

BEITRÄGE ZUR BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE *

VII

DER GEGENWÄRTIGE ZUSTAND DES MENSCHEN

VON
MARTIN JORDAN

1. Die Persönlichkeit und das Ich.

Nachdem wir nun den Fall des Menschen betrachtet und auch schon einen Ausblick auf seine Wiederherstellung getan haben, kommen wir zu seinem gegenwärtigen Zustand. Der Weg, den wir dabei einschlagen, ist der von innen nach aussen. Das Äusserlichste des Menschen ist seine Leiblichkeit. In dieser walten ihr mit der Gesamtnatur gemeinsame Kräfte, die Voraussetzungen des Leibeslebens. In diesen Kräften waltet die Seele, indem sie dieselben zur Einheit individuellen Lebens zusammenfasst. Die Seele ist einerseits diesen Kräften und der Leiblichkeit zugekehrt, andererseits aber nach innen dem Geiste, aus dem sie ihren Ursprung hat. Die Seele ist das Äussere des Geistes und der Geist das Innere der Seele, und das Innerste des Menschen ist sein Ich, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet, und bei diesem fangen wir an. Es ist derselbe Weg, den das Werk der Wiederherstellung einschlägt. Auch dieses wendet sich zunächst an das menschliche Ich und erstreckt sich von da aus auf den dreifachen Wesensbestand des Menschen; denn der Glaube, mit dem es beginnt, ist die Einigung des Ichs mit dem Worte der Gnade¹.

Es ist also keine philosophische Abstraktion, womit wir beginnen, sondern eine natürliche psychologische Tatsache von grösster soteriologischer Wichtigkeit, weshalb wir erwarten können, dass die Selbstunterscheidung des Menschen als Ich von allem, was zu seinem Wesen gehört, in der Hl. Schrift sich recht scharf ausprägt. Und dem ist auch so. Wie scharf sich der Mensch als Ich von seinem Geist und seiner Seele

* Fortsetzung von S. 710/1976.

1. Siehe am Schluss des vorangegangenen Paragraphen «Verheissung und Glaube».

unterscheidet, geht allein schon aus der einen Jesaja-Stelle (26,9) hervor: «Meine Seele verlangt nach Dir... und mein Geist in mir sehnt sich nach Dir». Dazu vergleiche man nur Spr. 23,15 oder Pred. 7,25²!

Insofern der Mensch sich in der innersten Tiefe seines anerschaffenen Seins als Ich erfassen und die Gesamtheit dieses Seins in dem Ich-Gedanken zusammenfassen kann, nennen wir ihn Person. Die Hl. Schrift gebraucht zwar «πρόσωπον»³ nicht in diesem Sinne, sondern vom Menschen oder auch von Gott in seiner Selbstdarstellung, in der Äusserlichkeit seiner Erscheinung. Auch «ὀπίστανσις»⁴ bezeichnet an sich nicht die sich selbst wissende, sondern die der Erscheinung unterliegende Substanz. Aber Person ist nun einmal üblich geworden von einem bis zum Ich-Gedanken verinnerlichungsfähigen, selbstbewussten und selbstbewusst sich bestimmenden Wesen; der klassische Gebrauch des Wortes hat ganz unverkennbar schon die Tendenz zu dieser Sinnggebung, die durch das römische Recht und die kirchliche Dogmatik vermittelt ist. Wünschenswert wäre nur, dass man nicht mehr Persönlichkeit mit Individualität verwechselte! Persönlichkeit ist das allen Menschen als solchen Gemeinsame, wodurch sie über Pflanzen und Tiere erhaben sind; Individualität hingegen ist das dem einzelnen Menschen Eigentümliche, wodurch er sich von den übrigen Wesen seiner Gattung unterscheidet⁴. Von der Hl. Schrift kann man freilich solche Schulbegriffe nicht erwarten. Aber schon im Schöpfungsbericht, wo «species» (Art, Gattung)⁶ nur von Pflanzen und Tieren gebraucht ist, nicht von den Menschen, deutet sie an, dass der Mensch mehr ist als das Individuum einer «species» — er ist Person. Und der Apostel Paulus sagt im Anschluss an ein Wort des Aratos, dass die Menschheit «γένος τοῦ Θεοῦ» ist⁷, sie ist eine Gesamtheit von Individuen, die zugleich Personen sind, wie Gott Person ist.

Alles, was zum Wesensbestand und zur angeborenen Individualität des Menschen gehört, hat er ohne sein Zutun. Indem er sich aber als Ich versteht, setzt er sich zum Mittelpunkt dieses überkommenen

2. Vgl. auch Pred. 7,25; Ps 142(141), 4. 42; 5.6.7.12; 43,5; Hiob 30,16; Klag. 3,20; Hos. 11,8; Jer. 8,18; Neh. 5,7.

3. 2 Kor. 1,11.

4. Hebr. 1,3; vgl. 11,1.

Cicero sagt dazu folgendes: «intelligendum est, duabus quasi a natura nos indutos esse personis...» (de offic. I,30). Das eine ist die Persönlichkeit, das andere die Individualität.

6. Gen. 1,11.

7. Apg. 17,28.

Seins und macht es zum Kreise seines Wissens und seiner Macht. Zu diesem Sein gehört, wie oben gesagt, auch die «ψυχή». Nirgends bezeichnet «ψυχή» das Ich des Menschen, indem es sich vom Wesensbestand desselben etwa unterscheidet. Denn, obwohl «ψυχή μου» in vielen Fällen mit «ἐγὼ» wechselt und mit «ἐγὼ» vertauscht werden kann, so bedeutet es doch nicht «mein Ich», sondern, indem ich «meine Seele» sage, unterscheide ich mich als Ich von der mir gehörenden Seele. Dass aber «ψυχή» nicht allein die ganze Innerlichkeit des Menschen, sondern auch seine ganze Persönlichkeit, d. i. alles, was zur Person des Menschen gehört, bezeichnen kann⁸, hat darin seinen Grund, dass die Seele, und zwar — was wohl zu beachten ist — die geistesfähige, geisthaftige Seele, das den Geist und den Leib vermittelnde doppelseitige Mittlere im Menschen ist. «Rouach» bzw. «πνεῦμα» würde den Menschen nur sehr missverständlich bezeichnen, da er ja nicht reiner Geist ist, und «σὰρξ»⁹ bezeichnet ihn nur nach der sinnfälligen, hinfälligen Seite seines Wesens. So wenig «ψυχή» das Ich des Menschen ist, so wenig darf man aus dieser Gebrauchsweise schliessen, dass sie das Person-Bildende des Menschen wäre. Sie ist nicht das Person-Bildende¹⁰, sondern das Band der Persönlichkeit, d. i. das geist-leibliche Wesen des Menschen. Eben deshalb wird «ψυχή» geradezu im Sinne von Person gebraucht. Man sagt «ψυχή» in der Bedeutung von jemand, «πᾶσα ψυχή» in der Bedeutung von jedermann¹¹ und zählt sowohl im NT als auch im AT nach Seelen¹². Dass die Seele das Person-Bildende des Menschen sei, würde man auch daraus zu Unrecht schliessen; denn «ψυχή» heisst auch das Tier. In «ψυχή» an sich liegt nicht der Begriff des Person-Lebendigen, sondern nur des Selbst-Lebendigen (Individuellen). In solchen Fällen bezeichnet «ψυχή» die Person des Menschen, aber nicht den Menschen als Person. Dass wir es «Person» übersetzen können, hat seinen Grund nicht im Begriff des Wortes, sondern in der Beschaffenheit des Bezeichneten¹³; denn Mensch und Tier sind «ψυχή» in wesentlicher Verschiedenheit: das Tier ist «ψυχή» als selbstlebendiges

8. Der Schuldogmatik gewisser westlicher Richtungen nach erfasst die Persönlichkeit nicht «formaliter et praecise», sondern «materialiter et concretionem».

9. Vgl. das «πᾶσα σὰρξ» (Ps. 56,5) und das neutestamentl. «σὰρξ καὶ αἷμα».

10. Siehe vorangegangenen Abschnitt über «Die falsche und eine der Hl. Schrift nach mögliche Trichotomie».

11. Wofür es nach dem Vorgang von Deut. 20,16 auch Jos 10,40; 11,11.14; 1 Kön. 15,29 auf Hebr. «kal-n(e)shamah» (πᾶν ἐμπνέον ζῶντος) heisst, aber nirgendwo «kal-rouach» (πᾶν πνεῦμα).

12. z. B. 1 Petr. 3,20 «ὄκτω ψυχὰς» und noch häufiger in der Apg.

13. Vgl. Röm. 13,1 mit 2,9.

Wesen kraft des die Gesamtnatur durchwaltenden, von Gott ausgehenden Geistes, dessen individuelle Setzung die Seele des Tieres ist; der Mensch aber ist «ψυχή» als selbstlebendiges Wesen kraft des von Gott ausgehenden gottesbildlichen und folglich persönlichen Geistes, dessen Wirkung seine Beseelung ist. Das Person-Bildende des Menschen, d.h. dasjenige, vermöge dessen er sich selbst wissendes und sich aus sich selbst bestimmendes Wesen ist, ist sein Geist; denn sein von Gott gehauchter Odem ist die Gottesleuchte, die alle Kammern seines Inwendigen durchspäht¹⁴. Diese Schriftstelle (Spr. 20,27) birgt das Geheimnis des Selbstbewusstseins in sich: Der menschliche Geist, einmal zur Höhe der in ihm ruhenden Entwicklungsfähigkeit ausgebildet, vermag sein eigenes Leben, seine eigene Natur sich gegenständlich zu machen; das eigene Gefühl kann er sich gegenüberstellen durch die Reflexion und so sich in sich selbst spiegeln. Dieses Vermögen des Selbstbewusstseins ist nun aber der wesentlichste Teil des göttlichen Ebenbildes, und darum wird es eine Leuchte genannt, weil sich hierin besonders deutlich der menschliche Geist als Abglanz des göttlichen bekundet¹⁵. Das NT sagt von dem geschöpflichen Menscheng Geist eben dasselbe aus; er heisst da das innere Auge, das innere Licht (Mt 6,23)¹⁶. «Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;» (1 Kor. 2,14). Darum wird man nirgends im NT, wo von Bezeugungen und Wirkungen Gottes die Rede ist, die sich an unser Selbstbewusstsein wenden, die ψυχή genannt finden. Gott bezeugt sich «τῷ πνεύματι ἡμῶν»¹⁷, und wir werden erneuert «τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ἡμῶν»¹⁸. Der Geist ist das Person-Bildende des Menschen, und da beginnt auch das Werk der Gnade, das den Verkehr des persönlichen Menschen mit Gott dem absolut Per-

14. Spr. 20,27.

15. Nach besserer Unterscheidung ist das hebr. «nephesh» die niedere Seele, «rouach» der ihr übergeordnete und ihre Existenz bedingende Lebensgeist, und «n(e)-shamah» die vernünftige Seele. Hier steht wenigstens «n(e)shamah» obenan, aber nach ganz widerbiblischer Anschauung steht «rouach» als spiritus vitalis zwischen niederer und vernünftiger Seele. So unterscheiden Saadia, Abenezra, Schemtob (siehe E g g e r s, Psychologia Rabbinica 1719). Aber der verwirrte Sprachgebrauch im gegebenen Falle ist gross. Nach H e r m e s bei Stobaeos I, 1,40 ist der νοῦς das Innerste und das πνεῦμα (der durch Venen und Arterien und Blut hindurchgehende Lebensgeist) das Äusserlichste des inneren Menschen: «ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχή ἐν τῷ πνεύματι».

16. Ähnlich sagt A r i s t o t e l e s vom Nûs, er sei der Seele göttliches Auge (ψυχῆς θεῖον ὄμμα), er sei in der Seele, was die Sehkraft im Auge ist (ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ).

17. Röm. 8,16.

18. Eph. 4,23.

sönlichen wiederherstellt und auf den ganzen durch die Psyche zusammengehaltenen und vom Selbstbewusstsein des Pneuma umkreisten Wesensbestand des Menschen abgesehen ist. Das Objekt der rettenden Erlösungstaten heisst «ψυχή»; denn «ψυχή» bezeichnet das individuelle Gesamtleben des Menschen, aber das Objekt der im Lichte des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung sich vollziehenden inneren Gnadenwirkungen heisst «πνεῦμα» (καρδιά, νοῦς), weil dies die Stätte alles selbstbewussten Wollens, Denkens und Empfindens ist, wo sich das persönliche Verhältnis des Menschen zu dem dargebotenen Heil entscheidet und gestaltet¹⁹.

Hat denn aber die Seele kein eigenes Selbstbewusstsein? Darauf antworten wir vorläufig: das Selbstbewusstsein der Seele ist eben das Selbstbewusstsein des Geistes. Der Geist ist sich selbst wissende Substanz; die Seele ist Substanz, aber sich selbst wissende nur vermöge der Immanenz des Geistes²⁰, und das Ich ist nicht Substanz, sondern Gedanke des den ganzen Wesensbestand in diesen einen lichten Punkt zusammendenkenden Geistes. Die Behauptung, dass das Selbstbewusstsein des Geistes dessen Sein selber sei²¹, ist nicht ohne Sinn, wenn man unter Geist die Verwirklichung der Selbstbewusstseins-Anlage der Seele versteht. Für uns aber, die wir das Selbstbewusstsein für die Verwirklichung der Anlage des Geistes selber halten, ist sie ohne Sinn und Verstand. Der Geist ist potentiell und aktuell selbstbewusstes, d.h. in sich reflektiertes Sein, nicht aber das Selbstbewusstsein selber. Der Geist ist Wesen, das Selbstbewusstsein in seiner Wirklichkeit ist Betätigung dieses Geistwesens, und der Selbstgedanke ist das Resultat des Selbstbewusstseinsvollzugs, ist der allen besonderen Gedanken unterliegende allgemeine Selbstgedanke des sich selbst und seine Wirkungssphäre als Objekt erfassenden Geistes. Mit welchem Recht und in welchem Sinne wir dies behaupten, wird sich klarer herausstellen, wenn wir die in der biblischen Theologie getroffene Unterscheidung von Personleben und Naturleben schrift- und erfahrungsgemäss beleuchten.

19. Siehe von Z e z s c h w i t z, Profangrätigkeit und biblischer Sprachgeist, S. 45f.

20. Der Geist ist nur dann das Person-Bildende, so man unter Geist den göttlichen versteht, nicht aber, wenn man Geist und Seele als verschiedene geschöpfliche Substanzen unterscheidet.

21. Diese Behauptung ist seit J. G. F i c h t e bekannt; siehe J o h. W i l h. P r e g e r, M. Flacius Illyricus und seine Zeit (1861), II, 401.

2. Personleben und Naturleben.

Naturleben ist kein der Hl. Schrift fremdartiger Begriff bzw. Ausdruck. Das AT hat zwar für Natur noch kein Wort. Selbst die LXX gebraucht «φύσις» nirgends. Aber im NT ist «φύσις» gar nicht selten. Es bedeutet im weitesten Sinne die einem Wesen infolge eines seiner Erscheinung vorausgegangenen inneren Gewordenseins eigentümliche Art und Weise des Seins oder die ihm an sich selbst und abgesehen von anderweitiger Bestimmung oder auch von hinzukommender Selbstbestimmung anhaftende Beschaffenheit, dann das so beschaffene Wesen selbst. So «ἡ θεία φύσις» (2 Petr. 1,4) von Gott, Der, was Er ist und erscheint, vermöge selbstmächtigen, bewussten Werdens ist, gewöhnlich aber von Tieren und Menschen, die, was sie sind und erscheinen, schöpfungsweise und zeugungsweise geworden sind, wie in Jak. 3,7, wo «ἀνθρωπίνην φύσιν» die Wesensklasse der Menschen unter Bezugnahme auf ihre anerschaffene Erhabenheit über alle Tierarten bezeichnet. An diesen Gebrauch von «φύσις», im Gegensatz zu dem von aussen Angebildeten schliesst sich das Adjektiv «φυσικῶς» (Röm. 1,26) an, das ist, was der anerschaffenen, angeborenen Beschaffenheit gemäss ist. Etwas anders ist der Gegensatz in 2 Petr. 2,12 (vgl. Jud. V. 10) gewendet. Die Tiere heissen hier «φυσικὰ» als Wesen, deren Leben in unfreiem Dahinleben des ihnen angeborenen Seins aufgeht. Dort war «φύσις», je nach den Wesen, um die es sich handelt, Leibliches, Seelisches und Geistiges in sich begreifend, der Gegensatz der Kunst, der Gnade, des Abnormen; hier ist es der Gegensatz des «λογικόν», des Handelns mit Vernunft und Freiheit. Beide gegensätzliche Beziehungen begegnen sich, wenn wir unter Natur das dem Wollen des Menschen zugekommene und somit von ihm, wenn er zum Selbstbewusstsein kommt, vorgefundene Sein verstehen.

In diesem Sinne unterscheidet man Naturleben von Personleben. Der Mensch ist beides: bewusstes Ich und Inhaber einer so und so gear teten Natur, in welcher er sich vorfindet, ehe er sich persönlich selbst bestimmt. In seinem Personleben ist er frei; der Geist Gottes, der im Menschen von der Schöpfung her wohnt, ist ihm wirksam gegenwärtiger Grund der Selbstbewusstheit und Selbstbestimmbarkeit, und je nach der Wirklichkeit seines persönlichen Verhaltens entscheidet sich sein Verhältnis zu Gott und sein ewiges Geschick. In seinem Naturleben ist er dagegen unfrei; er steht hier unter der bestimmenden Wirkung des ihm innewohnenden göttlichen Geistes, und dieser nach gestaltet sich die Form seines persönlichen Verhaltens und seine dem Selbstvortrag des die Welt regierenden Willens dienende Stellung in der Geschichte. Das

Natürliche des Menschen, das ihm Angeborene, samt der dazu gehörenden Umgebung ist von Gott geordnet; der Mensch ist frei als Ich, aber unfrei als sich zum Mittel seiner selbst dienende Natur.

Unleugbar hat die Unterscheidung von Person (Ich) und Natur in Ansehung der Begriffsbezeichnung etwas Unbequemes. «Natur» wird ja dadurch ein Homonym, indem ein und dasselbe Wort zwei sich nicht deckenden Begriffen dient. Wenn wir nämlich anderswo sagen, dass die Seele ihrem Wesen nach auf die Seite des Geistes und nicht auf die der Natur gehöre, so sind da Geist und Natur als Gegensätze gefasst — Geist als das Person-Bildende, persönlich Lebendige und alles Leben, auch das seelische, Wirkende; Natur als das Körperliche und unbewusst oder auch bewusst, d.i. seelisch, aber nicht persönlich Lebendige — und der Sinn unserer Aussage ist der, dass die Menschenseele im Unterschied zu der Tierseele nicht bloss Individuation des gesamten Naturlebens sei, sondern vom Person bildenden Geist ausgegangenes persönliches Leibeslebensprinzip. Hier verstehen wir jedoch, wo wir Person (Ich) und Natur des Menschen sich entgegensetzen, unter Natur nicht bloss die Leiblichkeit, sondern auch Seele und Geist, insofern das Ich des Menschen sich auch diese vergegenständlicht und sich davon unterscheidet. Aber nicht nur das: Seele und Geist haben gleichwohl wie die Leiblichkeit schon ihre bestimmte Naturbeschaffenheit, ehe das persönliche Verhalten des Menschen beginnt — es ist ja der ganze dreifache Wesensbestand des Menschen, der sich von der Basis des Unbewusstseins aus entwickelt und weiterhin Substrat und Mittel frei bewusster Selbstbetätigung wird. Wir fassen also den Begriff von Natur das eine Mal in einem engeren, das andere Mal in einem weiteren Sinne. Aber auch die Sprache der Hl. Schrift selbst entgeht dieser Homonymie nicht; denn, wie sie einerseits die Tiere als der unpersönlichen Welt angehörend «φυσικά» nennt²², so nennt sie andererseits den Menschen im Inbegriff seines gesamten schöpferisch gesetzten Seins «ἡ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη»²³ und schliesst von dem Begriff der φύσις die geistliche Seite so wenig aus, dass sie sogar von einer «θεία φύσις» redet²⁴ und darunter nicht die göttliche Doxa, sondern das ganze Wesen des persönlichen Gottes (θεϊότης) versteht. Wir entfernen uns also nicht vom biblischen Sprachgebrauch, wenn wir unter Natur alles an uns verstehen, was eher ist als der Anfang unseres Person-Lebens — inbegriffen Seele und Geist in ihrem geburtsweise über-

22. 2 Petr. 2,12

23. Jak. 3,7.

24. 2 Petr. 1,4.

kommenen Zustand, gerade so, wie die Hl. Schrift die gesamte Natur des Menchen in ihrem uns angeborenen, ererbten Zustand, gewissermassen per synekdochen, «σάρξ» nennt.

So nennen wir also Naturleben die in steter Setzung ihrer selbst begriffene individuelle Seinsweise des Menschen, die er ohne sein Wissen und Wollen von Natur her, d.h. unter Gottes Walten von Geburt her hat, und die ihm zueigen ist, auch ohne dass er als Ich sich darüber erhebt und sich in dies oder jenes frei erwählte bewusste Verhältnis dazu stellt. Mit diesem Naturleben ist das Person-Leben aufs engste verknüpft, d.h. die Betätigung des Menschen als Ich inmitten dieses ohne sein Wissen und Wollen überkommenen und auch ohne dass er bewusster Weise darauf einwirkt und es auf sich einwirken lässt. Person ist der Mensch in allen Phasen seines Werdens und in allen Zuständen, auch in embryonalen und krankhaft bewusstlosen, aber Person-Leben ist erst und nur da vorhanden, wo die Fähigkeit des Menschen sich gegenüber dem, was er an sich hat und erlebt als Ich zu erfassen, aus der Gebundenheit des Keimes und der Potentialität heraus in Tätigkeit tritt. In dem reifen Menschen, mit dem wir es hier zu tun haben, findet sich das Naturleben nicht mehr in solcher fast reinen Abstraktheit wie im Kinde, und doch ist es ihm leicht, obwohl Naturleben und Person-Leben faktisch ineinander sind, die mannigfaltigen Erscheinungen des ersteren von dem mannigfaltigen Verhalten, welches das Ich mit ihnen eingeht, zu unterscheiden.

Der Mensch hat nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistig — seelische Natur. Der Geist ist ja auch in die durch Geburt (*φύεσθαι*, *nasci*) uns angestammte Individualität und ausserdem in das von Adam her uns angestammte gemein menschliche Verderben mitinbegriffen. Nun ist es zwar der Geist selbst, vermöge dessen der Mensch Person ist und sich als Ich verstehen kann. Der Ich-Gedanke ist des Geistes. Indem aber der Mensch ihn fasst, wird ihm alles, was er an sich hat, auch sein Geist, gegenständlich. Und das ist auf doppelte Weise möglich: entweder so, dass der Mensch sich innerhalb des Naturlebens selbst als Ich versteht, oder so, dass er sich über dasselbe erhebt und sich davon löst. Die Philosophie unterscheidet bekanntlich das empirische und das höhere Ich; die Hl. Schrift unterscheidet beide in den tiefsten ethischen Bezügen. Wenn in Eph. 2,3 gesagt wird, dass wir ehemals gewandelt in den Begierden unseres Fleisches «*ποιούντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοῶν*», so ist damit gemeint, dass unser Person-Leben ganz und gar in das auch seiner geistigen Seite nach von dem Trieb oder der Richtung der sich vererbenden sündhaften Natur bestimmte Naturle-

ben versunken war; dagegen setzt Gal. 5,17, dass Geist und Fleisch gegeneinander liegen, «ὅνα μὴ ἂ θέλητε ταῦτα ποιῆτε», ein Ich voraus, das dem Naturleben entrückt ist und einen Geist mit erneuerter Naturbeschaffenheit zur Basis hat.

Das Naturleben des Menschen befindet sich nämlich von Geburt aus im Stande aufgelöster Harmonie und deshalb in widergöttlicher Erregung, in einer «ἀκαταστασία» bzw. «ἀταξία» oder «confusio partium»²⁵. In dieses vom Prinzip der «ὄργη» durchwirkte Naturleben ist auch der Geist verwickelt: weil er aus Gottes Liebe gerückt ist, hat er Gottes Bild und damit die Wahrheit seines Wesens verloren. Deshalb bleibt der Mensch, wie er von Natur aus ist, indem er sich als Ich versteht, innerhalb des Naturlebens gefangen. Er bleibt es, weil auch sein Geist der «ἀκαταστασία» verfallen ist. Es gehen z.B. vom Fleisch Reizungen zur Wollust aus, der seiner selbst nicht mehr mächtige Geist lässt sich dieselben widerstandslos gefallen, und der Mensch setzt sich inmitten des wollüstig erregten Fleisches zum Mittelpunkt — das ist das «θέλημα τῆς σαρκός». Oder der Mensch ist in dem Falle entweder zu sündigen oder zu sterben, seine «ψυχή» aber, dem Geiste übermächtig geworden, hängt am Leibe und bebt vor dem Tode, und der Mensch setzt sich inmitten dieser todesscheuen, in ungeistlicher Weise selbsterhaltungsgierigen «ψυχῇ» zum Mittelpunkt — das ist das «θέλημα τῆς ψυχῆς», im Sinne von Mt 10,39. Oder es entstehen im Geist arge, lieblose Gedanken, der Geist wird von ihnen hingerissen, und der Mensch setzt sich inmitten dieses widergöttlichen Gedankenganges zum Mittelpunkt — das ist das «θέλημα τῶν διανοιῶν». Das «θέλειν» ist in allen drei Fällen das des Geistes, aber des in die «σάρξ», in die «ψυχή», in seine eigene verderbte «φύσις» entsunkenen Geistes und seines hier oder da inmitten dieses Naturlebens sich zum Mittelpunkt setzenden Ichs. Wenn nun z.B. jemand, von seinem Fleische zur Wollust gereizt, diesen Reizungen nachgebend seinen Körper zerrüttet und immer qualvolleren Gewissensbissen erliegt, so sind das Gedanken seines Geistes, aufgrund derer das Ich zu widerstehen versucht — wenn auch ohne Erfolg oder doch ohne die rechten Motive. Es ist aber schon ein Zwiespalt des sich im sündhaften Natur-

25. Vgl. Jes. 57,20f. Erwähnt sei, dass sich in der Theosophie dafür der Ausdruck «Turba» finden lässt. Er ist schriftgemäss und bezeichnet treffend den Gegensatz zum hebr. «shalom» — Friede. Schon in der Grundbedeutung des hebr. «rasha» (schuldig bzw. gottlos) ist der Zustand des Sünders als Disharmonie gefasst; denn dieses Wort hat den Sinn des Loseseins. Es heisst so der Lose und zwar der Gottlose, der, weil er den Halt in Gott verloren, sich im Zustand charakterloser Entzückung und grimmer Erregung befindet, Jes. 57,20 nach einem vom Sturm aufgewühlten Meer gleich.

leben zum Mittelpunkt setzen wollenden und des sich ihm widersetzen wollenden Ichs. Es ist ein Zwiespalt im Ich selbst, das einerseits gefangen ist und andererseits sich befreien will. Wie dieser Zwiespalt sich zeigt, wenn ihn die Gnade gewirkt hat, dies enthält der Ausruf des Vaters des Mondsüchtigen: «Πιστεύω, βοήθει μου τῆ ἀπιστία» (Mk 9,24), und Joseph, der dem Weibe Potiphars mit Verlust seines Gewandes entflieht, ist ein Bild dieses besseren Ichs, das der Verführungskraft des Naturlebens sich entzieht und alles, was es an sich hat, zurücklässt. Wir müssen aber hier abbrechen, um nicht vorzugreifen, wenn wir nämlich die Frage des geistig-seelischen Lebens des Wiedergeborenen behandeln werden.

Dieses Geheimnis des Ichs, welches sich vom Geist unterscheidet und sich in sich selbst entzweit, ist das Geheimnis der menschlichen Freiheit.

3. Die Freiheit.

Der Mensch als solcher ist frei — das ist ein Gedanke, der sich, so ausgedrückt, nirgendwo in der Hl. Schrift finden lässt. Denn das hebr. «chaph(e)shi» ist im AT überall²⁶ der Freie und zwar der Freigegebene und «d(e)ror» bedeutet die Freiheit aus Gefangenschaft, Schuldhaft und Knechtschaft. Auch im NT ist dieser äusserliche, politische bzw. gesetzliche Sinn von «ἐλεύθερος»²⁷ vorherrschend. Wie im Altgriechischen «ἐλεύθερος», von diesem Sinne ausgehend, die sittliche Bedeutung von «liberalis» annimmt, so gehen «ἐλεύθερος», «ἐλευθερία», «ἐλευθεροῦν» auch in den NT-Stellen, wo sie im geistlich verinnerlichten Sinne gebraucht sind, überall auf jenen ursprünglich politisch-gesetzlichen Sinn zurück. Freiheit als Eigenschaft des Menschen als Menschen wird in der Hl. Schrift überall vorausgesetzt, ohne irgendwo so benannt zu werden.

Statt zu sagen: der Mensch ist frei, sagt die Hl. Schrift: der Mensch kann wählen²⁸. Infolge der sinaitischen Gesetzgebung war dem Volk Israel Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt. So konnten die Menschen wählen, und Josua gab seinen versammelten Volksgenossen die Wahl zwischen Jahwe und den Götzen. Der Mensch kann wählen, was Gott will, und er kann wählen, was er selbst und nicht Gott will; er ist

26. Abgesehen von PS. 88,6, wo es aufgelöst, hingestreckt, sich bedeutet; vgl. 2 Kön. 15,5.

27. So vor allem: «ὁ αὐτοῦ ὄν οὐκ ἄλλου» — vgl. Deut. 21,14.

28. Das hebr. «bachar» entspricht in LXX dem «αἰρεῖσθαι», «αἰρετίζειν», «ἐκλέγασθαι».

frei in seinem Verhalten gegen Gott, wie denn auch Gott der Gerechte in seinem Verhalten gegen ihn²⁹. Das setzt auch das NT überall voraus. Der Mensch hat die Wahl, sich so oder anders zu Christus zu stellen. Christus ist nicht «ἐνα κρῖνον» in die Welt gekommen³⁰, aber er ist doch auch «εἰς κρῖνον» in die Welt gekommen³¹, indem der Mensch ihm gegenüber sich selbst entscheiden muss und so über sein eigenes ewiges Geschick entscheidet. «Οὐκ ἤθελήσατε» ist eins der letzten Abschiedsworte Jesu an Jerusalem³².

Dass diese Freiheit der Selbstentscheidung ein Gemeingut der Menschheit ist, sagt die Hl. Schrift indirekt, wenn sie den Eintritt in das reifere Alter als Eintritt in den Stand des «γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν» (Jes. 7,15-16)³³ bezeichnet. Entscheidung setzt Unterscheidung und freie Selbstentscheidung setzt bewusste Unterscheidung³⁴ des Unterschiedlichen und bewusste Beziehung desselben zu dem unterscheidenden Subjekt voraus. Die Freiheit der Selbstentscheidung ist also etwas zugleich mit dem Selbstbewusstsein sich Entwickelndes, und in diesem Sinne sind Persönlichkeit und Freiheit unzertrennbare Korrelate. Dass an den verbotenen Paradiesesbaum die Erkenntnis des Guten und Bösen als Folge der Selbstentscheidung des Menschen geknüpft ist, steht damit in keinem Widerspruch; denn das Wissen des Guten und Bösen ist in gewissem Sinne die Folge und in gewissem Sinne die Voraussetzung zur Selbstentscheidung. Die Menschen wussten Gutes und Böses schon, ehe sie sich entschieden; das göttliche Verbot schied für sie beides. Aber dies theoretische Wissen wurde erst durch ihre Selbstentscheidung zu einem praktischen Wissen. Erst wussten sie, was gut und böse sei, alsdann wussten sie aus eigener Erfahrung, was es um das Gute und das Böse ist, so jedoch, dass sie, anstatt von dem Guten aus das entgegengesetzte Böse, vom Bösen aus das entgegengesetzte Gute erkannten.

Diese Freiheit der Selbstentscheidung nennen wir die Wahlfreiheit: «der Mensch ist wahlfrei». Gott hat den Menschen uranfänglich geschaffen und ihm die freie Entschliessung zum Guten oder Bösen anheimgestellt: «ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλιῶν αὐτοῦ» (Sir 15, 14). Und so ist es auch noch. Auf die Wahlfreiheit des Menschen kann

29. Jes. 65,12; 66,3f.

30. Joh. 3,17; 12,47.

31. Joh. 9,39.

32. Mt 23,37.

33. Vgl. Deut. 1,39.

34. «διάκρισις» — Hebr. 5,14.

kein äusserer Zwang ausgeübt werden, der ihre Betätigung nach aussen unmöglich macht, oder, nach dem Apostel Paulus³⁵, ihm die «ἐξουσία περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος» nimmt, aber einen inneren Zwang, der den Menschen nötigte, dasjenige zu tun, was im Moment des Tuns nicht sein eigener Wille ist, könnte nur Gott ausüben, und Gott tut das nicht; denn es wäre ein vernichtender Eingriff in das Wesen des Menschen, weil wollen müssen, was man nicht will, ein den Willen selbst in seinem Wesen aufhebender Widerspruch ist. Es können die stärksten Impulse den Willen des Menschen nach der einen oder der anderen Seite neigen und drängen, aber dass es dabei zur Entscheidung und Tat käme ohne Selbstentscheidung und Einwilligung des Menschen, ist einfach unmöglich.

Auch nach dem Fall ist der Mensch wahlfrei, und eben deshalb ist er zurechnungsfähig, aber ebenso fest steht es aufgrund der Hl. Schrift und der Erfahrung, dass er durch eigene Schuld unfrei ist. Wahlfrei ist er, insofern in seiner eigenen Persönlichkeit — diese einmal peripherisch betrachtet — die von ihm selbst eingelassene Sünde herrscht, die sein Wollen knechtet³⁶ und ihm — auch wenn sein Ich das Gute will — das dem Wollen des Ichs entsprechende Vollbringen unmöglich macht³⁷. Im ersteren Fall ist der Wille selbst ganz und gar verknechtet, da er, seines heiligen Urstandes verlustig, in dem er die freie Macht über die Gegensätze des Guten und Bösen war, unter die Gewalt des Bösen geraten und somit dem Guten gegenüber unselbständig geworden ist; im letzteren Fall ist auch das Ich des Menschen verknechtet, welches einerseits frei geworden ist von dem sündig erregten Naturleben und dem in das Fleisch entsunkenen Geisteswillen (θέλημα τῆς σαρκός), andererseits aber unvermögend ist, bei gänzlicher Unterdrückung der Sünde das gewollte Gute zur alleinigen Aktivität zu bringen. In beiden Fällen ist es der Mensch, der nicht ohne zu wollen, also wahlfrei der Sünde erliegt. Im ersteren Fall will er die Sünde mit seinem ganzen Wollen; im letzteren Fall will er dem besseren Teil seines zwiespältigen Ichs nach die Sünde nicht, aber der in das Naturleben versunkene Teil des Ichs, die «ἀμαρτία», mit der er eins geworden, gewinnt die Oberhand³⁸. In beiden Fällen handelt der Mensch in formaler Freiheit, er handelt wahlfrei, aber nicht machtfrei.

In einem Zustand absoluter Indifferenz über die Gegensätze von

35. 1 Kor. 7,37.

36. Röm. 7,14.

37. Vgl. das «ποιεῖν», «πράττειν», «ἐνεργεῖν», «κατεργάζεσθαι» — Röm. 7,19.

38. Röm. 7,20.

gut und böse befand und befindet sich der Mensch nie. Gott hat den Menschen «rectus» geschaffen³⁹. Der Wille der erstgeschaffenen Menschen hatte seinen Stand im Guten. Anstatt aber durch willigen Gehorsam gegen Gott sich im Guten zu verselbständigen, verselbständigten sie sich im Bösen⁴⁰. Der ganze Wesensbestand des Menschen geriet dadurch ins Prinzip des Zornes, und auch des Menschen Wille wurde von der «confusio partium»⁴¹ verschlungen. Dieser durch keine menschliche Willensentschliessung zurechtzubringende Zustand ist der natürliche aller Menschen⁴². Von Natur aus sind wir «δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας» und somit «ἐλεύθεροι τῆς δικαιοσύνης»⁴³; denn entweder ergibt sich der Mensch der Gerechtigkeit, der Liebe, oder er ergibt sich der Sünde, dem Zorn — ein drittes ist nicht möglich. Die Freiheit ist also immer zugleich eine freiwillige Knechtschaft (δουλεία), indem sich der Mensch entweder durch Gott oder durch Aussergöttliches bedingen und bestimmen lässt⁴⁴: Gibt sich der Mensch der Sünde und dem Zorn hin, so sinkt seine Freiheit zu einem Schatten herab, denn, obgleich ihm die Sünde in ihren Folgen als Verderben bringend offenbar wird, ist er doch ihrer und seiner selbst nicht mehr mächtig; sie ist seinem Ich gegenüber eine Macht, die er durch jede sündige Willensregung und Tat steigert. Gibt er sich dagegen der Gerechtigkeit, der Liebe hin, so bleibt er in seinem wahren Wesen, er will und tut dann das Gute als das seinem Wesen Gemässe. Er tut es, ohne äusseren Gesetzes zu bedürfen, er tut es zu seiner eigenen Genugtung, und er ist des Bösen mächtig, indem er es als das seinen Frieden und seine Seligkeit Vernichtende von sich fernhält. Von einem solchen sagt die alttestamentliche Sprache «den sein Herz dazu trieb»⁴⁵. Der Geist eines solchen ist ein «πνεῦμα ἡγεμονικόν»⁴⁶, denn ohne inneren Zwang, wie ihn die Sünde ausübt, treibt er aus innerster freie-

39. Pred. 7,29.

40. Vgl. Gen. 3,22.

41. s.o., Anm. 24.

42. Das kirchliche Dogma drückt sich so aus: das liberum arbitrium ist verlorengegangen. Im Gegensatz zu der pelagianischen Verflachung der Freiheit zur blossen Wahlfreiheit ist das «liberum arbitrium» (libertas arbitrii) fast ausschliesslich im Sinne von Machtfreiheit gebräuchlich geworden, dabei ist aber zu betonen, dass dem Menschen in seiner normalen Verfassung die «Libertas a coactione» zuerkannt ist; denn Wille ohne Freiheit ist ein Widerspruch in sich selbst wie etwa Warmes ohne Wärme.

43. Röm. 6,20.

44. Vgl. 1 Petr. 2,16.

45. Vgl. Exod. 35, 21. 26; 36,2.

46. Vgl. Ps. 51,14.

ster Regung seines gottesebenbildlichen Wesens heraus zum Guten. Ein solcher Mensch tut alles vollkommen «freiwillig»⁴⁷. Er kann nicht anders wollen und handeln, er will und handelt freudig seinem Wesen gemäss und seinem innersten Bedürfnis nach, d.h. nicht «κατὰ ἀνάγκην», also nach einer äusseren zwingenden Notwendigkeit, sondern nach einer inneren treibenden Notwendigkeit, oder, was dasselbe ist, «κατὰ ἐκούσιον»⁴⁸.

Nur ein solcher Mensch ist wahrhaft frei, da er frei ist wie Gott, weil er frei ist in Gott. Gott heisst in der Hl. Schrift zwar nirgends «der Freie», aber, indem er sich «ἐγὼ εἶμαι ὁ ᾄων»⁴⁹ nennt und so seinen Jahwe-Namen entfaltet, bezeichnet er sich als Den in der Geschichte Waltenden, als den absolut Freien. Wie Er es in der Geschichte ist, so ist Er es an sich. Das göttliche Sein als solches ist ein in stetem Selbstvollzug begriffenes, d.h. lebendiges, und ist in diesem Seinem vorhandenen Leben durch nichts anderes normiert und bestimmt, als durch Sein eigenes Wesen. Auf gleiche Weise ist das in Gott eingebettete Wollen und Handeln des Menschen durch nichts anderes bestimmt, als durch sein eigenes gottesebenbildliches, in Gott wesendes Wesen — er ist also göttlich frei. Unser natürlicher, aussergöttlicher Zustand ist aber unfrei, weil wir die Sünde in uns herrschen lassen, und wir uns darum — was gar nicht anders möglich ist — mit diesem unserem wahren Wesen im Widerspruch fühlen und dennoch in diesem Widerspruch gefangen sind, indem wir uns wahlfrei dreinschicken, ohne uns ihm machtfrei entwinden zu können.

So steht es also um den Menschen. Von der Gnade abgesehen, ist seine Freiheit nur der Schatten der gottesebenbildlichen Freiheit, deren er verlustig gegangen ist. Dasselbe gilt auch von seinem Geist, dem lebendigen Quell des Ich-Gedankens und der Freiheit. Der Geist des Menschen war Gottes als des Dreieinigen Bild und Spiegel. Aus dieser seiner Vergangenheit, die auch seine Zukunft ist, lehrt uns die Hl. Schrift seine Gegenwart verstehen. Aber auch dieser göttliche Spiegel reflektiert sie unserem Einblick nur in rätselhaften Worten. Darum soll uns in der folgenden Untersuchung nie das Bewusstsein verlassen, dass es nur Bruchstücke sind, die unser diesseitiges Wissen umfasst.

(wird fortgesetzt)

47. Vgl. das hebr. n(e)daboth in Ps 110 (111),3.

48. Vgl. Philem. 14 mit 1 Chron. 28,9.

49. Exod. 3,14; vgl. zum Ausdruck Exod. 33,19; 2 Kön. 8,1.