

# Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **25 (1935)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404099>

## **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.

## VIII.

### Nachwort und abschliessende Ergebnisse.

Eine in sich abgeschlossene Arbeit noch mit einem Nachwort zu versehen, scheint eine missliche Sache. Die Vermutung liegt nahe, der Verfasser habe es an systematischer Gründlichkeit fehlen lassen und wolle nun noch nachträglich bemerkte Lücken ausfüllen. Es liegt mir nichts daran, mich gegen diesen Vorwurf, falls er zutreffen sollte, zu wehren. Ich sehe nur zu deutlich, dass die Vielseitigkeit der Erwägungen und Betrachtungsweisen, die gerade das Problem der Willensfreiheit zulässt, kaum erschöpft werden kann. Auch wer hier einen Abschluss erreicht zu haben glaubt, wird sich dessen bewusst sein, dass er damit eine Form geprägt hat, die lebend sich weiter entwickelt. Eben diese Fortentwicklung lässt uns kritisch werden gegen uns selbst. Auch wenn wir an der grundsätzlichen Einstellung zu unserem Problem festhalten, so sehen wir doch deutlich die Lücken unserer Darstellung, Mängel der Formulierung, denen man abhelfen möchte, ungelöste Fragen, die man unbeachtet liess, obwohl sie mit dem Problem zusammenhängen. Das alles mag, durch die Unvollkommenheit menschlicher Leistung bedingt, ertragen werden müssen. In der Erfassung des Lebens und der geistigen Welt wird jeder über sich selbst hinauswachsen. Denn dieses Leben und diese Welt ruhen nicht und lassen uns keine Ruhe. Sie stellen immer wieder von neuem Fragen, die erwogen sein wollen und Antwort verlangen. Es kann sein, dass solche Fragen unsere geistige Einstellung nicht ändern, dass wir die Antwort auf sie schon zur Hand haben. Es kann aber auch sein, dass solche Fragen die eigene Fragwürdigkeit aufdecken, dass sie uns nötigen, die Fundamente unserer Gedanken tiefer zu legen, morsche Steine zu entfernen und durch haltbare und bessere zu ersetzen. Es kann sein, dass solche Fragen uns zu grösserer Deutlichkeit über uns selbst verhelfen, weil sie uns zwingen, für andere deutlicher zu werden.

In die Lage, die ich hier beschreibe, sah ich mich versetzt, da ich durch die Kenntnisnahme neuerer Literatur zu weiterer Auseinandersetzung mit unserem Problem veranlasst wurde. Vor allem ist es das Buch von Karl Heim über Glauben und Denken gewesen, das mir die Notwendigkeit klarlegte, den religionsphilosophischen und metaphysischen Hintergrund meiner Aufstellungen deutlicher herauszuarbeiten. Auf dieses Buch blicken denn auch die anschliessenden Ausführungen hauptsächlich zurück. Mögen sie dazu dienlich sein, dem Wesentlichen meiner Anschauungen in einem kritischen Rückblick zu grösserer Deutlichkeit zu verhelfen.

Die Grundlage, auf der meine Erörterungen über die Willensfreiheit ruhen, ist die nur im Glauben zu erfassende Bindung des Menschen an Gott. Sie stellt ein durch die Schöpfung gegebenes Verhältnis zum Schöpfer dar, das sowohl das ganze Geschlecht wie jeden einzelnen in ihm umgreift. Bindung an Gott bedeutet aber keinen naturgesetzlichen Zwang, der sich unwillkürlich verwirklicht. Eine solche Bindung würde die Persönlichkeit, die nur als Verwirklichung eines Eigenlebens gedacht werden kann, vernichten. Auf der anderen Seite aber ergibt sich, dass der Mensch nur in dem religiösen Grundverhältnis, in dem er durch die Schöpfung steht, sein Eigenleben gestalten kann. „Keiner lebt für sich selbst.“ Daher ist eine Eigengesetzlichkeit (Autonomie) für den im religiösen Glauben lebenden Menschen unmöglich, wenigstens nicht in dem Sinne, dass er ausser der Verantwortung gegen Gott lebt. (S. Kapitel III.) Man könnte ihr höchstens den Sinn unterlegen, dass der Mensch die Souveränität Gottes anerkennt und in freiem Gehorsam und aus eigenem Willen sich Gottes Gesetz zu eigen macht. Das würde dann eine Selbstbestimmung sein, die ihre Gebundenheit nicht mehr als Fremdgeseztlichkeit empfindet, weil sie aus innerster Gemeinschaft, aus Liebe erwachsen wäre. — Das wäre zugleich die höchste Stufe der Freiheit, zu der Gott uns den Freibrief gäbe.

Indessen umschreiben diese Gedanken für uns Menschen eine Möglichkeit, die vermöge der existentiellen Gebundenheiten, denen wir unterworfen sind, nur an der Grenze des Möglichen gelegen und jedenfalls unserem eigenen Vermögen unerreichbar ist. Das christliche Verständnis der Freiheitslehre fordert

daher notwendig ihre Ergänzung durch die Gnadenlehre. Das besagt: nur der in der Gnaden- und Liebesgemeinschaft mit Gott lebende Mensch wird Herr seines Lebens, erst diese tiefste, durch den heiligen Geist verwirklichte Gebundenheit gibt ihm die sittliche Autonomie.

Für diese nur im Glauben zu gewärtigende Möglichkeit, die Unterlagen aufzuweisen, war das Ziel, das meiner Untersuchung über die Willensfreiheit als philosophisches und religiöses Grundproblem gestellt war. Ihre philosophiegeschichtliche und theologische Erläuterung liess uns erkennen, wie sehr bei Philosophen und Theologen die Neigung zu einer deterministischen Lösung des Problems vorwaltete.

Unsere Abwehr gegen den philosophischen Determinismus richtete sich wesentlich gegen den rationalistischen Gedanken, dass zur Durchführung eines wissenschaftlich begreiflichen Weltbildes die Forderung unerlässlich sei, alles Geschehen, die menschlichen Handlungen einbegriffen, in die Systematik einer kausalen Welterklärung einzufügen. Wir betrachteten diese Forderung als eine logische Überspannung. Wir suchten deutlich zu machen, dass eine solche Systematik, die uns für alles Geschehen eine Regel an die Hand geben wolle, notwendigerweise dort auf ihre Grenzen stosse, wo der Charakter des Weltgeschehens und noch viel mehr der Charakter des Lebens sich der behaupteten Gleichförmigkeit entziehe. Gerade die Möglichkeit schöpferischer Neubildung, wie sie dem Leben, insbesondere dem geschichtlichen Leben eigen sei, lasse sich rational aus ihren Prämissen nicht verständlich machen, müsse einfach als eine Tatsache anerkannt werden.

Schwieriger mochte es erscheinen, den Ansprüchen des religiösen Determinismus die Möglichkeit freier Willensentscheidungen entgegenzustellen. Denn dem philosophischen Determinismus gegenüber war die Berufung auf die Grenzen der menschlichen Vernunft in der Erfassung des Wirklichen wohl berechtigt, wenn sich dieses Wirkliche eben als der Wille im Prozess der Entscheidung auswies, dessen Entscheidung verschiedene Möglichkeiten zuliess, von denen aber noch keine gegeben und zu bestimmen war. Dagegen war es unmöglich, dem Totalitätsanspruch des religiösen Determinismus mit einer solchen Grenzziehung zu begegnen. Denn seine Prämisse —



zugleich die Prämisse des religiösen Glaubens — ist der paulinische Satz: „Von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge.“ — Wie ist es möglich, der Souveränität und Allwirksamkeit Gottes Grenzen zu setzen, wenn seine Allmacht und Allwissenheit alles umgreift, wenn er der Schöpfer der Welt und des Lebens ist? — Diese Frage scheint jede Möglichkeit eigener Betätigung für das kreatürliche Wesen zu unterbinden. Gott wird zum Schicksal der Menschen, das durch ewige Vorherbestimmung ihre Lebensgestaltung und ihren Lebensausgang ohne ihr Zutun festlegt. Wo das religiöse Interesse die Antwort auf unsere Frage diktiert, ist sie zumeist im Sinne dieser jede menschliche Selbsttätigkeit ausschliessenden Formel gehalten. Sofern aber von einzelnen Denkern wie Augustinus oder Thomas von Aquin der Versuch gemacht wird, innerhalb der allumfassenden religiösen Lebenssphäre für den Menschen noch einen Raum für seine freie Willensbetätigung zu gewinnen, werden von ihnen Erwägungen eingeschoben, die psychologischer oder erkenntnistheoretischer Natur sind, jedenfalls aber in ihrem Geltungsbereich von der religiösen Metaphysik absehen. Dass das eine künstliche und im Rahmen ihres religiösen Systems illusorische Lösung ist, liegt auf der Hand. Für menschliche Willensfreiheit ist in einer religiösen Metaphysik nur Raum, wenn das religiöse Grundverhältnis, in das der Mensch durch die Schöpfung zu Gott gestellt ist, so verstanden wird, dass es nur im freien Menschen zu der seinem Sinn entsprechenden Ausgestaltung gelangt.

Wir werden jedoch diesen abschliessenden Gedanken nur verstehen, wenn wir die Wesensbestimmung des Menschen erfassen, die in allen seinen Gebundenheiten immer wieder hervorleuchtet. Diese Wesensbestimmung tritt zunächst vor dem Bewusstsein der Gebundenheiten zurück, in denen lebend er sein Dasein entfaltet. Dieses aber ist verbunden mit dem menschlichen Weltbewusstsein. Der Inhalt dieses Bewusstseins ist uns gegeben, und er erhält oder wandelt sich in einem stets fortlaufenden Strom. Die Bilder und Eindrücke, die durch diesen Bewusstseinsstrom uns nacheinander zugeführt werden, sind Momentbilder. Sie versinken von Augenblick zu Augenblick in die Vergangenheit, doch nicht so, dass sie in ihr spurlos untergehen, sondern als „Vorstellungen“ wirken sie aus dem Erinnerungsraum fort und beleuchten und deuten die gegenwärtigen

tigen Eindrücke unseres Bewusstseins. — Eine doppelte Gebundenheit begegnet uns in diesen psychischen Grunderlebnissen: einmal unsere Verbundenheit mit der uns gegebenen Welt, wobei zu dieser auch unser Körper und die ihm eigene Konstitution gerechnet werden muss. Diese Gebundenheit erweitert sich zu der sozialen und geschichtlichen Welt, in die wir uns hineingestellt sehen. Beides schliesst tausendfältige Abhängigkeit von Erlebniseindrücken und geschichtlichen Befangenheiten in sich ein, die unser Dasein formen und gestalten, ohne dass wir zunächst davon wissen. — Eine weitere mit der geschilderten vielfach verflochtene Gebundenheit ist die Gebundenheit unseres persönlichen Lebens, die bedingt ist durch die Besonderheit unserer geistigen Anlagen, die Eigenart unseres individuellen Erlebens, des Erinnerungs- und Vorstellungskreises, der uns eigen ist. Daraus ergeben sich unter Umständen ganz bestimmte, persönliche Auffassungsweisen, Gewohnheiten, Erinnerungen, von welchen wir uns nicht lösen können und welche wir also wie ein Schicksal mit uns herumtragen.

In dem Augenblick jedoch, wo wir uns dieser Befangenheit bewusst werden, wo wir unsere Gebundenheit als qualvolle Einschränkung unseres Eigenlebens empfinden, wird für uns die Frage dringlich: ist es möglich, sich dieser Fesseln zu entledigen? Ist uns die Fähigkeit verliehen, die Welt in ihrer scheinbar zwingenden Gegebenheit zu ändern? Ist der Mensch also zum Herrn der Welt berufen, so wie das die biblische Verheissung ausspricht? — Und weiter in Hinsicht auf die persönliche Befangenheit unseres Wesens: sind wir hier so sehr unserem gewordenen Selbst verhaftet, dass eine Willensänderung unmöglich, dass die Forderung, sich selbst zu gebieten und durch Selbstzucht sich zu einem anderen Menschen zu machen, als Illusion erscheint? — Kein Zweifel, dass diese Fragen für den Menschen sehr weitreichende und ernsthafte Möglichkeiten bezeichnen, und dass die Ausnutzung dieser Möglichkeiten unser Weltbild und unsere Lebenshaltung theoretisch und praktisch in weitem Umfang geändert hat, kein Zweifel aber auch, dass diese Möglichkeiten, gemessen an unseren Wünschen, in sehr enge Grenzen gebannt sind und dass für unendlich viele die „Weltgebundenheit“ ein unabänderliches Schicksal darstellt.

Um jedoch diese Gebundenheit in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen, scheint es geboten, unser Verhältnis zur Welt sowie unseren Weltbegriff einer kritischen Analyse zu unterziehen. — Wie verhält sich unser Ich, unser wahrnehmendes Bewusstsein zu unserem Weltbegriff? Es liegt nahe, auf die Immanenz der unseren Weltbegriff begründenden Welterfahrung in unserem Bewusstsein hinzuweisen und daraus die Folgerung abzuleiten, die in Schopenhauers bekanntem Satz formuliert ist: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Neuerdings ist diese Grundthese idealistischer Philosophie von einzelnen Theologen, insbesondere Karl Heim, wieder aufgenommen worden. Er behauptet, dass Seele und Welt korrelative Begriffe seien. Mit dem Fortfall der Seele falle auch die Wirklichkeit dahin. — Das „Ich-Es-Verhältnis“, d. h. das Verhältnis von Seele und Welt, sei durch die engste Bezogenheit unseres Bewusstseins auf die Welt charakterisiert, wobei diese Bezogenheit stets als eine relative und durch die eigene Perspektive des Ich bedingt anzusehen sei. Allerdings erweitert sich dann nach Heims Ausführungen diese relativ gebundene Welterfahrung durch das „Ich-Du-Verhältnis“, das uns zu der Erkenntnis verhilft, dass neben der eigenen Weltansicht auch noch andere Bewusstseinszentren mit anderer Erfahrungsmöglichkeit bestehen. „Erst aus dem Zusammensein und Aufeinanderbezogensein der beiden Beziehungen Ich-Es (Welt) und Ich-Du . . . sollen die Begriffe Tun und Leiden, auf das Weltganze angewandt, der Begriff der wirkenden Kraft, ferner der Begriff der Wirklichkeit, in der die vielen Ich-Es-Welten trotz des Widerstreits, der dabei entsteht, in eine Einheit zusammengefasst und zur Deckung gebracht sind“, sich bilden. Diese Ausführungen erinnern sehr stark an Leibniz' monadische Seelenlehre, die mit ihrer Selbstbeschränkung des Weltbewusstseins auf das Bewusstsein der diese Welt in der Abgeschlossenheit ihres monadischen Seelenkreises erlebenden psychischen Substanzen bereits vor die Schwierigkeit gestellt war, die Übereinstimmung im Vorstellungsleben der doch beziehungslos nebeneinander bestehenden Substanzen zu erklären und die zu diesem Behuf zur prästabilierten Harmonie aller durch die Wirksamkeit der göttlichen Zentralmonade ihre Zuflucht nahm. Es besteht kein Zweifel, dass diese Hypothese möglich, aber ebenso auch, dass sie ungemein künstlich ist. —

Der Einwand, den man gegen Leibniz erhoben hat, dass seine Monaden, sofern sie als Spiegel des Universums gedeutet würden, in ihrer Gesamtheit lauter Spiegel seien, in denen sich aber nichts spiegele<sup>1)</sup>, trifft im Grunde auch die Lehre Heims. Er kennt, genau betrachtet, eine Welt und eine Wirklichkeit nur in Beziehung zum individuellen und persönlichen Bewusstsein. Ihre Vergangenheit, ihre Geschichte, ruhen nur in diesem, ja in genauerer Umgrenzung nur in dem erinnernden Bewusstsein des wahrnehmenden Subjekts. Die Erinnerung vermittelt nicht nur die Erkenntnis der objektiven Welt, sondern diese besteht ausschliesslich in ihr<sup>2)</sup>. Man fragt sich, wie unter diesen Voraussetzungen Erinnerungstäuschungen von wirklich gegenständlichen Erinnerungen unterschieden werden können. Man fragt sich, wie sich Veränderungen an dem Bilde der objektiven Welt ohne unser Zutun, d. h. ohne dass wir die ihnen entsprechenden Vorgänge unmittelbar erlebt und in unsere Erinnerung aufgenommen haben, vollziehen können. Die Tatsache solcher Veränderungsmöglichkeiten, die uns gelegentlich völlig überraschend entgetreten, ist nicht zu bestreiten. Aber sie ist unerklärlich, wenn das Bild der Wirklichkeit nur der Vergangenheit, d. h. unserer Erinnerung zu entnehmen ist und diese abgeschlossen und unabänderlich in sich selber ruht. — Noch eine weitere Folgerung, die sich aus der erkenntnistheoretischen Einstellung Heims ergibt, möge hier erwähnt werden. Seiner Auffassung nach wird die Welt für jedes persönliche Bewusstsein neu geschaffen und mit der Welt auch das zeitliche Kontinuum, in dem sich unser Weltbewusstsein entfaltet<sup>3)</sup>. Die Gegenwart, d. h. der Augenblick, in welchem die Welt im eigentlichen und ursprünglichen Sinne wird, bedeutet den Übergang der Wirklichkeit aus der Form des Ungewordenen in die

---

<sup>1)</sup> R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. August 1908. S. 247. Anmerkung.

<sup>2)</sup> K. Heim, Glaube und Denken. 1931. S. 151 f., 279, 376, vgl. 142 ff., sowie Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre, Z. f. Th. u. K. 1921. S. 344 f.

<sup>3)</sup> K. Heim, Glaube und Denken, S. 151 f., „Die Erfahrungsform ist nicht ein ruhend vorhandenes Kontinuum. Sie geht vielmehr in die Aktion, die das Wesen der Wirklichkeit ist, als im primären Werden jeden Augenblick aus dem Nichts hervor. Das Ich ist die Stelle, wo diese fortwährende Neuentstehung stattfindet“. L. c. S. 376.

Form des Gewordenen. Mit ihr vollzieht sich jeweils ein Sprung in den Erinnerungsraum des vorhandenen Zeitkontinuums hinein, der mit uns in diesem Sprung immer neu entsteht<sup>1)</sup>. Das Ich ist die Stelle, wo diese Neuentstehung der Wirklichkeit fortwährend stattfindet<sup>2)</sup>, und zwar nicht so, dass diese sich uns aufdrängt, so dass wir die passiven Empfänger der von ihr erhaltenen Eindrücke wären, sondern „wir sind am Werden dieser Wirklichkeit unmittelbar beteiligt“. „Ein reiner Erkenntnisakt ist keine existenzielle Wirklichkeit, sondern ein Abstraktum, in welchem eine Seite der Existenz künstlich isoliert wird. Es gibt keine reine Zuschauerhaltung . . . Die Erfahrungswelt, die der Gegenstand der Wissenschaft bildet, ist in Wirklichkeit nur vorhanden als Umwelt einer Tat oder eines Leidens, als Umgebung eines ganz konkreten Geschehens, von dem aus Umschau gehalten wird . . . Die Weltmitte ist eine bestimmte Aktion, in der ich in diesem Augenblick begriffen bin<sup>3)</sup>.“ Damit ist, wieder mit Heims eigenen Worten, „die wollende und wertende Persönlichkeit, also die Seele, in ihre weltkonstituierende Stellung eingesetzt“<sup>4)</sup>.

Aus diesen Darlegungen erhellt, dass unsere Verbundenheit mit der Welt nicht als ein unserem Bewusstsein aufgenötigtes Schicksal betrachtet werden darf, sondern dass die Formung unseres Weltbewusstseins durch unsere Aktivität mitbedingt ist. Diese Form ist eine getrübe. Wir geben dem reinen Inhalt das unreine Gefäß. An dieser Stelle setzt bei Heim eine mythologische Betrachtungsweise ein. Die Schöpfung ist bei ihm aufs engste mit dem Urfall verbunden<sup>5)</sup>. Ich bin an ihrem Werden in jedem Augenblick mitbeteiligt. Eben darum ist dieses Werden nicht nur als Schicksal, sondern in gleicher Weise als Schuld zu bezeichnen, allerdings als Schuld in einem Sinne, „der noch diesseits der persönlichen Schuld liegt“. — Heim möchte darum dieses Hineintreten in eine unreine Daseinsform, in der Schuld und Schicksal noch eine ungeschie-

---

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 151 f.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 376, cf. S. 142 f.

<sup>3)</sup> A. a. O. S. 100.

<sup>4)</sup> K. Heim, Gedanken etc. Z. f. Th. u. K. 345, zitiert bei W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit. 1927. S. 246 f.

<sup>5)</sup> K. Heim, Glaube und Denken, S. 376 u. 379.



dene Einheit bilden, mit einem Wort bezeichnen, das die Verbundenheit beider zum Ausdruck bringt, und verwendet dazu das Wort „Urfall“.

Das ist Mythologie, und zwar eine Mythologie, die den christlichen Schöpfungsgedanken in Hinsicht auf den Menschen verkennt. Denn sie stellt den Menschen in einen kosmogonischen Prozess hinein, der ihn ohne sein Zutun zum unreinen Gefäß macht und also schuldig werden lässt, wobei die Versicherung, dass diese Schuld noch diesseits der persönlichen Schuld liege, die vorliegende Unklarheit in keiner Weise beseitigt. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten: Der Mensch tritt schuldig ins Dasein, wobei aber unter Schuld nur ein ihm von Natur anhaftender Mangel verstanden werden kann, oder aber — das ist der Sinn des alttestamentlichen, von Paulus und der christlichen Theologie anerkannten Mythos<sup>1)</sup> — der Mensch ist ursprünglich mit der Bestimmung geschaffen, sich auf Grund der ihm von Gott geschenkten Freiheit religiös und sittlich für Gott zu entscheiden oder gegen ihn. Diese Bestimmung macht den Menschen zur Persönlichkeit, deren „Werden und Entwerden nur unter innerster willentlicher Beteiligung“ ihrer selbst erfolgen kann. (Althaus)<sup>2)</sup>. Sie behauptet sich als Persönlichkeit in der freien Bindung an Gott, sie verliert sich als solche, wenn sie sich an sich selbst und an die Welt verliert. Hieraus ergibt sich, dass von Sünde und Schuld nur gesprochen werden kann, wenn ihr eine freie Entscheidung des Menschen vorausgegangen ist. Insofern hat H. W. Schmidt Recht, wenn er auf diesen persönlichen Charakter der Sünde und ihre Verwurzelung in der menschlichen Freiheit nachdrücklich hinweist<sup>3)</sup>. Nur darf dabei nicht vergessen werden, dass die Sünde die Entpersönlichung des Menschen einleitet, seine Abkehrung von der Persönlichkeit Gottes und vom Reiche Gottes, in dem alle Persönlichkeitswerte begründet sind.

Allein, wie wir in unseren Erörterungen schon ausgeführt haben, ist die wirklich freie Entscheidung in dem hier besprochenen Sinne nur dem vorgeschichtlichen Menschen mög-

---

<sup>1)</sup> Über den Sinn dieses Mythos s. diese Arbeit S. 166 f.

<sup>2)</sup> Zitiert bei Schmidt a. a. O. S. 345.

<sup>3)</sup> A. a. O. S. 27 u. 309.



lich, als dessen Repräsentanten der religiöse Mythos<sup>1)</sup> Adam hinstellt. Der geschichtliche Mensch, den allein wir aus der Erfahrung kennen, steht immer unter der Wirkung der Sünde. Für ihn ist die Sünde in ihrem Ursprung ein vorgeschichtliches Faktum, mit dem er immer zu rechnen hat. Er tritt eine sündige Welt als Erbe an. Daraus ergibt sich, dass die Gebundenheit seines Daseins an eine vorgefundene Welt nicht nur eine naturhafte oder soziale Tatsache, sondern zugleich eine sittliche Belastung bedeutet. Bis zu welchen Tiefen seines Wesens diese Belastung reicht, ist mit einer dogmatischen Formel nicht auszumachen. Fälle, in welchen sie jede sittliche Entfaltung der Persönlichkeit unmöglich macht, sind unzweifelhaft zu beobachten. Ihnen stehen ebenso gewiss Fälle gegenüber, in welchen die gebietende Kraft des Willens fast alle diese Gebundenheiten abzuschütteln vermag. — Allein diese Beobachtungen ergreifen möglicherweise nur die Oberfläche des in Frage stehenden Geschehens: sie orientieren sich gleichsam nur an handgreiflichen Tatsachen. Sie übersehen aber, dass diese Tatsachen nur Symptome sind, auf deren richtige und kritische Auslegung es ankommt.

Diese Auslegung wird von der Frage auszugehen haben: Woher weiss der Mensch von seiner Gebundenheit? — Zunächst aus der Erfahrung, dass sein Wille hier und dort auf Hemmungen und Widerstände stösst, die für ihn unüberwindlich erscheinen. Zu dieser Gebundenheit seiner nach aussen gerichteten Lebensbewegung gesellt sich das Gefühl innerer Gebundenheit dort, wo uns das Triebhafte und Gewohnheitsmässige, in besonderen Fällen auch das Versagen und die Schwäche unseres Willens bewusst werden. Aus solchen Erfahrungen ergibt sich die dem psychologischen Determinismus zugeneigte Auffassung unseres Willenslebens. Sie wird dann gestützt durch logische Reflexionen über die allgemeine kausale Bestimmtheit des Weltgeschehens, dem unsere persönliche Lebensbetätigung einzugliedern ist. — Endlich kommt zu diesen

---

<sup>1)</sup> Der Begriff Mythos ist hier im Sinne von Eberh. Grisebach, Gegenwart eine kritische Ethik, 1927, S. 103, verwandt: „Jeder Mythos ist eine eigenartig begründete Erkenntnisweise, die irgendein wunderbares Erlebnis oder Geschehen in Natur und Geschichte auf Grund der Voraussetzung eigenen personalen Ursprungslebens deutet“, vgl. auch die vorausgehenden Ausführungen.

Motiven noch eine weitere für die Gesamtbeurteilung unserer Lebenslage entscheidende Tatsache hinzu, auf die ich besonders durch Karl Heim aufmerksam wurde, die Beobachtung nämlich, dass alles Geschehen, das wir als gebunden und dementsprechend als ein von kausaler Notwendigkeit beherrschtes Geschehen betrachten, sich als ein Komplex abgeschlossener und unter sich verbundener Tatsachen darstellt. Als solcher aber ruht er in der Vergangenheit so wie diese im Erinnerungsraum unseres Erlebens. In diesem allein soll nach den Ausführungen von Heim die gegenständliche Welt mit ihren abgeschlossenen Tatbeständen und unabänderlichen Bildern Bestand haben<sup>1)</sup>. An diesen Gedanken, gegen die sich erkenntniskritisch erhebliche Bedenken erheben, ist wenigstens die Beobachtung zutreffend, dass das Welt- und Lebensbild, das wir uns aus der Erinnerung an Geschehenes konstruieren, den Charakter des Abgeschlossenen, Fertigen und Entschiedenen an sich trägt. „Geschehenes lässt sich nicht mehr ändern.“ — Das ist die fatalistisch gefärbte Stimmung, die uns gegenüber der Vergangenheit beherrscht. Sie dürfte sich wohl als einer der stärksten Antriebe erweisen, aus denen das Gefühl unserer Gebundenheit in der Welt erwächst. Sie kann sich in verwandter Art gegenüber der nahenden Zukunft entwickeln. Wir spüren die Symptome des Alters, wir wissen, dass unser Dasein ein „Dasein zum Tode“ ist (Heidegger). In all dem wird die Zeit für uns zum Schicksal, zum unentrinnbaren Verhängnis. Wir können die Vergangenheit nicht zurückrufen, die Gegenwart nicht beschwören und die Zukunft nicht aufhalten. Weisen diese Tatsachen nicht auf letzte Gebundenheiten unseres Daseins hin, über die wir keine Verfügungsgewalt haben? Wird hier nicht deutlich, dass die Zeit, so sehr sie subjektive Erlebnisform unseres Daseins ist, doch nicht nur in ihm Bestand hat, dass sie also nicht nur *im* Ich, sondern auch *über* dem Ich schwebt<sup>2)</sup>? Diesen Fragen soll später im Zusammenhang mit Erörterungen über die Bedeutung des Zeiterlebens noch nachgegangen werden. — Zunächst aber möchten wir den Sinn unserer Gebundenheit an das Welterlebnis noch weiter zu klären versuchen. Seinen Ausgangspunkt findet dieses Erlebnis in den sinnlichen Wahr-

<sup>1)</sup> K. Heim, Glauben und Denken. S. 150 ff., 157.

<sup>2)</sup> H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit. S. 241.

nehmungen unseres Bewusstseins. Indem diese sich in unserer Erinnerung zu Vorstellungen verdichten und durch unser Denken zu Ding- oder Eigenschaftsbegriffen umgestalten, entsteht das Bild der gegenständlichen Welt. Dieses Bild wurzelt, soweit wir seinen Werdeprozess übersehen können, durchaus im Erinnerungsraum unseres Bewusstseins. — Bleibt nun dieses Bild wirklich unveränderlich? — Sofern es eine getreue Wiederholung dessen ist, was einst anschauliche Wirklichkeit war und sofern auch in der Folge die Erinnerungstreue, mit der wir das Bild festhalten, zuverlässig bestehen bleibt, gewiss! Und ebenso gewiss ist, dass diese Erinnerungstreue<sup>1)</sup> versagen kann, dass in der Erinnerung das ursprüngliche Bild gefärbt oder gar verfälscht wird, oft gegen unseren Willen und ohne dass wir davon wissen. Wie aber ist es dann möglich, sich über diese Erinnerungstreue und somit über die Objektivität des von ihr festgehaltenen Bildes Gewissheit zu verschaffen? — Durch die Berufung auf die Zeugenschaft anderer, die über das gleiche Geschehnis berichtet haben, falls es sich um ein unwiederholbares geschichtliches Ereignis handelt. Die Zuverlässigkeit mag wiederum durch andere Kriterien, so das Ausmass ihrer Übereinstimmung, am sichersten aber durch gegenständliche Beweismittel, die in unmittelbarer Beziehung zu dem fraglichen Geschehnis stehen, erhärtet werden. — Auf solche gegenständliche Beweismittel, die in Form sinnlicher Wahrnehmung unserer Erkenntnis immer wieder zugänglich gemacht werden können, greift insbesondere die Naturwissenschaft zurück. Nicht die Erinnerung an einen einmal oder auch mehrmals beobachteten Vorgang, sondern die Möglichkeit, diesen Vorgang unter den gleichen Bedingungen zu wiederholen und damit seine Gesetzmässigkeit zu sichern, bietet die Gewähr für die Gewissheit und Gültigkeit ihrer Erkenntnisse. Diese Gewissheit aber rechnet mit der Voraussetzung, dass nicht im Umkreis unseres Bewusstseins und unserer Erinnerung, sondern in einer bewusstseinstranzendenten Wirklichkeit die Gründe für die Wiederholbarkeit und Gesetzmässigkeit unserer Wahrnehmungen liegen. Und nicht nur diese, sondern auch die Gründe für die Möglich-

---

<sup>1)</sup> Über die Bedeutung der Erinnerungstreue für unsere wissenschaftliche Erkenntnis s. E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. 1921. S. 224 f.

keit, diese Wahrnehmungen unter wechselnden Umständen zu verändern<sup>1)</sup>.

Was mir demgemäss im wahrnehmenden Bewusstsein und in der Erinnerung geboten wird, ist dieses, dass ich in beiden einer Wirklichkeit „inne“ werde, die mir gegenwärtig oder vorzeitig daseiend begegnet. Die Erinnerung insbesondere weist mich auf dieses daseiend Wirkliche als ein solches, das auch jetzt wieder für mich gegenständlich, d. h. Gegenstand meiner Sorge und meines Besorgens werden kann<sup>2)</sup>. — Dieses Gegenständliche ist nun keineswegs an die Form der Wahrnehmung gebunden, in der ich es ursprünglich nach dem Ausweis der Erinnerung erlebte, ich bin vielmehr in der Lage, die perspektivische Wahrnehmungsform, in der ich es erfasse, und damit das Bild des Gegenständlichen selbst zu ändern. Ich bin ferner imstande, über die blosse „Zuschauerhaltung“ hinausgehend, den Bestand des Wirklichen selbst zu ändern und somit auch, worauf oben schon hingewiesen wurde, die Eindrücke, die ich wahrnehmend von ihm erhalte.

Nach all dem wird die Vergangenheit keineswegs nur als Symbol einer abgeschlossenen Welt gelten dürfen, die mir Fatalismus predigt, sondern in ihr ruhen die Antriebe, die meiner Aktivität fortlaufend die Ziele künftiger Gestaltung, die Möglichkeiten einer erst zu erschliessenden Zukunft darbieten. Aus der Vorstellungswelt, die mir in der Erinnerung gegenständlich entgegentritt, erwächst mir durchaus nicht das einseitig auf die Vergangenheit gerichtete Bild des Gewesenen, sondern ebenso sehr die dringliche Forderung des künftig Besorgbaren, der täglichen Pflichten.

Aus diesen Darlegungen erhellt, dass die Vergangenheit, wie sie in der Erinnerung gestaltet ist, nicht, wie Heim behauptet, mit dem gegenständlich Seienden, der objektiven Welt, identisch sein kann; sie ist vielmehr Erinnerung *an* dieses

---

<sup>1)</sup> Auch für dieses Wirkliche gilt der Satz bei H. W. Schmidt: „Der Wechsel und die Beharrung sind Eigentümlichkeiten einer in der Zeit stehenden Wirklichkeit und gehören nicht in die Struktur der — erlebten (von mir ergänzt) — Zeit selbst hinein. Zeit und Ewigkeit. S. 229.

<sup>2)</sup> Dass ich mich hier und im folgenden mehrfach der ausdrucksvollen Terminologie von Heidegger bediene, wird dem Leser seines Buches über Sein und Zeit ohne weiteres deutlich sein.

Seiende, Hinweis darauf, genau so wie die ursprüngliche Wahrnehmung auf das wirklich Seiende bezogen war. Darum kann auch die Erinnerung sich von der in ihr vorgestellten Welt lösen in der Weise, dass sie diese nicht als unabänderlich betrachtet. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer formalen Freiheit gegenüber der Welt, in der wir geworden sind und in der wir stehen. Die Welt kann uns nicht das Schicksal einer einseitigen Gebundenheit bereiten. Wir sind nicht ihre Sklaven. — Denn, mag auch die Vergangenheit uns bedrücken, insofern das, was in ihr geschah, nicht mehr ungeschehen zu machen ist, wir sind in der Lage, ihren Druck von uns abzuschütteln, sobald wir uns der Möglichkeit bewusst werden, das Geschehene durch künftiges Handeln zu ändern. Somit führt aus den Gebundenheiten der Vergangenheit ein Weg in die Freiheit hinaus. Wäre dem nicht so, so wäre das Bewusstsein von uns selbst durchaus nur eine Spiegelung eines fertigen und abgeschlossenen Menschen, die Spiegelung eines erstarrten Petrefakten, an dem nichts mehr zu ändern wäre. Wir aber wissen vom werdenden und gestaltenden Menschen, dessen Dasein ein dauerndes Werden ist, indem er zugleich sich und die Welt gestaltet. Und dieser Werbe- und Gestaltungsprozess ist nicht ein gleichgültiges Geschehen, das in sich selbst bedeutungslos ist, sondern er ist bezogen auf ein Wertbewusstsein, das die Führung dieses Prozesses übernimmt, d. h. also unsere Lebensführung unter Verantwortung stellt.

Dieses Wertbewusstsein durchdringt nun die unser Werden, Handeln und Gestalten regierende Gesinnung, die „als material-apriorischer Spielraum für die Bildung möglicher Absichten, Vorsätze und Handlungen bis in die Bewegungsintention hinein“ zu betrachten ist<sup>1)</sup>. Das die Gesinnung erfüllende Wertbewusstsein kann jedoch auf sehr verschiedenartige Wertgehalte bezogen sein, auf Werte, in welchen wir uns selbst, unsere Zuständlichkeit, unsere Vitalität erfassen, weiterhin auf materiale Gegenstandswerte, die durch ihre Brauchbarkeit für menschliche Zwecke gekennzeichnet sind (technische und ökonomische Werte), ferner auf Werte, die sich als Ordnungswerte für die menschliche Gemeinschaft erweisen (politische und sittliche

---

<sup>1)</sup> Siehe M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 1913, S. 517.



Werte), und endlich, alle diese Werterfassungen menschlich-geschichtlicher Art hinter sich lassend, auf die Werterfassung des religiösen Bewusstseins, das sich der Gebundenheit alles Lebens und aller Lebenswerte an den göttlichen Willen bewusst wird.

Die Werte können von unserm Gefühl mit- und nachempfunden werden, ohne die Aktivität unseres Strebens und Wollens in Bewegung zu setzen<sup>1)</sup>. Sie ruhen dann gleichsam in sich selbst. Das gilt insbesondere von ästhetischen Werten. In der Regel jedoch werden die vom Gefühl angezeigten Werte zu sinnlichen Anreizen, sie wecken Strebungen, Willensantriebe, sie bringen sittliche Forderungen und in ihrer letzten Tiefe unsere religiöse Verpflichtung zum Ausdruck. Da aber die Werte nicht gleichwertig, sondern verschiedenen Ranges sind, unterliegen sie selbst wieder einer Bewertung, die ihre Rangordnung festzustellen trachtet. Mit deren Feststellung verbindet sich die praktische Forderung, dass wir uns dieser Rangordnung gemäss in unserer Lebenshaltung entscheiden. So führt uns denn auch diese Betrachtung zu der Erkenntnis, dass unser Leben unter Verantwortung steht und sich immer wieder entscheiden muss.

Hier liegt die Wurzel jeder Philosophie der Freiheit. Die ihr gestellte Aufgabe ist der Nachweis für die Möglichkeit dieser Freiheit, d. h. sie muss zeigen, dass für die Freiheit ein Boden vorhanden ist, in dem sie wurzeln kann. Vielleicht könnte man in Hinsicht auf die formale oder technische Freiheit, mittels deren wir unsere Umwelt und auch unser Eigenleben umgestalten und neugestalten, sich auf die Tatsache berufen, dass die Technik uns durch neue Erfindungen zu einer vorher nicht gekannten Erweiterung unserer Macht über die unbelebte wie über die belebte Welt geführt habe, dass weiter das geistige und kulturelle Leben durch immer neue schöpferische Gedanken bewegt und vertieft werde. Schon hieraus erhelle, dass von einer Gebundenheit an die Vergangenheit in dem Sinne nicht gesprochen werden könne, dass in ihr die gleichförmigen

---

<sup>1)</sup> Dass Wertgegebenheit nicht an ein Streben gebunden sei, hat M. Scheler, a. a. O. S. 436, nachgewiesen. — Vgl. dagegen Chr. v. Ehrenfels, System der Werttheorie, Bd. I, S. 2, 51, 53f. Spinoza, Ethik, III, prop. 39, Scholion. — Über das Verhältnis von Wertgeltung und Werterlebnis siehe meine Ausführungen in der Antrittsvorlesung über „Sittliche und religiöse Werturteile“. Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1922. S. 103 ff.



Gesetze alles künftigen Geschehens enthalten seien. Zum mindesten sei dieser Ausbruch neuer Gedanken, Erfindungen, Gestaltungsformen aus dem Boden des geschichtlichen Lebens als ein Symptom für die schöpferische Freiheit des Menschenlebens zu bewerten. Wir geben diese Möglichkeit zu, glauben aber, dass die Deutung dieses Symptoms noch vertieft werden muss.

Der Mensch ist frei, so können wir vorläufig sagen, insofern er über eine gegebene Welt zu einer noch ungegebenen fortschreiten kann. Dieser Übergang vollzieht sich in der Zeit, in der das Gewordene versinkt, um dem Werdenden Raum zu geben und umgekehrt das Werdende sich wieder in ein Gewordenes verwandelt. — Die Frage ist nun die, ob bei diesem Übergang das Werdende und noch Unentschiedene sich im Gewordenen in ein Unabänderliches und Entschiedenes verwandelt, wie es der Auffassung von Karl Heim entspricht<sup>1)</sup>. Für ihn sind darum die erkannte Welt und, in sie eingeschlossen, auch die Geschichte Gebilde, die durchaus der kausalen Notwendigkeit unterworfen sind. Dagegen entfällt diese kausale Erklärung für den Grundakt des Werdens, der im nicht gegenständlichen Ich verwurzelt ist. Dieser Grundakt allein repräsentiert die Gegenwart, in der das Werdende wird, aber noch nicht ist. Insofern ist es auch gegenständlich noch nicht zu erfassen, und es liegt somit diesseits der objektiven Erkennbarkeit<sup>2)</sup>. Damit aber steht es auch diesseits der kausalen Forschungsmethode, denn diese findet ja erst auf die gewordene Welt Anwendung. „Nur geschehene Ereignisse stehen in einer unabänderlichen Ordnung des Nacheinander. Nur was abgeschlossen ist, kann gemessen, gewogen und analysiert werden. . . Das ganze kausale Deutungsverfahren der Naturwissenschaft kann also an die Gegenwart überhaupt nicht herankommen. Sobald es das versucht, hat es seine Kompetenz überschritten<sup>3)</sup>.“ — Nach diesen Ausführungen entzieht sich das ursprüngliche Werden der Welt, ihr sprunghaftes Auftauchen in unserem Bewusstsein, jeder Erklärung. Das ist allerdings nur eine negative Feststellung, durch die über die Freiheit des in Frage kommenden Aktes noch nichts entschieden wird. Lässt nun die phänomenologische Beschreibung, die Heim von diesem Grund-

<sup>1)</sup> Heim, Glaube und Denken. S. 150 f., 157 f.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 137, 183 und 246.

<sup>3)</sup> K. Heim, Glaube und Denken. S. 153.

akt gibt, sich als ein positives Zeugnis für unsere freie Daseinsentfaltung verwenden? — Um diese Auffassung zu stützen, gibt Heim der ursprünglichen (primären) Daseinsentfaltung die Deutung, dass es sich bei ihr um den Übergang „aus dem nunc aeternum in das zeitliche Jetzt, das den Mittelpunkt einer Zeitreihe bildet“, handelt, d. h. also um den Schritt aus der Freiheit in die Notwendigkeit. „Der Lebensakt geht aus dem feuerflüssigen Zustand, in dem er sich befindet, solange er der nicht gegenständlichen Region angehört, in den Erstarrungszustand der Tat über, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann<sup>1)</sup>.“ Das „nunc aeternum“ bedeutet aber für Heim den schöpferischen Lebensgrund, der, ausser Raum und Zeit stehend, sich in unserem Bewusstsein entfaltet und dort im Erinnerungsraum in gleicher Weise die Zeit wie die Raumform annimmt. Genauer wird dieser Vorgang von ihm in dem Satz umschrieben: „Das, was wird, springt gleichsam in den Erinnerungsraum des vorhandenen Zeitkontinuums erst hinein, der mit und in diesem Sprung immer neu entsteht, und nimmt eine bestimmte Stelle in diesem Raum ein<sup>2)</sup>.“ — Ist aber dieser Sprung von uns gewollt oder beabsichtigt? In der Regel gewiss nicht — ohne unser Zutun schliesst sich vielmehr ein Wahrnehmungsbild an das andere und verliert sich im Erinnerungsraum in eine immer fernere Vergangenheit. Im ganzen also (ausser in den Fällen, wo wir ein Wahrnehmungsbild aufsuchen und daher die Bedingungen für sein Auftreten absichtlich herbeiführen) entzieht sich der im gegenwärtigen Augenblick sich vollziehende Werdeprozess unseres Weltbewusstseins unserer Bestimmung. Er wird uns aufgenötigt. Jedenfalls fehlt in unserem Bewusstsein jede Andeutung dafür, dass dieser Werdeprozess durch unseren schöpferischen Willen bedingt wäre. — Daraus scheint sich mir die Folgerung zu ergeben, dass die Welt uns nicht nur gegeben ist in der Form, in der wir sie für unsere Erkenntnis gegenständlich und in der kausalen Verbundenheit ihrer Geschehnisse erfassen, sondern dass sie uns zugleich *vorgegeben* ist, was besagt, dass sie ein von unserem wahrnehmenden Bewusstsein unabhängiges Dasein besitzt. Mag darum auch das Wahrnehmungsbild der Welt zunächst scheinbar unvermittelt vor

<sup>1)</sup> K. Heim, Glaubensgewissheit. S. 187. Zitiert bei H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 258.

<sup>2)</sup> K. Heim, Glauben und Denken. S. 151 f.

meinem Bewusstsein aufsteigen, so muss doch die Tatsache, dass ich dieses Bild nicht aus dem Umkreis meines Bewusstseins verdrängen kann, dass es sich mir vielmehr oft genug gegen meinen Willen aufdrängt, als ein Hinweis darauf gedeutet werden, dass dieses Bild durch eine Wirklichkeit vermittelt ist, die unabhängig von meinem Bewusstsein Bestand hat. Wenn somit auch das Bewusstsein von der Welt in jedem individuellen Bewusstsein neu erstet und sich in der Folge seiner Wahrnehmungs- und Erinnerungsakte entfaltet, so ist die Weltwirklichkeit als solche vom menschlichen Bewusstsein unabhängig in ihrem Bestand wie in ihrer Dauer.

In diese Auffassung sind wichtige Folgerungen eingeschlossen. Die Welt besteht, beharrt und dauert ohne unser Zutun. Sie kann sich verändern und wandeln, ohne dass ein wahrnehmendes Bewusstsein von diesem Wandel etwas zu wissen braucht. Das bedeutet aber, dass sich an der Welt und in ihr zeitliche Prozesse vollziehen, die nicht in unserem Zeitbewusstsein begründet sind. Es gibt eine Weltzeit, die in der Stetigkeit und Unaufhaltsamkeit der kosmischen Prozesse ihren Ausdruck findet. — So wenig wie die Welt selbst, so wenig ist auch diese Weltzeit vom menschlichen Geiste geschaffen. Vielmehr sind beide, Welt und Zeit, im Sinne des christlichen Schöpfungsglaubens von Gott geschaffen<sup>1)</sup>. Denn da die Welt eine veränderliche ist, Veränderungen aber nur in der Zeit vor sich gehen können, so muss mit der Welt zugleich die Zeit geschaffen worden sein<sup>2)</sup>. Doch wie unser Dasein und das Bewusstsein unseres Daseins in ein enges und während der Dauer unseres Daseins unlösbares Verhältnis zur Weltgegebenheit gestellt sind, so besteht eine gleiche Verbundenheit zwischen unserem Zeiterleben und dem kosmischen Zeitgeschehen. Allerdings hebt sich unser Zeiterleben in relativer Abgrenzung und Besonderung von dem kosmischen Zeitgeschehen ab. Zugleich drückt sich seine Abhängigkeit von ihm in dem durch den Wechsel von Tag und Nacht bedingten Wechsel des Wachlebens und des Schlummers aus, weiter in dem durch die Länge der Lebenszeit, also durch unser Alter bewirkten Rhythmus des Zeit-

<sup>1)</sup> Augustinus, de civ. D. XI. 6 procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.

<sup>2)</sup> L. c. XII, 16 Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt, cf. XII. 18. Confess. XII. 15 de genes. ad. litt. V. 5. 12.

erlebens. Trotzdem haben die modernen Philosophen und Karl Heim durchaus recht, wenn sie die Grundlage unseres Zeitbewusstseins durchaus nur in unserem Zeiterleben suchen und finden. Dasein ist Zeitsein<sup>1)</sup>, d. h. wir erleben unser Dasein als ein solches, das in sich die Zeit zeitigt<sup>2)</sup>. Hierbei ist die Zeit stets „in den kommenden, verweilenden, verschwindenden Inhalten des Bewusstseins mitgesetzt, ihnen gleichsam eingeschmolzen“ (Volkelt)<sup>3)</sup>. Was wir also von der Zeit wissen, wurzelt zunächst und ursprünglich in dem unserem Erleben immanenten Zeitbewusstsein. Dieses charakterisiert eine bestimmte Erlebnisform als Gegenwart, als Erlebnis des Augenblicks, des Jetzt, ein Erlebnis, das dann allerdings jederzeit sich als Übergang zum Erlebnis der nur vorgestellten Vergangenheit erweist und zugleich einen Hinweis auf gleichfalls nur vorgestelltes künftiges Erleben in sich fasst. Schon hieraus erhellt, dass von der Gegenwart eigentlich nicht gesagt werden kann, dass sie *ist*, da sie durchaus nur als im Übergang begriffenes Geschehen erlebt wird. „Nichts ist so wenig als der gegenwärtige Augenblick, wenn man darunter jene unteilbare Grenze versteht, welche die Vergangenheit von der Zukunft trennt. Wenn wir uns diese Gegenwart als sein sollend denken, ist sie noch nicht; und wenn wir sie als existierend denken, ist sie schon vorüber.“ — Die wirklich erlebte Gegenwart „besteht zum grossen Teil in der unmittelbaren Vergangenheit“ oder besser noch gesagt in einer Verschmelzung mit ihr, wenigstens sofern wir der Gegenwart irgendwie „Dauer“ zusprechen möchten<sup>4)</sup>. Allerdings haftet diese Dauer im eigentlichen Sinne nicht an dem Gegenwartserlebnis, das ja immer nur Augenblickserlebnis sein kann, sondern an dem Inhalt, der, die Reihe der fortwährend entschwindenden Gegenwartserlebnisse überdauernd, im Augenblick nicht nur sich selbst, sondern auch die gleichartigen vergangenen Erlebnisse repräsentiert. Insofern unser denkendes Bewusstsein uns diese Beziehung zwischen unseren Gegenwartserlebnissen und den nur vorgestellten Erlebnissen der Vergangenheit ermöglicht, überleben wir uns

<sup>1)</sup> K. Heim, Glaube und Denken. S. 281.

<sup>2)</sup> So Heidegger, Sein und Zeit. S. 436.

<sup>3)</sup> Vgl. J. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit. S. 241.

<sup>4)</sup> H. Bergson, Materie und Gedächtnis (Matière et Mémoire), deutsche Übersetzung. 1907. S. 153.

selbst, d. h. unser Dasein bleibt nicht nur an den jeweils entscheidenden Augenblick gebunden, sondern wir leben zugleich auch in der Vergangenheit. Und nicht nur das: unser Gegenwartsleben umspielen die vorausschauenden Gedanken, die als Erwartungen, Hoffnungen, Sorgen, künftige Erlebnismöglichkeiten vorausnehmen. In diesem Sinne hat Leibniz unsere geistige Zuständlichkeit daher völlig richtig beschrieben, wenn er die Gegenwart als zukunftssträchtig (*gros de l'avenir*) bezeichnet<sup>1)</sup>. Wir leben also unser Leben voraus, wobei wir uns auf die Vergangenheit und die in ihr beschlossenen Möglichkeiten stützen. Unser Dasein gleicht also nicht dem mechanischen Ablauf eines Geschehens, wobei sich ohne unser Zutun ein Glied unseres Erlebens an das andere fügt, sondern ihm ist eine innere Beweglichkeit eigen, die rückblickend auf die Erlebnisse der Vergangenheit vorausschauend die Möglichkeiten der Zukunft überdenkt. Diese Kombinationsmöglichkeit, die sich dem sich selbst überschauenden Dasein und der denkenden Überlegung eröffnet, ist der eigentliche Wurzelboden der Freiheit. In diesem Punkte ist die scholastische Theorie des *liberum arbitrium* im Recht. Denn unter verschiedenen Möglichkeiten wählen und sich durch seine Wahl für eine entscheiden, d. h. frei sein. Allerdings bedarf die Möglichkeit, die in der Wahl liegt, noch einer weiteren Aufhellung. Um diese werden wir uns sogleich noch zu bemühen haben.

Zuvor aber sei noch folgendes bemerkt: Erst der Augenblick, in dem wir uns überlegend über unser vorgelebtes Leben erheben und uns die Frage vorlegen: soll unser künftiges Leben an dieses vergangene gebunden bleiben oder sollen und können wir diese Gebundenheit lösen und anderen Lebensmöglichkeiten nachgehen, erst dieser Augenblick und diese Frage geben unserem Leben den Charakter einer persönlichen Entscheidung. — Wir können dieser Entscheidung ausweichen und in die Indifferenz eines unpersönlichen Lebens zurückfallen, das nicht auf der Grundlage einer persönlichen Entscheidung und Verantwortung geführt wird, sondern den bedenkenlosen, oft auch den mit einem schlechten Gewissen vollzogenen Anschluss an unpersönliche Lebensmächte bedeutet. In diesem Falle haben wir uns durch unsere Unentschiedenheit entschieden und ganz

---

<sup>1)</sup> Leibniz, *Monadologie* § 22.



in der Zeit lebend „unsere Zeit“ verloren. — Die Zeit wird dann unser Schicksal werden, weil wir die Zeitüberlegenheit unseres Lebens aus der Hand geben. Die Welt wird dann unser Schicksal werden, weil wir die Möglichkeit zu ihrer Überwindung uns entgleiten liessen. Denn der Entscheidungscharakter unseres Lebens beruht darauf, dass wir, um in Heideggers Sprache zu reden, uns „mit vorlaufender Entschlossenheit“ für unser Selbst, d. h. für die Bestimmung unseres Selbst entscheiden. Vor diesen Entscheidungspunkt ist unser Wille gestellt und damit vor die Aufgabe, unserem Dasein Sinnerfüllung zu geben. Sinn aber gewinnt es nur in der Werterfüllung.

Jede Art von Werterfüllung, sofern sie den Charakter, die Persönlichkeit des Menschen bestimmen soll, muss von ihm selbst aufgenommen, geglaubt und gewollt werden. Denn die Werte müssen zu blossen Wunschträumen oder Ideologien entarten, wenn sie nicht als Lebenswerte unmittelbar unser Dasein bestimmen. Die erfüllbaren Lebenswerte aber sind nicht gleichen Ranges. Sie sind auch nicht allen in gleicher Weise zugänglich. (Genusswerte, Werte, die zu ihrer Verwirklichung eine bestimmte Begabung erfordern.) Als unbedingte Werte werden wir daher nur solche betrachten können, die jeden verpflichten. Das sind innerhalb der menschlichen Gemeinschaft die sittlichen Pflichten, in unserem Verhältnis zu Gott die Pflicht des Gehorsams gegen seine Gebote. Diese Pflichten, als persönliche Lebenswerte erfasst, werden in dem einen wie in dem anderen Falle zum Gebot und zur Pflicht der Liebe. Denn Liebe schliesst in ihrem tieferen Sinne die Anerkennung der Persönlichkeit des Geliebten, der in ihr befassten Lebenswerte in sich ein. Der höchste und zugleich allumfassende Lebenswert (denn alle anderen sind durch ihn bedingt) ist für den Menschen seine Berufung durch Gott. Daher findet er seinen letzten Lebenssinn und seinen höchsten Lebenswert in dieser Berufung. In ihr begegnet ihm zugleich eine unbedingte Verpflichtung. Sie ist unbedingt, weil sie allein dem höchsten und unbedingten Wertwillen entstammt. Gott beruft uns in seine Gemeinschaft, in das Reich Gottes. Gewiss ist beides eine eschatologische Tatsache: die Gottesgemeinschaft wie das Reich Gottes. Nicht im irdischen Äon, nicht in diesem Leben gelangt es zur Erfüllung. Das schliesst aber nicht aus, dass diese Berufung durch Christus schon in diese Welt, in unsere menschliche Geschichte



hineinwirkt. Daraus ergibt sich die Spannung des an diese Welt und an alle geschichtlichen Begrenzungen in ihr gebundenen Menschen. Als Gebundener ist er zur Freiheit berufen, zu einer Freiheit, die allerdings nur in der Gemeinschaft mit Gott und in seinem Reiche zu gewinnen ist.

Damit wiederholt sich noch einmal auf höherer Stufe für den Menschen die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit. Denn zunächst war diese Frage im Bereich des innerweltlichen Erlebens gestellt worden. Hier wurde der Frage der Sinn unterlegt, ob ich meiner Vergangenheit, den Gebundenheiten der Welt entgehen und zu mir selbst im Sinne ursprünglicher Selbstentscheidung zurückkehren könne. — Jetzt aber wird die Frage im Bereich des überweltlichen Erlebens gestellt, und nun lautet sie: Kann ich in der Welt lebend die Welt überwinden und mich dem Unbedingten verpflichten, d. h. dem göttlichen Willen? Kann ich, von diesem Willen zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist und der göttlichen Liebe berufen, in dieser Gemeinschaft auch die Freiheit dieses Geistes und dieser Liebe gewinnen? — Auf die letzte Sinn- und Wertentscheidung unseres Lebens weisen diese Fragen hin, zugleich auf unsere tiefste Verantwortung. Denn sie lassen uns erkennen, dass wir den Vollsinn der Freiheit — die göttliche Freiheit — nur in der Gemeinschaft mit Gott gewinnen können. Eben darum ruft uns Gott, der uns zu dieser Freiheit berufen, auch zur Verantwortung, wenn wir uns seinem Ruf entziehen und uns an die Welt verlieren. Denn nur von ihm stammt dieser Ruf und nur ihm sind wir verantwortlich, wenn wir seinem Ruf nicht folgen<sup>1)</sup>.

In diesen Ausführungen sind zwei nur durch den Glauben erfahrbare und erkennbare Tatsachen vorausgesetzt: zunächst Gott der Ewige, mit seiner ewigen Wahrheit und seiner ewigen Liebe offenbart sich in unserer Zeit, in der menschlichen Geschichte. Der geschichtliche Relativismus wird diesen Glauben mit der Begründung ablehnen, dass alle geschichtlichen Erscheinungen im Bereich des endlich Bestimmbaren verbleiben und dass darum der Satz gelte „*Finitum non capax infiniti*“. — Gegen diese Auffassung kann sich der Glaube nur wehren, indem er einmal die Behauptung bestreitet, die Geschichte

---

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen bei K. Heim, Glaube und Denken, S. 343 f., über den Sinn der an Gott gebundenen Verantwortung, dazu auch die Kritik an Heideggers Gewissenserklärung, S. 354 ff.

könne sich nur mit dem endlich Bestimmbaren befassen. Sodann aber wird der Glaube sich rechtfertigen durch den Hinweis, dass dem gläubigen Menschen inmitten dieser endlichen Welt Zeichen und Erlebnisse begegnen, die über sich selbst hinausweisen und zu Sinnbildern der Ewigkeit werden. Das Ewige wird an ihnen transparent. Wer ihnen begegnet, der empfindet an ihnen nicht nur den Charakter des „Unirdischen“, „Ganz anderen“, sondern zugleich eine Lebentiefe, die sich jeder Beschreibung entzieht, weil sie eben unendlich ist und dem ewigen Leben entstammt. — Damit ist nun die zweite, gleich wunderbare Tatsache berührt: der Mensch kann trotz der Welt- und Zeitgebundenheit seines Daseins am göttlichen und ewigen Leben, an der ewigen Wahrheit und Liebe Anteil gewinnen und so durch göttliche Gnade frei werden in einem Sinne, der ausser Vergleich steht zu der durch zeitüberlegene Reflexion gewonnenen Freiheit gegenüber den irdischen Dingen. Denn in diesem Falle bleibt die Freiheit im Bereich der menschlichen Möglichkeiten, im anderen Falle aber wird der Mensch Teilhaber an der Souveränität des göttlichen Geistes. Das zu behaupten würde als menschliche Überheblichkeit erscheinen, wenn sich nicht dem gläubigen Bewusstsein diese Souveränität durchaus als göttliches Gnadengeschenk kund gäbe, dessen Verwaltung von dem tiefsten Ernst religiöser und sittlicher Verantwortung getragen ist. Wer in Gottes Auftrag und in seiner Berufung handelt, dessen Freiheit kann nie zur Willkür entarten.

Im übrigen ist diese Erhebung des Menschen auf die Lebensstufen göttlicher Freiheit nur ein Zeugnis für seine Ewigkeitsberufung, die der tragende Gedanke alles Offenbarungsglaubens ist. In diesem Glaubensgedanken, der Gott an den Menschen und seine, menschlich betrachtet, so fragwürdige und vergängliche Existenz bindet und damit für die Menschenseele das religiöse Grundverhältnis als ihr fundamentales Lebensverhältnis behauptet, liegt an sich ein ungeheures Wagnis. — Begründen lässt sich dieses Wagnis nur durch die Selbstbezeugung Gottes an uns. Von dieser Selbstbezeugung Gottes, d. h. von seiner Offenbarung, lebt der echte Glaube — von nichts anderem. Diese Selbstbezeugung setzt sich nicht automatisch durch: sie ist immer Berufung und wendet sich darum an den freien Menschen. Doch bedeutet die Freiheit in diesem Falle

keineswegs, dass er der Berufung mit den gleichen Möglichkeiten, sich zu entscheiden, gegenübersteht. Den einen trifft die Berufung völlig unvorbereitet, bei dem anderen bringt sie eine lange vorbereitende Entwicklung zum Abschluss. Bei dem einen wird das berufende Wort wohl gehört, aber in seinem fordernden Sinne nicht verstanden, so dass es wirkungslos bleibt. Bei dem andern gleicht dieses Wort einem Saatkorn, das auf guten Boden fällt und reiche Frucht bringt. — Somit kann die Beziehung auf die seelische und geistige Zuständigkeit des Berufenen, auf seine Vergangenheit, die Entscheidung, die er trifft, nur bedingt erklären. Sie scheint uns erklärlich, wenn sie sich als das Ergebnis dieser Vergangenheit darstellt. Aber möglicherweise ist der Mensch dann ganz bei sich selbst geblieben, d. h. er hat den Gottesruf in der Berufung gar nicht vernommen. Dann kann aber von eigentlichen Entscheidungen nicht gesprochen werden. — Zu einer Entscheidung kommt es erst dann, wenn dem Berufenen deutlich ist, dass er mit seiner Entscheidung Verantwortung übernimmt, wenn er weiss, dass er eine Wertentscheidung vollzieht, wobei er sich selbst, seine Persönlichkeit für diesen Wert einzusetzen hat. — So schon bei sittlichen Forderungen, die für unsere Beurteilung zunächst nur im Rahmen des Menschlichen zu ruhen scheinen. Die tiefere Besinnung wird allerdings auch hier den Unbedingtheitscharakter der religiösen Verpflichtung spüren. Mit aufwühlender und erschütternder Deutlichkeit aber wird dem Menschen der Entscheidungscharakter seines Tuns bewusst, wenn er in der ihm entgegentretenden Berufung, Zumutung oder Forderung nun wirklich den göttlichen Willen erkennt, wenn auf dem Erlebnis, das ihm widerfährt, der „Akzent der Ewigkeit“<sup>1)</sup> ruht. Alsdann rückt der Augenblick der Gottesbegegnung und -berufung aus der kontinuierlichen Reihe endlich begreiflicher Inhalte und Werte heraus, er wird ekstatisch, er wird zum ewigen Augenblick, Vergangenheit und Zukunft stehen still<sup>2)</sup>, und die Erkenntnis, die der Mensch in diesem Augenblick gewinnt, haben ihm nicht „Fleisch und Blut geoffenbart“<sup>3)</sup>, sondern der Vater im Himmel, und soweit er sich mit sich selbst berät, lässt er wiederum das Ergebnis sich nicht von Fleisch und

---

<sup>1)</sup> K. Heim, Glauben und Denken, S. 333.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in K. Barths Römerbrief, 5. Aufl., S. 480 ff.

<sup>3)</sup> Math. 16, 17.

Blut, sondern von dem göttlichen Willen weisen<sup>1)</sup>). In diesem Augenblick beugt er sich ganz dem ewigen Willen und vollzieht zugleich die entscheidende Glaubenstat. Er wird frei von sich selbst („nicht mein Wille geschehe“), frei von allen innerweltlichen Beweggründen und Antrieben. In diesem Augenblick vollzieht er eine innere Umkehr, nicht aus eigenem Entschluss, sondern dem Rufe Gottes folgend, er fühlt sich als einen „Wiedergeborenen“<sup>2)</sup>, als „neugeschaffen“<sup>3)</sup> in seinem ganzen Wesen. Eine solche Umkehr erscheint bei einem stetigen Verlauf unserer Lebensentwicklung, bei der die verschiedenen Phasen dieser Entwicklung innerlich miteinander verknüpft sind, unmöglich. Der Mensch kann nicht wiedergeboren werden, wenn er alt ist. Er kann die Vergangenheit und die Zeit, die im Bewusstsein von dieser Vergangenheit symbolisiert ist, nicht umkehren, aber er kann selbst umkehren und mit einem neuen Einsatz sich selbst, das Leben, die Geschichte und seine Umwelt umkehren. Die Augenblicke, in denen wir uns dessen bewusst werden, wo diese Möglichkeiten vor unserem Blick auftauchen und in Glaube und Tat ergriffen werden, sind die Wendepunkte unseres persönlichen Lebens, unter Umständen auch die „Wendepunkte der Geistesgeschichte, katastrophale Ereignisse und ‚kopernikanische Schritte‘ sowohl im Leben des einzelnen wie im Gesamtleben“<sup>4)</sup>. — So erwächst alle Geschichte aus der freien und schöpferischen Tat, alle Heilsgeschichte aber aus der göttlichen Gnade, denn alle Geschichte beruht auf der Formung der Welt, des Lebens, der Gemeinschaft durch den überlegenen und überlegenden Geist des Menschen, alle Heilsgeschichte aber auf der göttlichen Liebe, die allem Tun des Menschen den letzten Sinn und Wert gibt. Schuld und Tragik des Menschen ist es, dass er sich dieser Liebe versagen kann. Diese Abkehr von Gott und seiner Liebe nimmt dem Leben des Menschen den tiefsten Wert und führt in seiner Auswirkung zu einer Verantwortungslosigkeit des Handelns, wie wir sie in dem vorausgehenden Kapitel über den religiösen und sittlichen Sinngehalt der Willensfreiheit geschildert haben. — Denn in dieser Freiheit ist beides geboten: die Erfüllung mit

---

<sup>1)</sup> Galat. 1, 16.

<sup>2)</sup> Joh. 3, 3 ff.

<sup>3)</sup> II. Cor. 5, 17. Eph. 4, 24.

<sup>4)</sup> K. Heim, Glauben und Denken, S. 66.

dem höchsten Wertgehalt der göttlichen Liebe, wodurch unsere menschliche Persönlichkeit geadelt werden kann, aber auch der Missbrauch aller menschlichen Daseinsmöglichkeiten durch den gnadenlosen und gottesfernen Menschen. So steht Gebrauch und Missbrauch der Freiheit unter dem Gericht des Wortes: „Wer da glaubt zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle.“ (I. Cor. 10, 12.)

R. KEUSSEN.

## Bibliographie.

**Corpus Confessionum.** Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. In Verbindung mit führenden Kirchenmännern herausgegeben von D. Cajus Fabricius, Professor an der Universität Berlin. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig. Lexikon-Oktav. 1928 ff. Lieferung 1—25, je 80 Seiten. Preis jeder Lieferung RM. 7. —.

Der ökumenische Gedanke fordert von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften vor allem gegenseitiges Kennenlernen und Verständnis für einander. Dieser Aufgabe dient die Konfessionskunde, die die frühere Symbolik oder Wissenschaft von den Unterscheidungslehren auf eine breitere theologische Grundlage gestellt hat. Bisher bestand für die Konfessionskunde die Schwierigkeit, an die verstreuten und teilweise schwer zugänglichen Quellen, die einen Einblick in das religiöse und verfassungsmässige Innenleben der Konfessionen gewähren, heranzukommen. Dieser Mangel wird nunmehr durch die grosse Quellenpublikation der grundlegenden Urkunden der Christenheit im „Corpus Confessionum“ in glücklichster Weise behoben. Professor D. Fabricius, Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Lausanner Weltkonferenz für Glaube und Verfassung, der in Verbindung mit Principal Garvie, Erzbischof Germanos von Thyateira, Bischof Headlam von Gloucester, D. Adolf Keller vom Schweizerischen Evange-

lischen Kirchenbund und Rev. Macfarland vom Federal Council in Amerika diese gewaltige Arbeit leitet und bisher allein bearbeitet hat, verdient den Dank nicht nur der theologischen Wissenschaft, sondern aller, die sich mit dem Christentum in seiner jetzt gewordenen Gestalt, sei es vom staatspolitisch-juristischen, sei es vom kultur- und geistesgeschichtlichen Standpunkt aus zu beschäftigen haben.

Das Gesamtwerk soll im Laufe von etwa 10 Jahren ungefähr 20 Bände umfassen; in jedem Vierteljahr werden 2 Lieferungen erscheinen. Die bisher vorliegenden Lieferungen 1—25 umfassen den in sich abgeschlossenen Band über die Bischöfliche Methodistenkirche (Lieferung 1—3, 10—15. Auch als Einzelband zu haben für den Subskriptionspreis von RM. 66. 50, in Halbleder RM. 73. —), ferner den demnächst vollendeten Band über die Brüdergemeine (Lieferung 4—9, 16, 22—23) und endlich die im Erscheinen befindlichen Texte des Anglikanismus (Lieferung 17—21, 24—25).

Alle Urkunden werden in der Originalsprache gebracht und da, wo es sich um eine nichtdeutsche Sprache handelt, eine deutsche Übersetzung danebengestellt. Wo amtliche deutsche Übersetzungen vorliegen, werden diese benutzt; in dem häufigeren anderen Falle eine Übertragung ins Deutsche vom Herausgeber angefertigt. Stets werden die Texte vollständig gegeben, so dass eine auf subjektiver Auswahl