

Verena Postel

Arbeit und Willensfreiheit im Mittelalter

Geschichte

VSWG-Beihefte 207

Franz Steiner Verlag

Verena Postel
Arbeit und Willensfreiheit im Mittelalter

VSWG

Vierteljahrschrift für
Sozial- und Wirtschaftsgeschichte

Beihefte · Nr. 207

Herausgegeben von
Günther Schulz,
Christoph Buchheim,
Gerhard Fouquet,
Rainer Gömmel,
Karl Heinrich Kaufhold,
Hans Pohl

Verena Postel

Arbeit und Willensfreiheit im Mittelalter



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2009

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Gerda Henkel Stiftung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09393-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für
die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2009 Franz Steiner Verlag, Stuttgart
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG.....	7
2	HAUPTTEIL.....	11
2.1	Augustin (354–430) und Ambrosius (339–397).....	11
2.2	Cassian von Marseille (ca. 360–430/5).....	18
2.3	Fulgentius von Ruspe (462/3 oder 467/8–527 oder 532) und Caesarius von Arles (ca. 470–542).....	39
2.4	Hrabanus Maurus (780–856).....	53
2.5	Lupus von Ferrières (ca. 805–862), Hinkmar von Reims (†882) und Johannes Scotus Eriugena (810–877).....	85
2.6	Rather von Verona (887–974).....	98
2.7	Petrus Abaelard (1079–1142).....	111
2.8	Johannes von Salisbury (1151/20–1180).....	125
2.9	Thomas von Aquin (1225–1274).....	134
3	AUSBLICK.....	163
4	ZUSAMMENFASSUNG.....	171
5	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS.....	177
5.1	Quellen.....	177
5.2	Literatur.....	185

1 EINLEITUNG

Die folgenden Beobachtungen zur Arbeitsethik des Mittelalters gehen anhand einiger Textzeugen, welche zwischen Spätantike und Hochmittelalter weiterführende Beiträge zur Diskussion um die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zur Gnade Gottes und in ihren Auswirkungen für das Heil des Menschen geleistet haben, der Frage nach, welche Konsequenzen die verschiedenen theologisch-philosophischen Positionen in der Gnadenlehre für die Bewertung von Arbeit und Leistung des Menschen im Diesseits hatten. Die Auswahl der Beteiligten an der mittelalterlichen Debatte strebt dabei keineswegs Vollständigkeit an. Sie ist vielmehr von der Perspektive geleitet, in diachronem Durchgang einen ersten Einblick in den langfristigen Verlauf der mittelalterlichen Diskussion zu dieser Frage zu gewinnen und vor allem solche Texte vorzustellen, denen entweder eine breite Rezeption beschieden war (Augustin, Thomas von Aquin) oder deren Lösungen besonders innovativ waren (Johannes Scotus Eriugena). Es versteht sich von selbst, dass die Quellen jeweils nur aus Zeiten und Regionen stammen, die eine auch an antiken Vorbildern geschulte Gelehrtenkultur hervorgebracht haben, wie dünn auch immer die Schicht blieb, die an ihr partizipierte. Dies gilt z. B. für das spätantike und frühmittelalterliche Nordafrika, auch noch zur Zeit der Vandalenherrschaft, welches die kulturellen Errungenschaften der spätrömischen Aristokratie bewahrte.¹ Nicht minder trifft dies zu für das seit der karolingischen „Bildungsoffensive“ wieder erreichte Niveau der Klosterschulen wie Corbie oder Fulda, später auch für die Hofgesellschaft z. B. Karls des Kahlen. Ohne solche Bildungsvoraussetzungen hätte der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts so nie geführt werden können.² Der folgende Beitrag versteht sich daher als ein gleichzeitig geistes- wie mentalitätsgeschichtlicher, denn die Texte sind zwar primär Ausdruck individueller Denkleistungen, wurden aber stets mit dem Blick auf ein Publikum verfasst, bei welchem bestimmte Vorstellungen zugrundegelegt wurden.

Das Grundproblem der mittelalterlichen Debatte, dem wir uns zuwenden, die Annahme oder Zurückweisung einer menschlichen Willensfreiheit und ihrer Folgen für die Bewertung menschlicher Handlungen, ist freilich ein zeitlos aktuelles, wie gerade ein Blick auf die jüngsten öffentlichen Diskussionen verrät.

Unter der Schlagzeile „Beim Tun und Machen“ fasste Christian Geyer in der FAZ vom 9. Mai 2007 sein Plädoyer für eine handlungstheoretisch orientierte phi-

1 Dazu zuletzt H. Castritius, *Die Vandalen, Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007, p. 149–154.

2 Zur ersten Orientierung R. McKitterick, *Die karolingische Renovatio*, in: 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit, C. Stiegemann/M. Wemhoff (edd.), Mainz 1999, p. 668–685.

philosophische Anthropologie zusammen und wandte sich dabei vor allem gegen die Versuche der Hirnforschung, die Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen lückenlos als Funktion feuernder Nervenzellen zu erklären. Vor allem Wolf Singer und Gerhard Roth sind die Protagonisten einer Gruppe von Neurowissenschaftlern, die mit ihrer These, der freie Wille des Menschen sei nicht mehr als eine angenehme Illusion, erneut eine intensive Diskussion um Gehalt und Reichweite der menschlichen Willensfreiheit angestoßen haben. Bemerkenswert ist, dass inzwischen auch führende Naturwissenschaftler wie der Neurobiologe Martin Heisenberg, ein Sohn des Physik-Nobelpreisträgers Werner Heisenberg, von der Existenz einer Willensfreiheit ausgehen und dafür plädieren, die Deutungshoheit von Biologie und Naturwissenschaft nicht zu überschätzen. „Die Freiheit des Willens gibt es, wie es Gedanken, die Temperatur oder das Licht gibt. Sie ist ein Zustand, an dem ich gerade mehr oder weniger teilhabe. Ich spüre sie.“ (FAS vom 4.2.2007)

Auf den inzwischen erfreulicherweise entstandenen Dialog zwischen Natur- und Geisteswissenschaften können wir hier nicht eingehen, sondern verweisen nur auf die einschlägige Literatur.³

Im Folgenden soll die mittelalterliche Diskussion um die Willensfreiheit in ihrem engen Zusammenhang mit der Bewertung von Arbeit aufgezeigt werden. Dieser Zusammenhang wurde deutlich während der Arbeit an einem von der Gerda-Henkel-Stiftung und der DFG geförderten Projekt, welches sich den Vorstellungen gewidmet hat, die das Mittelalter mit Arbeit in ihren unterschiedlichen Formen zwischen intellektueller Tätigkeit, Handel, Handwerk und Ackerbau verband. Analysiert wurden diese Fragen anhand der quellsprachlichen lateinischen Termini des Wortfeldes um labor, opus, ars und deren Ableitungen in unterschiedlichen Textsorten.⁴ Es zeigte sich, dass bereits im Mittelalter ein enger Zusammenhang zwischen menschlicher Willensfreiheit und in der Arbeit sich manifestierendem Handeln des Menschen gesehen wurde. Mehr noch: Arbeit wurde geradezu als Betätigungsfeld des freien Willens verstanden und gewann so eine zentrale Bedeutung für die Selbstverwirklichung des Menschen, die in einer christlich geprägten und theokratisch verfassten Gesellschaft nur als Heilsweg zu Gott verstanden werden konnte. Die philosophisch-theologische Grundfrage lautete also: kann sich der auch nach dem Sündenfall nicht völlig verdorbene Mensch selbst durch freiwillige Arbeit das Heil verdienen oder ist es allein Gottes Gnade unabhängig von menschlichem Verdienst geschuldet?

Der handlungstheoretische Ansatz einer philosophischen Anthropologie, wie ihn Geyer jüngst empfahl, findet sich beispielsweise schon bei Thomas von Aquin, dessen an Aristoteles geschulte Sicht Glück nur als Tätigsein, operatio, gemäß der

3 Zu diesem Problem ist eine Fülle von Sammelbänden erschienen: C. Geyer (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004; K. Köchy (ed.), *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*, Freiburg 2006; J. Bauer (ed.), *Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive*, Paderborn 2007; K. Seebaß, *Willensfreiheit und Determinismus*, Band 1: *Die Bedeutung des Willensfreiheitsproblems*, Berlin 2007.

4 Zur Einführung in Thema, Methode und Forschungsstand vgl. die Einleitung von V. Postel (ed.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, Berlin 2006, p. 7–19.

Eignung des Menschen, als Am-Werke-Sein, griechisch *energeia*, definieren konnte.

Insofern im Folgenden wichtige früh- und hochmittelalterliche Zeugen der Diskussion um den Zusammenhang von Arbeit und Willensfreiheit als einer Grundbestimmung des Menschenbildes vorgestellt werden, geschieht dies daher in erster Linie, um die Vorstellungen des Mittelalters vom Sinn der menschlichen Arbeit zu erhellen, nicht um der aktuellen Diskussion um die Willensfreiheit gleichsam einen historischen Kontext zu eröffnen.

Jeder mittelalterliche Autor, der zum Problem „Arbeit“ Stellung nahm, musste implizit oder explizit zu diesem Problem Stellung nehmen, welches seit der spätantiken Kontroverse des Kirchenvaters Augustin mit Pelagius schwelte und vor allem während des Prädestinationsstreits des 9. Jahrhunderts wieder an die Oberfläche trat, wie zu zeigen ist.

Dabei schälten sich zwei Alternativen heraus: Wer auf der Basis eines positiven Menschenbildes zu der Entscheidung gelangt war, dass dem Menschen und seiner (freiwilligen) Betätigung in der Welt mindestens ein Anteil am Erwerb des Heiles zukomme, für den konnten „labor“ und „opera“ der Menschen besondere Bedeutung gewinnen, als heilswirksames Verdienst (*meritum*) beurteilt werden. Der Gedanke einer „ratio laboris“ (Ambrosius)⁵, eines Wägens der Leistungen eines Menschen durch Gott im Jüngsten Gericht als Grundlage für die Entscheidung, ob ein Mensch zu den Verworfenen oder den Erwählten zu rechnen sei, konnte sich entfalten. Wer jedoch mit dem späten Augustin der Auffassung war, dass das Heil des nach dem Sündenfall verdorbenen und nicht mehr von sich aus aufgrund freier Willensentscheidung zum Guten fähigen Menschen allein von der unverdientbaren Gnade Gottes abhinge, musste, wenn überhaupt, andere Begründungen für den Wert der Arbeit geben. Meist wurde Arbeit in solchen Kontexten als Strafe für den Sündenfall begriffen. Die Entscheidung über Heil oder Verdammnis im Jüngsten Gericht traf Gott unabhängig von den Verdiensten (*merita*) des Menschen allein aufgrund seiner Gnade.

Schon Augustin war allerdings in dieser Frage keineswegs als konsistenter oder systematischer Denker zu bezeichnen, so dass sich in der Folge beide konträren Auffassungen auf ihn berufen konnten.

Diese theologisch-anthropologischen Grundlagen der jeweiligen Auffassung zum Wert der Arbeit wurden freilich nur von wenigen Autoren bedacht. Sie tauchen weder in der Geschichtsschreibung auf, welche die Heilswirksamkeit der göttlichen Gnade, insofern sie sich im Geschichtsablauf manifestierte (die bekannten Formeln *Deo iubente/opitulante* geben davon Zeugnis)⁶, von Erfolg und Reichweite menschlicher Entscheidungen abzuheben hätte, noch in Rechtstexten, für die die Frage nach der Schuld und der entsprechenden Buße nur auf der Basis der Annahme eines menschlichen *liberum arbitrium* von Belang wäre.

5 De paenitentia I, 4, 20.

6 J. Ehlers, Freiheit des Handelns und göttliche Fügung im Geschichtsverständnis mittelalterlicher Autoren, in: J. Fried (ed.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert (VuF 39), Sigmaringen 1991, p. 205–219.

Es finden sich jedoch explizite Formulierungen des engen Zusammenhangs beider Probleme, z. B. bei dem spätantiken Mönchsvater Cassian oder bei Abaelard, deren beachtlicher Reflexionsgrad dazu einlädt, sie vorzustellen. Sie schärfen den Blick für die philosophisch-theologischen Voraussetzungen der mittelalterlichen Sicht auf Arbeit. Dabei geht es im folgenden keineswegs um die Lösung des philosophischen Problems der Willensfreiheit, das bereits im Hellenismus aufkam und im Mittelalter zum Scheinproblem verkam, da die Aspekte der Willensbildung und der Entscheidungsfreiheit unzulässig vermengt wurden und zudem unter dem christlichen Dogma eine echte Wahlfreiheit nicht existierte.⁷ So konnte es der christlichen Theologie niemals gelingen, die Theoreme von Prädestination, Erbsünde, Gnade, menschlicher Mitwirkung am Heil und der Allursächlichkeit Gottes widerspruchsfrei zu integrieren.

Es geht für den Historiker in erster Linie darum, einen Einblick zu vermitteln in die Gedankenkreise, in die Arbeit in diesen Kontexten einbezogen wurde, in die Mentalität der mittelalterlichen Zeitgenossen. Diese ist inhaltlich vor allem an den Motiven orientiert, die die Bibellektüre und -exegese vorgab, wie vor allem das Kapitel zu Hrabanus Maurus zeigen wird, aber es finden sich auch, eingebettet in den breiten Strom der Rezeption antiker, v. a. stoischer und neuplatonischer Philosophie durch die Kirchenväter⁸, Motive eines säkular-philosophischen Denkens.

Verfolgen wir die Kontroverse um die Willensfreiheit und ihre Auswirkungen auf die Perspektive auf Arbeit anhand der wichtigsten Repräsentanten, beginnend in der Spätantike beim ersten Auftauchen des Problems über die frühe Rezeption im Südfrankreich des 5./6. Jahrhunderts, den Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts bis ins Hochmittelalter zu Anselm von Canterbury, Abaelard und Thomas von Aquin. Dabei wird stets auch zu fragen sein, ob sich Bezüge zwischen veränderten politischen bzw. sozioökonomischen Lebensbedingungen und neuen Sichtweisen von Arbeit zwischen Skylla und Charybdis, der Annahme einer Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade für das Heil bzw. des Gegenteils, der Behauptung menschlicher Selbstverantwortung, erkennen lassen.

7 E. Tielsch, Anselm von Canterburys Stellung innerhalb der Geschichte des „De libero arbitrio“-Problems, in: *Analecta Anselmiana* 4, 2 (1975) 65–100.

8 M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. II, Leiden 1985.

2 HAUPTTEIL

2.1 AUGUSTIN (354–430) UND AMBROSIUS (339–397): PATRISTISCHE SICHTWEISEN

Über die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre sind vor allem von theologischer Seite umfangreiche Abhandlungen entstanden, auf die wir uns hier für unsere Zwecke beziehen können. Insbesondere die Habilitationsschrift von Volker Drecoll⁹ sei hier genannt, die genetisch entfaltet, wie sich in Auseinandersetzung mit dem Manichäismus und in Abhängigkeit vom Begriff Gottes als unveränderliche Transzendenz und formgebendes Prinzip die Lehre ergab, dass es von Gott als allein bestimmender Größe abhing, ob der Mensch zum Heil gelange oder nicht. Kein menschliches Verdienst (*meritum*), sondern die *gratia fidei* sei ausschlaggebend. In der etwa 397 verfassten Schrift *De diversis quaestionibus an Simplician*, den Taufpaten und Nachfolger des Ambrosius von Mailand im Bischofsamt (397–400), führt Augustin dann nicht nur die Werke als Ergebnisse von Arbeit, sondern auch den Glauben auf die Gnade zurück. Erstmals in dieser Schrift verbindet er auch den Gnaden- mit dem Erwählungsgedanken. Gott erbarme sich aufgrund seines Mitgeföhls, ohne dass das menschliche Verhalten einschließlich der Arbeit die *misericordia* Gottes beeinflusse. Gottes Handeln sollte als gnadenhaft weil unverdient dargestellt werden.

Vollends in den *Confessiones*, seiner inneren Autobiographie, ist es in der berühmten Gartenszene seiner Bekehrung die Berufung Gottes („Tolle, lege“), die den Willen zur Bekehrung bewirkt. Gott lenkt also für den späten Augustin das menschliche Wollen. Für ein autonomes *liberum arbitrium* und infolgedessen eigenständige Verdienste des Menschen in seinen Werken ist kein Platz mehr. Passagen aus der ca. 397 verfassten Schrift an Simplician (I, 2), die erstmals die neue Lehre formulierte, sollen den Zusammenhang zwischen Gnade und menschlichen Werken einsichtig machen.

„An vielen Stellen bezeugt der Apostel, dass die Gnade des Glaubens den guten Werken vorausgeht. Er will damit die Werke nicht wertlos machen, sondern zeigen, dass sie nicht Voraussetzung, sondern Folge der Gnade sind. Niemand soll ja zu der Auffassung kommen, er habe deshalb die Gnade empfangen, weil er gute Werke getan hat. In Wirklichkeit kann er nichts Gutes tun, ohne durch den Glauben die Gnade empfangen zu haben. Ein Mensch beginnt in dem Augenblick

9 V. H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999.

die Gnade zu empfangen, in dem er – durch innere oder äußere Anmahnung zum Glauben bewegt – anfängt, an Gott zu glauben [...].

Um den Hochmut der Menschen zu brechen und zu zerschmettern, die, undankbar gegen Gottes Gnade, es wagen, sich ihrer Verdienste zu rühmen, wird in Erinnerung gerufen: ‚Denn noch bevor sie geboren waren, und irgend etwas Gutes oder Böses getan hatten, wurde ihnen, nicht aufgrund von Werken, sondern nach dem Willen des Berufenden gesagt: Der Ältere wird dem Jüngeren dienen.‘ (Röm. 9, 11–12) Die Gnade kommt also vom Berufenden. [...]

Niemand kann sich rühmen, aufgrund eigener Werke gerechtfertigt zu werden. Nur der Gerechtfertigte kann gute Werke tun [...]. Also steht vor jedem Verdienst die Gnade [...]. Von daher werden wir gemahnt, niemand soll sich eigener Werke des Erbarmens rühmen und sich überheben, als habe er sich durch sie als durch seine eigenen Werke Gott verdient [...].

Was bedeutet also das Folgende: ‚So kommt es also nicht auf den Wollenden oder den Laufenden an, sondern auf den sich erbarmenden Gott?‘ (Röm. 9, 16) [...] Damit zeigt er deutlich, dass auch der gute Wille in uns von Gott bewirkt wird.¹⁰

In den *Retractationes*, einer um 427 verfassten Schrift, in der er seine früheren Werke aus der Rückschau kritisch betrachtete und als Einleitung in das Studium seiner Schriften die Veränderung seiner Lehre beschrieb, zeigt er selbst, in welchem Maße sich seine spätere Gnadenlehre von dem unterschied, was er noch in der 391 verfassten Schrift *De vera religione* dargelegt hatte. Er habe dort behauptet, Sünde sei nur möglich, wenn der Wille frei sei, sie zu wollen oder zu verwerfen. (*Retr.* I, 13, 5)¹¹ Um das Jahr 390 also hatte er selbst noch eine völlig andere Meinung zum *liberum arbitrium* und dessen Verhältnis zur Gnade Gottes als in seinem Spätwerk. Damals habe er dem menschlichen Willen eine von der Gnade unabhängige Selbständigkeit zugesprochen.¹²

Auch in der zwischen 387–391 verfassten Frühschrift *De libero arbitrio* hatte er referiert: ‚convenerat inter nos voluntate illam (sc. vitam beatam) mereri homines, voluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant.‘ Zugespitzt formuliert: ‚in voluntate meritum sit, in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium.‘¹³ Jetzt stellt er richtig, dass die Gnade dem Willen vorausgehe: ‚voluntas

10 Die Übersetzung folgt derjenigen von K. Flasch in: Augustinus, München 1997, p. 153ff.

11 Diesen Gedanken wird im 9. Jahrhundert Johannes Scotus Eriugena aufgreifen.

12 Zum Wandel der Anschauungen Augustins: K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, p. 27ff.; R. Holte, *St. Augustine on Free Will*, in: *Lectio Augustini* 6, 1990, p. 67–84; T. D. J. Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom*, New York 1995.

13 *De lib. arb.* I, 14, übersetzt und erläutert von W. Thimme, Zürich/Stuttgart 1962, p. 88–90: ‚Wir waren übereingekommen, dass die Menschen die Glückseligkeit durch ihren Willen verdienen, durch ihren Willen auch das Elend, und zwar so verdienen, dass sie es auch erhalten.‘ ‚Das Verdienst liegt im Willen, in der Glückseligkeit bzw. im Elend liegen Lohn oder Strafe.‘

Retr. I, 8: ‚Wenn dieser Wille nicht durch Gottes Gnade aus der Knechtschaft befreit wird, durch die er Sklave der Sünde ist, und ihm geholfen wird, die Laster zu überwinden, können die Sterblichen nicht recht und gottgefällig leben. Und wenn dieses göttliche Geschenk, durch

ista nisi dei gratia liberetur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adiuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest. Et hoc divinum beneficium, quo liberatur, nisi eam praeveniret, iam meritis eius daretur et non esset gratia, quae utique gratis datur“ (Retr. I, 8)

Die veränderte Gnadenlehre Augustins hat ihn jedoch keineswegs zu einer Geringschätzung der Arbeit geführt. Dies sei nur schlaglichtartig anhand zweier Texte gezeigt, die beide nach der Schrift an Simplician verfasst wurden, dem Genesiskommentar *De genesi ad litteram* (401–414) und der Mönchsregel *De opere monachorum* (401). Dieses Vorbild der monastischen Ordensregeln des lateinischen Westens betont den Wert der Arbeit als Askesemittel, sowie als Voraussetzung für Autarkie und *caritas*.¹⁴ Augustin betont, es sei Pflicht der Mönche, auch körperlich zu arbeiten, da dies großen geistlichen Lohn verspreche und zur himmlischen Ruhe bei Gott führe.¹⁵ Wir werden auf diese Motive später zurückkommen. Auch Augustins Genesiskommentar zeigt eine hohe Wertschätzung menschlicher Arbeit in ihren verschiedensten Ausprägungen. Der Mensch habe schon im Paradies gearbeitet, wenn auch mühelos: „non enim erat laboris adflictio, sed exhilaratio voluntatis“ (De genesi ad litteram, CSEL 28-1, 8, 8, p. 242ff.) Die Arbeit ist damit keinesfalls nur als Folge des Sündenfalls in ihrem Strafcharakter gesehen, sie ist vor allem Schöpfungsauftrag, wie Augustins Interpretation des Verses „Und Gott nahm den Menschen und versetzte ihn ins Paradies, damit er es bebaue und bewahre“, zeigt. (ibid.) Wer könne glauben, dass Arbeit Verdammnis bedeute, wenn man beobachte, mit welcher Begeisterung manche auf dem Feld tätig seien! Gott habe den Menschen die planende Vernunft und die Fähigkeit zur Arbeit gegeben, weil seine Schöpfung durch die Hilfe menschlicher Arbeit üppiger und fruchtbarer emporwachse. (ibid.) Für diese Gnade Gottes, den Menschen die Vernunft und die Fähigkeit zur Arbeit verliehen zu haben, sei der Schöpfer durch die Arbeit zu loben: „und zwar umso reicher dafür, dass er der in einem tierhaften Körper befangenen Seele Vernunft und Fähigkeit zur Arbeit gegeben habe.“ (ibid.) Die arbeitenden Menschen wirken in dieser Sichtweise mit an der Erfüllung des Schöpfungsauftrages. Arbeit wird gleichzeitig im Zusammenhang mit einer Begnadung durch Gott gesehen, der *ratio* und *facultas* zur Arbeit in dem Maße gegeben habe, dass sie für einen willigen Geist reichten, sie seien nicht auf jemanden berechnet, der unfreiwillig nur zur Befriedigung der unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten arbeite. (ibid.) Arbeit ist also freiwillige Betätigung der gottgegebenen Anlagen und damit weit mehr als bloßes Mittel zum Erwerb des Lebensunterhalts. Und vor allem: Arbeit ist, auch wenn sie sich in körperlicher Betätigung zeigt, doch Ergebnis einer geistig-seelischen Aktivität, denn die *anima* hat die *ratio ac facultas operandi* erhalten, nicht der Körper!

welches er befreit wird, ihm nicht zuvorkommt, würde es schon seinen Verdiensten zuteil und wäre kein Geschenk, das gratis vergeben wird.“

14 P. Bonnerue, *Opus et labor dans les règles monastiques anciennes*, in: *Studia monastica* 35, 2 (1993) 265–91.

15 *De opere monachorum*, CSEL 41, p. 535, 579f.

Doch all dies entfaltet sich vor dem Hintergrund einer gewandelten Auffassung der Prädestinations- und Gnadenlehre. Augustin entwickelt in *De genesi ad litteram* die Lehre von der doppelten Voraussicht Gottes, der „*gemina operatio providentiae*“, die teils natürlich sei und z. B. das Wachsen der Bäume „*per occultam dei administrationem*“ bewirke, teils willentlich und als solche die Werke der Engel und Menschen umfasse. (*De genesi ad litteram* 8, 9, p. 244) Natürlich sei der Lauf der Gestirne geregelt, im Bereich der *voluntaria operatio*, der willentlichen Handlungen, gehe es um Landwirtschaft, Politik, Künste und Wissenschaften. All diese sind für Augustin lediglich über den menschlichen Willen vermittelte Betätigungen Gottes, Zeichen seines Wirkens. Gott manifestiert sich so im menschlichen Willen, der damit nicht mehr Kennzeichen des Individuums ist, sondern ebenfalls Gefäß Gottes. Die Entfernung vom Individualismus der antiken Philosophie wird auch darin deutlich, dass hier Handarbeit und intellektuelle Tätigkeit, politisches Handeln und Ausüben von Handwerken und Künsten nicht in ein hierarchisches, vom Vorrang des *nous* geprägtes System gebracht, sondern gleichrangig behandelt werden.

Arbeit ist damit weniger als Beweis der menschlichen Fähigkeit, den eigenen Heilsweg selbst zu erkennen, zu wollen und zu wählen gewertet, sondern wird zum Ausfluss der göttlichen Vorsehung und der Gnadengaben. Gott wirkt durch die Arbeit der Menschen: *Dei gesta per homines*. Ihr Anteil am eigenen Heil verschwindet, da es ja nicht von ihnen abhängt, welche Handlungen Gott durch sie wirkt. Die hohe Würde der Arbeit auch beim späten Augustin speist sich demnach aus anderen Quellen als wir sie gleich bei seinem älteren Zeitgenossen Ambrosius werden nachvollziehen können. Die Herkunft der Arbeit aus der Gnade Gottes, ihr Sitz in der Seele und nicht allein im sündhaften Körper und schließlich die Sicht der Arbeit als Ort, in dem sich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen aktualisiert: all dies verleiht ihr Dignität. Denn Augustin formuliert die Überzeugung, es gebe eine Analogie zwischen Gottes Arbeit am Menschen, den er gerecht und weise machen wolle, und der Arbeit des Menschen auf dem Acker, den dieser fruchtbar und ertragreich mache. (*De genesi ad litteram* 8, 10)

Hinsichtlich des Ergebnisses, der positiven Bewertung auch körperlicher Arbeit, waren sich Augustin und Bischof Ambrosius von Mailand (339–397) also einig. Doch die Begründungen sind andere. Ambrosius sah in der menschlichen Willensfreiheit die Grundlage menschlichen Zusammenlebens und damit auch des „freiwilligen“ Arbeitens.¹⁶ Im siebten Brief an eben jenen Simplician, dem später Augustinus seine neue Gnadenlehre erläuterte, skizziert Ambrosius im Jahre 387 unter Benutzung des jüdischen Philosophen Philo seine Auffassung von Freiheit. Er versucht nachzuweisen, dass die stoische Freiheit des Weisen in der paulinischen Freiheit ihre Vollendung finde.¹⁷ Am Beispiel des Paulus (1. Kor. 9, 1) betont er die Freiheit vom Zwang; dieser habe gezeigt, dass unsere Freiheit in der Erkenntnis der Weisheit bestehe. „Ihr seid zur Freiheit berufen“ (Galat. 5, 13), habe dieser gepredigt und damit den Christen vom Gesetz des AT befreit und ihn

16 *Arbiter electionis et eligens operationis liber est* (ep. 7).

17 Zum Folgenden U. Faust, *Christo servire libertas est*, Salzburg/München 1983, p. 82ff.

zum Evangelium berufen, „quod volentes et praedicant et operantur“. In der Verkündigung und im Handeln bestätigen also die Christen, diejenigen, die guten Willens sind, die Botschaft. „In lege servitus, in Evangelio libertas, ubi cognitio sapientiae. Omnis ergo qui Christum recipit, sapiens [...] omnis igitur Christianus et liber et sapiens“.¹⁸

Diese Weisheit besteht für Ambrosius in der „virtus animi“, die auf fides und caritas beruht. Es ist Kennzeichen des Weisen, alles Gute zu wollen. So ist er frei, weil er tun kann, was er will. Er ist frei als „arbitrarius electionis, et eligens operationis“: Ambrosius trennt hier begrifflich sauber Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, eine Differenzierung, die später häufig verschwimmt. Diese freiwilligen, bewussten Entscheidungen für das Gute sind es, die den Weisen, der sich allein Gott untertan weiß, herausheben und Gottes Urteil über ihn einst bedingen: „meritis autem iudicia formantur“. Solche willentlich bejahten Handlungen sind für Ambrosius höher zu bewerten als der zwangsbedingte Dienst: „melior ergo voluntas quam necessitas“. „Si enim volens hoc ago, mercedem habebō“ zitiert er den ersten Korintherbrief (9, 17) und bekundet damit die für unseren Zusammenhang so wichtige Überzeugung, dass die menschliche Willensfreiheit Grundlage der Belohnung des Menschen im Jüngsten Gericht ist. Der Gebrauch der Willensfreiheit entscheidet über Heil oder Verdammnis.

Diese Auffassung hat ihm vermutlich auch das Selbstbewusstsein gegeben, wiederholt mutig gegenüber den Kaisern Gratian und Theodosius I. für seine Auffassungen zu streiten, gegen politische Gegner heidnischer und arianischer Provenienz, sowohl aus der Senatsaristokratie wie aus der kaiserlichen Familie, aufzutreten. Zu erinnern ist hier etwa an den Konflikt um den Victoria-Altar im Senat, die Bestrafung der Zerstörer der Synagoge von Kallinikon und der Verantwortlichen für das Massaker von Thessalonike.¹⁹

Die Betonung der Willensfreiheit als Grundlage christlichen Lebens ergibt sich besonders deutlich aus seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte, dem Hexaemeron.²⁰ Die 386/7 gehaltenen Predigten sind nicht nur von der Exegese Philon von Alexandria beeinflusst, wie lange vermutet wurde, sondern eher von Basilius von Caesarea in Kappadokien.²¹ Doch der Text darf auch als Beleg für die Auffassungen des Mailänder Bischofs gelesen werden. Ambrosius fragte sich: „Warum wurden dann Gesetze gegeben, durch welche Strafen zuerkannt, den Schuldlosen Schutz zugesichert wird, wenn alles vorherbestimmt wäre? Warum müht sich der Landmann und gibt sich nicht lieber der Erwartung hin, die Ernte-

18 „Im Gesetz liegt die Knechtschaft, im Evangelium die Freiheit, wie auch die Erkenntnis der Weisheit. Jeder, der Christus aufnimmt, ist daher weise [...] jeder Christ ist sowohl frei wie auch weise.“

19 Zur Biographie des Ambrosius vgl. die konzise Einführung von J. H. W. G. Liebeschutz, in: Ambrose of Milan, Political Letters and Speeches, Liverpool 2005, p. 1–46.

20 R. Henke, Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk, Basel 2000 mit Forschungsüberblick und Literatur; zum historischen Kontext J. Fontaine, Ambroise de Milan, Paris 1992, zu den Gesellschaftsvorstellungen: M. Adriaans, Omnibus rebus ordo, Egelsbach, Frankfurt/Main, Washington 1995.

21 E. Dassmann, Ambrosius von Mailand, Stuttgart 2004, p. 206.

frucht mühelos in die Scheuern einzufahren?“ Wenn aber die Willensfreiheit von Gott gegeben ist, „welchen Lohn soll der Christ ernten, wenn er in seinem Sinnen und Trachten nicht dem Willen, sondern dem Zwange folgt? Wo Zwangsgebot, kein Mühelohn.“ (Exaem. IV, 18f.) Mit dieser Pointe schlägt Ambrosius ein Leitmotiv seiner Exegese an: Die Verteidigung der naturgegebenen Freiheit des Menschen, aufgrund deren allein er des göttlichen Lohnes würdig sei. Arbeit wird in dieser Perspektive zum Betätigungsfeld des freien Willens.

Für den Erben der antiken Philosophie galt die humanistische Grundüberzeugung, dass die Menschen durch asketische Fixierung der dem Göttlichen verwandten Vernunft auf das Bleibende, die platonischen Ideen, das Glück selbst sichern könnten und müssten. So sind auch des Ambrosius Predigten voll von Mahnungen, sich durch gute Werke himmlischen Lohn zu erwerben.²²

Zwar ist zu konzedieren, dass es bisher keine monographische Untersuchung über die Aussagen zum Problem der Gnade bei Ambrosius gibt, doch erlaubt nicht nur die Studie von Ulrich Faust²³ zum Freiheitsbegriff des Kirchenvaters die grundsätzliche Schlussfolgerung, dass Ambrosius von der freien Willensentscheidung als Gabe Gottes an den Menschen überzeugt war. Sie gehe notwendig dem Handeln voraus.²⁴ Die Freiheit des Willens habe er durch stete Gegenüberstellung zur *necessitas* bekräftigt. Im sittlichen Wollen lag bereits für Ambrosius die Quelle des Verdienstes: „in voluntate mercedis est fructus“ formuliert er im Psalmenkommentar. (Ps. 25, 11f.) Deutlicher noch spricht Ambrosius in seiner Schrift gegen die Häresie der Novatianer über die Buße, indem er die Vergewissungsbereitschaft Gottes aufgrund menschlicher Verdienste hervorhebt: Wie unwürdig sei es doch, wenn unter den Menschen die Gnade des Wettkampfes herrsche, bei Gott aber nicht! Wie oft beoachte man, dass das Volk auch die Verlierer, die sich in der Arena tapfer geschlagen hätten, mit dem Siegerkranz kröne, vor allem solche, die durch List oder Betrug um den Sieg gebracht worden seien. Und Christus solle seine Streiter, die er oft mit schweren Strafen belegt sähe, ohne Gnade lassen? Werde er etwa nicht die aufgewandte Mühe/Arbeit in Rechnung stellen, der er doch selbst die, die er verwirft, nicht für immer verwirft?“²⁵

Der „labor“, die sittliche Bemühung, ist hier das Maß, anhand dessen im Jüngsten Gericht die „ratio“ Gottes urteilt und begnadigt. Die menschliche Lebensleistung im weitesten Sinne wird vom Ambrosius als Richtpunkt für Gottes Urteil über die Menschen dargestellt. Der Bischof leitet daraus sogar die Schlussfolgerung ab: „Laßt uns die arbeitsamen Bauern (*laboriosos agricolas*) nachahmen, die sich nicht schämen, die Erde mit fettem Mist zu düngen und den Acker mit unreiner Asche zu besprengen, damit sie reichere Früchte ernten.“ (De paen. II, 1, 3) In einem Gebet an Gott bittet er diesen sogar in eigener Sache, er möge die

22 Ibid. p. 222f. zur Gnadenlehre.

23 U. Faust, *Christo servire libertas est*, Salzburg/München 1983.

24 Ibid. p. 130ff. zur *libertas proprii arbitrii*.

25 De Paenitentia I, 4, 19–20: *Numquid non habebit rationem laboris, qui etiam quos proicit non in aeternum proicit?*

Früchte seiner Arbeit schützen: „quia et ego laborem aliquem pro sancta Ecclesia tua suscepi, hunc fructum tuere, [...]“ (De paen II, 8, 73)

In dem Spätwerk *De officiis ministrorum*, das Ambrosius frühestens 386 für den Mailänder Klerus verfasste, wandelt er die Prinzipien der philosophischen Ethik, die Cicero in seiner gleichnamigen Schrift entfaltet hatte, in eine christliche Morallehre um.²⁶ Zu Beginn des zweiten Buches erklärt er, dass die Philosophen die *vita beata* entweder im Freisein von Schmerz gesehen hätten, andere im Wissen, im Genuss, der Stoiker Zenon aber habe das höchste Gut im *honestum* erkannt, Aristoteles und Theophrast wiederum in der Tugend. Demgegenüber habe die Heilige Schrift „*vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis, et fructu bonae operationis*.“ (De officiis II, 2) Gotteserkenntnis und sittliches Handeln werden als Fundament des ewigen Lebens bezeichnet. Damit sind Vernunft-erkenntnis und praktisches Tun gleichermaßen beteiligt, das Heil des Menschen zu wirken. Auch hier wird also dem menschlichen Vermögen zugetraut, den Weg zu Gott zu beschreiten: „*strenuum esse in operibus*“, darauf komme es an. (ibid.) Eidringlich brandmarkt er die Habsucht als Ursache aller sozialen Misstände. Die *caritas* hingegen müsse gepflegt werden. Wer immer einen guten „Arbeiter“, gemeint ist der Kirchendiener, der die Kollekten sammelt, sehe, der gebe ihm, was immer er entbehren könne, da er sicher sei, dass dem Armen seine Gabe zugute komme. (De officiis II, 16) „*Quo plus te operari viderit populus, magis diliget*.“ Je mehr Almosen der Bischof verteile, desto mehr liebe ihn das Kirchenvolk. Ambrosius warnt jedoch: die antike Tugend der Freigebigkeit dürfe nicht in Verschwendung ausarten. Bemerkenswert ist jedoch, dass „operari“ in diesen Kontexten mit dem Almosengeben gleichgesetzt wird: Arbeit wird mit *caritas* identifiziert und wird so zum Kern christlicher Liebestätigkeit.

Doch auch das Bild vom *athleta Christi*, das uns schon aus der Bußschrift bekannt ist, begegnet in *De officiis* wieder: Paulus wird als Inbegriff eines solchen gesehen: „*hic autem in laboribus, in periculis, in naufragiis, quasi athleta bonus decertabat; quia sciebat, quoniam per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei*.“ (De officiis I, 15; cf. auch I, 36)²⁷

„*Novis resurgamus operibus ac moribus*“ lautet der Aufruf, mit dem Ambrosius seine Mitarbeiter zu einem pflichtgemäßen Leben ermahnt. (De officiis I, 37) Es sei den Menschen aufgegeben, nach dem (stoischen) Vorbild der Natur, die den Samen mehre, das ihm Geschenke zu mehren. (De officiis I, 31) „*Itaque et illud convivium Salomonis non de cibis, sed de operibus est bonis*.“ (ibid.) Dabei könne es aber nicht um bloßes Anhäufen von Geld gehen, auch dürfe Barmherzigkeit nicht zur Selbstdarstellung ausarten, sondern müsse im Stillen und uneigennützig erfolgen. Besonders die Diener der Kirche seien aufgrund ihrer Vorbildfunktion dazu verpflichtet.

26 Zum Vergleich beider Texte: K. Zelzer, Zur Beurteilung der Cicero-Imitatio bei Ambrosius *de officiis*, in: Wiener Studien 90 (1977) 168–191; siehe auch die Einführung bei I. J. Davidson, *Ambrose: De officiis*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2002.

27 „In Mühen, Gefahren und Schiffbruch erwies er sich als guter Kämpfer; denn er wusste, dass wir durch große Bewährungen uns den Weg ins Gottesreich bahnen müssen.“

Das Werk des Ambrosius zeigt, wie eng die Annahme einer menschlichen Willensfreiheit, aufgrund derer die Menschen im günstigen Fall mit ihrer *virtus animi* dazu gelangen, von ihrer Entscheidungs- und Handlungsfreiheit im Sinne Christi Gebrauch zu machen, mit einer Verdienstethik verknüpft ist, die die *merita* des Menschen im Diesseits zur Richtschnur für Gottes Urteil am Ende der Zeiten nimmt. Das menschliche Handeln, in das als „operatio“ im weitesten Sinne auch alles Arbeiten eingeschlossen ist, legt in dieser Konzeption den Grund für sein weiteres Ergehen, der Mensch hat es selbst in der Hand, sein Heil zu wirken.

Verfolgen wir nun, wie die Kontroverse um die Gnadenlehre von Nordafrika aus, wo später insbesondere Bischof Fulgentius von Ruspe (462/3 oder 467/8–527 oder 532) die augustinische Lehre systematisierte, etwa um 420 nach Südfrankreich gelangte und unterschiedliche Stellungnahmen hervorrief, ja zur Formulierung einer Haltung führte, die die Forschung seit der Reformation unter dem Begriff Semipelagianismus zusammenfasst. Der Konflikt schwelte im gesamten 5. Jahrhundert und wurde erst auf dem Konzil von Orange 529 unter dem Vorsitz des Bischofs Caesarius von Arles (ca. 470–542) in einem Kompromiss gelöst. In acht *canones* wurden Auffassungen abgewiesen, die seitdem als typisch semipelagianisch gelten, obwohl sie einseitig die Gedanken einzelner in die Auseinandersetzung verwickelter Theologen wiedergeben. Sie beziehen sich vor allem auf den einheitlichen Heilswillen Gottes und die Wirkung eines freien Willens innerhalb der Gnade Gottes.

2.2 CASSIAN VON MARSEILLE (CA. 360–430/5): ARBEIT ALS RECHTER GEBRAUCH DER WILLENSFREIHEIT

Wir greifen aus dem vielstimmigen Chor derer, die sich zu diesem Thema äußerten, das Werk des Johannes Cassianus heraus, weil ihm eine besonders breite Rezeption beschieden war. Die *Instituta*, eine Einführung in das Mönchsleben, welche die Erfahrungen der ägyptischen Wüstenväter an den Westen vermittelt, wurden von der Benediktsregel (Kap. 42, 3 und 73, 5) zur Lektüre empfohlen und auch Cassiodor legte das Werk den Mönchen von Vivarium ans Herz (*Institutiones*, Kap. 29). Cassians Einfluss reicht über Gregor den Großen (†604), Alkuin (†804), Hrabanus Maurus (†856), Rupert von Deutz (†1129) bis zu Thomas von Aquin (†1274), der ihn in den Kapiteln zur Moraltheologie in der *Summa Theologiae* mehr als ein Dutzend mal zitiert.²⁸

Einige wichtige Daten zur Biographie Cassians sind vor auszuschicken: Um 360 als Sohn einer wohlhabenden Familie in Dakien, einem Teil des heutigen Rumänien geboren, verließ er in Begleitung seines Freundes Germanus seine Heimat, studierte im Osten griechische Theologie und schloss sich mit dem Freund

28 B. Ramsey (transl. and comm.), *John Cassian, The Conferences*, New York/Mahwah 1997, p. 7.

380 bis 390 einer Klostersgemeinschaft in Bethlehem an. Von dort aus zogen sie in die ägyptische Wüste, wo sie ebenfalls ca. 10 Jahre mit Mönchen zusammenlebten und die Bekanntschaft der berühmtesten Asketen der Zeit machten. Während der ersten origenistischen Streitigkeiten begab er sich nach Konstantinopel, wo der berühmte Johannes Chrysostomus Bischof war und Cassian zum Diakon weihte. Im Jahre 404 reiste er zu dessen Verteidigung nach Rom zu Papst Innozenz I. Möglicherweise lebte er danach als Priester für einige Zeit in Antiochia. Schließlich ließ er sich seit 415 in Marseille nieder und gründete ein Männerkloster, St. Victor, und – für seine Schwester – ein Frauenkloster, für das er auch eine Regel formulierte, die bis in die Merowingerzeit die meistbefolgte Nonnenregel blieb.

In Marseille verfasste er auch die wesentlichen theologischen Schriften, in denen er als erster im Westen eine monastische Theorie entwarf, die sich auf seine Erfahrungen mit den Koinobiten und Eremiten Ägyptens stützte. 419–26 schrieb er eine von Bischof Castor von Apt in der Provence angeregte Einführung mit dem Titel *De institutis coenobiorum et de octo principalium remediis*, kurz Institutionen zitiert. Sie beschreiben in zwei Teilen das gemeinsame Leben im Kloster (Buch 1–4) und die Überwindung der acht Hauptlaster, die da sind Völlerei, Hurerei, Geiz, Zorn, Schwermut, Trägheit, Eitelkeit und Stolz (Buch 5–12).

In einem weiteren, ca. 426–9 verfassten Werk, den sog. *Collationes*, sind 24 fingierte Gespräche mit ägyptischen Wüstenvätern wiedergegeben, die zu einem ethisch vollkommenen Leben hinführen wollen. Cassian bedient sich z. B. stoischer Lehrtradition²⁹, bezieht sich aber auf Augustin, vor allem in der berühmten 13. *Collatio*, die eine negative Antwort auf Augustins Gnadenlehre darstellt, und in der 17. *Collatio*, die sich mit dessen Verurteilung der Lüge auseinandersetzt.³⁰ Die 24 Gespräche, die in antiker Tradition Weisheit über die Dialogform transportieren³¹, sind wohlüberlegt angeordnet, wobei die Bücher mit ungeraden Ordnungszahlen sich mit dem Ziel des Mönchs, der Reinheit des Herzens, befassen und diejenigen mit geraden sich mit der Haupttugend der *discretio*, der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gutem, nur scheinbar Gutem und Bösem, beschäftigen und den jeweils mittleren Weg zwischen zwei Lastern zu beschreiten helfen wollen. Thema des Werks ist demnach die Vorbereitung für das Himmelreich mittels *discretio* und *puritas cordis*. Cassian und sein Freund Germanus sind in den Gesprächen eher bewundernde Zuhörer der großen Asketen, gewinnen aber kein persönliches Profil. Auffallend ist die im Laufe des Werkes

29 H.-O. Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition: Eine Quellenuntersuchung*, Münster 1960; M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. II, *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.

30 B. Ramsey, *John Cassian: Student of Augustine*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 28 (1993) 5–15.

31 Zur Bedeutung der Dialogform für den Gesprächsinhalt: V. Höfle, *Der philosophische Dialog, Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006, p. 57ff.; K. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999.