

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem [Fortsetzung]

Autor(en): **Keussen, R.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **21 (1931)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404065>

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 statt Schluss.)

Inhalt.

III.

Die Dialektik der *religiösen* Behandlung des Freiheitsproblems setzt die Gebundenheit des Menschen durch den göttlichen Willen voraus. — Wertminderung dieser Gebundenheit durch eudämonistische Motive in der israelitischen Religion. Ihr Charakter als Wahlreligion. S. 165/166.

Der Mythos vom Sündenfall und sein Sinn. S. 166/167. — Der Augenblick der Entscheidung wird in der biblischen Erzählung nur als Übergang zum Vollzug der Sünde erfasst. Von dieser psychologischen Vermittlung abgesehen, ist er unbegreiflich. S. 167—168. Keine eindeutige Entscheidung der Frage der Willensfreiheit im alten Testament. Das Töpfergleichnis besonders bei Jeremias. S. 168—170.

Charakteristik der Ethik Jesu. Ihr Appell an die Selbstentscheidung des Willens. Kein Determinismus. S. 170—172. Das sittliche Leben im Johannesevangelium als Wirkung des göttlichen Geistes und der göttlichen Liebe. Keine Selbsterlösung, sondern Gnade. S. 172—173.

Paulus: Seine tragische Lebensstimmung begründet in der existentiellen Lage des Menschen, die bestimmt ist durch den Abfall von Gott und das Versagen des Gesetzes. Unerlöst ist der Mensch auch noch im Gnadenstande, insofern die Gnade an der Grenze des Möglichen liegt. S. 173—176.

Gnade, Glaube und Freiheit bei Paulus. — Die göttliche Gnadenmacht in der menschlichen Geschichte und in der persönlichen Lebensführung. Der Mensch ist im Besitz der Freiheit bei Paulus nur der Haushalter der ihm von Gott verliehenen Gaben. Religiöser Sinn der Freiheit. S. 176—179.

IV.

Die gnostische Freiheitslehre bei Clemens von Alexandrien, S. 179/180, und bei Origenes. Die Freiheit besteht in der tätigen Hinwendung zur göttlichen Erkenntnis. Stoische und aristotelische Elemente dieser Lehre. S. 180—181.

Gnosis und Askese. Das Ideal des homo religiosus verkörpert im Mönchtum und Anachoretentum. Philosophische Vorbilder. Die Askese fordert die Selbstentscheidung des Willens. Isaak von Antiochien. S. 182—183.

Das asketische Lebensideal bei den Pelagianern. Ihre Voraussetzung ist, dass die menschliche Freiheit in ihrem Wesensgrund „unverwundbar“ sei. S. 183—185. Die Wirkung der Sünde und der Sinn der Gnade nach pelagianischer Lehre. Ihr allgemeiner Charakter als Moralismus, der die Selbsterlösung des Menschen voraussetzt. Verkürzung der lebendigen Religion durch die ihm eigene Form des Indeterminismus. S. 185/186.

III.

Als religiöses Problem entfaltet die Willensfreiheit eine ganz andere Dialektik wie auf philosophischer Grundlage. Während hier die Möglichkeit erörtert wird, dass der Mensch sich selbst bestimmt und bejaht und einen Lebenskreis gewinnt, in dem er nur sich selbst und seiner Vernunft und der durch diese begründeten sittlichen Freiheit angehört, sieht sich der religiöse Mensch von vornherein gebunden an den göttlichen Willen, begrenzt durch die göttliche Allmacht. Seine Freiheit kann sich darum nur in den Schranken dieser Gebundenheit betätigen. Sie kann nicht im eigentlichen Sinne als Selbstbestimmung, sondern nur als Bindung an den göttlichen Willen an die göttliche Welt- und Lebensordnung in die Erscheinung treten. Es ist eine Bindung an eine Gesetzlichkeit, die nicht wir erdacht haben, sondern die uns auferlegt, deren Befolgung von uns gefordert wird. Es ist also Fremdgesetzlichkeit (Heteronomie), mit der wir hier zu rechnen haben. Um sich durchzusetzen, bedient sie sich in den psychologischen und sittlichen Schranken, denen wir in der Religionsgeschichte begegnen, der Strafandrohung oder auch der Verheissung von Belohnungen, jedenfalls also aussersittlicher Motive. Mit der sittlichen Wertminderung verbindet sich bei dieser Form des Handelns auch eine Minderung der Freiheit. Denn zur Gebundenheit durch die religiöse Autorität tritt nunmehr die Rücksicht auf eudämonistische Motive hinzu. Es ist nicht gesagt, dass die religiöse Ethik dieser bedenklichen Stützen durchaus bedarf, aber es ist eine offenkundige Tatsache, dass sich die Ethik des alten Testaments ihrer durchgängig bedient: „Sehet, ich lege euch Segen und Fluch vor. Wenn ihr alle Gebote des Herrn beobachtet, so werdet ihr gesegnet sein im Hause und auf dem Felde. Gesegnet wird sein die Frucht eures Ackers und die Frucht eures Viehs, gesegnet werdet ihr selbst sein bei eurem Eingang und bei eurem Ausgang. Wenn ihr aber die Stimme des Herrn nicht höret, so wird der Fluch über euch kommen.“ — Diese Sätze finden ihren Rückhalt in einem feierlichen, die Bluts- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Volke Israel andeutenden Bündnis und diesem Bündnis die Treue zu halten, war die tiefste sittliche und religiöse For-

derung, die dem Volke immer wieder vorgehalten wurde. Diese Forderung aber machte Israels Religion zu einer „Wahlreligion“, sie verlangte einen Willensentschluss, „der ein ethisches Verhältnis zwischen dem Volke und seinem Gotte für alle Zeiten begründete“¹⁾.

Doch in diesem Verhältnis Israels zu Gott ist zuletzt nur das grundsätzliche Verhältnis des Menschen zu Gott nachgebildet, das sich gleichfalls auf den Wahlwillen des erst geschaffenen Menschen gründen soll, wie der vorgeschichtliche Mythos vom Sündenfall deutlich erkennen lässt. Am Verständnis dieses Mythos hängt das Verständnis des letzten Grundes der religiösen Ethik, zugleich aber auch das Verständnis des Freiheitsgedankens, mit dem diese Ethik rechnen muss. — Was aber ist der Sinn dieser tiefsinnigen Erzählung? — Dass der Mensch aus eigener freier Entscheidung dem göttlichen Gebote Gehorsam leistet und dadurch wohl auch den Zugang zum Baum des Lebens, d. h. zu einer immerwährenden Lebensgemeinschaft mit Gott, gewinnt oder aber, dass er der Versucherstimme folgt, sich vom Gehorsam gegen das göttliche Gesetz löst und dadurch scheinbar das Recht uneingeschränkter Selbstbestimmung erlangt und nun gleich Gott aus dem eigenen Willen bestimmt, was gut und was böse ist. Kurzum der Mensch konnte in dem religiösen Grundverhältnis verbleiben und durch Gehorsam sich den Weg zu höherer Freiheit erschliessen, oder aber er konnte sich aus diesem Grundverhältnis lösen und sich den Augenblicksgenuss der Freiheit mit der dauernden Gebundenheit an die Mächte dieser Welt, vor allem mit der Gebundenheit an den Tod erkaufen. Ein grundlegendes Missverständnis der ganzen Erzählung aber ist die Behauptung, dass sie dem Menschen nur die Wahl lasse „zwischen Sündenfall und sittlicher Erkenntnis und Freiheit einerseits und Unschuld verbunden mit Unfreiheit und ewiger Kindheit andererseits“²⁾. — Denn der Zustand der kindlichen d. h. naïven Unschuld musste in dem Augenblick dahinsinken, wo der Mensch *bewusst* der Versuchung begegnete. In diesem Augenblick war er frei, weil sich ihm beide Möglichkeiten boten, sich bewusst dem göttlichen Willen

¹⁾ K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. 1900. S. 31.

²⁾ Auch Budde weist die hier angeführte Behauptung zurück. Die biblische Urgeschichte. 1883. S. 72.

zu verbinden und damit den höchsten Lebenswert der Selbstvollendung in Gott zu gewinnen, oder aber sich dem göttlichen Willen zu versagen und dann das gefährliche Spiel des Lebens zu beginnen, in dem zwar die menschliche Willkür sich behaupten mochte, der Wille aber in die Knechtschaft der Lüste geführt wurde.

Noch eine Frage ist für die Erörterung im Rückstand geblieben. Sie betrifft die Bedeutung des Augenblicks, in dem die Entscheidung fällt. Die biblische Erzählung entwirft in dem kurzen Zwiegespräch zwischen der Schlange und dem Weibe eine psychologisch meisterhafte Skizze von dem Werden dieser Entscheidung. Wir stehen unter dem Eindruck eines inneren, fast unaufhaltsam sich vollziehenden Zwanges. Wir fragen uns: musste nicht Eva dieser Versuchung erliegen? Erscheint hier nicht die dämonische Gewalt des Bösen fast unüberwindlich? — Es besteht kein Zweifel, dass die Schilderung der Genesis diese Auffassung nahelegt. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass der Erzähler von der Absicht geleitet ist, eine vorhandene Tatsache — die Macht der Sünde in der Menschheit — zu erklären. Und so versucht er so eindringlich wie möglich, ihren Werdegang in der menschlichen Seele zu enthüllen. Darum erscheinen von vornherein die möglichen Gegenmotive gegen die Versuchung abgeschwächt. Denn die Tatsache, dass der Mensch der Versuchung erlegen ist, soll erklärt werden und nichts anderes. So ist denn im Grunde der Augenblick hier nur als der Übergang zum Vollzug der Sünde erfasst, nicht aber die in ihm beschlossene Möglichkeit einer anders gerichteten Entscheidung zur Auswertung gelangt. — Und doch bildet diese Möglichkeit die Voraussetzung für den ganzen Verlauf der Erzählung. Das tritt in der göttlichen Warnung vor dem Sündenfall zutage, wie nachher in dem göttlichen Strafurteil über die geschehene Tat. Beides hat nur einen Sinn, wenn der Verfasser unserer Erzählung die Sünde als eine freie Willensentscheidung des ersten Menschenpaares betrachtet und somit auch die Möglichkeit des Nichtsündigens voraussetzt. Bei all dem bleibt der Augenblick, in dem die Entscheidung in der Richtung der Sünde fällt, so lange nicht begreiflich, als man nicht das Ergebnis — die vollzogene Tat — mit den seelischen Vorgängen, die ihr unmittelbar vorausgehen, psychologisch verbunden hat, wie das der Erzähler durch das Ge-

sprach der Schlange mit dem Weibe versucht hat. Von dieser durch das Endergebnis bestimmten psychologischen Vermittlung abgesehen, bleibt der Augenblick der Entscheidung in sich selbst unbegreiflich, d. h. es bleibt unbegreiflich, warum der Mensch der Überredung des Versuchers erliegt und nicht vielmehr dem Gebote Gottes folgt. Diese Unbegreiflichkeit besteht so lange, als ich die Natur dessen, der die Entscheidung vollzieht, nicht kenne. Diese Natur aber offenbart sich erst in der Tat. An seinen Früchten wird der Täter kenntlich. Ob allerdings die Tat *notwendig* aus der Natur des Täters hervorzunehmen war, vermögen wir nicht zu entscheiden, weil uns hier wie allerwärts das Wie des Geschehens nicht verständlich ist. In diesem metaphysischen Sinne bleibt die Freiheit auch in der biblischen Erzählung vom Sündenfall ein unbegreifliches Mysterium. Dass auch im religiösen Sinne ein Mysterium vorliegt, wird sich später noch erweisen.

Unter dieser Voraussetzung ist es nicht verwunderlich, dass die metaphysisch religiöse Frage nach der Freiheit oder Gebundenheit des menschlichen Willens in seinem Verhältnis zu Gott im alten Testament zu keiner klaren Entscheidung gelangt. Beide Auffassungsweisen werden nebeneinander vertreten. Die Freiheit der menschlichen Willensentscheidung finden wir sehr stark an solchen Stellen des Hexateuchs betont, wo die Religion Israels als ein freies Bundesverhältnis mit Gott hingestellt wird¹⁾. — In der Spätzeit der israelitischen Religionsgeschichte wirkt bei Jesus Sirach augenscheinlich auch das Motiv der Theodizee mit²⁾, d. h. der Verfasser dieser Schrift will die Güte Gottes auch dadurch sicherstellen, dass er die Sünde ausdrücklich auf die Wahlentscheidung des Menschen, nicht aber auf den göttlichen Willen zurückführt. — Ganz unbedenklich legt hingegen Exodus 7,3 Jahve die Erklärung in den Mund „Ich will Pharaos Herz verhärten“³⁾. Und ebenso deterministisch lauten die Äusserungen bei Jeremias: „Ich weiss, Herr, dass des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt und

¹⁾ Deuteron. 30, 15 ff. und Josua 24, 15, vgl. hierzu Holzinger, Das Buch Josua, 1901. „Die Jahvereligion . . . beruht auf Willensentscheidung des Volkes für diese Religion und konstituiert so, ihrer ganzen Art nach, ein rechtlich sittliches Gehorsamsverhältnis des Volkes zu Gott.“

²⁾ Jesus Sirach 15, 14 ff., V. 21. „Er (Gott) heisst niemand gottlos sein und erlaubt niemand zu sündigen.“ Zur Theodizee vgl. 39, 20—40.

³⁾ Exod. 7,3 und anderwärts.

steht in Niemandes Macht, wie er wandle oder seinen Gang richte¹⁾.“ So vermag denn der Mensch aus sich heraus dem Gesetze Gottes nicht zu genügen. Wenn er sich bekehrt, so ist das Gottes Werk²⁾. Die Allmacht Gottes überschattet hier das ganze Menschenleben und in gleichem Masse auch das religiöse Empfinden. Im Zusammenhang dieser Gedanken taucht zuerst bei Jesaja das Töpfergleichnis auf. In ihm soll Gottes Schöpfermacht dargestellt, zugleich aber das Recht des Menschen bestritten werden, mit Gott darüber zu hadern, dass er so wenig die Gottebenbildlichkeit in seinem Geschöpfe offenbart habe³⁾. Jesaja deutet das Problem, das sich in diesem Gedanken verbirgt, nur an. Jeremias, der später das Gleichnis wohl von seinem grossen Vorgänger übernommen hat, bricht der bedenklichen Frage bei Jesaja die Spitze ab. Er glaubt, gestützt auf die religiöse Deutung menschlicher Lebenserfahrung und Geschichte, die Entscheidungen des göttlichen Gerichts von dem Verhalten seines Volkes abhängig machen zu dürfen. Denn das Haus Israel ist in Gottes Hand wie der Ton in der Hand des Töpfers. Wie dieser den Ton nach einem ersten Misslingen doch noch für die Herstellung eines wohl gelungenen Werkes verwenden kann, so kann auch Gott seinen Willen zum Guten oder Bösen ändern, je nachdem sein Volk sich zu ihm bekehrt oder zum Bösen wendet⁴⁾. Gibt es einen stärkeren Ausdruck als dieses merkwürdige Bild für die Auffassung, dass die Auswirkung göttlicher Macht und göttlichen Gerichts gebunden sei an die sittliche Einstellung des Menschen? — Im ganzen muss man sagen, dass es grundsätzlich verfehlt ist, die das Problem der Willensfreiheit berührenden Gedanken im alten Testament in ein System zu pressen. Die Religion beruht hier ganz und gar auf religiöser Willenserfahrung und auf der Deutung, die das fromme Empfinden dieser Erfahrung gibt. Diese Erfahrung ist aber durchaus nicht bis zur letzten Tiefe geklärt und zu logischer Eindeutigkeit gebracht. So

¹⁾ Jerem. 10, 23.

²⁾ Jerem. 31, 18, „Bekehre mich, so werde ich bekehrt.“ Cf. Psalm 33, 15,

³⁾ Jesaja 29, 16. — 45, 9 ff. „Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe wie andere irdene Scherben. Spricht auch der Ton zu seinem Töpfer: Was machst du? und ein Werk zu seinem Bildner: Hände hast du nicht! Du beweisest deine Hände nicht an deinem Werk.“

⁴⁾ Jerem. 18, 5 ff. — Ganz in den Willen des Volkes verlegt Hesekiel die Entscheidung. Hesekiel 18, 31.

kommt es, dass in ihr Verschiedenes, ja Gegensätzliches nebeneinander Platz hat. Immerhin liegt, wie schon hervorgehoben wurde¹⁾, das entscheidende Gewicht bei dem Gedanken, dass das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke Israel auf einem Bündnis beruht und dass die Bewahrung dieses Bündnisses eine stetige Willensprobe für das Volk bedeutet. Erst das Versagen des Volkes, sein sittlich-religiöser und zugleich politischer Verfall haben in Jeremias den Gedanken gezeitigt, dass das Gottesbündnis einer vertieften Grundlage bedürfe: "Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und in ihr Herz schreiben²⁾." Doch dieser Gedanke blieb in der Folge unverwertet, er blieb eine Verheissung, zu der erst die Ethik Jesu die Erfüllung geben sollte.

Wer die Religion Jesu aus den synoptischen Quellen zu erheben versucht, dem fällt als ein Wesenszug dieser Religion die innere Freiheit, die ihr eigen ist, ins Auge. Das Gesetz steht zwar in ihrem Hintergrund, aber die Auslegung dieses Gesetzes erfolgt nicht im Sinne der Überlieferung der Schriftgelehrten, sondern aus der Unmittelbarkeit eines ganz persönlichen Lebens. So greift diese Auslegung auf letzte Gewissens-tiefen zurück, sie drängt auf fundamentale Vereinfachung, auf Innerlichkeit und Wahrheit, wohingegen die jüdische Gesetzesreligion zu einem komplizierten und auf eine Fülle von Äusserlichkeiten sich erstreckenden System des religiösen und sittlichen Verhaltens geworden war³⁾. Durch diese Vereinfachung und Verinnerlichung erhält der Appell Jesu an den Willen eine viel grössere Gewalt. Die Forderungen, die hier erhoben werden, sind wirklich Gewissensforderungen, immer wieder zusammengefasst in die beiden Gebote der *Gottes- und Nächstenliebe*. Auf die Tat und damit den Willen kommt alles an, wie das Schlussgleichnis der Bergpredigt lehrt. Nicht aus der grübelnden Überlegung, sondern aus dem Taterweis erwächst die Kraft des religiösen Lebens. „Tue das, so wirst du leben⁴⁾.“ Doch aus diesem Grunde weiss Jesus auch von Anfang an, dass diese Konzentration auf die religiösen und sittlichen Grundforderungen, dieses Ringen um das Kommen des Gottesreiches die

¹⁾ S. S. 134.

²⁾ Jeremias 31, 33.

³⁾ S. hierzu Ragnar Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum. 1930. S. 52.

⁴⁾ Luk. 10, 28, vgl. Joh. 7, 17.

höchste Anspannung aller Energie fordert. Man muss ganz anders werden, als man bisher gewesen ist. Dem entspricht, dass die Predigt Jesu mit der Aufnahme der Bussforderung Johannes des Täufers beginnt „*Μετανοεῖτε ἵγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*“. „Werdet anderen Sinnes; denn das Himmelreich ist herbeigekommen¹⁾.“ Zur Begründung dieser Forderung ist der hier nicht ausgesprochene Gedanke anzufügen, dass das Himmelreich ganz andere Menschen erfordert als das Weltreich, dem die Jünger als Glieder ihres Volkes bisher angehört haben. Aber der Übergang aus dem einen Reich in das andere, das ist die entscheidende Wendung, die Jesus von seinen Jüngern verlangt, die Glaubenstat, die sie vollziehen müssen. Diese Tat ist ganz auf die Selbstentscheidung des Willens gestellt. — Ob allerdings der Wille in jedem Falle die Kraft besitzt, diese Entscheidung zu vollziehen, erscheint fraglich. „Ein Reicher wird schwerlich in das Himmelreich eingehen.“ Ja, in der Erläuterung zu diesem Satz wird ausdrücklich gesagt, dass bei den seelischen Hemmungen, die dem Reichen sein Reichtum bereitet, ihm der Weg ins Himmelreich aus eigener Kraft versperrt sei und dass nur Gotteshilfe das Unmögliche möglich machen könne²⁾. Doch gerade diese Schwierigkeiten, denen so viele nicht gewachsen sind, veranlassen Jesus, seine Jünger erst recht zu höchster Tatkraft aufzurufen. „Ringet danach, durch die enge Pforte einzugehen, denn viele, so sage ich Euch, werden trachten einzugehen und es doch nicht vermögen³⁾.“ — Worauf ist nun dieses Versagen, die Willensohnmacht der vielen zurückzuführen? — Ist ihr Unvermögen angeboren und spielt hier etwa der Prädestinationsgedanke hinein? — Oder wird hier nur die Tatsache konstatiert, dass bei vielen der Wille zu schwach ist, der religiösen Forderung zu entsprechen, genau so wie in dem mehrfach wiederholten Satz: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt⁴⁾.“ — Ich glaube, dass diese Erklärung das Richtige trifft, und glaube darum auch, dass die Meinung die Anschauung Jesu verfehlt, welche die bildhafte Rede, dass der gute Baum gute, der schlechte Baum schlechte Früchte her-

¹⁾ Math. 4, 17, vgl. die abgeänderte Fassung Mark. 1, 15.

²⁾ Math. 19, 23—27; vgl. auch das Gleichnis vom reichen Prasser, Luk. 16, 19 ff.

³⁾ Luk. 13, 24.

⁴⁾ Math. 22, 14.

vorbringen müsse¹⁾, in dem Sinne eines naturgetzlichen Willenszwanges auslegen möchte. Vielmehr ist damit nur ausgesprochen, dass dort, wo der Wille sich zur Gesinnung, zum Charakter verfestigt hat, die Taten dieser Willenslage entsprechen werden²⁾. Aber damit ist nicht gesagt, dass diese Willenslage von vornherein feststeht. Sie ist vielmehr geprägte Form, die sich durch eigenen Willenentscheid erst gebildet hat. Grundsätzlich ist der Determinismus der Lebensanschauung Jesu fremd³⁾. Sie erinnert den Menschen, vielleicht am eindruckvollsten in dem Gleichnis von den Talenten an die eigene Verantwortung und damit auch an die eigene Schuld⁴⁾.

Und doch würden wir den tiefsten, ja den eigentlich religiösen Gehalt dieser wunderbaren Lebensanschauung nicht ergründen, wenn wir die Forderung der Sinneswandlung dahin verstehen wollten, als liege es nur beim Menschen, sich diesen andern Sinn zu geben. „Es kann einer nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel her⁵⁾.“ Wie alle Geisteskräfte in dieser Welt durch den Logos geschaffen sind, so empfangen sie von ihm allein auch wahres Leben. Jesus aber, die menschliche Verkörperung des Logos und zugleich göttliche Wesensoffenbarung, teilt den zur Gotteskindschaft Berufenen dieses Leben mit. Er erfüllt damit göttlichen Auftrag und Willen und macht seine Jünger frei von der Knechtschaft der Sünde und der Welt⁶⁾. Die sittliche Freiheit, die sie also gewinnen, beruht auf der Geistesgemeinschaft mit Jesus, die als mystisches Erlebnis und als Wirkung des göttlichen Geistes auch nach seinem Scheiden aus dieser Welt noch fortbesteht. „Ohne mich könnet Ihr nichts tun⁷⁾.“ Gewiss drängt auch das Johannes-evangelium auf den Vollzug des göttlichen Willens durch die Tat. Aber diese Tat wird dem Menschen nun nicht mehr durch ein ihm fremdes Gesetz aufgenötigt, sondern ist ein Ausfluss

¹⁾ Math. 7, 17 ff.

²⁾ Vgl hierzu die Bemerkungen bei Ed. Grimm, Die Ethik Jesu, 1917, S. 74 f.

³⁾ Entscheidend für diese Auffassung scheint mir neben anderen Stellen die Klage Jesu über Jerusalem mit der abschliessenden Feststellung „Du hast nicht gewollt“. Math. 23, 37.

⁴⁾ Math. 25, 14 ff., Luk. 19, 11 ff., dazu das Gleichnis von den beiden Söhnen, Math. 21, 28 ff.

⁵⁾ Joh. 3, 27.

⁶⁾ Joh. 8, 34 ff.

⁷⁾ Joh. 15, 5.

der Gottesliebe und der das Leben heiligenden Wahrheit, in der die Jünger mit Jesus und dem himmlischen Vater und durch sie auch untereinander eins geworden sind¹⁾. — Es ist eine höhere von Gottes Geist durchwirkte Menschlichkeit, ein höheres Leben, davon dieses Evangelium des Geistes Zeugnis ablegt, ein Leben, zu dem nur diejenigen gelangen, die der Vater zu Jesus zieht²⁾. Alle anderen sind dem Gericht und dem Tode verfallen. Dahingegen die in der Geistesgemeinschaft mit Jesus Verbundenen vor diesem Gericht bewahrt bleiben und vom Tode zum Leben erweckt werden³⁾. Diese Wortprägungen des Johannesevangeliums beziehen sich durchgehends auf mystische Erlebnisse. Man muss, um ihren Sinn zu verstehen, das Nikodemusgespräch irgendwie nacherlebt haben. Denn hier wird deutlich, dass es sich nicht um eine fortlaufende Entwicklung des Menschen, sondern um eine Neuschöpfung handelt, um eine innere Wiedergeburt, die ihn auf eine bisher unerreichte Lebensstufe versetzt. Sie bleibt auch menschlichem Willen ewig unerreichbar. Denn nicht menschliche Tat kann den Weg zu ihr weisen, nicht der vergebliche Versuch der Selbsterlösung vermag ihn zu sichern, sondern ein göttliches Wunder schenkt uns dieses Leben — vom göttlichen Geist ergriffen, wird es uns zu eigen, der über uns kommt mit Sturmesgewalt, wir wissen nicht wie⁴⁾. Die letzte, tiefste Triebkraft zum Guten entstammt also nicht unseren menschlichen Kräften, sondern dem Reich der Gnade, zu dem Jesus uns den Weg erschlossen. Dem entspricht, dass die Freiheit nur aus der Lebensverbundenheit mit dem göttlichen Geiste und der göttlichen Liebe entspringt: Sie ist Lebensausdruck genau so wie auch die Sündenknechtschaft des der Welt verhafteten Menschen Lebensausdruck ist.

Mit dieser im Johannesevangelium dargelegten Glaubensmystik haben wir den Boden betreten, auf dem Paulus seine religiöse und sittliche Existenz als Jünger Jesu begründet hat. Die Begründung hierzu enthalten die Kapitel des Römerbriefes, in welchen der Apostel die grosse Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen Heils- und Gnadenwillen in dialektischer Entwicklung dargelegt hat, wobei im

¹⁾ Joh. 15 und 17, 17 ff.

²⁾ Joh. 6, 44 und 65.

³⁾ Joh. 5, 22 ff., 3, 16 und 18.

⁴⁾ Joh. 38.

Hintergrunde seine Überzeugung von dem Triumph des göttlichen Gnadenwillens steht, der sich im Ausgang des geschilderten Prozesses offenbaren wird. Der Prozess selbst indessen ist wie alle menschliche Geschichte in eine tragische Lebensstimmung getaucht. Von dem Triumphgefühl und der Glaubensgewissheit des Erlösten ist in ihm nichts zu finden. Denn mit dem Augenblick, mit dem die menschliche Geschichte anhebt, d. h. mit dem Augenblick, in dem der Mensch das religiöse Grundverhältnis, das die Voraussetzung seiner Existenz ist, bewusst zu begreifen und zu gestalten beginnt, beginnt auch der Abfall von Gott. — Wie ist das zu verstehen? — Eben als die Tatsache, dass der Mensch in diesem Augenblick Gott in seine Erlebnissphäre mit all ihren Endlichkeiten und Beschränkungen hineinnimmt. Er gestaltet jetzt Gott nach seinem Bilde und entwertet ihn in dem selbstgeschaffenen Bilde¹⁾. So entsteht der „Abgott“, die Vielgestaltigkeit der vermenschlichten Götterbilder, in denen sich auch die entfesselte menschliche Begierde ihr Spiegelbild schafft. In gleicher Weise aber scheitert auch der Versuch, die Lebensgemeinschaft mit Gott durch die sittlich-religiöse Lebensordnung des Gesetzes aufrecht zu erhalten. Denn dieser Versuch zielt letzthin auf eine Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott auf dem Wege der Gesetzeserfüllung. Aber auch bei diesem Versuch wird das Unbedingte der göttlichen Forderung zu etwas Relativem im Bereich des menschlichen Begehrens und Wollens; mit andern Worten: das Gesetz offenbart das Verhaftetsein des Menschen an die ihm gegebene sinnlich-seelische Natur (die Paulus als „Fleisch“ bezeichnet) und seine durch diese Natur bedingte sittliche Ohnmacht. — So führt denn das religiöse wie das sittliche Bemühen des unerlösten Menschen zur Krisis, in der das Allzumenschliche seines Tuns dem Gericht des Gewissens verfällt. Und dieses Gericht stellt dem Heidentum als Auswirkung seiner Gottverlorenheit eine sittliche Katastrophe ohnegleichen vor Augen, dem gesetzestreuen Judentum aber offenbart es den Bankerott seines Versuches, sich auf dem Wege der Gesetzeserfüllung vor Gott zu rechtfertigen. Denn nur das aus

¹⁾ Röm. 1, 21—25. — Im übrigen sei auf die Erläuterungen in Barths Römerbrief verwiesen, die auch meiner Erwägung über die Voraussetzungen der paulinischen Freiheitslehre zu gute gekommen sind. Besonders S. 21—S. 112, und S. 227 f.

dem Versagen seiner sittlichen Kraft sich ergebende Sündenbewusstsein vermag das Gesetz, auf welches doch die ganze Religion Israels sich stützte, zu wecken. Sofern also das Gesetz den Menschen nach jüdischer Auffassung vor Gott gerecht machen sollte, ist es gescheitert. Ja Paulus als Psychoanalytiker des sündigen Willens geht hier noch weiter. Seiner göttlichen Bestimmung entgegen wirkt das Gesetz sich dahin aus, dass es die sündige Natur des Menschen und die in ihr verschlossene Welt der Begierden erst recht zur Entfaltung bringt¹⁾. Das Gesetz weckt eben die triebhafte Reaktion des Menschen, die so sehr triebhaft ist, dass sie sich sogar gegen den von sittlich werthafter Einsicht durchdrungenen Willen durchsetzt. „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich²⁾.“ Hier erscheint die Sünde als eine dämonische, den Willen überwältigende Macht, die gerade darum den ideal gesinnten Menschen immer wieder

¹⁾ Es handelt sich hier um die Deutung der Sätze Röm. 7, 7 f. „τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμον· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις· ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατηγορεῖσθε ἐν ἐμοὶ πάσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.“ „Die Sünde erkannte ich erst durch das Gesetz. Denn von der Begierde hätte ich nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren! So empfing denn die Sünde durch das Gebot den Anreiz, in mir jegliche Begierde zu bewirken. Denn vom Gesetz abgesehen ist die Sünde tot.“ Augustinus hat die Stelle im Sinne des Ovidischen „nitimur in vetitum“ erklärt de divers. quaest. ad Simplicianum lib. I qu. i. n. 5. Peccatum non legitime utens lege ex prohibitione aucto desiderio dulcius factum est et ideo „fetellit“, cf. auch de spiritu et littera n. 6. Hierzu bemerkt Hans Jonas „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem“, Göttingen 1930, S. 27. „Der von Augustin behauptete Zusammenhang, der vorzüglich in die Kinder- und Massenpsychologie gehört, ist ein durchaus irrelevanter, blosser psychologischer Tatbestand. . . Der echten Insuffizienz-Idee ist schlecht gedient mit einem ‚Beweis‘ aus dieser infantilen und vor allem : wesentlichen heteronomen Erfahrungssphäre. Und sicherlich geht solche Trivialisierung weit an dem von Paulus Gemeinten vorbei.“ Allein hiergegen ist zu bemerken, dass Paulus nicht die Lage und nicht die Entscheidung des in autonomer Entschliessung sich selbst bestimmenden reifen, männlichen Charakters (so Jonas a. a. O.) schildern will, sondern die Lage des unerlösten Menschen, der auf das Gebot in triebhafter Reaktion antwortet. Diese Reaktion ist heteronom bestimmt, auch wenn man nicht mit Augustinus die Lüsterheit, die das Verbotene in uns erweckt, als Motiv annimmt, sondern wie Jülicher in seiner Erklärung zu Röm. 7, 7, den Willenstrotz und das Selbstgefühl, die sich gegen das „Du darfst nicht“ des Gesetzes auflehnen. (Die Schriften des neuen Testaments übersetzt und für die Gegenwart erklärt 1908, 2. Bd., S. 264.) In diesem Sinne spricht auch Barth, Römerbrief S. 228, davon, dass hier „der Sklavenaufstand des Menschen gegen Gott zum anschaulichen Ausbruch kommt“.

²⁾ Röm. 7, 19.

in die tiefsten Konflikte hineintreibt. „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe¹⁾?“ — Wen, so hat man gefragt, meint der Apostel mit dieser Frage? Den unerlösten Menschen — den Heiden wie den frommen Israeliten —, sofern er unter dem Gericht seines Gewissens, unter dem Druck des religiösen Gesetzes steht? — Dann wäre der pathetische Akzent dieser Frage nicht recht zu begreifen. Vielmehr will Paulus, das geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor, die Lage eines *jeden* Menschen, auch des von der Gnade Christi Erlösten, schildern, sofern er unter dem Gesetze verbleibt und damit auch den Konflikten verhaftet ist, die sich aus dem in seiner ganzen Existenz begründeten Widerspruch von Fleisch und Geist ergeben²⁾. Diesem Widerspruch entflieht in diesem Leben Keiner. Die Gnade als aktuelle Lebenserfahrung hebt diesen Widerspruch auf, aber doch nur in einer momentanen Erleuchtung des religiösen und sittlichen Bewusstseins³⁾. Sie bleibt in diesem Sinne, ebenso wie die Freiheit, Verheissung und eigentlich ein übermenschlicher Zustand. Sie liegt an der Grenze des Möglichen und verwirklicht scheinbar Unmögliches. — Denn im Bereich der ihm eigenen Möglichkeiten bleibt der Mensch der Sünde verhaftet, unfähig, die ihm eigene Idealität seines Wesens, obwohl sie ihm bewusst ist und er sich zu ihr hingezogen fühlt⁴⁾, zu verwirklichen.

Eine Erlösung aus diesem tragischen Zustande ist nur möglich, wenn Adam, dem Menschen der Sünde, der in uns allen lebt, ein anderer Mensch gegenüber gestellt wird, Christus, der die Sünde im Gehorsam gegen Gottes Willen überwand und darum von Gott aus dem Tode zum Leben erweckt ward⁵⁾. Sein durch die Auferstehung bezeugtes Geistesleben aber ward nun von Paulus als universales, religiöses Prinzip erschaut und erfahren, das jeden Gläubigen, der sich ihm zuwendet, mit Geisteskraft erfüllt

¹⁾ Röm. 7. 24.

²⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen von H. Jonas, „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem.“ Welches ist die richtige Auslegung von Röm. VII. ? S. 48 f.

³⁾ L. c. S. 49. „Sobald der homo sub gratia von sich als Mensch, von seiner menschlichen Situation sprechen will, kann er sich nur sub lege sehen und den Gnadenstand als die jeweilige aktuelle Aufhebung des Gesetzesstandes.“

⁴⁾ Röm. 7, 22 ff.

⁵⁾ Röm. 5, 12—19; 6, 3—11.

und erlöst. Diese Zuwendung und die aus ihr folgende Lebensgemeinschaft, das ist die Tat des Glaubens, eine Tat des Menschen, insofern sie nicht ohne ihn und ohne seinen Willen zu vollziehen ist, und doch auch in seinem tiefsten Grunde ein ausschliessliches Werk der göttlichen Gnade. — Durch den Glauben empfängt der Mensch einen neuen Geist; er wird frei von der Knechtschaft der Sünde, frei durch die Liebe Gottes, die durch Christus in ihm mächtig geworden und nun ausgegossen ist in seinem Herzen¹⁾. Durch sie gewinnt er die Gerechtigkeit, nach der er zuvor vergeblich gerungen, durch sie die sittliche Freiheit, die kein Mensch aus eigener Kraft gewinnen kann.

Diese sittliche und religiöse Freiheit, zu der wir in Christus berufen sind, bedeutet für uns den Durchbruch eines neuen Lebens. — Doch der Mensch vermag sich dieses Leben nicht selbst zu geben. „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen²⁾.“ — Wie dieses Erbarmen sich betätigt, wie Gott das Lebensschicksal eines jeden gestaltet, ob er aus ihm ein Gefäss der Ehre oder der Unehre macht, darüber können wir Menschen nicht mit ihm rechten. Hier entscheidet Gott mit der absoluten Souveränität seines Willens, wen er begnadigen und wen er verhärten will³⁾. — Es ist ersichtlich, dass Paulus die furchtbare Härte dieser Lehre, an der religiöses wie irreligiöses Denken (so insbesondere Nietzsche) immer wieder Anstoss genommen haben, selbst empfunden hat. Er hat in ihr auch nicht den letzten Abschluss seiner religiösen Weltbetrachtung gesehen. Die Willensverhärtung, den Unglauben seines eigenen Volkes gegenüber der göttlichen Lebensoffenbarung in Christus will er darum nicht als Endzustand gelten lassen. Er ist überzeugt: einmal wird ganz Israel den Weg der Bekehrung und Erlösung finden⁴⁾. Und sollte dieses Volkes Schicksal nicht vorbildlich sein für alle, für die Menschheit? — Denn, so schliesst der Apostel seine Betrachtung: „Gott schloss alle in Ungehorsam ein, damit er sich aller erbarme⁵⁾.“ Damit hat der Apostel das letzte Wort gesagt, und er schaut nun wie von höchster Höhe auf das Getriebe der

¹⁾ Röm. 5, 5.

²⁾ Röm. 9, 16.

³⁾ Röm. 9, 17—23

⁴⁾ Röm. 11, 26.

⁵⁾ Röm. 11, 32.

menschlichen Geschichte herab, auf die Führung eines jeden Menschenwillens durch die göttliche Gnade. Denn den ganzen menschlichen Lebensprozess sieht Paulus durch die Überzeugung geschlossen, dass in ihm Gott entscheidet. In der Unerforschlichkeit seiner Gerichte wie in der Unbegreiflichkeit seiner Wege waltet sein Wille. „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge ¹⁾.“

Was Paulus hier als letzten religiösen Menschheitsglauben ausgesprochen hat, das ist gewiss weder aus dem rätselhaften Verlauf der menschlichen Geschichte im ganzen zu erweisen, noch aus der dunklen Wegführung vieler Einzelschicksale. Die Überzeugung, dass es der Menschheit in allen ihren Gliedern beschieden sei, die höchste Stufe der Freiheit in der Lebensgemeinschaft mit Gott zu gewinnen, setzt einen Glauben voraus, der alle Grenzen menschlicher Erfahrung, ja selbst die Voraussetzungen unserer geschichtlichen Erfahrung, wie sie in der menschlichen Natur gegeben sind, überschreitet. Und doch bietet dieser Glaube uns den letzten Halt in den Verwickelungen und Niederlagen unseres eigenen Lebens wie in den Tragödien der menschlichen Geschichte. Denn er besagt, dass nicht die Sinnlosigkeit unseres Daseins und die Versklavung unseres Willens Bestimmung und Abschluss unseres Lebens darstellen, sondern dessen Einordnung in die göttliche Lebensordnung. Diese aber lässt uns den Sinn unseres Lebens finden und erfüllen in seiner freien Gestaltung durch den göttlichen Geist ²⁾. Denn der vom Geiste Gottes Ergriffene ist frei. Er vermag aus der Kraft Gottes zu leisten, was seinem Willen aus eigenem Vermögen zu leisten nicht möglich war. Mit dieser Darlegung hat Paulus als „der berufenste Sprecher“ der „christlichen Selbstausslegung“ auch der Frage nach dem Sinn der Willensfreiheit Richtung und Ziel gegeben. Sie ist nicht vom Menschen aus zu lösen, sondern ist in ihrem tiefsten Kern eine religiöse Frage. Aber selbst dort, wo das verstanden wird und wo darum der Gedanke der religiösen Gebundenheit des Lebens das sittliche Bewusstsein beherrscht, ist damit noch nicht die sittliche Freiheit erlangt. Paulus würde den Satz „du kannst, denn du sollst“ als eine Überheblichkeit des Menschen abgelehnt haben. Nicht die ihm auferlegte Pflicht, nicht das Gesetz hätte er in seiner

¹⁾ Röm. 11, 33—36.

²⁾ Röm. 8, 12 ff.

Geltung bestritten, wohl aber die Möglichkeit aus menschlichem Vermögen ihm nachzuleben. Vor Gott wird alle menschliche Leistung zunichte. Wie immer sie zustande gekommen sein mag, sie bleibt an menschliche Unzulänglichkeit gebunden. Frei kann der Mensch nur werden, wenn er sich zu Gott wendet und Gott zu ihm. Die Wendung Gottes zum Menschen ist durch Christus verbürgt. Die Wendung des Menschen zu Gott ist die Tat des Glaubens, die entscheidende freie Tat, auf der die Verantwortung seines Lebens ruht. Vermöge dieser Tat wird Gott des Menschen mächtig und hebt ihn aus dem Tode ins Leben, in das von Gottes Kraft und Geist durchwirkte Leben, in dem er nun das sittliche Ethos gewinnt, das auf der Lebensgemeinschaft mit Gott beruht. Im sittlichen Leben zahlt der Mensch mit der Münze, die Gott geprägt hat, und seine Freiheit besteht darin, dass er sie nach seinem Gewissen verwenden darf. Er ist und bleibt der Haushalter der ihm von Gott verliehenen Gaben. — Im Grunde hat die Freiheit bei Paulus nur diesen religiösen Sinn. Sie ist Gnadenwirkung Gottes im Menschen, der durch diese Gnade erst seines Lebens im tiefsten Sinne mächtig wird.

IV.

Es ist eine auffallende Tatsache, dass die von Paulus aufgeworfenen Fragen nach dem Grunde der religiösen und sittlichen Rechtfertigung, nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit im Wollen und Handeln des Menschen im Denken der altchristlichen Kirche zunächst kaum einen Widerhall gefunden haben. Sie werden von Clemens von Alexandrien und von Origenes gestreift, aber keineswegs auf der Grundlage der paulinischen Lebenserfahrung, sondern mit den Gedankenmitteln beantwortet, die in der platonischen und stoischen Philosophie bereit lagen. — Die Wahlfreiheit haftet an der Vernunft des Menschen¹⁾. Sie kann, sofern sie der intelligibelen Welt sich zuwendet, den Menschen zum höchsten Ziele führen, zur völligen Hingabe an die göttliche Wahrheit. Da aber Gott einer und zugleich affektlos und begehungslos ist, so wird auch die menschliche Seele in der Angleichung an ihn monadisch

¹⁾ Clemens El. Strom. VI. 16. Die Zitate sind J. Huber, „Die Philosophie der Kirchenväter“ entnommen.

und affektlos¹⁾. Andererseits kann aber auch der Wille sich mit dem sinnlichen Begehren der Seele verbinden. Dann verliert er sich an die Vielheit der sinnlichen Reize und geht in den Affekten, die sie in ihm wecken, auf. In der Willensrichtung und in der durch sie bedingten Tätigkeit liegt alsdann die Sünde, die an sich wesenlos ist wie die materielle Welt²⁾. In der Freiheit eröffnen sich also dem Menschen die beiden Möglichkeiten, sich entweder an das Wesenhafte und Göttliche oder an das Wesenlose und Sinnliche zu verlieren, wobei er zugleich der Sklave seiner Affekte wird. Seine Schuld liegt in diesem Falle darin, dass sich die Vernunft ihrer selbst entäussert und das ihr wesensfremde Gebiet des Sinnlichen sucht, in dem sie sich nicht wiederfinden kann wie in dem wesensverwandten Göttlichen. An dieser Willensentscheidung, die sich dem Bösen zuwendet, kann Gott schon wesensgemäss nicht beteiligt sein³⁾. Sie kann darum auch von Clemens nicht erklärt, sondern nur als geschichtliches Faktum berichtet werden. Denn dem religiösen Gnostiker erscheint sinnvoll und verständlich nur eine Betätigung des Geistes, die ihn in den Bereich der göttlichen Erkenntnis und der göttlichen Wesensoffenbarung im Logos führt. Die Logossehnsucht führt ihn zu Gott zurück.

Schärfer ist der intellektualistische Gottes- und Freiheitsbegriff bei Origenes herausgearbeitet. Das Prinzip der Freiheit ruht im göttlichen Wesen⁴⁾. In ihm offenbart sie sich in der durch einen Willensakt bewirkten Setzung des Sohnes, in dem sich die Vollkommenheit des Vaters darstellt, als Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Leben⁵⁾. So ist der Sohn mit dem göttlichen Logos identisch, durch den nun wieder die göttliche Fülle in die niedrigen Regionen des Weltalls ausströmt⁶⁾. Doch ist dieser Vorgang nicht als ein naturhafter Prozess, als eine aufgenötigte Übertragung zu denken, sondern als eine freie Mitteilung (Gnade) von seiten des göttlichen Gebers, als eine freie Aneignung von seiten der von Gott geschaffenen Geister. Dementsprechend wird deren Rangordnung durch das Verdienst

¹⁾ C. e. Strom. IV. 23. b. Huber, S. 138.

²⁾ Strom. IV. 13. Huber, S. 147.

³⁾ Strom. VII. 2.

⁴⁾ Huber a. a. O., S. 159.

⁵⁾ De princ. I, 2, 2 u. 4.

⁶⁾ De princ. II. 6, 1.

bestimmt, das sie sich durch ihre Zuwendung zum göttlichen Willen erworben haben¹⁾. Denn die Geistesgemeinschaft mit Gott, die Willens- und Erkenntnisgemeinschaft zugleich ist, erfordert stetig höchste Tätigkeit. Die Seligkeit, die uns aus ihr zufließt, muss beständig von uns neu ergriffen werden. Erlahmt die Kraft dazu, versinken die Geister in Trägheit, so versinken sie in die materielle Welt und ihre Begierden. — So ist die Trägheit die Ursache des Falles der Geister, die Ursache des Bösen. Auch hier erscheint das Böse als Mangel, als Abwendung vom absoluten göttlichen Sein und somit als Nicht-Sein²⁾. — Der unermüdliche Geistesarbeiter Origenes charakterisiert das Böse als Trägheit des Geistes, der nicht die Energie aufbringt, die Geistesgemeinschaft mit Gott zu bewahren, in ihr immer wieder und immer weiter fortzuschreiten. Auch bei ihm ist die Freiheitslehre persönlicher Lebensausdruck. Zu ihrem Verständnis bedient sie sich einmal der stoischen Lehre, dass der Weise Freiheit und Selbstbestimmung gewinne, indem er sich der Offenbarung des göttlichen Logos einfüge, und weiter des aristotelischen Gedankens, dass das Wesen des Seienden im Wirken liege, das Wesen des Nichtseienden im Nichtwirken, in der Trägheit. Da aber das Seiende mit dem Guten identisch gesetzt wurde, so musste notwendig das Nichtseiende, Nichtwirkende, Träge als das Böse erscheinen. Die Wirksamkeit des Seienden ist aber wesentlich Entfaltung der in ihm angelegten Erkenntnismöglichkeit. Auf dem Erkenntniswege wird die göttliche Wahrheit und mit dem Leben in ihr die höchste Lebensform gewonnen. Damit bezeichnet Origenes — genau so wie vor ihm Clemens von Alexandrien — ein im wesentlichen gnostisches Lebensideal. — An dem Verhältnis zu ihm bemisst er auch Schuld und Verdienst des Menschen. Nicht von einer Willensabkehr von Gott ist hier die Rede, die das Wesen des Menschen grundlegend verändert, sondern von einer Erkenntnisverdunkelung, die aus der Trägheit des Geistes entspringt. Sie kann und wird durch die Erkenntnissehnsucht überwunden werden, die im Logos auf die Menschenseelen einwirkt, sie durchdringt und erleuchtet und endlich zur Vollendung führt.

¹⁾ De princ. I. 8 b. Huber, S. 167.

²⁾ In Joh. II. 7, p. 66: *πᾶσα ἡ κακία σὸδὲν ἐστίν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ἔν τευχάνει*; bei Huber, S. 166.

In eigentümlicher Art hat Origenes in seiner Persönlichkeit Gnosis und Askese verschmolzen. Doch wenn die Gnosis, wie das auch von ihr in Anspruch genommen wurde, nur einem kleinen Kreis Bevorzugter zugänglich blieb, so schien der Ruf zur asketischen Vollkommenheit seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nach Christus ein stärkeres Echo in der christlichen Kirche zu finden. Der Homo religiosus prägte sich im Anachoreten- und Mönchtum zu einer besonderen Lebensform aus, die den Forderungen des Evangeliums wie sonst keine zu entsprechen schien. Doch damit war zugleich die Frage aufgeworfen, welche Kräfte der Mensch für die Verwirklichung dieses Ideals einzusetzen habe. — Man muss sich dabei gegenwärtig halten, dass der Lebensstypus des Menschen, der im persönlichen Lebenszuschnitt die Bekundung einer sittlichen und religiösen Überzeugung bieten wollte, auch der ausserchristlichen Welt nicht fremd war. Die Philosophen hatten ihn in einer Reihe von eindrucksvollen Gestalten dargestellt und in ihnen für das Ideal der inneren Freiheit Zeugnis abgelegt. Der stoische Weise mit seiner stark asketischen Lebensführung war ein noch unvergessenes Vorbild dieser die Selbstmacht des menschlichen Willens offenbarenden Lebensführung. Zu den geistigen Hintergründen des Mönchtums gehört dieses Vorbild¹⁾, damit aber auch der Gedanke, dass die persönliche Willensentscheidung für das Lebensheil des einzelnen bestimmend sei. — An der Willensfreiheit haftet darum nach einer Erklärung Isaaks von Antiochien (um 450) der ganze Lebenskampf des Menschen²⁾. Auch die Wiedergeburt ist seine eigene Tat. Durch die Askese vermag der Tugendhafte seine sittliche Kraft zu gottähnlicher Vollkommenheit zu steigern. „Dein Wille vermag, Dein Ich schlecht oder gut zu machen.“ Er „gebietet dem Allgebieter, wie er mit Dir verfahren soll“. Er ruft ihn herbei durch seine Gerechtigkeit und vertreibt ihn durch seine Sünde, „und er

¹⁾ Wie sehr das der Fall ist, möge dadurch veranschaulicht werden, dass im 6. Jahrhundert wiederholt das Handbuch Epiktets in einer christlichen Paraphrase herausgegeben wurde mit ganz geringfügigen Veränderungen. So wurde z. B. der Name des Sokrates durch Paulus ersetzt. Eine Paraphrase dieser Art stammt von dem hl. Nilus, der als Anachoret dem Mönchtum nahestand, s. P. Barth, Die Stoa, S. 182.

²⁾ Die folgenden Zitate sind dem Artikel „Willensfreiheit“ von G. Runge in der Realencyklopädie f. protest. Theologie, 3. Aufl. 1908, Bd. XXI, S. 311, entnommen.

entfernt sich, ohne ihn zu zwingen“. „Er besitzt einen Riesenarm, und alles, was er will, wird ihm leicht.“ Im Sittlichen gebietet also der Mensch sich selbst. Darin gleicht er Gott¹⁾. Nur dass er das sittliche Gebot sich nicht selbst gibt, sondern es Gott verdankt; — insofern ist es Gnade. „Solches rufe ich den Schülern der Wahrheit zum Troste zu und bestätige damit die Verteidiger der Willensfreiheit, welche von den Auswärtigen verworfen wird, die behaupten, Gott rechtfertige nur die, die ihm gefallen.“ In diesen Sätzen spielt Isaak von Antiochien auf die gewaltigste Kontroverse an, die das Problem „Gnade und Freiheit“ in der Geschichte der christlichen Kirche entzündet hat, auf die Auseinandersetzung, die Augustinus über diese Frage mit Pelagius und Caelestius und ihrem eifrigen Gefolgsmann, Julian von Eklanum, führte, eine Auseinandersetzung, deren Nachwirkung bis in die Theologie der Gegenwart zu verspüren ist.

Denn in der voluntaristischen Frömmigkeit, wie sie die angeführten Sätze Isaaks von Antiochien umschreiben, war auch Pelagius, ein britischer Mönch, aufgewachsen, erfüllt von dem Gedanken, dass die mönchische Askese der Weg des Heiles sei, auf dem als höchstes Ziel Vollkommenheit und Sündlosigkeit nach dem Vorbilde Christi erstrebt werden müsse. Askese aber ist ihrem Wesen nach Willensanspannung mit dem Ziel, die körperlichen Empfindungen und Begehungen zu beherrschen, in gleicher Weise aber auch das Innenleben und den eigenen Willen in Zucht zu nehmen. Sie mag willenskräftige und entschiedene Naturen zu dem optimistischen Selbstvertrauen verführen, dass man alles könne, was man wolle. Sie mag ein oberflächliches Denken zu dem selbstsicheren Urteil verleiten, dass man im Sittlichen alles sich selbst verdanke. So bildet sich ein überspannter Glaube an die Allmacht des Willens, der nur seiner Vernunft gehorcht²⁾. Die Ethik, die aus diesem Glauben entspringt, ist intellektualistisch, weil sie im Grunde nur mit den intellektualistischen Kräften

¹⁾ Man vergleiche hiermit Seneca Epist. 90, 1 cf. Cicero de nat. depr. 3, 36, wo gesagt wird, dass wir das Leben den Göttern, das gute Leben aber der Philosophie verdanken. S. Mausbach, Die Ethik d. h. Augustinus, Bd. II, S. 44.

²⁾ Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Bd. II, S. 9 u. 19.

des Menschen rechnet¹⁾. Am schroffsten hat Julian von Eklanum die Folgerungen aus dieser Auffassung gezogen²⁾. Ihm bedeutet die Willensfreiheit die völlige Freistellung des sittlichen Lebens durch Gott, so dass die Möglichkeit, zu sündigen wie sich von der Sünde zu enthalten, ganz im Menschen ruht³⁾. Allein auch diese Möglichkeit, die der freie Wille verwirklicht, greift eigentlich die menschliche Natur nicht an⁴⁾. Diese bleibt ein im Grunde indifferentes Wesen, auch wenn der Wille diesen oder jenen Ton auf ihr anschlägt. Der Ton verklingt, und sogleich kann ein anderer angeschlagen werden. Die sittlichen Entscheidungen greifen daher nicht in die Tiefe. Sie sind Augenblicksentscheidungen, die jederzeit wieder aufgehoben werden können⁵⁾. Der sittliche Charakter ist dementsprechend ein von Julian überhaupt nicht verstandener Begriff. In diesem Punkte war Augustin die Bekämpfung des Gegners leicht gemacht. Er konnte auf die Unwiderruflichkeit bestimmter Willensentscheidungen hinweisen: Wer sich selbst geblendet oder verstümmelt habe, habe damit für sich bestimmte natürliche Güter für immer zerstört⁶⁾.— Damit ist nun auch schon die Voraussetzung der Pelagianer angegriffen, dass der gefallene Mensch sich die durch die Sünde verlorene Heiligkeit und Gerechtigkeit aus eigener Kraft wiedergeben könne⁷⁾. Denn, im Grunde genommen, berührt ja nach pelagianischer Lehre die sündige Tat das innere Wesen des Menschen gar nicht. Sie wird ihm, weil sie Auflehnung gegen das göttliche Gebot ist, als Schuld angerechnet. Im übrigen aber greift sie in das Gefüge seines Willens nicht ein⁸⁾. Er

¹⁾ „Die Offenbarung des neuen Testaments ermöglicht das studium virtutis durch seine Belehrung über das richtige Handeln. Jesus ist also wesentlich als Lehrer und Prophet, nicht als Erlöser aufgefasst.“ H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, S. 35.

²⁾ Zur Beurteilung Julians s. Mausbach a. a. O., II, 10.

³⁾ August. Op. imperf. c. Jul. I, 78. „Libertas arbitrini, quo a Deo emancipatus homo est, in admittandi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.“

⁴⁾ Die Freiheit hat keine Macht, Natürliches anzugreifen und zu ändern. Op. impert. c. Jul. 5, 59.

⁵⁾ L. c. 6, 19.

⁶⁾ Op. impert. e. Jul. 6, 18 b. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus, Bd. II, 82.

⁷⁾ Mausbach a. a. O., Bd. I, S. 40.

⁸⁾ Vgl. Op. imp. c. Jul. 5, 56. „Voluntas quidem in his exoritur sed non de his. Capacia voluntatis sunt quippe (natura et liberum arbitrium) non plena; nec faciunt sed accipiunt diversitatem meritorum“, dazu die kritischen Gegenbemerkungen Augustins, l. c. 5, 60.

bleibt nach der Tat derselbe, der er vorher war, eben weil er in seiner Freiheit unverwundbar ist. Er ist darum auch jederzeit in der Lage, die Schuld, die er auf sich genommen, wieder auszugleichen. Ist es doch, so erklärt Julian mit der ihm eigenen polemischen Neigung zu übertreiben, „viel leichter, das Böse zu besiegen, als sich in seine Herrschaft zu begeben¹⁾“.

Hiernach ist die Sünde durchaus persönliche Tat. Sie bleibt auf den einzelnen beschränkt, und auch in seinem sittlichen Wesen und Leben wirkt sie sich verhängnisvoll nur in dem Sinne aus, dass sie den Willen zur Wiederholung reizt. Der Begriff der „*mala consuetudo*“ erschöpft für Pelagius, das geht insbesondere aus seinem Kommentar zum Römerbrief hervor, den ganzen Umfang der Nachwirkungen, welche die Sünde im sittlichen Leben zur Folge hat²⁾. Jedoch auch hier trägt der einzelne nur seine eigene Last zugleich mit der Möglichkeit, sie immer wieder von sich abschütteln zu können. Die Tragik der Erbsünde, die das gestörte Gleichgewicht des physischen und sittlichen Lebens auf die Nachkommen überträgt, ist Pelagius verschlossen geblieben³⁾. Jeder einzelne beginnt sein Leben neu, jeder beginnt es mit ungebrochenem und ungehemmtem Willen. Jeder ist frei in seiner Entscheidung zum Guten wie zum Bösen. — Und wiederum charakteristisch für den in klösterlicher Abgeschlossenheit und Askese lebenden Mönch: alle Hilfe, die er im sittlichen Lebenskampf erfährt, beschränkt sich auf Mahnung, Gebot, Vorbild. — Die Belehrung (*doctrina*), die Aussicht auf Belohnung (*praemiorum sollicitatio*) macht den Gehalt der Belehrungsgnade aus, wozu dann noch das Beispiel Christi hinzukommt⁴⁾. Im Grunde ist es ein äusserlich geleiteter Moralismus, in dem sich für Pelagius der Sinn des christlichen Lebens erfüllt, wobei die entscheidende Leistung dem Menschen selbst zufällt. Aus der stoischen Philosophie hat er die Überzeugung von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens übernommen. Aber den religiösen Hintergrund

¹⁾ L. e. 6, 19.

²⁾ Pelagius Kommentar zu Röm. VII gehört zu seinen *Expositiones XIII epistolarum Pauli*. Sie sind nach der Rekonstruktion von Alexander Souter von J. A. Robinson, Cambridge, 1922 herausgegeben worden. Charakteristische Auszüge daraus bietet Jonas, Augustin und das paulin. Freiheitsproblem, S. 76 ff.

³⁾ Vgl. hierzu Mausbach. a. a. O., II, S. 12.

⁴⁾ S. Jonas H. a. a. O., S. 35 ff.

dieser Überzeugung hat er tiefgehend gewandelt. Der menschliche Wille ist nicht mehr an das göttliche Welt- und Vernunftgesetz gebunden, sondern der ganz auf das Moralische abgestellten Willensoffenbarung Gottes gegenüber gestellt. Das religiöse Grundverhältnis erscheint hier ebenso leicht verständlich wie leicht aufrecht zu erhalten. Aber diesem Verhältnis ermangelt in der pelagianischen Lehre jegliche Tiefe, und die Abgründe, die sich hier auftun, sind durch die Brücken eines oberflächlichen Selbstvertrauens überdeckt. — Als nun Augustinus auf diese Tiefen hinwies und die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade auch gegenüber dem menschlichen Willen betonte, wehrte sich Pelagius mit der Bemerkung, dass damit die göttliche Gnade in ihrer Wirkung auf den widerstrebenden menschlichen Willen zu einer Art Fatum gemacht werde, und er verteidigte das sittliche Selbstbestimmungsrecht des Menschen mit dem Satz: „personarum acceptio non est apud Deum¹⁾.“ Dieser Satz findet sein volles Verständnis nur, wenn wir als letzten Sinn der pelagianischen Lehre den Gedanken annehmen, dass der menschliche Wille, wenn auch mit göttlicher Hilfe, so doch auf der Grundlage seiner unbedingten Freiheit sich selbst zu erlösen berufen sei. Es ist ebenso verständlich, dass Augustinus für den wesentlichen Gehalt der christlichen Religion zu kämpfen glaubte, als er gegen diese Lehre in die Schranken trat. Denn diese Form des religiösen Indeterminismus steigerte wohl den Gedanken der Willensfreiheit, verkürzte aber in demselben Masse die *lebendige* Religion.

(Schluss folgt.)

Karlsruhe.

R. KEUSSEN.

¹⁾ De gratia Christi II, 10. Augustini op. ed. Migne X. 577.
