast, die ihm neuerdings im Zuge einer ungeschichtlichen Aktualisierung angesonnen wurde, während er klar gesagt hat, daß er etwas anderes im Sinne hatte.

IV. GOTTSCHALK UND ERIUGENA

Es ist hier weder möglich noch nötig, den Prädestinationsstreit in seinem ganzen Umfang darzustellen. Ich beschränke mich auf einen groben Überblick über die wichtigsten Positionen und auf einige Bemerkungen zu dem Gegensatz von Gottschalk und Eriugena⁶⁹).

Amolon von Lyon stellte sich auf die Seite Hinkmars und Rabans mit sieben Haupteinwänden, vor allem mit dem Vorwurf, Gottschalk mache den Kreuzestod überflüssig und nehme den Kirchensakramenten ihren Wert⁷⁰), er erkannte also, daß die Prädestinationslehre Gottschalks die kirchliche Institution zu entwerten drohte. Andere sahen hingegen, daß

67) Diese Gliederung: wie Anm. 65, Sp. 421B–C.

68) Rabanus Maurus (wie Anm. 65), Sp. 431B–C.

69) Außer der bereits genannten Literatur vgl. vor allem die Neuausgabe von Eriugena, *De divina praedestinatione*, ed. G. MADEC (CChrCM 50), Turnhout 1978. Dazu vgl. M. CAPPUYNS, Jean Scot Erigene, Louvain 1933, S. 102–129; B. LAUVAUD, La controverse sur la predestination au IX^e siècle, in: DThCXII (1935), Sp. 2901–2935; G. MATHON, L'utilisation des textes de S. Augustin par Jean Scot Erigene dans son *De praedestinatione*, in: Augustinus Magister, Bd. 3, Paris 1954, S. 419–428; J.-P. BOUHOT, Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales, Paris 1976; G. MADEC, L'augustinisme de Jean Scot dans le *De praedestinatione*, in: Jean Scot Erigene et l'histoire de la philosophie (Colloques internationaux du CRNS), Paris 1977, S. 183–190.

70) *Epistola ad Gotescalcum*, (Ep. 2), ed. MPL 96, Sp. 84C–96D.

Gottschalk sich auf Augustin berufen konnte. So fand Gottschalk Verteidiger in Remigius von Lyon⁷¹⁾, der insbesondere die Grausamkeit und Ungerechtigkeit anprangerte, mit der die Kirchenfürsten Gottschalk behandelt hätten⁷²⁾. Gegen Hinkmar richtete sich sein *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate*⁷³⁾.

Ferner sprachen in seinem Sinne: Prudentius von Troyes⁷⁴⁾, Ratramnus von Corbie⁷⁵⁾ und Servatus Lupus von Ferriere⁷⁶⁾.

Hinkmar wiederum beauftragte mehrere Autoren mit dem Verfassen einer Apologie seiner Verteidigung Gottschalks, darunter Pardulus von Laon, aber auch Johannes Eriugena, dessen querliegendes Gutachten, *De divina praedestinatione liber*, den lebhaften Widerspruch des Prudentius von Troyes⁷⁷⁾ und des Florus von Lyon⁷⁸⁾ herausforderte.

Hinkmar schließlich verfaßte seinen großen Traktat *De praedestinatione*⁷⁹⁾, in dem er sich gegen seine Widersacher, insbesondere Prudentius und Remigius, zur Wehr setzte.

Von diesen zahlreichen Texten gehe ich nur noch einmal auf die Gottschalks und Eriugenas ein. Gottschalk repetierte nicht einfach den späten Augustin. Seine Gnadenlehre ging aus einer Konzeption des Wissens hervor, die Kohärenz und syllogistische Regeln hervorhob; man lese sein Lob des Syllogismus bei Lambot⁸⁰⁾. Im Kontrast zu den Schriften Augustins zur Gnadenlehre gehören Gottschalks Texte einer anderen kulturellen Welt an, der karolingischen Schulkultur. Auf der Suche nach Kohärenz und Präzision eliminierte er die verbalen Bekenntnisse Augustins zur Willensfreiheit und die Kompromisse des Rabanus mit anti-augustinischen Texten. Ganz im Sinne des augustinischen Neuplatonismus hob er die Unveränderlichkeit Gottes hervor: Wenn der ewige Wille unveränderlich ist, bietet er keinen Anhalt zu einer Unterscheidung zwischen einem eigentlichen Willen, der stets zu seinem Ziel kommt, und einem allgemeinen Willen, dessen Ausführung vom Wollen der Menschen abhinge. Was Gott will, geschieht immer. So dachte Augustin seit den *Quaestiones ad Simplicianum*; Gottschalk gab diesem Gedanken eine kohärente Form. Dabei erreichte er eine solche Klarheit, daß er imstande war, augustinische von pseudo-augustinischen Texten zu unterscheiden. Nicht, als hätte nicht auch er, wie Hinkmar, pelagianische oder pelagianisierende Texte zitiert, die unter dem Namen Augustins liefen. Er besaß nicht die philologische Gelehrsamkeit des Prudentius, der wenig später Hinkmar kritisierte wegen dessen philologischer Irrtümer. Aber Gottschalk sah klar, daß bestimmte Texte Augustins den Auslegungs-

71) *De tribus epistolis*, ed. MPL 121, Sp. 985B–1068A.

72) *De tribus epistolis* (wie Anm. 71), c. 25, Sp. 1029D–1030D.

73) Ed. MPL 121, Sp. 1083C–1134D.

74) *Epistola ad Hincmarum et pardulum*, ed. MPL 115, Sp. 971C–1010B.

75) *De praedestinatione*, ed. MPL 121, Sp. 13A–79C.

76) *Epistola ad Hincmarum* (Ep. 130), ed. MPL 119, Sp. 606A–608A; *De tribus quaestionibus*, ed. MPL 119, Sp. 621D–648B; *Epistola ad Carolum* (Ep. 128), ed. MPL 119, Sp. 601B–605D.

77) *De praedestinatione contra Ioannem Scotum*, ed. MPL 125, Sp. 1009B–1366A.

78) *Liber adversus Ioannem Scotum*, ed. MPL 119, Sp. 101A–250A.

79) Ed. MPL 125, Sp. 66B–474B.

80) Wie Anm. 46, S. 155–157.

schlüssel bilden müssen. Er ermahnte seine Leser, gerade diese Texte zu studieren: *Lege librum sancti Augustini De correptione et gratia*⁸¹⁾ und: *Lege in Enchiridion totum capitulum sub titulo De amissione liberi arbitrii*⁸²⁾. Gottschalk wußte und sagte es ausdrücklich, daß Augustin im *Enchiridion* eine Prädestination *ad poenam* gelehrt hatte⁸³⁾; vom Standpunkt einer historisch verfahrenen Augustinforschung aus kann man seinen Scharfsinn für die »richtigen« Texte nur bewundern.

Das Gutachten Eriugenas – von Hinkmar erst gefordert, dann verleugnet – kam, wie man weiß, zu entgegengesetzten Resultaten: Der Wille ist frei, und zwar seinem Wesen nach. Wenn also Gott einen Willen geschaffen hat, dann hat er Freiheit geschaffen, und es gibt folglich keine doppelte Prädestination im Sinne Gottschalks. Es gibt nach Eriugena auch keine einfache Prädestination, die von der absolut einfachen Wesenheit Gottes verschieden wäre oder die irgendeine zeitliche Assoziation zuließe. Eriugena war wie Gottschalk besorgt um die innere Kohärenz seiner Lösung; das verband beide mit einer neuen Schulkultur. Beide radikalisierten bestimmte Ansätze Augustins: Gottschalk die Unwandelbarkeit Gottes und die Effizienz seines Willens; Eriugena die Einfachheit Gottes, seine Zeitlosigkeit und das Nicht-Sein des Bösen, das, weil es nicht ist, auch nicht vorhergesehen oder vorbestimmt wird. Eriugena baute bestimmte philosophische Motive der Frühschriften, von *De ordine*, *De vera religione* und *De libero arbitrio* aus; er vertiefte sie mit der neoplatonisierenden Ontologie und der Privationstheorie des Bösen, die er in den *Confessiones* lesen konnte, vor allem aber mit der Theorie der *mens* aus *De trinitate*, wonach der Wille nichts ist, was zum Menschen hinzukommt, sondern die Substanz des Geistes ausmacht. Da Eriugena wie Origenes die Hölle und den ewigen Tod als Metaphern innerer Seelenzustände deutete, hatte er es nicht nötig, den ewigen Tod als Gegenstand des göttlichen Willens zu denken. So gelangte auch er zu einer kohärenten Gesamtlösung, die die Regeln der *artes* respektierte, um die er ebenso bemüht war wie Gottschalk. Das Erbe Alkuins hat sich um 850 gespalten; es ist auseinandergetreten zu extrem entgegengesetzten und doch miteinander verbundenen Lösungen: Gottschalk und Eriugena gehen von denselben Texten aus, unterwerfen sich demselben Wissenskonzept, kommen von denselben Regeln der aristotelisch-boethianischen Schullogik her. Jeder von ihnen hat ein Bildungselement des augustiniischen Denkens weiterentwickelt und ihm den Charakter einer Leitidee verliehen, den es so in den vielförmigen Schriften Augustins nicht besaß. In der Mitte des 9. Jahrhunderts hatte sich also eine neue Situation ergeben. Wir haben es nicht mit der ewigen Wiederkehr derselben Probleme zu tun, sondern mit der historischen Entfaltung einer Situation, die sich aus der karolingischen Politik und Kulturreform ergab: Kirchenfürsten wie Rabanus und Hinkmar konnten sich nicht mehr das Monopol der Textauslegung sichern; sie glaubten Augustin zu verteidigen und zitierten anti-augustinische Texte. Sie brauchten diese theoretische Gemengelage, weil die augustiniische Gnaden-

81) Ed. wie Anm. 46, S. 161, 20.

82) C. 30, ed. wie Anm. 46, S. 153, 30.

83) Ed. wie Anm. 46, S. 53, 22.

lehre, rein belassen, den ewigen Wert ihrer Arbeit, der politischen Organisation der Kirche, bedrohte. Aber jetzt riskierten sie, kritisiert zu werden, und zwar gleich mehrfach: vom Kreis der philologischen Kenner in Lyon und in Troyes, weil die Bischöfe anti-augustinische Texte für augustinisch hielten, von Gottschalk, weil sie die klar ausgesprochene Lehre Augustins einer Prädestination zum Tode verrieten, von Johannes Eriugena, weil sie die Sublimität des philosophischen Gottesbegriffs als der absoluten Einfachheit vergaßen und Anthropomorphismen erlagen, die Augustin sowohl ausgesprochen wie auch kritisiert hatte.

Rabanus und Hinkmar hatten ihre strenge Verurteilung Gottschalks auf theoretische Kompromisse gebaut, die unter dem kulturellen Niveau ihrer Jahrzehnte lagen. Dadurch haben sie eine kulturelle Spannung erzeugt, die sich in einer ausgebreiteten literarischen Tätigkeit niederschlug.

V. ANSELM VON CANTERBURY

Wenn ich mit der Analyse bei den Schriften Anselms neu einsetze und wenn ich vorausschicke, zwischen der Verurteilung Gottschalks und dem Tod Anselms (1109) seien mehr als 250 Jahre verflossen, so scheint das trivial. Aber wer sich die ökonomische, politische und soziale Entwicklung des lateinischen Westens in diesen Jahrhunderten vor Augen hält, kehrt zu den theoretischen Texten über die Willensfreiheit mit der Frage zurück, ob sich die theoretische Situation zwischen Rabanus und Anselm vergleichbar einschneidend verschoben hat. Gilson und Warnach haben das implizit verneint. Aber mir scheint, mit der Untersuchung sei noch einmal neu zu beginnen.

Wenn Anselm eine früher erörterte Frage aufgriff, tat er es innerhalb seines neuen Programm der *fides quae aereus intellectum*. Er tat es in der Überzeugung, die Fragen, die offengeblieben waren, nun *sola ratione* lösen zu können, nicht mehr, wie noch bei Eriugena, durch ein Zusammenspiel von Vätertexten und Vernunftbeweisen, sondern völlig ohne Autoritäten, *remoto Christo*, ohne auf die Bibel und die Tradition innerhalb der Argumentation zurückzukommen⁸⁴). Was Augustin verstreut an Hinweisen gegeben hatte zur Theorie der *summa essentia*, das sollte nicht bloß didaktisch geordnet, sondern aus einer einheitlichen theoretischen Regel gewonnen und kohärent organisiert werden – im *Monologion*; die von Augustin und Boethius im Anschluß an Seneca gelegentlich gebrauchte Wendung des *id quo maius cogitari non potest* sollte auf der Grundlage einer völlig neuen Beweis konstruktion so bewiesen werden, daß sie auch der Ungläubige einsehen muß – im *Proslogion*; die augustini-sche Theorie der Erlösung (*redemptio*), nach der das Blut Christi die durch den Sündenfall wohl erworbenen Rechte Satans auf die Menschheit ablöst, sollte durchgehend kritisiert und durch eine neue Lösung, die Satisfaktionstheorie, ersetzt werden – in *Cur deus homo?*

84) Anselm von Canterbury wird zitiert nach den *Opera omnia*, ed. Fr. S. SCHMITT, Seckau 1938, Stuttgart-Bad Cannstadt 1968.

Man hat immer wieder versucht, dieses Programm abzuschwächen oder zu verwässern. Franziscus Salesius Schmitt hat sich für immer das Verdienst erworben, diese Versuche zum Scheitern gebracht zu haben, indem er – wie sein Ordensbruder Rottmanner für Augustins Gnadendlehre – auf den Texten bestanden hat⁸⁵). So wollte Anselm denn auch die Existenz des *liberum arbitrium* und seine Harmonie mit der göttlichen Prädestination beweisen. Sehen wir zu, wie. Doch zunächst eine Vorbemerkung; sie betrifft Anselms Terminologie. Während Augustins Buch den Titel trägt *De libero arbitrio*, schrieb Anselm 1085 sein *De libertate arbitrii*. Er benutzt also schon im Titel das Substantiv, und E. Tielsch hat die Bedeutung dieses Wechsels hoch eingeschätzt, allerdings gleichzeitig zugestanden, die Geschichte der Terminologie sei noch wenig erforscht. Nach ihrer Ansicht hat *libertas* sich verselbständigt zwischen Augustin und Anselm: In dieser hypostasierten, von der Handlungstheorie abgelösten Form wurde nach E. Tielsch nicht nur Freiheit unbegreiflich, sondern behinderte gar die konkrete Analyse handlungsbezogener *probrairesis* im Sinne der klassischen griechischen Philosophie⁸⁶).

Nun erscheint aber *libertas* keineswegs bei Anselm zum ersten Male im Zusammenhang der Willensfreiheit. Richtig ist, daß Augustin gewöhnlich *liberum arbitrium* sagte. Aber er zitierte zum Beispiel seinen Gegner Julian von Eclanum, der von der *libertas arbitrii* gesprochen hatte⁸⁷). Auch in karolingischer Zeit ist dieser Sprachgebrauch nachweisbar, nicht erst bei Eriugena. Der spektakulärste Fall: Das dritte Buch der *Libri Carolini* wird eröffnet durch ein Glaubensbekenntnis, in dem man liest: *Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper Dei indigere auxilio, et tam illos errare, qui cum Manichaeo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos, qui cum Ioviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque enim tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii*⁸⁸). Dieses Glaubensbekenntnis, das Karl der Große unterschrieben hat, verdient eine genauere Analyse. Es belegt die theoretische Situation der Führungselite vor dem Gottschalkstreit. Denn es ist nicht nur bemerkenswert, weil es das Substantiv *libertas arbitrii* neben *liberum arbitrium* aufweist, sondern vor allem, weil dieses Glaubensbekenntnis von – Pelagius selbst stammt, in karolingischer Zeit aber unter dem Namen Augustins oder auch des Hieronymus lief. Ich insistiere nicht auf diesem Faktum; ironische Kommentare scheinen mir nicht angebracht; ich folgere daraus nicht, der Ausdruck *libertas voluntatis* sei pelagianischen Ursprungs, sondern nur, die These von E. Tielsch und der allgemeine Eindruck eines zunehmenden Gebrauchs des Substantivs *libertas voluntatis* neben *liberum arbitrium* bedürften erneuter Prüfung.

85) F. S. SCHMITT, Die wissenschaftliche Methode in Anselms *Cur Deus homo?*, in: Spicilegium Beccense I, Paris–Le Bec 1959, S. 349–370.

86) E. TIELSCH (wie Anm. 10), und DIES., Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury innerhalb der Geschichte des *De libero arbitrio*-Problems, in: Analecta Anselmiana, IV 2, Frankfurt/M. 1975, S. 65–100.

87) Augustinus, *Contra Iulianum* I 78, ed. MPL 45, Sp. 1102.

88) *Libri Carolini*, ed. H. BASTGEN, MGH Conc. Suppl. II, Hannover 1924, S. 108, 8–12.

Kehren wir zurück zu Anselm. Seine beiden Werke *De libertate arbitrii* und *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio* bilden einen Meilenstein in der Geschichte der Terminologie und der philosophischen Forschung. Aber dies wird nur deutlich, wenn wir sie vergleichend zurückbeziehen auf Augustin und auf die Diskussionen des 9. Jahrhunderts.

Erster auffälliger Zug in Anselms Theorie: Er verlangt von sich, eine abstrakte Definition von Freiheit zu geben. Dies gebieten die Regeln der Dialektik, aber man darf darin nicht nur ein formales Erfordernis des Argumentierens und eine Nachwirkung des Logikunterrichts sehen. Die Definition arbeitet die bleibenden Eigenheiten einer Sache heraus, hier also die unveräußerlichen Merkmale freien Wollens, das in Gläubigen wie in Ungläubigen, in Begnadeten wie in Verworfenen, in Beseligten wie in Verdammten prinzipiell dasselbe sein soll. Die Freiheit ist definierbar, weil sie festen Naturbestand darstellt; »Natur« im mittelalterlichen Wortsinn: *haec libertas est naturaliter et inseparabiliter in homine*⁸⁹⁾. Auch Gott könnte sie nicht von der Natur des Menschen ablösen. Dieser Gedanke tauchte schon im Prädestinationsgutachten Eriugenas in der Form auf, daß Gott keinen Willen schaffen könnte, der nicht seinem Wesen nach frei wäre: *Quid ergo mirum humanae voluntati ex natura sui esse libertatem*⁹⁰⁾.

Dann kann man also von einem Heiden wie von einem nichtbegnadeten Christen sagen, er sei frei. »Wo Vernunftbegabtheit ist, da wird mit Notwendigkeit Freiheit sein⁹¹⁾.« Es ist nicht leicht zu sagen, wieweit Eriugena und Anselm hierin übereinstimmen. Denn Eriugena unterschied diese wesenhafte Freiheit des Willens von seinem freien Vollzug (*motus*); er zog sich schon die Kritik seines Zeitgenossen Prudentius von Troyes zu wegen dieser Subtilität, die *libera voluntas*, welche das Wesen betreffe, zu unterscheiden vom *liberum arbitrium*, das die Aktivität betreffe⁹²⁾ und das nicht unlösbar mit dem Willen als Willen gegeben sei. Schlug also Anselms Analyse der unveräußerlichen Natur des Willens eine Bresche in die Festung der augustinischen Gnadenlehre? Ja, sofern seine Analyse dem Willen einen unveräußerlichen Charakter und Wert gibt, unabhängig von der Begnadung, nein, weil Anselm die Fundamente des Augustinismus konsolidierte, indem er erklärte, bei der Definition der Freiheit sei darauf zu achten, daß sie gleichermaßen für Gott, die Engel und die Menschen gelte, und deshalb sei aus ihrem Begriff das freie Wählen zwischen Alternativen, gar Gegensätzen, auszuschließen. Er eliminierte also die *prohairesis*. Die substantivierte Freiheit löst ihre Beziehung zur Reflexion über Akte des Vorziehens und des Zurückweisens; sie wird so mehr und mehr zum metaphysischen Gegenbegriff der »Notwendigkeit«, die ihrerseits auch losgelöst von Alltagserfahrung gedacht wird. Zwischen diesen beiden metaphysischen Entitäten gewinnt der Mensch wenig von der neuen Freiheitsdefinition. Der Mensch ohne Gnade hat, nach Anselm,

89) Anselm von Canterbury, *De concordia* 16, (ed. wie Anm. 84), II, S. 256, 19.

90) Johannes Eriugena, *De divina praedestinatione* 8,4 l. 69–70 (ed. wie Anm. 69).

91) Johannes Eriugena, *De praedestinatione* 8,5 l. 106, (ed. wie Anm. 69).

92) Bei Johannes Eriugena, *De div. praed.* c. 8 ganz, (ed. wie Anm. 69); bei Prudentius von Troyes, *De praed.* c. 9, ed. MPL 115, Sp. 1099B–C.

nichts von seinem freien Willen, denn er ist, wie Anselm sich ausdrückt, nicht imstande, ihn zu »gebrauchen«. In diesem Zusammenhang stellt Anselm sich Freiheit wie ein Instrument vor, dessen Gebrauch von der Gnade abhängt. Die menschliche Natur, zunächst aufgewertet als ein *pretiosum opus Dei*⁹³), ist nicht imstande, von sich her etwas Gutes zu tun. Anselm hat sich nicht entschieden entfernt von dem Verdikt Augustins: *neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet*⁹⁴). Aber selbst mit Hilfe der Gnade erreicht die freie Tätigkeit des Menschen nur ein Bewahren der *rectitudo*. Daher definierte Anselm schließlich die Freiheit des Menschen minimalistisch als *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*⁹⁵).

Man kann finden, Anselms Freiheitstheorie biete im vergleichenden Rückblick ein zwie-spältiges Bild. Aber es war schwer, dieses Scheitern zu vermeiden. Wie sollte jemand Augustins Freiheitslehre von vor 396 argumentierend vereinen mit seiner Theorie nach 397, und dies auch noch mit dem Anspruch, beider Harmonie aus reiner Vernunft, *sola ratione*, zu beweisen? Doch ist es für eine historische Bewertung fruchtbarer, den Anlauf Anselms hervorzuheben, zwischen den beiden augustinischen Polen einer falschen Freiheit und einer wahren Freiheit die naturhafte Freiheit zu entdecken, die dem Menschen angehört, auch wenn er nicht Gott angehört. Eine bescheidene Neuerung, gewiß, aber sie war entwicklungsfähig, vor allem im Kontext zweier anderer theoretischer Innovationen Anselms, seiner rücksichtslosen Kritik der augustinischen Erlösungslehre mit ihrer Annahme wohlervorbener Rechte des Teufels und Anselms modifizierter Theorie der Erbsünde. Während nach Augustin die Erbsünde übertragen wird auf biologischem Wege, durch die sexuelle Reproduktion der Menschheit, erklärte Anselm die Übertragung der Sünde Adams auf alle anders: Wir haben teil an der Adamssünde, weil wir teilhaben an der menschlichen Natur, und diese allgemeine Menschennatur konzipierte Anselm als ein reales Allgemeines. Sollte in den kommenden Jahren der Universalienrealismus fallen, dann fiel vielleicht auch die Erbsünde.

Gerd Tellenbach war der Ansicht, das Mittelalter habe unter Freiheit nichts anderes verstanden als Unterwerfung unter Gott, Einheit mit Gott, Dienst für Gott⁹⁶). Nach Tellenbach war dies die einzige mittelalterliche Sicht der Freiheit; er dachte, sie habe überall, allein und ausschließlich geherrscht. Der Historiker Tellenbach schwang sich dabei zu der metaphysischen Einsicht auf, diese mittelalterliche Einheitstheorie der Freiheit sei eine ewige Wahrheit: »Es ist eine ewige Form menschlichen Denkens über die Welt, die aber nie so rein und überall durchgehend herrschte wie im Mittelalter⁹⁷).«

Es wäre eine erstaunliche Sache, wenn diese augustinische Konzeption der Freiheit »rein und überall durchgehend« geherrscht hätte, vom siebten bis zum fünfzehnten Jahrhundert. Vor allem aber ist es eine *quaestio facti*, ob bei einem so tiefgreifenden ökonomischen, sozialen

93) Anselm von Canterbury, *De concordia* III 7 (ed. wie Anm. 84), II, S. 273, 28.

94) Augustinus, *De spiritu et littera* 3,5, ed. MPL 44, Sp. 203.

95) Anselm von Canterbury, *De concordia* I 6 (ed. wie Anm. 84), II, S. 256, 15.

96) G. TELLENBACH, *Libertas* (wie Anm. 3), S. 48.

97) G. TELLENBACH, *Libertas* (wie Anm. 3), S. 48.

und politischen Wandel das Nachdenken über Freiheit immer und überall in denselben Bahnen blieb. Aber bereits Anselms Theorie einer naturhaften und unabtrennbaren Freiheit hat diese Uniformität gebrochen. Herbert Grundmann hat die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß das Mittelalter nach der Aristotelesrezeption versucht hat, sich die aristotelische Definition des »Freien« anzueignen, nach der der »Freie« sich selbst zugehört, oder, wie Albert und Thomas von Aquino sagten: *liberum est quod sui causa est*⁹⁸⁾.

Ich denke, wir müssen fortfahren, auf diese Weise im mittelalterlichen Denken über Freiheit weiter zu differenzieren. Nicht allein die Aristoteliker des 13. Jahrhunderts teilten nicht mehr die Freiheitslehre, die nach Tellenbach die einzige des ganzen Mittelalters war. Die Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts setzte eine innere Entwicklung des lateinischen Westens voraus, und die anselmianische Theorie einer naturhaften und unverlierbaren Freiheit des Menschen war ein Zwischenstadium in dieser Entwicklung. Jetzt sagte dies nicht mehr ein Außenseiter wie Eriugena, sondern der Erzbischof von Canterbury; er versteckte es nicht unter lauter Subtilitäten, sondern sprach es in wuchtiger Klarheit aus. Er verband diese Theorie mit Hinweisen auf die Unüberwindlichkeit des Wollens, ja man kann, ohne Anselm zu modernisieren, sagen, er dachte sie im Kontext einer Theorie der Spontaneität des Willens: *voluntas non nisi sua potestate vincitur*⁹⁹⁾.

Ich weiß nicht, ob die Historiker schon die ausdrückliche Polemik wahrgenommen haben, die Anselm gegen das Bewußtsein der Schwäche und Unmacht des Menschen geführt hat, ein Bewußtsein, von dem Anselm sagt, daß »viele« es teilten angesichts eines allmächtigen Gottes und der Notwendigkeiten der Natur¹⁰⁰⁾. Das Interesse für die Spontaneität des Willens – wenn man diesem Terminus kantianische Assoziationen abstreift und ihn so nimmt, wie die soeben vorgeführten Zitate belegen –, das man Rabanus unhistorisch beigelegt hat, Anselm hat es ausdrücklich formuliert. Wenn er auch nicht imstande war, ihm einen theoretisch befriedigenden Rahmen zu verschaffen, so sprach er noch dessen Halbheiten mit der gewohnten Klarheit aus und machte diese so durchsichtig für seine künftigen Kritiker. So kam mit ihm eine neue Dynamik in die Debatte um das *liberum arbitrium*. Dom O. Lottin hat diese Diskussionen dokumentiert¹⁰¹⁾. Ich beschränke mich auf einen einzigen Autor. Es kann kein anderer sein als Abaelard.

98) Thomas von Aquino, *Summa theol.* I 83, 1 ad 3. Vgl. dort arg. 3: *quicumque est liberi arbitrii, est dominus actuum suorum.* – Dazu H. GRUNDMANN, Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat, in: HZ 183 (1957), S. 44f.

99) Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* c. 5 Opera I S. 216, 31 SCHMITT.

100) Anselm von Canterbury, *De concordia* I 6 (ed. wie Anm. 84), II, S. 256, 7–9; *De conc.* II 3, II, S. 262, 18–20; *De conc.* III 1, II, S. 263, 12–18.

101) O. LOTTIN, *La Théorie du Libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'a S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1929.

VI. PETRUS ABAELARD

Nachdenken über den freien Willen, das war von 397 an immer auch ein Nachdenken über den Römerbrief. Das bedeutet nicht, es sei dabei um das gegangen, was man – nach vollzogener Disziplinentrennung – ein innertheologisches Problem nennt. Wer sich den Wandel der Welt von 800 bis 1100 verdeutlichen will, auch den realgeschichtlichen Weg dieser Jahrhunderte, vergleiche den Kommentar Abaelards zum Römerbrief, geschrieben zwischen 1135 und 1139, mit dem des Rabanus Maurus¹⁰²). Während Rabanus uns mit Zitaten überhäuft und erklärt, er wolle Augustinus folgen, aber die Theorie und die Texte Augustins mit denen der Pelagianer vermengt, greift Abaelard ohne Umschweif die Theorie an, die im strengen Augustinismus das Bekenntnis zum freien Willen zum bloßen Verbalismus verdammt, die Erbsündenlehre, nach der die Erbsünde eine Schuld im wahren Sinne dieses Wortes ist, die sich auf biologischem Wege an uns vererbt.

Abaelard gibt zu, daß die Bibel davon spricht, daß Adams Sünde auf uns übergegangen sei, aber nach Abaelard müssen wir das in dem Sinne interpretieren, daß die Sündenstrafe, nicht die Sündenschuld Adams auf uns lastet. Warum? Weil es nach Abaelard ungerecht wäre, uns für eine Tat verantwortlich zu machen, die eine andere Person, nämlich Adam, begangen hat. Wir würden, schreibt Abaelard, eine solche Sippschuld auch nicht bei einem weltlichen Richter akzeptieren, *nec apud saeculares indices approbaretur*¹⁰³).

Mit Abaelard treten der Sinn für persönliche Verantwortung, die Erfahrung einer Rechtsprechung und einer Rechtswissenschaft, die kein kollektives Verschulden mehr anerkennt, also die neuen Rechtserfahrungen des 12. Jahrhunderts, in die Theorie der Willensfreiheit ein. Jetzt werden die Entscheidungen des Weltenrichters wieder nach Kriterien diskutiert: Es gilt jetzt wieder als unerträglich, daß der ewige Richter weniger gerecht urteilen sollte als ein irdischer Richter. Folglich »kann« Gott mich nicht für die Tat Adams verantwortlich machen. Genau diese Diskussion hatte Augustin sich und anderen seit 397 untersagt. Nun umfaßt Abaelards Erörterung der Erbsünde in seinem Römerbriefkommentar etwa 10 Druckseiten der neuen Ausgabe. Der Text wird kompliziert, weil Abaelard die Erbsünde als Kollektivstrafe deutet, während er eine Kollektivschuld verwirft – aber wie kann der gerechteste Richter eine Kollektivstrafe verhängen ohne kollektive Schuld? Auch nach Abaelard wird jeder Mensch in Sünden, *in peccatis*, geboren. Wenn dies auch nach Abaelard bedeutet, daß der Mensch beladen ist mit den Folgen der Sünde Adams, nicht mehr: mit Adams Schuld, so sieht doch auch Abaelard das menschliche Leben gekennzeichnet durch die Konkupiszenz und einer speziellen Prädestination unterworfen. Er beurteilt die Konkupiszenz im Sinne des Augustinismus und der monastischen Ethik – regressive Züge im Denken eines Neuerers, die man leichter wahrnehmen wird, wenn sich die Meinung bestätigen wird, daß die *Historia*

102) Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E. BUYTAERT, Petri Abaelardi Opera Theologica I (CChrCM 11), Turnhout 1969.

103) Petrus Abaelardus, *Commentaria* (ed. wie Anm. 102), S. 163, l. 344.

calamitatum mearum nicht von Abaelard geschrieben wurde, sondern insgesamt dem späten 13. Jahrhundert angehört. Doch wenn Abaelard auch nicht imstande war, sich von dem paulinischen Satz zu befreien, daß wir alle in Sünden geboren sind, so bestand er doch auf dem Grundsatz, den der neubekehrte Augustin gegen die Manichäer entdeckt hatte, daß, wo es kein *liberum arbitrium* gibt, nicht von Schuld gesprochen werden darf: *Qui enim nondum libero uti arbitrio potest nec ullum adhuc rationis exercitium habet ... nulla est ei transgressio, nulla negligentia imputanda*¹⁰⁴). »Ein solcher Mensch ist unschuldig wie ein Kind, wie ein Tier, wie ein Geisteskranker.«

Was diese Erklärung den Nicht-Getauften, den Kindern, den Tieren und den Geisteskranken eingebracht hat, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls hat Abaelard aufgehört, es, wie es Rabanus tat, für offensichtlich zu halten, daß eine andere Person an meiner Stelle sündigen oder an meiner Stelle ein Versprechen abgeben könne. Wie man das »moralische Subjekt« definiert, das hängt von einem theoretischen Rahmen ab, der eigens erörtert werden müßte. Aber definiert man das »moralische Subjekt« aufgrund der Unmöglichkeit, durch eine andere Person in seinen Entscheidungen ersetzt werden zu können, dann kann man sagen: Abaelard hat damit begonnen, eine Theorie des moralischen Subjekts auszuarbeiten, während man davon in den Schriften des Rabanus keine Spur findet. Abaelards zeitgenössische Kritiker sahen diese Neuerung mit Mißtrauen und klagten ihn des Pelagianismus an. Das Konzil von Sens verurteilte denn auch, als fünfte These, diesen Satz: *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*.

Dieser Satz ist ein offener Bruch mit dem Augustinismus. Aber Abaelard verteidigte sich gegen den Vorwurf des Pelagianismus, indem er erklärte, auch er spreche von Gnade, sei doch auch der freie Wille ein Geschenk Gottes, folglich »Gnade«. Aber die Traditionalisten bebten vor Zorn über diese Ausrede: *stupeo dum haec scribo, et omnia viscera mea contremiscunt*, schrieb Wilhelm von St. Thierry angesichts dieser Verteidigung Abaelards¹⁰⁵). Woher diese Wut? Wilhelm erklärt sie uns: Diese Gnade, von der Abaelard spricht, kommt jedem Menschen zu, *communis est omnibus hominibus*¹⁰⁶). Der freie Wille, bemerkt Wilhelm, findet sich in den Erwählten wie in den Verworfenen, und Abaelard mißbraucht das Wort »Gnade«, wenn er den freien Willen als »Gnade« beschreibt. Wir, die Tradition, wir haben nie in diesem Sinne das Wort Gnade gebraucht, *non sic agebamus de gratia*¹⁰⁷).

Wilhelm fährt fort: Diese Art »Gnade«, von der Abaelard spricht, haben auch die ungetauften Kinder, haben die Heiden wie die Christen. Daß die Ansicht Abaelards eine Irrlehre sei, das wisse jeder, der die christliche Lehre kenne und die Werke Augustins studiert habe, *latet neminem qui catholica doctrina et maxime beati verbis Augustini eruditus est*¹⁰⁸). Wilhelm fährt fort: Auch wenn Abaelard den Pelagianismus kritisiert, bleibt er gleichwohl

104) Petrus Abaelardus, *Commentaria* V 10 (ed. wie Anm. 102), S. 164, l. 368–378.

105) Wilhelm von St. Thierry, *Disputatio altera adversus Abaelardum* I 1, ed. MPL 180, Sp. 290A.

106) Ebd., Sp. 310D.

107) Ebd., Sp. 324A.

108) Ebd., Sp. 326A.

Pelagianer, denn nach ihm ist es der freie Wille, nicht die Gnade, der in uns die guten Taten hervorbringt. Diese »Gnade« haben nicht nur Erwählte und Verdammte gemeinsam, sondern, was viel schlimmer ist, nach Abaelard hätten die Verdammten, die guten Willens sind, das Recht, Gott anzuklagen, er habe sie zu Unrecht verworfen: *Ecce ad quantas faeces liberi defensor arbitrii delapsus est, cum Apostolus dicat: <Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere>*¹⁰⁹⁾.

Defensor liberi arbitrii – diesen zeitgenössischen Ehrentitel hat Abaelard wohl verdient, wenn wir bedenken, daß Abaelard nach 1110, jedenfalls vor 1118, in der *Logica ingredientibus*, den Universalienrealismus kritisiert hat, auf den Anselm seine Theorie der Erbsünde begründet hatte, und daß Abaelard, ebenfalls in seinem Kommentar zum Römerbrief, die augustini-sche Erlösungstheorie (Ablösung der Satansrechte) ebenso wie die Erlösungslehre Anselms (Satisfaktionstheorie) ersetzt hat durch die Theorie eines neuen Verhältnisses von Gott und Mensch, eine Theorie, die auf der Wechselseitigkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch beruht. Darüber hinaus hat Abaelard das schmale Terrain der naturhaften und unabtrennbaren Freiheit, das bei Anselm inhaltslos geblieben war, dadurch aufgewertet, daß er ihm Kriterien zugestand, nach denen sogar die Taten des göttlichen Richters beurteilt werden konnten. Schließlich hat Abaelard die subjektive Intention zum Thema gemacht und dadurch den moralischen Objektivismus der Tradition zwar nicht zerstört, aber eingeschränkt. Daß diese theoretischen Neuerungen einen realgeschichtlichen Kontext hatten, deutete sich mehrfach an; Abaelard verweist selbst darauf mit seinem Schlüsselwort des *Deus mercator*¹¹⁰⁾. Man kann die Geschichte der Willensfreiheit von 850 bis 1150 an dem Wandel ihrer Metaphern festmachen: Sie reicht von der *regia dignitas* des Gottes des Rabanus Maurus¹¹¹⁾ über den Gott Anselms, der den Kreuzestod Christi als Äquivalent für die Verletzung seiner höchsten Ehre als höchster Feudalherr annimmt, bis zum *Deus mercator* des Abaelard: Nach Abaelard macht Gott den ersten Schritt, aber auf die Weise eines Kaufmanns, der allen gleichermaßen seine Waren anbietet, der also keine unergründliche Vorauswahl trifft; er stellt allen Menschen seine

109) Ebd., Sp. 325C.

110) Petrus Abaelardus, zit. in: *Anonymi Capitula haeresum Petri Abaelardi*, VI2, Opera theologica II (CChrCM 12), Turnhout 1969, ed. BUYTAERT, S.477 l.142–161: *Dicendum est igitur quod homo per rationem, a Deo quidem datam, gratiae appositae cohaerere potest, nec Deus plus facit illi qui salvatur, antequam cohaereat gratiae, quam illi qui non salvatur. Ita enim se habet Deus erga homines quemadmodum mercator qui pretiosas habet lapides venales, qui videlicet exponit eos in foro et aequae omnibus ostendit, et per ostentos desiderium in eis ad emendum excitat. Qui prudens est, sciens se eis indigere, laborat ut habeat, acquirit nummos et emit eos. Qui deses est et piger, etsi desiderium habeat, quia tamen piger est non laborat, etiamsi fortior sit alio corpore, nec emit eos; et ideo culpa sua est quod caret illis. Similiter Deus gratiam suam apponit omnibus, et consulit scripturis et doctorum exemplis, ut per libertatem arbitrii, quam habent, gratiae cohaereant. Qui prudens est, providens sibi in futuro, ex libertate arbitrii quam habet, cohaeret gratiae. Piger vero et carnalibus desiderii implicatum, etiamsi desideret beatificari, tamen quia non vult laborare compescendo se a malis, sed negligit, quamvis per liberum arbitrium possit, cohaerere gratiae, ab omnipotenti Deo negligitur.*

111) Ed. MPL 112, Sp. 1531.

Güter wie auf dem Markt (*foro*) aus, damit sie ihre Sehnsucht erregen. Die Menschen sind dann frei, diese Güter nicht nur zu ersehnen, sondern durch ernsthafte und konsequente Mühe (*labor*) zu erwerben; in diese ihre Lebensentscheidung greift Gott nicht direkt ein; die Menschen sind kraft der *libertas arbitrii* frei, diese Güter sich durch konsequente Lebensführung zu erarbeiten: *laborare*, nicht bloßes *desiderare* entscheidet über das ewige Heil. Nicht nur der Markt, auch die Feilbietung der Waren, das Anbieten an alle, ohne unerforschliche Auswahl, die ernsthafte, verzichtbereite Zukunftsfürsorge, die Absage an direkten Lustgewinn und die Verachtung der Faulheit, alle diese städtischen Lebenshaltungen erhalten bei Abaelard eine metaphysische Bedeutung. Zwar hatte auch Rabanus – anti-augustinisch – gelehrt, Gott verlasse nur die, die zuvor ihn verlassen haben. Aber Abaelard hat diese Schlüsselrolle des freien Willens zusammenhängend, fast möchte man sagen: systematisch entwickelt; er hat sie durch eine Neubestimmung des Gottesbegriffs gesichert und inhaltlich gefüllt.

Man könnte die Entwicklung der Freiheitstheorien von 850 bis 1150 etwa so zusammenfassen:

Rabanus Maurus machte wider Willen dem Pelagianismus Zugeständnisse. Sowohl Gottschalk als auch Eriugena durchschauten und verschmähten solche Kompromisse und entwickelten, je von verschiedenen Aspekten des augustinischen Gottesbegriffs (Unveränderlichkeit der Dekrete beziehungsweise absolute Einfachheit) her, eine kohärente Position. Anselm von Canterbury rekonstruierte den Augustinismus auf einem neuen methodologischen Fundament, *sola ratione*. Damit betrat er neuen Boden, insbesondere mit seiner Theorie der *libertas naturalis et inseparabilis*. Aber Anselm konnte den neuen Boden nicht bebauen; er versuchte, unvereinbare Positionen zu vereinen. Abaelard, der *defensor liberi arbitrii*, revolutionierte das Selbstverständnis der christlichen Zivilisation durch eine neue philosophische Theologie, durch seine Kritik am Universalienrealismus, an der traditionellen Erlösungstheorie und durch consequenten Ausbau der Lehre von der Willensfreiheit. Insgesamt zeigt sich also zwischen 850 und 1150 eine markante Entwicklung, mit einem Einschnitt gegen 1080, und keineswegs der Einheitsblock augustinischer Theorien, von dem Tellenbach, Gilson, Warnach und andere ausgingen.

VII. ZWEI NACHFRAGEN

Die vorliegenden Überlegungen betrafen von Anfang an immer auch die Konzeption ideengeschichtlicher Untersuchungen. Gerade in dieser Hinsicht drängen sich am Ende noch einmal Fragen auf, von denen ich nur zwei hervorhebe.

Man könnte – erstens – fragen, ob nicht auch die hier skizzierte Untersuchung einem problemgeschichtlichen Konzept folgt. Muß man nicht, wenn man die Geschichte der Willensfreiheit schreiben will, einen wohldefinierten Komplex vor Augen haben, um unterscheiden zu können, welche Texte hierhergehören und welche nicht? Warum soll man diesen Komplex nicht abgekürzt auch das »Problem« der Willensfreiheit nennen dürfen?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich daraus, daß es nicht um die Vermeidung oder die

Empfehlung von Vokabeln, sondern um ein methodisch bewußteres Forschungsverhalten geht. Dabei liegt der entscheidende Unterschied darin, ob ich »Probleme« als das Wesentliche vergangener Theoriebildungen deklariere oder ob ich sie als mein methodisches Konstrukt oder mein didaktisch-darstellerisches Organisationsprinzip ansehe und als solches für die Dauer einer Untersuchung festhalte. Die Diskussion mit der Forschungsliteratur gab Gelegenheit, dies zu illustrieren: Es ist etwas anderes, ob ich mit Interesse an entwickelteren Theorien der Willensfreiheit, wie sie bei Anselm, bei Abaelard und dann wieder bei den Aristotelikern des 13. Jahrhunderts vorliegen, auf die Auseinandersetzungen um Gottschalk zurückblicke, um zu prüfen, welche Rolle die später vollentfaltete Frage bei ihnen spielte, oder ob ich »das Problem der menschlichen Willensfreiheit« zu dem »Gegenstand« erkläre, um den es Rabanus und Gottschalk gegangen sei. Wo die Problemgeschichte »wiedererkennen« will, weil sie ein reales überzeitliches Strukturprinzip zu kennen wähnt – Gerd Tellenbach hat es explizit als ewige Wahrheit in Anspruch genommen –, sucht eine »situationale und konfliktuale Historiographie« die Differenzen im Vergleichbaren, die charakteristisch anderen Prioritäten, die epochal divergierenden Mischungsverhältnisse und die für die »Problemgeschichte« stummen Zonen.

Aber – so wird man zweitens fragen – enthält nicht auch die hier vorgelegte Skizze einer Geschichte der Willensfreiheit von 850 bis 1150 einen Zielpunkt, auf den sie alles zulaufen läßt? Zwar tritt nicht mehr die Kantische Theorie des moralischen Subjekts oder etwas Moderneres, das sich mit diesem Titel noch verbinden ließe, als Fluchtpunkt einer historischen Teleologie auf, wohl aber die Philosophie Abaelards, der gegenüber Eriugena und Anselm nur als Vorstufen erscheinen. Erfolgt nicht auch hier, wie in der »Problemgeschichte«, eine rückdatierende historische Bewertung, wenn schon nicht von der Gegenwart her, so doch vom 12. Jahrhundert aus? Kennen wir dieses Schema nicht aus so vielen Darstellungen des mittelalterlichen Denkens durch Thomisten, die alle guten Ströme im Werk des Aquinaten zusammenfließen lassen? Wenn dieser Anschein hier entsteht, so ergibt sich dies einmal daraus, daß die Diskussionen zwischen 1080 und 1140 in der Tat expliziter und theoretisch ambitiöser waren als die der Mitte des 9. Jahrhunderts. Der Anschein wird ferner dadurch begünstigt, daß ich die Analyse hier abbreche. Wer zuletzt das Wort erhält, scheint in den Augen vieler Leser recht zu behalten. Aber der darstellerische Schnitt impliziert kein Werturteil und kein harmonisches Entwicklungsmodell. Es war nicht die Geschichte eines einsträngigen Fortschritts von Rabanus zu Abaelard zu erzählen. Nicht nur, weil Abaelard verurteilt worden ist und seine Zeitgenossen, wie Häring¹¹²⁾ bewiesen hat, lieber den Honorius Augustodunensis als die logischen und die theologischen Schriften Abaelards lasen, sondern auch, weil die theoretische Position Abaelards mit ihrer Apotheose von *libertas arbitrii*, Marktangebot, Lustverzicht und *labor* heute nicht als das ethisch Höhere gepriesen werden kann: Die Verdammten Augustins und Gottschalks konnten sich trösten, daß sie nicht

112) N. M. HÄRING, *Abelard yesterday and today*, in: R. LOUIS/J. JOLIVET (Ed.), *Pierre Abelard – Pierre le Venerable*, Paris 1975, S. 341–403.

der Grund ihres Elends waren; sie konnten sich in den unerforschlichen Ratschluß fügen, der ihnen das Los Esaus zugedacht hatte; die Verdammten Abaelards hatten einen Richter in sich selbst, der ihnen versicherte, sie hätten die Hölle verdient. Ihr metaphysisches Stichwort hieß nicht mehr Unglück aufgrund der Adamssünde, sondern: Mißerfolg. Diese Verinnerlichung des Verwerfens und des Verworfenseins kann heute nicht als ethisches Optimum gelten, sozusagen als das normative Maß, das Rabanus und Anselm eigentlich hätten erreichen sollen; sie ist eine Konzeptualisierung, deren größerer Kohärenz andere Defekte entgegenstehen, die Rabanus und Anselm vermieden haben. Was gezeigt werden sollte: Freiheit des Willens von 850 bis 1150 war nicht die durchgehende Herrschaft einer einzigen, gar ewigen Denkweise, wie Tellenbach sie dem gesamten Mittelalter angesonnen hat, sondern eine Serie von Konflikten, in denen sich die kulturellen Extreme einer Gesellschaft artikulierten, die sich in einer realen, zuweilen dramatischen Entwicklung befand.