

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem [Fortsetzung]

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **22 (1932)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404071>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

(Fortsetzung.)

Inhalt.

Vorbemerkung über den Wechsel der Gedankenmotive bei der Behandlung des Freiheitsproblems durch Augustinus. S. 100.

Die grundsätzliche Stellungnahme zum Freiheitsproblem bei Augustinus bildet sich am Gegensatz zum Manichäismus. — Die Selbstreflektion des Willens. — Das Problem des Bösen. — Das Böse als Willensverkehrung, seine Ursache: Das Nichts, d. h. es ist rational nicht zu begreifen. Das Böse als Verkehrung der göttlichen Wertordnung. S. 100—104.

Der Wille als theologisches Problem. Seine Beziehung zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit. — Die geschichtszerstörende Macht der göttlichen Allwissenheit. S. 104 f. Der Wille ist in die göttliche Voraussicht mit aufgenommen, ist aber darum nicht ursächlich durch diese bedingt. Das trifft insbesondere für das Böse zu, für das die Verantwortung allein dem menschlichen Willen zufällt. — Die Welt als göttliches Gedankensystem und die Welt der realen Ursachen. S. 105—107.

Der Wille und das Problem der Gnade: Fragestellungen. S. 107. Die Zielbezogenheit des Willens auf das höchste Gut — auf die irdischen Güter. — Der Fall Adams. — Lage des Menschen unter der Wirkung der Erbsünde. — Erste Berufung durch die Gnade und Mitwirkung des Willens mit dieser. — Wandlung der Anschauung Augustins darüber. — Die Gnade bemächtigt sich des Willens. S. 107—110. Wirkung der Gnade bei den Erwählten. — Keine Kausalität Gottes zum Bösen bei den Verlorenen. Doch ist hier die Gnadenwirkung eine passive. Daraus ergibt sich die Freiheit zum Bösen, die aber eigentlich keine Freiheit, sondern Naturbestimmtheit ist. S. 110—113. Der heilsgeschichtliche Prozess nach der Schilderung der augustianischen Gnadenlehre. S. 113—115. — Ergebnis und geschichtliche Nachwirkung der Lehre Augustins. S. 115—117. Die Freiheitslehre als Erlebnis bei Augustin, als konstruiertes theoretisches Problem bei den Scholastikern. S. 117 f.

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

Dennoch würden wir fehlgreifen, wenn wir in Augustins antipelagianischer Einstellung das einzige und durchgreifende Motiv, das ihn bei seiner Behandlung der Freiheitslehre geleitet hat, erblicken würden. Es gibt keine abschliessende Formel, auf die das Ergebnis seines Denkens in dieser Frage gebracht werden könnte, und wo man eine solche aufgestellt hat, da hat man entweder vergessen, dass sie nur eine Phase seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt oder auch übersehen, dass Augustin, wenn er im dialektischen Kampfe sich zu letzten Entscheidungen treiben liess, sich selbst vergessen konnte, d. h. die auf einer anderen Ebene seiner Lebenserfahrung erwachsenen Gedankenmotive, die das Problem in einem anderen Lichte schauen liessen, und dass er, wenn sich die Gelegenheit bot, doch auch wieder bereit war, auf diese den Blick zu richten und sie zur Geltung zu bringen. Diese Bemerkung muss man im Auge behalten, wenn man den Versuch macht, Augustins Behandlung des Freiheitsproblems zu umschreiben.

Die erste religiös-sittliche und zugleich kosmische Deutung des Freiheitsproblems hat er bekanntlich im Manichäismus gefunden. In seiner Lehre spiegelte sich insofern die dramatische Spannung seines Innenlebens, als er eine Zeitlang glauben mochte, dass dieses der Schauplatz gewaltiger widerstreitender Weltkräfte sei. Im Grunde genommen war dabei er selbst, der Mensch, nur das passive Objekt einer Auseinandersetzung, die an ihm und mit ihm vollzogen wurde. Augustin war viel zu sehr sich selbst im Denken erfassender Willensmensch, als dass er bei dieser Lehre hätte verbleiben können. Noch mehr: Augustin war im Kern seines Wesens viel zu sehr platonischer Geistesmensch, als dass er sich damit hätte abfinden können, seine Existenz in entscheidender Abhängigkeit von Weltkräften zu denken, die im Grunde ungeistiger Art waren. Auf dieser inneren Einstellung gründen sich die ersten grundsätzlichen Entscheidungen Augustins in der Willensfrage. Diese stellen zunächst die Tatsache fest, dass im Willen die Möglichkeit liege, der Versuchung zum Bösen oder auch der Berufung zum

Glauben und zum Guten zuzustimmen oder sie abzulehnen¹⁾. „Consentire vel dissentire propriae voluntatis est²⁾.“ Somit erwächst die religiöse wie die sittliche Grundhaltung des Menschen aus der ihm eigenen Willensentscheidung³⁾. Diese Entscheidung kommt nicht durch äusseren oder inneren Zwang zustande (denn dann entfiere jede Verantwortung⁴⁾), sondern nur durch die Selbstbestimmung des Willens. Dass eine solche möglich sei, kann die psychologische und erkenntniskritische Besinnung nicht leugnen. Die Selbstreflektion des Geistes ist eine für diesen wesenhafte Eigenheit. Er handelt nicht nur, sondern er weiss um sein Handeln. Er erinnert sich nicht nur, sondern hat ein Wissen von dem Vermögen der Erinnerung und der Möglichkeit, es auszuüben. Er erkennt nicht nur, sondern hat ein Wissen von der Vernunft, die sich erkennend betätigt. Er hat einen Willen, der nicht nur auf die Objekte des Begehrens, sondern auch auf sich selbst gerichtet ist und also frei über sein Begehren entscheidet⁵⁾. — Was ist nun wohl der Sinn dieser von Augustin gegebenen Hinweise? — Dass der Wille nicht nur als ein Prozess aufgefasst werden kann, der sich in uns abspielt, sondern sich als ein diesen Prozess regelndes Prinzip kundgibt, das die Fähigkeit besitzt, diesen Prozess durchzuführen oder zu hemmen, ihn zu beginnen oder abzulehnen. Nur auf dieser Grundlage lässt sich die psychologische Tatsache verständlich machen, dass der Wille sich auf sich selbst, d. h. auf die Vorgänge richtet, die den Willensprozess als solchen ausmachen. Der freie Wille ist eben mehr als dieser Prozess⁶⁾.

¹⁾ „Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.“ Sermo XXX, 2, cf. de spir. et litt. 60 „consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est“.

²⁾ De spir. et litt. 60.

³⁾ Retract. I, 9, 4. „Voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur.“ Cf. Enarr. 2 in psalm. 31, 16. S. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, II, 28.

⁴⁾ De lib. arbitr. 3, 50. „Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur . . . Quisenim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest.“

⁵⁾ De lib. arbitr. 3, 51. „Noli . . . mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera.“

⁶⁾ Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei Karl Joel „Der freie Wille“, 1908. S. 241 f.

Mit dieser Einsicht hat Augustin die Möglichkeit gewonnen, die manichäische Lehre abzuwehren, die den Willen ganz und gar als Objekt kosmischer Gebundenheiten betrachtete. Wehrlos schien ihr zufolge der Wille insbesondere der Macht der Finsternis, dem Bösen ausgeliefert. Von dem Druck dieses Gedankens, dem er eine Zeitlang zu erliegen drohte, hat sich Augustin durch die neuplatonische Philosophie befreit. Mit ihrer Hilfe nimmt er nun eine grundsätzliche Verschiebung vor. Das Böse erscheint nicht mehr als eine äussere, Geist und Willen überwältigende Macht, es tritt vielmehr in den Willen selbst ein. Hier wirkt es sich als eine Willensbewegung, genauer als eine Willensverkehrung aus¹⁾. Denn im Willen selbst bildet sich der Impuls, der sich von einem höheren zu einem niederen Gut wendet²⁾. Auch hier ist nicht das Ziel als solches schon böse. Denn sofern es ein von Gott geschaffenes Gut darstellt, kann es nicht böse sein. Aber die Hinwendung zu ihm wird böse, wenn sie erfolgt unter Hintenansetzung eines höheren gleichzeitig bewussten Gutes³⁾. So bedeutet auch die Selbstliebe des Menschen für sich betrachtet nichts Böses und Schuldhaftes. Sie erhält diesen Charakter erst in dem Augenblick, wo sie sich mit der Abkehr von Gott als dem höchsten Gut verbindet. Denn dann wird sie zur Selbstüberhebung, zur *superbia*, der Grundschild menschlicher Willensverkehrung⁴⁾. — Doch damit ist die letzte und entscheidende Frage noch nicht beantwortet, wie diese Willensverkehrung überhaupt möglich sei. — Augustin ist dieser Frage nicht ausgewichen, aber er hat sie mit einer Formel beantwortet, hinter der sich, wie er selbst gesteht, die Unmöglichkeit, sie zu beantworten, verbirgt. Denn die Möglichkeit des Bösen, nicht schon seine Wirklichkeit liegt in der Natur des Geschaffenen, in seiner Wandelbarkeit⁵⁾. Denn diese schliesst eben die Möglichkeit, sich von Gott als dem höchsten

1) „Perversa est ipsa conversio.“ De civ. D. XII, 6. Zum Begriff der *perversio* s. de div. 83, qu. 30.

2) Deficere ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. De civ. D. XII, 7.

3) De civ. D. XII, 6. „Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa et ipsa conversio.“ Cf. XII, 8: „Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum.“

4) „Initium quippe omnis peccati *superbia*.“ De civ. D. XII, 6 (I, 518 f. ed. Dombart).

5) De civ. D. XIV, 11 (Domb. II, 28). XXII, 1 (Domb. II, 553).

Gut abzuwenden, in sich. Diese Abkehr aber ist eine mangelhafte Bewegung (*defectivus motus*)¹⁾ und kann wie jeder Mangel nur aus dem Nichts stammen, nicht aber auf Gott als Ursache bezogen werden²⁾. Denn Gott treibt und zwingt nicht zur Sünde³⁾. Doch mit dieser Erklärung ist ein ursächliches Verständnis der Willensverderbnis, die zum Bösen führt, nicht gewonnen, wie das Augustinus auch selbst mit der Erklärung zugibt: „*malae voluntatis — causa efficiens, si quaeratur, nihil invenitur*⁴⁾.“ Man kann nur die Tatsache, dass sich der Wille vom höchsten Gute abkehrt und einem Gute geringeren Wertes zuwendet, feststellen, man kann aber die dieses Verhalten bewirkende Ursache nicht erkennen. Denn nach ihr fragen, das wäre gerade so, wie wenn man die Finsternis sehen oder das Schweigen hören wollte. Man muss, so schliesst unser Kirchenvater diese Erörterungen, sich der Grenzen unseres Wissens in dieser Frage bewusst werden⁵⁾. Der Sinn seiner Darlegung lässt sich in die Schlussformel zusammenfassen: Erklären und verstehen lässt sich nur, was aus einer realen Ursache geschieht. Das Böse ist keine reale Ursache. Also lässt sich die Entstehung des Bösen im freien Willen nicht verstehen. Damit ist eine weitere, von Augustinus allerdings nicht ausdrücklich ausgesprochene Folgerung gegeben, diese nämlich, dass die sittliche und religiöse Willensentscheidung, sofern sie sich dem Bösen zuwendet, überhaupt nicht zu begreifen ist. Sie ist nicht zu begreifen, weil ihr der Wertgehalt fehlt. Denn das ist doch der letzte Sinn der Formel, dass das Böse aus dem Nichts stamme, dass es nur eine *causa deficiens* darstelle. Mag auch das von unserem Willen Erstrebte relativ als ein Gut gewertet werden, die Zuwendung zu ihm verliert in dem Augenblick den Wertcharakter, in dem uns ein höher zu wertendes Gut gleichzeitig bewusst ist. Denn eine solche Zuwendung bedeutet eine Verkehrung der göttlichen Wertordnung. Der Mensch stellt dieser sein eigenes nichtiges Wertempfinden, seine *superbia*, gegenüber, wobei diese Übersteigerung des Menschlichen haltlos vor der

1) De lib. arbitr. II, 54.

2) De civ. D. XII, 6. — De lib. arb. III, 11. De praedest. sanct. 9.

3) De div. quaest. ad Simpl. I, 2, 16, vgl. Mausbach, Ethik d. hl. Augustinus II, 70, u. die dort angeführten Zitate.

4) De civ. Dei XII, 6.

5) De civ. Dei XII, 7.

Übermacht des göttlichen Willens versinken muss. Nietzsches Gedanke, dass der Wille des Übermenschen das Gute selbst erschaffen und bestimmen könne, würde Augustin als Illusion eines perversen Denkens abgewiesen haben. Denn mit den Stoikern teilte er die Überzeugung, dass die kosmische wie die sittliche Lebensordnung eine Auswirkung des göttlichen Willens und vom Menschen nicht zu ändern sei.

Aber ist nicht der Wille, sofern er eine der menschlichen Natur zugehörige Tatsache ist, in die kosmische Lebensordnung Gottes einbezogen? Und ist nicht diese Lebensordnung durch die göttliche Allmacht und Allwissenheit so vollständig vorausbestimmt, dass der menschliche Wille nur noch als eine abhängige Funktion vorausgedachter Beziehungen erscheint? Denn welche Folgerungen sind in der theologischen Voraussetzung göttlicher Allmacht und Allwissenheit mitgedacht? Zunächst diese: dass das Geschöpf — und mit ihm auch der von Gott geschaffene menschliche Wille — an keinem Punkte sich der göttlichen Allmacht entziehen oder ihr widerstehen kann¹⁾. Diese Allmacht umfasst aber das ganze Gewebe des ursächlichen Geschehens und demgemäss auch die ursächlichen Verknüpfungen im menschlichen Willen²⁾. Diese Verknüpfungen sind der ewigen Allwissenheit Gottes schon vor aller Zeit gegenwärtig³⁾. Es gibt für sie nichts Neues und Unvorhergesehenes, sondern alles ist in ihrem ewigen Vorherwissen schon enthalten⁴⁾. Auch das Künftige ist in Gottes Anordnung schon vollendetes Geschehen⁵⁾. Aller geschichtlichen Entwicklung ist damit der Boden entzogen. Wenigstens von Gott aus gesehen ist die Weltgeschichte schon vor aller Zeit abgeschlossen. Nicht mit Unrecht hat Scholz im

¹⁾ „Es geschieht nichts ausser Gottes Willen, wenn auch gegen denselben; denn es würde nichts geschehen, wenn er es nicht zuliesse und nirgends lässt er nicht wollend zu, überall nur wollend.“ „Denn Gott ist alles, der Mensch ist nichts.“ (Enchirid. 100, 99).

²⁾ „Certum est, nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus.“ — „Certum est, nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus.“ De gr. et lib. arb. 32, vgl. auch Mausbach, Ethik des hl. Augustinus. II, 73.

³⁾ „Ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum.“ De civ. D. V, 9. (Dombart. I, p. 207, 21): „in cuius (Dei) dispositione iam tempora facta sunt, quaecumque futura sunt“ I. c. X, 12 (D. I, 422, 28), cf. XXII, 2 „non solum praeterita, vel praesentia, sed etiam futura iam fecit“. (D. II, 556, 2 f.).

⁴⁾ De Genesi ad litt. V, 41. — De civ. D. XII, 18 (D. I, 541, 6 ff.).

⁵⁾ S. oben das Zitat aus de C. Dei X, 12.

Sinne dieser Betrachtung von einer geschichtszerstörenden Entwicklung des Allwissenheitsbegriffs gesprochen ¹⁾).

Kann aber diese aus dem Wesen des Gottesbegriffs geführte metaphysische Spekulation die tatsächliche Verantwortung für das Böse aufheben? — Auf diese Frage antwortet Augustinus mit der Erklärung, dass die Sünde als Abkehr von Gott als eine uns freigelassene Möglichkeit der Willensbetätigung zu betrachten sei ²⁾. Wo immer diese Möglichkeit verwirklicht ist, da ist diese Verwirklichung von Gott vorausgesehen. Denn alles Wirkliche ordnet sich der von Gott vorausgeschauten „Ordnung der Ursachen“ ein, und dieser Ordnung gehören auch unsere Willensentschlüsse, gehören die aus diesen Entschlüssen erwachsenen Willenshandlungen an ³⁾. — Inwiefern aber, so müssen wir weiter fragen, können Willensbetätigungen dieser Art trotz der göttlichen Voraussicht dennoch als frei angesprochen werden? — Eben darum, weil sie nicht durch eine äussere Notwendigkeit erzwungen sind, sondern dem Willen dessen entsprechen, der sie vollzieht. Gerade das macht das Wesen unserer Willenshandlungen aus, dass in ihnen unser Wille das tut, was nicht geschehen würde, wenn wir es nicht wollten ⁴⁾. Darum sündigt der Mensch nicht, weil Gott vorauswusste, dass er sündigen werde, im Gegenteil, es ist gerade deshalb zweifellos, dass er *selbst* sündigt, wenn er sündigt, weil derjenige, der sich in seiner Voraussicht nicht täuschen kann, vorher wusste, dass nicht das *Fatum*, nicht der Zufall, nicht irgend etwas anderes, sondern *er* sündigen werde. Will er nicht, so sündigt er auch offenbar nicht, und will er nicht sündigen, so hat Gott auch dies vorausgesehen ⁵⁾.

Was bedeutet indessen diese allumfassende Voraussicht Gottes für die ursächliche Bildung unserer Willenshandlungen? — Sind nicht diese von Gottes Allwissenheit vorausgedacht, damit auch von ihr vorausbestimmt? Augustinus hat auf diese Fragen keine eindeutige Antwort gegeben. In der durch die

¹⁾ H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei. 1911. S. 150.

²⁾ De lib. arbitr. II, 54.

³⁾ Ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur . . . ita, qui omnes rerum causas praescivit, protecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. Civ. D. V, 9 (p. 205 f.).

⁴⁾ L. c. V, 10 (p. 209).

⁵⁾ De Civ. D. V, 10 (Domb. I., p. 210, 2—8).

Auseinandersetzung mit den Manichäern bestimmten Schrift „über die Willensfreiheit“ legt er allen Nachdruck auf den Gedanken, sowohl die Selbstverantwortung wie die Selbstverursachung des menschlichen Willens sicherzustellen. So wenig wie die Erinnerung als Spiegel der Vergangenheit die Ursache dafür ist, dass das Vergangene notwendig geschah, so wenig ist Gottes Voraussicht die Ursache dafür, dass das Künftige notwendig geschehen muss. „Und wie ich mich an einiges erinnern kann, was ich getan habe, ohne deshalb alles getan zu haben, woran ich mich erinnere, so weiss Gott auch alles voraus, was er selbst tun wird, ohne doch darum alles zu tun, wovon er vorausweiss, dass es geschehen wird ¹⁾.“ — Insbesondere liegt Augustin daran, die Kausalität Gottes von dem Bösen auszuschliessen, das der Mensch tut. „Gott weiss wohl alles voraus, wovon er der Urheber ist, aber er ist nicht der Urheber von allem, was er vorausweiss ²⁾.“ „Durch Vorausbestimmung weiss Gott das voraus, was er tun wird . . ., aber er vermag auch Dinge vorauszuwissen, die er nicht selbst tut, wie z. B. die Sünden ³⁾.“ Das Tun des Bösen oder eigentlich die Abkehr vom Guten fällt allein der Willenshaltung des Menschen zur Last. Denn Gottes Voraussicht (*praescientia*) ist noch keine Vorausbestimmung (*praedestinatio*) im Sinne wirklicher Verursachung ⁴⁾. Augustin streift hier die Unterscheidung zwischen logischer Verknüpfung und realer Verursachung, ohne sie doch zu voller Klarheit herauszuarbeiten, was erst der Logik des 18. Jahrhunderts gelungen ist. — Die körperliche wie die geistige Welt bildet in Gottes Denken, in seiner ewigen Voraussicht, ein in seinen Gründen und Folgen unwandelbares, geschlossenes System. Doch von diesem gedanklichen System verschieden ist das System realer Ursachen, dem alle von Gott geschaffenen Wesen angehören und in dem sie sich der ihnen eigenen Natur gemäss auswirken können. Innerhalb dieses Systems kann nun in der Welt geistiger Wesen ein Versagen und eine Abkehr des Willens von Gott stattfinden. Dass das nicht von Gott selbst gewollt und verursacht sein kann, erscheint Augustinus offenbar. Denn Gott wäre nicht mehr

¹⁾ De lib. arb. III, 4.

²⁾ L. c. III, 11. „Deus omnia, quorum ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium, quae praescit, ipse auctor est.“

³⁾ De praedest. sanct. 19 et de Civ. D. V, 9.

⁴⁾ S. hierzu Mausbach a. a. O., II, 62.

Gott, wenn er zu sich selbst in Widerspruch träte. Wohl aber hat Gott das Auftreten des Bösen und seiner Wirkung im Haushalt der Welt und im geschichtlichen Leben der Menschheit vorausgesehen und vermöge dieser Voraussicht den Weltplan gestaltet. „Vermöge seiner höchsten Willensmacht hilft er dem guten Willen der geschaffenen Geister, den bösen richtet er, alle ordnet er ¹⁾.“ Diese Ordnung tritt nach den Ausführungen Augustinus darin zutage, dass die Schöpfung in dem Ganzen ihrer Entwicklung ein wunderbares Kunstwerk darstellt und dass sie als sittliche Ordnung betrachtet Gottes ewige Gerechtigkeit offenbart ²⁾.

In den bisher berücksichtigten Erörterungen behandelt Augustinus wesentlich das theologische Problem, wie sich das Verhältnis göttlicher Wesenheit zum Weltgeschehen im allgemeinen und zur menschlichen Willensbildung insbesondere darstelle. Die pelagianische Kontroverse liess ihn das Problem auf einer andern Grundlage erneut durchdenken. Die Frage, die er sich nunmehr stellt, lautet: Kann der Mensch zu seinem Heile etwas beitragen? Kann er von sich aus Gutes wollen und tun? — Und wenn ihn die Erfahrung belehrt, dass er in Sünde und Schuld verstrickt ist, kann er nur von der Gnade Gottes eine Erlösung aus diesem unseligen Zustand erhoffen? Oder kann er an diesem Erlösungswerke selbst irgendwie mitwirken? Und wenn er seine Errettung der Gnade verdankt, wirkt diese unwiderstehlich auf den Willen? — Und wenn das zutreffen sollte, schafft die Gnade dann eine Prädestination für die Auserwählten? — Wie aber ist in diesem Falle die Lage der nicht Erwählten zu erklären? — Nur aus eigenem Verschulden, aus einer Verstockung ihres Willens? Oder ist auch dieses Endschicksal derer, die sich nicht erlösen lassen, in Gottes sittlicher Weltordnung irgendwie schon vorausbestimmt? — So schliesst sich hier eine ganze Kette von Fragen aneinander, und sie alle werden wieder durch das religiöse Grundverhältnis bestimmt, das den menschlichen Willen in seiner Abhängigkeit vom göttlichen, das unser menschliches Leben als Glied einer allumfassenden Lebensordnung erkennen lehrt.

¹⁾ De Civ. Dei V, 9 (Domb. I, 206, 29) et l. c. XIV, 26 (Domb. II, 54)

²⁾ Vgl. hierzu J. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 284—288 sowie Keussen R., Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur. Internat. kirchl. Zeitschrift 1915, Heft 3, S. 258 f.

Der menschliche Wille, so können wir gelegentliche Umschreibungen Augustins zunächst aufnehmen, ist immer zielbezogen und sein Ziel, so wiederholt er — darin ganz Platoniker —, ist das Streben nach Glückseligkeit ¹⁾. Nur in der *fruitio Dei* kann dieses Ziel in vollem Umfang erreicht werden ²⁾. — Dass es von der überwiegenden Zahl der Menschen nicht erreicht wird, liegt daran, dass ihr verkehrter Wille sich nicht dem überirdischen und höchsten Gute, sondern den irdischen Gütern zuwendet und diese, die er nur gebrauchen sollte, geniessen will ³⁾. Der menschlichen Natur ist diese Willensverkehrung ursprünglich nicht gemäss. Aus eigener Kraft konnte und sollte sie in der Gottesgemeinschaft verbleiben ⁴⁾. Indem Adam aber der Versuchung zur Sünde erlag, verlor er diese Kraft und damit die Freiheit seines Willens: er wurde der Sünde Knecht ⁵⁾. — Wie aber Adam, so auch sein Geschlecht. Die Willensfreiheit ist in ihm nicht völlig verschwunden. Es besitzt aber — auf sich selbst gestellt — nur noch die Kraft zum Sündigen (*valet ad peccandum*) ⁶⁾. Aus dieser Lage kann sich der Mensch nicht befreien. Wer sich selbst getötet hat, kann sich das Leben nicht wieder geben. Auch das Gesetz ändert an dieser verzweifelten Lage nichts — im Gegenteil, es bringt uns unsere sittliche Schwäche nur noch schärfer zum Bewusstsein ⁷⁾, weckt dadurch aber auch das Verlangen nach einem Erlöser. Denn unser eigenes Versagen treibt uns zu ihm. So ergibt sich für den unter der Erbsünde stehenden Menschen eine merkwürdige Zwiespältigkeit seiner inneren Lage. Gewissen und Gesetz offenbaren ihm in gleicher Weise seinen Abfall von Gott und mit ihm verbunden seine sittliche Ohnmacht ⁸⁾. Aber diese verzweifelte Lage treibt ihn aus sich

¹⁾ De natura et gratia n. 54.

²⁾ Über den Begriff *fruitio Dei* s. den ausgezeichneten Exkurs in dem Buche von Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte usw., S. 197 ff.

³⁾ Hier auch die Erklärung der wichtigen Begriffe *frui* und *uti*, die die beiden möglichen Formen der Hingabe bezeichnen, der Genuss die unbedingte, der Gebrauch die bedingte. De doctr. christ. I, 4, 5 u. 10. De C. Dei XI, 25 (D. I, 496) und I, 10 (D. I, 18).

⁴⁾ De corr. et gr. 37.

⁵⁾ Euchirid. c. 29.

⁶⁾ C. duas epist. Pelag. 2, 9.

⁷⁾ De divers. quaest. ad. Simpl. e. I q, 1, n. 2 — et Epist. 145, 3.

⁸⁾ De divers. quaest. ad. Simpl. lib. I qu, 1. n. 2.

selbst heraus, zwingt ihn nach einem Helfer seines ohnmächtigen Willens zu suchen ¹⁾. Noch im Zustand der Verderbnis wirkt schon die göttliche Gnade. Sie ruft unseren Willen zum Glauben ²⁾, wobei dann allerdings es der eigenen Entscheidung des Willens anheimgegeben ist, ob er der göttlichen *vocatio* folgen wird oder nicht ³⁾. So schreibt Augustinus 397: „In anderer Art veranlasst Gott, dass wir wollen, wie er veranlasst, was wir wollen. *Dass* wir wollen ist nach seinem Willen sein und unser Werk, das seine: unsere Berufung, das unsere: ihm zu folgen. *Was* wir aber wollen, veranlasst er allein, d. h. das Gut-handeln-können ⁴⁾.“ Etwa 30 Jahre später hat er unter der Auswirkung des pelagianischen Streites seine Auffassung dahin geändert, dass er behauptet: auch die erste Willensregung zum Guten, die sich in uns unter der Erfahrung bildet, „dass unsere eigene Willenskraft zur Erfüllung der göttlichen Gebote nicht ausreicht, ist Gottes Werk, der den Willen also bereitet (*qui praeparat voluntatem*), und wenn wir dann zur guten Tat entschlossen wollen, so wirkt er bei diesem Wollen mit uns zusammen“ ⁵⁾. Das ist, wie man mit Recht bemerkt hat, das genaue Gegenteil der ursprünglich von Augustinus geäußerten Ansicht ⁶⁾. Denn anfangs hatte er behauptet, dass bei der ersten Regung zum Guten die Spontaneität des menschlichen Willens mitbeteiligt sei. „Denn nur dem kann geholfen werden, der etwas aus eigenem Antrieb unternimmt, weil Gott unser Heil in uns nicht so wirkt, als wären wir fühllose Steine oder als wenn wir denen gleichen, deren Natur er nicht mit Vernunft und Willen begabt hat ⁷⁾.“ Nun hat Augustinus zwar diesen Gedanken, wie aus einer Bemerkung in den Retraktionen

¹⁾ De spiritu et lit. n. 30 „propterea iubet (scil. lex), ut in nobis deficientes ad illum confugiamus“.

²⁾ Die *vocatio Dei* geht dem Wollen voraus „nemo velle potest nisi vocetur“ de div. quaest. ad. Simpl. I, 2, n. 10 et de div. quaest. 83 qu. 68, n. 5.

³⁾ „Consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire propriae voluntatis est.“ De spir. et lit. n. 60, ähnlich c. Secund. Man. c. 19.

⁴⁾ 1 ad. Simpl. I, 1. q. 2., n. 10. „Aliter enim praestat Deus, ut velimus aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum: suum volendo, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus, solus praestat, id est, posse bene agere.“

⁵⁾ De gratia et lib. arbitr. n. 33 „quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit?“ Die Schrift stammt aus den Jahren 426/427.

⁶⁾ H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, S. 53.

⁷⁾ De pecc. mer. et remed. II, 5.

erhellet, nicht fallen gelassen¹⁾, aber er hat ihm eine andere Betonung gegeben. Auch der menschliche Wille untersteht vom Beginn des Heilswerkes an der göttlichen Führung. Diese macht uns recht suchen²⁾. „Dass wir uns zu Gott hinwenden, ist uns ohne seine Anregung und Hilfe (nisi ipso excitante atque adiuvante) unmöglich“, so dass hier wirklich die Frage gilt: „Was haben wir also, das wir nicht empfangen hätten³⁾?“ So ruht das ganze sittliche Leben auf dem göttlichen Beistand als seiner Grundlage, wie das die „Bekenntnisse“ in dem bekannten Satze ausgesprochen haben: „Gib, was du forderst, dann fordere, was du willst⁴⁾.“ — Doch nicht nur der erste Antrieb zum Guten, sondern auch die Möglichkeit und der Wille, darin zu verharren, wird der göttlichen Gnade verdankt⁵⁾. Somit kann für den ganzen Verlauf des sittlich-religiösen Heilprozesses gesagt werden: Nicht der Wille bemächtigt sich der Gnade, sondern vielmehr die Gnade des Willens⁶⁾.

Diese Gnade wirkt in uns den Glauben⁷⁾ an Christus den Erlöser, sie wirkt weiter in uns durch den hl. Geist, der uns gegeben ist, die Liebe, durch deren Besitz sich unser Leben vollendet⁸⁾. Denn sie begründet die Leibesgemeinschaft mit Gott, durch die wir erst die volle sittliche Freiheit gewinnen. Das gilt in solchem Ausmass, dass für diese Lebensstufe das kühne Wort gewagt werden kann: „Liebe und tue, was du willst⁹⁾.“

Doch mag in diesem Punkte die Gnadenerfahrung den Erwählten zur völligen Gewissheit führen, so dass für ihn auch das Problem der Willensfreiheit tatsächlich gelöst ist, es ist doch, wie Augustinus gestehen muss, nur eine Lösung, die den von der Gnade Erwählten zugänglich ist. Ausser dem Lichte, in dem sie wandeln und zu ihrem Ziele geführt werden, bleibt das dunkle Rätsel der Gnadenwahl, bleibt das noch dunklere

1) *Retract.* I, 23, n. 2 u. 3.

2) *Soliloqu.* I, 2.

3) *De pecc. mer. et remed.* II, 30 f., s. Mausbach a. a. O., II, 44.

4) *Conf.* X, 29. „Da, quod iubes, et iube, quod vis.“ Gerade dieser Satz gab Pelagius den Anstoss, für die Willensautonomie des Menschen einzutreten.

5) *De corr. et gr.* 38 et auch *Euchirid.* 28, de *Civ. D.* XIV, 27.

6) *De corr. et gr.* 8.

7) *Ad. Simpl.* I, 1, qu 2, n, 10, *Retract.* I, c, 23, 2.

8) *De gratia Chr.* 21, 22. *Contra duas epist. Pel.* II, 22. *De patientia* 14.

9) „Dilige et quod vis, fac.“ In *Joh. Ep. tr.* 7, 8.

Rätsel der Verstockung und Verwerfung derer, welche die Gnade nicht zu ihrem Ziele zu führen vermag. Denn ausser ihrer Wirkungssphäre muss der auf sich selbst gestellte Wille notwendig Böses tun. Ja, nach einer gelegentlichen Äusserung Augustinus besteht die sittliche Eigenart seiner Freiheit in diesem Zustande darin, dass er Böses tut¹⁾. Und Gott überlässt ihn dann der freigewählten Finsternis, in der er naturgemäss auch nichts anderes wirken kann als Werke der Finsternis²⁾. Diese Äusserungen aus dem Jahre 415 haben wenige Jahre später noch eine erhebliche Verschärfung erfahren. Im Anschluss an die bekannte Stelle im Römerbrief behauptet Augustin, Gott habe die Heiden ihren schändlichen Gelüsten überliefert, sei es auf dem Wege, dass er sie verliess, oder auf eine andere erklärbare oder unerklärbare Art³⁾. Hierbei handle es sich um einen Akt der Strafgerechtigkeit Gottes, der sie den bösen Gelüsten überlasse nicht bloss *wenn* sie geschehen, sondern auch *dass* sie geschehen⁴⁾. Trotzdem behalte der Satz seine Gültigkeit: Gott macht den bösen Willen nicht, sondern gebraucht ihn, wie er will⁵⁾. Allein in der letzten Zuspitzung der pelagianischen Kontroverse hat sich Augustin zu der schroffen Erklärung treiben lassen, dass Gott das Herz des Sünders zu einer bösen Tat lenke oder entsende, dass er den bösen Willen durch eigene Schuld zu einer Sünde geneigt mache (in hoc peccatum inclinavit)⁶⁾. Doch macht Augustin auch hier wieder den Vorbehalt, dass diese Einwirkung Gottes über den Sünder nur als Strafgericht komme, ohne seine Bosheit zu bewirken, die vielmehr auf erbsündlicher Grundlage beruhe oder aus seinem eigenen Willen erwachse⁷⁾. Mit diesem Vorbehalt hat der Kirchenvater gewiss den Gedanken einer unmittelbaren Kausalität Gottes, die den Menschen zum Bösen triebe, abwehren wollen. Im Sinne dieses Vorbehaltes wurden wir schon zuvor belehrt, dass das Böse keine positive Ursache habe, sondern aus einer *causa deficiens*, aus dem Nichts er-

1) C. duas epist. Pelag. I, 6 et II, 9 u. de natura et gratia 25.

2) De natura et gratia 24/25.

3) Sive deserendo sive alio quocumque explicabili vel inexplicabili modo, e. Jul. Pel. 5, 10.

4) L. c. 5, 11.

5) L. c. 5, 14, 15.

6) De gr. et lib. arb. 43. Die Äusserung stammt aus dem Jahre 426.

7) De gratia et lib. arb. 43.

klärt werden müsse¹⁾. Nunmehr findet diese zunächst seltsam anmutende Erklärung eine weitere Beleuchtung durch die augustinische Gnadenlehre. Der menschliche Wille als solcher gehört dem von Gott geschaffenen *ordo rerum* an, der sich in dem von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit umschlossenen *ordo causarum* auswirkt²⁾. Dessen schöpferische Ursache (*quae facit nec fit*) eben Gottes Wille ist. Doch dem *ordo causarum* sind alle besonderen Ursachen eingegliedert, denen Gott teils eigene Wirkungskräfte (*potestates*) verliehen hat, teils nicht. Jene allein sind als wirkende Ursachen zu betrachten, von denen man sagen kann, *et faciunt et fiunt*, es sind die geschaffenen, vor allem die vernünftigen Geister. Diese hingegen — die körperlichen Ursachen — sind nicht eigentlich als wirkende Ursachen anzusprechen (*magis fiunt, quam faciunt*), da sie nur das Vermögen, was der Wille der Geister aus ihnen macht. — Auf den menschlichen wirkt nur der göttliche Wille als Gnade. Doch diese Gnade ist abgestuft: bei den Erwählten, an welchen Gott sein Erbarmen offenbaren will, wirkt sie so, dass die durch sie Berufenen ihr folgen müssen. Sie ist also ihrer geistigen Lage, ihrer Willenseinstellung so angepasst, dass sie nicht widerstreben können³⁾. Bei den Nichterwählten hingegen ist die Berufung wirkungslos, weil sie so gehalten ist, dass jene sie nicht zu fassen vermögen, noch auch durch sie bewegt werden können⁴⁾. Man muss im Sinne Augustins von einer passiven Haltung Gottes gegenüber denen sprechen, die von seiner Gnade nicht überwunden werden. Er treibt sie nicht zum Bösen, aber er hindert sie nicht daran, ihm zu folgen⁵⁾. Der sich selbst überlassene menschliche Wille wird dann sich

¹⁾ Siehe oben S. 103.

²⁾ Siehe die Ausführungen *de Civ. D, V, 9*. Aus ihnen ergibt sich folgendes Schema:

<i>ordo causarum = Dei voluntas</i> (ed. Domb. I, 206, 29 ff.)	
_____ <i>causae</i> _____	_____ <i>causae</i> _____
<i>voluntariae</i> _____	<i>naturales</i>
Dei — spirituum — hominum	

³⁾ *Retract. I c, 23, 2. De div. quaest. ad. Simpl. I, 2, 13.*

⁴⁾ L. c. „*ad alios autem vocatio quidem pervenit: sed quia talis fuit, qua moveri non possent nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi*“.

⁵⁾ *Ad. Simpl. I, 2, 15*, besonders die Erklärung, der Willensverhärtung des Sünders entspricht auf Seiten Gottes ein „*nolle misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum, quo sit melior, non erogetur*“, vgl. auch *Mausbach a. a. O., II, 6 f.*

selbst das Böse einreden und aus eigenem Antrieb von einer Sünde in die andere stürzen¹⁾. Schliesslich ergibt sich auf diesem Wege die Willensverhärtung und Verstockung, die in verblendeter Selbstüberhebung dem göttlichen Willen widerstrebt. — Kann man indessen in dieser Schilderung eine Bestätigung der Behauptung erblicken, dass der Mensch, indem er seinen Willen an das Böse hingibt, nun wirklich frei ist? — Das wäre dann allerdings eine tragische und zugleich niederdrückende Erprobung seines freien Willensvermögens. Kein Zweifel indessen, dass Augustin diese Willensauffassung vertreten hat, wobei die Betonung der Freiheit augenscheinlich eine Sicherstellung der Möglichkeit der Moral erwirken sollte. Allein dieses Motiv steht ausser Frage, wenn es sich um die Feststellung der tatsächlichen Willenslage des Menschen handelt, und eben diese ist nach Augustins Schilderung beim unerlösten Menschen eine solche, dass er nur sündigen kann, — soweit er auf seine eigenen Kräfte angewiesen ist²⁾. Mag darum auch eine Eigenbetätigung seines Willens vorliegen, diese ist moralisch eindeutig im Sinne des Bösen festgelegt. — Für diese Auffassung kann man auch als weiteren Beweis die Lehre Augustins anführen, dass das sittlich Gute durchaus auf religiöser Grundlage ruht und dass darum auch die Willensbetätigung, die es verwirklichen will, ebensosehr der göttlichen Gnadenhilfe bedarf. Dementsprechend macht sich der Mensch aus einem Schlechten zu einem Guten nicht durch sich selbst, sondern „aus dem, durch den und in dem, der allezeit gut ist“³⁾. „Kein Wille ist (im sittlichen Sinne) frei, den der Befreier (Christus) nicht frei gemacht hat“⁴⁾.

Hiernach scheinen sich mir nachstehende Sätze als abschliessende Folgerungen aus der Gnadenlehre Augustins zu ergeben:

Im Urstande stand dem Menschen die Wahl zwischen dem Guten und Bösen offen. Er konnte das Gute aus eigener Kraft vollbringen und dieses Können war wesentlich gebunden an seinen Willen. — Im Zustand der gefallenen Natur kann der

¹⁾ C. duas epist. Pel. 1, 7 et de peccat. mer. et remed. 2, 26, 27.

²⁾ S. de Civ. D. V, 10 (Domb. I, 209, 21 ff.).

³⁾ De gratia Christi 19, 20.

⁴⁾ C. duas epist. Pel. 1, 7.

Mensch nur noch sündigen¹⁾. Zum Tun des Guten besitzt er keine Kraft mehr. Auch die sittliche Berufung (*vocatio*), die Gott durch das Gesetz an den Menschen ergehen lässt, ändert, wie Augustinus im Anschluss an die Ausführungen des Römerbriefes lehrt, an dieser Lage nichts. Sie dient nur der Vertiefung seines Sündenbewusstseins. Der Ausruf des Apostels „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?“ bezeichnet auf das schärfste diesen tragischen Zustand des unerlösten Menschen²⁾. Er möchte frei sein von der Sünde und fühlt doch immer wieder seine Willensohnmacht, diese Freiheit zu gewinnen. Erst die Gnade Christi führt hier den Wandel herbei. Dem Willen zum Guten wird nun auch das Vermögen, es zu tun, verliehen. Im Verlauf der pelagianischen Kontroverse ist Augustin indessen auch in diesem Punkte wieder bedenklich geworden³⁾. Auch der „*homo sub gratia*“ steht noch unter der Anfechtung seiner sinnlichen und irdischen Begierden. Er hat zwar Wohlgefallen am Guten, aber dieses Wohlgefallen reicht nicht aus, es zu vollbringen. Es bleibt also auch hier noch die kraftlose Willensschwäche bestehen, bis — jedoch nur bei den Erwählten — die Gnade durch die Kraft des heiligen Geistes und der von ihm gewirkten Gottesliebe den Willen so umgestaltet, dass er unwiderstehlich im Wollen und Vollbringen das Gute tut⁴⁾. Allein auch hiermit will Augustinus nur den tatsächlichen Verlauf des heilsgeschichtlichen Prozesses beschreiben. Dieser Verlauf lässt die Möglichkeit, dass der Mensch auch in diesem Zustand noch sündigen kann, unberührt⁵⁾. Diese Möglichkeit entfällt erst im Zustand der vollendeten Gnade, in dem wir der Sünde nicht mehr dienen können. Hier also tritt die gottebenbildliche Natur des Menschen in einer Lebensbestimmtheit in die Erscheinung, die als „selige Notwendigkeit des Guten“ zu bezeichnen ist, eine Notwendigkeit, die beim Menschen durch

¹⁾ De div. quaest. ad. Simpl. lib. I q, 1 n. 2. — C. duas epist. Pelag. I, 7. — De natura et gratia 25.

²⁾ Ursprünglich wird Röm. 7, 7—25 auf d. Menschen *sub lege* bezogen de div. quaest. ad. S. I. c. Später hat Augustin diese Deutung als pelagianisch bekämpft u. die Schilderung des Apostels auch auf den *homo sub gratia* bezogen. *Retract.* I, 1 c. 23, n. 1, c. 24, n. 2. II. c. 1, n. 1.

³⁾ Vgl. hierzu Jonas a. a. O., S. 39 ff.

⁴⁾ De corr. et gratia 38, s. zu dieser Stelle Rottmanner, O. „Der Augustinismus“, S. 21, der sie auf die Unwiderstehlichkeit der Gnade bezieht; dagegen Mausbach, Augustinus Ethik, II, 31.

⁵⁾ Mausbach a. a. O., II, 36.

die göttliche Gnade erwirkt wird, wohingegen sie bei Gott selbst sich aus der Wesensbestimmtheit seiner Natur ergibt¹⁾).

Überblicken wir nun noch einmal die Willenslage des Menschen im heilsgeschichtlichen Prozess, so dürfte sich folgendes Bild ergeben: Für den Urzustand behauptet Augustinus das *liberum arbitrium indifferentiae* in dem Sinne, dass sich der Wille in gleicher Weise sowohl zum Guten wie zum Bösen entscheiden kann. Er ist hier im eigentlichen Sinne frei, d. h. nach keiner Seite gebunden²⁾. — Im Zustand der gefallenen Natur kann er nur noch das Böse wollen. Das Gesetz ändert an diesem Zustande nichts. Es stellt ihm vor Augen, was er tun sollte, aber es gibt ihm weder die Kraft zum Wollen noch zum Vollbringen des Guten. — Erst die Gnade erweckt auf einer Vorstufe in ihm zunächst das Wohlgefallen am Guten, ohne jedoch die entgegenstehenden Hemmungen seiner sinnlichen Natur überwinden zu können. Nur wenn die Gnade im Sinne der Willensbewältigung wirksam und aktiv wird, schafft sie in der Gottesliebe den unwiderstehlichen Drang zum Guten, wobei indessen immer noch die Möglichkeit eines Andersgerichtetseins des Willens bestehen bleibt. — Der Endzustand schliesst bei den Erwählten auch diese Möglichkeit aus. Ihr Wille kann nicht mehr sündigen. Denn unverlierbar wie der Wille nach Glückseligkeit, wird dann der Wille zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit sein³⁾.

An der Hand dieses Überblicks möge nun nochmals die Frage gestellt werden, in welchem Umfang der Verlauf des heilsgeschichtlichen Prozesses nach der Schilderung Augustins eine wirkliche Willensfreiheit zulässt. Die Antwort lautet: im eigentlichen Sinne frei, so dass seine Willensentscheidung ganz ihm überlassen bleibt, erscheint ihr zufolge nur Adam. Sein Fall bedingt die Willensgebundenheit aller seiner Nachkommen. In der *massa perditionis* äussert sich diese Gebundenheit in der Unfähigkeit zum Guten, bei den von der Gnade Erwählten in

¹⁾ *Opus imperf. c. Iul. 6, 19.*

²⁾ *De corr. et gr. 37.*

³⁾ Zu diesen Entwicklungsstufen vgl. *de div. quaest. 83 qu. 66, a, 7. Expositio . . . ex epist. ad Romanos prop. 13—18. — De corr. et gratia 33. De Civ. D. XXII, c. 30 (s. 632 f., Dombart). „Sic enim erit inamissibilis voluntas pietatis et aequitatis, quo modo est felicitatis.“ — A. a. O. auch die für die sittlich-religiöse Stufenlehre wichtige, mehrfach wiederholte Formel „primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare“.*

einer mystischen Willenswandlung, die sie nun doch wieder befähigt, das Gute zu wollen und damit die sittliche Freiheit zurückzugewinnen. Der eigentlich Handelnde bei dieser Wandlung ist allein Gott. — Im Lichte der religiös-metaphysischen Betrachtung, die den Erlösungsglauben Augustins bestimmt, kann darum von Freiheit nur bei der von Adam vollzogenen sittlichen Willensentscheidung gesprochen werden. Was nach ihm von Menschen gewollt und getan wird, unterliegt der erbündlichen Belastung, durch welche ihre sittliche Freiheit vernichtet wurde. Nur die Neuschöpfung des Menschen in Christus, die durch den Glauben, durch die Kirche, durch den heiligen Geist und seine Gnadenwirkung auf die zur Erlösung Berufenen übertragen wird, schafft für die Erwählten unter diesen die Möglichkeit durch religiös-mystische Liebesdurchdringung des Willens wieder frei zu werden. Der Wille gibt sich in dieser Erfüllung durch den heiligen Geist selbst auf. Aber gerade in dieser Hingabe entfaltet er die eigene Kraft, so dass hier menschlicher Willenstrieb und göttliche Gnade ganz in eins verschmolzen erscheinen¹⁾. Doch wenn man die Meinung Augustins auf einen mathematischen Ausdruck übertragen wollte, so müsste man sagen, in der Funktion des göttlich inspirierten Willens ist die menschliche Willensbetätigung durchaus die abhängige Variable.

Und doch besteht kein Zweifel, dass Augustinus selbst noch im Kampf mit den Pelagianern geglaubt hat, an der Willensfreiheit festhalten zu können. Ursprünglich meinte er gewiss mit seiner Polemik den Gedanken der Selbsterlösung des Willens abwehren zu müssen, ohne dabei doch die Selbständigkeit dieses Willens im heilsgeschichtlichen Prozess aufzugeben. Die psychologischen und erkenntniskritischen Erkenntnisse, die er zuvor in der Schrift über die Willensfreiheit zum Beweis für die Selbstmacht des Willens angeführt hatte, sind wohl nie seinem Bewusstsein ganz entschwunden²⁾, aber sie haben für ihn mehr

¹⁾ Vgl. hierzu die Formeln für diese Verschmelzung in de gr. et lib. arb. 22: „Non ego autem, sed gratia Dei mecum“ (I Cor. 15, 10) id est: „non solus, sed gratia Dei mecum: ac per hoc nec gratia Dei sola nec ipse solus, sed gratia Dei cum ipso“. Sermo 156, 11. — „Imo et agis et ageris et tunc bene agis, si a bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agenti adiutor est tibi.“

²⁾ Insoweit haben Verweyen, das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, S. 22, Thimme, Augustins Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, S. 216, und Mansbach „Die Ethik des hl. Augustinus

und mehr ihr grundsätzliches Gewicht verloren. Die Folgerungen, zu der ihn seine Gottes- und Erlösungslehre, seine Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination führten, mussten am Ende den menschlichen Willen von aller selbständigen Kraft entleeren, so dass er — wäre er in diesem Punkte zu völliger Klarheit über sich selbst gelangt — die Sätze, die er einst über die Selbsterfassung und Freiheit des Willens niedergeschrieben, als eine bedenkliche Selbsttäuschung hätte bezeichnen müssen. Luther, der, wie wir noch sehen werden, nur die Theologie und die Gnadenlehre Augustins gelten lassen wollte, ist denn auch über die philosophischen Beweismittel Augustins für die Willensfreiheit bedenkenlos hinweggeschritten, was bei seiner mit genialer Einseitigkeit nur die religiösen Motive abwertenden Persönlichkeit nicht verwunderlich ist. — Doch ebenso deutlich wie Luther haben schon die Zeitgenossen Augustins diese die Selbständigkeit des menschlichen Willens vernichtenden Konsequenzen seiner Gnadenlehre gesehen¹⁾. Man hat sich gegen sie gewehrt, indem man ihre Schroffheiten bis zum äussersten trieb²⁾, wirksamer aber noch dadurch, dass man ihre Grundthese von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade beim Anfang, bei der Fortführung und Vollendung des Heilswerkes annahm und dabei doch dem Willen sein Recht zu wahren suchte und die Lehre von der *extinctio liberi arbitrii* ablehnte³⁾. Doch die lebendige Kraft der Kontroverse erschöpfte sich bald. Sie lebte noch einmal im 9. Jahrhundert in der Prädestinationslehre des Mönches Gottschalk von Orbais auf⁴⁾, um dann zu einem dialektischen Problem scholastischer Theologie zu werden. Wie sie sich in dieser Form ausgewirkt hat, dass soll zunächst in einer kurzen Umschreibung der Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquien und Dues Skotus deutlich gemacht werden.

Die Behandlung des Freiheitsproblems durch Augustinus verrät die herbe Grösse seines Denkens, den Heroismus seines

II, 26 u. 248, Recht mit der Behauptung, dass A. wirkliche Wahlfreiheit gelehrt habe, doch wohl nicht in der scholastischen Deutung Mansbachs. Vgl. auch vorliegende Darlegung, S. 100 f.

¹⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. Band (3. Aufl.), S. 202 f., 225 ff.

²⁾ So in der erst 1643 bekanntgewordenen Schrift *Praedestinatus*. Harnack, S. 231. H. Gomzerz, Problem der Willensfreiheit, S. 24.

³⁾ Besonders Faustus von Reji, Harnack, S. 232.

⁴⁾ Harnack, a. a. O., S. 269--278.

Willens. Darum wagt er es Folgerungen zu ziehen, Gedanken auszusprechen, vor welchen ängstliche Gemüter, bedenkliche Geister zurückgeschreckt wären. Man wird sich des Unterschiedes bewusst, wenn man neben seine gewagtesten Sätze die abgewogenen Überlegungen und Folgerungen stellt, welche die Theologen des Mittelalters an der Hand der wissenschaftlichen Überlieferung ihrer Zeit angestellt haben. Bei Augustinus Zeugnisse eines religiösen Denkens, das trotz seiner rhetorischen Prägung die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens noch erkennen lässt, bei den Scholastikern die sorgfältigsten Erwägungen über die Meinungen anderer und der Aufwand eines zugespitzten Scharfsinns, um schliesslich auf dem Wege logischen Ausgleichs eine Erkenntnis der Sache zu gewinnen. Dort der Denker, der in der Sache steht und eigentlich von sich selbst redet, indem er über die Problematik der Sache spricht, hier die Denker, die diese Problematik aus den Meinungen autoritativer Denker konstruieren und sie dann logisch zu bewältigen suchen, bei Augustinus ein „existentielles Denken“, wie man es seit Kirkegaard zu nennen pflegt, bei den Scholastikern ein Nachdenken über die Gedanken anderer.

(Fortsetzung folgt.)
