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

Band: 23 (1933)

Heft: 2

Artikel: Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem [Schluss]

Autor: Keussen, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404082

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

(Schluss.)

Inhalt.

VI. Epilog. Unterscheidung der formalen oder technischen Freiheit von der im Gewissen gegründeten Freiheit. — Kann die technische Freiheit des Bezugs auf die Moral entbehren? — Erwägungen über die Möglichkeit sittlich indifferenter Handlungen. Ablehnung dieser Möglichkeit: es gibt keine verantwortungslose Freiheit, weder in der Wirtschaft noch in der Politik. S. 67—69. Die Moralsätze sind formale Sätze und unanwendbar auf das wirkliche und geschichtliche Leben. Dämonie des Daseins. — Ist ihr gegenüber sittliche Autonomie möglich? — Kants Lehre von der Autonomie des sittlichens Willens, soweit sie sich auf die Allgemeinheit der sittlichen Verpflichtung gründet, gewinnt damit noch keinen Sinn der sittlichen Willensbestimmung. Ergänzung des Prinzips der Achtung vor dem allgemeinen Gesetz durch das Prinzip der Achtung vor der Menschenwürde bei Kant. S. 69—71. Der kategorische Imperativ als unbegreifliches Faktum erklärt nicht, wie die Vernunft praktisch werden kann. Fichte versucht diese Erklärung mit dem Hinweis, dass die Vernunft praktisch werden muss, wenn sie die ideale Welt, die moralische Weltordnung darstellen will. — Nur durch diese Zielsetzung kann sich der Einzelne zur sittlichen Persönlichkeit gestalten. Das sittliche Sein ist Ergebnis freier Tathandlung. Philosophie und Leben sind Entscheidungen unseres freien Ich: sie sind vom Gewissen geboten. Der Mensch behauptet das Herrenrecht der Vernunft vermöge seiner Freiheit in der Geschichte wie im sozialen Leben. Der Glaube an diese Möglichkeit ist bei Fichte religiös begründet. S. 72—74. Selbstgewissheit der Vernunft und des Willens bei Fichte beschränkt sich auf vorbildliche Persönlichkeiten. Begrenzungen des idealen Willens in der geschichtlichen Welt. Das radikale Böse bei Kant. S. 74—76.

Die sittliche Lage der Gegenwart und ihre Hintergründe: Die Mechanisierung der Seele. Die Mechanisierung des Arbeitsprozesses und ihre Folgen. Das Gefühl der Ungeborgenheit des Daseins. S. 77/78.

Schicksal und Schicksalsgestaltung im wirtschaftlichen Leben. Die allgemeine Verschuldung (Dostojewski) bedingt durch verantwortungslose Willkür. Bedenken hiergegen und ihre Widerlegung: nur die Anerkennung unserer Verschuldung gibt die Möglichkeit, zu unserer göttlichen Bestimmung zurückzukehren. Das Wächteramt des Gewissens über das soziale und sittliche Leben. S. 78—80.

Die Anklage des Gewissens und die Gegenklage, dass das Gewissen immer zu spät komme. — Das Erwachen des Gewissens und seine Bedeutung. Erinnerung an das religiöse Grundverhältnis. S. 80—84.

Die kritische Funktion des Gewissens. — Ihre Ergänzung durch die göttliche Offenbarung in der menschlichen Geschichte. Das Prophetentum, seine Aufgabe und seine Grenzen. — Grenzen auch in der persönlichen und geschichtlichen Erfüllung prophetischer Weisungen. S. 84—87.

Die Erfüllungsmöglichkeit der göttlichen Bestimmung des Menschen durch die in Christus offenbarte göttliche Liebe. Die Liebe als Prinzip der Überhöhung des Menschen im sittlichen und religiösen Leben. S. 87/88.

Gnade und Prädestination. Bedenken zur Prädestinationslehre und Versuch ihrer Lösung. — Schwierigkeiten, die sich aus Folgerungen des Prädestinationsgedankens ergeben, sind vor allem aus der logischen Ausdeutung theologischer Prädikate, insdesondere der göttlichen Allwissenheit und Allwirksamkeit, erwachsen. Eingeständnis unseres Nichtwissens in diesem Punkte. S. 88—92.

Zur Beurteilung und Kritik des Sündenpessimismus. Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade (Synergismus). Dialektik des Glaubens. — Rechtfertigung und Heiligung. S. 93—95.

Die katholische Sakramentenlehre in ihrer Beziehung zur Gnadenlehre: Vergegenwärtigung von Gottes ewiger Gnadengegenwart. S. 95/96.

Der der Welt hörige Mensch. Das Erwachen des Gewissens als Grenzsituation. Die Begegnung mit der göttlichen Gnade

erfolgt in einem zeitlosen Akt. Erklärung der zeitfremden Formeln über Gnade und Freiheit. — Die Freiheit des in der Liebe Christi gebundenen Menschen. S. 96—98.

Epilog (Schluss).

Philosoph: Ihren letzten Ausführungen glaube ich eine fundamentale Unterscheidung entnehmen zu können. Sie sprechen von einer technischen oder formalen Freiheit und stellen ihr eine ganz anders geartete Freiheit gegenüber, von der Sie soeben bemerkten, dass sie in der Verantwortung des Gewissens begründet sei. — Soll das nun bedeuten, dass der Mensch bei der Handhabung der technischen oder formalen Freiheit der Beziehung auf das Gewissen entbehre, sodass hier der Satz wirklich zu Recht bestünde: Der Handelnde ist immer gewissenlos — und zwar nicht nur darum gewissenlos, weil er sich die Folgen seines Handelns nicht vergegenwärtigen kann oder will, sondern einfach darum, weil er — übrigens nicht immer, sondern nur in einer Reihe von Fällen — vor ein moralisches liberum arbitrium indifferentiae gestellt ist und in dieser Lage vielleicht Zweckmässigkeits- und Nützlichkeitserwägungen bei seiner Entscheidung in Anschlag bringt, aber keineswegs das Gewissen? — Zum mindesten, so dünkt mich, nicht das christliche Gewissen! Das schaltet, wie der ehemalige Theologe und spätere Sozialpolitiker Friedrich Naumann nach meiner Auffassung überzeugend dargelegt hat [1]), bei wirtschaftlichen Berechnungen in dem Sinne aus, wie es in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck gekommen ist. Der Kaufmann muss, ob er das bewusst will oder nicht, in irgendeiner Art dem Mammon dienen. Die Wirtschaft hat, wie das im Grunde schon Adam Smith bemerkt hat, ihre eigene Gesetzmässigkeit und die Motive, die in ihr gelten, decken sich keineswegs mit den moralischen. Und in der Politik dürfte es ganz gewiss nicht anders aussehen, wie schon der hier aus einer grundsätzlichen Auffassung verteidigte Satz besagt: „right or wrong, my country“, obwohl dieser Satz moralisch doch gewiss höchst bedenklich erscheint. Bei der wirtschaftlichen

---

[1]) Briefe über Religion. XIX. S. 38.

Kalkulation und der diplomatischen Taktik erscheint somit der Eigennutzen — den man sogar als „sacro egoismo“ verherrlicht hat — als der Wertmassstab, der entscheidend die Erwägungen der Beteiligten bestimmt, und wir sehen sie ohne Bedenken die Zäune der Moral übersteigen, falls sie glauben, damit ein freies Spielfeld für die von ihnen erstrebten Vorteile zu gewinnen. Die technische oder formale Freiheit kann also bei ihren Entschliessungen in weitem Umfang die Fesseln der Moral abstreifen. Die Willkür ihres Handelns wird zu einem guten Teil, wenn auch nicht gerade amoralisch, so doch moralisch indifferent erscheinen, d. h., sie bewegt sich auf einem Felde, auf dem die moralischen Rücksichten jedenfalls die geringste Rolle spielen. Was hat in der Tat eine Fülle von Überlegungen und Entscheidungen, die wir alltäglich im Beruf, im Geschäft, im Hauswesen und sonstwie treffen, mit der Moral zu tun? Vielleicht gibt es auch für uns wie für die Tiere eine mehr oder minder breite Lebensschicht, in der die von uns vollzogenen Handlungen wohl für unser vegetatives Dasein, nicht aber für unseren sittlichen Willen Bedeutung haben. Denn gewiss bedeutet es für unser Leben eine Entlastung, wenn es nicht immer von dem düsteren Ernst der Verantwortung und des Gewissens bedrängt wird. Wir haben wohl alle das Verlangen nach solchen Stunden, in welchen unsere Freiheit mit dem Leben spielen möchte, wobei wir zwar allerlei Möglichkeiten des Spiels ersinnen und unter ihnen wählen, aber doch keine ernst zu nehmen brauchen, weil jede von ihnen nur für den Augenblick verpflichtet. — Denn die Freiheit, aus dieser Ungebundenheit des Daseins in die Gebundenheit der Pflicht und der Verantwortung zurückzukehren, bleibt uns ja durchaus unbenommen.

Theologe: Die Lebenshaltung, die Sie so leichthin empfehlen, mag wohl gelegentlich einem Bedürfnis der menschlichen Natur entgegenkommen — denn wir alle spielen gerne einmal — aber auf's Ganze gesehen, bedeutet sie doch ein gefährliches Spiel. Denn wo liegt die Grenze, wo das spielerische Verhalten im Leben die Grenze des Erlaubten überschreitet? Gibt es nicht Menschen genug — die Hazardspieler des Lebens — die weder das was sie tun, noch sich selbst ernst nehmen? — Und so bin ich allerdings der Meinung, dass auch hinter dem Spiel, hinter der Entlastung vom Joch der Pflicht, die wir uns zu

Zeiten gestatten mögen oder als Ausgleich gar gestatten müssen, bewusst oder unbewusst der Ernst bestehen bleibt, der in allem die Grenzen zu wahren weiss. Unser Leben steht, wie immer man diese Tatsache auch deuten mag, unter Verantwortung. Es gibt keine verantwortungslose Freiheit, auch beim Spiel nicht. Auch hier wird die Beachtung der Spielregeln gefordert, auch hier erwarte ich ein „ehrliches Spiel". — Und nicht anders steht es mit den alltäglichen Handlungen und Unterlassungen, die Sie als sittlich belanglos hinstellen möchten. Wer, um ein Beispiel anzuführen, sich selbst oder seine Kleidung oder seinen Hausrat vernachlässigt, der ist ein schlechter Verwalter ihm anvertrauter Gaben. Hierüber liesse sich noch manches sagen. — Wir wollen uns aber damit nicht aufhalten, um uns nicht dem Vorwurf der Pedanterie auszusetzen. — Wesentlicher scheint mir auch Ihre sehr viel weiter greifende Behauptung, dass das wirtschaftliche, dass das politische Leben eine Regelung im Sinne moralischer Grundsätze wenigstens in weitem Umfange nicht vertrage. Wenn sich diese Behauptung auf einen Tatsachenbericht beschränkte, so würde ich ihr ohne weiteres zustimmen. Wenn Sie aber damit vor dem Gegner die Waffen strecken und ihm das Recht und die Freiheit zu sittlich verantwortungslosem Handeln zuerkennen, so bestreite ich dieses Recht unbedingt. Denn auch das wirtschaftliche Gewinnstreben steht unter der einschränkenden Norm sittlicher Gerechtigkeit. „Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem andern zu." — Auch der politische Machtwille ist gebunden an eine ewige Rechtsordnung, deren Verwirklichung der letzte Sinn der menschlichen Geschichte ist.

Philosoph: Was Sie da aussprechen sind formale Sätze, die wirklich nur für den Menschen als Noumenon, d. h. als Gedankenwesen gelten, die wirklich nur anwendbar sind in irgendeinem utopischen Land, das nirgends existiert. Leicht nimmt sich der Gedanke die Freiheit, solche ideale Forderungen aufzustellen; nur dass der Wille immer wieder die Unmöglichkeit erfährt, sie in unserer geschichtlichen Welt durchzusetzen. Er vermag das nicht, einmal weil er sich selbst in der Idealität der von ihm vertretenen Behauptungen nicht zu halten vermag, sodann aber auch, weil er, selbst wenn er sein Wesen, seine Gesinnung in dieser Idealität behaupten könnte, notwendig an dem Widerstand der stumpfen Welt zerbrechen müsste. Diese

Welt steckt voll von dämonischen Kräften, die auch unser freier Wille nicht bannen kann.

Theologe: Ich glaube, jeder Theologe würde diese Sätze unterschreiben. Ja, sie bilden wesentliche Voraussetzungen jeder theologischen Anthropologie und der mit ihr verbundenen Erbsündenlehre. Die Dämonie des menschlichen Daseins ist, wie unsere Lebenserfahrung uns nach allen Seiten hin bestätigt, eine furchtbare. Aus dem religiösen Grundverhältnis herausgetreten, missbraucht der von Gott gelöste Mensch Freiheit und Vernunft.

„Ich brachte reines Feuer vom Altar;
Was ich entzündet, ist *nicht* reine Flamme."

Indem er seine Menschlichkeit auf sich selbst beschränkt, nimmt er zugleich für diese das Herrenrecht der Autonomie in Anspruch. Er will sich selbst das Gesetz geben, und um seiner selbst willen will er leben. — Wie aber gestaltet sich ihm das autonome Leben? Wird ihm nicht, was wir in unserem Gespräch schon erörtert haben, der Weg zu dieser Selbstgestaltung allenthalben versperrt? — Und wenn er auch alle diese Bindungen, die ihm durch seine psychophysische Erbmasse, durch Erziehung, durch die Umwelt, durch das Bedürfnis sich an diese anzupassen, auferlegt sind, von sich abstreifen könnte, wenn er seiner selbst mächtig sein könnte, die so gewonnene Freiheit müsste doch irgendeinen Sinn in ihrer Selbstbestimmung haben. Sie müsste ein Ziel haben, in dem sie sich verwirklicht. Denn eine bestimmungslose Freiheit würde ja zur Willkür entarten. Der formale Freiheitsbegriff, wie ihn insbesondere Kant entwickelt hat, will denn auch die Freiheit an das Gesetz der Vernunft binden. Das Gesetz, das die praktische Vernunft sich selbst gibt, ist zugleich der Ausdruck für die Freiheit unseres Willens, insofern dieser sich in solcher Gesetzgebung selbst bestimmt. — Doch diesen gesetzgebenden Willen glaubt er von aller Besonderheit sinnlicher Antriebe zu lösen, indem er ihm die Form naturgesetzlicher Allgemeinheit gibt. Daher soll der allgemeine Imperativ der Pflicht so lauten, als ob die Maxime unserer Handlungen durch unseren Willen „zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte" [1]). — Kann aber diese formal lo-

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitte. Werke (Hartenstein). Bd. IV. S. 269.

gische Charakteristik des sittlichen Willens diesem einen Wert und damit seiner Freiheit einen Sinn verleihen? — Dass das nicht der Fall ist, hat Kant wohl selbst gefühlt, indem er in einem weiteren, für seine Ethik grundlegenden Gedankengang den sittlichen Willen als Ausdruck der vernünftigen Persönlichkeit bezeichnet und in ihm allein den Wert erblickt, durch den der Mensch Würde gewinnt. Da aber jeder Mensch als vernünftiges und sittliches Wesen auf diese Würde Anspruch erheben kann, so ist in dieser Betrachtungsweise ein objektives Prinzip gegeben, das der Humanität unseres Handelns als Grundlage dient. Wir sollen jederzeit unsere, wie eines jeden anderen Menschenwürde achten. In dieser Forderung bekommt die Freiheit erst ihren Sinn, d. h. sie verwirklicht sich nicht nur in der Achtung vor der Pflicht als solcher, vor dem allgemein verbindlichen Sittengesetz, sondern in der Achtung vor der Menschenwürde in uns, die zuletzt doch darauf beruht, dass in unserem sittlichen Bewusstsein sich das göttliche Gesetz des mundus intelligibilis spiegelt. — Diese besonders in Paulsens Kantmonographie [1]) hervorgehobenen Gedanken heben Kants Freiheitsbegriff aus dem luftleeren Raum eines nur logischen Formalismus heraus und erfüllen ihn mit dem lebendigen Odem religiöser Ehrfurcht.

Philosoph: Diese Bemerkungen sind sicher zutreffend, heben aber die bedenkliche Tatsache nicht auf, dass Kants sittlicher Idealismus keine Anknüpfung an die Welt, die sich begreifen und erklären lässt, findet. Der kategorische Imperativ und damit auch die Möglichkeit der Freiheit stellen in ihr ein ganz unbegreifliches Faktum dar. Zum Erweise dessen darf ich mich auf folgende Sätze berufen: „Das Vermögen der Vernunft durch die blosse Idee eines Gesetzes über alle entgegenstehenden Triebfedern Meister zu werden, ist schlechterdings unerklärlich [2]).“ — „Die Vernunft würde alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei [3]).“ — Erst *Fichte* hat,

---

[1]) Fr. Paulsen, Kant. 2. u. 3. Aufl. 1899. S. 314 f.

[2]) Werke (Hartenstein). Bd. VI. S. 153. Anmerkung Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. II. Stück.

[3]) Werke. Bd. IV. S. 306. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Abschnitt.

so scheint mir, diese Schwierigkeiten überwunden. Er verschiebt allerdings zu diesem Behuf die von Kant aufgeworfene Frage. Er will nicht mehr wissen, wie die Vernunft praktisch sein *kann*, — diese Frage ist bei ihm überflüssig, da die Vernunft, das absolute Ich, in ihrem ursprünglichen Wesen praktisch *ist*, d. h. das Streben nach Betätigung, den Schaffenstrieb ewig in sich trägt. Man kann nur fragen, warum das so sein muss, und die Antwort darauf lautet: „Sie bedarf eines Gegenstandes, der objektiven Welt, damit sie in ihm sich darstellen, oder da das immer nur bedingt möglich ist, damit sie deren gegenwärtigen Zustand überwinden kann. Denn immer steht das Ich vor der Forderung einer besseren Welt. Nur wenn ich den gegenwärtigen Zustand betrachte als Mittel eines Besseren, als Durchgangspunkt zu einem Höheren und Vollkommeneren erhält er Wert für mich [1]." So ist denn der Sinn der Welt die Darstellung, die Verwirklichung der idealen Welt, der moralischen Weltordnung, der Vernunft, des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe, alles Umschreibungen der letzten Zielsetzung, die mit diesem der Welt ursprünglich zugrunde liegenden Sinn gegeben und von Fichte im Verlaufe seiner philosophischen Entwicklung mit wechselnder Betonung verwandt worden sind. — Diese Zielsetzung soll nun von der sittlichen Persönlichkeit, die damit die Idealität ihres Wesens herausstellt und zugleich ihre Bestimmung erfüllt, aufgenommen werden. Wie sie ihre Individualität durch ihr Handeln ausgestaltet, hängt gänzlich von ihrer Freiheit ab. „Ich bin der, zu dem ich mich mache." Mein sittliches Sein ist das Resultat meiner sittlichen Tathandlungen. Die frei handelnde Intelligenz ist das Prinzip, aus der es erwächst [1]). Diese Auffassung kennzeichnet im eigentlichen Sinn den Idealisten, der sich durch die Idee seiner Bestimmung und der in ihr ihm aufgegebenen Pflicht zu dem gestaltet, der er sein soll. Dahingegen der Dogmatiker sich von den Dingen bestimmen lässt und sich aus dieser Abhängigkeit nicht herausfindet [2]). In diesem Zusammenhang formuliert Fichte die berühmten Sätze: „Wer seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird — und man wird das nur dadurch, dass man sich un-

[1]) Vgl. hierzu System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. 1798. Werke. Bd. IV. S. 222—229.

[2]) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Werke. Bd. I. S. 430 f.

abhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht —, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar." „Was für eine Philosophie man wähle hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" [1]). Da aber Fichtes Philosophie ganz und gar auf das Handeln, auf den Aufbau der sittlichen Welt gerichtet ist, so bedeutet der Glaube an diese Philosophie zugleich den Entschluss, in ihrem Sinne das Leben zu gestalten und somit eine das Ganze des Lebens umfassende Enscheidung. Der Vollzug dieser Entscheidung ist vom Gewissen geboten, das mit dem Bewusstsein gleichsinnig ist, „dass wir Pflichten haben" [2]). Dieses Bewusstsein hat nach Fichtes Erklärung eine so zwingende Kraft, dass es ihm „schlechthin unmöglich und widersprechend" erscheint, „dass jemand bei dem deutlichen Bewusstsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns mit gutem Bewusstsein sich entschliesse, seine Pflicht nicht zu tun [3])".

Was aus allen diesen Ausführungen, bei denen ich mit Absicht etwas länger verweile, hervorleuchtet, ist die starke Überzeugung, dass die Vernunft das Herrenrecht der Freiheit sowohl über unsere naturhafte Individualität wie auch über das Reich des sozialen Lebens auszuüben berufen und dass ihr die Erfüllung dieses Berufes möglich sei. Denn die Vernunft ist nicht machtlos in der Geschichte: sie ist die absolute Realität, die Selbständigkeit allen Dingen der Welt gegenüber; sie ist die Freiheit, alle Dinge als das zu behandeln, was sie in Wahrheit sind [4]). Somit erscheint als „das Reale an der Geschichte der Subjektswille zur Freiheit". — Dass aber dieser Wille sich behaupten und durchsetzen könne, ist auch bei Fichte im religiösen Glauben begründet. Denn dieser Wille ist getra-

[1]) A. a. O. S. 433 f. und S. 434.
[2]) System der Sittenlehre. 1. Hauptstück.
[3]) Sittenlehre. 1798. Werke. Bd. IV. S. 191.
[4]) Vgl. hierzu Medicus, Fichtes Leben. 1914. S. 136.

gen von dem unendlichen göttlichen Willen, der alles Einzelne und somit auch den Einzelwillen der Individuen bewältigt. Selbst wo dieser seine Freiheit missbraucht, wird dieser Widerspruch gegen die moralische Weltordnung behoben durch den göttlichen Ordnungswillen. Niemals kann sich das Böse diesem gegenüber als eine selbständige Macht behaupten. „Denn alles was aus dem Missbrauch der Freiheit in Wahrheit folgt, sind Pflichten und durchaus nichts anderes, Pflichten für den Täter, für die unmittelbar von der Tat Betroffenen, für die Gesellschaft.“ Sie weisen den Weg zur Wiederherstellung der moralischen Ordnung, und „insofern ist alles gut, was da geschieht und absolut zweckmässig. Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute“ [1]).

Theologe: Ihren dankenswerten Hinweisen auf Fichte darf ich eine Erläuterung anfügen: Er unterstellt die Leidenschaft seines Denkens durchaus der Verantwortung des Gewissens. Schon die grundsätzliche Entscheidung, ob wir die Motive unseres Handelns der gegenständlichen Welt, in die unsere leiblich-sinnliche Existenz mit einzurechnen ist, entnehmen wollen, oder ob wir die Selbstmacht unseres Willens und unserer Vernunft in unserem Handeln zur Auswirkung kommen lassen, ist eine Entscheidung unseres Gewissens. Denn in dem einen Fall handeln wir unter Verkennung unserer Pflicht, in dem andern dienen wir ihr. Dabei ist die rationalistische Grundeinstellung in der Ethik dieses Denkers eine so starke, dass er, wie Sie soeben bemerkten, bei klarer Bewusstheit unserer Pflicht deren Nichterfüllung für unmöglich erachtet. Es ist bei ihm nicht anders wie bei Sokrates: Die Selbstgewissheit des Denkens und des Wollens gehen zusammen. Er muss so handeln, wie ihm Pflicht und Gewissen gebieten. — Darum erscheint ihm auch als das Ziel aller Erziehung, einen festen und unfehlbar guten Willen im Menschen zu bilden, einen Willen, der, „was er will, für alle Ewigkeit will“, einen Willen, der „in keinem möglichen Falle anders wollen kann“, wie er eben will, einen Willen bei dem „die Freiheit des Willens vernichtet und in der Notwendigkeit aufgegangen“ ist [2]) — Allein Fichtes Selbstgewissheit, das geht insbesondere aus seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen deutlich hervor, ist eine durchaus

[1]) Fichte, Bestimmung des Menschen. Werke. Bd. III. S. 403.
[2]) Reden an die deutsche Nation, 2. Rede.

persönliche und auf vorbildliche Persönlichkeiten beschränkte. Er weiss, wie die Masse triebhaft lebt und eines heroischen Willens unfähig ist. Erst muss das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit überwunden, die natürliche Selbstsucht durch den tätigen Gemeinschaftswillen abgelöst und am Ende das Individuum im göttlichen Vernunftwillen untergegangen sein, ehe das Reich Gottes und sein seliges Leben kommt. — Doch Fichte ist trotz seines affektiven Denkens zu nüchtern und den Tatsachen gegenüber zu ehrlich, als dass er dieses letzte Ziel in der Zeit für erreichbar hielte. Der Aufruf zur freien Selbstbestimmung, die Konstruktion des freien Rechtsstaates auf dieser Grundlage bleiben auch bei Fichte Forderungen, die in Hinsicht auf die Erreichbarkeit des letzten Zieles unerfüllbar sind. Auch das ideale Wunschbild stösst an die Grenzen der Menschheit.

Philosoph: Hat nicht aber Fichtes grosser Lehrer, Kant, diese Grenzen sehr viel deutlicher bezeichnet, indem er von einem in der menschlichen Natur angelegten Hang zur Auflehnung gegen das sittliche Gesetz, dem „radikalen Bösen“ sprach? — Hat er nicht die Verantwortung des Menschen für das Böse, seine Verschuldung anerkannt und seinen Ursprung in einer intelligibilen Tat der Freiheit gesucht? — Ist er nicht im Zusammenhang dieser Erörterungen auch der kirchlichen Lehre vom Sündenfall sehr viel näher gekommen wie Fichte, der das Böse ja eigentlich nur aus der passiven Haltung des Menschen, seiner Untätigkeit ableitet, während bei Kant der Gedanke einer aktiven Willensverkehrung im Hintergrunde steht?

Theologe: Man wird diese Fragen ohne weiteres bejahen und zugleich hinzufügen dürfen, dass Kant für die tragische Verwickelung des menschlichen Daseins, die sich aus dem Missbrauch seiner Freiheit ergibt, infolge seiner theistischen Grundeinstellung ein sehr viel stärkeres Empfinden gehabt hat als der Monist Fichte. So glaubt denn auch Kant für die Allgemeinheit des Bösen „den förmlichen Beweis ersparen“ zu können, indem er auf „die Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt“, hinweist[1]). — Doch sei hiermit der philosophiegeschicht-

[1]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1. Stück. Werke (Hartenstein). Bd. VI. S. 113—138, besonders auch S. 126 f., vgl. dazu: Br. Bauch, J. Kant. 1921. S. 344 ff.

lichen Erläuterung genug getan! — Jedenfalls glaube ich, dass wir Kants Beweisverfahren für die Wirksamkeit des Bösen an der Hand unseres gegenwärtigen Erfahrungsstandes noch in erheblichem Masse sowohl verbreitern wie vertiefen können.

Nur ein paar Beispiele mögen der Veranschaulichung dieser Tatsache dienen, indem sie zugleich deutlich machen, wohin verantwortungslose Freiheit führt. Das Herrenrecht des Menschen über die Natur hat gewiss in der modernen Technik seine höchsten Triumphe gefeiert. Diese Technik hat aber schon im 17. Jahrhundert einen so gewaltigen Eindruck auf den Menschen gemacht, dass er sich gedankenlos der Vorstellung eines mechanischen Gefüges alles Geschehens ergab. Somit soll sich auch unser Innenleben als eine Mechanik von Vorstellungen, Gefühlen, Trieben, Willensimpulsen darstellen, die an keinem Punkte zu durchbrechen und in jedem Augenblick einer Nötigung unterworfen ist, die sich aus dem Gefüge des Ganzen ergibt. Diese Vorstellungsweise wäre gar nicht möglich gewesen, wenn man nicht die mechanische Technik, die man in der physischen Welt beobachtet und in der Erfahrung immer wieder bestätigt zu haben glaubte, ohne weiteres auch als Paradigma für die Deutung des geistigen Lebens verwandt hätte. — Damit aber wurde der Mensch isoliert gegenüber der Welt der geistigen Werke, isoliert auch gegenüber dem göttlichen Willen. Er wurde zur mechanischen Puppe, zu einem Naturwesen, das nur aus den ihm immanenten natürlichen Kräften verstanden wurde. — Doch das schien zunächst noch eine zwar sittlich indifferente, aber praktisch ungefährliche Theorie. — Ihre Auswirkung auf die Massenpsychologie, auf die Lebenseinstellung des modernen Menschen stand noch im Hintergrund. Sie ist erst durch die Mechanisierung des Arbeitsprozesses, den die moderne Industrie seit dem vergangenen Jahrhundert für die breiten Massen des sogenannten Proletariats zur Durchführung brachte, in die Erscheinung getreten. Denn die Maschinenarbeit bedeutete durchgängig eine fast völlige Entseelung des Arbeitsprozesses, bedeutete eine zwangsmässige Gebundenheit des Tuens, die auch die bescheidene Selbsttätigkeit, die früher eine gleichgerichtete Arbeit noch zuliess, fast ganz unterband. Doch zu dieser Umstellung, deren lähmender Druck oft genug nur mit halbem Bewusstsein empfunden wurde, gesellte sich die weitere Tat-

sache, dass die in den Fabriken zu leistende Arbeit zumeist als Massenarbeit von Tausenden geleistet wurde, wodurch wiederum das Gefühl einer besonderen Aufgabe und Leistung verloren gehen musste. Denn jeder hatte ja die gleichen Handgriffe zu vollziehen. Somit war er gleichsam zu einem unpersönlichen Apparat zur Bedienung der Maschine geworden, eine Lage, die durch die moderne Rationalisierung des Arbeitsprozesses noch erheblich verschärft wurde. Zu all dem gesellte sich die Ungewissheit in Hinsicht auf die Arbeitsmöglichkeit selbst. Sie war von Bedingungen abhängig (der Konjunktur), die der Arbeiter in der Regel weder übersehen noch von sich aus gestalten konnte. Stärkste Gebundenheit und zugleich erschütternde Hilflosigkeit charakterisieren also die Lage des Arbeiters in der Entwicklung der modernen Industrie. — Gewiss, jahrzehntelang durfte er hoffen, durch gewerkschaftliche Organisation sich dieser Hilflosigkeit entwinden und die Bedingungen seiner wirtschaftlichen Existenz sichern und bessern zu können. „Alle Räder stehen still, wenn Dein starker Arm es will.“ — Diese Hoffnung, so scheint es, ist heute zu Ende. Denn seitdem die wirtschaftliche Weltkrise die Arbeitslosenziffer in fast allen Ländern auf eine Millionenzahl hinaufgetrieben hat, seitdem diese Millionen zumeist nur noch vegetieren, aber nicht mehr leben können, seitdem ist die Unmöglichkeit, mit den Mitteln der wirtschaftlichen Organisation dieses Unheils Herr zu werden, greifbar geworden. Unpersönliche Mächte: Das Kapital, die Maschine, ja selbst die gesteigerte Fruchtbarkeit des Bodens, entfalten in ihrer Auswirkung dämonische Kräfte, denen der Mensch nicht gewachsen ist. Die Wirtschaft, die ihn tragen, die ihm das Gefühl der Lebenssicherheit geben sollte, stösst ihn ins Ungewisse hinaus und gibt ihm das verzweifelte Gefühl des ungeborgenen Daseins[1]). — Schon haben diese verzweifelten Menschen aus dem Lebenskreis der Wirtschaft in den Staat flüchten müssen, der aber seinerseits unter der Last der Arbeitslosenfürsorge zu zerfallen droht. Denn wenn auch der Staat diese Last nicht mehr tragen kann, dann wird das Chaos, bedingt durch die innere Auflösung aller Gemeinschaftsformen, kommen, dann wird die verantwortungslose Freiheit, die ihr

[1]) Den Ausdruck habe ich Karl Jaspars «Die geistige Situation der Zeit», S. 130, entnommen. Nur hat ihn J. ganz allgemein auf die geistige Existenzlage des modernen Menschen angewandt.

Gewissen und Handeln seelenlosen Mächten verschrieb, die Dämonie dieser Mächte erkennen: die Dämonie der Wirtschaft, die nicht mehr dem Menschen dient, sondern sich zum Selbstzweck gemacht hat und damit zum Herrn der Welt. Die Dämonie der entseelten Menschen, die diesem seelenlosen Herrn gedient haben und nun von ihm auf die Strasse gesetzt werden, weil der Mensch das von ihm so klug erdachte Instrument des Wirtschaftslebens nicht mehr meistern kann. Dann wird es sich zeigen, dass sich der verrechnet, der das Leben in ein von der Selbstsucht diktiertes Rechenexempel verwandelt. Dann wird sich zeigen, dass das Verfügungsrecht über das Leben, das nicht mit dem Gewissen rechnet, zum Missbrauch wird, der das Leben zerstört.

Philosoph: Ihre Schilderung unserer zeitgeschichtlichen Lage, die wie ein Verhängnis heute auf uns allen lastet, mag uns allen wohl die Frage nahelegen, ob sich darin wirklich nur ein Verhängnis, ein unabwendbares Schicksal offenbart oder eine Schicksalsgestaltung, die wir selbst verschuldet haben, für die wir verantwortlich sind.

Theologe: Diese Frage lässt sich nicht mit einem glatten „Ja“ oder „Nein“ beantworten. Ich erinnere nur an die Anfänge des weltgeschichtlichen Prozesses, dessen vernichtende Auswirkungen wir im Wirtschaftsleben unserer Zeit erfahren. Damals glaubte Karl Marx, der diesen Prozess in den ersten Jahrzehnten seiner Entwicklung beobachtete, dass die Industrialisierung der wirtschaftlichen Welt und damit verbunden die Ansammlung und Machtsteigerung des Kapitals und die Verelendung und Proletarisierung der Massen ein unausweichliches Geschehen sei. Er glaubte aber weiter auch, dass eine Wende dieses Geschehens sich ebenso unausweichlich einstellen werde. Aber trotz dieser scheinbar so fatalistischen Überzeugung rief er — wir haben darauf in unserem Gespräch schon hingewiesen — den revolutionären Willen der proletarischen Massen auf, um durch den Klassenkampf den Ablauf dieses Prozesses zu beschleunigen. Was war das aber anderes als der Appell an den freien Willen, sich des ihm auferlegten Schicksals zu bemächtigen? Die Verfügungsgewalt über den Ertrag der Wirtschaft, über die Produktionsmittel und über die Gestaltung des Wirtschaftsprozesses soll an ihn zurückgegeben werden. —

Schicksal und Schicksalsgestaltung durch den verantwortlichen Willen sind, wie im menschlichen Leben überhaupt, so auch im wirtschaftlichen Leben, fast unlösbar miteinander verbunden. — Der verantwortungslose und triebhafte Mensch wird geneigt sein, auch die persönliche Schicksalsgestaltung dem unpersönlichen Schicksal, das über ihm waltet, zuzuschieben, wer aber die tieferen Hintergründe alles Geschehens, wer die Hintergründe seines eigenen Selbst auch im Willensleben durchschaut, der wird die Tiefe von Dostojewskis Bekenntnis verstehen, dass „in Wahrheit jeder allen gegenüber für alles und jedes in Schuld ist“ [1]).

Das Bewusstsein dieser Verschuldung ist heute allgemein erwacht. Die Desorganisation des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens ist so weit fortgeschritten, dass sie nicht mehr mit den kleinen Mitteln einer formalen Technik beseitigt werden kann. Man fordert darum den Aufbau eines neuen Staates, einer neuen Wirtschaft und die Durchdringung des sozialen Lebens mit einem neuen Geiste, wobei der Gedanke als Vorgabe dient, dass der Einzelne den Sinn seines Lebens nur in der Gemeinschaft erfüllen könne. — Wir stehen also an der Wende einer neuen Zeit mit dem Bewusstsein, dass die vergangene Welt, aus der wir kommen, ihr Daseinsrecht verloren hat, weil sie verschuldet ist. Denn das Schicksal ihres Niedergangs ist nicht nur *über* uns, sondern auch *durch* uns gekommen, d. h. durch die verantwortungslose Willkür derer, die der nunmehr absterbenden Welt in der Politik, in der Wirtschaft, im sozialen Leben Form und Gehalt gegeben haben. Wie weit im einzelnen Falle diese Verschuldung geht, ist schwer zu ermessen, dass wir aber alle aktiv und passiv an ihr beteiligt sind, scheint mir sicher.

Philosoph: Ich würde mich scheuen ein so sicheres Urteil zu fällen und mich auf einen so hohen Richterstuhl zu setzen. — Sind wir überhaupt imstande, den Strom der Geschehnisse zu regulieren oder uns die Rolle des Weltenrichters anzueignen und zu sagen, was in dieser Welt geschehen durfte und was nicht? — Wir können sagen was geschehen ist, wir müssen die Tatsache einräumen, dass dieses Geschehen einen fast unerträglichen Druck auf uns ausübt, aber ich scheue mich, diesen Druck noch zu vermehren dadurch, dass ich die Verantwortung für

[1]) Die Brüder Karamasow. Bd. 1. Aus dem Leben des Starez Sosima.

dieses Geschehen nun als neue Last uns auferlege und uns schuldig spreche.

Theologe: Genau das Gegenteil ist richtig: Es gibt keine andere Möglichkeit und keinen anderen Weg von dem lähmenden Druck dieses Geschehens frei zu werden, als das Eingeständnis unserer Verantwortung und Schuld. Was sonst ein unentrinnbares Verhängnis wäre, wird nunmehr zu einer Anklage wider den freien Menschen. Und für ihn ist möglich, was für den gebundenen Menschen unmöglich wäre, sich zu seinem ursprünglichen Selbst, d. h. zu seiner göttlichen Bestimmung zurückzufinden. Für den freien Menschen besteht die Möglichkeit der Umkehr und Erlösung, die Möglichkeit der Entscheidung, während über den gebundenen und unter einem Verhängnis lebenden Menschen immer schon entschieden ist.

Philosoph: Sie sprechen von einer Anklage, die wegen unserer Verschuldung erhoben werde, und ich nehme an, dass Sie die anklagenden Stimmen, die hier laut werden, in ihrem letzten Grund auf das Gewissen zurückführen. Könnte aber dabei nicht eine Selbsttäuschung unterlaufen? — Könnte es nicht sein, dass das rebellierende Weltgewissen, das heute so nachdrücklich seine Anklage wider die sittliche Verderbnis und Verschuldung der Welt erhebt, nur der Dolmetsch von Stimmungen wäre, die aus den unleidlichen Weltzuständen erwachsen sind? Diese Stimmungen suchen ein Ventil, sich zu entladen und finden es in dem Schuldspruch über die angeblichen oder wirklichen Urheber dieser Zustände. — Zeigt sich aber nicht darin, dass das Gewissen den Ausgangspunkt seiner Beurteilung und Verurteilung viel mehr in den Folgewirkungen bestimmter Handlungen sucht, als in diesen selbst?

Theologe: Das mag zutreffen. — Allein auch in solcher Kritik des Gewissens offenbart sich sein sicherer Instinkt, der weiss, dass ein Handeln, das zu so verderblichen Folgewirkungen führt, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, im eigentlichen Sinne verantwortungslos und somit unsittlich sein müsse. — Im übrigen darf ich das Richteramt des Gewissens und sein Recht durch ein Gleichnis veranschaulichen. Wir denken nicht daran eine Maschine um dessentwillen anzuklagen, dass ihre Schrauben sich infolge der Erschütterung ihres Ganges lockern, sodass sie am Ende unbrauchbar wird. Wohl aber machen wir den Monteur verantwortlich, der die Maschine zu überwachen hatte

und dieser Lockerung nicht rechtzeitig entgegenwirkte. So ist denn das Gewissen, der Wächter des sozialen und sittlichen Lebens, berufen, seine Schäden zu rügen, berufen immer wieder an die ursprüngliche, d. h göttliche Sinn- und Zweckbestimmung dieses Lebens zu erinnern.

Philosoph: Was soll ich über dieses Wächteramt des Gewissens sagen? — In einzelnen Fällen mag es seiner Pflicht genügen und rechtzeitig zum Warner zu werden. Im ganzen aber versagt es, es „schläft" und wird erst wach, wenn das Unheil geschehen ist und wenn die Zerrüttung der äusseren Welt uns Kunde gibt von der Zerrüttung unserer Innenwelt, unseres Denkens, Wollens und Handelns. — Wenn also schon das Gewissen sich das Recht nimmt, Anklage wider uns zu erheben, dass wir unsere Freiheit missbraucht hätten, so haben wir, so will mir scheinen, das Recht der Gegenklage, weil das Gewissen mit seiner Klage zu spät kommt und den schon an die Welt verlorenen Menschen trifft. Denn was hilft uns ein Gewissen, das uns an eine Freiheit erinnert, die wir tatsächlich nicht mehr besitzen, was hilft es uns, dass man uns sagt, die von uns vollzogene Entscheidung sei verkehrt, wenn wir sie nicht mehr rückgängig machen können?

Theologe: Ihre Fragen decken sich dem Sinne nach durchaus mit den Äusserungen deterministischer Theologen, die, wie Augustinus, behaupten, dass der Mensch nach dem Sündenfalle so wenig von seiner Freiheit noch Gebrauch machen könne wie der Selbstmörder von seinem Leben, das er von sich geworfen und trotz aller Reue sich nicht wiedergeben könne. Trotzdem hege ich gegen die Abwertung des Gewissens, die Sie zu vollziehen geneigt sind, die allerstärksten Bedenken. Denn das Gewissen beleuchtet nicht nur mit unbarmherzigem Licht eine Lebenssituation, die wir als schuldhaft empfinden, obwohl wir in diese Situation, äusserlich betrachtet, hineingetreten sein können, ohne dass von einer persönlichen Verschuldung die Rede sein kann. Unter diesem Eindruck mag uns eine Stimmung überkommen, die in unvergleichlichen Worten das Lied des Harfners in Goethes Wilhelm Meister zum Ausdruck gebracht hat. „Ihr führt ins Leben ihn hinein — Ihr lasst den Armen schuldig werden — dann überlasst Ihr ihn der Pein — denn jede Schuld rächt sich auf Erden." — Und doch hat diese Klage des Harfners wider die himmlischen

Mächte für eine tiefere Betrachtung kein Recht. Denn wir sind nicht nur ins Leben hineingeführt worden, wir haben uns hineinführen lassen: wir sind in dem Zeit- und Welterleben aufgegangen und haben uns so selbst verloren. Bis dann irgendwann einmal der Augenblick kam, in dem wir den Menschen, „der hinter uns lag“, in seiner Nichtigkeit erkannten. In diesem Augenblick stand für uns das Leben still. Der Daseinsgestaltung, die durch ausser uns liegende Kräfte bewirkt wurde, wurde Halt geboten. Wir spürten es, dass dieser unpersönliche Prozess, der sich mit und an uns vollzog, uns unserem eigentlichen Selbst entfremde. Wir spürten es, dass dieses Selbst Forderungen an uns stellte, denen wir in dem tatsächlichen Befund unseres Daseins in keiner Weise entsprochen hatten. Wir spürten es, dass wir nicht das geworden waren, was wir in Übereinstimmung mit der Idee unseres Seins sein sollten. In diesem Augenblick fühlten wir unsere Verantwortung und Schuld, weil wir dem Leben, was wir ihm schuldig waren, nicht mit unserem Sein, sondern mit tausend Äusserlichkeiten und Nichtigkeiten gezahlt hatten. — Vielleicht ohne davon zu wissen, hatten wir uns selbst und andere betrogen, und nun führte uns das Gewissen aus dieser trügerischen Welt heraus und zu uns selbst zurück. Damit aber wurde uns bewusst, dass das Leben nicht ein fortlaufendes Erleben von vorgeschobenen Erlebnisinhalten ist, um die Leere in uns auszufüllen und unser eigentliches Selbst und seine Bestimmung zu vergessen, sondern eine Entscheidung, die dieser letzten Bestimmung gerecht werden soll. — Was wir werden sollen, das sagt uns das Gewissen, indem es uns vor diese Entscheidung stellt.

Philosoph: Ich finde, dass Sie meinem Einwand nicht gerecht geworden sind, dass das Gewissen mit seiner Forderung und dass dementsprechend die Stunde der Entscheidung zu spät kommt.

Theologe: Sie wiederholen die Nikodemusfrage: „Wie kann einer wiedergeboren werden, wenn er alt ist?“ — Aber diese Frage übersieht, dass nicht der in der Zeit gewordene und von den Zeiterlebnissen gestaltete Mensch auf die Forderung des Gewissens Antwort zu geben hat, sondern der Mensch, der mit seinem tiefsten Sein ausser aller Zeit steht. Für ihn ist es ganz gleichgültig, in welchem Augenblick seines zeitverhafteten Daseins ihn die Forderung des Gewissens trifft. Denn in diesem

Augenblick versinkt ja alles was vorher war. Ja, er soll vergessen was hinter ihm liegt und sich nach dem strecken was vor ihm liegt. Das heisst aber, dass die Wahl und die in ihr liegende Entscheidung jederzeit, selbst in unserer letzten Stunde, nachgeholt werden kann [1]. Die Wahl bedeutet, dass wir aus dem unpersönlichen Weltgetriebe, von dem wir uns treiben liessen, hinaustreten und nun uns wählend entscheiden können für eine Lebensmöglichkeit, die unserer „Bestimmung" entspricht. Mit Absicht wähle ich dieses in der Fichteschen Freiheitsphilosophie geprägte Wort. Denn für Fichte ist diese Bestimmung für einen jeden seiner Individualität und entsprechend den Lebensbedingungen unter denen er lebt erkennbar, sodass er weiss, was er soll — und erfüllbar. Die Idee unseres idealen Ich soll sich also trotz aller Widerstände behaupten können. Diesen ungebrochenen Glauben des Idealisten an sich selbst bringen wir nicht mehr auf. Deutlicher, schärfer suchen wir bei uns die Grenzen unseres menschlichen Wesens, die Tiefen menschlicher Verlorenheit. Denn auch der Augenblick, in dem das Gewissen uns aus dieser Verlorenheit zurückruft, uns an die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der Freiheit erinnert, verwirklicht diese Möglichkeit noch nicht. Vielmehr würde das Gewissen das Gefühl der Verlorenheit noch verstärken, das Gefühl der Verantwortung bei der uns aufgegebenen Entscheidung bis zum Unerträglichen steigern, wenn nicht hinter dem Gewissen Gott stünde. — Der Mensch, den das Gewissen der Zeit und seiner Verlorenheit an die Welt entnommen hat, wird damit nicht einer Einsamkeit überantwortet, die nichts enthält als das Gefühl der Weltleere [2]. Vielmehr wird der vom Gewissen aufgerüttelte Mensch sich dessen bewusst, dass eine Macht *über* ihm steht, der er verpflichtet ist [3]. Das religiöse Grundverhältnis, in dem er steht und immer gestanden ist, ohne sich darüber

---

[1]) Vgl. hierzu Heidegger, Sein und Zeit. S. 268. „Das Zurückholen aus dem Man (worunter H. die unpersönliche Lebensform versteht) ... zum eigentlichen Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Sein können aus dem eigenen Selbst." cf. S. 271.

[2]) Demgemäss halte ich die Äusserungen von E. Brunner über das Gewissen, so viel Treffliches sie im übrigen enthalten, für missverständliche Übertreibungen. „Das Gewissen redet nicht von Gott, sondern ... treibt uns aus seiner Nähe. Es ist eine Macht, die gerade zwischen Gott und uns tritt und ihn uns verhüllt, das uns in die Einsamkeit jagt." Das Gebot und die Ordnungen. 1932. S. 141 f.

[3]) Vgl. hierzu M. Heidegger, a. a. O. S. 275.

Rechenschaft zu geben, wird nun, wenn auch vielleicht nur dunkel und schattenhaft, ersichtlich. Erschüttert, d. h. unter Furcht und Zittern fühlt er hier eine Verpflichtung, die sein ganzes Sein umfasst, fühlt er eine Bindung, der er nicht ausweichen kann.

Philosoph: Sie reden in der Sprache eines Mystikers von Tatsachen, die ich nicht leugnen will, aber nicht verstehen kann.

Theologe: Sie sind auch nicht verständlich, solange dieses Verhältnis nicht als das Verhältnis des persönlichen Gottes zum persönlichen Menschen erfasst wird. Denn das Gewissen führt den Menschen wohl bis an das Tor der Gnade. Aber er bleibt draussen, solange nicht Gottes persönliche Lebensoffenbarung ihm dieses Tor öffnet. Das Gewissen sagt dem Menschen zunächst nur, dass er irre gegangen ist, dass er seine Bestimmung verfehlt hat. Es sagt ihm aber nicht, wie er diese Bestimmung erfüllen soll und kann.

Philosoph: Was Sie sagen, scheint mir noch einer weiteren Klärung zu bedürfen. Ihren Ausführungen zufolge soll das Gewissen vorerst die kritische Funktion zu erfüllen haben, die Verfehltheit eines nur weltgebundenen Verhaltens aufzudecken. Darüber hinaus soll es uns an die uns von Gott auferlegte Bestimmung erinnern, ohne uns doch die Wege zu weisen, wie wir dieser Bestimmung entsprechen sollen. Die Frage „was sollen wir tun?“ bleibt also unbeantwortet im Hintergrund der durch das Gewissen bewirkten Lebenskrise.

Theologe: Es würde so sein, wenn das Leben, wenn die menschliche Geschichte ganz von Gott verlassen wäre. Allein auch in diesem scheinbaren Chaos wirkt Gottes ordnender Wille und jedem Leben weist er seine Bestimmung. Sie wird deutlich durch persönlichen Anruf in der Form des Gesetzes „du sollst“. — Was wir aber sollen und als Pflicht zu erfüllen haben, das ist aus dem sozialen und geschichtlichen Leben zu erheben. Denn in ihm wirken sich die sittlichen wie die unsittlichen Verhaltungsweisen in ihren Leben erhaltenden wie Leben zerstörenden Folgen aus. Die Bewertung und Bestimmung dieser Verhaltungsweisen ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, ist auch nicht von einer wissenschaftlichen Theorie zu vollziehen, zu der dann das Leben die Anwendung zu geben hätte, sondern unmittelbar und intuitiv vollzieht sie der sittliche

Prophet, der dazu die Berufung empfangen hat. Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Moses und die israelitischen Propheten mögen als Vorbilder solchen Prophetentums gelten, unter den Philosophen: Sokrates und Plato, Kant und Fichte, um nur einige Namen zu nennen. Ihre Aufgabe war es, die Normen und Gesetze des sozialen Lebens für eine bestimmte geschichtliche Lage zu erheben und zu verkündigen. — Diese Normen sind nicht gleichwertig. Es sind unter ihnen solche, die als a priori gültige Bedingungen menschlichen Gemeinschaftslebens anzusprechen sind und jeden verpflichten, und wiederum solche, die durch eine bestimmte geschichtliche oder soziologische Lage bedingt sind und eben darum nur bedingt verpflichten. Was ich meine, deckt sich dem Sinne nach mit der Unterscheidung der katholischen Ethik zwischen Naturrecht und positivem Recht. Die Verkündigung dieser Normen gibt ihnen verpflichtende Gewalt für jeden, der sich durch sie getroffen fühlt, d. h. für jeden, der ihre Befolgung als Pflicht für sich erkennt. Diese verpflichtende Gewalt kommt zunächst in der inneren Nötigung unseres sittlichen Bewusstseins zum Ausdruck, diesen Normen zuzustimmen. Diese Zustimmung wiederum soll sich dann in eine praktische Nötigung des Willens umsetzen, sich im Sinne der erkannten Verpflichtung zu entscheiden.

Philosoph: Was in der Theorie glatt aufgeht, wird zum eigentlichen Problem in der Verwickelung des Lebens. Denn wer soll entscheiden? Das Gewissen, dem ja nun durch prophetische Verkündigung der Weg gewiesen ist und das zugleich in einer „inneren Nötigung“, wie Sie sagen, seine Verpflichtung fühlt! — Oder der freie Wille, der sich mit dieser Gewissensentscheidung nun seinerseits auseinanderzusetzen hat? — Die Gewissensentscheidung ist doch wohl auch bei den Propheten, die Sie nannten, eine menschlich begrenzte, d. h., sie erfasst den göttlichen Willen nur in der Form, wie sie eben diesen Menschen in einer bestimmten geistesgeschichtlichen und religiösen Lage zugänglich ist. Sie kann daher, wie das bei Buddha der Fall ist, zu einer Entwertung der Welt und des Weltbegehrens führen und dabei doch das religiöse Grundverhältnis und den Gedanken, dass wir die Welt um Gottes willen aufgeben sollen, völlig überdecken. Sie kann die Nichtigkeit des Selbstwillens erkennen, ohne dafür als Gegengewicht die Wertfülle des göttlichen Willens anzubieten. Auch die prophetische Verkün-

digung bleibt daher, um das Apostelwort zu gebrauchen, „Stückwerk“. Sie wird es noch viel mehr in ihrer Auswirkung auf den Willen der Einzelnen, an den sie sich wendet. Vielleicht gerade darum, weil diesem Willen persönlich die Entscheidung zugemutet wird, verschiebt sich für sein Selbstgefühl der Schwerpunkt dieser Entscheidung und der in ihr liegenden Verantwortung. Das Empfinden, dass die Verantwortung religiös, d. h. an Gott gebunden ist, tritt zurück vor dem Empfinden, dass wir uns selbst verantwortlich sind. Dass dieser Gedanke der Selbstverantwortung in seiner Übersteigerung zu einer irreligiösen Deutung dieser Verantwortung führen kann, haben wir bei Nietzsche gesehen. Aber auch dort, wo sie sich auf die Behauptung der Autonomie des sittlichen Bewusstseins beschränkt, erhält die in ihr ruhende Verantwortung einen religiös farblosen und unpersönlichen Charakter, was bei Kant und Fichte merklich zu spüren ist. Denn eine moralische Weltordnung mag wohl verpflichten, aber sie ist doch nur lebendig in dem Willen dessen, in dem sie lebt. Nur als Willensausdruck wird sie zur persönlichen Forderung an uns. Sofern also die moralische Weltordnung als eine Wertordnung unpersönlicher Art gedacht ist, wird sie als sittliche Forderung aus der religiösen Verantwortung herausgenommen. Unpersönliche Geltungswerte können nicht persönliches Leben formen.

Theologe: Ihre Bemerkungen greifen schon einer Schlussfolgerung vor, auf die ich gleich zurückkommen möchte. — Zuvor aber sei gesagt, dass auch dort, wo das Gesetz als sittliche und religiöse Forderung des persönlichen Gottes an den Menschen gedacht ist, wie in der Religion Israels, die Möglichkeit einer religiösen Entleerung des Gesetzes besteht. In seiner Erfüllung kann nämlich der Mensch das, was er tut, so sehr als seine Leistung betrachten, dass er es in der Weise des Pharisäismus als *sein* Verdienst und als *seine* Gerechtigkeit ansieht und in dieser Selbstgerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit vergisst. Dieser Mensch ist gewiss frei, d. h. sein Wille entscheidet sich in einer Reihe von einzelnen Akten für den Vollzug bestimmter religiöser und sittlicher Gebote. Aber im tieferen Sinne ist er doch unfrei, weil er über die Befangenheit seines sich selbst wertenden Willens nicht hinauskommt und im Menschlichen stecken bleibt. Darum bleibt der sittliche Wille, weil er sich an den Buchstaben des Gesetzes, an äusserliche

Normen hält, im Grunde genommen unfrei, weil er eine starre Form übernimmt, eine Form, die zudem ihr Leben aus dem eigenen Selbst, aus der Liebe zu ihm empfängt. Dieser Wille kommt vom naturhaften Trieb nicht los und bleibt in der Erfüllung des Gesetzes gebunden an die äussere Form, die er nicht zu beseelen und innerlich zu überwinden vermag durch die Liebe. So erscheint hier der Wille und die Sittlichkeit, in der er sich darstellt, unfrei — weil unerlöst vom Menschlichen. — Zugleich bleibt er in Gottes Schuld, weil er sich selbst leben und gestalten will, auch wenn er scheinbar sich vom göttlichen Gesetz bestimmen lässt — während er doch für Gott geschaffen ist, in ihm leben und von ihm sich gestalten lassen soll. Dieser Schuld aber ist nicht nur die religiös-gesetzliche Lebensform, wie sie uns Paulus geschildert hat, verfallen. Sie trifft am Ende alles menschliche Leben, das nicht durch die Liebe Gottes erlöst ist. Denn alles Leben, das ausser dieser Liebe und somit ausser der Gnade steht, will irgendwie sich selbst leben, sich selbst darstellen, sich selbst geniessen. In dieser Gebundenheit, von der zu lösen es sich vergeblich müht, entfaltet sich alles menschliche Dasein. Darin ist es „unter das Gesetz der Sünde getan", unfrei, auch wenn es sich selbst gebietet, sich selbst gestalten will. Denn das Formprinzip solcher Selbstgestaltung sind menschliche Werte, Wünsche, Zweckmässigkeiten. Niemals kann der Mensch bei solcher Selbstgestaltung frei werden von sich selbst. Und doch ist das seine tiefste Sehnsucht und sein höchstes Ziel. Wer aber kann diese Sehnsucht erfüllen, diesem Ziele den Weg weisen?

Philosoph: Sie fordern Unmögliches, eine Überhöhung des Menschen, die ausser den Grenzen seines Vermögens liegt.

Theologe: Ganz richtig! Wie Sie im Laufe unserer Unterhaltung schon bemerkten: „der Mensch kann sich in seiner Idealität nicht behaupten" [1]) — ausser die Norm dieser Idealität, die er aus eigenen Mitteln nicht gestalten kann, wird ihm von Gott eingeprägt und sie wird ihm eingeprägt in Christus. Wenn vom Menschen aus die ihm von Gott zugedachte Bestimmung verfehlt wird, wenn er seine Freiheit missbraucht, um sich von dieser Bestimmung zu lösen, so kann nur Gottes Gnade ihn aus seiner Verlorenheit zurückrufen. Und wenn die Forderung des Gesetzesgehorsams das Versagen der mensch-

[1]) Vgl. S. 5 und 26 und Kap. III Internat. kirchl. Zeitschrift 1931. S. 176.

lichen Kräfte offenbar macht, so bedarf es einer neuen Triebkraft des sittlichen und religiösen Lebens, damit der Mensch zu seiner Bestimmung geführt wird. Diese Triebkraft ist die in Jesus offenbarte göttliche Liebe. Sie kann nur in einer in die menschliche Geschichte eingegangenen persönlichen Erscheinung für uns verständlich und wirksam werden. Darum ist das Leben Jesu Leben und Walten der göttlichen Liebe. Der Ausdruck dieses Lebens und seine Verkündigung ist das neue Gebot der Liebe. Diese Botschaft würde fremd und unverstanden in dieser Welt stehen, wenn nicht der Geist Christi lebendig fortbestünde in seiner Gemeinschaft und in ihr immer wieder das Leben der Liebe erweckte. Denn indem die Kraft Christi bei uns Wohnung nimmt (II. Cor. 12, 9), ist die Liebe Gottes ausgegossen in unseren Herzen (Röm. 5, 5). Als ein neues Prinzip des sittlichen und religiösen Lebens kann diese Liebe bezeichnet werden, weil sie eine Überhöhung des Menschen über die natürlichen Triebkräfte seines Wollens und Handelns zur Folge hat. Voraussetzung dafür aber ist die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste, die aus dem Menschen eine neue Schöpfung macht [1]). Er ist nicht mehr dem Gesetze untertan, sondern zur Freiheit berufen [2]). Seine Freiheit aber hat ihr Mass in sich selbst; sie kann darum nicht von dem Gewissen eines anderen gerichtet werden [3]). Ihr ist alles erlaubt, was die Liebe zu Gott und zum Nächsten zulässt. So gelangt hier die Freiheit zu ihrer vollen Souveränität, zugleich aber auch zu ihrer letzten Sinnerfüllung, d. i. zur Verwirklichung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes. Anderes kann sie nicht begehren und wollen, weil diese Freiheit eine Ausstrahlung der göttlichen Liebe ist, die den Menschen durchdringt, heiligt und beseligt.

Philosoph: Was Sie sagen wird wohl als christliche Heils- und Gnadenlehre in allen Kirchen verkündigt, aber in seiner Tiefe wohl nur verstanden von denen, die in der Gnade stehen. Aber gerade diese Tatsache schliesst für mich eine Reihe von Anständen in sich, die ich schwer bewältigen kann. Die Gnade beruft den Menschen, sie kommt über ihn, sie bewältigt ihn. Für den Einzelnen, Erwählten gewiss höchste Lebenserfüllung

---

[1]) II. Cor. 5, 17.

[2]) Galat. 5, 13.

[3]) I. Cor. 10, 20.

und Wegweisung zum letzten Lebenssinn. Aber der Erwählten sind unter den vielen Berufen nach den Worten des Evangeliums nur wenige. — Wieviele hören wohl seinen Ruf, aber verstehen ihn nicht! Wieviele leben ohne ihr Verschulden, um mich der kirchlichen Gebetssprache zu bedienen, „in der Nacht des Heidentums"! — Wie sollen wir uns — es erklären, dass alle diese Ungezählten — soweit wir menschlich ihr Schicksal beurteilen können — von der Gnade nicht erreicht werden, dass sie den Ruf Gottes und Christi nicht vernehmen und so ihre göttliche Bestimmung verfehlen? — Ihr Leben vermag sich von dem menschlich Triebhaften, von der Umwelt, in der sie geboren sind, die ihr Seelenleben geformt hat, nicht zu lösen, und so sind sie einem Schicksal überantwortet, das sie als Erbe überkommen und übernommen haben, ohne dafür verantwortlich zu sein. Gewiss sie sind schuldig, wie wir es alle sind — denn sie schulden ihr Leben Gott. Aber dass sie ihre Lebensschuld nicht zahlen können, ist, menschlich gesprochen, nicht ihre Schuld, weil ihnen keine Möglichkeit dazu geboten wurde.

Theologe: Den gordischen Knoten ihrer Frage zu lösen, will ich mir nicht anmassen. Man kann ihn natürlich zerhauen, wie das Paulus im Römerbrief und nach ihm die Reformatoren in ihrer Prädestinationslehre getan haben. Die absolute Souveränität Gottes waltet auch in dem Heilsschicksal der Menschen: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich." — So also kommt es nicht auf jemandes Wollen und Laufen, sondern auf Gottes Erbarmen an (Röm. 9, 15 f.). Oder negativ gewandt: Wen Gott will, den verhärtet er (Röm. 9, 18). Hierüber mit Gott zu rechten, steht nach den anschliessenden Ausführungen des Römerbriefes dem Menschen nicht zu, weil nur Gottes Wille entscheidet, wen er zu einem Gefäss der Ehre und wen zu einem Gefäss der Unehre macht. Allein wir wissen, dass Paulus auch anders gerichteten Gedankengängen Raum gegeben hat. — Ein allumfassendes göttliches Erbarmen war ihm das letzte Wort der göttlichen Gnadenführung in der menschlichen Geschichte[1]). Aus diesem Grunde kann ich mich nicht dazu verstehen, die gewiss nicht leicht zu nehmenden Prädestinations*gedanken* im neuen Testament und insbesondere bei Paulus in ein Prädesti-

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel III dieser Arbeit. Internat. kirchl. Zeitschrift. 1931 S. 177 f.

nations*system* zu pressen, wie das in Augustins Theologie und bei den Reformatoren geschehen ist. Ich verkenne dabei keineswegs, dass in dem Prädestinationsgedanken eine harte Wahrheit zum Ausdruck kommt, die Umschreibung der Tatsache, dass in der menschlichen Geistes- und Seelengeschichte immer wieder das Wort gilt: „Viele Berufene, aber wenig Auserwählte.“ Vom Menschen aus gesehen, gehören wir allerdings einem verlorenen Geschlecht an, und es ist nicht abzusehen, wie das wiederum mit menschlichen Kräften geändert werden kann. Der Pessimismus aller tiefer blickenden Moralphilosophie besteht hier zu Recht. — Allein trotz aller Verkehrung seiner göttlichen Bestimmung ist das menschliche Geschlecht nach dem Glauben aus göttlicher Schöpfung entsprungen, es steht in seinem Werdegang unter dem Walten der göttlichen Vorsehung, unter dem Walten der göttlichen Liebe, die sich in Christus geopfert hat. Diese Liebe ruft uns aus aller menschlichen Verlorenheit, aller Gebundenheit an die Welt und an unser selbstsüchtiges Ich, zu unserer ursprünglichen göttlichen Bestimmung, zu der Freiheit zurück, die in Gott gegründet ist. Gott aber ist grösser als unser Herz, grösser auch in seinem Walten als die letzten und scheinbar unumstösslichen menschlichen Gegebenheiten, denen wir in der *nur* menschlich geprägten Geschichte begegnen. Ist es denkbar, dass das Walten göttlicher Liebe in menschlicher Selbstsucht und Sünde, in menschlicher Trägheit auf Hemmungen stösst, die ihm unüberwindlich sind, denkbar, dass es hier Fesseln gibt, die sich nicht mehr lösen lassen? — Steht nicht als eine letzte Hoffnung hinter dem Evangelium der Glaube, dass der Tod nicht mehr sein werde? (Apokal. 21, 14.) Kann diese Hoffnung anders gedeutet werden denn als Glaube an die Überwindung auch des geistigen Todes durch Gottes Macht der Liebe? — Dann würde auch die grosse Gabe der Freiheit, die Gott dem Menschen verliehen, nicht zu einer ewigen Erstarrung ihres Missbrauchs und damit zur ewigen Isolierung des selbstsüchtigen Ich von aller Gemeinschaft der Liebe führen, sondern diese Gabe würde am Ende sich als Gottes Gabe rechtfertigen, indem sie in der Liebesgemeinschaft mit ihm ihren letzten Sinn und ihre letzte Erfüllung findet.

Philosoph: Ich fürchte, dass Ihre theologischen Kollegen Ihre Auffassung als Schwärmerei bewerten werden. Vielleicht werden sie auch darauf hinweisen, dass ihr dogmatische Be-

denken entgegenstehen, deren Begründung auf neutestamentliche Worte und Gleichnisse zurückgreifen kann, vor allem aber auf die Erwägung, dass diese Auffassung die Schwere der Verantwortung angreift, die auf unseren sittlichen und religiösen Entscheidungen ruht und eben darum die Freiheit zu einer so gefährlichen Gabe macht. Denn die Unwiederruflichkeit gibt diesen Entscheidungen den schweren Ernst, der da weiss, dass keine Ewigkeit uns zurückbringen kann, was wir der Minute ausgeschlagen haben. Doch eine Diskussion darüber würde uns, so fürchte ich, von unserem Ziele ablenken. Für unser Thema entscheidend ist hingegen die Frage, ob wir bei diesen letzten Lebensentscheidungen wirklich selbst den Ausschlag geben oder die Gnade Gottes, von der wir uns angerufen und geführt wissen.

Schon zu Beginn unseres Gespräches bemerkte ich, wie sehr mich die Beobachtung, dass die grossen Theologen sich fast alle als Deterministen erwiesen haben, beschäftigt. Aus ihrem Gottesbegriff, aus der allumfassenden Kausalität des göttlichen Willens und der göttlichen Heilssetzung wird bei ihnen der Prädestinationsgedanke gefolgert; daneben auch aus der Willensverhärtung, die sich in dem nur sich selbst suchenden, sündhaften menschlichen Willen vollziehen muss und zuletzt zur Unempfänglichkeit gegen jeden göttlichen Gnadenruf führt. Aber aus beiden gedanklichen Ansätzen scheint sich mir ein Widerspruch zu ergeben, die den Glauben an eine *göttliche* Prädestination in Frage stellt. Denn wenn alles Geschehen nicht nur von göttlicher Voraussicht begriffen, sondern auch von göttlicher Zielsetzung und Kausalität bestimmt wird, so ist nicht zu verstehen, wie sich das Böse als selbständige Macht in diesem Wirkungszusammenhang des göttlichen Willens behaupten kann, und umgekehrt: wenn die naturgebundene Anlage des menschlichen Willens diesen zum Bösen bestimmt, und zwar so sehr, dass er selbst dem Ruf der göttlichen Gnade nicht mehr Folge leisten *kann*, dann kann von einer Totalität göttlicher Prädestination im Sinne des göttlichen Heilswillens wenigstens in der erbsündlichen Welt nicht mehr die Rede sein. Alle Bemühungen der Prädestinationstheologen, diesen Widerspruch abzuschwächen oder ihm durch dialektische Kunststücke auszuweichen, scheinen mir vergeblich. Die Anerkennung dieses Widerspruchs unter gleichzeitiger Aufrechterhaltung des

Prädestinationsgedankens, wie sie Luther, Calvin und die ältere reformatorische Theologie zu einem grossen Teil vertreten, stellt den Glauben vor ein Mysterium, das aufzuhellen selbst die Kraft des christlichen Gottesgedankens nicht mehr ausreicht. Ich verstehe darum sehr wohl, wie Sie im Anschluss an paulinische Gedanken versucht haben, diesem Gottesgedanken sein Recht in einer Heilslehre zu verschaffen, die das Böse nicht für unüberwindlich halten kann.

Indessen halte ich es für wesentlich, dass man den religiösen Sinn des Prädestinationsgedankens dahin auswertet, dass darin die unbedingte Allmacht des göttlichen Willens gegenüber allem Weltgeschehen und auch gegenüber allem menschlichen Handeln zum Ausdruck kommt. Alles wird von Gott zu seinem Ziel, zu seiner Bestimmung geführt. Der Prädestinationsgedanke ist also teleologisch und im Bereich werthaften, d. h. sittlich religiösen Handelns, heilsökonomisch zu bestimmen. Ich halte es indessen für bedenklich, ihn mit der logischen Ausdeutung theologischer Prädikate, wie der göttlichen Allwissenheit und Allwirksamkeit, zu belasten, wie das gewiss im einzelnen geistvoll und scharfsinnig Augustinus und die Scholastiker versucht haben. Unserer Erkenntnislage angemessen scheint mir vielmehr das Zugeständnis, dass wir eine adäquate Vorstellung dieser göttlichen Prädikate überhaupt nicht besitzen. Denn „wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ — Das „wie“ der göttlichen Zielführung, der göttlichen Wirksamkeit bleibt uns verborgen.

Was wir wissen, ist nur, dass wir mit Gott in einem unlösbaren Lebenszusammenhang stehen, und dass für uns alles daran hängt, dass wir diesen Lebenszusammenhang bewusst aufnehmen und unser Leben nach dem Willen Gottes gestalten. Dadurch bekommt unser Leben den Charakter einer Entscheidung, die wir dadurch vollziehen, dass wir dem Willen, d. h. den uns bewusst gewordenen Geboten Gottes folgen oder nicht. Weil aber diese Entscheidung nicht eindeutig vorausbestimmt ist, sondern vor ihrem Vollzug verschiedene Möglichkeiten offen lässt, ist sie frei, und weil sie frei ist, steht sie unter Verantwortung. Allerdings ist, was ich hier umschreibe, nur der ideale Fall einer Entscheidung, wie er etwa in dem Mythos vom Sündenfall versinnbildet ist. Fast könnte man versucht sein zu sagen, dass er im geschichtlichen Leben überhaupt nicht vor-

kommt. Denn hier — in statu naturae lapsae — ist, worüber wir schon ausführlich sprachen, alles in Frage gestellt: Die Klarkeit der Gotteserkenntnis, das Bewusstsein der Verantwortung, die Freiheit des Willens [1]). Der erschütternde Eindruck dieser Lage spiegelt sich in Augustins Kennzeichnung der unerlösten Menschheit als einer massa perditionis — spiegelt sich in Luthers „de servo arbitrio". — Wer also auf den Menschen sieht, der sich selbst zum Gott der Welt gemacht hat, auf den Menschen, der alles an sich selbst bemisst, wie er triebhaft ist in seinem Wollen, unpersönlich in seinem Gedankenleben, unsicher in seinen letzten Strebungen, der wird diese Schilderung, die insbesondere durch die Massenpsychologie bestätigt wird, gewiss nicht übertrieben finden. — Und doch kann ich mich nicht dazu verstehen, diese Theologenschilderung des verlorenen Menschen als die Schilderung aller menschlichen Möglichkeit überhaupt gelten zu lassen. Es ist nicht ein Rest idealistischer Philosophie, der mich dazu bestimmt, nicht der Glaube an die Humanitätsreligion, wie er vor 100 Jahren unter den Gebildeten lebendig war, sondern die in meinem Gottesglauben selbst wurzelnde Überzeugung, dass die Gottesgabe der Freiheit durch menschlichen Missbrauch nicht völlig vernichtet werden kann.

Theologe: Ich teile Ihre Überzeugung. Das vom Sündenpessimismus entworfene Bild des Menschen ist eine Verzerrung, insofern es vergisst, dass hinter den verzerrten Linien irgendwie das ursprüngliche Gottesbild (imago Dei, Genes. 1, 27) noch hervorleuchtet. Es mag verblasst und überdeckt sein, so sehr verwüstet, dass es gar nicht mehr erkenntlich ist — und doch, die Anlage als solche kann durch den Menschen nicht vernichtet werden. Wie wäre es auch sonst möglich, dass der Mensch sich in seiner Verlorenheit an die Sünde unglücklich fühlt, wie wäre es möglich, dass das Gewissen für die Idee des göttlichen Gesetzes in Anklage, Beschuldigung und Verteidigung eintreten kann? [2]) Wie auch möglich, dass die Gottessehnsucht in dem Bewusstsein aller Völker lebendig ist? [3]) — Ein seelenlos gewordener Automat, als welchen Luther den Menschen im Sündenstande schildert, kann doch von seiner Zuständlichkeit nichts wissen, noch viel weniger kann er sie durch

[1]) Internat. kirchl. Zeitschrift 1933. S. 40 ff.

[2]) Röm. 2, 15.

[3]) Apostelg. 17, 27.

sein Gewissen beurteilen, ebenso wie auch von einer Gottessehnsucht in ihm keine Rede sein kann. — Wohl kann man hierauf erwiedern: in diesen Regungen des sittlichen und religiösen Bewusstseins sei schon in irgendeiner Form die göttliche Gnade wirksam. Aber diese Gnadenwirkung setzt doch irgendwelche Empfänglichkeit auf seiten des Menschen voraus. Gottes Gnadenruf ergeht nicht in einen leeren Raum, sondern wendet sich an einen bestimmten Menschen oder an ein bestimmtes Volk, wenn „ihre Zeit erfüllt" ist, d. h., wenn sie in ihrer zeitgeschichtlichen Lage reif geworden sind, diesen Ruf zu vernehmen und sich für ihn zu entscheiden.

Soeben las ich in einer theologischen Zeitschrift[1]) die folgenden Sätze, die ich hier anführe, weil sie nach meinem Dafürhalten genau den Sinn der neutestamentlichen Lehre in dieser Frage treffen. „Gnade will helfen. Deshalb muss sie mit dem, dem sie helfen will, rechnen. Sonst ist sie Magie und keine Hilfe. So ist Gnade der Ausdruck für die Gegenseitigkeit, in die sich Gott zum Menschen begibt. Dem Menschen wird wohl die Aktivität genommen, aber der Mensch selbst wird nicht ausgeschaltet. Souveränität Gottes und Freiheit des Menschen können und müssen auf Grund des neuen Testaments zusammen behauptet werden." — Man hat diese Verbundenheit als Synergismus bezeichnet und diesen Begriff verdächtigt und gescholten, als ob durch ihn der Ehre und der Gnade Gottes Wesentliches genommen würde. Das ist jedoch nur dann der Fall, wenn man in der Dialektik des Vorgangs, den dieser Begriff beschreibt, den menschlichen Faktor überhöht. Bleibt man sich der Grenzen bewusst, welche dem Menschen in Schöpfung, Erlösung und Heiligung durch Gottes schöpferischen Willen und durch seine Gnade gezogen sind, so bleibt, wie mich dünkt, gegen diesen Begriff nichts einzuwenden. — Denn gewiss, der erlösungsbedürftige Mensch erlöst sich nicht selbst, sondern wird durch Gottes Gnade in Christus erlöst und nur sein Gnadenruf ruft ihn aus seiner Verlorenheit zurück. Aber dass er seinen Ruf hört und beherzigt und ihn dahin versteht, dass er von ihm eine Entscheidung fordert, dass er diese Entscheidung vollzieht, alle diese Momente sind zusammengefasst im „Glauben". Aber auch dieser Begriff ist von der eigentümlichen Dialektik erfüllt, die dem religiösen Grundverhältnis, das zwischen Gott und

[1]) Die Eiche 1933. S. 70.

dem Menschen besteht, und seiner bewegten Dynamik eigen ist. Denn auch der Glaube ist einmal freie Hingabe an Gott und sodann die Erfahrung des Überwältigtseins durch die göttliche Gnade, durch die göttliche Liebe in Christus, durch das Walten des Heiligen Geistes. Die persönliche Entscheidung und die innere Nötigung zum Vollzug dieser Entscheidung bestehen hier zusammen im lebendigen gegenseitigen Durchdrungensein. Daher ist der wiedergeborene Mensch nicht nur eine abgeschlossene und vollendete Tatsache, sondern zugleich eine Forderung, die wir immer wieder zu erfüllen haben: „Ziehet an den neuen Menschen!“ (Eph. 4, 24)[1]. In gleicher Weise folgt der Rechtfertigung, die den gläubigen Menschen auf Grund seines Glaubens in das ewige Erbarmen und in die Kindschaft Gottes hineinstellt, die Forderung der Heiligung, die die Bewährung des Glaubens in der Liebe verlangt.

Die religiöse Gebundenheit des Menschen wurzelt also durchaus in der Freiheit. Ihr erster Akt ist der Glaube, durch den der Mensch diese Gebundenheit bejaht, in sein Denken und Wollen aufnimmt. Insofern aber der Glaube den Menschen aus seinem zeitgebundenen Dasein, aus dem Kausalzusammenhang irdisch gebundener Motivation hinaushebt, steht er an der Grenze des Möglichen, ja er überschreitet sie im Sinne des Menschen, der sich in den Grenzen des Begreiflichen hält und halten will. Was aber ihm unmöglich scheint, wird möglich, weil in diesem Akt des Glaubens die göttliche Gnade den Menschen über sich selbst in seinem religiösen und sittlichen Leben erhöht, eine Möglichkeit, die er in seinem zeitlichen Dasein allen Bindungen zum Trotz immer wieder zu erproben hat. — Doch genug, obwohl hiermit nur die Grundlinien für einen Versuch, das Problem Gnade und Freiheit zu lösen, umschrieben werden konnten.

Nur eine kurze Bemerkung sei noch angefügt, die sich mit dem Verhältnis der hier vertretenen Gnaden- und Freiheitslehre zur katholischen Sakramentenlehre beschäftigen soll. Man hat dieser Lehre vorgeworfen, dass sie eine magische Dosierung der göttlichen Gnade bedeute und diese damit so eng den Endlichkeiten unseres irdisch gebundenen Daseins verknüpfe, dass sie wie eine göttliche Aushilfe erscheine, die menschlicher Unzulänglichkeit in ihren verschiedenen Lebensphasen geboten

[1]) Vgl. hierzu verwandte Ausführungen bei E. Brunner, Das Gebot und die Ausführungen. S. 144 ff.

werde. Es mag richtig sein, dass die vulgäre Sakramentspraxis dieser Beurteilung in weitem Umfang Recht gibt. Aber ihr letzter und tiefster Sinn liegt doch wohl in dem Gedanken, dass die Sakramente als „sichtbare Zeichen unsichtbarer göttlicher Gnade“ die im ewigen Leben Gottes und Christi begründete unmittelbare Gnadengegenwart des göttlichen Geistes zum Ausdruck bringen. Insbesondere in den entscheidenden Phasen unserer Lebensentwicklung soll uns damit die Tatsache in Erinnerung gebracht werden, dass wir zu Gott in einem das persönliche Bekenntnis und die persönliche Verantwortung fordernden Lebensverhältnis stehen, und dass somit unsere persönliche Lebensformung unter der Wirkung der göttlichen Gnade erfolge. Gottes ewige Gnadengegenwart wird also in unserem sinnlich und zeitlich gebundenen Dasein durch ein Zeichen veranschaulicht, das uns sagt, dass wir, in der Zeit lebend, der Ewigkeit angehören.

Philosoph: Wie mir scheint, spricht sich auch in dem heiligen Tiefsinn dieser kirchlichen Gebräuche der Gedanke aus, dass das Göttliche und Ewige im Menschlichen eine Form seiner Darstellung sucht. Doch ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die theologischen Lebens- und Gedankenformen, die das Problem Gott und Mensch, Gnade und Freiheit, umschreiben, in unserer geschichtlichen Welt, in der Situation, in der wir leben, fremdartig wirken. Sie sind von Menschen einer Zeit erdacht und übernommen worden, die den Ruf Gottes, den Ruf zur Verantwortung und zur Freiheit unter ganz andern Verhältnissen vernahmen, als die sind, denen wir uns gegenübergestellt sehen. Die Verknechtung der Welt in Sünde und Schuld, ihr Leid und ihre Unerlöstheit war ganz anderer Art, als die ist, die wir heute kennen. Wie sie heute ist, das haben Sie selbst im Verlaufe unseres Gespräches nachdrücklich geschildert [1]).

Theologe: Sie haben ganz Recht, wenn Sie von der Fremdheit der theologischen Lebens- und Gedankenformen sprechen. Aber sie ist nur ein Ausdruck für die Tatsache, dass der Gott verbundene Mensch auf einer ganz andern Lebensstufe steht als der Mensch, der dieser irdischen Welt hörig ist. Auch dieser sucht Freiheit und Unabhängigkeit in seiner Weise. Er sucht sie, indem er sein Herrenrecht über diese Welt

[1]) 1. Epilog. S. 76—78.

geltend macht, indem er die Kräfte der Natur sich in der Technik dienstbar macht und durch die von ihm erfundenen Apparate, durch die Maschine seine Wirkungsmöglichkeit unübersehbar erweitert und das Ergebnis ist, dass er der Knecht seines Werkes wird und die Geister, die er rief, nicht mehr beherrschen kann. Er sucht dieses Herrenrecht, indem er sich selbst seinen sittlichen Wert zu geben versucht und dabei der Selbstgerechtigkeit verfällt; er sucht dieses Recht, indem er seinesgleichen sich unterwirft und damit im Machtgedanken einem Dämon verfällt, der fortzeugend immer wieder Böses gebären wird. Er glaubt endlich dieses Herrenrecht zu finden, indem er sich auf sich selbst und den ihm erreichbaren Lebenskreis beschränkt, indem er sich zum Selbstzweck macht und sich von Gott löst, bis dieser Titanismus an dem Irrsinn seines Daseins zerbricht. — Das ist der Mensch, der seine Freiheit nur in sich selbst sucht, in seinem Vermögen, und am Ende findet, dass der Gebrauch dieser Freiheit überall zum Missbrauch wird, der ihn schuldig spricht vor seinem Gewissen. — Das Gewissen aber bedeutet das Erwachen des schuldigen Menschen aus dem Idol einer Lebensgestaltung, von der er sich alles versprach und die ihm nichts halten konnte. Das Gewissen führt ihn an die Grenze der Möglichkeiten, die er zuvor vor sich sah: an die Grenze des „nur in der Welt seins", an die Grenze der gewollten Selbstbeschränkung, die in dem Leben liegt, das nur in sich selbst Zweck und Sinn seines Daseins findet. An dieser Grenze sagt ihm das Gewissen mit unüberbietbarer Wucht, dass dieses Dasein nichtig ist und dass die Freiheit, die er in ihm suchte, ihn schuldig werden werden lässt ohne die Möglichkeit einer Entsühnung. — Diese Grenzsituation, zu der uns die Selbstbesinnung führt, wäre unerträglich, sofern sie uns nur die Sinnlosigkeit unseres Daseins durchschauen liesse, wenn es über sie hinaus nicht für den Menschen noch eine andere Möglichkeit gäbe, die Möglichkeit, aus dem *Glauben* zu leben. Diese Möglichkeit ist allgemein. „Jedes Zeitalter", sagt Ranke, „ist unmittelbar zu Gott." Diese Unmittelbarkeit drückt sich beim Einzelnen darin aus, dass er der Welt- und Zeitgebundenheit enthoben in den Tiefen seines Bewusstseins den Ruf Gottes vernimmt. Dass diese Gottesstimme für ihn vernehmlich, verständlich wird, dass er ihr folgt, ist Gnade. — Verständlich wird dieser Gottes-

ruf für uns nur in persönlicher Fassung, d. h. in der Gottesoffenbarung Christi. In ihm wird, was in der Fülle der Gottheit ruht, zum persönlich geformten Leben und eben darum auch zum persönlich formenden Leben für uns. „Aus seiner Fülle haben wir alle Gnade um Gnade empfangen“ (Joh. 1, 16). — Gnade aber ist Leben und setzt in uns die Bereitwilligkeit voraus, es unter Hingabe unserer selbst zu empfangen. Wo wir ihr begegnen, vollzieht sich darum immer auch eine Entscheidung, bei der wir unsere Verschlossenheit oder unsere Hingabe, unseren Glauben offenbaren. Diese Entscheidung aber steht unter der Verantwortung, für die unsere Freiheit die Möglichkeit schafft. — Was ich hier schildere sind Vorgänge, die in ihrem Wesen zeitfremd sind. Denn sie betreffen nicht den Menschen, der sich selbst in Gestalt vergänglicher Interessen in der Zeit ausgibt, sondern den Menschen, der im Augenblick, wo er der Gnade begegnet, in das zeitlose Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott und zur Ewigkeit und zum ewigen Logos in Christus gestellt ist. Was ihm begegnet, betrifft den homo perennis, den Menschen, der zu allen Zeiten lebt und doch in dieser Begegnung aller Zeit entrückt ist. Daher haben auch die Formeln, die das Verhältnis von Gnade und Freiheit umschreiben, den zeitfremden Charakter, der Ihnen so auffallend erschien.

Und nun noch eine letzte Bemerkung, mit der unsere Aussprache schliessen soll, obwohl diese Aussprache ihre Aufgabe, den Sinn der religiösen und sittlichen Freiheit und damit auch das Verhältnis von Freiheit und Gnade zu klären, in keiner Weise erschöpfen konnte. Durch das Tor der Freiheit traten wir in das Reich der Gnade und des Glaubens. Aber ebenso gilt auch der Satz, dass wir durch das Tor der Gnade in das Reich der Freiheit treten. Der in Gott und Christus gebundene Mensch ist „Herr über alle Dinge“. Aus dem Impuls der göttlichen Liebe gibt er sich selbst das Gesetz des Wollens und Handelns. Im Innersten frei entscheiden wir uns, entscheidet Gott in uns. In ihm haben wir das Herrenrecht über die Welt und uns selbst zurückgewonnen. „Alles ist euer, Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ (I. Cor. 3, 23.) „Dilige et quod vis, fac“ (Augustinus in Joh. Ep. tr. 7, 8).

Karlsruhe. RUDOLF KEUSSEN.