Die menschliche Freiheit und ihre Beziehung zum christlichen Glauben.

Motto: „So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.“ Joh. 8, 36.

Einleitung.

Wie bekannt, ist durch die „Lehrpläne für die höheren Schulen vom 31. März 1882“ sowohl im Deutschen der systematische Unterricht in Logik, Psychologie oder Ästhetik als auch in der Religionslehre die Einführung in ein System der Ethik oder Dogmatik als den Zielen und Aufgaben des Gymnasialunterrichtes fernliegend mit Recht ausgeschlossen. Gleichwohl wird weder der Lehrer des Deutschen noch der der Religion darauf verzichten können, einzelne logische, psychologische, ästhetische, ethische oder dogmatische Grundbegriffe, die gewissermaßen den eisernen Bestand unseres Begriffsvorrates bilden, und durch deren falsche oder halbrichtige und schiefe Anwendung so viel Verwirrung angerichtet wird, zu voller Klarheit und Deutlichkeit zu entwickeln, ihre Herkunft, ihren Wert und ihre Bedeutung den Schülern darzulegen und dadurch feste Marksteine zu errichten, an denen diese sich im Gewirre der Meinungen immer wieder zu orientieren und zurechtzufinden vermögen. Und wenn es das Zeichen eines gebildeten Mannes ist, daß er weiß, was er thut, und sich Rechenschaft giebt über das, was er thut, so ist es auch die erste und vornehmste Pflicht jedes Gebildeten sich Klarheit zu verschaffen über Inhalt und Umfang, Bedeutung und Giltigkeit der Begriffe, die er täglich im Munde führt. Denn, wie Lehmann im Eingang seiner verdienstvollen Abhandlung*) über das Problem der Willensfreiheit bemerkt, in jenen Begriffen liegt oft eine ganze Weltanschauung, mitunter „ein ganzer Rattenkönig verworrenster und zum Teil entgegengesetztester Weltanschauungen, die meist zwar nur im Zwielicht des Halbbewußtseins umherspuken, nichts destoweniger aber eine bedeutende Macht über die Köpfe der Menschen besitzen. Gerade diejenigen, welche über die ‚metaphysischen Hirngespinste‘ am ärgsten schreien, haben oft kaum eine Ahnung davon, welch tolle Metaphysik sie selbst in ihre täglich im Munde geführten Begriffe eingekapselt haben. Da kommt es der Erkenntnistheorie zu, das Amt einer Begriffspolizei zu üben, die Begriffe über Namen, Herkommen, Verwandtschaft, Berechtigung scharf zu verhören und nur diejenigen, die sich genügend ausweisen können, zum wissenschaftlichen Verkehr zuzulassen. Sind doch unter den Begriffen viele dunkle Ehrenmänner, auch gar manche, die unter falscher Flagge segeln, auch andere, die da Schmuggelgut — heimlich untergeschobene fremde Begriffe — bei sich führen.“

*) O. Lehmann, Das Problem der Willensfreiheit. Duderstadt 1887. (Beilage zum Osterprogramm.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zu denjenigen Begriffen aber, die täglich gebraucht und oft in ganz entgegengesetztem Sinne verstanden werden, durch deren Unklarheit die Verständigung oft so erschwert, wo nicht ganz unmöglich gemacht wird, gehört auch namentlich der Begriff der Freiheit. „Das Wort Freiheit, sagt Göring*), ist eins von denjenigen, welche in der Praxis des täglichen Lebens, wie auch in der Wissenschaft sehr häufig angewandt werden, ohne daß die nötige Klarheit über seine eigentliche Bedeutung und Ausdehnung verbreitet ist. Gerade die Geläufigkeit desselben erweckt, wie bei allem Gewohnten, das ja eo ipso für bekannt gehalten wird, den üblichen Irrtum, daß der Begriff Freiheit ein der näheren Untersuchung nicht bedürftiger sei. Dies hat natürlich zur Folge, daß er nicht nur in den verschiedensten Gebieten, sondern, worin erst sein Mißbrauch besteht, auch in den mannigfaltigsten Bedeutungen gebraucht wird.“ Wenn somit die Untersuchung des Begriffes Freiheit keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, dieser Begriff vielmehr schon im allgemeinen als vorzugsweise der Aufklärung bedürftig sich darstellt, so bietet der Unterricht im Deutschen wie in der Religionslehre demjenigen Lehrer, der ihn erteilt, noch eine ganz besondere Veranlassung, zunächst sich selbst über den Begriff der Freiheit klar zu werden, dann aber auch auf Grund dessen die Schüler über denselben aufzuklären.

Dem Lehrer des Deutschen und insbesondere dem Lehrer der Religion, der sich und andere über den vielumstrittenen Begriff der Freiheit, und speziell der menschlichen Freiheit, orientieren möchte, aber nicht die Zeit hat, alle hierbei in Betracht kommenden Fragen im einzelnen zu verfolgen, das erforderliche Material zur Hand zu schaffen und zu sichten und ihm dadurch eine selbständige Stellungnahme zu den Problemen zu erleichtern — dies und nichts anderes ist zunächst der Zweck der nachfolgenden Abhandlung. Wenn sie namentlich dem einen oder anderen dazu dienen sollte, ihm nicht etwa alle Schwierigkeiten, die der Begriff für unser Denken hat, zu beseitigen, sondern nur den Punkt aufzuzeigen, wo die Schwierigkeiten liegen, und das Gebiet zu umschreiben, auf dem das Problem liegt, so daß er sich klar wird über die Fragestellung, von der hier alles abhängt, so ist die Arbeit reichlich belohnt.

Es sind alte und vielverhandelte, auch in jüngster Zeit wieder mehrfach von philosophischer wie von theologischer Seite zur Debatte gestellte Fragen, die im folgenden zur Besprechung kommen werden, Probleme, an denen sich die scharfsinnigsten Denker, die gewaltigsten Geister aller Zeiten und aller Nationen schon abgemüht haben, ohne ihrer je vollständig Herr zu werden. Schon darum ist es leicht begreiflich, wenn auch diese Abhandlung weder den Anspruch erhebt zu der so vielfach, so allseitig und gründlich erörterten Frage der Willensfreiheit irgend etwas Neues, noch nie Gesagtes und ganz Originelles beizubringen, noch überhaupt eine völlige Lösung des in Rede stehenden Problems bieten will. Gleichwohl ist eine feste und entschiedene Stellungnahme in dem Streit um die Willensfreiheit notwendig; und es sei darum schon gleich an dieser Stelle bemerkt, daß das Resultat, zu dem die Abhandlung den Leser hinzuleiten gedenkt, der Determinismus ist.

Die Freiheit ist aber ein Begriff, an dem Philosophie und Theologie gleichmäßig beteiligt und interessiert sind. Die Philosophie wirft die Frage auf, die Religion beantwortet sie. Die Philosophie umschreibt das Problem, das sie mit ihren Mitteln nicht zu lösen im stande ist; auf dem Boden der Religion allein aber ist eine Lösung des Problems denkbar. So wird die Untersuchung des Freiheitsbegriffes am letzten Ende zu dem Nachweis führen, daß, wie überhaupt das wahrhaft Humane, so auch die menschliche Freiheit erst im christlichen Glauben zu ihrer Verwirklichung und zu ihrer Vollendung kommt. Im christlichen Glauben ist das unserm Denken fast unlösbar erscheinende Problem, wie sich die durchgängige Bestimmtheit des Willens mit dem unleugbaren Gefühl der Freiheit vereinigen lasse, praktisch

*) C. Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Eine kritische Untersuchung. Leipzig 1876.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gelöst. Eine gründliche Untersuchung des Begriffs der menschlichen Freiheit wird daher nie darauf verzichten können, Bezug zu nehmen auf den christlichen Glauben. Denn was unter menschlicher Freiheit gemeint ist, kommt erst im christlichen Glauben zu seiner Wirklichkeit.

A. Die wahre (reale) Freiheit.

1. Die Freiheit im allgemeinen.

Freiheit ist ein abstraktes Substantivum, gebildet von dem Adjektivum frei. Was meinen wir also, wenn wir einem Gegenstand das Prädikat frei beilegen? Es giebt eine Klasse von Adjektiven, die an und für sich — absolut gebraucht — noch keinen vollständig genügenden Sinn haben, sondern ihn erst durch Beziehung auf einen anderen Begriff erhalten. Diese Ergänzung braucht keineswegs immer ausdrücklich hinzugefügt zu werden, sie geht sehr häufig auch aus dem ganzen Zusammenhang hervor. Solche Adjektiva heißen Adjectiva relativa. Dahin gehören: zufrieden, würdig, tauglich, leer, voll, arm, ähnlich, passend, nahe u. a. m. Zu diesen gehört auch das Adjektivum frei. Stets erhebt sich bei ihm die Frage: wovon frei? und ist die Antwort nicht ausdrücklich angegeben, so muß sie aus dem Zusammenhang als selbstverständlich ergänzt werden; und dies ist gerade bei diesem Adjektivum fast zur Regel geworden. Es kann uns daher nicht wundern, wenn von ebendemselben Subjekt die Freiheit und die Unfreiheit ausgesagt wird, womit eben gesagt sein soll, daß es in dieser Beziehung frei, in anderer aber unfrei ist. Vergleichen wir nun die mannigfachen Objekte, denen das Prädikat der Freiheit zugesprochen wird, so sehen wir sogleich, daß als das Gemeinsame ein rein negativer Begriff erscheint, der nichts ausdrückt als die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden, alles die Thätigkeit oder den Zustand eines Dinges Beeinträchtigenden, weshalb eben der Begriff seine Anwendung auf die allerverschiedensten und heterogensten Gegenstände findet. Frei ist alles, was in seinem natürlichen Sein unbeeinträchtigt und in seinem naturgemäßen Verhalten und Wirken ungehemmt ist; also der Strom, der in seinem Laufe weder durch Berge noch durch Schleusen gehemmt ist, der Baum, der Licht, Luft und Raum genug hat seine Zweige nach allen Seiten auszubreiten, die Aussicht, die durch keinen Gegenstand behindert und eingeschränkt wird, der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, das Wild im Walde, der Löwe in der Wüste, der Verbrecher, den niemand in der Ausübung seines Gewerbes stört, der Lasterhafte, dem es nie an Mitteln und Gelegenheit fehlt seinem Laster zu frönen, wie überhaupt alle Menschen, die weder durch Bande noch durch Kerker, noch durch Lähmung oder sonst irgend ein Hindernis in der Äußerung ihrer Kraft und in der Bethätigung ihres Willens gehemmt werden. Es soll also mit dem Prädikat frei nichts anderes gesagt sein, als daß dem betreffenden Gegenstand Raum geschaffen und Gelegenheit gegeben ist, seine Kräfte und Eigenschaften ungestört seinem Wesen entsprechend zu entfalten. Dabei bleibt selbstverständlich jedes Wesen an seine ihm eigene Natur gebunden; keineswegs aber wird ihm damit eine Eigenschaft zugesprochen, die es von Haus aus nicht hätte. Es bezieht sich die Freiheit demnach nur auf die Bethätigung der einem jeden Wesen innewohnenden Kräfte. Die Schranken, die ihm von der Natur gezogen sind, bleiben dabei bestehen. Die Freiheit ist nur die Möglichkeit, ganz und voll zu sein, was es seiner Bestimmung nach ist; für den Fisch also die Möglichkeit zu schwimmen, für den Vogel die Möglichkeit zu fliegen, für den Wilddieb die Möglichkeit Wild zu stehlen u. s. f. Man kann daher die Freiheit auch definieren als die konsequente Entwickelung eines Wesens, das ohne allen äußeren Zwang nur seiner eigenen Natur folgt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eine jede vorhandene Kraft — einerlei ob vor einer höheren Anschauung berechtigt oder nicht — verlangt Spielraum für ihre Bethätigung. Hat sie diesen, so fühlt sie sich frei, mehr verlangt sie nicht. Wo die Natur von Haus aus eine Fähigkeit, eine Kraft einem Wesen nicht verliehen hat, bedarf es auch keiner Freiheit für solche Kraft, und das Nichtvorhandensein der Kraft wird nicht als Unfreiheit empfunden. Der Fisch, der „so wohlig" im Wasser plätschert, macht sich keine Sorgen darum, daß ihm das Fliegen versagt bleibt.

Ein anderes ist nun die Frage, ob ein solches Verlangen nach uneingeschränkter Bethätigung, wie es einer jeden Kraft innewohnt und wie es besonders alle lebenden Wesen mit zwingender Gewalt beherrscht, ein berechtigtes ist und ob überhaupt eine Befriedigung möglich und denkbar ist. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Ein oberflächlicher Blick in das Leben zeigt uns, daß ein geordnetes Zusammenleben nur möglich ist, wenn sich jede Kraft eine Beschränkung ihrer Freiheit zu Gunsten des Ganzen gefallen läßt. Da sich in diese Welt unzählige Wesen teilen müssen und ihre Interessen vielfach einander diametral entgegengesetzt sind, so ist die Freiheit des einen stets auch verbunden mit der Unfreiheit des andern. Die Freiheit des Wolfes ist die Unfreiheit der Schafe; die Freiheit des Habichts ist die Unfreiheit der Taube; die Freiheit des Verbrechers ist die Unfreiheit der menschlichen Gesellschaft u. s. f. So giebt es denn in Wirklichkeit kein Wesen, das sich in aller und jeder Beziehung frei, also im Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten, in der Entfaltung seiner Lebensthätigkeit ungehemmt fühlte.

Alle Wesen haben unter einem fremden Zwang, unter einem Druck zu leiden, der sie hindert zu sein, was sie ihrer Bestimmung nach sein sollen. Dieser Druck ist so allgemein und lastet so schwer auf allen Wesen, daß sich schon daraus die ungeteilte und allgemeine Begeisterung erklären läßt, die der Ruf „Freiheit" in jeder Brust wachruft. Es giebt kaum einen Schlachtruf, der so allgemein zündet, kaum eine Losung, die so die widerstrebendsten Interessen auf sich vereinigt, wie das Wort Freiheit. „Freiheit! ruft die Vernunft, Freiheit! die wilde Begierde". Kein zweiter Begriff eignet sich auch so dazu, zum Deckmantel für die verschiedensten Bestrebungen zu dienen; eben weil er als rein negativer und relativer Begriff jedes bestimmten Inhaltes bar ist, mithin ein leeres Blatt, auf das jeder schreibt, was ihm beliebt. Wer nichts als das leere Wort „Freiheit" auf seine Fahne schreibt, darf sich nicht wundern, wenn sich eine sehr bunt zusammengewürfelte Masse um sie schart, Leute, die nichts miteinander gemein haben, als daß sie alle — jeder für seine Bestrebung, mag sie auch noch so verkehrt und unberechtigt sein — Freiheit verlangen. Jeder hat ja das Recht, diesen an und für sich leeren Begriff in seiner Weise mit Inhalt zu füllen. Selbstverständlich würde dieser rein negative und inhaltsleere Begriff Freiheit, Abwesenheit eines Hemmenden, uns nimmermehr in solchem Strahlenglanze erscheinen und so viel Enthusiasmus erwecken können, wenn nicht die Unfreiheit Regel wäre. Ist es doch ein bekanntes Gesetz, daß die Menschen am meisten von dem sprechen, was sie nicht haben, wie denn die sehnsuchtsvollsten Frühlingslieder dem Winter und die Freiheitslieder der Gefangenschaft ihre Entstehung verdanken. Gerade die größten Güter, Gesundheit, Jugend und Freiheit, lernen wir in ihrem wahren Werte erst kennen, wenn wir sie verloren haben. Wären sie die Regel, es würde niemand viel Aufhebens von ihnen machen, als Güter würden sie nicht empfunden; so wie man ja auch Herz, Magen und die anderen Organe nur fühlt, wenn sie krank sind.

Weiteres läßt sich über den Begriff der Freiheit nicht sagen, sein Inhalt ist mit der Definition „Abwesenheit eines Hemmenden, Hindernden" völlig erschöpft. Welcher Druck, welches Hindernis, welcher Zwang durch den Begriff als abwesend gedacht werden soll, hängt von dem Gegenstand ab, dem das Prädikat „frei" zugesprochen wird. Je einfacher das Wesen ist, dem die Freiheit zuerkannt wird, desto geringer auch der Umfang von Kräften und Eigenschaften, mit Bezug auf welche es frei ist. Je

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

reicher und mannigfaltiger aber ein Wesen ist, je größer der Umfang von Kräften und Fähigkeiten ist, die es in sich vereinigt, um so verschiedener auch die Möglichkeit von Hemmnissen oder Hindernissen, um so mannigfaltiger daher auch die Anwendung des Begriffs Freiheit. Das am reichsten mit Fähigkeiten ausgestattete Wesen ist aber der Mensch, weshalb auch von ihm in der verschiedensten Hinsicht von Hemmungen, mithin auch von Freiheit geredet werden kann. Immer aber, wo der Begriff seine Anwendung findet, in jedem Falle bleibt er derselbe und bedeutet nie etwas anderes als Abwesenheit eines Hemmenden.

Der Begriff Freiheit läßt sich mithin genau genommen aus sich selbst heraus nicht in Arten und Unterarten einteilen. Er läßt sich auf alles anwenden; eine Einteilung des Begriffs nach seinem Umfang fällt daher zusammen mit der Klassificirung aller vorhandenen, aller überhaupt existierenden Dinge. Die Gegenstände, auf die er Anwendung finden kann, sind verschieden, er selbst ist immer der gleiche und verändert sich nie. Mithin ist es durch nichts gerechtfertigt, von tierischer und menschlicher, von physischer, intellektueller und moralischer Freiheit zu reden als von ganz verschiedenen Freiheitsbegriffen. In Ansehung des Begriffes Freiheit sind alle gleich. Die Verschiedenheit ist lediglich auf Seiten des Gegenstandes zu suchen, der als frei gedacht ist. Es ist dieselbe Freiheit, nach der jedes Wesen verlangt, so lange man sie festhält als das, was sie ist, als rein negativen Begriff und nur hierauf reflektiert, auf das Nichtvorhandensein eines Hemmenden; verschieden aber wird der Begriff für jedes Wesen, für jede Beziehung eines Wesens, sobald man reflektiert 1) auf die Thätigkeit, auf die Bewegung, die als frei gedacht wird und 2) auf die besondern möglichen Hindernisse, die als abwesend gedacht werden.

In beiderlei Hinsicht bietet aber kein Wesen dem Begriff der Freiheit eine solche Fülle von verschiedenen Möglichkeiten der Anwendung, wie gerade der Mensch. In dreifacher Hinsicht kann man den Menschen beurteilen, als physisches, intellektuelles und moralisches Wesen, in dreifacher Beziehung können sich mithin Hindernisse seiner Thätigkeit in den Weg stellen, in dreifacher Beziehung kann ich also auch bei dem Menschen von Freiheit reden. Da nun auch die Hindernisse mannigfacher Art sind, so ergiebt sich, daß kein Begriff so schwankend und unbestimmt, so schillernd in allen möglichen Farben sich darstellt und darum in jedem einzelnen Falle so sehr der Präcisierung und näheren Bestimmung bedarf, wie der der menschlichen Freiheit.

Die menschliche Freiheit ist es denn allein, mit der wir es jetzt zu thun haben, und von ihren verschiedenen Arten soll nun die Rede sein.

2. Die menschliche Freiheit.

a. Die physische Freiheit.

Frei ist zunächst im allgemeinen derjenige Mensch, der, was auch immer der Inhalt seines Willens sein mag, an der Verwirklichung desselben nicht gehindert ist, dessen Wille sich also äußerlich durchzusetzen vermag, der da kann, was er will. Man kann es die äußere oder physische Freiheit nennen. Diese Freiheit schreiben wir dem Menschen zu, wenn er ungehindert ist im Gebrauche seiner körperlichen Kräfte, wenn er sich bewegen kann, wie er will und wie es seiner Natur angemessen ist, wenn ihm für die Zwecke, die er sich gesetzt hat, die erforderlichen Mittel zu Gebote stehen, wenn er sich also in keiner Weise beengt fühlt. Der Gefangene, der an freier Bewegung gehindert, der Kranke, der an das Bett gefesselt ist, der Gelähmte, der die Herrschaft über seine Glieder verloren, der schwach Beanlagte, der aus Mangel an den nötigen Gaben und Kräften ein begonnenes Unternehmen wieder aufgeben muß, kurz jeder, der seinen Willen nicht zur That werden lassen kann, weil sich äußere Hindernisse ihm in den Weg stellen, empfindet dies als einen Zwang, der ihm auferlegt ist, und fühlt sich unfrei; denn er kann nicht, wie er will. Diese Unfreiheit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wird aber nur dadurch beseitigt, daß entweder das Hindernis hinweggeräumt oder, wo dies nicht möglich, der betreffende Wille zum Schweigen gebracht wird. Ist der Wille, der zur That werden möchte, zum Schweigen gebracht, so ist damit die Unfreiheit aufgehoben und die Freiheit wieder hergestellt.

Denn eine Unfreiheit, die nicht als solche empfunden wird, existiert für den Menschen so wenig wie ein Schmerz, den er nicht fühlt. Eine Schranke wird aber empfunden nur von dem, der darüber hinaus will, für ihn allein existiert sie; was auch Epiktet ausspricht in dem Satz: *οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία*, womit er sagen will, daß das Nicht-haben nicht an und für sich, sondern nur unter der Bedingung des Haben-wollens zur schmerzlichen Entbehrung wird und als Schranke gefühlt wird. Wenn ich nicht reisen will, so empfinde ich es auch nicht als Beeinträchtigung meiner Freiheit, daß ich nicht reisen kann. Da ja alles Leid — auch das schmerzliche Gefühl der Unfreiheit — nur entsteht aus dem Mißverhältnis zwischen dem, was wir erwarten, und dem, was uns wird, also zwischen dem subjektiven und dem objektiven Faktor, dieser aber häufig gar nicht in unserer Hand liegt, so besteht alsdann die einzige Möglichkeit dem Leid zu entgehen darin, daß wir unser subjektives Wollen, Wünschen, Hoffen, Erwarten nach dem objektiven Faktor richten, auf diese Weise die beiden Faktoren in Einklang setzen und das Gefühl der Freiheit wieder herstellen.

Nur auf diesem Wege wird es uns gelingen, die zahllosen Naturbestimmtheiten, die wir an uns tragen, und die Schranken, denen unser Können unterworfen ist, nicht als Beeinträchtigung unserer Freiheit zu empfinden. Denn daß ein Mensch gerade als dieses Individuum, zu dieser Zeit, an diesem Orte, unter diesem Volke, mit diesem Temperament, mit diesen bestimmten Anlagen und Kräften in das Leben hineingeboren ist, daß ihm hier Erfreuliches begegnet, dort Leidvolles widerfahren ist, das ist alles ein Gegebenes, Unabänderliches, ohne seine Zustimmung Gesetztes und darum scheinbar eine Schranke seiner Freiheit. In Wahrheit sind dies alles aber Schranken nur für den, welcher unzufrieden ist mit seinem Los, der also über diese Schranken hinaus will. Er wird dann allerdings gewahr, daß die Schranken für ihn unübersteiglich sind, er rennt vergeblich gegen die Wände seines Kerkers und muß sich sagen: ich bin nichts weniger als frei, ich bin ein Knecht aller der zufälligen Bestimmtheiten, in die ich nie eingewilligt habe. Erst wenn er es aufgiebt, das Unmögliche zu wollen, wenn er sich in das Unvermeidliche mit Würde fügt, nicht mit dumpfem Groll sich unter die Anordnungen eines blinden Fatums, einer unverständigen Naturnotwendigkeit beugt, sondern sie wirklich von Herzen bejaht, sie in seinen Willen aufnimmt, erst dann hören sie auf Schranken für ihn zu sein. Dann will er sie, dann sind sie ihm wie ein Gewand, das genau für ihn zugeschnitten ist und ihn umgiebt, ohne ihn zu beengen.

Das kann aber nur derjenige, welcher fest glaubt, daß die Welt mit allem, was darin geschieht, auf einen überirdischen Zweck angelegt ist, auf das überweltliche Reich Gottes, und der an dieses höchste und letzte Ziel seine Kraft setzt. Er allein hat ein Ziel, dessen Erreichung nicht an irgend welche irdischen, natürlichen Bedingungen geknüpft ist, die ja nie in unserer Hand liegen; er allein verfolgt eine Absicht, die ihm von keiner irdischen Macht durchkreuzt, einen Zweck, der ihm nicht vereitelt werden kann. In allem, was ihm widerfährt, in allem, was er ohne sein Zuthun leidet, vermag er ein Mittel zu sehen, durch welches Gottes Reich gebaut und der Zweck seines Daseins, seine Seligkeit, erreicht werden kann. Es ist ihm Baumaterial, das sich einfügen läßt in den Bau, dem sein Leben gewidmet ist, und darum nimmt er es mit demütigem Sinne dankbar aus Gottes Hand hin und verwertet es für den Bau des Reiches Gottes in dem sichern Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. So wie Christus selbst im Leiden überwunden, im Unterliegen gesiegt und triumphiert hat, wie er jedes Widerfahrnis umgebogen hat in eine freie That, nicht gefangen genommen wurde, sondern sich gefangen nehmen ließ, nicht das Leben gegen seinen Willen verlor, sondern es als freiwilliges Opfer hingab, so

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wird auch der, dessen Trachten allein auf das Reich Gottes gerichtet ist, dessen Wille in diesem letzten Endzweck mit Gottes Willen zusammentrifft, alles, was er in der Welt erleidet, geistig beherrschen, indem er es trotz seiner fühlbaren Bitterkeit als eine Gabe Gottes zu seiner Seligkeit versteht und gebraucht, und wird so dadurch, daß er es will, im Unterliegen triumphieren und frei sein, auch wenn Drangsal ihn überwältigt *). Also nur der mit Gott geeinte, mit Gott in Gemeinschaft befindliche Mensch ist wahrhaft frei mitten in seiner scheinbaren Unfreiheit. Es ist mithin die Religion, es ist das Christentum, das erst dem Menschen die äußere Freiheit ermöglicht. Damit stimmt überein, was Martensen **) sagt: „Nur wenn der Mensch in Liebe sich seinem Gotte zu eigen giebt, im Glauben sich von den Armen der ewigen Liebe tragen läßt, hört seine Naturvoraussetzung auf, eine hemmende Schranke für ihn zu bilden, und verwandelt sich in eine dienende und stützende Grundlage, in die Basis seiner Freiheit. Reißt sich dagegen der Mensch von Gott eigenwillig los, will er eigenmächtig seine eigenen Wege wandeln, und die von Gott ihm geordnete Schranke überschreiten: alsdann verkehrt sich seine Naturvoraussetzung in eine Fessel, verwandelt sich in den Felsen, welcher einen angeschmiedeten Prometheus trägt." Damit weist die physische Freiheit über sich selbst hinaus auf die Freiheit, von der auch sie umfaßt und getragen wird, auf die sittliche Freiheit und auf das, wodurch beide — die physische wie die sittliche Freiheit — erst verwirklicht werden und worin sie allein Bestand haben, auf die religiöse Abhängigkeit.

Zuvor jedoch sei noch hingewiesen auf eine besondere Art der äußeren Freiheit, die füglich an dieser Stelle am passendsten behandelt wird, auf die Freiheit des Denkens oder die intellektuelle Freiheit ***). Auch sie ist ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Freiheit überhaupt, und mag, weil sie als die Freiheit einer natürlichen Funktion gleichfalls der sittlichen Freiheit entgegengesetzt ist, recht wohl unter die physische Freiheit mit befaßt werden.

So wie der Mensch bei Lähmung seiner Gehwerkzeuge am Gehen gehindert ist, so ist er natürlich auch in seiner Denkthätigkeit gehemmt, sobald das Organ derselben, das Gehirn, nicht mehr in der rechten Weise funktioniert. Wenn also das Gehirn erkrankt ist, wenn es durch Wahnsinn oder Delirium, durch Paroxysmus oder Schlaftrunkenheit auf die Dauer oder vorübergehend gelähmt und gestört ist, so ist damit auch das Erkenntnisvermögen ganz oder teilweise gestört und gehemmt und der Mensch am gesetzmäßigen Denken behindert.

Das ist es aber nicht allein, was einer klaren und objektiven Erkenntnis der Dinge im Wege steht und so die intellektuelle Freiheit beeinträchtigt. Wenn das Denken wirklich frei sein soll, so darf es keinem äußeren Zwang unterliegen und nicht von irgend welchen ihm fremden Faktoren abhängig sein, sondern seine Funktionen müssen sich lediglich unter den ihm eigentümlichen Bedingungen vollziehen. Nur eine solche Erkenntnis kann auf den Namen einer objektiven und wissenschaftlichen Anspruch machen. Das will aber gelernt sein; von Natur angeboren ist es uns nicht. Natürlich ist jedem Menschen die subjektive Betrachtungsweise der Dinge, wo der Wille herrscht und der Intellekt gehorcht, wo Herz und Gemüt den Verlauf der Vorstellungen durchkreuzen und bereits das Urteil diktieren, bevor noch alle Umstände gewürdigt und die Akten geprüft sind. Die Objekte werden nur untersucht auf den Zusammenhang mit dem eigenen Ich, mit Rücksicht darauf, ob sie diesem Nutzen oder Schaden bringen; und darnach bemißt

*) Vergl. W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886.

**) H. Martensen, Die christliche Ethik. 1. Bd. Gotha 1873.

***) Vergl. hierzu A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. — Derselbe, Parerga und Paralipomena, 2 Bde.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sich das Urteil. Davon ist niemand ganz frei. Nur zu leicht ist unsere Anschauung subjektiv gefärbt und entstellt. Sind wir glücklich, so hat die Welt für uns eine heitere Farbe und lachende Gestalt; drückt uns ein Kummer, dann erscheint sie uns trübe und düster. Wer uns schmeichelt, erscheint uns leicht als der Liebenswürdigste und Scharfsinnigste aller Sterblichen; was unserm Vorteil gemäß ist, erscheint uns als billig, gerecht und vernünftig. Wie oft belügen wir uns, wo Hoffnung uns besticht, Furcht uns bethört, Argwohn uns quält, Eitelkeit uns schmeichelt, eine Hypothese uns verblendet. So trübt die geringste Gemütsbewegung sofort die Spiegelfläche des Intellekts und läßt nur verzerrte Bilder auf ihr erscheinen; nur ein ruhiger See spiegelt die Objekte klar wieder. Darum darf auch niemand in eigener Sache Richter sein. Sobald unsere persönlichen Interessen ins Spiel kommen, ist uns ein richtiges Urteil so schwer, wie das Lesen eines Briefes beim Lichte einer Fackel, das vom Winde hin und her bewegt wird. Giebt es doch Menschen, die überhaupt bei allem, was gesagt wird, sogleich an sich denken, und jede zufällige, noch so entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Persönliches nimmt ihre ganze Aufmerksamkeit so in Anspruch, daß sie für den objektiven Gegenstand der Rede keine Fassungskraft übrig behalten. Sie fühlen sich überall getroffen, verletzt, gekränkt, beleidigt. Wenn die Subjektivität in dieser Weise sich vordrängt, so kann natürlich von einer rein sachlichen, objektiven Erkenntnis keine Rede sein, es gilt: quae volumus, credimus libenter, der Intellekt wird vom Willen beherrscht und steht in seinem Dienst.

Das Gegenteil davon ist aber die intellektuelle Freiheit. Auch sie ist insofern in der weiter unten zu behandelnden sittlichen Freiheit enthalten, als sie erst Wirklichkeit hat in dem, der die Selbstverleugnung besitzt von dem persönlichen Interesse abzusehen, sein individuelles Ich mit seinen Sorgen, Wünschen und Hoffnungen, mit seiner Liebe und seinem Haß zu vergessen, und unbefangen und vorurteilslos sich den Dingen hinzugeben, ihnen mit Liebe sich zu öffnen, und sie ruhig und still zu sich reden und auf sich wirken zu lassen. Zu der intellektuellen Freiheit sich durchzuringen ist eine sittliche Aufgabe. Frei werden müssen wir von der Ungeduld, welche den Erscheinungen der Welt ihre eigenen Gedanken voranlaufen läßt und die Objekte meistert, ohne sie gründlich zu kennen, sie verwirft, ohne sie begriffen zu haben; wir müssen frei werden von dem Egoismus, der die Dinge nur sich selbst, nur seiner zufälligen Neigung und Bildung gerecht machen will, von dem Eigensinn, der die Erscheinung nur so haben will, wie er sie sich selbst gedacht hat. Zu solch objektiver, vorurteilsloser und uneigennütziger Auffassung der Dinge erzieht uns auch besonders die Kunst. Denn gerade darum wirkt ein echtes Kunstwerk so wohlthuend und beruhigend auf unser Gemüt, weil es aus einem ruhigen, willens- und absichtslosen Gemütszustand geboren ist. In seine Anschauung versunken sind wir nicht mehr dieses Individuum mit den bestimmten Sorgen, Ängsten, Hoffnungen und Wünschen, sondern nur noch reines Subjekt des Erkennens. So hebt uns die Kunst heraus aus dem endlosen Strome des Wollens, befreit uns von den Affekten und Leidenschaften, die in uns tobten, und giebt uns damit uns selbst wieder zurück. Daher die reinigende, heiligende, verklärende Macht, die sie auf uns ausübt. Der Sturm der Leidenschaften ist auf wundervolle Art beschwichtigt. Es ist die erhabene Ruhe des Weltherrschers, die aus den Werken des echten Genies so wohlthuend auf uns einwirkt. Die Art, wie das Genie sich zur Welt stellt, ist namentlich zu sehen an Goethe*). Vilmar vergleicht ihn im Hinblick auf die Objektivität und Unbefangenheit der Anschauung mit einem milden, klaren, durchsichtigen Strom, der ruhig hinabfließt durch die Gefilde, Blumen, Gebüsch und wildes Gestrüpp des Ufers, heitere Auen und kahle Hügel, an denen er vorbei strömt, in gleicher Wahrheit und gleicher Ruhe wiederspiegelt. Er rühmt als vorbildlich an ihm die

*) Vergl. hierzu A. F. C. Vilmar, Geschichte der deutschen Nationallitteratur. — Derselbe, Theologische Moral. 2 Bde. Güterslohe 1871. (II. S. 27 f.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Treue, welche heilige Scheu trage an der dargebotenen Erscheinung willkürlich etwas zu verrücken, und die Uneigennützigkeit, die ruhig auch das scheinbar Unbrauchbare, Ungenügende, Unfaßbare, ja das der eigenen Neigung und Ansicht Widersprechende gelten und an seinem Orte stehen lasse, bis weitere Betrachtung und wiederholte, stille Anschauung auch dies anfänglich seltsam und widerwärtig Scheinende als Glied in einer wohlgefügten Kette, als einen intergierenden Ton einer höheren Harmonie begreifen lehre. Das aber ist die Freiheit des Intellekts. Nur wenn so der Intellekt gelernt hat sich dem Dienste des Willens zu entziehen und lediglich seinen eigenen Gesetzen zu folgen, ist er frei, und nur so ist die Möglichkeit einer reinen und ungetrübten Auffassung der Außenwelt gegeben. Die intellektuelle Freiheit ist darum ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Freiheit überhaupt und insbesondere der sittlichen Freiheit, zu der wir nunmehr übergehen. —

b. Die sittliche Freiheit.

aa) Das Wesen der sittlichen Freiheit.

Wenn man von der Freiheit schlechthin redet, und namentlich, wenn man von der Freiheit als einem hohen, erstrebenswerten Gute, ja als dem Höchsten redet, was ein Mensch erreichen kann, so ist damit in der Regel die Freiheit gemeint, die sich weder auf das äußere Handeln noch auf die Denkthätigkeit beschränkt, sondern die sich auf das Centrum, auf den Kern des Menschen bezieht, auf sein Wollen selbst, die sogenannte sittliche Freiheit. Im Wollen äußert sich das eigentliche und tiefste Wesen des Menschen, dafür ist er verantwortlich, das ist es, was über seinen Wert oder Unwert entscheidet. Demnach kommt auch alles darauf an, daß der Mensch hier in seinem innersten Kern, in seinem Wollen frei ist. Denn nur alsdann ist er wahrhaft frei.

In Wahrheit frei ist aber nach der obigen Definition nur derjenige Mensch, der durch keinen Zwang oder Druck gehindert ist seiner ursprünglichen Bestimmung zu folgen und sein wahres Wesen zu verwirklichen, der also die Fähigkeit besitzt, sich als sittliche, gottebenbildliche Persönlichkeit in seinem Wollen und Handeln ungehindert zu offenbaren. Nur der Wille ist also frei, der nicht von außen bestimmt wird, sondern sich aus seinem innersten und wahrsten Wesen heraus selbst bestimmt, Selbstbestimmung ist wahre Freiheit.

In gewissem Sinne, namentlich im Vergleich mit der Tierwelt, ist freilich jeder Mensch insofern frei, als er nicht wie das Tier den blinden Trieben zu folgen braucht, die sich im Naturgrunde seiner Persönlichkeit regen und bewegen, sondern schon durch eine Vernunft die Fähigkeit hat, die Nötigung der Triebe aufzuhalten durch einen bloßen Gedanken. Das Tier unterliegt dem unmittelbaren Zwang durch anschauliche Motive; es lebt nur in der sinnlichen Gegenwart*). Der Mensch dagegen ist nicht bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig, sondern vermag aus dieser Allgemeinbegriffe zu abstrahieren, die er mit Worten bezeichnet und mit denen er zahllose Kombinationen vornimmt, die das ausmachen, was man denken nennt, und wodurch das möglich wird, was dann die weiteren Vorzüge des Menschengeschlechts ausmacht: Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges gemeinsames Handeln vieler Staat, Wissenschaften, Künste u. s. w. Die Sprache hat Max Müller mit Recht als den Rubikon bezeichnet, der das Tierleben vom Menschenleben trennt; es ist die Fähigkeit nicht anschauliche, abstrakte allgemeine Vorstellungen, mit einem Worte Begriffe zu haben; eine Gabe, die dem Menschen eignet, deren aber die Tiere sämtlich entbehren. Sie

*) Das Folgende nach Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. I. Über die Freiheit des Willens. — Sämtl. Werke, herausgegeben von J. Frauenstädt. 4. Bd. Leipzig 1874.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

haben eben nur anschauliche Vorstellungen und erkennen nur das jedesmal Gegenwärtige. Ihr Horizont ist mithin recht beschränkt; sie haben nur die Wahl zwischen dem, was ihnen anschaulich vorliegt. Der Mensch hingegen hat vermöge seiner Fähigkeit abstracte Begriffe zu bilden einen unendlich weiten Gesichtskreis, der das Abwesende, Vergangene und Zukünftige begreift; dadurch hat seine Wahl viel größeren Spielraum. Was sein Thun bestimmt, ist nicht bloß das in der sinnlichen Anschauung Vorliegende, sondern allgemeine Grundsätze, bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn von dem Eindruck der Gegenwart und der sinnlichen Anschauung frei und unabhängig machen. Man kann sagen: es sind feine unsichtbare Fäden, die des Menschen Gedanken lenken, während die Tiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden.

Doch diese Freiheit vom unmittelbaren Zwang der anschaulich gegenwärtigen Objekte, diese Fähigkeit sich durch allgemeine Grundsätze zu bestimmen, ist noch nicht die volle und ganze Freiheit. Es muß ferner hinzukommen die Einheit und Geschlossenheit des Wollens, daß nämlich der Mensch sein ganzes Leben nach einem obersten Grundsatz bestimmt, daß der Wille des Menschen auf ein Gut gerichtet ist und sich mit diesem Gute identificiert*). Ohne diese Kontinuität des Wollens ist wahre Freiheit nicht denkbar. Wer sich von den wechselnden äußeren Eindrücken beherrschen läßt und diese nur wie ein Spiegel reflectiert, wer heute durch dieses, morgen durch jenes Gut seinen Willen bestimmen läßt, der ist ein Sklave, aber kein Herr der Welt. Das Wesen der Persönlichkeit besteht gerade darin, daß sie auf Grund ihres eigentümlichen Selbstgefühls unter den sie umgebenden Dingen Unterschiede macht, einiges als für sie besonders wertvoll auszeichnet und sich zueignet, anderes als gleichgültig, widerwärtig und fremd von sich abstößt und so die Dinge aus bloß empfundenen Thatsachen des Bewußtseins in gefühlte Werte umwandelt, die nun den eigentlichen Inhalt des Personlebens ausmachen. Soll nun das Selbstgefühl auf das höchste gesteigert werden und die Persönlichkeit sich am kräftigsten der Welt gegenüber in ihrer Eigenart behaupten, so muß den Menschen die Vorstellung eines Gutes als des höchsten dauernd derart beherrschen, daß er mit dem vollen Genuß desselben sein eigenes Selbst vollständig identificiert. Erst dadurch, daß er sich so innerlich in der beständigen Richtung auf ein solches höchste Gut zusammenfaßt, gewinnt er eine Vorstellung von sich selbst als einer im Wechsel der Zustände beharrenden Größe, erst dadurch wird er ein Charakter. Erst hierdurch hört er auf ein Spielball augenblicklicher Launen zu sein und wie die Kinder auf dem Jahrmarkt bald nach diesem bald nach jenem zu greifen; er weiß, was er will. Sein Charakter gewinnt damit Energie und Klarheit; seine Gesinnung gewinnt jene Treue, Festigkeit und Unbeweglichkeit, die nur eines hat und kennt und weiß und erstrebt, dieses eine aber mit ganzer Seele, mit ganzem Gemüte und allen Kräften sich zu eigen gemacht hat und alles nur darauf bezieht. Nur wer so beständig ein Ziel fest im Auge hat, vermag den Versuchungen Widerstand zu leisten, die von rechts und links auf ihn einstürmen und ihn von seinem Wege abbringen wollen.

Aber auch dieses Hingegebensein an ein höchstes Gut ist es noch nicht, was den vollen Begriff der sittlichen Freiheit ausmacht, sondern es muß nun noch hinzukommen die nähere Bestimmung dessen, worin der Mensch sein höchstes Gut erblickt, an das er sich so ganz und ausschließlich hingiebt. Denn nicht mit jeder entschiedenen Hingabe an ein Gut ist die sittliche Freiheit verknüpft. In der Menschenbrust regen sich die verschiedensten Triebe, die gerichtet sind auf die Güter dieser Welt. Damit, daß man einen dieser Triebe zum herrschenden, mithin eines der relativen Güter zum absoluten erhebt, ist wohl eine gewisse Charakterfestigkeit hergestellt, aber nicht das, was wir sittliche Freiheit nennen. Diese Art von Charakterstärke, die ihre ganze Energie in einen selbstgewählten partikularen, irdischen Zweck legt und

*) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bereit ist ihn um jeden Preis durchzusetzen, diese schroffe Rücksichtslosigkeit, der jedes Mittel recht ist, diese unbeugsame Festigkeit, die vor keinem Hindernis, welcher Art es auch sei, zurückschreckt, bis sie ihr Ziel erreicht hat, sie ist im Grunde genommen doch nur eine Scheinfreiheit, wie sie denn auch oft mit ihrem Unternehmen scheitert und sich sagen muß: ich habe mein Leben verfehlt, ich war ein Sklave meines eigensinnigen Willens. Ein solcher hat sich an die Welt verkauft; nicht er besitzt die Welt, sondern die Welt ihn. Der sittlich freie Charakter wird nie in einem partikularen Zweck gänzlich aufgehen, nie sich an einen besonderen Trieb rückhaltslos hingeben; immer wird er frei darüber schweben und jeden partikularen Zweck nur in Unterordnung unter den allgemeinen Endzweck verfolgen. Derjenige Endzweck aber, welcher durch den allgemeinsten Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle sittlichen Zwecksetzungen besondern Umfanges unterzuordnen, ist allein der, welcher zugleich Endzweck der Welt überhaupt ist, der Zweck eines Reiches persönlicher Geister, die unter einander durch das Band der Liebe verbunden sind. Dieses Reich ist also das höchste Gut, das alle niederen Güter, das absolute Gut, das alle relativen Güter, das überweltliche Gut, das alle irdischen Güter in sich und unter sich befaßt. Nur dieses Gut, das an keine irdischen, natürlichen Bedingungen geknüpft ist, kann sich als letzter Endzweck behaupten, auf den alles zu beziehen ist und dem alles als Mittel dienen muß. Also nur, wo das Trachten nach diesem Reiche, dem höchsten Gute, als Grundtrieb das Leben beherrscht und das Centrum des ganzen Denkens, Fühlens und Wollens geworden ist, nur da ist wahre Freiheit.

Der Ausdruck für dieses Reich persönlicher Geister, die unter einander durch das Band der Liebe verbunden sind, ist das Sittengesetz; es ist dieses Reich selbst in imperativer Form. Darum können wir auch sagen: nur der durch das Sittengesetz bestimmte Wille ist der in Wahrheit freie Wille. Der Wille, der sich nach dem Sittengesetz bestimmt, weiß sich damit frei von natürlichen zufälligen Motiven, er steht auf ewigem Grund, denn er gehorcht dem, was sich ihm als ein unbedingt Notwendiges ankündigt. Die unbedingte Notwendigkeit aber, mit der das Sittengesetz befiehlt, ist nichts anderes als der imperative Ausdruck für den absoluten Wert desjenigen Gutes, das durch die Erfüllung des Gesetzes hergestellt werden soll*).

*) Diese Bezugnahme auf das durch das Sittengesetz bezweckte Gut thut der Hoheit und Würde des Sittengesetzes keinen Eintrag und nimmt ihm nichts von der unbedingten Notwendigkeit, mit der es gebietet. Eine jede Autorität, die dem Menschen gegenüber tritt, muß die Anerkennung sich verdienen durch den unbedingten Wert ihres Inhaltes. Davon macht das Sittengesetz keine Ausnahme. Auch das sittliche Ideal muß durch sich selbst anziehend wirken, sein Wert muß durch sich selbst begriffen werden. Sittliches Handeln muß auf Herstellung eines Wertes, auf Erzeugung eines Gutes gerichtet sein. Werte haben aber ihre Existenz nur in einem Wesen, das sie fühlt, Güter haben ihr Dasein nur in einem Wesen, das sie genießt. So wie die Farben erst entstehen, wenn das Licht sie bescheint, so wird auch der in einem Ding liegende spezifische Wert allein durch das Lustgefühl des genießenden Subjekts zur wahren Wirklichkeit gebracht. Das sittliche Handeln muß also schließlich in ein Lustgefühl einmünden. Denn das bloße Vorhandensein einer nach sittlichen Ideen geordneten Welt des Seins und Handelns, wovon niemand etwas hat, ist nichts Verehrungswürdiges, und es wäre unwürdiger Formendienst, ja Götzendienst, wenn man dem blinden thatsächlichen Sein, das niemandes Glück und Seligkeit erhöht, das Dasein und individuelle Wohl persönlicher Wesen zum Opfer bringen wollte. Mit der Herstellung irgend eines äußerlichen formellen Thatbestandes kann doch der Zweck des Sittengesetzes noch nicht erreicht sein. Es wäre wenigstens alsdann gar kein Grund vorhanden, warum die Maxime unseres Handelns gerade sein soll: jedem das Seine zu lassen und nicht: jedem das Seine zu nehmen. Denn daß bei der Befolgung der einen Maxime lauter Unordnung und Unglück entstünde, bei Befolgung der anderen lauter Ordnung und Glück, dürfte nicht maßgebend sein. Damit wird aber das Sittengesetz zu etwas rein Zufälligem, zu einer unverstandenen Auctorität, die nur gebietet, eine rohe nackte Notwendigkeit, der sich der Mensch blindlings zu unterwerfen hat. v. Ihering nennt es „brutalen ethischen Fatalismus" und erinnert dem gegenüber an den Satz: salus populi summa lex esto. Das sittliche Handeln giebt sich nur dadurch unserer Vernunft als ein denknotwendiges, unbedingt sein sollendes zu erkennen, daß sein Resultat unbedingt wert ist zu existieren. Dieser Wert kann aber nur als ein Zuwachs von Lust in einem fühlenden Wesen existieren. Die Befolgung des Gesetzes kann also

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dieses Gut ist der Art, daß es sinnlos und absurd ist zu fragen, welchem höheren Zweck es diene; es ist der Endzweck, auf den hin der Mensch überhaupt geschaffen ist: sein Dasein als freie, sittliche Persönlichkeit. Es macht sich ihm als höchstes Gut fühlbar. Jeder fühlt, daß dieses Gut dem Grundinteresse seiner Natur entspricht, und durch die Achtung, die es jedem abnötigt, läßt es die Fragen nach einem noch höheren Zweck verstummen. Was das Sittengesetz bezweckt, ist dasselbe, was im innersten Herzen von dem Menschen gewollt wird, es ist das, was er nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben; es ist die freie Persönlichkeit. Der dem Sittengesetz unterworfene Mensch ist der Mensch, so wie er ursprünglich von Gott gedacht und gewollt ist; und wer sich nach ihm bestimmt, bestimmt sich nicht aus seiner empirischen, bedingten Wirklichkeit, sondern aus seiner Idee heraus. — Er sieht nicht auf das, was ist, sondern allein auf das, was sein soll. Damit zerschneidet er aber das Band, das ihn an den mechanischen Naturzusammenhang knüpfte. So lange der Wille sich nur im Gesichtskreis der Wünsche und Neigungen bewegt, bleibt er gebannt in den durch das Naturgesetz bestimmten Kausalzusammenhang alles Geschehens; er steht unter dem bloßen Zwange des egoistischen Naturtriebes und ist nur ein selbstsüchtiges, von Begierde beherrschtes Ich. Erst wenn er durch ein unbedingt Notwendiges, durch das Sittengesetz bestimmt ist, denkt er sich als Endzweck und hebt sich als ein geschlossenes Ganze, das in sich selbst und unabhängig von der Natur seinen Wert hat, aus dem endlosen Naturzusammenhang heraus und fügt sich in eine andere Ordnung und Gesetzgebung ein als die des Naturmechanismus; er denkt sich nunmehr als eine über alle Natur erhabene, übersinnliche Persönlichkeit. Das ist der Wert, den das Sittengesetz für den Menschen hat: es enthüllt ihm erst sein eigentliches Selbst, erhebt ihn zur Persönlichkeit, bringt ihm seine Würde zum Bewußtsein und zeigt ihm den einzigen Weg sich frei zu halten von aller Bestimmtheit durch Naturursachen und so sein Selbst der Natur gegenüber zu behaupten.

Darum sagen wir mit dem Dichter: „Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben." Und das ist kein Widerspruch. Denn das Sittengesetz ist nichts, was uns von außen gegeben und aufgedrungen wäre; es ist nichts uns Jenseitiges und Fremdes, sondern es stammt aus dem innersten Kern unseres Selbstbewußtseins und ist der Ausdruck unseres eigenen tiefinnersten Wesens. Der Zwang, die Notwendigkeit, die es mit sich führt, ist moralisch vermittelt durch das Gefühl der Achtung, das uns das Gesetz abnötigt dadurch, daß wir uns selbst in ihm wiedererkennen. Es herrscht darum nicht mit dem Ansehen der Gewalt, sondern wer ihm gehorcht, folgt nur seinen eigenen unverbrüchlichen Gesetzen,

---

keine verpflichtende Kraft haben, wenn sie keinem gefühlsfähigen Wesen Lust verursacht. Denn die Befolgung des Gesetzes würde dann zwar äußerlich einen anderen Thatbestand hervorbringen als die Nichtbefolgung, aber im Grunde würde doch der eine so gleichgiltig sein wie der andere. Von der Verwirklichung des Gesetzes würde niemand etwas haben, am wenigsten das empfindungslose Gesetz; es hätte einfach bei dem neuen Thatbestand sein Bewenden; es wäre das reine opus operatum. Kant hatte gewiß Recht, wenn er dagegen eiferte, daß man die Auctorität des Sittengesetzes auf ein empirisches Lustgefühl gründe. Denn das, was bloß ist, kann nie den Grund abgeben für das, was sein soll. Aus dem Seinmüssen folgt kein Seinsollen. Das Prinzip des Ethischen, an dem alles Sein erst gemessen wird, ob es wert ist zu sein, kann nicht in einem bloß zufällig gegebenen Sein gefunden werden, sondern nur in einem Denknotwendigen; erst dabei kann sich unsere Vernunft beruhigen. Auf ein solches Glück also, das sich der Vernunft als ein denknotwendiges erweist, darf das Sittengesetz unbeschadet seiner Würde wohl bezogen werden. Kant ging darin entschieden zu weit, daß er überhaupt alle Rücksicht auf Glück und Seligkeit aus der Moral verbannt wissen wollte. Gewiß, es verrät den Standpunkt des unreifen Kindes, die Medizin zu nehmen, um das versprochene Stückchen Zucker zu erhalten, und ist des Mannes nicht würdig. Aber anstatt nun zu verlangen, daß der Mann sie um der Gesundheit willen nehme, und so das Motiv auf die Höhe des Zweckes zu erheben, verlangte er, daß der Mann die Medizin der Medizin wegen nehme, verlangte sogar, daß sie bitter schmecke. Aber die Pflicht bloß um der Pflicht willen zu thun, das Sittengesetz befolgen bloß, weil es befiehlt, ist, wie wir oben gesehen haben, unvernünftig. (Vergl. v. Ihering, Der Zweck im Recht. 2. Bd. Leipzig 1884. — Lotze, Mikrokosmus, 3 Bde. Leipzig 1876–80. — Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie. Leipzig 1882.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

erfüllt nur seine eigene Bestimmung, ist also nur sich selber treu. Was das Sittengesetz befiehlt, ist das, was er für sich selbst im tiefsten Grunde seines Wesens als das Wahre und Notwendige, zur Vollendung seines Wesens Unentbehrliche will. Darum giebt sich auch die Erfüllung des Gesetzes unmittelbar kund als Gefühl der Einheit, des Friedens und der Harmonie mit sich selbst; die Übertretung aber als Gefühl des Unfriedens, des Zwiespalts und der Zerrissenheit.

Also nur, wer das Sittlichgute als unbedingtes Gesetz für den Willen anerkennt, nur wer sich fest gebunden hat an den Mast des Guten, ist wahrhaft frei; nur die Bestimmung durch das Sittengesetz ist im wahrsten Sinne des Wortes Selbstbestimmung, nur sie ist wahre, reale Freiheit. Der Gedanke des Sittengesetzes weist aber über sich hinaus auf einen Gesetzgeber. Die unbedingt verpflichtende Kraft des Sittengesetzes liegt nur in dem Gedanken begründet, daß der Zweck, dem das Sittengesetz dient, der höchste Zweck ist, auf den hin überhaupt die Welt geschaffen und um deswillen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs gemacht ist. So vollendet sich das Sittliche erst in dem Gedanken, daß das Gute eine Macht ist über die Welt. Erst in diesem religiösen Vertrauen wird das Sittliche möglich. Die Religion ist es, die erst das sittliche Handeln ermöglicht, d. h. aber nichts anderes als: erst in der religiösen Abhängigkeit verwirklicht sich die sittliche Freiheit.

bb) Die Verwirklichung der sittlichen Freiheit im christlichen Glauben*).

Die im Vorhergehenden ihrem Wesen nach geschilderte sittliche Freiheit ist für den Menschen nicht eine unmittelbare, ihm anerschaffene Wirklichkeit, sondern zunächst nur Aufgabe. Sie ist das Ziel seiner Bestimmung, sie ist das Ideal, das ihm vorschwebt, dem aber die Wirklichkeit keineswegs entspricht. Zwei Thatsachen findet er vor, die es ihm schwer, ja unmöglich machen, seinen Willen dem Sittengesetz zu unterwerfen und aus eigenen Kräften sich die Freiheit zu erwerben. Diese beiden Thatsachen, die ihn an der Erreichung seiner Bestimmung hindern, sind das Vorhandensein des Übels außer ihm und der Sünde in ihm.

Zuerst das **Übel**. Der Mensch mit seinen sittlichen Bestrebungen steht hier in dieser Welt einsam und verlassen da, wie ein Fremdling aus einer anderen Welt. Für das, was ihn erfüllt und bewegt, scheint die Natur kein Herz zu haben**). Sie sagt ihm auf Schritt und Tritt: du bist doch nur ein

*) Zu den nachfolgenden Ausführungen vergl. insbesondere: W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Derselbe, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886. Derselbe, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Marburg 1884. — Gottschick, Der evangelische Religionsunterricht in den oberen Klassen höherer Schulen. Halle 1886.

**) Vgl. hierzu folgende Bemerkungen aus David Strauß, Der alte und der neue Glaube: „Wohl hat die Natur eine Seite, die dem Menschen freundlich erscheinen mag. Die Sonne, die ihn wärmt, die Luft, die er atmet, die Quelle, die ihn labt, der Baum, der ihm seinen Schatten und seine Früchte, das Schaf, das ihm seine Milch und seine Wolle bietet, scheinen zum Besten des Menschen vorhanden, ihm von einer gütigen Macht geschenkt zu sein. Auch gestattet ihm bis zu einer gewissen Grenze die Natur eine bestimmende Einwirkung auf sie: er baut seinen Acker, gewöhnt und benutzt seine Haustiere, erjagt und erlegt die wilden, zimmert sich seinen Kahn für den Fluß oder die See, und macht sich zum Schutze gegen die Witterung seine Hütte, seine notdürftige Kleidung zurecht. Aber die Kehrseite dieses freundlichen Gesichtes, das die Natur ihm zeigt, ist ein schreckliches; neben und hinter dem schmalen Grenzgebiete, worauf sie ihn gewähren läßt, behält sie für sich eine ungeheure Übermacht, die in unerwartetem Ausbruch aller menschlichen Bemühungen grausam spottet. Der Sturm versenkt den Kahn und den Schiffer dazu; der Blitzstrahl setzt die Hütte in Flammen oder die Überschwemmung reißt sie fort; eine Seuche rafft die Herden hinweg; Sonnenbrand oder Hagel vernichtet den Ertrag der Felder; während der Mensch selbst sich dem Zufall oder Unfall, der Krankheit und dem Tode ohne nachhaltigen Schutz preisgegeben sieht“. . . . . „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganze furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hülflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

winziger Bruchteil des großen Universums. Die brutale Gewalt scheinbar sinnloser Ereignisse zerstört Ordnungen und erstickt Regungen, die dem guten Willen schienen die Bahn frei zu machen. Krankheit lähmt die Thätigkeit des Menschen, der Tod macht sie unmöglich. Die menschliche Gesellschaft ist auch kein Organismus der Freiheit, sondern umwindet den Einzelnen mit zahllosen Hemmungen. Sind doch die Menschen lauter unbefriedigte, von unruhiger Selbsucht getriebene, nach Leben und Daseinsgenuß dürstende Wesen, die sich gegen einander wehren, weil einer dem andern die Mittel zum Glück entreißen möchte. Bei diesem Zustand, der einem bellum omnium contra omnes nur allzu ähnlich ist, scheint ein befreiender und beglückender Verkehr mit anderen unerreichbar. So sieht es aus, als sei die Welt gar nicht darauf angelegt, dem sittlichen Handeln des Menschen als Basis zu dienen. Sie zerstört seine Arbeit und spottet seines Strebens. Was ist natürlicher, als daß der Mensch die Lust verliert, sich ferner im Dienste einer Macht aufzuopfern, die zu ohnmächtig ist, um ihre Zwecke durchzusetzen, und eine Arbeit zu thun, die doch vergeblich ist? Es ist dem Menschen nicht möglich, sich einem sittlichen Endzweck hinzugeben, wenn er nicht überzeugt ist, daß auch die Bedingungen für seine Erreichbarkeit verbürgt sind. Das Sittengesetz verlangt von dem Menschen, er solle seine Neigungen und Lieblingswünsche opfern, er solle sittlich handeln, ohne Rücksicht auf den Erfolg. Das aber ist nur möglich, wenn er weiß: das Sittlichgute ist der End-

---

Rade gefaßt und zerrissen zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches." Dazu vgl. man noch die Schilderung des Doppelantlitzes der Natur bei Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. Berlin 1882, außerdem auch die an den verschiedensten Stellen eingestreuten zahllosen Ausführungen Schopenhauers, der am beredtesten wird, wenn er auf das Elend des Daseins und auf den Jammer des Lebens zu sprechen kommt. Es ist geradezu das Thema seiner Philosophie. Das Wissen um den Tod und die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens gilt ihm als der stärkste Anstoß zum Philosophieren. Die Frage, um die sich alle philosophischen Systeme bewegen, ist nach seiner Ansicht dieselbe Frage, die sich auch dem stumpfsinnigsten Menschen aufdrängt: „Warum sind der Thränen unter dem Mond so viel?" Nicht bloß daß die Welt vorhanden, sondern daß sie eine so trübselige sei, ist das Problem, das die Menschen in Unruhe versetzt. „Die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an." „O die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehen, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Not und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Übel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bitteren Tode! . . . Das Leben ist ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt. Statt irgend eines haltbaren Endzweckes nur augenblickliches Behagen, flüchtiger Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, jedes ein Jäger, jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not, Angst, Geschrei und Geheul, und das geht so fort" . . . „Wenn man jedem die entsetzlichen Qualen und Schmerzen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen, und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elendes, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schlusse ihn in den Hungerturm des Ugulino blicken lassen wollte, so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art diese meilleur des mondes possibles ist. Ein Höllenpfuhl ist die Welt; an Teufeln fehlts auch nicht darin. Man betrachte nur, was gelegentlich Menschen über Menschen verhängen, mit welchen ausgegrübelten Martern einer den anderen langsam zu Tode quält, und frage sich, ob Teufel mehr leisten könnten" . . . „Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurück halten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platter Stirne nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn auf die namenlosen Leiden der Menschheit." — O. Funcke in seinem Vortrage: „Wozu ist der Mensch in der Welt?" (Stuttgart 1887) sagt: „Der Mensch ist der König aller Kreaturen. Jede Gewalt muß sich seinem Geiste beugen. Schreibt er nicht mit dem Blitze, malt er nicht mit dem Lichte, fährt und arbeitet er nicht mit dem Dampfe, misset er nicht den Himmelsbogen und taucht er nicht hinunter bis auf den Grund des Meeres, durchwühlt er nicht die Eingeweide der Erde? Jawohl — und dabei ist er doch das unseligste von allen lebenden Wesen . . . . Ein Hauch, ein Wassertropfen genügt, um ihn zu töten." — Über dieses Thema vgl. im übrigen namentlich Luthardt, Apologetische Vorträge. I. Band. 2. und 7. Vortrag. II. Band. 2. Vortrag nebst den Anmerkungen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zweck, auf den hin die ganze Welt geschaffen ist; derselbe Wille, der im Sittengesetz laut wird, hat die Macht über die Welt und den Einzelnen, er garantiert die Realität des höchsten Gutes, des sittlichen Endzwecks; er wird das Reich freier persönlicher Geister zu stande bringen und das sittliche Streben der Einzelnen nicht verloren gehen lassen; das Gute wird siegen, und die gerechte Sache wird über alles Widerstrebende den Sieg davon tragen; unser Streben ist darum nicht vergeblich, es ist mehr als das unaufhörliche Wälzen des Sisyphus-Steines. So vollendet sich das Sittliche erst in dem religiösen Vertrauen, daß das Gute eine Macht über die Welt ist, daß das Reich persönlicher Geister das Reich Gottes ist, der auf diesen Endzweck hin die Welt ins Dasein gerufen hat. Erst durch den christlichen Glauben an die Liebe Gottes, bei dem ich mein Lebensziel geborgen weiß, gelangt das Sittliche zu individueller Wirklichkeit in einem Menschenleben. Der moralischen Würde des Menschen entspricht es nicht, daß er in dumpfer Resignation sich unter das blinde Fatum, unter die bewußtlose Naturnotwendigkeit beugt, es bleibt für ihn nur die eine Rettung, daß er sich aus der gezwungenen Abhängigkeit von Natur und Schicksal in die freiwillige Abhängigkeit von dem persönlichen Gott begiebt, dessen Macht die Macht der ewigen Weisheit und Liebe ist. Denn alsdann weiß er: Gott ist es, von dem die Leiden ausgehen, und alles Sein und Geschehen, auch Leid und Tod, müssen als Mittel dienen, um den Endzweck der Welt, das Reich Gottes, zu verwirklichen. Die Naturmächte, von denen er scheinbar zwecklos beherrscht wird, müssen dazu dienen, ihn in das Reich Gottes hineinzuziehen. Denn denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen.

Denen, die Gott lieben — wohl. Aber da steht die zweite Thatsache, die unsere Freudigkeit zum Guten lähmt, die nicht wegzuleugnende Thatsache der **Sünde.** An dieser Klippe droht das religiöse Vertrauen auf den Vater im Himmel, der die Welt zu meinem Besten lenkt, sofort wieder zu scheitern. Angstvoll zweifelnd erhebt sich das Schuldgefühl und fragt: Darf ich diese Weltanschauung auch auf mich beziehen? kann und darf ich mich der Liebe Gottes getrösten, wo mir doch mein Gewissen sagt, daß ich für die ewige Liebe Gottes keinen Wert habe? Habe ich ein Recht zu glauben, daß Gott auch nur einen Finger für mich rührt, wo ich doch seinen Zwecken widerstrebe? Nur denen, die Gott lieben, gilt die Verheißung, daß ihnen alles zum Besten dient; ich aber liebe die Welt mehr als Gott. Nur die, welche am ersten nach dem Reiche trachten und nach seiner Gerechtigkeit, dürfen sich getrösten, daß ihnen alles andere zufallen werde. Mein Wille aber ist nicht auf das höchste Gut gerichtet, sondern auf Güter niederen Ranges, die ich an Gottes Stelle gesetzt habe. Unter solchen Umständen kann in mir nicht das Bewußtsein aufkommen, ein geliebtes, teures, wertes Kind Gottes zu sein. Ich kann mir kein Herz fassen zu Gott, ich kann nicht glauben, daß ich in Gottes Augen solchen Wert haben sollte, daß alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, nur um meinetwillen dasei, um mir als Mittel zu meiner Seligkeit zu dienen. So muß denn das, was Gott und Mensch von einander scheidet, erst hinweggenommen werden; Gott muß dem Menschen die Sünden vergeben, nur in dieser Form kann das Bewußtsein der Gotteskindschaft im Menschen Platz greifen. Der Mensch, der das Sittengesetz erfüllen will, bedarf eines Versöhners.

Aber das nicht allein. Die Versöhnung muß sich zugleich wirksam zeigen als Erlösung aus sittlicher Gebundenheit. Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Zur Strafe dafür, daß der Mensch die Welt besitzen und genießen wollte ohne Gott und gegen Gott in falscher Freiheit, hat ihn Gott in die schimpflichste Abhängigkeit von der Welt geraten lassen. Wir alle sind von Natur Knechte der Sünde*). Unser Wille ist unvermögend diese Ketten zu zerbrechen. Was das Sittengesetz vorschreibt,

*) Vergl. hierzu die „lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit" bei Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; wo er redet „von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

daß wir unsern Nächsten lieben wie uns selbst, an seinem Glück dieselbe Freude haben wie am eigenen, durch sein Wehe so lebhaft berührt werden wie durch das eigene, das übersteigt unsere Kräfte. Die bloße Kenntnis des Sittengesetzes, weit entfernt uns die Kraft zur Erfüllung zu geben und uns aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien, bringt uns vielmehr unsere Unfreiheit erst recht zum Bewußtsein, ja ver-

---

die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt"; und von vielen andren unter dem Tugendscheine noch verborgenengeschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist." Kant meint, wer die Laster der Kultur und Civilisirung betrachte, werde sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abwenden, damit er sich nicht ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. — Schopenhauer in seinen beiden Hauptwerken: „Die Welt als Wille und Vorstellung" (2 Bde.) und „Parerga und Paralipomena" (2 Bde.) läßt sich in seiner Weise folgendermaßen aus: Das Schicksal ist grausam, aber die Menschen sind auch erbärmlich. Wenn man einen Blick auf den Jammer des menschlichen Daseins wirft und sich darüber entsetzen möchte, so muß man nur die menschliche Schlechtigkeit ins Auge fassen, da wird man finden, daß sie einander das Gleichgewicht halten, und wird der ewigen Gerechtigkeit inne werden, indem man merkt, daß die Welt selbst das Weltgericht ist und zu begreifen anfängt, warum alles, was lebt, sein Dasein abbüßen muß, erst im Leben und dann im Sterben. An dem, was die Menschen leiden, erkennen wir nur, was sie verdienen. Wie erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität wird unter den Menschen angetroffen! Ist nicht niederträchtiger Eigennutz, grenzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wird? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann! In dieser Welt sind Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause. Gut, daß Klugheit und Höflichkeit den Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Übelwollen ist, und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Jeder würde sich krank ärgern, wenn er vernähme, was alles von ihm gesagt und in welchem Tone von ihm geredet wird. Die alltäglichen Verbindungen der Menschen sind so, daß wir mit den meisten unserer guten Bekannten kein Wort mehr reden würden, wenn wir hörten, wie sie in unserer Abwesenheit von uns sprechen. — Höflichkeit, diese konventionelle Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs, ist anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil, was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist: daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. Keiner ist frei von Neid. Denn weil sich die Menschen insgesamt unglücklich fühlen, können sie den Anblick eines vermeintlich Glücklichen nicht ertragen. Wenige Dinge versetzen darum die Leute so sicher in gute Laune, wie wenn man ihnen ein beträchtliches Unglück, davon man kürzlich betroffen ist, erzählt oder ihnen irgend eine persönliche Schwäche unverhohlen offenbart. Dabei ist über alles der Schleier der Verstellung, Falschheit, Heuchelei, Grimace, Lug und Trug ausgebreitet. Die Wilden fressen einander, die Zahmen betrügen einander, und das nennt man den Lauf der Welt. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände zeigen uns, was in moralischer Hinsicht der Mensch eigentlich ist. Die Tausende, die da vor unsern Augen im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als ebensoviele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Im Grunde ist jeder ein wildes Tier, das nur auf Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen, das, sobald es einen Schwächeren neben sich erspäht hat, unfehlbar über ihn herfällt. Übrigens steht der Mensch an Grausamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nach; gewährt es ihm doch Lust, jemanden unter Hunger und schlechter Pflege langsam zu Tode zu martern u. s. w. — Dazu O. Funcke, Wozu ist der Mensch in der Welt? „Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte von endlosen Menschenschlächtereien im großen Stile .... Man entsetzt sich über blutgierige Tiere. Aber haben wohl alle Löwen, Tiger, Schlangen und andere Bestien durch alle Jahrtausende hindurch so viel Jammer über die Menschheit gebracht, wie der einzige Napoleon Bonaparte in wenig Jahren? .... Der Mensch bändigt alle Tiere, aber die Leidenschaften in seiner eignen Brust vermag er nicht zu dämpfen; das inwendige Feuer, das ihn verzehrt, vermag er nicht zu löschen. Der Neid, die Eifersucht, der Haß, der Geiz, die Lüge, die Herrschsucht, die Rachsucht u. s. w., er bemeistert sie nicht. Alle wilde Tiere kann der Mensch zähmen, nicht aber kann er zähmen seine eigene kleine Zunge, dies unruhige Übel voll tötlichen Giftes." (Jak. 3, 5—8) Die Zeugnisse des Altertums s. bei R. Schneider, Christliche Klänge aus den griech. u. röm. Klassikern. 1865; außerdem auch bei Luthardt, Apologet. Vorträge. I, 6. 7. II, 2. Anm.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

größert sogar unsere Schuld, indem sie das, was ursprünglich unbewußter und angeborener Naturtrieb war, zu bewußter Gesetzesübertretung und aktiver Sünde macht. Und während wir das Gesetz übertreten, müssen wir ihm doch im tiefsten Grunde des Herzens beipflichten und zugeben, daß es ein Recht an uns hat. So geht ein tiefer Zwiespalt durch unser Inneres, eine unselige Zerrissenheit ist in unsern innern Menschen gekommen. Auch die Edelsten und Ernstesten müssen mit dem Apostel Paulus bekennen: Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Der Wille zum Guten ist im Grunde vorhanden, aber wie der glimmende Funke unter der Asche. Von ihm gilt das Wort: „In dir ein edler Sklave ist, dem du die Freiheit schuldig bist." Aber wir selbst sind unfähig, ihm die Freiheit zu geben.

Wohl mag es der menschlichen Anstrengung in einzelnen Fällen gelingen, dem Thun eine äußere Konformität mit dem göttlichen Gesetz zu geben und legal zu handeln*). Als Macht der Selbstbeherrschung kann der Wille sein äußeres Thun in Widerspruch setzen mit seiner sittlichen Bestimmtheit, er kann sich Zwang anthun und so frei sein, indem er unfrei ist. Seine Thaten sind *ἔργα τοῦ νόμου*, Produkte des Kampfes und Sieges über die widerstrebende Neigung. Gewiß mag auch solche Beherrschung der bösen Neigungen im einzelnen nicht ohne Einfluß auf diese selbst bleiben; aber Sittlichkeit im wahren Sinn ist es noch nicht. Dazu gehört die freie Einigung des Herzens mit der Pflicht. Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, und Liebe läßt sich nicht gebieten Das Gesetz darf nicht in Ehrfurcht gebietender Majestät als fremde Auktorität dem Menschen gegenüber stehen, als ein äußerer Zwang, dem er sich widerwillig unterwirft, sondern es muß ihm zum innersten Lebenstrieb geworden sein. Die Gesetzeserfüllung darf kein Frondienst sein, so daß er nur mit innerem Widerstreben seine Pflicht thut und mit dem stillen Wunsche, das drückende Joch abwerfen zu können, sondern es muß ihm „Speise" sein, tiefstes Bedürfnis, so natürlich wie das Atemholen. Nur wenn es ihm keine Last, sondern eine Lust ist, trägt sein Thun das Gepräge der höchsten Freiheit und zugleich der höchsten Notwendigkeit**). Seine Handlungen hat der Mensch allenfalls in seiner Gewalt, aber nicht sein Herz. Und so lange sein Herz noch nicht von Liebe zu Gott erfüllt ist, so lange ist es nur die Befriedigung der eigenen Lust, die er in allem sucht, so lange ist sein Ich der Mittelpunkt, auf den er alles bezieht, so lange sind auch seine besten Handlungen von der Selbstsucht inficiert Man kann wohl schöne Früchte an den Tannenbaum hängen, aber dadurch wird der Baum kein anderer; so vermögen wir wohl „Gutes" zu thun, aber unser Herz wird dadurch nicht erneuert, die Wurzeln der Selbstsucht werden damit nicht herausgerissen. „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Ein böser Baum trägt keine guten Früchte. Zuvor muß der Mensch in seiner Person fromm sein, ehe er gute Werke thut. Die Person aber macht niemand gut, denn allein der Glaube". (Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen). Darum nicht an der Oberfläche, sondern in der Wurzel, nicht auf der Außenseite, sondern im innersten Grund des Charakters, im eigentlichen Brennpunkt des Daseins, im Centrum der Persönlichkeit muß eine Umwandlung stattfinden.

*) Vgl hierzu C. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Leipzig 1863. — Derselbe, Apologet. Vorträge II, 2.

**) Vgl. hierzu aus Schillers „Das Ideal und das Leben":

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät. —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nicht Reparatur im einzelnen, nicht allmähliche Reform, nicht Flickarbeit und Ausbesserung einzelner Schäden ist es, was not thut, sondern eine centrale Reinigung, eine radikale Sinnesänderung*); Kant nennt es „eine Revolution in der Gesinnung des Menschen", die heilige Schrift nennt es „Wiedergeburt", Neuschöpfung. Und das geht über die menschliche Leistungsfähigkeit hinaus.

Von sich selbst kann sich keiner erlösen; dazu bedarf es eines Stärkeren. Liebe kann sich nur an Liebe entzünden. Nur empfangene Liebe können wir weiter geben. Darum muß die ewige Liebe sich zu uns herablassen und uns zu sich emporziehen in die Welt der Freiheit. So wie der tote mineralische Stoff an und für sich nie in die Welt der organischen Wesen hinübergehen kann, sondern durch eine unüberbrückbare Kluft vom Pflanzenreich geschieden ist, dennoch aber in die höhere Welt hinaufgehoben wird, wenn die Saugfaser der Pflanze sich in geheimnisvollem Leben mit dem Erdenstaub verbindet **), so kann auch der in Sünden tote Mensch zu höherem Leben nur erweckt werden, wenn Gott selbst ihn ergreift und in die Gemeinschaft seines Liebeslebens aufnimmt. Was kein menschliches, von unruhiger Selbstsucht getriebenes Wesen vermag, unser Verlangen nach Leben und Seligkeit zu stillen, das vermag Gott allein. Auf ihn sind wir angelegt, in ihm allein findet unsere Seele Leben und volles Genüge. „Tu fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te." Wie der Fisch sich nur frei und wohl fühlt in dem Wasser und der Vogel in der Luft, so die Menschenseele in ihrem Element, in Gott. Ihn sucht sie darum wie der Magnet den Nordpol und kommt erst zur Ruhe, wenn sie ihn gefunden hat. Gott gegenüber regt sich keine Angst und Selbstsucht, er bedarf nichts; ihm gegenüber brauchen wir uns nicht zu wehren, er verkümmert uns den Lebensgenuß nicht, er macht uns das Leben nicht streitig. Von Gott brauchen wir nur zu empfangen. Wer mit Gott selbst in Gemeinschaft lebt, fragt nichts nach Himmel und Erde, er ist reich, satt und froh. Wie die Sonne am Himmel alle Sterne auslöscht, so tilgt die Freude an Gott den unruhigen Lebenstrieb aus, der auf die Güter dieser Welt gerichtet war. Es wird stille im Herzen, das Verlangen nach Seligkeit ist befriedigt. Es ist ein Friede in das Herz eingekehrt, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Nur ein stilles, friedliches Herz, das den Himmel in sich hat und reich und selig ist in Gott und satt in seiner Gnade, das von der Welt nichts fürchtet und nichts hofft, ist im stande selbstlos zu lieben. Also nur das, was uns in der Tiefe unsres Herzens reich und glücklich macht, der Besitz des ewigens Lebens, macht uns auch frei vom Sklavendienste der Selbstsucht, macht uns fähig, ganz für andere zu leben. Dadurch, daß Gott nun unser Verlangen nach Leben und Seligkeit wunderbar erhöht und zugleich wundervoll zur Ruhe bringt, bewirkt er die Umwandlung, und macht aus einem traurigen, niedergedrückten, unglücklichen Menschen einen fröhlichen und getrosten, in seinem tiefsten Lebensbedürfnis befriedigten Menschen.

Und das ist es, was uns die Offenbarung Gottes in Jesu Christo leistet. Sie räumt hinweg, was uns hindert das Sittengesetz zu erfüllen und zur Freiheit zu gelangen. In Christo ist die ewige Liebe Gottes selbst Mensch geworden und hat die Welt mit sich versöhnt und die Menschen aus der Gewalt des Todes und des Teufels errettet. Wer sich daher im Glauben durch Christum in die Liebe Gottes aufgenommen und zum freien inneren Verkehr mit Gott berechtigt weiß, der allein ist frei ***).

*) Vgl. Rückert, Dschelaleddin Rumi und Goethe, Westöstlicher Divan.

Denn, wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot;
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und atme frei im Morgenrot. (Rückert.)

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde. (Goethe.)

**) Henry Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt Leipzig 1886.

***) Vgl. A. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit. Göttingen 1874. — „Allerdings sind wir in unserm natürlichen Dasein, als Teile der Welt, in der Wechselwirkung aller Teile der Welt, so unselbständig wie möglich, allen möglichen Hem-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nur wen der Sohn frei macht, ist recht frei. Ihn kann das Schuldbewußtsein nicht mehr drücken; denn er weiß: um Christi willen hat mir Gott meine Sünden vergeben und will trotz meiner Sünde mit mir verkehren als ein gnädiger Vater. Er allein kann frei aufatmen. Reich in der ewigen Liebe seines Gottes sieht er die Welt unter sich zu seinen Füßen; er hat sie überwunden; er ist innerlich los von ihr. Leid und Sorge beugt ihn nicht mehr. „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Weder Tod noch Leben vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist". (Röm. 8). Und die in Christo erfahrene Liebe Gottes macht ihn nun auch frei und fähig zur Erfüllung des Gesetzes. Das neue Verhältnis zu Gott befähigt ihn zu einem neuen Verhalten. Der gläubige Christ weiß: mein Hunger nach Leben wird gestillt; derselbe Wille, der mir gebietet mich ihm bedingungslos zu unterwerfen und ihm alle Neigungen zu opfern, ja mich selbst zu verleugnen, derselbe Wille hat nur Gedanken des Friedens und des Erbarmens, mein Lebensziel ist bei ihm geborgen; mit allem, was geschieht, bereitet er meine Seligkeit; auch das, was mir wehe thut, zielt auf mein Bestes ab. Indem Christus uns diesen Glauben abgewinnt, wandelt er unsere Verzagtheit in Zuversicht, unsere Selbstverachtung in mutige Freude am Guten. Er macht uns zu neuen Menschen mit neuem Sinne und frischem Mute und macht uns fähig, den Nächsten wahrhaft zu lieben und das Sittengesetz zu erfüllen. Nur der, welcher sich im unanfechtbaren Besitze dessen weiß, was das Herz voll und ganz befriedigt, wird gleichgiltig gegen die Lockungen der mannigfachen irdischen Güter, nur er ist bei allem Genusse der irdischen Güter doch stets bereit, sie zu opfern, wenn Gott es will. Er ist in der Welt, aber nicht von der Welt. Er allein kann sagen: ἔχω, οὐκ ἔχομαι. Er beherrscht die Welt, nicht die Welt ihn. Er braucht ihre Güter, ohne sein Herz daran zu hängen. Mag

---

mungen unserer Freiheit ausgesetzt, gefährdet durch alle möglichen Übel der Natur und der menschlichen Gesellschaft, deren Reihe unausdenkbar ist, deren Druck uns das Gewicht aller übrigen Teile der Welt gegen uns darstellt. Worauf soll sich unser Selbstgefühl stützen, daß wir doch nicht sind wie der Wurm, welcher sich krümmt? Weder auf unsere geistigen Gaben, denn sie können aufgerieben werden; noch auf unsern guten Willen, denn er kann mürbe werden; noch auf unsere Erkenntnis, daß es nicht anders sein kann, und daß es so notwendig sei, wenn wir von der Maschine der Welt zermalmt werden, denn das heißt, auf sein Selbstgefühl und seinen Adel verzichten. Es ist kein anderer Ausweg für den Menschen, der sich durch seine Gottähnlichkeit über die Welt erhaben fühlt, als mit derselben Ernst zu machen. Man muß sich in die Abhängigkeit von Gott begeben, um die bleibende Abhängigkeit unseres natürlichen Daseins aufzuwägen, um uns unsere Bestimmung zu sichern, daß die ganze Welt kein Äquivalent für unser Leben ist, daß wir als geistige Personen jeder ein Ganzes über der Welt sind. Diese Bürgschaft aber bietet die Offenbarung Gottes in seinem Sohne dadurch, daß derselbe uns seine Gemeinde mit Gott versöhnt. Das heißt, sie prägt uns die Gewißheit ein, daß unsere Schwachheit uns nicht zu gering macht, unsere Abhängigkeit von der Welt, welche wir im Sündigen erfahren, uns nicht so verwerflich macht, um nicht Gott als unserem Vater zu vertrauen, ihm nahe zu kommen, ihm in Demut anzuhangen und so die Erfahrung zu machen, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen." — Damit stimmt auch überein Frank, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie Ritschl's. Erlangen 1888, wenn er sagt: „Unser Gottvertrauen ist in allen großen und kleinen Beziehungen des Lebens die Macht, durch welche wir uns über die Welt erheben und sie uns unterwerfen. Dieses müssen wir betonen gegenüber der mönchisch-pietistischen Weltflucht, dem scheuen ängstlichen Wesen, das sich nicht im Bewußtsein der Gotteskindschaft zur Freudigkeit und Zuversicht gegenüber den Hemmnissen der Welt erheben kann." Nur macht er darauf aufmerksam, daß die Seligkeit des Christen in erster Linie nicht in seiner Weltbeherrschung, sondern in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gute, bestehe und die Erhebung über die Natur erst eine Folge davon sei. Vgl. auch v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christentums nach Geschichte und Lehre. Frei ist nur, wer sich in dem, was er ist, nicht von fremd her bestimmt weiß. Urbild aller Freiheit ist daher Gott, dessen Sein Selbstthat ist. Des Menschen natürliches Sein ist aber ein empfangenes Dasein. Auf Grund dieses Seins bewegt sich des Menschen Wille. Seine Natur ist eine Schranke der Freiheit. Die einzige dem wirklichen Verhältnis gerecht werdende Lösung von Freiheit und Abhängigkeit ist die Liebe. Liebe ist gebundene Freiheit und freie Gebundenheit. Sie wandelt die Abhängigkeit in höchste Freiheit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

er sie gewinnen, mag er sie verlieren, für beides dankt er Gott, beides erlebt er als Förderung und als Segen und gebraucht es als Mittel zu seiner Seligkeit. Dieses stete Haben, als hätte man nicht, dieses Sichfreuen, als freute man sich nicht, diese stete Bereitschaft der Seele, sich in jedem Augenblick von dem Liebsten loszusagen, weil es nur in Gott das Liebste ist, diese echt christliche Resignation ist es, worin sich die wahre Herrscherstellung über die Welt zeigt, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Ihren großartigsten Ausdruck hat diese gottergebene, heilige Gleichgiltigkeit gegen die Güter dieser Welt gefunden in Luthers Heldenlied: Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr', Kind, Weib, Laß fahren dahin, sie haben's keinen Gewinn: Das Reich muß uns doch bleiben. So bewahrheitet sich des Dichters Wort: „Das Spiel des Lebens sieht sich heiter an, wenn man den sichern Schatz im Herzen trägt."

Die Gottesgemeinschaft, die der gläubige Christ als sichern Schatz in seinem Herzen trägt, ist aber kein toter, ruhender Besitz, den man wie einen Raub davon tragen und in stiller Beschaulichkeit genießen könnte, sondern nur im Thun des göttlichen Willens vermögen wir sie als Mitteilung weltüberwindender Kraft zu erfahren, und nur im sittlichen Handeln können wir uns ihrer erfreuen. Denn nur, wer in der Liebe bleibet, bleibet in Gott und Gott in ihm. Nur wer das Sittengesetz erfüllt, empfängt von Gott, schöpft aus seinem Reichtum und erfährt seine Hilfe und seinen Beistand. Nur im sittlichen Handeln erleben wir die Herrschaft Gottes über uns und erfahren die königliche Freiheit von der Welt. Darum liegt es im eigensten Interesse des Glaubens, sittlich zu handeln, weil nur in dem sittlichen Handeln der Gläubige sich seines Glaubens erfreuen kann. Weit entfernt also, in sittlicher Hinsicht ein Faulbett zu sein, auf das sich der Mensch hinstreckt, um das Heil zu genießen, das ihm im Schlafe gegeben wird, ist der Glaube vielmehr „ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding", das ohne Unterlaß Gutes wirket. Gleichwie Salz für uns genießbar ist nur in Verbindung mit Speisen, so wird auch die seligmachende Kraft des Glaubens nur erfahren als Kraft und Antrieb zum sittlichen Handeln; nur der, welcher im sittlichen Kampfe des Lebens aus Gott Kraft schöpft, fühlt sich in seinem Glauben beseligt. Kraft schöpfen aber kann man nicht auf Vorrat; hier ist der Verbrauch vom Empfang nicht zu trennen.

So bleibt denn beides wahr: ohne Glauben und Seligkeit keine guten Werke; aber auch ohne gute Werke keine Seligkeit und kein Glaube. Beides, Frömmigkeit und Sittlichkeit, gehören aufs engste zusammen, und nur in der religiösen Abhängigkeit von Gott verwirklicht sich die sittliche Freiheit. Darin besteht die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Christo, daß sie allein im stande ist, uns zu der sittlichen Freiheit zu verhelfen, zu der wir bestimmt sind. Das ist der Nerv aller Apologie des Christentums, der Nachweis: nur wen der Sohn frei macht, ist recht frei; die sittliche Freiheit hat Wirklichkeit allein in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, d. h. in der Freiheit des gläubigen Christen. So allein erweist sich das Christentum als Vollendung der Humanität. Nur der Christ ist Mensch im vollen und wahren Sinne des Wortes.

Die Geschichte bestätigt dies. Die Sittlichkeit ist eine Frucht, die nur an dem Baume der Religion wächst. Wer die Frucht will, muß auch den Baum wollen. Wenn es trotzdem, wie zu allen Zeiten, so auch heute wieder Unzählige giebt, welche die Sittlichkeit meinen vom Glauben trennen zu können und in der religionslosen Moral, in dem rein Ethischen, in dem Humanen alles Heil sehen, so verrät das einen nicht geringen Mangel an geschichtlichem Verständnis. Man vergißt vollständig, daß das sittliche Bewußtsein kein von allen empirischen Bedingungen unabhängiges, geschichtsloses Faktum ist, kein angeborenes Element der Menschennatur, sondern stets eine historisch gewordene, also positive, religiöse Weltanschauung zum Hintergrund hat*). Das sittliche Bewußtsein in seiner Isolierung ist eine bloße

*) Vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. Bonn 1870—74. — R. betont mehrfach mit Recht, daß der Glaube an die Vorsehung Gottes, der Glaube, daß alles Übel wie alles Gute in

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Abstraktion. Konsequente Denker wie Kant haben daher auch, trotzdem sie mit einer Moral angefangen hatten, die absolut selbständig sein und in jeder Hinsicht nur auf eigenen Füßen stehen sollte, dennoch mit religiösen Postulaten geendet, so daß sich die unbedingte Freiheit in religiöse Abhängigkeit verwandelte. Andernfalls ist die Sittlichkeit gefährdet. Denn die eigene selbstherrliche Sittlichkeit, die es verschmäht, sich zum Organ des Geistes Gottes zu machen und alles zu Gottes Ehre zu thun, die nicht in der Gemeinschaft mit Gott ihr letztes Prinzip und ihr tiefstes Motiv, ihre Kraft und ihre Stärke hat, kann zu ihrem — wenn auch unausgesprochenen, geheimen — Zweck nur die Selbstverherrlichung haben, so daß es ihr nur darum zu thun ist, das liebe Ich mit dem Flitter vermeintlicher Tugenden zu behängen und herauszuputzen. Dann ist aber von Selbstverleugnung keine Rede, und ein derartiges Thun fällt überhaupt nicht mehr in das Gebiet des Sittlichen, sondern des rein Natürlichen und Selbstsüchtigen. Die wahre Würde des Menschen ist eben nicht seine eigene Würde, sondern die ihm von Gott in Gnaden verliehene*).

Wenn aber jemand wirklich glaubt für seine Sittlichkeit der Anlehnung an das Christentum entraten zu können, wenn er sagt: „Ich glaube nicht an Gott, ich glaube nur an meine Pflicht", und dies nicht bloß Redensart ist, sondern er durch Thaten der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung wirklich zeigt, daß es ihm mit dem Glauben Ernst ist, so ist es doch wohl schwerlich ein blindes, unvernünftiges Fatum, in dessen Dienst er sich aufopfert, vielmehr wohnt, ohne daß er sich klar darüber zu sein braucht, im tiefsten Grunde seiner Seele doch das religiöse Vertrauen, daß dem Guten der Sieg gehört und daß die gerechte Sache über alles Widerstrebende triumphieren wird; daß die Macht, die seinen Willen verpflichtet, auch im stande ist, den Lauf der Welt so zu lenken, daß die Arbeit in ihrem Dienst nicht vergeblich gewesen. So steht mitten in seinem Pflichtbewußtsein der „Altar für den unbekannten Gott", dem er unwissend Ehre, Eigentum, ja Blut und Leben opfert. Mögen solche Leute auch in Begriffsverwirrung befangen sein und sich Atheisten nennen, in Wahrheit sind es Leute, die sich von dem christlichen Glauben, in dem sie erzogen sind, nicht völlig lossagen können und die, ohne es zu wissen, auf der Erbgnade fußen. Sie gleichen einem vom Baum abgehauenen Zweig, der ja auch eine Weile noch grünt und blüht, aber doch mit der Zeit, da der Säftezufluß aufhört, absterben und verdorren muß. So kann auch noch eine ganze Generation von dem Erbteil früherer Zeiten zehren. Sie ernten, ohne zu säen und zu düngen. Der Acker trägt Früchte infolge von Düngung und Aussaat der Vorfahren, wird aber über kurz oder lang versagen. — Das Gerede von religionsloser Moral darf uns also nicht irre machen an der Wahrheit, daß erst die religiöse Abhängigkeit, wie sie sich im christlichen Glauben darstellt, die Erfüllung des Sittengesetzes und damit die wahre, sittliche Freiheit ermöglicht, daß sie erst dem Menschen den Adel und die Würde giebt, die er abgesehen von seinem religiösen Verhältnis weder zu erringen noch zu behaupten vermag. Deo servire est summa libertas.

---

zweckmäßiger Weise für unsere Erziehung geordnet sei, weder ein Erzeugnis der wissenschaftlichen Untersuchung, noch der natürlichen Religion, sondern eine Überzeugung von ganz positivem, nämlich christlichem Ursprung ist, an die man sich freilich gewöhnt und deren Herkunft man vergessen hat. Das Maß von zuversichtlicher Stimmung, in der sich die meisten zwischen den sausenden Rädern der Weltmaschine bewegen, ist nur Resultat christlicher Bildung, da das Christentum grundsätzlich die Furcht vor der Natur ausschließt. Es ist ein unverzeihlicher Fehler der Orthodoxie, daß sie sich diesen Vorsehungsglauben als einen christlichen hat nehmen lassen und ihn geringschätzig als ein Stück „natürlicher Religion" ansieht, auch wohl spottet über den „Befiehl-Du-Deine-Wege-Glauben". Denn die „natürliche Religion" ist Einbildung. Auch der Vorsehungsglaube ist geschichtlich durch Christus begründet. Der Schein des Naturgemäßen haftet bloß daran, weil man es gewohnt ist und des geschichtlichen Zusammenhangs nicht mehr eingedenk. Alle Kreuz- und Trostlieder z. B. sind aus der zweifellosen Voraussetzung der Erlösung durch Christus entworfen.

*) Vergl. Martensen, Die christliche Ethik. Allgemeiner Teil. Gotha 1873.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

B. Die scheinbare (formale) Freiheit*).

(Liberum arbitrium indifferentiae.)

1. Der Begriff der formalen Freiheit.

Nach den bisherigen Erörterungen ist nur derjenige als frei zu betrachten, der sich aus dem überweltlichen Endzwecke alles Seins, dem Zwecke des Reiches Gottes, bestimmt. Denn damit, daß er ein sittlich Notwendiges und Unbedingtes als Gesetz über sich anerkennt, ist er hinausgehoben über das Geräusch der wechselnden Triebe und Interessen, und steht über dem Ablauf der Ereignisse, die uns sonst als unser Schicksal beglücken und bedrohen. Diese Bestimmheit des Willens im Einklang mit der ewigen Bestimmung des Menschen ist allein die seinem wahren Wesen gemäße, in ihr allein fühlt er sich frei und unabhängig. Durch den allgemeinen Zweckgedanken des Reiches Gottes vermag er die Nötigung seiner Natur aufzuhalten und die individuellen Triebe so zu ordnen und zu mäßigen, daß sie nur in so weit zugelassen werden, als sie dem gedachten Endzweck als Mittel dienen. Wessen Trachten aber nicht am ersten auf dieses höchste Gut gerichtet ist, der bleibt in das Getriebe irdischer Interessen verstrickt, sein Wille wird geleitet von dem Gedanken an Lust und Unlust, Vorteil und Nachteil, Ehre und Schande. Das sind die Fäden, an denen man ihn leiten und in Bewegung setzen kann, wie die Marionetten eines Theaters, von Freiheit und Selbständigkeit ist hier keine Rede.

Demnach hat die wahre Freiheit ihr charakteristisches Merkmal geradezu in dem Gebundensein des Willens an den absoluten Gotteswillen, also gerade darin, daß sie eins ist mit der unbedingten Notwendigkeit. Frei ist nur, wer sich, wie Odysseus an den Mast seines Schiffes, so an das Sittengesetz festgebunden und damit der Abhängigkeit von den Versuchungen dieser Welt entzogen hat. Er ist Gottes Knecht, aber der Welt Herr. Eine treffende Illustration dieser Freiheit wäre der kühne Reformator Dr. Martin Luther vor dem Reichstag in Worms, gebunden in seinem Gewissen, aber gerade darum auf ewigem, festem, unbeweglichem Grunde stehend, unbeugsam, unbekümmert um zeitlichen Vorteil und Nachteil, um Ehre und Schande, und darunter gesetzt die Worte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!" Das ist Freiheit im höchsten, im edelsten Sinne des Wortes, mit innerer Notwendigkeit identisch. Man nennt dieselbe, eben weil sie nur dem eignet, der das wahrhaft Reale, das Sittlichgute will, mitunter auch reale Freiheit.

Von dieser Freiheit abgesehen soll es nun noch eine andere geben, die gerade die entgegengesetzten Merkmale hat. Denn sie soll das Gegenteil von Notwendigkeit sein und soll ihr wesentliches Mermkal darin haben, daß sie nicht an eine sittliche Beschaffenheit des Willens gebunden ist, sondern dem bösen Willen ebenso eignet wie dem guten, mithin eine rein formale, dem Willen an sich zukommende Eigenschaft ist, weshalb diese Freiheit formale Freiheit genannt wird. Es ist dies eine Eigenschaft, die angeblich

*) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt namentlich: O. Lehmann, Das Problem der Willensfreiheit. Duderstadt 1887. und Waldemar Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Richtigkeit. Gotha 1886. Außerdem noch C. Göring, Über die menschliche Freiheit und die Zurechnungsfähigkeit. Leipzig 1876. — Kuno Fischer, Über die menschliche Freiheit 2. Aufl. Heidelberg 1888. — J. H. Scholten, Der freie Wille. (Aus dem Holländischen übersetzt von C. Manchot.) Berlin 1874. — Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879. — Kant, Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt 1794. — Derselbe, Kritik der praktischen Vernunft. Frankfurt 1791. — A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. I. Über die Freiheit des menschlichen Willens. 1839. (Sämtl. Werke, herausgegeben von J. Frauenstädt. 4. Bd. Leipzig 1874.) —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

jedem Menschen von Natur angeboren und von seinem Willen gar nicht zu trennen ist, nämlich das Vermögen des Willens schlechterdings initiativ, ganz unabhängig von allen vorhergehenden Bedingungen sich zu bestimmen und rein von sich aus eine neue Reihe von Handlungen zu beginnen. Bestand das Wesen der realen Freiheit in der innern Gebundenheit an das Gute, also in einem Nichtanderskönnen, so hat die formale Freiheit ihr charakteristisches Merkmal gerade an dem Auchanderskönnen. Dieses Vermögen des Auchanderskönnens soll sich aber am klarsten und augenscheinlichsten in dem Akte des Wählens kund thun; man nennt daher diese Freiheit auch Wahlfreiheit.

Diese rein formale Eigenschaft ist es nun meist, die man in dem populären Sprachgebrauch unter „Freiheit" versteht; auf ihr meint man beruhe die Würde des Menschen, sie bilde seinen Vorzug vor dem Tiere, ja sie allein unterscheide ihn von allen Naturwesen. Sehen wir uns den Begriff näher an.

Die formale Freiheit ist die Freiheit des Ich von aller und jeder Bestimmtheit*). Wohl hat der Mensch als geistleiblicher Organismus eine Naturseite an sich, ein Gebiet der Unfreiheit und Bestimmtheit. In Hinsicht auf Geschlecht, Zeitalter, Stand, Temperament Talent u. s. w. herrscht eine zwingende Notwendigkeit, der sich keiner entziehen kann. Aber in dieser seiner Individualität, die ihm gegeben ist, geht nicht der ganze Mensch auf. Er wäre sonst nur ein hochentwickeltes, reich beanlagtes Tier. Es ist das alles vielmehr nur sein peripherisches Sein, welches er an sich hat. Diese ganze Welt von geistleiblichen Gaben und Kräften schließt sich zu einer inneren Einheit, zu einem Centrum zusammen im Ich, in der Persönlichkeit. Um dieses Centrum her legen sich die Naturbestimmtheiten, wie ein vielgliedriges Instrument, das von dem Ich gehandhabt wird, wie ein Besitz, über den es in seiner Machtvollkommenheit und Selbstherrlichkeit frei verfügt. Das Ich ist der Punkt, wo der Mensch bei sich selbst ist, wohin keine Einwirkung von außen, keine Erregung seiner Natur, auch nicht die stärkste und leidenschaftlichste, keine Wirkung seiner individuellen Eigentümlichkeit, keine Macht der Gewohnheit hineinreicht. Alle möglichen äußeren Umstände oder inneren Erregungen und Motive mögen auf den Menschen einwirken — in dieses Adyton seines Selbst, seines Ich, reichen sie nicht hinein, vor ihm müssen sie Halt machen. Kein Motiv ist so stark, kein Lebenstrieb ist so mächtig, daß er irgend eine Nötigung auf den Willen auszuüben vermöchte. Wenn Gründe oder Umstände den Willen bestimmen, immer ist er es doch, der ihnen diese bestimmende Kraft einräumt; sein eigenster Entschluß giebt den Ausschlag, und er entscheidet sich stets ganz frei aus sich selbst und unabhängig von allen Motiven. Demnach gleichen die Motive nur einem Ministerrate, der dem Herrscher wohl Anträge unterbreiten, aber nicht endgültig beschließen kann; der Wille dagegen dem Souverän, der die unumschränkte Gewalt hat; bei ihm allein steht es, ob er die Anträge annehmen oder zurückweisen will. Damit aber hat man den Willen völlig unabhängig gemacht von dem Kausalzusammenhang des Geschehens, man hat ihm das Vermögen beigelegt, eine Reihe von Veränderungen rein aus sich selbst anzufangen, ja man hat den Menschen geradezu mit der göttlichen Eigenschaft der Aseität ausgestattet und glaubt ihn dadurch zu gottähnlicher Würde erhoben zu haben. Man nennt diese Ansicht, weil sie jegliche Bestimmtheit, jegliche Determination des Willens leugnet und die Notwendigkeit der Willensentscheidung bestreitet, Indeterminismus.

Kontradiktorisch entgegengesetzt ist diejenige Auffassung, wonach der Wille durch Motive bestimmt wird und seine Entscheidungen mit innerer Notwendigkeit seinem Charakter und den Umständen entsprechend erfolgen; diese Ansicht heißt Determinismus. Zwischen beiden Ansichten haben wir die Wahl. Ent-

*) Vgl. Luthardt, Apologie des Christentums. 3. Bde. — Derselbe, Die Lehre vom freien Willen. — Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 2 Bde. 4. Aufl 1858. — Martensen, Die christliche Ethik. Allgemeiner Teil.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

weder der Wille folgt Gründen oder er ist grundlos; entweder Indeterminismus oder Determinismus, tertium non datur. Entweder der Wille ist durch innere und äußere Umstände necessitiert, die Entscheidung mußte mithin jedesmal so ausfallen, wie sie ausgefallen ist — oder der Wille konnte sich ebensogut auch für das Gegenteil entscheiden; er war von jeder Bestimmung frei. Kontradiktorische Gegensätze, wie sterblich und unsterblich, bestimmt und unbestimmt vertragen aber keine Vermittelung. Daher ist es auch ein vergebliches Beginnen, zwischen der Alternative „bestimmt oder unbestimmt" einen Mittelweg ausfindig zu machen. Nach dem Vorgange von Leibnitz möchten manche eine bestimmende Wirksamkeit der Motive zwar zugestehen, aber nur bis zu einem gewissen Grade; man sagt dann, das Motiv wirke auf den Willen „inclinans quidem, non tamen necessitans" d. h. das Motiv habe zwar Einfluß auf den Willen, aber dieser könne sich ihm entziehen; es sei eine Einladung, aber keine Determination*). Allein auf halbem Wege kann man hier nicht stehen bleiben. Hat man erst einmal erkannt, daß eine Kraft wirkt, hat man ihr also Kausalität zugestanden, so bedarf es bei etwaigem Widerstande nur der Verstärkung der Kraft, nach Maßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer aber diese Konsequenz nicht zu ziehen wagt, der kommt über den Indeterminismus beim besten Willen nicht hinaus. Denn, wenn die Motive nichts thun als einladen und anfragen, die Annahme oder Ablehnung aber lediglich Sache des freien Willens ist und unter bestimmten Umständen nicht eine bestimmte Entscheidung erfolgen muß, sondern die diametral entgegengesetzte Entscheidung ebensogut möglich ist, so ist eben der Wille nicht durch Gründe bestimmt, seine Entscheidungen sind dann rein zufällige — das aber ist Indeterminismus.

2. Die formale Freiheit und das Kausalitätsgesetz.

Man sieht hieraus, daß die formale Willensfreiheit als das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen im wesentlichen auf den Begriff eines ursachlosen Geschehens hinausläuft. Damit aber wird unserem Denken etwas zugemutet, was es zu leisten nimmermehr im stande ist. Wir sollen uns eine Handlung als wirklich denken, die dem gesetzlichen Kausalzusammenhang entzogen ist. Das heißt aber die Handlung als nicht wirklich denken. Denn der gesetzmäßige Zusammenhang, in dem eine Erscheinung mit den wirklichen Dingen steht, ist für uns das alleinige Kriterium ihrer Wirklichkeit**). Das Gesetz der Kausalität steht uns a priori fest, darum sind ihm auch alle Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen. Es haftet unserm Denken als solchem an und ist nicht davon zu trennen. Der Kausalitätsbegriff wurzelt eben in unserer Organisation als eine Form unseres Intellektes. Das Gesetz besagt nun, daß wo und wann in der objektiven realen Welt irgend etwas, groß oder klein, sich verändert, notwendig gleich vorher auch etwas anderes sich verändert haben muß und, damit dieses sich verändere, vor ihm wider ein anderes, und so ins Unendliche, indem sich die Frage: „Was führte diese

*) So auch Martensen, Die christliche Ethik: „Die Beweggründe für den Willen sind nicht wie die physischen Ursachen zwingend und unwiderstehlich, sondern nur reizend und auffordernd. Der Wille kann sich sowohl aneignend als abstoßend zu den Motiven verhalten, kann das eine zurückweisen und dem anderen sich hingeben." (S. 151).

**) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft: „Das Naturgesetz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache selbst, da sie nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind: dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwand erlaubt ist abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen, weil man sie sonst außerhalb aller möglicher Erfahrung ausscheiden und sie zu einem bloßen Gedankending und einem Hirngespinst machen würde."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Veränderung herbei?" unermüdlich erneuert und dem Verstande keine Ruhe gönnt*). Unmöglich können wir darum die Ansicht von Lotze zu der unsrigen machen, der das Kausalitätsgesetz nur, so weit es vorwärts gerichtet ist und sich auf die Wirkung bezieht, nicht aber rückwärts in Hinsicht auf das Gewirktsein als unverbrüchlich gelten lassen will. Lotze meint, die unbedingte Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes bestehe nicht darin, daß jeder Teil der Wirklichkeit durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müßte, sondern darin, daß jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirke. Das Gesetz würde also nur besagen: eine jede Ursache hat unfehlbar ihre Wirkung. Aber nicht würde dadurch ausgeschlossen sein, daß innerhalb des Laufes der Dinge sich vollkommen neue Anfänge eines weiteren Geschehens zeigten, die zwar in dem Früheren keine Begründung fänden, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten seien, diejenigen Folgen nach sich zögen, die ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehörten. So würde die Welt einem Wirbel gleichen, zu dem von allen Seiten neue Fluten sich einfänden, aber, einmal in ihn eingetreten, nun auch gezwungen seien an seiner Bewegung teil zu nehmen. Es wäre ein Weltlauf mit unzähligen Anfängen; aber kein Anfang wäre darunter, dessen Fortsetzung nicht in ihm anzutreffen wäre. Mit dieser Ansicht wird der feste Kausalzusammenhang, in den alles Geschehen eingefügt ist, völlig zerrissen. Das Denken geht uns dabei aus, der Verstand steht stille, und die Wissenschaft hört auf. Denn das ist die Aufgabe der Wissenschaft, in dem, was wir empirisch wahrnehmen, Ordnung und Zusammenhang herzustellen, jede Erscheinung auf ihre Ursachen zurückzuführen und so die Gesetzmäßigkeit zu erkennen, die allen Vorgängen in der Welt zu Grunde liegt. An diese Aufgabe würden wir aber gar nicht herantreten, wenn wir nicht von ihrer Lösbarkeit überzeugt wären, wenn uns nicht die unfehlbare Gewißheit leitete, daß das Prinzip der Kausalität in keinem Falle eine Durchbrechung duldet, daß es vielmehr alles Geschehen durchgängig beherrscht und nichts sich ihm entziehen kann. Auf dieser festen Überzeugung ruht unsere Berechnung in Hinsicht auf den Lauf der Dinge, alle Herrschaft über die Natur, alle Fortschritte der modernen Industrie und Technik, ja unsere gesamte Kultur. Diese Gewißheit, daß nirgends Raum ist für das launige Spiel des Zufalls, ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir ohne Bedenken einen Menschen, dessen Denken von dieser Regel abweicht, und der ein völlig ursachloses Geschehen gleichwohl als etwas Reales und Wirkliches ansieht, für geistesgestört halten.

Da also das Gesetz der Kausalität eine Form unseres Denkens selbst ist und von diesem nicht getrennt werden kann, so findet es selbstverständlich Anwendung auf alle Erscheinungen und alle Vorgänge, die in seinen Bereich eintreten, einerlei ob dies psychische oder physische Vorgänge sind. Wenn darum Lotze meint, es sei noch gar nicht selbstverständlich, daß dieselbe Gesetzmäßigkeit, die das physische Geschehen beherrsche, auch alle Teile des völlig anders gearteten geistigen Lebens beherrsche, so sagen wir im Gegenteil mit H. Drummond**): Gesetz ist Ordnung, und es würde sehr auffallend sein, wenn nur in der

*) Vgl. Schopenhauer, a. a. O. „Jede Veränderung begreife ich als Folge einer vorhergegangenen Veränderung, und so weiter ad infinitum .... Auf der Leiter der Ursachen werden wir immer höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetz der Kausalität, das nie aufhört nach dem Warum zu fragen. Es ist nicht so gefällig sich brauchen zu lassen wie einen Fiaker, den man, angekommen, wohin man gewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethes Zauberlehrling belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen." „Causa sui" ist darum nach Sch. ein für unser Denken völlig unvollziehbarer Begriff, „eine contradictio in adiecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalität abzuschneiden" ... Die rechte Illustration dazu ist ihm der Baron von Münchhausen, sich an seinem Zopf in die Höhe ziehend und daruntergesetzt „causa sui". —

**) Henry Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Leipzig 1886.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

unteren Welt Ordnung und Harmonie zu finden wäre, in der höheren Welt des Geistes aber Zufall und Unordnung herrschte*). Die Welt können wir nur als Kosmos denken, nicht halb als Kosmos und halb als Chaos. Aus zwei zusammenhangslosen Hälften kann die Welt unmöglich bestehen. Das Weltall ist eine Harmonie, und das Gesetz der Gesetze heißt Kontinuität, Stetigkeit. Ohne dieses ginge das Weltall aus den Fugen. Auf die Natur wäre kein Verlaß, alles ohne Zusammenhang, die Welt ein Tollhaus. Wo Leben ist, muß es auch Gesetze geben, nach denen es eingerichtet, geordnet und regiert wird. Wie es derselbe geometrische Lehrsatz ist, der für Holz und Stein gilt, wie dieselbe Gesetzmäßigkeit den Lauf der Sterne und das Fallen des Regentropfens beherrscht, so gilt auch das Gesetz der Kausalität bei den Vorgängen des Bewußtseins so gut wie bei den Bewegungen der Materie. Niemand kann den Wert einer unsterblichen Menschenseele höher schätzen, als Christus gethan, und dennoch weist er beständig seine Zuhörer auf die Natur hin und sagt: „Lernet vom Feigenbaum!" Überall in der heiligen Schrift, wo z. B. vom Säen, Keimen, Wachsen und Frucht bringen die Rede ist, liegt die Anschauung zu Grunde: es ist das gleiche Gesetz, das die sinnlichen wie geistigen Vorgänge beherrscht, das Gesetz der Kausalität.

Selbstverständlich sind es darum nicht die gleichen Vorgänge, weil die Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs die gleiche ist. Kant sagt in der „Kritik der praktischen Vernunft": „Man kann alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müßten". Auf jeder höheren Stufe werden ja die Naturwesen komplicierter, und ihre Empfänglichkeit verfeinert sich immer mehr. Demgemäß muß auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiermit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe anders ausfallen; die Kausalität ist also in Hinsicht auf den Zwang, den sie mit sich führt, überall die gleiche, nur nimmt sie überall eine andere Form an. Am faßlichsten ist die mechanische Kausalität**). Der stoßende Körper bewegt den ruhenden, und so viel Bewegung er mitteilt, soviel verliert er: wir sehen die Ursache gleichsam in die Wirkung hinüberwandern: beide sind ganz homogen, genau kommensurabel. Je höher wir aber hinaufsteigen auf der Stufenleiter der Wesen, um so mehr sondern sich Ursache und Wirkung, um so mehr treten sie auseinander, werden heterogener, und ihr Zusammenhang unverständlicher. Den höchsten Grad erreicht diese Sonderung beider in dem animalischen Leben. Ursache und Wirkung erscheinen hier ganz getrennt, indem die Ursache der Bewegung hier ein ganz Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Und wenn diese Vorstellung beim Tiere noch immer eine anschauliche, ein Reales, ein Gegenwärtiges ist und dem Beobachter die Ursache so offen wie die Wirkung vorliegt, so ist die Entfernung zwischen Motiv und Handlung beim Menschen unermeßlich. Hier sind die Ursachen der Thätigkeit dem Auge gar nicht mehr sichtbar. Denn er ist abstrakter Begriffe und Gedanken fähig. Seine Motive können infolge dessen von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig sein und dem Zuschauer dadurch verborgen bleiben. Denn es sind bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe herum trägt, und die ihre Hindernisse selbst wider nur in bloßen Gedanken finden und mit diesen so lange kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt.

*) Selbst das Wunder können wir uns nur vorstellen als das Hereinragen einer höheren Ordnung der Dinge in die niedere, also immer nur im Zusammenhang einer Ordnung, nicht aber als ein planloses, regelloses, zufälliges Geschehen.

**) Das Folgende nach Schopenhauer, Über die Freiheit des menschlichen Willens. Vgl. auch Schopenhauer, Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde. —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Es ist klar, daß die Art der Kausalität auf dieser Stufe sich von der Form, in der sie die Tiere und alle anderen Naturwesen beherrscht, toto genere unterscheidet*). Mit dem Menschen tritt ein ganz Neues auf, das abstrakte Motiv, also eine Ursächlichkeit, die nicht an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist, sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann, welches eine Folge davon ist, daß er Vernunft besitzt. Das ändert jedoch nicht das mindeste an der Ursächlichkeit und der mit ihr gesetzten Notwendigkeit. Hiermit ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Notwendigkeit der Wirkung der Motive nicht im mindesten aufgehoben oder auch nur verringert. Ohne den Menschen zu einem truncus oder lapis zu erniedrigen, kann man darum wohl sagen: so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoß erhält, eben so wenig kann ein Mensch von seinem Stuhl aufstehen, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoße. Und zu erwarten, daß einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege ohne einen Strick, der es zöge.

Damit also, daß die Vorgänge in unserem Bewußtsein und die Entschließungen unseres Willens als dem Gesetz der Kausalität unterworfen gedacht werden, wird ihnen von ihrer Würde nichts genommen; sie werden dadurch nur als ein Bestandteil der Wirklichkeit anerkannt und von leeren Einbildungen unterschieden. Mithin ist nichts verkehrter, als daß man fürchtet, die Annahme eines durchgängigen Necessitiertseins aller Willensakte setze den Menschen auf eine Stufe mit den Naturwesen, mache ihn zu einer fehlerlos gearbeiteten, denkenden, empfindenden Maschine, einem Automaten und erniedrige ihn zu einem Klotz und einem Stein. Wie vieles teilt der Mensch mit Steinen, Pflanzen und Tieren — dadurch wird die Grenze zwischen dem persönlichen Geist und der geistlosen Natur nicht verwischt; der Unterschied bleibt bestehen. Nicht, daß ein Ding als Ursache wirkt, ist die Hauptsache, sondern, welche Wirkungen es in jedem Wesen hervorruft. Wir müssen uns überhaupt von dem Gedanken losmachen, als sei die Ursache ein Dämon, der dem Gegenstand, an welchem die Wirkung hervortritt, Gewalt anthue und Zwang anwende. Denn, wie Lotze im „Mikrokosmus" so überzeugend darthut, es ist gar nicht so, als ob der Gegenstand B, auf welchen A als Ursache wirkt, sich hierbei ganz passiv verhalte und wie ein leeres Gefäß die Wirkung in sich aufnehme, ohne ihre Gestalt und Größe mitzubestimmen. Nirgends trägt ja eine thätige Ursache die Wirkung fertig über auf das Element, das von ihr leidet, so daß sie von diesem nur das gleichlautende Echo ihres eigenen Thuns zurück erhielte. Überall regt der geschehene Eindruck nur die eigene Natur dessen zur Äußerung an, dem er geschah, und die Gestalt des kommenden Erfolges ist nicht minder als durch ihn selbst durch die eigentümliche Thätigkeit bedingt, die er eindringend in dem Leidenden erweckt. Ein jedes Ding wird durch einen Eindruck zur Äußerung seiner eigenen thätigen Natur angeregt. Was wir leiden nennen, ist nie eine Veränderung, die fertig von außen in das leidende Wesen hineingebracht wird, sondern stets eine Reaktion, in der sich die innerste Natur jedes Lebendigen geltend macht. So gleicht jede Einwirkung eines Wesens auf ein anderes einer Anfrage, die jedes Wesen in seiner Art und seiner Natur entsprechend beantwortet**). Die Sonne macht Thon hart und Wachs

*) „Was für die rollende Billardkugel der Stoß ist, für die Blumenblüte das Sonnenlicht, für den hungrigen Esel das Futter, das ist für den Ehrgeizigen eine Krone: Motiv einer Willensthätigkeit".

**) Auch die von uns wahrgenommenen Dinge spazieren nicht einfach in unseren Kopf hinein, so daß wir uns dabei ganz passiv verhielten. Was uns trifft, sind Schallwellen und Lichtwellen; es sind äußere Reize, auf die unsere Seele so reagiert, daß sie eine ganz neue Welt entstehen läßt, eine Welt von bewußten Empfindungen, von Farben, Tönen, Gerüchen 2c., welche alle wohl die Folge von äußeren Reizen, aber nicht ihre Abbilder sind. Die Welt außer uns ist weder

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

weich, während sie in der Seele des Dichters vielleicht einen Hymnus entstehen läßt. Hat darum die Sonne dieses Gedicht ebenso „mechanisch“ gewirkt, wie die Härte im Thon und die Weichheit im Wachs? Oder hat sie nicht vielmehr jedes Wesen nur zu der ihm entsprechenden und seiner Natur gemäßen Thätigkeit angeregt? Es ist dasselbe Plektron, das die verschiedenen Saiten trifft, aber jede giebt den ihr eigentümlichen Klang.

Ebenso wenig darf man vor dem Gedanken eines unzerreißbaren Kausalzusammenhangs alles Geschehens deswegen zurückschrecken, weil man glaubt, wenn das geistige Leben dem Gesetz der Kausalität unterworfen sei, so werde es damit zu einem starren, notwendig ablaufenden Mechanismus; diese starre Notwendigkeit sei ein Zwang, der den freien Geist einenge, und darum ein unerträglicher Gedanke. Diese Angst vor einer „gesetzlichen Notwendigkeit“ ist gänzlich unbegründet. Vergessen wir doch nicht, Begriffe wie Gesetz und Notwendigkeit bezeichnen zunächst nur subjektive Bewegungen unseres Denkens, sind aber nicht selbständige, persönliche Wesen, nicht objektive Mächte, die über den Dingen schweben und sie beherrschen. Nur unsere geschäftige Phantasie ist es, die immer geneigt ist menschliche Gedanken zu objektivieren und zu hypostasieren und so Trugbilder und Gespenster zu schaffen. Die gesetzmäßige Notwendigkeit, mit der immerwährend und ausnahmslos B auf A folgt, existiert doch eigentlich nur für das menschliche Denken und wird nur in Gedanken von der Wirklichkeit überhaupt unterschieden. Wieder ist es Lotze*), der uns beständig vor jener Begriffsmythologie warnt. „Es ist eine verkehrte Neigung, den allgemeinsten Naturgesetzen eine reale Priorität vor den Vorgängen zuzuschreiben, in denen sie gelten sollen. Das führt zu dem Aberglauben, als ließe sich das Wirkliche der Welt aus Unwirklichem und dennoch Wesenhaftem und Gebietendem ableiten, während wir umgekehrt sagen müssen: daß alle notwendigen Wahrheiten, denen wir das Seiende als etwas secundär Hinzukommendes unterordnen zu können glauben, eben nur Natur und Konsequenz des Seienden selbst sind und nur durch Reflexion unseres Denkens von ihm abgelöst und ihm selbst als ein gebietendes Prius antedatiert werden“. So denkt man sich ganz anthropomorphistisch das Gesetz mit beherrschender Kraft ausgerüstet, man denkt sich die Notwendigkeit als einen den Dingen auferlegten Zwang, während sie in Wahrheit wie der Zufall nur eine menschliche Auffassung bezeichnet. „B ist notwendig“ heißt eigentlich, es muß als eintretend gedacht werden; indem man aber den subjektiven Akt eliminiert, wird das Prädikat der Notwendigkeit dem Gegenstand selbst zugesprochen und schließlich zu einer objektiven Macht gestempelt, die da herrscht und vorschreibt, und der die einzelnen Fälle gehorchen müssen. So wird aus dem Naturgesetz und der Notwendigkeit die Göttin ἀνάγκη, die dira necessitas, eine objektive Macht, die man glaubt fürchten und anbeten zu müssen. Dem gegenüber ist festzuhalten, daß die Notwendigkeit als objektive Macht außerhalb des Geschehens überhaupt nicht existiert. Wenn wir also sagen, daß die Willensentscheidung des Menschen notwendig erfolgt, so existiert diese Notwendigkeit doch nur als Gedanke in der Auffassung des Beobachters, nimmermehr aber als eine objektive Macht außerhalb des Menschen; folglich kann die Notwendigkeit auch keinen äußeren Zwang auf den Menschen ausüben, wie denn namentlich an solchen Fällen, wo auch nach Ansicht der Gegner die strengste Bestimmtheit des Willens und Notwendigkeit des Geschehens anzunehmen ist, deutlich gesehen werden kann. Denn gerade der Sklave seiner Leidenschaften, der nicht gehindert ist ihnen zu frönen, wird sich, obwohl sein Willensentschluß mit Notwendigkeit erfolgt, dennoch frei fühlen; ebenso der Mensch, der aus einem brennenden Hause fortläuft. Gleichwohl liegt hier für den kritischen Beobachter

still noch laut, weder hell noch dunkel, sondern mit alledem so wenig vergleichbar wie die Süßigkeit mit einer Linie. Erst wenn die Schall- und Lichtwellen auf einen empfänglichen Nerven treffen, auf eine empfindende Seele, lassen sie in ihr Töne und Farben entstehen als subjektive Empfindung. So ist der äußere Reiz nur eine Veranlassung, die Seele in Selbstthätigkeit zu versetzen. Vgl. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 3 Bde. Leipzig 1876—30.

*) Lotze, System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik, Leipzig 1874.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die Notwendigkeit auf der Hand. Also von außen gesehen, ist die Handlung necessitiert, und doch begleitet von dem Gefühl der Freiheit. Fühlt sich doch auch niemand, wenn er atmet, wenn er ißt und trinkt, wenn er einschläft unter dem harten Joch eines gesetzlichen Zwanges; sondern er thut es gern, obwohl der Beobachter sagt: er muß es thun, er kann nicht anders.

Das Gesetz der Kausalität zwingt uns also, jedes wirkliche Geschehen als notwendig zu denken und auf den unmittelbar vorangegangenen Zustand als auf die zureichende Ursache seiner Entstehung zurückzuführen. Hiervon kann auch der Willensentschluß keine Ausnahme machen, und wir sind somit schon von vornherein genötigt, die Vorstellung von einem grundlos handelnden Willen als undenkbar abzulehnen. Was wir aber schon a priori anzunehmen durch die Natur unseres denkenden Geistes gezwungen sind, das bestätigt uns nun auch die Erfahrung.

3. Die formale Freiheit und die Erfahrung.

Angenommen, der Mensch besäße dieses Vermögen völlig grundlos zu handeln, sein Wille entschiede sich also in jedem einzelnen Falle nicht nach Gründen, sondern aus einem völlig dunkeln und rätselhaften Belieben heraus, so würde weder einzusehen sein, mit welchem Recht man dem denkenden und fühlenden Ich, dem einzigen, das wir wirklich kennen, eine That zurechnen kann, für die allein der souveräne Wille, dieses unbekannte X, sich entschieden hat, noch auch würde sich die Gleichmäßigkeit in den Entscheidungen des Willens erklären lassen, überhaupt die Existenz einer konstanten Gesinnungsrichtung, die wir Charakter nennen.

Zurechnen kann man doch vernünftiger Weise einem Menschen nur diejenigen Thaten, die auch wirklich das Gepräge seines Denkens und Fühlens tragen, die also mit der gleichen inneren Notwendigkeit aus seinem Ich heraustreten, mit der die Früchte aus dem Baum herauswachsen. Wie man den Baum an seinen Früchten erkennt, so den Menschen an seinem Handeln. In seinen Thaten malt sich der Mensch. Gerade an den Motiven, denen er Einfluß auf seinen Willen gestattet, hat der einzelne sein unterscheidendes Wesen. Ist der Wille aber kraft seines Majestätsrechtes ihrem Einflusse entzogen, so kann das, was dieses Ich von jedem anderen Ich unterscheidet, in dem Wollen gar nicht zum Ausdruck kommen. Die Handlungen sind dann diesem Ich im Grunde eben so fremd, wie die Äpfel und Nüsse dem Weihnachtsbaum, sie gehen es eigentlich gar nichts an und können ihm unmöglich zugerechnet werden.

Ja es würden die Entscheidungen des Willens so durchgängig das Gepräge der Zufälligkeit und Unberechenbarkeit tragen, daß eine konstante Richtung des Willens, ein Charakter, einfach undenkbar und alles Vertrauen, alles Mißtrauen unerklärlich, überhaupt alle Menschenkenntnis unmöglich wäre. Die Welt wäre ein Tollhaus von lauter unvernünftigen Zufälligkeiten. Denn ein mit formaler Freiheit ausgerüsteter Mensch besitzt damit in jedem Augenblick die Möglichkeit anders zu handeln, als er handelt; er kann, sobald es ihm beliebt, unabhängig von seiner Vergangenheit einen neuen Anfang setzen für sein Leben. Er kann sich dann mit den abscheulichsten Sünden beladen und kehrt immer wieder in die frühere Unbestimmtheit zurück, sein Freiheitsvermögen bleibt unversehrt. Der Tugendhafte kann in jedem Augenblick mit der Tugend brechen und sich entschließen, die Bahn des Lasters und Verbrechens zu betreten, der Lasterhafte kann sich in jedem Augenblicke aufschwingen zur Heiligkeit und Selbstverleugnung. Ja es kann bei dieser Anschauung streng genommen überhaupt von Tugend und Laster gar keine Rede mehr sein. Denn es kommt überhaupt zu keiner Einheit im Handeln. Das Leben des Menschen zerfällt alsdann in eine Reihe rein zufälliger, zusammenhangsloser, atomistischer Willensakte. Der Hauptvertreter dieser Ansicht, Pelagius, meinte ja auch, die Freiheit sei die Wurzel, aus welcher je nach dem Willen des Menschen ein Feld voll blühender Tugenden oder ein Dorngehege der ärgsten Laster hervorwachsen könne.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dem widerspricht aber die Erfahrung auf Schritt und Tritt. Hauptsächlich sind es zwei Thatsachen, die sich mit der Annahme einer formalen Freiheit nicht vereinigen lassen. 1) Der Erfahrungssatz: Wie der Mensch handelt, so wird er. Die Handlungen gehen nicht spurlos am Willen vorüber, sondern bewirken eine bleibende Zuständlichkeit, die wir Charakter nennen. Die vergangene Handlung versinkt in den Hintergrund des Wesens, dauert aber als ein die Totalrichtung des Willens mit bestimmendes Moment fort. Es ist also nicht gleichgültig für den Willen, was er ergreift und mit welchem Inhalt er sich füllt. Dieser Inhalt hinterläßt vielmehr seine Spuren im Denken, im Wollen und in der Phantasie. Diese Spuren sind gleichsam Schriftzüge, in denen die Vergangenheit des Geistes lesbar ist. Dieses Grundgepräge, das der Wille annimmt von den Lebensmächten, denen er sich hingiebt, ist sein Charakter (von χαράττω eingraben, einritzen), der also nicht der individuellen Natur angeboren ist, sondern erst im Laufe des Lebens erworben wird und schließlich sich zu einer zweiten Natur entwickelt. Es liegt ein furchtbarer Ernst in der Thatsache, daß jede, auch die unscheinbarste Handlung ihre unabweisbaren Folgen nach sich zieht, und dem Willen ein immer fester und bestimmter werdendes Gepräge verleiht. „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht". Das Element von Lust, das in jeder Sünde liegt, wird als Motiv des Willens ein bleibender Faktor des inneren Lebens. Das aktuelle Böse geht über in eine böse Zuständlichkeit, die selber wieder Böses wirkt. Das Facit der That wird wieder Faktor, das Produkt wird wieder producierend *). „Das eben ist der Fluch der bösen That, daß sie, fortzeugend, immer Böses muß gebären". Denn das Handeln bestimmt das Sein, aber auch 2) das Sein bestimmt das Handeln. Wie der Mensch ist, so handelt er; operari sequitur esse. Dem Charakter gemäß muß jede Handlung ausfallen. Darauf ruht alle Menschenkenntnis, alles Vertrauen und Mißtrauen, das wir hegen, darauf hin berechnen wir die Handlungen der Menschen im Voraus. Kant sagt nicht mit Unrecht: „Wenn wir alle Erscheinungen der menschlichen Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorher sagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten." Daß unsere Berechnung nicht selten fehlschlägt, hat ihren Grund lediglich in der Unvollkommenheit unserer Erkenntnis, die nicht in die verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens hinabreicht. Ist doch das eigene Herz dem Menschen ein Geheimnis, das nur allmählich im Laufe des Lebens und nie völlig sich ihm erschließt. Er lernt sich selbst nie aus, wie viel weniger andere. Die Vorausberechnung einer Handlung ist also nur darum eine unsichere und höchstens wahrscheinliche, weil unsere Kenntnis der ausschlaggebenden Faktoren eine mehr oder weniger ungenaue ist; keineswegs aber läßt sich daraus ein Grund ableiten für die Annahme eines ursachlosen Geschehens. So sage ich wohl von einem Menschen: „Er kann sich so oder so entscheiden", ähnlich wie ich von einer ins Schwanken geratenen Stange sage: „Sie kann nach rechts und links umschlagen". Dieses „kann" hat aber nur subjektive Bedeutung und will sagen: hinsichtlich der mir bekannten Data; denn objektiv ist die Richtung ihres Falles schon bestimmt. Eine jede Situation, in welcher der Wille sich befindet, ist für ihn eine Gelegenheitsursache, an der er mit Notwendigkeit sein Wesen offenbart. Daß die Entscheidung des Willens anders ausfalle als in Gemäßheit seines Charakters, ist ebenso undenkbar, als daß ein Birnbaum Kirschen trage. Die Schrift fragt mit Recht: „Kann man auch Trauben lesen von den Dornen und Feigen von den Disteln? Sprudelt die Quelle aus derselben Öffnung das Süße und das Bittere? Kann ein Feigenbaum Oliven oder ein Weinstock Feigen tragen?" (Matth. 7, 16. Jak. 3, 11—12.)

Eben darum ist auch im Drama, diesem idealisierenden Spiegel des wirklichen Lebens, die durchgehende strengste Motivation aller Handlungen oberstes Gesetz. Durch einen unzerreißbaren Kausal-

*) Vergl. J. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. 2 Bde. Berlin 1879—81.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nexus muß hier alles zusammengefügt sein. Jeder Zufall, jedes Ungefähr ist ausgeschlossen. Die Schicksale müssen in den Handlungen und diese wieder in den Umständen und dem Charakter der Betreffenden ihre klare und durchsichtige Begründung erhalten. Im Leben mögen uns viele Menschen begegnen, die uns ein Rätsel sind und deren Motive wir nicht durchschauen. Aber im Drama muß volle Klarheit herrschen. Hier müssen die Charaktere durchsichtig sein und uns den Schlüssel geben zum Verständnis der Handlungen. Unser Dramatiker Schiller läßt darum seinen Wallenstein sagen:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Man sieht also, mit diesen Thatsachen der Erfahrung ist die Annahme einer unberechenbaren Willensfreiheit, einer Freiheit von allen Motiven, unvereinbar. Das veranlaßt nun manche, einen Ausweg in der Weise zu suchen, daß sie sagen: diese formale Freiheit, die Unbestimmheit des Willens, habe die Bestimmung, in reale Freiheit, in Bestimmtheit des Willens durch das Gute, überzugehen. Man läßt demgemäß die unberechenbare, formale Freiheit nur am Anfang und an den Hauptknotenpunkten der Entwickelung, wo der Wille wie Herkules an einem Scheidewege angekommen ist, in Wirksamkeit treten, im übrigen jedoch die Willensentscheidungen dem Charakter gemäß ausfallen. Allein so, wie der freie Wille einmal gedacht ist, muß es als undenkbar bezeichnet werden, daß er jemals sich seiner Souveränität begeben und zur Bestimmtheit werden sollte. Denn es ist gar nicht einzusehen, wie der Wille durch öftere Ausübung seines Majestätsrechtes gerade dieser seiner Majestät verlustig gehen könnte. Sein charakteristisches Merkmal besteht ja gerade darin, daß er jeglichem Einfluß, auch der Macht der Gewohnheit, unzugänglich ist und niemandem als sich selbst gehorcht. Wie kann es für ihn eine Bestimmung geben? Außerdem wäre es auch ein auffälliger Widerspruch, einerseits in diesem Vermögen der Wahlfreiheit den Vorzug des Menschen vor allen Naturwesen zu erblicken, andererseits aber zu behaupten, seine Bestimmung bestehe darin, im Fortschritte der Entwickelung immer schwächer zu werden und schließlich ganz zu verschwinden. Derartige Auswege sind uns also verschlossen. Entweder durchgängige Determination des Willens oder absolute Freiheit von allen Motiven — ein Drittes giebt es nicht.

4. Die formale Freiheit und das Selbstbewußtsein.

So appelliert man denn, um die formale Freiheit zu retten, von der äußeren Erfahrung an die innere, an das, was uns das Nächstliegende ist, an unser Selbstbewußtsein. Unser Selbstbewußtsein — so sagt man — bezeugt es uns doch unmittelbar und macht es uns zur unerschütterlichen Gewißheit: wir selbst sind die Ursachen unserer Handlungen; was wir thun, brauchen wir nicht zu thun, sondern es ist unser freier Wille, wir können es auch lassen. Ob ich rechts oder links gehe, dieses oder jenes thun soll oder auch keines von beiden, hängt ganz allein von meinem Wollen ab. So ist die Freiheit des Wollens eine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins, die mir niemand abstreiten kann.

Aber dieses unmittelbare Freiheitsbewußtsein sagt doch nur: ich kann thun, was ich will; will ich links gehen, so gehe ich links: will ich rechts gehen, so gehe ich rechts. Die Aussage ist also hypothetisch gemeint; ich kann dies thun, wenn ich will; ich kann meinem Willen gemäß handeln. Es wäre demnach das Gefühl der physischen Freiheit, das in diesen Aussagen zu Worte kommt. Jetzt

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

handelt es sich aber nicht darum, was ich thun kann, was ich will; sondern es handelt sich um das Zustandekommen dieses Willensaktes selbst, ob die Entscheidung auch anders hätte ausfallen können. Darüber aber sagt das unmittelbare Bewußtsein nichts aus. Es ist also ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man glaubt, die Fähigkeit das Entgegengesetzte zu thun begründe auch an sich schon eine Fähigkeit das Entgegengesetzte zu wollen. Ich kann dies thun, wenn ich es will; aber ich will es nur, wenn ein Motiv mich dazu treibt und nicht stärkere Motive diesem entgegenstehen und den Entschluß verhindern *).

Gleichwohl hat jeder Mensch das Gefühl: ich kann wollen, was ich will; mein Wollen hängt von mir ab. Schwerlich wird jemand geneigt sein, ohne weiteres eine Bestimmtheit seines Wollens zuzugeben. Unser Selbstgefühl sträubt sich entschieden gegen den Gedanken, als ob unser Bewußtsein nur der Tummelplatz sei, auf dem die Motive ihre Stärke an einander versuchen, bis eines siege und sich des Willens bemächtige, der nun ausführen müsse, wozu ihn das Motiv zwinge. Unser Ich würde dann dem Vorgang völlig unbeteiligt zuschauen und das Resultat ruhig abwarten; es wäre nur Durchgangspunkt fremder Kausalitäten, ein Instrument, auf welchem von fremder Hand gespielt wird. Das wäre überhaupt kein wirkliches Wollen, sondern nur ein Scheinwollen, in Wahrheit ein Müssen. Unser Selbstbewußtsein weiß sich aber an der Entstehung des Willensentschlusses aktiv beteiligt und sieht den Willensakt als seine eigenste That an, die aus der Tiefe des eigenen Ich hervorquillt.

Dieses Bewußtsein muß als Thatsache anerkannt werden und es wird ihm auch unzweifelhaft etwas Wahres zu Grunde liegen. Nur ist es übereilt, darin sofort einen unumstößlichen Beweis für die grundlose Willkür zu erblicken. Die Thatsache verträgt sich vielmehr sehr wohl mit der Annahme einer durchgängigen Determination des Willens. Wir müssen nur ein Doppeltes berücksichtigen. Erstlich sind die Motive, denen der Wille folgt, nicht etwa Naturkräfte, die dem Ich fremd gegenüber stehen als

*) Schopenhauer a. a. O. sucht die Entstehung jenes Irrtums auf folgende Weise zu erläutern. Er sagt: „Denken wir uns einen Menschen, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „„Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen, oder auch jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.““ Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „„Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stromes), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.““ Wie das Wasser nur alles dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum einen oder zum anderen eintreten; ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung. Die Täuschung beruht darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig sein kann und für den Augenblick alles andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponierten Handlungen sich vor, so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitiert wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponierte Handlung ausführen; allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen; worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt . . . Denn sein „ich kann dies wollen“ ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes andere wollte“: der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir jetzt zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberierenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophiere und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nötigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen, aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach“.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

selbständige Kraftgrößen und ihm Gewalt anthun, sondern sie tragen den Stempel des Ichs, seiner Billigung und Zustimmung, an sich. Das Ich ist es ja erst, das eine Vorstellung zum Motiv erhebt, d. h. ihr einen Wert beilegt und dadurch eine Macht über den Willen einräumt, die ihr an und für sich nicht zukommt. So ist das Bestimmtwerden des Ichs durch die Vorstellung eines Gegenstandes nichts anderes als der Reflex seiner Selbstbestimmung, durch welche es sein Interesse in diesen Gegenstand hineingelegt hat. Die Kraft, mit der ein Motiv das andere aus dem Felde schlägt, verdankt es mithin allein dem Ich, das ihm solchen Wert zugestanden hat. Motive sind Wertgrößen; das Gefühl ist der Boden, dem sie allein entsprießen. Sie haben darum Existenz nur in einem Ich, das sie fühlt, von diesem abgesondert haben sie überhaupt keine Wirklichkeit, so wenig wie ein Schmerz, den niemand fühlt. Leider vergessen wir dies nur zu häufig, trennen im Denken, was in Wirklichkeit zusammengehört, lassen das Getrennte als selbständige Größen gegen einander operieren und schaffen so eine Begriffsmythologie, der in der Wirklichkeit nichts entspricht. Der Wille, der einem Motive folgt, gehorcht demnach nicht einer fremden Macht, sondern nur sich selbst. Gleichwie nun die Motive nichts Wirkliches sind, wenn ich sie abtrenne von dem Ich, das ihr Träger ist, ebenso ist auch das Ich nur eine leere Abstraktion, wenn ich es loslöse von seinem Denken, Fühlen, Wollen und allen den individuellen Eigenschaften, deren Komplex sein Wesen ausmacht. Das Ich, in dessen tiefstem Grunde alle unsere Willensakte wurzeln, ist nichts anderes als die Summe alles Empfindens, Fühlens, Vorstellens und Wollens in der Form des Bewußtseins. In jedem Akte des Vorstellens, Fühlens, Wollens ist das ganze Ich thätig. Die Seele ist eine Einheit, und die einzelnen Elemente des Seelenlebens stehen unter einander in innigster Verbindung, und keines tritt auf ohne das andere. Es ist darum durchaus unrichtig, von einem freien Willen zu reden als von einem selbständigen Vermögen, das, losgetrennt von dem übrigen Bewußtseinsinhalt, diesem frei gegenüber stehe, wie ein Monarch seinen Kabinetsräten, und ganz unabhängig davon seine Entscheidungen treffe. Denn nicht der Wille ist es, der will, sondern das ganze denkende und fühlende Ich. Ebenso verkehrt ist es nun auch, das Ich loszulösen von der bestimmten, ihm eigenen Art zu denken und zu wollen und diesem gänzlich inhaltsleeren, unterschiedslosen, rein formalen Bewußtsein das Vermögen der freien Entscheidung zuzuerkennen. Wenn ich alles, wodurch sich dieses Ich von anderen unterscheidet, hinwegdenke, so bleibt nur das Bewußtsein, wie es allen zukommt, d. h. aber eine bloße Form ohne Inhalt, ein Rahmen ohne Bild. Dieses gänzlich unbestimmte, völlig entleerte Ichbewußtsein — das ist es, was man als den Kern des Selbstbewußtseins, gewissermaßen als das Ich des Ichs ansieht, als den kleinen Menschen im Menschen, der hinter allem Denken, Fühlen und Empfinden in tiefster Verborgenheit sitzt und, unzugänglich für vernünftige Gründe, unabhängig von allen Motiven seine Entscheidungen trifft; Entscheidungen, von denen dann des Menschen Wert und Würde abhängen soll. Wonach trifft es denn seine Entscheidungen? Wodurch läßt es sich dabei leiten und bestimmen? Durch nichts — ist die Antwort. Damit ist aber das Geschick des Menschen für Zeit und Ewigkeit in die Hände eines blinden, unvernünftigen, gefühllosen, von Zufall und Laune beherrschten Unbekannten gelegt. Und das soll Freiheit sein und soll den Vorzug des Menschen vor den Tieren ausmachen? Nimmermehr! Von einem Dämon wäre ja dann der Mensch besessen, aber nicht frei.

Halten wir hingegen fest, daß das Ich, welches die Willensentscheidungen trifft, stets das ganze denkende, fühlende, wollende und in der Art seines Denkens, Fühlens und Wollens durchgängig bestimmte Ich ist, so ist es nicht schwer, die Abhängigkeit des Wollens von Motiven mit der unleugbaren Thatsache, daß das Ich in seinem Wollen sich frei und unabhängig weiß und fühlt, zu vereinigen. Denn es ist nicht Abhängigkeit von einer fremden Macht, sondern Abhängigkeit von sich selbst, von einem eigenen Fühlen und Vorstellen, die wir behaupten; es ist dies ein Vorgang, in welchen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kein fremder Zwang hineinreicht, den darum auch das Ich, da es bei sich selbst ist, nicht als Beeinträchtigung seiner Freiheit empfindet. Demnach ist das unaustilgbare Freiheitsgefühl, das unser Handeln begleitet, nichts anderes als der Reflex des Wohlgefallens, das wir an dem Handeln empfinden, es ist der allerdings oft falsch gedeutete Ausdruck für die Thatsache, daß mein Wollen meinem dermaligen Wesen entspricht und sich mit ihm in Übereinstimmung befindet, daß ich das, was ich thue, gern thue und nicht gezwungen. Auch die Magnetnadel, wenn sie mit Bewußtsein ausgestattet wäre, würde sich ihrer Richtung nach dem Nordpol freuen und glauben, sie richte sich dahin unabhängig von einer Ursache; denn die Richtung ist ihrem Wesen entsprechend *). Daher erklärt sich auch, daß die Menschen, welche wir vom sittlichen Standpunkte aus als Gebundene, als Sklaven ihrer Begierden betrachten, so lange sie sich willenlos ihren Leidenschaften überlassen und sich mit diesen eins fühlen, auch das Freiheitsbewußtsein in ungemindertem Maße besitzen. Erst wenn das bessere Ich in ihnen erwacht und der Kampf des Geistes gegen das Fleisch beginnt, beginnen sie sich als unfrei zu fühlen und ihre Knechtschaft schmerzlich zu empfinden. Am stärksten, ausgeprägtesten und nachhaltigsten wird sich das in Rede stehende Gefühl der Freiheit da zeigen, wo sich das Ich in Übereinstimmung mit seinem wahren, ursprünglichen Wesen bestimmt, also wo der Mensch sich im Zustand der realen, sittlichen Freiheit befindet. So enthüllt sich uns die formale Freiheit als der nur unrichtig gedeutete Reflex, den die reale Freiheit in das menschliche Bewußtsein wirft. Unsere Organisation bringt es eben mit sich, daß wohl das letzte Glied des Entschlusses, aber nicht die lange Kette der ursächlichen Vermittelungen in das Bewußtsein tritt. Das Gefühl der Harmonie, in welcher das Wollen mit unserm Wesen und unserer Beschaffenheit steht, wird dann von dem denkenden Bewußtsein irrtümlich dahin gedeutet, als sei das Wollen überhaupt durch gar kein Motiv bestimmt. Das haben wir aber oben als Irrtum erkannt. Ein Willensentschluß kommt vielmehr nur dann zu stande, wenn sich von den Motiven, die den Willen in der verschiedensten Richtung bewegen und sich gegenseitig bekämpfen, eines sich dauernd als das stärkste beweist, die anderen aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt. Dieser Ausgang des Kampfes heißt Entschluß und er tritt mit Notwendigkeit ein.

Übrigens soll durchaus nicht geleugnet werden, daß es wirklich Zustände giebt, wo uns kein Motiv leitet. Aber weit entfernt, daß sie die Höhepunkte unseres bewußten Geisteslebens bildeten, tritt solch ein Zustand völliger Indifferenz vielmehr nur da ein, wo es uns gänzlich einerlei ist, ob dieses oder jenes geschieht, wo die Gegenstände uns völlig gleichgiltig sind und nicht das geringste Interesse abgewinnen. Wir begeben uns da aus freien Stücken des Vorrechtes selbstbewußt zu wollen und überlassen uns ganz dem Wechsel der Laune**). Meyer stellt solche Lebensäußerung auf eine Stufe mit dem Spiel junger Katzen und junger Hunde und vergleicht sie dem Spiel der Blätter im Winde. Hier ist allerdings von Motiven keine Rede, aber nur deshalb, weil man im Ernst auch nicht von einem

*) Der anonyme Verfasser des trefflichen Buches „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" (Gotha, F. A. Perthes. 1880) sagt: „Wenn ich aus einem brennenden Hause davonlaufe, so fühle ich mich darin nicht frei — denn das würde jeder thun". Darauf kommt es aber gar nicht an, ob das andere auch thun würden oder nicht; das ist für das Freiheitsbewußtsein nicht entscheidend. Wer aus einem brennenden Hause davonläuft, thut dieses mit dem entschiedensten Freiheitsgefühl; denn er handelt in Übereinstimmung mit seinem Denken und Fühlen, überhaupt mit seinem ganzen Wesen. Es ist gar nicht abzusehen, wodurch dieses Freiheitsgefühl beeinträchtigt werden könnte. —

**) Vergl. Kuno Fischer, a. a. O. „Es giebt auch schwache Interessen und noch schwächere von minimaler Bedeutung, von geringfügigstem Wert, bei denen sich der Wille im Zustand der Indifferenz am besten befindet .... Fälle, die nicht der Rede wert sind, geschweige des Wollens ... es gilt die große Entscheidung, ob man spazieren geht oder zu Hause bleibt, ob man „wie die Handwerksburschen im Faust nach der Mühle wandert oder nach dem Wasserhof, und was dergleichen mehr ist." —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wollen reden kann. Solche Zustände haben also mit der Freiheit des Willens gar nichts zu thun, können mithin auch nicht als Beweise herangezogen werden*).

5. Die formale Freiheit und das sittliche Bewußtsein.

Die Anhänger der Wahlfreiheit ziehen sich nun in ihre Hochburg zurück und berufen sich auf das sittliche Bewußtsein. So sagt Lotze**): „Die Vorstellung von der Freiheit als einer völlig unbedingten Wahl zwischen a und non-a hat keine theoretische Veranlassung. Es giebt nur eine Thatsache, die uns überhaupt auf den Einfall bringen kann, daß es sich mit den Handlungen anders verhalte als mit den physischen Wirkungen, nämlich das Gefühl der Reue und der Selbstverdammung, in denen man unmittelbar die Versicherung der Möglichkeit zu finden glaubt, daß man auch früher die Wahl hätte treffen können, die man jetzt bereut verfehlt zu haben. Die moralische Beurteilung rechnet uns unsere Handlungen nicht bloß als Vollkommenheit oder Mangel, sondern als Verdienst und Schuld zu. Beide Begriffe aber haben keinen Sinn, wenn nicht vorausgesetzt werden darf, daß die Handlung, welche geschehen ist, ebenso gut hätte unterbleiben können, daß sie also nicht die notwendige Folge unserer geistigen Zustände, sondern durch einen freien Akt des Willens entstanden ist. Wenn alle Handlungen mit allgemeingesetzlicher Notwendigkeit aus den inneren geistigen Zuständen hervorgehen, kann man sie nicht mehr als Verdienst und Schuld anrechnen, sondern muß sie betrachten wie das Verhalten der Tiere, das unvermeidlich ihrem Naturell entspricht. Wem diese ganze Verwandlung des menschlichen Lebens in ein verdienst- und schuldloses Spiel determinierter Kräfte gefällt, der ist theoretisch nicht zu widerlegen. Der Beweggrund, solchen Ansichten zu widersprechen, liegt durchaus bloß in einer unbeweisbaren, aber starken und unmittelbaren Überzeugung, daß es nicht so sei und daß der Begriff eines Sollens und einer Verpflichtung, welcher in dieser Ansicht keine Stelle findet, die allergewisseste und unwidersprechlichste Bedeutung habe. Annahme oder Verwerfung der Freiheit wird nach diesem allem zuletzt die Sache eines Entschlusses, nicht das Resultat einer theoretischen Beweisführung sein."

Prüfen wir, ob wirklich die formale Freiheit ein Postulat des sittlichen Bewußtseins und die condicio sine qua non für die Erfüllung sittlicher Gebote ist. Das Urdatum, von dem wir hierbei auszugehen haben, das Urgewisse ist das unleugbare Gefühl und Bewußtsein unserer sittlichen Selbstverantwortung, die Thatsache des Gewissens, der Reue, des Schuldgefühls und was damit zusammenhängt. Dieses sittliche Bewußtsein ist das Gewisseste, was wir in uns tragen, und kann nicht Illusion sein. Auf ihm ruht die Würde des Menschen gegenüber allen Naturwesen; es leugnen würde heißen, den Menschen zu einem hochentwickelten und reich beanlagten Tiere erniedrigen. Ein jede Ansicht, die geeignet ist, dem Stachel des Gewissens etwas von seiner Schärfe zu nehmen, ist darum unbedingt verwerflich.

---

*) Hierher gehören auch Fälle, wie der, welchen der Scholastiker Buridanus im Auge gehabt hat, der behauptet haben soll, wenn zwei entgegengesetzte Motive von völlig gleicher Stärke auf den Willen einwirkten, so werde dieser nichts thun, sondern stille stehen, wie ein Karren, der von gleichen Kräften nach entgegengesetzter Richtung gezogen wird; folglich müsse ein Esel, der zwischen zwei Bündel Heu von gleicher Größe und Güte gestellt sei, verhungern, sofern ja gleich starke Motive ihn nach beiden Seiten zögen. Nach dieser Stelle hat man zwar in Buridan's Werken bis jetzt vergeblich gesucht. Inzwischen werden wir uns dahin entscheiden, daß dem Esel recht geschieht, wenn er verhungert. Ein Mensch wird keinenfalls ein solcher Esel sein und zwischen zwei Gerichten, deren jedes ihn gleich sehr anzieht, zu Tode hungern. Der Wille, der zwischen Essen und Verhungern zu wählen hat, wird sich für das Essen entscheiden, die Wahl zwischen den beiden Gerichten hingegen wird überhaupt nicht bis an das Forum des selbstbewußten Willens gelangen, es bleibt der unbewußten Willkür überlassen. —

**) H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig 1884. — Derselbe, Grundzüge der praktischen Philosophie. Leipzig 1884. —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Welches sind nun die Aussagen des sittlichen Bewußtseins? Sie sind zwiefacher Art. Zunächst sagt es von einer jeden Handlung: ich bin der verantwortliche Thäter, meine Gesinnung, mein Charakter prägt sich in ihr aus, ich bin es, der sie gewollt, mir gehört sie zu wie die Frucht dem Baume, auf dem sie gewachsen. Damit ist aber, wie bereits oben gezeigt, klar ausgesprochen, daß sie in den inneren geistigen Zuständen ihren notwendigen Grund gehabt hat, also determiniert ist. Denn die völlig grundlosen Entscheidungen eines freien Willens kann ich mir nicht zurechnen; ich kann keine Rechenschaft von ihnen geben. Solch ein freier Wille, der allen bestehenden Motiven zum Trotz das Netz der rationellen Gründe und psychologischen Gesetze triumphierend zerreißt, der durch seine willkürlichen Entscheidungen alle meine Berechnungen zu Schanden macht, ist eine fremde, irrationelle und sinnlose Macht, für deren Entscheidungen ich nicht verantwortlich gemacht werden kann. Nur in denjenigen Willensakten vermag ich mein Ich, meinen Charakter wiederzuerkennen, die mir durchsichtig, verständlich, berechenbar sind, also in den Ergebnissen des gesetzmäßigen Motivationsprozesses. „Dem Menschen bringe ich nur die That in Rechnung, wozu ihn der Charakter treibt" — läßt Schiller den Octavio sagen. Wir müssen uns dabei nur daran erinnern, daß, wie oben auseinandergesetzt, der Charakter nicht ein fertiger, uns fremder Zustand ist, in den wir wie in Krüppelhaftigkeit oder Sklaverei hineingeboren würden, nicht ein harter Schicksalsspruch, dem wir uns zu unterwerfen hätten. Dann wären wir nur eine leidende Unschuld, nur Gegenstand des Mitleids, aber nicht strafbar und verantwortlich. Unsern Charakter haben wir uns vielmehr selbst erworben; was wir sind, sind wir gern und freudig. Non inviti tales sumus — hat schon Augustin gesagt. Unser Charakter ist gleichsam „eine geistige Atmosphäre, deren Einhauchen uns zusagt und behaglich ist" *). So weit befindet sich also die Aussage des sittlichen Bewußtseins nicht nur im Einklang mit dem Determinismus, sondern fordert ihn sogar als ihre Voraussetzung.

Die zweite Aussage des Schuldgefühls lautet aber: diese Handlung hätte unbedingt nicht stattfinden sollen. Zu seinem Schmerz muß der Reuige bekennen, daß er der innersten, tiefsten und wahrsten Grundrichtung seines Willens untreu geworden ist, daß er nicht gethan hat, was seinem wahren Wesen, dem ewigen Gotteswillen gemäß ist. Es handelt sich hierbei also gar nicht um einen Akt rein theoretischer Erkenntnis, um die Beantwortung der theoretischen Frage: „Wie ist der Willensakt zustande gekommen?", nicht um eine Erklärung der Handlung nach dem relativen Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung, sondern um Billigung und Mißbilligung, mithin um eine Wertbeurteilung, die von einem bloß theoretischen Urteil gänzlich verschieden ist. Von diesen beiden Betrachtungsweisen — der objektiven, wissenschaftlichen und der subjektiven, praktischen — hat jede ihre volle Berechtigung, und sie können einander so wenig widersprechen und so wenig mit einander in Kollision kommen wie Töne und Farben. Das eine mal erkläre ich die Handlung aus Motiven, sehe sie als die notwendige Folge voraufgegangener physischer Ereignisse als unvermeidlich an; ich beurteile dann den Menschen wie jedes andere Naturobjekt und die Handlung wie ein Naturereignis. Auf diesem Wege kommt es natürlich nie zu einer Billigung oder Mißbilligung, nie zu einer Selbstanklage. Der Mensch, sofern er Objekt der Wissenschaft ist, wird nur als ein hochentwickeltes, für mancherlei Einflüsse empfängliches Naturwesen betrachtet. Das rein theoretische, uninteressierte Denken führt nicht weiter. Daneben fälle ich aber nun über den ganzen Kausalzusammenhang, wie ihn das wissenschaftliche Erkennen mir enthüllt hat, das subjektive Urteil: er hätte unbedingt nicht stattfinden sollen **). Und dieses subjektive Urteil steht höher als jene objektive

*) Vergl. A. F. C. Vilmar, Theologische Moral. Gütersloh 1871.

**) Vergl. hierzu Kant, Kritik der reinen Vernunft: „Man nehme eine willkürliche Handlung, z. B. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Beweg-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Einsicht. Denn damit lege ich einen absoluten, unbedingt giltigen Maßstab der Beurteilung an die Handlung und hebe dieselbe über die Sphäre der Naturdinge hinaus, ich beurteile mich als eine freie Person, als ein abgeschlossenes Ganze, das sich lediglich aus sich heraus bestimmt. Dieses ist eine praktische Wahrheit, die nur für mein persönliches Denken existiert. Sie entstammt dem interessierten Denken der fühlenden, wollenden Person, die sich durch Anerkennung des Sittengesetzes als Endzweck behauptet und sich damit einen Wert unabhängig von der Natur giebt. Das Selbstgefühl der sittlichen Persönlichkeit läßt da eine ganz neue Welt von Vorstellungen aus dem Innern hervorstrahlen, die im Unterschied von den Resultaten der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis sich nicht jedem als Bestandteil der Wirklichkeit aufzeigen lassen. Diese Wahrheiten beweisen sich nur dem, der ihren Wert im Gefühl erlebt; jedem andern erscheinen sie als subjektive Einbildung. Ein solches Übernatürliche, das von der Wissenschaft nicht erfaßt wird, ist der freie Wille. Als Anfangsglied in der Kette von Ursache und Wirkung kann er nie vorkommen, von der Wissenschaft, die von dem Gedanken des Kausalitätsgesetzes beherrscht wird, wird er nicht erreicht, er existiert für sie gar nicht; denn er verwandelt sich hier in den unvollziehbaren Gedanken eines ursachlosen Geschehens. Eine Handlung als frei beurteilen heißt sie an dem Maßstab eines Unbedingten messen. Der Gedanke der Freiheit des Willens ist gleichbedeutend mit der Anerkennung des Sittengesetzes. Nur diese berechtigt den Menschen dazu, von der empirischen Verkettung des Willensentschlusses in den Mechanismus des natürlichen Geschehens abzusehen und sich als ein abgeschlossenes Ganze zu betrachten, das sich lediglich aus sich heraus bestimmt. Denn der unbedingt notwendige, ewige Zweck, den er durch Anerkennung des Sittengesetzes zu dem seinigen macht, befähigt ihn sich dem Zwang der natürlichen Lage zu entziehen, aus jeder nachweisbaren Konsequenz seiner eigenen Vergangenheit herauszutreten und einen freien Willen zu bethätigen. Die Willensfreiheit

---

ursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt, wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen in einer gegebenen Naturwirkung. Ob man gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichts desto weniger den Thäter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels. Denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen." — Ferner in der ‚Kritik der praktischen Vernunft': „Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogenen Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht .... Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, im gleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei". —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gehört also zu den praktischen Wahrheiten, die nur im unmittelbaren Gefühl erlebt werden, die an bestimmte Voraussetzungen gebunden sind und sich nicht ohne weiteres jedem, auch dem frivolsten Menschen als wirklich beweisen lassen. Eine solche praktische Wahrheit darf aber nicht vermengt werden mit den Dingen des wissenschaftlichen Erkennens. Die naturgesetzliche Bedingtheit der Handlungen kann darum mit der sittlichen Beurteilung des Menschen als freier Person gar nicht kollidieren; denn es sind völlig inkommensurable Größen. Freiheit und Notwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreiten also einander nicht. Da sich beide auf verschiedene Betrachtungsweisen gründen, so können sie von einander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden *).

Wir müssen nur festhalten, daß in den Aussagen des Schuldgefühls die unbedingte Anerkennung des Sittengesetzes zum Ausdruck kommt. Das Schuldbewußtsein bezeugt gerade die fortdauernde Geltung des guten Endzweckes für den Willen. Derjenige, welcher Reue über seine That empfindet, vergegenwärtigt sich die unbedingt verpflichtende Kraft des Sittengesetzes. Als die That erfolgte, stand das Sittengesetz nicht in seiner vollen Klarheit vor seiner Seele; sein Glanz war verdunkelt von vorübergehenden Stimmungen und Gefühlsaufwallungen. Er ließ sich in folge dessen zu einer Willensentscheidung fortreißen, die nicht im Einklang stand mit der bleibenden Grundrichtung seines Willens. In dem Akte der Selbstverdammung protestiert nun sein wahres inneres Wesen, die in der Tiefe des Bewußtseins ruhende Wertschätzung gegen die flüchtige, zufällige, veränderliche, wie sie in der Handlung zum Ausdruck gekommen. Er mißbilligt seine eigene That, denn er ist sich selbst ungehorsam gewesen. Schwäche, Leichtsinn, Verblendung, augenblickliche Lust hatten die wahre Wertschätzung der Güter des Lebens unterdrückt und niedergehalten. Im Schuldbewußtsein, in den Gewissensvorwürfen stellt sich nun der höchste Zweck wieder her. Es reagiert das Ganze gegen die Teile, das Bleibende gegen das Vorübergehende, die Grundrichtung gegen die Strömung auf der Oberfläche. Die Kraft aber, mit der das Gewissen gegen jede Übertretung des Sittengesetzes reagiert, hängt ab von der Lebendigkeit und Stärke, mit der sich der Wert des höchsten Gutes dem Ich fühlbar macht. Wenn nun so das Sittengesetz wieder in voller Klahrheit in das Bewußtsein tritt und der Gedanke an das höchste Gut allein das Gemüt beherrscht, so ist, weil der absolute Wert des höchsten Gutes jetzt lebhaft empfunden wird, mit dem Bewußtsein des unbedingten Sollens auch unabtrennbar verknüpft das Bewußtsein des unbedingten Könnens. Damit daß ich ein Unbedingtes als Macht über mich anerkenne, urteile ich, daß das Bedingte seine motivierende Kraft für mich verloren hat; dem Gedanken des unbedingten Sollens entspricht darum stets der des unbedingten Könnens, und mit dem Vorwurf: „Ich hätte anders handeln sollen" ist unfehlbar auch das Urteil verknüpft: „Ich hätte anders handeln können, d. h. darin, daß ich meinen Willen dem Sittengesetz unterwarf, stand mir ein Mittel zur Verfügung, mich dem Zwang der Umstände und dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu entziehen und mich über den Naturmechanismus zu stellen."

Einen jeden, der das Sittengesetz als verbindlich anerkannt, beurteile ich um deswillen als freie sittliche Persönlichkeit d. h. ich mute ihm zu, sich aus dem ewigen Endzweck zu bestimmen. Daß ein Mensch die Qual der Reue empfindet, daß er die Strafe als verdiente fühlt, — ist eine Folge und Wirkung seiner Freiheit d. h. der im tiefsten Grunde auch bei ihm vorhandenen Anerkennung des Sittengesetzes. Wenn ein Mensch nichts von Reue, Scham und Gewissensbissen empfände, so wäre das ein Beweis dafür, daß ihm jede sittliche Wertschätzung fehlte, er würde dann auf der Stufe des Tieres stehen. Ein solcher Mensch könnte natürlich nicht zur Verantwortung gezogen und gestraft werden, er müßte vielmehr wie

*) Vergl. hierzu namentlich W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ein wildes Tier eingesperrt und unschädlich gemacht werden. Er würde überhaupt den Namen „Mensch" nicht verdienen. Denn das ist der Stolz und Vorzug des Menschen, das macht ihn zur sittlichen Persönlichkeit, daß er ein Gewissen hat, welches ihn mit absolutem Maßstab mißt und ihn beschuldigt, wenn er sich im Hinblick auf seine Natur entschuldigen möchte. Auch die uralte Verheißung: „Ich will Feindschaft setzen zwischen Dir und dem Weibe" will sagen, daß eine unversöhnliche Erbfeindschaft zwischen dem Bösen und dem Menschen bestehen soll*). Nie soll es dahin kommen, daß der Mensch sich in der Sünde wohlfühlt, wie in seinem Element, daß er sich bei ihr beruhigt und mit ihr einen Vertrag schließt. Nie soll die Sünde sein ganzes sittliches Dasein ausfüllen, so daß er sich mit ihr eins wüßte; stets soll er die Sünde als eine fremde Macht empfinden, die ihn von sich selbst scheidet und mit sich entzweit. Die Schwermut, die Angst, der Unfrieden, die auch den abgefeimtesten Verbrecher und den vollendeten Bösewicht im Innersten peinigen, legen darum ein unzweideutiges Zeugnis davon ab, daß es nicht bloß Naturwesen, sondern sittliche Persönlichkeiten sind, in denen eine ethische Grundrichtung schlummert, wenn sie auch zur Zeit zu schwach ist, die Oberhand zu gewinnen. Dieses Minimum von ethischer Gesinnung, dieser Rest von Gottesebenbildlichkeit macht den Menschen verantwortlich und erlösungsfähig. Darauf hin beurteile ich auch den gesunkensten Menschen als frei. Denn damit, daß er das Sittengesetz anerkennt, beweist er, daß er Verständnis besitzt für den Wert des höchsten Gutes, daß es für ihn eine Forderung giebt, die unbedingt erfüllt werden soll und gegen die keine Berufung auf angeborene Naturtriebe, Umstände u. s. w. etwas vermag. Und das ist der Grund, warum wir den Verbrecher nicht wie ein gefährliches Raubtier unschädlich machen, sondern bestrafen. Durch die Strafe wird auch im verruchtesten Bösewicht die sittliche Menschenwürde geachtet.

Die Aussage des sittlichen Bewußtseins enthält also nichts, was dem Determinismus widerspräche und was uns zu der Annahme nötigte, daß der freie Wille ein verborgenes Gebiet unberechenbarer Selbstbewegung besitze, wo er sich rein aus sich selbst heraus so oder auch anders entscheiden könne. Wir können ruhig bei dem Satz stehen bleiben, daß jede Willensentscheidung durch Ursachen necessitiert ist, und wir brauchen nicht zu fürchten, daß der Gedanke an die Notwendigkeit der geschehenen bösen That auch nur im mindesten dem Schuldbewußtsein etwas von seinem Stachel und der Reue etwas von ihrem Ernste nehme. Bedenken wir doch nur, daß es etwas völlig Verschiedenes und gar nicht miteinander zu Vergleichendes ist, ob ich der ursächlichen Verknüpfung, in der die That mit anderen Erscheinungen steht, in Gedanken nachgehe und damit das Bild von dem Ereignis mir vervollständige — oder ob ich nun über diesen ganzen Kausalzusammenhang mich billigend oder mißbilligend äußere; das erste ist ein theoretisches Urteil, das zweite ein praktisches; und beide hängen nicht zusammen. Damit daß ich rein theoretisch die Wurzeln eines Handelns untersuche und bloßlege, gelange ich doch noch nicht zu einem Urteil über ihren Wert oder Unwert. Den Kausalzusammenhang teilt ja das Bedeutendste mit dem Unbedeutendsten, das Gute mit dem Bösen, das Wertvolle mit dem Wertlosen. Daß der Tod eines geliebten Freundes seine Ursache hat, also in diesem Sinne notwendig ist, nimmt dem Schmerz nicht das Mindeste. Alles, was wirklich geschieht, geschieht notwendig, insofern es eine Ursache hat; quidquid fit, necessario fit. Aber darum erfährt doch nicht alles unsere Billigung; und kein Mensch wird einen Schmerz bloß darum behalten wollen, weil er seine Ursache hat. Ebensowenig wird auch der Mensch, der das Sittlichgute in seinem beseligenden Werte und in seiner Anziehungskraft kennen gelernt und das Böse in seinem Unwert erfahren hat, durch den Gedanken an die Verursachung der bösen That sich abhalten lassen, dem Guten nachzujagen und der Sünde den Abschied zu geben. Denn

*) Vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Göttingen 1885.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dies ist ein praktisches Verhalten und wird von der theoretischen Einsicht in den Kausalzusammenhang des Geschehens nicht im mindesten berührt.

Weit entfernt, das eifrige Trachten nach Heiligung zu lähmen, wird der Gedanke an die Verursachung der bereuten That vielmehr lediglich dazu dienen, den Menschen in seiner sittlichen Entwickelung zu fördern. Während nämlich der Glaube, daß die böse That in Zukunft ebenso leicht sich werde vermeiden lassen, wie sie vermeidbar gewesen sei, den Menschen zu sittlicher Gleichgiltigkeit und Leichtfertigkeit verführt, so daß er im falschen Vertrauen auf die Allmacht seines Willens sich der festen Zuversicht hingiebt, er werde das nächste Mal die Versuchung siegreich bestehen, wird der, welcher den Kausalzusammenhang durchschaut, dessen Produkt die sündige That war, sich hieraus eine Lehre entnehmen und künftig besser auf seiner Hut sein. Gemäß der Mahnung: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet!" wird er, um nicht wieder von seinen Trieben überrascht zu werden, Vorsorge treffen, er wird, ehe es zu spät ist, stärkende Hilfsgedanken herbeirufen und zum Schutz rings um sich her aufstellen; er wird es machen wie Odysseus und sich bei Zeiten an den Mast des Guten festbinden, bevor die Sirenen ihren Gesang beginnen. Er weiß auch, welch furchtbarer Ernst in dem Worte liegt: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht, ihr Sklave; er weiß, daß mit jedem Jahr, mit jeder Woche, mit jedem Tag die Macht der Sünde größer und die Befreiung schwieriger wird. Er besitzt also gerade an seiner Einsicht in den strengen Kausalzusammenhang alles Handelns eine der stärksten Triebfedern zur Umkehr und zur Heiligung.

Wir müssen demnach ein für allemal die Meinung aufgeben, als ob Schuldbewußtsein sich nur da einstelle, wo eine That der freien Wahl und des besonderen Willensentschlusses vorliege, wo also die That objektiv vermeidbar gewesen sei. Denn alsdann würden die Fälle, wo der Wille von der Sündenmacht geknechtet und unfrei getrieben wird, wo — wie beim eingewurzelten Laster — auch nach Ansicht der Indeterministen das Moment der Vermeidbarkeit gleich Null ist, unschuldige sein. Man kann auch nicht sagen, diese Knechtschaft sei darum mit Schuldgefühl verknüpft, weil sie aus früheren freien Willensentschließungen entstanden sei; denn im Augenblick der bösen That übersah der Betreffende ihre Folgen nicht mit Klarheit und noch weniger wollte er sie. Nichtsdestoweniger aber rechnet ihm das Gewissen die That mit allen ihren Folgen zu. Denn das Gewissen mißt mit absolutem Maßstab und fragt nicht danach, ob die That vermeidlich oder unvermeidlich war.

Wenn wir die Vermeidbarkeit als das Kriterium alles Ethischen betrachten wollten, müßte nicht nur der von seiner Leidenschaft bis zur Unfreiheit Beherrschte als unschuldig gelten, sondern es würde auch, da alsdann für den sittlichen Wert eines Individuums nur das in Betracht käme, was sein eigenes Verdienst ist, jede Beeinflussung des Willens durch Erziehung und Bildung, wenn sie überhaupt möglich wäre, schlechterdings nur sittlich Wertloses producieren können. Es würde dann der Satz gelten: genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto. Wie bei dieser Ansicht die sogenannte*) Erbsünde, das Verstricktsein des Individuums in die Sünden der Gattung, keine Verschuldung mit sich führen kann, so könnte auch keine That, die sich auf die Einwirkung des christlichen Gemeingeistes zurückführen läßt, für den Menschen ein Moment der Befriedigung enthalten. Der Mensch würde dann eben nur das anerkennen, was ursprünglich seiner Wahlfreiheit That ist.

---

*) Vgl. A. F. C. Vilmar, Theologische Moral: „Erbsünde ist kein sonderlicher Ausdruck für das, was hier bezeichnet werden soll, indem das „Erben" immer ein Hinschielen nach einer veränderten Substanz des Menschen zu rechtfertigen scheint, wogegen wir auf das Ernstlichste protestieren müssen."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Allein streng genommen kann es bei Annahme der formalen Willensfreiheit überhaupt zu keiner Beeinflussung kommen, weder im guten noch im schlechten Sinne. Denn das formale Freiheitsvermögen, das angeblich einem jeden Menschen eignet, gleicht einem Isolierschemel, auf dem das einzelne Individuum steht, losgerissen von jedem Zusammenhange mit Wesen seiner Gattung Eine solche Isolierung des Individuums, wonach fremde Einflüsse auf unseren Wert nicht mitbestimmend wirken können, weder fremde Schuld uns in Schuld verwickeln, noch fremdes Verdienst unser eigenes Verdienst werden kann, ist aber völlig unwahr und mit der christlichen Anschauung unvereinbar. Denn wie der einzelne nur als Glied der adamitischen Menschheit sich schuldig weiß, so weiß er sich auch nur als Glied der christlichen Gemeinde erlöst. Die menschliche Gesellschaft ist kein Aggregat lauter isolierter, selbständig nebeneinander stehender Individuen, sondern eine organische Einheit, in welcher das einzelne sittliche Leben wie in seinem mütterlichen Boden festwurzelt. Der einzelne, der in diese Gemeinschaft hineingeboren wird, wächst unbewußt in ihre sittlichen Stimmungen, Neigungen und Interessen hinein. So kommt es denn — was der Vernunft unfaßbar ist — dahin, daß dem Menschen eine sittliche Bestimmtheit eignet, die er sich nicht frei gegeben hat und für die er sich dennoch verantwortlich weiß. Es giebt ein nostrum, quod non fecimus ipsi. Woher sonst auch das Gefühl freudigen Stolzes, das eine Gemeinschaft erfüllt, wenn eines ihrer Glieder eine bewunderungswerte That vollbracht? Woher sonst das allgemeine Gefühl der Scham und der Mitschuld, das alle ergreift, wenn eine verabscheuungswürdige That in ihrer Mitte geschehen ist? Es kommt doch wohl hierin das richtige Gefühl zum Ausdruck, daß, wenn auch nur an dieser einen Stelle des Organismus die Krankheit in die Erscheinung tritt, dies doch ein Beweis dafür ist, daß das Ganze krank ist. Ein jeder sagt sich: das ist Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein; wir tragen alle die Mitschuld. Es giebt eben auch eine gemeinschaftliche Schuld, an der jedes Glied mehr oder weniger beteiligt ist, dieser mit einem unbedachten Wort, jener mit einer Unterlassungssünde, der dritte mit einem bösen Beispiel u. s. f. Der Geist, welcher eine Gemeinschaft erfüllt und beseelt, ist ebenso von den einzelnen Gliedern produciert, wie er auch wieder bestimmend auf sie einwirkt. Nach Ansicht des Indeterminismus stünde freilich jeder für sich allein, und von Gemeinschaft könnte keine Rede sein. Mag jeder sehen, wie er fertig wird; er hat ja seinen freien Willen; was soll ich meines Bruders Hüter sein? „Sehe jeder, wie er's treibe; sehe jeder, wo er bleibe, und wer steht, daß er nicht falle!" Christlich ist aber solche Anschauung nicht. Der Apostel Paulus vergleicht vielmehr die christliche Gemeinde mit einem Leibe, dessen Glieder so innig zusammengefügt sind, daß wenn ein Glied leidet, alle leiden, und wenn ein Glied in Ehren gehalten wird, alle sich mitfreuen. Er kennt einen Erbfluch, der von Adam auf seine Nachkommen ausgeht, und einen Erbsegen, der von Christo ausgeht auf alle, welche Glieder an seinem Leibe sind. Diese Beeinflussung des einzelnen durch das Ganze und des Ganzen durch den Anfänger nimmt weder dem Schuldgefühl etwas von seiner Schärfe, noch mindert es den Frieden und die Freude der Erlösten. Wir müssen nur immer bedenken: die Sünde haftet am Willen. Der einzelne geht auf die sündige Verfassung der menschlichen Gesellschaft mit seinem Willen ein und macht sie zu einer von ihm selbst gewollten, zu seiner That. Non inviti tales sumus — sagt Augustin. Es ist nicht so, wie eine äußerliche Auffassung meint: „Die Väter haben Heerlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden." Nein, sondern: „welcher Mensch Heerlinge isset, dem sollen seine Zähne stumpf werden, spricht der HErr". (Jerem. 31, 29—30). Es ist keine fremde Schuld, die uns angerechnet wird, sondern eigene Schuld. Diese besteht darin, daß wir die sogenannte „Erbsünde" in persönlich gewollte Thatsünde umgesetzt haben. Mag uns auch diese Thatsünde unter den gegebenen Verhältnissen als ein unvermeidliches Erzeugnis erscheinen, so wird sie doch von dem, der sich als freie und selbständige Person beurteilt, als Schuld empfunden. —

Diejenigen, welche nun zwar in diesem zeitlichen Leben eine durchgängige Determination der Willensakte anerkennen und zugeben, daß in unserem ganzen irdischen Dasein sich nirgends eine Stelle

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

findet, die nicht schon durch Vorhergehendes bestimmt wäre, daß also in dem empirischen Leben für die Wahlfreiheit kein Raum ist, gleichwohl aber an dem Kanon, daß nur die vermeidbare, freie Willensthat eine wirkliche Schuld begründen könne, festhalten, die müssen dann freilich nach dem Vorgang des Origenes mit Jul. Müller die Region der Zeitlichkeit überschreiten und in die zeitlose, unserm Bewußtsein jenseitige Sphäre des Seins die freie Selbstentscheidung verlegen, für die hier kein Raum ist. Nach dieser Ansicht hat sich jeder durch einen außerzeitlichen, intelligiblen Willensakt selbst die böse Determination gegeben, für die er sich daher auch in vollem Umfange verantwortlich weiß. Aber der Vorwurf des Isolierens und Atomisierens trifft auch diese Anschauung. Eine jede irdische Person hat dann ursprünglich rein für sich dagestanden. Der geschichtliche Zusammenhang, in den doch hier jede einzelne Seele geboren wird, verliert jede Bedeutung, und für eine Gemeinschaftssünde und das Bewußtsein einer Gesamtschuld bleibt keine Stelle. Der Zusammenhang der Gattung ist dadurch völlig aufgelöst. —

Daß bei Annahme einer formalen Willensfreiheit im Grunde genommen die Entwickelung eines sittlichen Charakters, einer konstanten Willensrichtung, undenkbar wird, ist oben schon ausgeführt worden. Daß auch alle Erziehungsarbeit, deren Zweck nur darin besteht, Interessen zu wecken und Motive zu schaffen, dadurch in Frage gestellt wird, indem ja der Zögling kraft seines freien Willens jeden Augenblick triumphierend das Netz des Motivationsprozesses zerreißen und sich mit reiner Willkür bestimmen kann, mag hier nur angedeutet werden. Wir wollen zum Schlusse dieses Abschnittes nur noch die eine Frage berühren, ob es denn überhaupt denkbar ist, daß ein mit formaler Freiheit ausgestatteter Wille es jemals rein aus sich selbst zu einer sittlichen Entscheidung bringt. Denn Voraussetzung ist doch immer, daß der Wille gänzlich indifferent ohne die leiseste Spur von einer Neigung zum Guten oder Bösen, ohne jegliche sittliche Bestimmtheit gedacht wird. Wie man aber Gott nicht kennen kann, ohne ihn zu lieben, so kann man auch das Gute in seinem Werte nicht erkennen, ohne von ihm sich angezogen zu fühlen; darin liegt aber ein unwillkürliches Moment. Wählt hingegen der Wille das Gute ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, so ist seine Entscheidung blind und zufällig. Es bleibt eben ein unvollziehbarer Gedanke, daß ein leerer, bestimmungsloser Wille, der absolut indifferent ist, sich aus sich selbst heraus entscheiden soll. Gut und bös entströmen dann derselben Quelle; damit hören sie aber auf Gegensätze zu sein.

Von welcher Seite wir daher auch die formale Willensfreiheit betrachten mögen, sie ist als ursachloses Geschehen nicht nur kein Postulat unseres sittlichen Bewußtseins, sondern widerspricht ihm sogar direkt und ist mit den ethischen Grundbegriffen unvereinbar. —

6. Die formale Freiheit und das religiöse Bewußtsein.

In schwere Kollision gerät nun auch der indeterministische Freiheitsbegriff mit dem religiösen Bewußtsein, insbesondere mit dem christlichen Vorsehungsglauben *). Denn ein unveräußerlicher Bestandteil dieses Glaubens an Gottes väterliche Fürsorge und an Gottes Weltregierung ist der Glaube an **Gottes Allwissenheit**. Es ist keine göttliche Weltregierung denkbar ohne ein Wissen dessen, was künftig ist; dieses aber ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die zukünftige Weltlage das unvermeidliche Ergebnis der gegenwärtigen ist und gewissermaßen dem Keime nach schon in ihr beschlossen liegt. Also nur in dem Falle, daß auch die Entschließungen der Menschen, statt zufällig und willkürlich zu sein, mit innerer

*) Vergl. hierüber namentlich E. Haupt, Der christliche Vorsehungsglaube. (In „Beweis des Glaubens". Juni 1888).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Notwendigkeit erfolgen, sind sie für eine überlegene, alles durchschauende göttliche Intelligenz ein bereits Gegenwärtiges, und nur dann hat man ein Recht von Allwissenheit zu reden.

Da also das Vorherwissen einer Handlung mit ihrer Grundlosigkeit und Zufälligkeit in unlösbarem Widerspruch steht, so sehen sich die Verteidiger der formalen Willensfreiheit wie Rothe und Martensen genötigt, die Allwissenheit preiszugeben und ausdrücklich zu sagen: Gott weiß nicht alles vorher. Nur das an sich Notwendige, nicht aber das, was auch anders sein kann, ist Gegenstand seines unbedingten Vorherwissens. Zu den freien Handlungen der Menschen verhält sich also Gott nur mitwissend, aber nicht vorherwissend. Martensen meint, dies anzunehmen gebiete schon der Gottesbegriff. Denn Gott werde andernfalls zum bloßen Zuschauer von Begebenheiten gemacht, die von Ewigkeit her bestimmt seien; er sei alsdann nicht ein frei handelnder Gott. Und Beyschlag*) sagt: „Es ist Gottes nicht würdig, nur eine Drehorgel abzuleiern, deren Stifte zur Hervorbringung des fertigen Stückes im Voraus eingeschlagen sind". Die Weltgeschichte ist nach dieser Meinung zu denken als ein großes Drama der Freiheit, in welchem Gott, der alllenkende Regierer, seine Pläne durchführt in Wechselwirkung mit der Freiheit der Kreatur. In großen Zügen und allgemeinen Umrissen steht freilich der Weltlauf fest, insbesondere das Endziel der Weltentwickelung ist von Ewigkeit her bestimmt; aber die besonderen wirklichen Bestimmungen werden von Gott nur als Möglichkeiten gewußt. In jedem einzelnen Momente handelt demnach Gott frei nach Umständen, je nachdem die Entscheidung des Individuums ausfällt. Hiermit tritt aber der menschliche Wille aus der Sphäre der göttlichen Wirksamkeit und aus seiner geschöpflichen Stellung zu Gott gänzlich heraus und als völlig ebenbürtiger Widerpart Gott gegenüber. Die göttliche Weltregierung gleicht dann einem diplomatischen Spiele, bei dem der Ausgang völlig ungewiß ist und man bis zuletzt darauf gespannt bleibt, wer wohl gewinnt. Gott selbst muß eigentlich hierauf gespannt bleiben. Das Endziel der göttlichen Weltregierung ist das Reich Gottes. Zuletzt kommt alles darauf an, ob sich die Menschen für Gottes Reich gewinnen und in dasselbe eingliedern lassen oder nicht. Da dieses aber von den ganz unberechenbaren Einfällen des sogenannten freien Willens abhängt, so ist gar nicht abzusehen, wie man bei solcher Ansicht sagen kann, die Erreichung des Endziels, die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen, sei gesichert und werde von Gott vorhergewußt. Hat Gott die einzelnen Willensentscheidungen nicht in seiner Macht, so auch nicht die Grundzüge seines Weltplanes, seine Liebesabsichten bleiben möglicher Weise unverwirklicht.

Völlig entgegengesetzt lauten aber die Aussagen des religiösen Bewußtseins. Der gläubige Christ weiß, daß nichts in der Welt sich der Abhängigkeit von Gott entziehen kann. Er weiß, daß die Erreichung des göttlichen Endzweckes seit Ewigkeit sicher gestellt ist und daß Gott nicht zu denken braucht; kommt Zeit, kommt Rat. Er fürchtet auch nicht, daß für Gott der Weltlauf langweilig werde, weil er ihn vorher wisse. Denn er weiß, daß Gott niemals bloß Zuschauer ist, sondern daß wir alle in ihm leben, weben und sind, und alles in ihm und durch ihn geschieht. Mit dem Psalmisten bekennet er: „Herr Du erforschest mich und kennest mich. Ich sitze oder stehe auf, so weißt Du es; Du verstehst meine Gedanken von ferne. Auch Finsternis nicht finster ist bei Dir, und die Nacht leuchtet wie der Tag, und Finsternis ist wie die Nacht". (Psalm 139, 1. 2. 12.) —

Wie die Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit hier den christlichen Vorsehungsglauben aufs schwerste beeinträchtigt und schädigt, so führt sie auch in der Lehre von der Wiedergeburt notwendig zum **Synergismus** und verletzt dadurch abermals wichtige und unveräußerliche religiöse Interessen.

*) Vgl. W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben. Halle 1888.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Es ist die übereinstimmende Lehre der heiligen Schrift wie der gesamten evangelischen Kirche, daß uns das religiöse Gut der Sündenvergebung aus freier Gnade geschenkt wird, uns, die wir „von Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung sind, auch keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können". Alle Bemühungen des natürlichen Menschen, durch das Verdienst seiner Werke Gottes Wohlgefallen zu erwerben, müssen an seinem gänzlichen Unvermögen scheitern. Darum klang es den armen blöden und erschrockenen Gewissen, die da vergeblich hofften durch allerhand selbsterdichtete Werke zu Ruhe und Frieden zu kommen, wie eine erlösende Botschaft, als Luther ihnen verkündigte: was ihr sucht, besitzt ihr längst, glaubet nur, daß ihr um Christi willen einen gnädigen Gott habt, zu dem ihr euch alles Guten versehen dürft. Denn das ist es, was das Herz umwandelt, neuen Sinn und frischen Mut giebt und Freudigkeit Gottes Willen zu thun. (Vgl. oben S. 18 u. 19.) Diese Umwandlung unseres Herzens, diese innere Neuschöpfung oder Wiedergeburt erleben wir nun in der Form des Glaubens*). Die Frage: „Wie kommt es zur Wiedergeburt?" ist mithin gleichbedeutend mit der anderen: „Woher kommt der seligmachende Glaube?" Der hessische Landeskatechismus (von 1607) antwortet hierauf im Anschluß an den Heidelberger Katechismus: „Er kommt nicht aus unserer eigenen Vernunft noch Kraft, sondern vom heiligen Geist, welcher denselben durch die Predigt des Evangeliums wirket und schafft". Hierdurch ist jegliche Meinung, die den Schein erweckt, als sei der natürliche Mensch in irgend einem Grade an der Wiedergeburt beteiligt, von vornherein ausgeschlossen. Auch die Konkordienformel verwahrt sich in starken Ausdrücken gegen den „Synergismus", wie ihn Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner Loci theologici (von 1535 an) gelehrt hat. Sie geht sogar so weit, daß sie sagt: „Der natürliche Mensch hat nicht einen Funken geistlicher Kräfte, er ist völlig unvermögend, von sich aus die göttliche Gnade zu ergreifen, denn er ist geistlich tot; er ist in geistlicher Hinsicht ein Stein oder Klotz, ja noch schlimmer als das; denn diese wehren sich doch nicht, wenn man sie in Bewegung setzt; der Mensch dagegen widerstrebt notwendig dem heiligen Geist, der ihn erneuern will, er ist Gottes Feind und Rebell. Die Wiedergeburt ist mithin einzig und allein Sache des heiligen Geistes, und des Menschen Wille verhält sich dabei rein passiv; er wirkt nicht mit, sondern er kann nicht anders, als von sich aus entgegen wirken, er muß Gottes Wort als eine Thorheit verspotten und verwerfen. Der heilige Geist muß also diesen Widerstand überwinden." Allein damit diese Ansicht nicht zur absoluten Prädestination führe, schiebt nun die Konkordienformel doch wieder die Willensfreiheit als mit-

*) Auch diejenigen, welche in der Taufe den Akt der Wiedergeburt erblicken, müssen auf Befragen zugeben, daß sie nur von einer „keimartigen" Wiedergeburt, und dem entsprechend auch von einem „keimartigen" Bewußtsein und einem „keimartigen" Glauben reden, also nur in sehr uneigentlichem Sinne diese Worte brauchen, und daß es doch immer erst der bewußte Glaube ist, der die in der Taufe mitgeteilten Segenskräfte zu freier Wirksamkeit entbindet. Die Taufe ist der Ausdruck der steten Bereitschaft Gottes uns unsere Sünden zu vergeben. Sie ist der Grund, auf den sich unser Glaube stützt. Die Thatsache daß wir durch die heilige Taufe aufgenommen sind in die Gemeinde Christi und unter dem Schatten seiner Flügel wohnen, ist das, was uns Halt giebt in aller Not und woran wir uns aufrichten, wenn wir fallen. Am Himmel unseres Bewußtseins steht es mit leuchtenden Buchstaben: „Dir sind deine Sünden vergeben". Wir brauchen nur die Augen aufzuschlagen, und das Schuldgefühl muß erbleichen vor der strahlenden Gewißheit der Versöhnung. Das ist die grundlegende Bedeutung der Taufe. Luthardt vergleicht sie einmal mit den ausgebreiteten Armen des Vaters, die geöffnet bleiben, einerlei ob der Sohn kommt oder nicht. Die Taufe ist also eine Realität, sie ermöglicht die Wiedergeburt, sie verheißt nicht für die Zukunft, sondern stellt den Menschen sofort auf einen ganz neuen Boden, indem sie ihm Kindesrechte giebt. Will man die Taufe eine „keimartige Wiedergeburt" nennen, weil sie die Wiedergeburt ermöglicht, so mag man das immerhin thun, aber nur mit demselben Rechte, mit dem man auch tausend im Pulte liegende Thaler ein „keimartiges Haus" nennen würde oder einen auf ein Bankhaus lautenden Wechsel „keimartiges Gold". Thatsache ist jedenfalls, daß auch nach lutherischer Lehre erst die im Glauben ergriffene Taufe das Bad der Wiedergeburt im eigentlichen Sinne ist. Immer ist es also der auf dem Grund der Taufe erwachsene Glaube, in dem sich die Wiedergeburt vollzieht. —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bestimmenden Faktor in den Prozeß der Heilsaneignung ein*). Seitdem ist die lutherische Dogmatik immer bestrebt, die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Menschen zum Behuf der Wiedergeburt so zu bestimmen, daß ihr gegenüber sich der Mensch selbstthätig verhalten kann, indem er sie abweist oder sich ihr hingiebt.

Man stellt jetzt auf lutherischer Seite den Vorgang etwa folgendermaßen**) dar. Zunächst wirkt die Predigt des Evangeliums unwiderstehlich. Denn Gottes Wort kommt nicht leer zurück; sein richtender Ernst und seine erbarmende Liebe bleiben nicht ohne Eindruck auf das menschliche Herz. So ist das Wort begleitet von motus inevitabiles, von Eindrücken, denen sich niemand entziehen kann, die daher jeder als ungewollte und unerwartete erfährt und bei denen er sich rein passiv verhält. Er fühlt sich von einer höheren Macht getroffen, ergriffen, erschüttert, in eine Bewegung versetzt, die ihm bis dahin fremd war und die ohne seinen Willen über ihn gekommen ist. Aber dieses Wirken der Gnade hat seine Schranken an der Wahlfreiheit. Von dem Ergriffenwerden durch die Gnade wird scharf unterschieden die eigentliche Entscheidung für das Heil; von dem, was Gott gethan, das, was nun der Mensch thut. An ihm ist es jetzt, sich mit seinem bewußten Willen in Kraft seiner Selbstbestimmung zu entscheiden, ob er auf die Bewegung, in die er sich versetzt sieht, eingehen und sie zu seiner eigenen persönlichen That machen oder ob er dem Zug des Geistes entschiedenen Widerstand entgegensetzen will. Erst wenn der Wille nun von sich aus der göttlichen Gnadenwirkung zustimmt, kommt es zum Glauben und damit zur Wiedergeburt. Diese facultas applicandi se ad gratiam ist jedoch insofern von der Melanchthonischen verschieden, als sie nicht dem natürlichen Willen eignet; denn der natürliche Wille ist völlig unfähig, aus sich heraus der Gnade zuzustimmen, kann also auch nicht bei der Wiedergeburt als mitwirkend gedacht werden. Die Fähigkeit, der Gnade zuzustimmen und sich ihr zu öffnen, wie die Blume dem Sonnenlicht sich öffnet, ist nicht eine dem natürlichen Menschen im Grunde einwohnende, aber schlummernde Kraft, die von der Gnade nur geweckt wird, sondern sie ist selbst eine Wirkung und ein Geschenk der schöpferisch thätigen Gnade, eine Folge davon, daß das Wort ihn ins Herz getroffen hat. Erst in Kraft — nicht etwa nur aus Anlaß — der empfangenen Gnadenwirkung vermag sich der Mensch frei für die Gnade zu entscheiden. Die Gnade hat das durch die Sünde verloren gegangene liberum arbitrium wieder hergestellt, und nunmehr erst ist es in seinen Willen gestellt, ob er sich Gott oder der Sünde zuwenden will.

Diese Anschauung ist aber durchaus synergistisch. Denn der Glaube ist hiernach nicht ganz, sondern nur zum Teil das Werk Gottes. Gott wirket nicht den Glauben, sondern ermöglicht ihn nur. Gott mag dem Menschen noch so nahe kommen, in das eigentliche Centrum des Menschen, dieses Adyton, reicht auch seine Wirksamkeit nicht. Er klopft wohl an die innerste Herzensthür, aber er vermag sie nicht zu öffnen. Und wenn man auch notgedrungen zugiebt, daß der heilige Geist das Herz aufschließt, so denkt man sich die Sache doch immer wieder so, als ob es sich hier um zwei Thüren handele. Mag auch die äußere Herzensthür Gott öffnen; zum wirklichen Glauben kommt es doch erst, wenn auch

*) Vgl. D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre. Tübingen 1841. 2. Bd.: „Die Konkordienformel ist es, welche sich die mißliche Aufgabe stellte, zwischen den Klippen des Melanchthonischen Synergismus und des Calvinischen absoluten Dekrets hindurchzusteuern. . . . So wird denn die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Menschen zum Behufe der Wiedergeburt als eine solche bestimmt, welcher sich der Mensch hingeben kann (er kann sich frei entschließen in die Kirche zu gehen, die Bibel zu lesen ꝛc. und sich dadurch in Kontakt mit dem heiligen Geist bringen); dies, mit dem entsprechenden Widerstehenkönnen läuft auf den Synergismus hinaus: daher wird hinzugesetzt, das wirkliche Sichhingeben sei die Wirkung des heiligen Geistes — mithin das Sichnichthingeben das Nichtwirken des heiligen Geistes; was die absolute Prädestination wäre: zwei Ansichten, zwischen welchen die Konkordienformel haltungslos hin- und herschwankt". —

**) Vgl. hierzu Luthardt, Lehre vom freien Willen. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik. 4 Bde. Erlangen 1852—61.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die innere Thür geöffnet wird. Über die hat aber niemand Gewalt, denn allein der unberechenbare freie Wille. Und diesen beeinflußt niemand. Entscheidet er sich für Gott, so ist es lediglich sein eigenes Werk.

Dem widersprechen aber die Aussagen des religiösen Bewußtseins, ja die Verteidiger der Willensfreiheit treten sogar mit ihren eigenen Voraussetzungen in Gegensatz. So sagt z. B. Vilmar in der „Theologischen Moral" (2. Teil S. 1 ff.): „Wir müssen uns als tot und als gänzlich unfähig erkennen, uns selbst aus dieser eisernen Herrschaft der Sünde und des Todes zu befreien. Nur durch einen neuen Schöpferakt Gottes können wir von unseren Sünden frei und in das ursprüngliche, Gott ebenbildliche Leben wieder eingesetzt werden; es muß mit uns eine Neuschöpfung, nicht bloß eine Veränderung oder Ausbesserung vorgenommen werden. Das Centrum des Lebens, der tiefste Wille des Menschen ist selbst von Gott abgewandt und zerrüttet; er ist **finster** geworden in seinem geheimsten Kern, wie denn diejenigen, welche etwas von ihrem Sündenelende wissen, in den Augenblicken ihrer momentanen Erleuchtung bekennen: es sei in dem tiefsten Innern ihrer Seele wie ein dunkler Punkt, und in diesem sei das verborgen: „Ich **will** aber nicht". Es beweist dies, daß der Wille von Grund aus gewendet werden muß, es beweist die Notwendigkeit einer Neuschöpfung. Diese vollzieht sich durch die Wiedergeburt. Es ist dieses ein Vorgang im Centrum unseres Gesamtlebens, in dem eigentlichen Brennpunkt unseres Daseins; ein Ereignis, das wie die ursprüngliche Menschenschöpfung über das Fassungsvermögen des Menschen hinausgeht und das wir nur in seinem Erfolg erkennen und begreifen. Sie geschieht in tiefster Verborgenheit, der Außenwelt unvernehmbar und unbegreiflich. Es ist eine ausschließliche That Gottes, an welcher der Mensch als Wirkender, Vollziehender keinen Teil hat, weil er eben tot ist". Gleichwohl aber soll es auch wieder nur „ein Darreichen und Anbieten Gottes sein, das wir anzunehmen, zu empfangen und uns anzueignen haben". Damit wird aber gesagt, daß die Wiedergeburt vor ihrer Aneignung durch den Menschen unvollständig ist, daß also nicht Gott allein, sondern mit ihm der Mensch sie wirkt. Wie soll man sich das aber denken? Erst überwindet die Gnade allen Widerstand des Menschen, und das Herz wird vom **tiefsten** Grunde aus neu geboren und umgestaltet — und dann soll doch wieder ein freier Wille darüber schweben, dahinter verborgen sein, von dem es schließlich abhängen soll, ob er sich diese Umgestaltung gefallen lassen will oder nicht. Dann darf man auch nicht reden vom tiefsten Lebenskern der Persönlichkeit und vom Brennpunkt des Daseins, der umgewandelt sei; das eigentliche Centrum, von dem alles abhängt, ist dann der freie Wille, und die Umwandlung und Neuschöpfung Gottes erstreckt sich nicht auf den „tiefsten Lebenskern", auf das „Ich unseres Ichs", sondern nur auf die Oberfläche. Der Glaube, in dem sich die Wiedergeburt erst wirklich vollzieht, ist dann eine Folge des freien Entschlusses. Schließlich hat nicht Gott dem Menschen geholfen, sondern er hat sich selbst geholfen.

Das Bewußtsein des Gläubigen weiß aber von solcher religiösen Selbsthülfe nichts*). Der Glaube, d. h. das rückhaltlose unbedingte Vertrauen, welches die Grundlage unseres ganzen Christenstandes bildet, ist nichts weniger als eine selbständige Leistung unserer trotzigen Willenskraft und das Resultat eigener Kraftanstrengung. Er wäre sonst nicht im stande, uns zu neuen Menschen zu machen und das ganze sittliche Leben zu tragen. Dem natürlichen Menschen ist solcher Glaube sogar ganz unerreichbar; keine natürliche Einsicht kann ihn begründen, kein noch so kräftiger Wille kann ihn aufrichten. Das natürliche Herz wagt gar nicht zu glauben, daß Gott ihm eine so überschwängliche Gnade wirklich schenken sollte. Als Werk des natürlichen, unwiedergeborenen Menschen, als Fortsetzung des früheren Lebens läßt sich der Glaube nicht erleben. Er ist ein wunderbar Neues, die Gabe und das Werk eines Stärkeren, der uns überwindet und dem wir uns gefangen geben müssen. Er ist das alleinige

*) Vergl. zu dem Folgenden Herrmann, die oben genannten Schriften.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Werk Gottes, der durch die Offenbarung in Jesu Christo uns Vertrauen abgewinnt und abnötigt und uns dadurch innerlich überwältigt. Nur ein auf solche Weise wie von selbst entstandener, urwüchsiger Glaube, den wir nicht absichtlich durch einen Willensentschluß in uns hervorgerufen und nicht mit Mitteln menschlicher Kunst uns erkämpft haben, hat die Kraft uns zu tragen, nur er hält stich in dem Kampf mit der Not des Lebens.

Der Glaube ist also nicht das dem Menschen von Natur eignende ὄργανον λητικόν, die Hand, mit der er die von Gott dargereichte Gabe infolge freien Entschlusses annimmt, sondern er entsteht überhaupt erst unter dem Eindruck der den Menschen überwältigenden und ihm Vertrauen abnötigenden Offenbarungsthatsachen und ist nichts anderes als die Form, in welcher der Mensch das Wunder der Neuschöpfung erlebt. Das Wunderbare daran ist eben, daß der Glaube, den Gott allein in uns wirkt, doch unser geistiges Eigentum ist, eine Bewegung unseres ureigensten Ichs. In dem Vertrauen, das Gott uns abgewinnt, atmet unser eigener freier Wille. Die vertrauensvolle Hingabe an Gott in Christo ist der innerlichste Akt der Freiheit, und zugleich wissen wir uns voll und ganz abhängig von der Gnade, aus der uns jene Zuversicht quillt, und fühlen uns von den Armen der göttlichen Liebe umfaßt und zu Gott erhoben. Beides ist sehr wohl zu vereinigen.

Wir müssen uns nur losmachen von der verkehrten, deistischen Anschauung, als seien menschliche und göttliche Thätigkeit zwei einander einschränkende und ausschließende Größen, so daß der Mensch nur da wirksam thätig sein könne, wo und soweit Gott mit seiner Thätigkeit pausiere, zurücktrete und dem Menschen Raum lasse*). Göttliches und kreatürliches Wirken sind völlig inkommensurable Größen, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen. Sie ergänzen sich nicht noch stoßen sie sich, noch schließen sie sich aus. Ich kann ein Ereignis, wie z. B. Krankheit, Genesung, Errettung aus Todesgefahr, voll und ganz aus seinen innerweltlichen Faktoren erklären nach dem Gesetz der Kausalität — damit habe ich es nur unter dem ätiologischen, wissenschaftlichen Gesichtspunkte betrachtet. Daneben bleibt aber immer noch Raum für eine religiöse Beurteilung desselben Ereignisses, durch welche der ganze Kausalzusammenhang nicht geleugnet, wohl aber einer teleologischen Wertschätzung nach dem Maßstab der höchsten ethischen Zwecke unterworfen und damit unter den Gesichtspunkt eines göttlichen Thuns gebracht wird. Die Gewißheit, daß in diesem Ereignis, das in seinem Kausalzusammenhang mir völlig durchsichtig ist, Gott mit mir redet und mir etwas zu sagen hat, daß darin ein Stück seines Liebeszweckes verwirklicht ist, der es auf die Förderung meines inwendigen Menschen abgesehen hat, ist eine Gewißheit des Glaubens und völlig unerreichbar der rein wissenschaftlichen Betrachtung, die es lediglich auf eine Erklärung des Ereignisses aus seinen natürlichen Zusammenhängen abgesehen hat und mir wohl ein vollständiges Bild des Ereignisses gibt, aber nimmermehr die Bedeutung desselben erschließt. Es ist darum eine heillose Überschätzung der wissenschaftlichen Erkenntnis, wenn man meint, die Glaubensaussage: „Hier hat Gott in mein Leben eingegriffen" stützen zu können durch den „wissenschaftlichen" Nachweis einer Lücke in der Kette der Ursachen. Fehlt ein Glied in dieser Kette, so mag das für die wissenschaftliche Betrachtung eine Aufforderung sein, weiter darnach zu forschen. Daß aber das Ereignis dadurch allein schon verehrungswürdiger und bedeutender würde, indem dadurch aufs klarste und unzweideutigste auch dem frivolsten Menschen sich die Gewißheit aufdränge, daß Gott eingegriffen habe, ist ein schwerer Irrtum. Denn es kann nicht die göttliche Kausalität als eine völlig gleichartige neben die kreatürliche Kausalität treten und sich mit dieser zu einem gemeinsamen Resultat verbinden. Es wäre auch ein bedenkliches Zeichen von Glaubensschwäche, ja von offenbarem Unglauben, wenn man meinen wollte, der Glaube lebte nur vom Nichtwissen, Gott sei nur da zu finden, wo der Mensch den Kausal-

*) Vgl. hierzu Haupt, a. a. O.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zusammenhang nicht völlig durchschaue; wenn er aber wisse, daß alles „natürlich" zugegangen sei, liege für ihn keine Veranlassung vor, Gott darin zu suchen und zu finden. Gott wäre dann nur ein Hilfsbegriff, ein Lückenbüßer, mit dem man erst rechnet, wo man allein nicht mehr fertig werden kann. Wissen und Glauben verhielten sich dann wie Wasser und Feuer. Wir müßten denjenigen selig preisen, der am wenigsten in der Lage ist, den Kausalzusammenhang zu durchschauen; er allein wäre dann im stande, auch in dem natürlichen Geschehen des täglichen Lebens seinen Gott zu finden und mit ihm zu verkehren. Damit wäre dann die Frömmigkeit an die Wissenschaft ausgeliefert und empfienge von dieser das Gnadenbrot, indem sie nur von dem lebte, was die Wissenschaft vor der Hand unerklärt läßt. Das ist die Ansicht von David Friedrich Strauß und vielen andern, die sich von der Wissenschaft so imponieren lassen, daß sie meinen, das Wissen enge das Gebiet des Glaubens immer mehr ein, bis es allein herrsche. Nein, so ist es nicht. Der Glaube hat sein eigenes Gebiet und kümmert sich um die Wissenschaft gar nicht. Er hat sich nicht etwa mit der Wissenschaft in die Welterklärung zu teilen, so daß man genau scheiden könnte zwischen dem, was bloß Naturvorgang, mithin Domäne der Wissenschaft ist, und dem, was Gottes Werk ist, also zum Glaubensgebiet gehört. Beiden gehört vielmehr die ganze Welt; Aufgabe der Wissenschaft ist die Welterklärung nach Ursachen, sie nimmt den ätiologischen Standpunkt ein; der Glaube dagegen hat es mit der Beurteilung der Welt nach Gottes Endzweck zu thun, sein Standpunkt ist der teleologische. Ein Konflikt zwischen beiden ist daher undenkbar.

Wo wir also von einem Wirken Gottes in der Welt reden, ist unsere Meinung nicht die, daß sein Wirken neben dem gesetzmäßigen Lauf der Ereignisse sich in die Welt gleichsam hinein stehle; denn die ganze Welt mit allen ihren Ordnungen und Gesetzen steht ja zu seiner Verfügung. Das ist gerade das Wunderbare und Unbegreifliche in seinem Wirken, daß er nicht nötig hat den Naturzusammenhang zu durchbrechen, um uns zu beschirmen, daß er nicht neben, sondern in der natürlichen Ordnung der Dinge seine Zwecke durchsetzt. Wo Gott uns zu seinen Mitarbeitern braucht, wirken wir daher nicht neben Gott, sondern in ihm und durch ihn; und er wirket demgemäß auch den Glauben nicht so, daß wir uns da, wo Gott thätig ist, passiv verhielten, sondern so, daß die Selbstbewegung des menschlichen Geistes mit eingeschlossen ist. Der Heilige Geist wirkt auf den Bahnen unseres Denkens und Wollens; das Erleiden der göttlichen Wirksamkeit schließt immer ein Thätigsein unmittelbar in sich. Daher das Gefühl der Freiheit in der Abhängigkeit von Gott. Je kräftiger das Freiheitsbewußtsein, um so stärker empfinden wir die Abhängigkeit von Gott. Das ist eben das tiefe, unergründliche Geheimnis, daß Gott den Glauben in der Seele so wirket, daß er nicht dem Menschen von außen mechanisch aufgenötigt und aufgedrungen wird, sondern als des Menschen ureigenste und freieste That erscheint, die mit den innersten Bewegungen seines Willens verwachsen ist.

Es ist demnach eine ganz unnötige Besorgnis, wenn man befürchtet, ohne die Annahme einer formalen Freiheit werde der Mensch von Gott wie ein Naturwesen behandelt. Auch Martensen muß zugeben: „Die Gnade besiegt wohl den Widerstand des Menschen, aber nur in einer Weise, die mit der Natur der Freiheit übereinstimmt, so daß sich der Wille mit moralischer (nicht physischer) Notwendigkeit der Macht der Liebe hingiebt, gedemütigt Gott die Ehre giebt."

Also es giebt doch eine Notwendigkeit, die mit der Freiheit identisch ist, eine Notwendigkeit, womit Gott den Menschen überwindet, überwältigt, ihm Vertrauen abnötigt, ohne daß er ihn darum wie einen Klotz oder Stein behandelte. Wir dringen mit Recht da, wo Gott mit uns handelt, auf sittliche Vermittelung, die allen mechanischen Zwang ausschließt. Darum haben auch die Reformatoren das Wort wieder in den Mittelpunkt des Heilsprozesses gestellt. Durch das Wort überwältigt uns Gott; nur wo das Wort einen Menschen bezwingt, da ist es ein Unterliegen und ein Zwang, der des

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Menschen würdig ist. Denn das Wort wirkt nicht magisch. Im Wort wird das ganze innere Leben eine Persönlichkeit, ihr Wollen, Denken, Empfinden für andere durchsichtig und zugänglich. Nur was in dieser Form an mich herantritt, was also die Form meines eigenen Geisteslebens hat, kann ich mir frei aneignen, so daß ich mich selbst darin wieder finde und, indem ich mich ihm unterwerfe, nur mir selbst zu gehorchen glaube*). Sobald dagegen, wie in der katholischen Kirche, die Sakramente in den Mittelpunkt gestellt werden, wird der ganze Prozeß zwischen Gott und dem Menschen aus einem ethischen zu einem unklar gedachten substantiellen**). Auf eine Substanz kann ich rechnen, aber ich kann ihr nicht vertrauen. Das Wort wirkt allein durch sich selbst, durch die überwältigende Macht, die der Wahrheit selbst inne wohnt. Das Wort der Offenbarung will uns nicht als eine unverstandene Auktorität gebieten, sondern als eine Macht der Wahrheit überzeugen, indem es durch seinen Inhalt unser sittliches Erkennen wunderbar vertieft und unser sittliches Bedürfnis wunderbar befriedigt. Das Wort legitimiert sich nicht durch bloße Berufung auf göttlichen Ursprung, sondern durch das, was es in uns wirket, beweist es, wie sehr es verdient, daß wir uns ihm gefangen geben. Eine Wahrheit, die uns bloß befiehlt, bleibt uns ein fremdes, unverstandenes, rein äußerliches Gesetz, das uns niederdrückt; von ihr kann man nicht sagen: sie wird euch frei machen (Joh. 8, 23). Befreien, beglücken kann uns nur eine Wahrheit, die durch sich selbst die Anerkennung ihrer Giltigkeit hervorzubringen vermag, indem sie uns selbst ihren Wert fühlen läßt und so mit unserm innersten Personleben, mit unserem Denken, Fühlen und Wollen organisch verwächst***). (Vgl. oben S. 11 Anm.).

Die Anerkennung der Offenbarungswahrheiten ist also sittlich vermittelt, das will sagen: sie ist Sache des Willens. Die Offenbarungswahrheiten beweisen sich nicht jedem, sondern nur dem, der den Boden des Egoismus verlassen hat, dessen Gewissen sich lebendig regt und der von der Notwendigkeit eines sittlichen Lebens überzeugt ist. Das Sittengesetz ist der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Nicht mit der

*) Vgl. Thomasius, a. a. O.

) Darum hat das gläubige Christenleben seinen evangelischen Charakter gerade darin, daß es allein auf dem Worte ruht. Die Sakramente sind kein besonderes Gnadenmittel neben dem Wort, sondern ein Zeichen, Abbild und Unterpfand des Wortes, sind also dem Wort untergeordnet, wie das Siegel dem Brief, wie der Handschlag dem Versprechen. Auch diese fügen nichts Neues hinzu, sondern bekräftigen nur das Gesagte und Geschriebene. Die Sakramente dienen nach altprotestantischer Anschauung nur „zur Bestätigung unseres Glaubens an die göttliche Verheißung". Sie sind eine besonders geartete, an den einzelnen als solchen gerichtete Wortverkündigung, in der ihm der göttliche Wille besonders nahe tritt und verständlich wird. Vgl. Conf. Aug. art. XIII.: sacramenta sunt „signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita". Außerdem Apol. Conf. cp. VI., 5: „sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. **Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse *verbum visibile*, quia ritus oculis accipitur, „et est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum". — Nur wenn das Sakrament so gefaßt wird, kann von freier Aneignung die Rede sein; darum wird auch nach evangelischer Anschauung nur der Gläubige des sakramentlichen Segens teilhaftig. Das Sakrament will den Glauben an das Wort kräftigen. Es ist daher eine bedenkliche Entfernung von der echt evangelischen Anschauung, wenn man meint, im Sakrament handele es sich um Mitteilung unpersönlicher, sachlicher, substantieller göttlicher Kräfte, die das Wort nicht zu geben vermöge; der sakramentliche Verkehr mit Gott und Christo sei ein Vorgang, der sich nicht im Bewußtsein vollziehe, sondern im Verborgenen; das Sakrament wende sich nicht an die bewußte Persönlichkeit, sondern an den geheimnisvollen dunkeln Naturgrund, wo der Mensch mit der Gattung verwachsen sei und aus dem das bewußte Ich seinen Inhalt und seine Bestimmtheit empfange. Das wäre ein Wirken Gottes auf den Menschen mit Umgehung des bewußten Willens, eine magische Umwandlung, eine Art Transsubstantiation — also römischer Sauerteig! Wo Gott dem Menschen giebt, zaubert er es nicht in ihn hinein, zwingt es ihm nicht auf, sondern reicht es ihm stets zu freier Aneignung dar, d. h. so, daß der bewußte Wille des Menschen dabei in Anspruch genommen wird. Die Bekenntnisse haben dafür den Ausdruck exhibere oder offere.

***) Vergl. Achelis, Die evangelische Predigt eine Großmacht. Marburg 1888. — Herrmann, Der Begriff der Offenbarung. Gießen 1883.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

unmittelbaren Gewißheit, mit der die Gegenstände der sinnlichen Anschauung sich aufzeigen lassen, nicht mit der zweifellosen Gewißheit eines mathematischen Lehrsatzes treten uns die Glaubensobjekte und Glaubenswahrheiten entgegen, so daß sie auch den eingefleischtesten Egoisten gegen seinen Willen zur Anerkennung zwängen und ihn nötigten, mit ihnen als einem, wenn auch unbequemen, so doch nicht zu umgehenden Faktor zu rechnen, sondern sie enthüllen sich nur dem, dessen Wille sich in der Richtung auf das Gute bewegt. Das Seligkeitsgut ist nur für denjenigen wirklich und begehrenswert, der die Forderung des Sittengesetzes auch als für sich geltend anerkennt. Niemand kann es sich daher aneignen und genießen, ohne damit zugleich den Boden der Selbstsucht zu verlassen. So macht uns der christliche Glaube nur selig, indem er uns zugleich gut macht. Deus tanto cognoscitur, quanto diligitur. Das Gebiet der Glaubenswahrheiten bleibt dem verschlossen, der sie zu einem Gegenstand selbstsüchtiger Spekulation machen möchte. Für ihn existieren sie überhaupt nicht. Auf diesem Gebiet geht eine Erweiterung unserer Erkenntnis nur Hand in Hand mit einer entsprechenden Änderung der Gesinnung und Besserung des Willens. Das ist gerade der Vorzug der Glaubenswahrheiten, daß sie von Draußenstehenden geleugnet, bezweifelt und als Illusion verspottet werden können. Wäre es anders, stünden sie mit Flammenschrift am Firmament, stünde Gott und die Ewigkeit in furchtbarer Majestät jedem unleugbar vor Augen, wären Gottes Offenbarungen mit der Untrüglichkeit wissenschaftlicher Ergebnisse ausgestattet, Gottes Reich würde ein Gegenstand selbstsüchtiger Spekulation*). Alle Anbeter des goldenen Kalbes würden den Allgewaltigen loben mit Sang und Harfenspiel, aber nicht um Gottes willen, sondern um ihrer selbst willen. Man würde aus Furcht sittlich handeln, aber nicht mit Lust und Freudigkeit. Darum hat Gott gewollt, daß die Glaubenswahrheiten profanen Blicken verborgen bleiben, daß Gebetserhörungen nicht mit derselben Sicherheit wie das Vorhandensein des Sauerstoffes sich jedem nachweisen lassen, ja daß Gott selbst geleugnet werden könne. Denn er wollte nicht, daß aus Tugend und Glauben ein Geschäft gemacht würde. Er wollte sich nicht Höflinge großziehen, sondern freie Bürger in seinem Reiche, die ihn lieben wie Kinder ihren Vater. Liebe will aber ein freies Opfer sein.

Wenn wir das nur immer festhalten, daß Gott uns nicht mechanisch zum Glauben zwingt, sondern moralisch unsere Liebe erobert und uns Vertrauen abnötigt, dann brauchen wir nicht zurückzuschrecken vor dem Gedanken, der ein unveräußerliches Moment unseres religiös-sittlichen Bewußtseins bildet: daß Gott allein, ohne unser Zuthun, in uns den Glauben und die Wiedergeburt wirket. Je kraftvoller, kühner und zuversichtlicher der Glaube in einem Menschen lebt, desto mehr weiß er sich als Gabe und Geschenk eines Höheren. Es ist nicht zufällig, daß alle Glaubensheroen Anhänger der **Prädestination** gewesen. Nur ein Glaube, den Gott gewirkt, ist unerschütterlich und unverlierbar. Denn, was die Welt nicht geben kann, kann sie auch nicht rauben. Der Christ hat aber das unveräußerliche religiöse Bedürfnis, seiner Seligkeit unbedingt gewiß zu sein; und dieses Bedürfnis soll der Gedanke der Prädestination befriedigen. Sicher ruht das Heil und unverlierbar nur in der Hand dessen, der gesagt hat: „Ich gebe ihnen das ewige Leben; und sie werden nimmermehr umkommen, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen". Wer einmal zum wahren Glauben gekommen ist, wer einmal den Herrn erfaßt hat, um ihn als den einzigen Hort seines Heiles festzuhalten, der weiß auch, daß dieser Glaube nicht sein Werk ist, sondern das Werk Gottes, der ihm zuvorgekommen ist in freier Gnade, ihn gesucht und gefunden hat. Er weiß sich aufgenommen in den Bund mit Gott und umschlungen von den Armen seines Gottes, der ihn zu sich gezogen hat aus lauter Güte, der ihn unablässig nährt mit den Kräften

*) Vgl. hierzu namentlich (Nagel), Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit. Gotha 1880. — Auch Kant, Kritik der praktischen Vernunft. (Am Schlusse des ersten Teiles.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

des ewigen Lebens und ihn festhalten wird bis ans Ende*). Wohl weiß er: wer von Gott geboren ist, der bewahret sich (1. Joh. 5, 18). Aber dieser Gedanke der Selbstbewahrung, der sittlichen Selbstthätigkeit, wird aufgenommen in den höheren religiösen Gedanken, daß es Gottes Wille ist, der ihn in Christo ergriffen hat und ihn in seinen schützenden Armen trägt und bewahrt. Die religiöse Selbstbeurteilung stellt auch das sittliche Wollen und Handeln in die direkte Abhängigkeit von Gott, indem sie es unter die Gnadenwirkungen subsumiert.

Über diesen Dualismus kommen wir nicht hinaus. Wir fühlen uns frei und doch zugleich umfaßt von Gottes Macht. Obwohl wir uns als frei erkennen, müssen wir uns doch wieder im ganzen Umfang unserer Selbstthätigkeit als abhängig von Gott denken. Was sich dem sittlichen Bewußtsein als eine Aufgabe darstellt, das Reich Gottes, besitzt der Glaube bereits als ein göttliches Geschenk. Dieser Dualismus der ethischen und religiösen Betrachtungsweise ist schriftgemäß. Der Apostel sagt: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern", und fügt hinzu: „Denn Gott ist es, der in euch wirket, beides, das Wollen und das Vollbringen". (Phil. 2, 12. 13.) Wie sich beides miteinander vereinigt, vermögen wir nicht zu erkennen. Genug, es ist so. Wir müssen zwischen beiden Betrachtungsweisen abwechseln und uns eine Thatsache nach der andern vergegenwärtigen. Auch die Fläche einer Kugel vermögen wir nicht mit einem Blicke zu überschauen, sondern verlieren stets bei Betrachtung der einen Seite die andere aus dem Auge. So auch hier. Wir müssen beständig wechseln zwischen dem beruhigenden religiösen Bewußtsein: wir sind wiedergeborene Christen, und dem uns aufstachelnden sittlichen Bewußtsein: was wir nach Gottes Willen sind, müssen wir durch eigenen Willen werden. Wir sind Christen, aber im Werden. Die Wiedergeburt ist eine religiöse Gabe; die Bekehrung aber unsere sittliche Aufgabe, also nicht möglich ohne unsere Mitwirkung. Wie unser leibliches Leben in beständigem Wechsel verläuft zwischen Ruhen und Arbeiten, Schlafen und Wachen, Einatmen und Ausatmen, so ist auch unser geistiges Leben ein immerwährendes Einnehmen und Ausgeben, Empfangen und Producieren, sorgloses Ausruhen und energisches Arbeiten. Nur geht das Empfangen stets dem Producieren voran. Immer wirtschaftet der Mensch mit Kapitalien, die ihm Gott geliehen hat. Das sittliche Leben der Buße und Heiligung wurzelt daher in der Gewißheit der Wiedergeburt als in seinem ewigen, übersinnlichen Grunde, wie das zeitliche Werden in einem ewigen Sein. An dieser Gewißheit hat das Christen-

*) Vgl. Formula Conc. I, 7. XI, 617. 618: hic articulus magnam piis mentibus consolationem affert, si recte explicatur. Praedestinatio sive aeterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet et haec est causa ipsorum salutis. Super hanc praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. Haec praedestinatio in verbo Dei revelatur („nemo ex ipsius manibus rapere nos potest" Joh. 10, 20). In Übereinstimmung damit ist auch in den Bekenntnissen der deutsch-reformierten Kirche die Prädestination nur nach dieser ihrer tröstlichen und erbaulichen Seite zum Ausdruck gekommen. So in dem Bekenntnis der hessischen Generalsynode von 1607: „Wir verwerfen alles vorwitzige Forschen und Disputieren hierüber; enthalten uns auch der harten Reden, so etwa von andern gebraucht und den Einfältigen zur Verzweiflung oder fleischlichen Sicherheit Anlaß geben möchten, und führen diese Lehre also, daß sie dem Menschen diene zum gewissen beständigen Trost und gottseligen Leben und Wandel. Unser Bekenntnis ist dasjenige, so Herr Lutherus in der Vorrede über die Epistel an die Römer gethan, welches also lautet: Am 9., 10. u. 11. Cap. lehrt Paulus von der ewigen Vorsehung Gottes, daher es ursprünglich fleußt, wer glauben oder nicht glauben soll, damit es ja gar aus unseren Händen genommen und allein in Gottes Hand gestellet sei, daß wir fromm werden, und das ist auf's allerhöchste nötig. Denn wir sind so schwach und ungewiß, daß, wenn es bei uns stünde, würde freilich nicht ein Mensch selig; der Teufel würde sie gewiß alle überwältigen." Ferner in der 53. u. 54. Frage des Heidelberger Katechismus: „Ich glaube, daß der heilige Geist auch mir gegeben ist und bei mir bleiben wird in Ewigkeit. Ich glaube, daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben sammle, schütze und erhalte, und daß ich in derselbigen ein lebendiges Glied bin und bleiben werde." — Soweit ruht die Lehre auf persönlicher Heilserfahrung; über den Grund des Unglaubens sagt das christliche Glaubensbewußtsein direkt nichts aus. —

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

leben einen unentbehrlichen Trost und festen Halt. Wenn der Christ in dem sitttlichen Kampf verzagen will, so richtet er sich auf an dem festen Bund, den Gott mit ihm geschlossen und der den übersinnlichen, nur dem Glauben gewissen Grund seines Christenstandes bildet. Er weiß, daß ewige Kräfte unvergänglichen Lebens in ihm walten, und daß Gottes Geist das begonnene Werk auch zur Vollendung bringen wird. So muß der Mensch, wenn er im Kampfe des Lebens ermattet, immer wieder am Urquell seines Daseins, in Gott, ausruhen und aus dem unerschöpflichen Born der Gnade Kraft schöpfen zur Fortsetzung des begonnenen Werkes. Erst auf Grund dieses Ruhens vermag er sich wieder anzustrengen. Ora et labora lautet mithin die Regel für ein gesundes Christenleben. Darin liegt vereinigt, was uns zuerst so widersprechend scheint: die Abhängigkeit von Gott und die sittliche Freiheit. Denn das Ideal christlichen Lebens, sagt Martensen, ist ein Zustand, wo Gnade und Freiheit in harmonischer Einheit sich befinden, wo der Mensch ebenso bestimmt als selbstbestimmend sich weiß, wo die That Gottes im Menschen ebenso des Menschen That in Gott ist und wo die selige Ruhe im Herrn zugleich Arbeit im Dienste des Herrn ist. —

So haben wir auch hier wieder dasselbe Resultat. Weit entfernt, daß sich uns die Annahme einer formalen, jeder Beeinflussung unzugänglichen Willensfreiheit als ein Postulat des religiösen Bewußtseins erwiesen hätte, erscheint sie vielmehr mit wahrer Frömmigkeit und mit lebendigem Glauben an den Gott, in dem wir leben, weben und sind, völlig unverträglich. Denn ebenso, wie sie den menschlichen Willen von dem geschichtlichen Zusammenhang mit der Gattung lostrennt, isoliert sie ihn auch von Gott und entrückt ihn gänzlich der Sphäre der göttlichen Wirksamkeit.

Wir sind am Schlusse angelangt. Der Begriff der formalen Willensfreiheit hat sich uns nicht nur als unvollziehbar, sondern auch als mit den Thatsachen des sittlichen und religiösen Selbstbewußtseins unvereinbar erwiesen. Ed. v. Hartmann schließt (a. a. O.) seine eingehenden Erörterungen dieses Begriffes mit den Worten: „Wir haben das Wild durch sein ganzes Revier gehetzt, wir blasen Halali und erklären die indeterministische Willensfreiheit für tot.“ Und W. Meyer sagt am Schlusse seines Buches von der Wahlfreiheit: „Die überwundene Gegnerin konnte zum Tode verurteilt werden oder wenigstens, vertrieben aus allen ihren Stellungen, für vogelfrei erklärt werden.“ Nur schade, daß sich die Wahlfreiheit um derartige Verurteilungen nicht kümmert, und obwohl angeblich überwunden und getötet, sich doch immer wieder in urkräftiger Frische und Lebendigkeit erhebt und ihren Platz in unserm Bewußtsein zu behaupten weiß. Das praktische Freiheitsbewußtsein ist eben unaustilgbar und eine unveräußerliche Mitgift der Natur unseres Geistes, ein notwendiges Produkt unserer geistigen Organisation. Anstatt darum die Wahlfreiheit kurzer Hand für tot und überwunden zu erklären, lassen wir uns vielmehr an dem Nachweis genügen, der das Resultat der vorstehenden Betrachtungen sein dürfte, daß das Gefühl des Auchanderskönnens, dieses praktische Freiheitsbewußtsein, das die Handlungen jedes Menschen unleugbar begleitet, recht verstanden nichts anderes ist als eine unaufhörliche Mahnung und ein immerwährender Hinweis auf unsere Berufung zur realen Freiheit und daß es die Bestimmung hat, aufzugehen in dem Bewußtsein der **sittlichen Freiheit** und des **christlichen Glaubens.**

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf