

LEHRBUCH DER EVANGELISCHEN DOGMATIK

D. Friedrich Aug. Berth. Nitzsch

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr
1912. (Paul Siebeck)p. 318-19

Der 5. Hauptpunkt in der kirchlichen Lehre von der Sünde ist die Lehre von der sittlichen Unfreiheit, vom Verlust des liberum arbitrium in rebus spiritualibus. Der Feststellung dieser Lehre waren mannigfaltige Kämpfe vorhergegangen. Im Anschluss an Augustin, aber über diesen noch inausgehend, hatten Luther und Melancthon anfangs ganz deterministisch gelehrt, d. h. Gott nicht nur in Beziehung auf das sittlich-religiöse Leben, sondern schlechthin als den allein Wirkenden bezeichnet; ihm gegenüber sei der Mensch nur wie ein keines Widerstandes und keiner eigenen Wirkung fähiges Instrument zu betrachten. Am weitesten ging im Determinismus Melancthon in der ersten Ausgabe seiner Loci von 1531, Luther in seiner wider Erasmus gerichteten Schrift De servo arbitrio 1525. Melancthon liess aber allmählich die allgemeine Seite des Determinismus, d. h. die metaphysische und psychologische, fallen und beschränkte sich auf die rein religiös-ethische Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade. Diese aber entschied er anfangs dahin, dass im natürlichen Menschen nichts als Tod und Sünde herrsche und dass er von Natur nur sündigen könne. Auch in der Augsburger Konfession findet sich diese Lehre, freilich mit der Einschränkung, dass die menschliche Natur habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam, also dass es auch der natürliche Mensch freitätig zu einem ausserlich ehrbaren Lebenswandel bringen könne.



Nicht Luther, wohl aber Melanchthon ging jedoch allmählich in der Einschränkung jenes Satzes noch einen Schritt weiter, indem er seit 1535 (in den *Locis*) lehrte, ausser dem Wort und dem hl. Geist wirke bei der Bekehrung auch der menschliche Wille mit, und seit 1549 das *liberum arbitrium in homine* als *facultas applicandi se ad gratiam* definierte. Er erregte dadurch bei den strengeren Lutheranern Anstoss; noch mehr Pfeffinger, als er 1555 in seinen *Quaestiones de libertate voluntatis humanae* der melanchthonischen Ansicht von neuem Ausdruck gab; nun erhoben Amsdorf und Flacius die Anklage auf Synergismus. Die Philippisten verteidigten sich jedoch, und so entstand der synergistische Streit, den erst die Konkordienformel zum Abschluss brachte. Die sog. Synergisten behaupteten, sich stützend nicht auf die ursprüngliche, wohl aber auf die spätere Lehre Melanchthons, eine Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung; sie lehrten, er sei im natürlichen Menschen nicht aufgehoben, sondern nur gebunden, und Victorin Strigel stellte den Satz auf: *voluntas suo modo agit in conversione, nec est statua vel truncus in conversione*. Derselbe wagte auszusprechen, die Erbsünde sei ein Akzidens am Menschen, veranlasste aber dadurch Flacius zu der entgegengesetzten Bemerkung, die Erbsünde sei vielmehr die Substanz des Menschen, der natürliche Mensch sei *similimus trunco aut statuae carenti omni intellectu et potentia*, an die Stelle des Bildes Gottes sei der Satan getreten, alles intelligere bonum und velle bonum stamme daher lediglich aus der Mitwirkung des hl. Geistes, erst infolge dieser finde eine Mitwirkung des menschlichen Willens statt. Von der Konkordienformel wurde nun die Lehre des Flacius, dass die



Erbünde die Substanz des natürlichen Menschen sei, verworfen, und in Übereinstimmung mit der Augsburger Konfession und ihrer Apologie anerkannt, dass die Freiheit des Willens dem natürlichen Menschen in rein menschlichen Dingen verblieben sei, und dass er eine gewisse bürgerliche Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) sich erwerben könne. Aber anderseits lehrt die Konkordienformel, dass ihm nicht ein Fünkchen geistlicher Kraft geblieben sei, rein aus sich selbst könne der natürliche Mensch mit seinem Willen der Gnade nur widerstehen. *Naturale liberum arbitrium duntaxat ad ea, quae deo displicent et adversantur, activum et efficax est.* Ja die Konkordienformel vergleicht den natürlichen Menschen mit einem harten Stein, einem Klotz und einer ungezähmten Bestie, leugnet also jede Mitwirkung des Willens bei der Aneignung des Heils und verdammt den Synergismus. Diese Ansicht vertreten nun auch die altkirchlichen Dogmatiker; doch erklären einige ein *generale desiderium salutis*, eine unbestimmte Sehnsucht nach dem Heil für möglich. Was die Meisten von ihnen dem natürlichen Menschen allein noch zuerkennen, ist die *facultas audiendi externis auribus verbum*, die Fähigkeit, mit dem leiblichen Ohr das Wort Gottes zu vernehmen. Schon den Drang, sich über den Heilsprozess zu belehren, setzen sie nicht auf Rechnung des natürlichen Menschen sondern des hl. Geistes oder der zuvorkommenden Gnade. Alles dies fasst nun Hollaz folgendermassen zusammen. Die Gegenstände des freien Willens seien nach zwei Hemisphären zu unterscheiden. Die untere Hemisphäre umfasse die *res et actiones physicas, ethicas, politicas, oeconomicas, artificiales, paedagogicas et divinas, quatenus e lumine rationis cognosci viribusque naturae, concursu dei naturali adiutis, produci possunt.* Innerhalb



dieser Hemisphäre sei auch im Unwiedergeborenen die Willensfreiheit nicht ausgelöscht. Die höhere Hemisphäre umfasse aber res et actiones mere spirituales. Vor der Bekehrung sei nun der Geist des unwiedergeborenen Menschen von so dichter Finsternis bedeckt, dass er das übernatürliche Gut gar nicht erkennen und ihm nicht zustimmen könne. Sein Wille sei völlig der Knechtschaft der Sünde unterworfen und an und für sich unfähig, sich für das bonum spirituale zu entscheiden, selbst wenn es ihm angeboten werde.

p. 321-322

Kant, Schelling, Hegel.

Die Orthodoxen hatten meistens behauptet, das Dogma von der Erbsünde gehöre zu denen, die man auf dem Wege der bloss natürlichen Vernunft oder der Philosophie nicht verstehen könne, sondern nur durch die Schrift; wenigstens auf gewisse Hauptmomente leite das natürliche Licht der Vernunft nicht hin. Dass jedoch ein gewisses Analogon der fraglichen Lehre sich auch den philosophen aufdrängen konnte, zeigt Kant. Denn dieser sagt in der "R innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft" (1. Stück, III; bei Vorländer S. 32f.); Der Mensch ist von Natur böse, d. h. der Mensch, in seiner Gattung betrachtet, ist sich zwar des moralischen Gesetzes bewusst, hat aber dennoch die gelegentliche Abweichung davon in seine Maximen aufgenommen. Dieser Hang ist nicht Naturanlage, sondern selbstverschuldet, ein radikales, angeborenes, nichtsdestoweniger aber von uns selbst zugezogenes Böse in der menschlichen Natur. Sein Grund ist nicht in der Sinnlichkeit zu suchen, aber auch nicht in einer Verderbnis der Moralisch gesetzgebenden Vernunft. Das radikale Böse ist nicht



sowohl Bosheit als Verkehrtheit des Herzens; andererseits entspringt es zwar aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, aber auch aus Unlauterkeit. Wenn daraus auch nicht gleich immer ein Laster entspringt, so ist die herrschende Denkungsart doch selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen. Wie das radikale Böse selbst, so hat nun auch die angeborene Schuld ihre Stufen; auf den zwei ersten Stufen, der der Gebrechlichkeit und der der Unlauterkeit, ist es unvorsätzliche Schuld oder culpa; auf der dritten Stufe, der der eigentlichen Verderbtheit, ist sie vorsätzliche Schuld, dolus malus oder Tücke. Der Ursprung endlich des radikalen Bösen ist nicht zeitlich, sondern wie der aller unserer Willensakte eine zeitlose intelligible Tat unserer Freiheit, daher unerforschlich und unbegreiflich. Sein Symbol ist der in der Schrift erzählte, durch den Teufel bewirkte adamitische Sündenfall.

Wie Kant hat auch Schelling den eigentlichen Pelagianismus verworfen. Ihm gilt die Erbsünde als ein ursprünglich Böses, welches zuvörderst in dem Urgrunde Gottes selbst existiert, aber als Eigenwille des Geschöpfes ins irdische Dasein eintritt, allmählich jedoch zum Göttlichen verklärt wird. Um die Anschauung Schellings zu verstehen, muss man sich seine Lehre von Gott vergegenwärtigen. Schelling unterscheidet nämlich in Gott drei Momente; 1. die Indifferenz oder den Urgrund; 2. die Entzweiung in Grund und Existenz; 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Seine Lehre vom Urgrund hat er von Jakob Böhme entlehnt. Letzterer hatte gleichsam den Teufel in Gott selbst hineinverlegt.



Demgemäss spricht auch Schelling von einem dunkeln Urgrund in Gott. Dieser Urgrund ist nur der Anfang des göttlichen Wesens, gleichsam das, was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Grundlage der Realität, in der das den endlichen Dingen anhaftende Unvollkommene und Böse seinen Grund hat. Es gibt, sagt unter dieser Voraussetzung Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit (1809) wörtlich, ein allgemeines, wenngleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes (d. h. des Urgrundes) erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse miterregt und durch das Färsichwirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden ist, so scheint ein natürlicher Hang zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur einmal eingetretene unordnung der Kräfte dem Menschen schon in der Geburt sich mittelt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Der allgemeinen Notwendigkeit ungeachtet bleibt das Böse immer eigene Wahl des Menschen; das Böse als solches kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld.

Wie nach Kant, ist auch nach Hegel der in der Schrift erzählte Sündenfall Symbol eines allgemein menschlichen Vorgangs



aber in ganz anderer Wendung. Er ist die ewige notwendige Geschichte des Menschen, in ausserlich mythischer Weise ausgedrückt. Dass der Mensch von Natur gut ist, heisst; der Mensch ist wesentlich Geist oder Vernünftigkeit. Um aber wirklich Geist zu sein, muss der Mensch aus der Natürlichkeit heraustreten, muss er in die Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins übergehen. Wenn der Mensch nur nach der Natur ist, ist er böse. Der Mensch soll daher nicht bleiben, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen. Darin liegt der zweite Satz; der Mensch ist von Natur böse, sein Natürlichsein ist das böse. Der höhere Standpunkt ist, dass der Mensch von Natur böse ist, dass er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist. Damit ist nicht aufgehoben, dass er an sich gut ist; dies bleibt er immer seinem Begriffe nach. Aber der Mensch ist Bewusstsein, damit ist er Unterscheiden überhaupt, damit Subjekt unterschieden von seinem Begriff, und noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, und noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen. So ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit, und diese ist die Selbstsucht. Hegel sieht nach alledem in der Sünde den notwendigen Durchgangspunkt, durch den der endliche Geist aus der Naturgebundenheit zur Freiheit emporsteigt.

p. 324-25-26

In Schleiermachers Theorie waren also zwei Elemente verbunden. Einmal die Erkenntnis, dass die Sünde irgendwie mit der Natur



des Menschen zusammenhänge und dass gerade darin ihr Ernst mitbegründet sei, andererseits die Versuchung, die Sünde schlechthin aus der Natur des Menschen oder aus der Beschränktheit des Menschenwesens, also irgendwie aus der materiellen Sinnlichkeit zu erklären. Der Einfluss Hegels verstärkte naturgemäß diese Gefahr. Immerhin blieben sich auch solche Theologen die Schleiermachers und Hegels Gedanken aufnahmen und daher bei der Auffassung der Sünde die Sinnlichkeit voranstellten, des in der Sünde waltenden Willenselementes bewusst und retteten so den Kern des Sündenbegriffs gegenüber den Gefahren ihrer Haupttheorie.

Am interessantesten ist das Beispiel Rothes (Ethik, 2III. Teil). Wie Schleiermacher, so lässt auch er das Böse von Gott nicht nur zugelassen sondern verursacht, gesetzt sein. Denn Gott musste die Welt unmittelbar als materielle schaffen; doch ist das wesentlich nur ein Heraussetzen zum Zwecke der Aufhebung. Die Schöpfung zerfällt in zwei grosse Stadien, von denen das zweite, vollendende, erst mit dem andern Adam anhebt (I Kor 15, 45f.). Der Mensch nun steht zunächst auf der ersten Stufe; hier ist er notwendig, obschon unverschuldet, sündig. Doch hat er die Aufgabe, die sinnliche materielle Grundlage seines Daseins durch fortschreitende Vergeistigung zu überwinden. Er kann es, sofern schon den ersten Menschen der unvermeidliche sündige Hang, der sich freilich allmählich noch verstärken muss, nicht absolut beherrscht und der Widerstand stets möglich bleibt. Die eigentliche Sünde besteht darin, dass der Mensch mit persönlicher Bejahung seiner sinnlichen Antriebe gegen den



göttlichen Willen zur Materie, zur Sinnlichkeit zurücklenkt und so die Weltentwicklung stört. Für das Mass dieser Abnormität ist der Mensch trotz des sündigen Hanges selbst verantwortlich. Demnach hält Rothe doch den positiven Charakter der Sünde aufrecht; sie ist weder nur unvollkommener Grad des Guten noch absolut notwendig. Er gibt auch der Selbstsucht eine feste Stellung indem er sie für eine verfeinerte Sinnlichkeit erklärt.

Während so unter philosophischen Einflüssen die Sünde wenigstens bis zu einem gewissen Grade aus dem Wesen der endlichen sinnlichen Persönlichkeit erklärt werden soll, bestimmt man auf der Gegenseite als Prinzip der Sünde die durch die Freiheit ermöglichte Selbstsucht. Vor allem Julius Müller (Lehre v. d. Sünde, Buch IV, C. 4 und Buch III, 1. Abt. C. 4) hat hier den wissenschaftlichen Grund gelegt. Er sucht den Ernst der Sünde und der Schuld dadurch zu wahren, dass er jede Annahme ihrer Unvermeidlichkeit bekämpft, auch die milde Form, die ihm bei Schleiermacher und Rothe begegnete. Der Ernst der Sünde kommt nur dann zur Geltung, wenn in ihr eine persönliche Selbstentscheidung des Menschen sich auswirkt, eine rein geistige Tat des freien Willens. Woher aber dann ihre Allgemeinheit und ihre Verschlingung mit der ganzen menschlichen Natur? Und wie ist es zu erklären, dass wir uns an keiner Stelle unseres Lebens einer so verhängnisvollen Selbstentscheidung bewusst sind? Müller meint die Schwierigkeiten durch eine der empirische Gebiet überschreitende Spekulation heben zu können, die teils an Kants Entgegensetzung von intelligibler Freiheit und empirischer Determiniertheit, teils an die Lehre des Origenes von einem vorzeitlichen Falle der Geisterwelt erinnert. Er verlegt den Fall in eine ausserzeitliche Urentscheidung; die



rein geistige Selbstheit, welche die zeitlose Wurzel der empirischen Persönlichkeit sei, reisst sich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit los von Gott und erhebt sich selbst zum Prinzip; sie verleugnet Gott und vergöttert sich selbst. So entsteht einerseits die culpa originalis, die persönliche Urschuld jedes Individuums, andererseits die selbstsüchtige, auch in der Sinnlichkeit sich ausdrückende Gebrochenheit und Störung alles menschlichen Wollens; der Mensch lebt im Zustand der Sünde und Schuld, obwohl keine Tat seines empirischen Daseins die Ursache ist. Auch Müller dichtet dazu ein ganzes Weltendrama. Ein Teil der Geisterwelt hat durch freie Entscheidung die Gemeinschaft mit Gott behauptet, ein anderer Gott völlig verlassen, der dritte wenigstens die Möglichkeit der Rettung gewahrt; so treten Engel, Teufel und Menschengeschlecht aus einander, die Menschen stehen immer aufs neue vor der Frage der Entscheidung.

Eine solche Spekulation konnte nicht Gemeingut einer theologischen Richtung werden. Aber die Erkenntnis der Selbstsucht als des Prinzips der Sünde blieb erhalten. Sie findet sich z. B. in der konservativen Theologie bei Philippi, Thomasius, Kahnis, Frank, Zöckler. Auch Biedermann und Pfeleiderer betonen in erster Linie die Selbstsucht; jener definiert die Sünde als "die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes" (Dogmatik, ² II 571 f.), dieser als Verletzung der göttlichen Weltordnung durch den selbstischen Eigenwillen (Grundriss, ⁶ S. 124ff.). Lipsius denkt Selbstsucht und Sinnlichkeit in der Sünde verbunden, doch so, dass ebenfalls im Grunde die Selbstsucht überwiegt (Lehrbuch, ³ S. 395). Endlich I. A.



Dorner versucht beide auf die Einheit der "falschen Kreaturliebe" zurückzuführen (System 1881, II92).

p. 327

Aus demselben Streben erwächst die Zuspitzung, die Jul. Kaftan der Unterscheidung von Sünde und Schuld gegeben hat. Der natürliche Mensch steht unter der Herrschaft der Sünde. D. h. er besitzt keine Freiheit zum Guten; die Richtung seines Lebens geht noch nicht auf das gottgesetzte Ziel, in Zucht des Geistes und Übung der Liebe geistige Persönlichkeit und so fähig zur Teilnahme an Gottes Geist und Leben zu werden; sondern sie feht auf ein Zerflattern und Zerstören der Ansätze dazu, weil der Mensch in sinnlicher Lust (Beherrschung durch die vergängliche Welt) und Selbstsucht (Widerspruch zu der Liebe, in deren Betätigung persönliches Leben allein sich gestalten kann) dahinlebt. Tatsächlich ist also die Sünde, indem sie Sinneslust und Selbstsucht ist, abkehr von Gott und Gottes Leben.

p. 331

So bereits Schleiermacher (s. oben Nr. 1). Er setzt an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer durch den Fall Adams veränderten und einer ursprünglichen eine eine (abgesehen von der Erlösung) überall sich selbst gleiche menschliche Natur. Dieser empirischen menschlichen Natur¹⁾ haften überall und immer eine unzeitliche Ursündlichkeit oder Unfähigkeit zum Guten an, die obwohl sie die ursprüngliche und bleibende Vollkommenheit des Menschen nicht ausschliesse, als Urübel zu betrachten sei. Sie beruhe darauf, dass das Fleisch in jedem schon eine Grösse sei, ehe der Geist eine sein könne, und dadurch einen Vorsprung

gewinne und ferner darauf, dass mit der das Gute etwa anerkennenden Einsicht des Verstandes die Willenskraft nicht ohne weiteres Schritt halten könne.

p. 337 -38

Eine gewisse Befreiung von dem Druck der Naturgewalt und damit zugleich ein gewisses Bewusstsein seiner Erhabenheit über das Tier und seiner höheren Würde gewinnt der Mensch schon durch seine Einbildungskraft, die, zu poetischen Vorstellungen gesteigert, der Phantasie des Tieres überlegen ist. Noch weiter führt ihn die Wahrnehmung und Anwendung seines Erkenntnisvermögens, seiner theoretischen Vernunft, die sich zu wissenschaftlicher Klarheit steigern kann. Denn so trostlos rein für sich genommen das relative Durchschauen der Gesetze der Natur und des Weltlaufs sein mag; das Bewusstsein, nicht wie das Tier mit Blindheit geschlagen zu sein, blind den Zwang unwiderstehlicher Mächte über sich ergehen lassen zu müssen, eröffnet dem Menschen ein übersinnliches Lebensgebiet. Das Geistesleben, in das er damit eintritt, müsste, auch wenn es ihm nicht zugleich verhältnismässige praktische Weltbeherrschung ermöglichte, befreiend wirken. Denn sein Glaube an das Vorhandensein einer Wahrheit und der diesem entsprechende Trieb nach Erkenntnis des Wahren und Wirklichen führt ihn nicht nur zur Entdeckung des die Welt beherrschenden Kausalitätsgesetzes und zu einer fortschreitenden Einsicht in den Zusammenhang der gegenständlichen Weltelemente, sondern auch zum objektiven persönlichen Selbstbewusstsein, zur klaren Unterscheidung seiner



Subjektivität gegenüber blossen Objekten, seines Ichs gegenüber dem Nichtich und somit zur Ahnung seiner Menschenwürde, zur Wahrnehmung seiner ihn über die Natur erhebenden Persönlichkeit. Die theoretische Vernunfttätigkeit ist jedoch weit davon entfernt, für sich allein den Drang des Menschen nach innerer Freiheit über die Welt befriedigen zu können, ja sie öffnet ihm in einem gewissen Sinne das Auge eben auch für die Schranken, die ihn als Naturwesen einengen, ja für die Abgründe, an deren Rande er wandelt. Neben dem Glauben an das Vorhandensein einer Wahrheit und dem entsprechenden Triebe gehört nun aber zu der ursprünglichen Ausrüstung des Menschenwesens das Bewusstsein einer Pflicht und eines Sollens, welches sich im Gewissen darstellt. Hierin liegt zwar auf der einen Seite eine neue Schranke und Abhängigkeit; sofern aber das Sollen über das blosse Müssen, dem die niederen Weltwesen ausschliesslich unterstellt sind, hinausführt und zu einem auf Zweckvorstellungen beruhenden Wollen und persönlicher Selbsttätigkeit treibt, wird auch durch das Bewusstsein eines Sollens das Gefühl der Menschenwürde gesteigert und innere Freiheit über die Welt erlebt.

p. 340-41

Die Reale Freiheit beschreiben die Stoiker, wenn sie sagen; "Deo parere libertas est" oder; "nur im Guten gibt es Freiheit" oder; "nur der Weise ist frei"; ähnlich Clemens Alex. Strom. II, p. 424;.....(das allein heisst Freiheit; seine Leidenschaften beherrschen). Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass Clemens auch die formale Freiheit kennt, die er aber nicht...nennt.



Auch bei Augustin kommt der Freiheitsbegriff in beiden Bedeutungen vor. Den Manichäern gegenüber legt er auf die formale Freiheit Wert, den Pelagianern gegenüber erörtert er fast ausschliesslich die reale. Letztere besteht ihm darin, dass der Mensch gotterfüllt sei (De grat. Christi c. 18-21). "Per gratiam sanatio animae a vitio peccati (sc. fit); per animi sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio" (De spir. et lit. c. 30). In der neueren Philosophie findet sich ein im Wesentlichen ähnlicher Begriff bei Schelling (s. Trendelenburg, Log. Untersuch., II 100), ferner z. B. bei Trendelenburg und bei Scholten (Krit. Unters. über den freien Willen, "Freiheit = dem Vermögen des Menschen ungehindert den Forderungen seiner sittlichen Natur zu genügen"). Im realistischen Sinne allein redet namentlich die hl. Schrift von Freiheit, II Kor 3 17 und besonders Joh 8 32, 36, und nach ihr Luther in der Schrift De libertate christiana. Letzterer versteht unter Freiheit religiös-sittliche Erhabenheit über die Welt im moralischen und physischen Sinne, den Zustand, in welchem wir auf Grund göttlicher Sündenvergebung weder durch Schuldgefühl und Furcht uns gehemmt fühlen, noch durch Sündenknechtschaft, Gesetzeszwang und als lästig empfundenen Frondienst der Werke, noch durch irgend ein drückendes Gefühl des Mangels.

Der psychologische oder formale Freiheitsbegriff dagegen, auf dem die Zurechnung der Sündenschuld beruht, wird im NT zwar vorausgesetzt, aber nicht durch ein bestimmtes Wort ausgedrückt. Trotzdem ist er auch in der christlichen Ethik und Dogmatik nicht zu entbehren; schon deshalb nicht, weil



Freiheit im Sinne der Frucht der Empfänglichkeit und des Gehorsams gegenüber Gott nicht als erzwungen gedacht werden kann, mithin die formale Fähigkeit des verschiedenen Handelns voraussetzt. Nicht nur bei den Griechen, sondern auch in der späteren Latinität gibt es einen besonderen Ausdruck für die formale Freiheit, nämlich *contingentia*. Denn das heisst nicht immer "Zufälligkeit", vielmehr oft auch Freiheit (vgl. z. B. Melanchthon, *Loci theol.*). Ja z. B. *Contra duas ep. Pelag I, 5* unterscheidet auch Augustin zwischen *libertas* als realer und *liberum arbitrium* als formaler Freiheit. Von letzterem Vermögen reden im Anschluss an Aristoteles zum Teil dieselben Kirchenväter, die andererseits für die reale Freiheit eintreten, z. B. Clemens Alexandrinus im Gegensatz sowohl zum Fatalismus wie zum Prädestinatianismus. Die Scholastiker, Thomas v. Aquino u. a. fügen noch neue Distinktionen hinzu; sie teilen die formale Freiheit ein in 1. die *libertas exercitii vel contradictoriae*, d. h. die Fähigkeit, eine Handlung auszuführen oder aber abzulehnen, und 2. die *libertas specificationis*, d. h. die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Gütern zu wählen.

p. 359

Literatur; Kirn, *Sünde*, RE 19, 1907, 132---48 (literatur); Clemen, *Die chr. Lehre v. d. Sünde*, I 1897; Tholuk, *Die Lehre von der Sünde u. vom Versöhner*, 1823, 7 1851; J. Müller, *Die chr. Lehre von der Sünde* (s. oben S. 52); Vatke, *Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und Gnade*, 1841; Luthardt, *Die Lehre v. freien Willen u. seinem Verhältnis z. Gnade in ihrer gesch. Entwicklung*, 1863; Kym, *Das Problem des Bösen*, 1878.



p. 705-6-7-8

2. Aus Geschichte und Gegenwart. a) Aus der Ältesten Entwicklung. Nach Augustin ist die Menschheit eine massa perditionis, weil sie von Gott abgefallen ist. Ein Teil, und zwar ein certus numerus electorum, werde bringen würden, sondern (nach Rm 9) lediglich, weil es Gott von Ewigkeit her nach freier Gnadenwahl ohne irgend welche Rücksicht auf die Empfänglichkeit des Menschen oder deren Gegenteil beschlossen habe. Die Prädestinierten und nur diese werden von Gott wirksam berufen, erhalten in der Taufe die Sündenergebung und empfangen die Gabe des Glaubens, hiermit aber die wirkliche, durch faktische sittliche Erneuerung bedingte, mit der Wiederbefreiung des Willens und mit der Heiligung identische Rechtfertigung, welche zur Erwerbung der merita befähigt, die jedoch gleichfalls munera dei sind. Die einmal Erwählten harren im ganzen Verlaufe ihres Lebens bis zum Gerichte in der Liebe aus vermöge des unverlierbaren donum perseverantiae, der letzten Gabe der unwiderstehlich wirkenden Gnade, die aber freilich subjektive Heilsgewissheit nicht einschliesst. Dass die Gnade durch Christus vermittelt ist, verkennt A. natürlich nicht; aber der Gedanke, dass sie aus dem verborgenen Wirken Gottes stamme, tritt weit mehr hervor als das per Christum. ~~xxxxixxxxxGnadenpendungen~~ ~~xxxxixxxxx~~. Auch hat er nicht anerkannt, dass sich die Prädestination wesentlich mittels der Kirche und ihrer Gnadenspendungen verwirkliche. Dass nun die nicht Erwählten verloren gehen, widerspricht nach Augustin nicht der Gerechtigkeit Gottes, weil alle in Adam gesündigt haben. Seine Lehre ist also infra-lapsarisch; die Verwerfung und das Verderben der Nichterwählten



erfolgen unter Voraussetzung und auf Grund des Sündenfalls; auch die Verhängung der Sündenherrschaft (nach dem Fall) ist Sündenstrafe.

Augustins bereits mit fremdartigen Elementen versetzte Prädestinationslehre bildete nun die Grundlage der reformatorischen wurde jedoch von dieser noch überboten. In allen Epochen nämlich wo die Herrlichkeit und Neuheit des Christentums der Menschheit in neuer Klarheit aufging, ist eine besonders nachdrucksvolle Betonung der absoluten Abhängigkeit der Kreatur von Gott zu beobachten. Denn der Frömmigkeit rein als solcher ist selbst eine einseitige Gnadenlehre noch eher erträglich als eine Denkweise, die den Menschen als selbstgenügsam in Unabhängigkeit von Gott versetzt. Daraus erklärt es sich, dass alle Reformatoren ersten Ranges als ihren Hauptfeind den Pelagianismus betrachteten. Pelagius kannte keine göttliche Vorherbestimmung des geistlich-sittlichen Zustandes der Begnadigten, sondern nur eine göttliche Präsenz; und in der scholastisch-katholischen Lehre des Mittelalters war dem menschlichen Verdienste ein grosser Spielraum zugewiesen. Dagegen empörte sich das religiöse Gefühl der Reformatoren. Gänzliche Hingebung an Gott als den Alleinwirkenden und völlige Verzichtleistung auf eigenes Verdienst, das waren die religiösen Motive der reformatorischen Gnadenlehre. Richtig verstanden sind das allerdings die Grundlagen jedes lebendigen religiösen Gefühls. Allein die Reformatoren haben aus diesem berechtigten religiösen Gefühl keine widerspruchslöse Theorie zu gestalten vermocht, und sie haben sich jener Betrachtungsweise einseitig hingegeben. So gelangten sie dahin, dass sie die



Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens leugneten. Sie gaben sich nämlich dem Glauben hin, dass überall sowohl in dem wirklichen Erfolge der göttlichen Heilsveranstaltungen als auch in seinen Schranken sich der ordnende Wille Gottes rein ausprägen müsse. Nun zeigt die Geschichte und die Erfahrung, dass nicht alle Menschen zur Teilnahme am Heil durch Verkündigung des Evangeliums bereits berufen sind, und dass von denen, die das Evangelium hören, nur ein Teil es im lebendigen Glauben ergreift. Mindestens in spiritualibus ist, scheint es, Gott schlechthin allein massgebend; also weder der relative Erfolg noch die relative Erfolglosigkeit der göttlichen Heilsveranstaltungen kann auch nur im mindesten in dem freien Verhalten der Menschen eine teilweise Erklärung finden; in diesem Gebiete scheint alles, was wirklich stattfindet oder nicht stattfindet, lediglich Ausdruck des allein wirksamen göttlichen Willens zu sein, mithin muss das Dekret Gottes von Anfang her partikular gewesen sein; und diese Folgerung haben die massgebenden Reformatoren wirklich gezogen. Mit mehr oder minder grosser Entschiedenheit haben sie wenigstens eine Zeit lang alle gelehrt; kommt ein Teil der Menschheit dem Willen Gottes nach, ein anderer nicht, so kann es nur so sein, weil es so sein sollte. Der Wille Gottes hat die Bestimmung zum Heil den einen verliehen, den anderen versagt; ein Teil muss ohne Rücksicht auf seine Wünsche, Bestrebungen und Leistungen erwählt, der andere verworfen sein.



Zwingli ist (vgl. besonders *Sermonis de providentia dei* Anamnera IV, 108) von seinem Gottesbegriff aus nicht nur zum Prädestinatianismus gelangt, sondern auch zum Determinismus; d. h. er lehrte nicht nur im religiösen Sinne die Alleinwirksamkeit Gottes, sondern auch abgesehen vom religiösen Gebiet, im metaphysischen Sinne. Kraft der beständigen und unveränderlichen göttlichen Regierung und Verwaltung aller Dinge habe alles, was in der Welt geschieht, seinen Grund lediglich in Gott. Gott sei das Sein aller Dinge, die wirksame Kraft in aller Wirksamkeit und die einzige eigentliche Ursache von allem. *Praedestinatio; libera est citra omnem respectum bene aut male factorum de nobis dei constitutio. Electio his tantum tribuitur, qui beati futuri sunt; et qui miseri futuri sunt, non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repudiandum, quo iustitiae exempla fiant.* Wen nun Gott zum Heil erwählt, den bringe er auch zum Glauben. Der Glaube sei das Zeichen der Erwählung.

Calvin, den übrigens mehr exegetische Deutungen als metaphysische Axiome leiteten führte dann diese Lehre von der Gnadenwahl systematisch durch und erhob sie zu einem Fundamentaldogma, ja zum Mittelpunkte seines ganzen Lehrgebäudes. Auch er lehrt eine auf Gottes absoluter Machtvollkommenheit beruhende *praedestinatio absoluta*, eine unbedingte Vorherbestimmung, welche für die einen *electio*, also Erwählung, für die anderen *reprobatio*, also Verwerfung ist (*Institut. II, c 3 - 6*). Zur Ursache dieser Prädestination die Präziens zu machen, erklärt er für unzulässig. Diese *praedestinatio* sei nämlich (*Institut. v. 1539, p. 865, v. 1559, p. 683*)



aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praedeterminatur. Gebe es eine electio, so müsse es auch eine reprobatio geben, beida seien correlata; ja die Verhärting sei nicht weniger in Gottes Hand als die Barmherzigkeit. Damit die Verworfenen an ihr Ziel kämen, entziehe ihnen Gott die Gelegenheit, sein Wort zu hören, oder er verblende und verstocke sie, um durch ihre Verdammnis seine Ehre ins Licht zu setzen. Ungerecht sei das nicht. Denn nicht etwas über dem Willen Gottes Stehendes sei Norm der Gerechtigkeit, sondern Gottes Wille selbst; *summa iustitiae regula est Dei voluntas*. Die Gerechtigkeit der Strafe leitet er daraus ab, dass das Böse, wenngleich *servili*, doch *voluntaria cupiditate* geschehe, wie denn auch die Gottlosen das Schuldbewusstsein nicht los würden. Es fragt sich aber, wie Calvin das Verhältnis Gottes zum adamitischen Sündenfall dachte. Ward dieser von Gott bloss zugelassen oder auch in irgend einem Sinne gewollt? Calvin antwortet; *Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit*; der Mensch fällt, indem Gottes Vorsehung es so ordnet, aber er fällt durch seine eigene Sünde. Nicht selten spricht sich Calvin so aus, dass man sieht; er will von keinem Vorherwissen hören, das nicht seinen Grund in seinem Vorherbestimmen hätte, und von keinem Zulassen, das nicht im Grunde positives Wollen wäre. Der Sündenfall lasse zwar den Menschen als schuldig erscheinen, und Gott sei nicht Urheber der Sünde, aber dennoch sei die Unausbleiblichkeit des Sündenfalls von Gott verhängt. Der Fall Adams sei Mittel und Bedingung der Offenbarung der göttlichen



Barmherzigkeit gewesen, obgleich Gott nicht erst über den als gefallen gescheuten Menschen, vielmehr über den Menschen absolut als solchen vergibt habe und die menschliche Sünde nicht eigentliche Ursache der Verwerfung der Verworfenen sei. Durch letztere Anschauung erweist sich der Prädestinarianismus Calvins als supralapsarisch; denn nach dem infralapsarischen war die Gnadenwahl und ihr Gegenteil zwar auch von Ewigkeit her dekretiert, aber (was die logische Ordnung betrifft) erst auf Grund des zugelassenen oder verhängten allgemeinen Sündenverderbens. Ubrigens unterscheiden sich beide Systeme nicht allein durch das erwähnte Moment, dem sie ihre Namen verdanken, sondern auch dadurch, dass nach dem vorherrschenden infralapsarischen Sprachgebrauch nur die Erwählten praedestinati heissen, während nach dem supralapsarischen praedestinata eine vox media ist, so dass sie auch die reprobatio in sich schliesst. Dazu kommt endlich, dass nach den entschiedenen Supralapsariern Christus nicht Ursache, sondern nur Werkzeug des Heils ist (electio per Christum, non propter Christum) und die Heilsbedeutung des Todes Christi von vornherein nur für die Erwählten gilt, während nach den Infralapsariern die electio durch das Verdienst Christi bedingt ist. Von den reformierten Symbolen nahmen die Prädestinationslehre im Sinne Calvins besonders der Consensus Genevensis, die Confessio Belgica, Gallicana und Westmonasteriensis, auf, während die Deutsch-reformierten Symbole sich teils nicht deutlich erklären, teils wenigstens das Verderben der Verlorengehenden nicht ausschliesslich aus einem decretum absolutum herleiten.

Aber auch Luther und Melancthon eröffneten ihre reformatorische Laufbahn mit prädestinationistischen Gedanken, Melancthon sagt in den Loci v. 1521: Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Gott habe den Eheuch eines David nicht



minder als die Berufung des Paulus gewirkt). Luther hat bereits im Pauluskommentar v. 1516 gelegentlich bemerkt, Christus sei pro electis suis, non pro omnibus gestorben. In der Schrift gegen Erasmus De servo arbitrio (1525) lehrt er sogar deterministisch Gottes Wille sei ewig, unveränderlich, alles allmächtig wirkend, allein frei und ohne alle unserer Bestimmungsgründe. Aber auch Gottes Vorherwissen sei nicht ein blosses Wissen, sondern ein wirksames und necessitierendes. Seine Allmacht, sein Wille, seine Präsenz und seine Prädestination - das sind nach Luther nur verschiedene Ausdrücke für das Nämliche. Gott, lehrt er, verhindere die Verworfenen am Teil, indem er ihnen seinen Geist entziehe; er lasse an manchen unserer die Predigt des Wortes gelangen, verweigere ihm aber seinen Geist, ja "deus impellit improbos ad mala facienda", dergestalt, dass die Verworfenen sowohl durch die Härte als durch die Freundlichkeit Gottes immer schlechter werden müssen. Der offenbare und der verborgene Wille Gottes widersprechen teilweise einander. Dass Luther später anders über die Prädestination gedacht, kann nicht ohne weiteres festgestellt werden. Er schrieb noch 1537 an Capito (Enders II, 247; de Wette V 70), es gebe ausser seinem Katechismus kein Buch, das er so recht eigentlich als sein anerkennen möchte wie die Schrift De servo arbitrio. Nur wies er später entschieden von dem deus absconditus weg auf den revelatus hin und fand noch beharrlicher als zuvor im Worte Gottes und im Sakrament den Ausdruck des offenbaren göttlichen Gnadenwillens.

Wie Luther selbst, waren endlich auch die älteren Gnesiolutheraner des 16 Jahrhunderts Prädestinatianer.

