Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 5 (1937-1938)
Heft: 8

Artikel: Schicksal und Freiheit in christlicher Sicht
Autor: Brunner, Emil
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-759012

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

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

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

Download PDF: 08.07.2025

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

Schicksal und Freiheit in christlicher Sicht

Von Emil Brunner.

Die Frage, wie sich die Freiheit, die der Mensch in seinem Wollen und Handeln erlebt, zu den Tatsachen verhalte, die das Leben mit schicksalsmässiger Notwendigkeit bestimmen, ist nicht erst mit dem Christentum in die Welt gekommen. Im Gegenteil, die Begriffe, in denen sich uns das Problem in seiner schärfsten Zuspitzung darstellt: Determination und Willensfreiheit, sind dem Vokabular des Neuen Testamentes fremd. Und doch ist die gesamte christliche Botschaft nichts anderes als eine Antwort auf dieses uralte, von den Menschen der verschiedensten Epochen und Kulturen gleich quälend empfundene Rätsel der Existenz. Um diese Antwort zu verstehen, ist es notwendig, zuerst über den Sinn der Frage, wie sie sich von jeher den Menschen aufgedrängt hat, Klarheit zu gewinnen.

Erst wenn der Mensch sich seiner Eigenart bewusst zu werden beginnt, drängt sich ihm der Gegensatz zwischen der Spontaneität seines Wollens und der unabänderlichen Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, in das er sich hineingestellt sieht, auf. Darum existiert er für das sogenannte primitive Denken noch nicht. Die vom Gefühl geleitete Phantasie überträgt die Spontaneität des menschlichen Handelns auf die Natur und verwandelt so die Welt der Dinge in eine phantastische Personenwelt. Die Welt ist ein Tummelplatz dämonischer Wesenheiten von übermenschlicher Mächtigkeit und Verfügungsgewalt, mit denen sich die Menschen, gleichsam als Dämonen kleinen Formates, auseinanderzusetzen versuchen. Nicht um Freiheit und Notwendigkeit, sondern nur um den Kampf verschieden grosser Freiheitsbereiche geht es hier, wobei aber diese Freiheit selbst, beim Menschen nicht anders als bei den Naturmächten, als eine halb naturhaft kausale, halb menschlich personale gedacht

ist. Alles ist frei, wollend und spontan, und alles ist zugleich naturhaft gebunden und quantitativ festgelegt.

Je mehr aber der Mensch seine Eigenart erkennt und sich als etwas Andersartiges den Naturmächten gegenüber distanziert, desto mehr wird aus diesem Kräftespiel des Grösser und Kleiner der prinzipielle Gegensatz zweier verschiedener Seinsarten, des personal Freiheitlichen und des unpersönlich Festgelegten. Wie das Kind allmählich lernt, dass den Dingen um es her die Ansprechbarkeit fehlt, dass es den Stuhl vergeblich bittet wegzurücken, weil er offenbar weder die Bitte vernimmt, noch auch des spontanen Wegrückens fähig ist, so lernt der Mensch in einem Jahrtausende umfassenden Prozess des sich selbst Verstehens den Gegensatz zwischen seiner eigenen willensmässigen Freiheit und der unabänderlich festgelegten und unbeeinflussbaren Wirkungsweise der Naturfaktoren um ihn her erkennen.

Diese Erkenntnis aber ist, im Gegensatz zu dem harmlosen Lernen des Kindes, von einem gewaltigen doppelten Pathos begleitet. Der Mensch erkennt seine Ohnmacht in diesem Weltganzen, den hoffnungslosen Widerspruch zwischen seinem eigenen Wollen und den unüberwindlichen Hindernissen, die die Welt seinem Wünschen, Begehren und Hoffen entgegensetzt. Er leidet an dem Gegensatz zwischen dem Wollen, das in seinem Inneren entsteht und dem Müssen, das ihn von aussen zwingt. Der Weltlauf bereitet ihm Enttäuschung, Leiden aller Art und flösst ihm Angst ein vor künftig zu erwartenden noch grösseren Leiden.

Aber noch bedeutsamer ist eine zweite Erfahrung. Nicht bloss besteht ein Gegensatz zwischen dem äusseren Müssen und dem inneren Wollen, sondern das Wollen selbst ist gespalten. Der Mensch lernt ein inwendiges Müssen kennen, die Norm des Guten, und erfährt nun, dass sein eigenes Wollen mit diesem inwendigen Gesetz des Wollens in Gegensatz gerät. Er lernt nicht nur das Schicksal, sondern die Schuld kennen. So drängt sich ihm die neue Frage auf nach dem Verhältnis dieser beiden den Sinn und das Glück des Lebens bedrohenden Mächte: Schicksal und Schuld.

Von den mannigfaltigen Antworten, die die Menschheit in ihrer Geschichte auf diese Doppelfrage gefunden hat, möchte

ich hier nur zwei nennen, die, obschon aus dem mythischen Denken heraus geboren, auch uns noch tiefen Eindruck zu machen vermögen: die indische Lehre vom Karma und die Schicksalsidee der griechischen Tragödie. Die Lehre vom Karma, von der schicksalbestimmenden Tat, taucht am Ende der altindischen Religionsentwicklung auf und verbindet sich mit der uralten Vorstellung von der Allbeseelung zur klassischen Lehre vom Samsara oder von der Reïnkarnation. Sie ist wohl die kühnste Form jenes Gedankens, der im rationalistischen Europa den etwas philiströs-phrasenhaften Ausdruck gewann: des Menschen Wille ist sein Schicksal. Die indische Samsaralehre meint das phrasenlos ernst. Die Existenz, die du hier und jetzt hast, ist das Produkt deiner früheren Leben, und das Leben, das du hier und jetzt führst, wird die Gestaltung deiner nächsten Existenz eindeutig bestimmen. Das Gesetzbuch Manus gibt darüber exakte Aufschlüsse: die körperlichen Sünden führen zu lebloser Existenz, Wortsünden führen zur Reïnkarnation als Vogel oder Tier, wer Gedankensünden begeht, wird als Glied einer niederen Kaste wiedergeboren, durch Güte und Streben nach Vollkommenheit kann man die Existenz eines Gottes erlangen usw. Diese Lehre beherrscht mehr als irgend eine andere das Denken des indischen Menschen; sie ist schon im Altertum auch nach Europa gedrungen und kann als eine der bedeutsamsten Antworten auf unser Problem angesehen werden.

Ganz anderer Art ist die Schicksalsidee, wie sie von den griechischen Tragikern, namentlich von Aeschylos dem mythischen Gedankengut der homerischen und hesiodischen Zeit entnommen und durch ihre Verbindung mit der Idee der Schuld neu geprägt worden ist. Alles was dem Menschen geschieht ist durch das Schicksal bestimmt. Das Schicksal selbst aber ist der Ausfluss einer höchsten göttlichen Willensmacht, ein göttlicher Urspruch oder Entscheid, durch den der Verlauf und vor allem das Ende jedes Menschenlebens festgelegt ist. Aber nun besteht nicht nur bei Homer und Hesiod, sondern auch bei Aeschylos die offene Frage, welches das Verhältnis zwischen diesem alles bedingenden Schicksalsspruch und dem Willen des obersten Gottes, Zeus, sei. Bald ist Zeus, wie im Prometheus, der durch Schicksalsspruch gebundene, bald ist er, wie in den

übrigen Tragödien der, der selbst den Schicksalsspruch verhängt. Unzweideutig gewiss ist nur: es gibt ein Schicksal über Göttern und Menschen; und es gibt menschliche Schuld. Sie ist das eigentliche Thema der Tragödie: ihre Entstehung, ihre Auswirkung, und ihre Bestrafung oder Sühnung. Die moralische Weltordnung setzt sich gegen ihre Störer mit unbedingter Strenge und Folgerichtigkeit durch. Aber nun ist bei Aeschylos und Sophokles mit diesem Begriff der Schuld der des Schicksals in der Weise verbunden, dass es ein Schuldverhängnis, eine unheimliche Verkettung des sündigen Willens mit einer vorherbestimmten Notwendigkeit gibt, wie sie namentlich in dem Fluch, der auf einem bestimmten Geschlechte liegt und jedes seiner Glieder in sich hinein verstrickt, zum Ausdruck kommt: ein grandios-unheimliches Ineinander von Schicksal und Schuld, das zu entwirren darum bisher niemandem gelungen ist, weil die Aussagen der Tragiker über das Thema selbst widerspruchsvoll sind.

Sowohl die indische Karmalehre wie die griechische Schicksalsidee sind Versuche, denkend das Problem Freiheit und Notwendigkeit zu lösen. Beide stellen die menschliche Verantwortlichkeit in den Mittelpunkt und versuchen von da aus — in höchst verschiedener Weise — die Tatsachen der Determination zu verstehen. Man darf vielleicht den indischen Gedanken als kosmischen Moralismus bezeichnen, Moralismus, insofern des Menschen eigene gute oder böse Tat das Entscheidende ist, kosmisch, insofern die Tat des Menschen nicht nur auf die gesamte Lebewelt übergreift, sondern sie geradezu in ihrer Mannigfaltigkeit und Wertabstufung hervorbringt. Der griechische Gedanke der tragischen Schuld greift nicht so weit aus, er beschränkt sich auf das menschliche Schicksal; aber er erreicht eine grössere Tiefe. Er zeigt ein wacheres Verständnis für das personhafte Wesen des Menschen und den in ihm selbst liegenden Zwiespalt. Er verbindet vor allem, das ist seine religiöse Tiefe, sowohl die Verantwortlichkeit und Schuld als auch das Schicksal mit der Idee des alles lenkenden göttlichen Willens.

Aber nicht diese Idee der tragischen Schuld ist es, die auf das Denken des Abendlandes den grössten Einfluss ausgeübt hat. Sie ist, zusammen mit der attischen Tragödie, zu einer Grösse der Vergangenheit geworden. Die Zukunft gehörte nicht

dem religiösen Seher Griechenlands, sondern den grossen Denkern, vor allem Plato. Es ist höchst bemerkenswert, dass auch dieser grösste Denker des Altertums da wo er sich, massgebend für die Zukunft, über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, Schicksal und Verantwortlichkeit ausspricht, sich des Mythos bedient. Als Beispiel wähle ich den Mythus von Er, der den Schluss des grossen Dialoges „Staat" bildet.

Gott, Zeus hat die Seelen erschaffen, jede Seele hat sich in freier Wahl ein Schicksal erwählt und es bereits durchlebt. Alle 1000 Jahre werden aber die Lebenslose neu verteilt. Der Mythus setzt ein mit dem Beginn einer solchen Schicksalsepoche. Jeder der Anwesenden darf nun wählen: „Dies kündet euch Lachesis (der Zufall), die Tochter der Notwendigkeit: euer Los wird nicht durch den Dämon bestimmt, sondern ihr seid es, die sich den Dämonen erwählen... Die Schuld liegt bei den Wählenden, Gott ist schuldlos". Nun werden den Seelen die verschiedensten Lebensmuster vorgelegt, jede darf wählen, freilich nicht alle gleichzeitig, sondern der Reihe nach, wobei über die Reihenfolge das aus dem Schoss der Lachesis gezogene Los entscheidet. Jeder beginnt also grundsätzlich mit derselben Möglichkeit, obschon auch ein gewisser Zufall mitspielt. Jede Seele wählt nun unter den ihr vorgelegten Lebensmustern dasjenige aus, das ihr am besten gefällt. Sobald sie gewählt hat, bekommt sie als Schicksalsvollstrecker ihren Dämon zum Begleiter, wird dann zu einer der Schicksalsgöttinnen geführt, wo sie durch einen unzerreissbaren Schicksalsfaden mit dem gewählten Lebenslos verbunden wird, und gelangt zuletzt, durch das Bad der Vergessenheit hindurch, in die Lebenswirklichkeit zurück, wo sie nun das gewählte Leben auswirken und auskosten muss. Nur die Wenigsten waren so klug, ein Lebenslos zu wählen, das auf die Dauer befriedigen kann; ja, im Grunde sind es nur die durch Philosophie weise gewordenen, denen das gelang. Das ist die praktische Nutzanwendung, mit der dieser grösste der platonischen Dialoge endet. Das Thema des Mythus von Er ist das unsrige: Schicksal und Freiheit. Seine Problemlösung könnte zunächst so gedeutet werden, dass — wie 2000 Jahre später bei Kant — einer transzendenten oder transzendentalen Freiheit eine empirische Determiniertheit gegenübergestellt wird. Frei ist die Urwahl —

nachher läuft alles mit Notwendigkeit ab. Aber das dürfte schwerlich ganz dem platonischen Gedanken gerecht werden. Vielmehr hält Plato daran fest, dass auch im einmal gewählten Leben ein Streben nach dem Guten möglich ist. Ausdrücklich wird versichert: die Tugend, das Streben nach dem Hohen bleibt ausserhalb des Loses, sie ist und bleibt jedem zugänglich. So liegt also bei Plato ganz zweifellos der Hauptakzent auf der Freiheit: „Die Schuld liegt bei dem Wählenden, Gott ist schuldlos". Was ungleich und unselig ist in diesem Leben, das kommt auf unsere, nicht auf Gottes Rechnung. In ähnlicher Weise wie in der indischen Karmalehre — auch die Möglichkeit als Tier reïnkarniert zu werden, zieht Plato in Betracht — wird der Mensch als Bestimmer seines eigenen Schicksals angesehen.

Welch ungeheurer Spannungen der griechische Geist jener Zeit fähig war, wird uns deutlich, wenn wir überlegen, dass es ein wenig älterer Zeitgenosse Platos, Demokrit, war, der das Schicksalsproblem durch eine rein materialistisch-deterministische Theorie zu lösen suchte, — ein Gedanke der, als Erbschaft des 19. Jahrhunderts, auch heute weitherum Geltung hat. Nach ihm gibt es überhaupt kein anderes Geschehen als das streng mechanisch kausal bestimmte. Im Anfang war weder der Logos, noch der Schicksalsspruch Gottes, noch die Urwahl, sondern im Anfang war der Urwirbel der Atome. Diesen selbst hat freilich Demokrit, als sauberer Denker, nicht mehr auf Notwendigkeit, sondern auf Zufall zurückgeführt und zwar nicht etwa im Sinn der uns unbekannten Gesetzmässigkeit, sondern — so meint es Demokrit — wenn alles mit strenger Notwendigkeit geschieht, so kann doch das Bestehen dieser strengen kausalen Notwendigkeit selbst nicht aus einer Notwendigkeit, sondern eben nur aus dem Zufall, d. h. sie kann nicht abgeleitet werden. Alles aber, was aus diesem zufällig anfänglichen Atomwirbel geworden ist und wird, das geschieht allerdings mit jener unbedingten Regelmässigkeit und unentrinnbaren Verkettung von Ursache und Folge, wie wir sie im Kräftespiel aufeinanderstossender Kugeln beobachten. Hier gibt es — nachdem einmal der Prozess in Gang gesetzt ist — kein Zufälliges, aber auch keine Freiheit mehr. Hier herrscht, mit Spitteler zu reden, der gezwungene Zwang, die nüchternste, brutalste Sinnlosigkeit eines mechanischen Ablaufs.

Vielgestaltig sind die Variationen und Kombinationen dieser beiden Versuche, des idealistischen und des materialistischen, die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Schicksal zu beantworten; wir können sie hier nicht weiter verfolgen. Nur auf eine Lehre, die nach der platonischen wohl am stärksten auf das spätere europäische Denken eingewirkt hat, wollen wir einen kurzen Blick werfen: die stoische. Eigentümlich sind in ihr idealistische und materialistische Gedankenmotive zu einer pantheistischen Synthese zusammengewoben. Alles was geschieht ist durch das Schicksal, die Heimarmene geordnet und vorausbestimmt. Dieses Schicksal ist einerseits der Kausalnexus — dieser Begriff ist in der Stoa geschaffen und dem Gedankengut des Abendlandes einverleibt worden —, das ewige unverbrüchliche Gesetz; anderseits ist es die göttliche Weltvernunft, die göttliche Vorsehung. In der lateinischen Stoa erhält dieser Doppel-Gedanke jenen Namen, der für uns geradezu das Symbol deterministischer Weltbetrachtung geworden ist, den des Fatums oder der fortuna fatalis. Dieser Begriff zeigt so recht das für die Stoa charakteristische Schillern zwischen Naturgesetz und Vorsehung; fatum ist nach Ciceros Definition die unabänderlich festgelegte, die notwendig sich abrollende „Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, wo die Verkettung einer Ursache mit der anderen eine Sache aus sich erzeugt", anderseits aber klingt in dem Wort fatum die alte Vorstellung vom Götterspruch durch; fatum heisst: das Gesagte. Mit dieser Idee des Fatums aber ist nun in merkwürdiger Weise ein ethischer Freiheitsgedanke verbunden; die rechte Freiheit bestehe gerade darin, dass das als göttlich-notwendig Erkannte mit dem eigenen Willen bejaht und getan wird. Wir finden beides zu einer eindrucksvollen Einheit verbunden in den berühmten Versen des Kleanthes:

So führe mich, Zeus, und du, o weises Schicksal,
wo immer auch mein Platz von euch bestimmt sein mag.
Ich bin bereit zu folgen. Widersetzt ich mich,
so wär ich feig und müsste dennoch folgen.
Dem diamantnen Schicksal sich gelassen fügen —
Nur das heisst weise sein und Gott erkennen.

Damit stehen wir unmittelbar vor der grossen Wende der Zeiten, die, weltgeschichtlich gesehen, der Anfang des Christentums heisst. Aber, wie eng sich auch in seiner späteren Entwicklung philosophische Gedanken mit der christlichen Botschaft verschlungen haben, so hat doch diese selbst, in ihrer ursprünglichen Gestalt, mit philosophischer Weltdeutung nicht das Geringste zu tun, sondern ist in einer ganz anderen Dimension des Wahrheitsverständnisses zu sehen. Kehren wir vielleicht, indem wir uns der Welt der Bibel zuwenden zum Mythus zurück, von dem wir mit Plato bereits Abschied genommen hatten? Kurzschlüssiger Rationalismus, der nur die Alternative, entweder Wissenschaft oder Mythus kennt, muss diese Frage bejahen. In Tat und Wahrheit hat das biblische Verständnis von Gott und Mensch mit Mythus nichts zu tun. Für allen Mythus ist das Bild des Kreises charakteristisch; denn das Geschehen, das er deutet, ist das kosmische, das durch den ewigen Kreislauf der Gestirne und durch den rhythmischen Wechsel von Sommer und Winter, Tag und Nacht, Werden und Vergehen, Same und Frucht bestimmt ist. Mit der Offenbarungsreligion Israels aber beginnt etwas völlig Neues und Andersgeartetes: Das Denken in der Kategorie der Geschichte, und zwar der universalen, der Weltgeschichte, der Geschichte, die einem Weltziel entgegeneilt, in der der Schöpfer- und Erlösergott seinen Weltplan in Taten der Offenbarung und Befreiung, in Manifestationen seines Herrschafts- und Liebeswillens verwirklicht.

Der Gott des Alten Testamentes, Jahwe, ist weder eine Naturgottheit wie die Götter der Mythologie, noch eine Vernunftgottheit wie der Weltlogos der Philosophen, sondern er ist der Gott der Geschichte. Mit der Tat der Weltschöpfung beginnt die Geschichte, in Taten rettenden Eingreifens in den Geschichtsverlauf offenbart er sein Wesen und seinen Willen, in Taten des Gehorsams und der Barmherzigkeit will er vom Menschen erkannt sein. Keine mythische Fabelwelt, aber auch kein vernunft- und gesetzmässig geordneter in sich ruhender Kosmos ist hier das Thema der religiösen Verkündigung, sondern die Geschichte, die der allmächtige, heilige und barmherzige Gott mit seinem Volke hat, die Geschichte, in der er sich durch seine berufenen Boten und ihr gottgegebenes Wort

ein besonderes Volk des Eigentums schafft, regiert, führt, richtet, es für seine Untreue straft, bis an die Grenze der Vernichtung, und das er doch durch alle Gerichtszeiten hindurch auf den Tag der Vollendung hin wunderbar erhält.

Im Zusammenhang dieser Gotteserkenntnis kann weder von Notwendigkeit noch von Freiheit im Sinn der griechischen Philosophie, noch auch von jenem kosmischen Moralismus der Karmalehre die Rede sein. Viel eher ist man an die äschyleische Zusammenschau von Gottes Ratschluss und menschlicher Verantwortlichkeit und Schuld gemahnt. Aber der Gegensatz springt doch auch hier viel deutlicher in die Augen als die Aehnlichkeit. Denn von einem ewigen Geschichtsziel, dem Gott durch Bundesbeschluss und Gericht hindurch das Volk und die Völker entgegenführt, wissen Aeschylos und Sophokles nichts. Das tragische Schicksal ist nicht wie der Ratschluss Jahwehs einer Zukunft zugewendet, in der Gott seine Herrschaft auf Erden in einem Reich der Gerechtigkeit und der Verbundenheit mit seinem Menschenvolk vollendet. Der Wille Jahwehs ist im Unterschied von dem des aeschyleischen Zeus von vornherein ein menschheitsgeschichtlicher, es geht ihm nicht darum, die Schuld der Menschen zu rächen, sondern das Menschenvolk aus seiner Versklavung unter das Böse zu befreien. Sein vergebendes Wort befreit von der Schuld, sein Geist schafft in den Menschen ein neues Herz, seine Liebe weckt in ihnen die Gegenliebe und stiftet die neue Gemeinschaft unter ihnen. Die Freiheit der Menschen ist nichts anderes als die durch Gottes freies Handeln geschaffene Verbundenheit mit ihm und miteinander.

Aber das alles ist im Alten Testament erst in skizzenhaften Umrissen geschaut und von fremdem Gedanken- und Traditionsgut verdunkelt. Die Propheten selbst, die Träger dieser Gottesbotschaft, sind von dem Bewusstsein des Unvollkommenen und Provisorischen ihres eigenen Auftrags erfüllt. Ihr Finger deutet nach vorwärts auf den hin, der da kommen soll. Das Neue Testament aber ist die Kunde davon, dass er gekommen ist. Das Evangelium ist weder Weltdeutung noch Weisheitslehre, sondern Bericht von dem, was Gott getan hat in Jesus dem Christus, in dem Menschen von Nazareth, in dem die Fülle der

Zeiten angebrochen ist. In ihm, sagt Paulus, ist uns das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses enthüllt. Eine geschichtliche Persönlichkeit ist durch ihr Leben und Lehren, Wirken und Todesleiden der Offenbarer und zugleich der Vollstrecker des heilschaffenden Gotteswillens. In ihm rettet der Herr der Welt die unter die Weltmächte verknechtete Menschheit aus ihrem dämonischen Bann und erlöst sie zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Sein Wort, sein Werk, von der Ewigkeit her in seinem Ratschluss begründet, seine Gnade allein ist es, durch die diese neue Kreatur zustande kommt; aber sein Wirken vollzieht sich als Gehorsam heischender und Vertrauen weckender Liebesruf und als freie Glaubensentscheidung des einzelnen, durch die die Gemeinschaft der Gläubigen, die ekklesia entsteht. Hier ist Ewigkeit Geschichte und Geschichte Ewigkeit, hier ist alles Gottes Tat und alles in die menschliche Entscheidung gestellt. Die Starrheit des Schicksals ist hier in gottmenschliches Geschehen aufgelöst, und die Anmassung der menschlichen Selbständigkeit wird in die Freiheit des vertrauenden Gehorsams umgewandelt.

Die philosophische Spekulation steht diesem Geschehen zunächst befremdet und heftig oder mitleidig ablehnend gegenüber. Aber mit der Zeit werden auch die Philosophen Christen und die Christen Philosophen. Und nun beginnt die fast zweitausend Jahre lange Geschichte jenes Prozesses, in dem griechische Philosophie und christlicher Glaube miteinander ringen, sich in einander verschlingen, sich einander entwinden und Distanz nehmen, um dann erneut feindlich und freundlich sich miteinander einzulassen, ein Geschehen von höchster Dramatik und weltgeschichtlich gewaltigen Ausmassen. Was so nahe lag, den stoischen Vorsehungs- und Schicksalsgedanken und die platonische Freiheitsidee mit der christlichen Botschaft vom alles wirkenden Gotteswillen und von der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott zu identifizieren, das geschah auch wirklich in vielen Variationen, von Origenes' platonischer Lehre vom überzeitlichen Sündenfall und Augustins, durch den stoischen Notwendigkeitsgedanken bestimmtem Prädestinationsbegriff, bis zu jenem grandiosen Gedankengebäude der thomistischen Philosophie und Theologie, angesichts dessen man sich immer wieder fragen muss, welches von beiden Elementen der

Synthese, das antike oder das christliche in ihm das beherrschende sei.

Es ist die reformatorische Tat Martin Luthers, im ganzen wie im einzelnen diese Synthese als das, was sie war, erkannt und das Verständnis der Bibel Alten und Neuen Testamentes aus dieser Verschlingung herausgelöst zu haben. Das ist, aus der grössten historischen Perspektive gesehen, der Gehalt all seiner reformatorischen Parolen: Sola gratia, sola fide, von der Freiheit eines Christenmenschen, vom unfreien Willen, von der Alleingeltung der heiligen Schrift in Sachen des Glaubens. Er hat als der grosse Chirurg der Kirche das biblische Evangelium aus den mannigfachen Verwachsungen mit fremdem, antikem Gedankengut herausgelöst, mit Schnitten, die den Leib der Kirche in heftigste Zuckungen versetzte, und deren Schmerzen viele in ihm einen teuflischen Kirchenfeind sehen liessen. Dass wir die Bibel heute wieder ohne die verzerrenden Deutungen durch aristotelische, platonische, stoische und neuplatonische Kategorien lesen können, verdanken wir ihm und seinen Genossen, Zwingli und Calvin.

Aber sie alle, Zwingli wohl noch mehr als die beiden anderen, haben auch ihrerseits dem mächtigen Geist der Antike ihren Tribut zahlen müssen. Gerade in der Frage Freiheit und Notwendigkeit, ist das, mehr als bei irgend einer anderen, spürbar. Die Prädestinationslehre, die alle drei, wenn auch nicht in gleicher Form lehrten, ist nicht biblischen, sondern antik philosophischen Ursprungs, obgleich das Anliegen, das dahinter steht, die ungeschmälerte Geltung des sola gratia, das zentrale Thema der neutestamentlichen Botschaft ist. Ebenso ist ihre von Augustin übernommene Lehre von der Erbsünde und ihre Anschauung vom unfreien Willen nicht wie sie meinten, die des Apostels Paulus, sondern ein durch antiken Determinismus hindurch gesehener Paulinismus. So haben die Reformatoren für uns zwar unsagbar viel, aber nicht alles getan.

Das Denken der neueren und neusten Zeit aber ist eigene Wege gegangen. Indem die christliche Botschaft beiseite geschoben wurde — wahrhaftig nicht ohne Schuld der Kirche — wurden die antiken Traditionen wieder lebendig, oder umgekehrt. Von neuem beginnt der Wettkampf des Idealismus, Pantheismus und Materialismus. Neben die vom Phänomen des

sittlichen Willens ausgehende Freiheitslehre stellt sich der pantheistische Determinismus und gegen beide, von der beispiellosen Entwicklung der Naturwissenschaft mit neuem Auftrieb versehen, der materialistische Mechanismus. Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass die einseitige Entwicklung der Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten und ihre durch Technik und Medizin gewaltig gesteigerte Eindruckskraft den deterministischen Gedanken in unseren Tagen zum bestimmenden Faktor des Zeitgeistes gemacht haben. Die Welt von heute ist durch einen an die Spätantike gemahnenden Fatalismus gekennzeichnet. Es bedarf eines starken Glaubens, aber es ist umso dringlichere Pflicht der Liebe, einer solchen Zeit die Botschaft von Christus zu verkündigen.

* * *

Der christliche Glaube unterscheidet sich schon auf den ersten Blick von den metaphysischen oder mythischen Theorien, die wir bisher kennen lernten, durch die Schmalheit seiner Basis im Gegebenen. Der mechanistische Determinismus z. B. geht aus von den Tatsachen der unbelebten anorganischen Materie und deutet von ihr aus das Weltgeschehen als ganzes. Die vitalistische Weltanschauung mit ihrem Prinzip des élan vital hat dem gegenüber bereits eine schmälere Basis: die Welt des Lebendigen ist ihr der Deutungsschlüssel für das Weltproblem als ganzes. Noch einmal verengert sich die Standfläche im Idealismus der Freiheit: hier ist es nur der Mensch, aber immerhin der Mensch als solcher, nicht irgend ein einzelner Mensch, von dem aus man die Deutung des Ganzen wagt. Im christlichen Glauben aber schrumpft diese im Weltall verschwindende Grösse Menschheit vollends zum sozusagen ausdehnungslosen Punkt zusammen: Nicht die Menschheit als ganze, sondern ein einziger Mensch, dieser eine Jesus von Nazareth ist die gegebene Tatsache, auf der der Glaube fusst. Ja, es ist nicht nur sozusagen, sondern im strengen Sinn ein ausdehnungsloser Punkt, insofern als es nicht das in Raum und Zeit anschaulich sich ausbreitende Leben Jesu ist, auf das sich der Glaube bezieht, sondern etwas in und hinter diesem Anschaulichen verborgenes Unanschauliches, nämlich das in dieser Menschengestalt verborgene göttliche Ich, um das es dem

Glauben geht. Von diesem Punkt aus, wo Zeit und Ewigkeit sich berühren, deutet der Glaube das Weltgeheimnis. Denn hier erschliesst sich ihm der göttliche Wille. Das Geheimnis dieser geschichtlichen Person ist ihm das Geheimnis Gottes, in dem das Geheimnis der Menschen und der Welt überhaupt enthüllt wird. Indem dieser Mensch, Jesus von Nazareth als das Fleisch gewordene Gotteswort erkannt wird, wird Grund und Ziel alles Seins offenbar. Während uns die ganze sonstige Welt, die materielle, die organische und die menschliche nur von ferne etwas ahnen lässt vom göttlichen Ursprung und göttlichen Ziel — dass nämlich die göttliche Liebe der Ursprung und das Ziel ist — ist hier, in diesem einen Punkt, die Welt geöffnet gegen die göttliche Ewigkeit, und bricht so das Licht der göttlichen Ewigkeit in die zeitliche Welt hinein. Von diesem ausdehnungslosen Punkt aus wird die ganze Welt hell.

Mit diesem ersten ist aber ein zweiter Unterschied unmittelbar verknüpft. Alle Auffassungen von Schicksal und Freiheit, die wir an uns vorüberziehen liessen, sind Teile einer bestimmten Weltanschauung, einer Theorie. Aus der Betrachtung der Welt, sei es der mechanischen Naturwelt oder der freiheitbestimmten Menschenwelt ergibt sich diese oder jene Lösung des Rätsels „Freiheit und Notwendigkeit". Anders der christliche Glaube. Jener ausdehnungslose Punkt in der Welt, der Jesus Christus heisst, erlaubt keine Betrachtung, denn hier tritt dem Menschen der Gotteswille gegenüber, der ihn bedingungslos für sich in Anspruch nimmt. Von jener Stelle aus, wo Zeit und Ewigkeit sich treffen, streckt sich eine unsichtbare Hand nach mir, die mich fasst, die Hand des Schöpfers, der mich, sein Geschöpf, für sich fordert und an sich zieht. In dieser Person Jesus redet mich Gott selbst an. Darum ist der Glaube an Jesus Christus keine Weltanschauung, sondern eine Lebensentscheidung. Das ist der neutestamentliche Inhalt des Wortes Glaube. Es bedeutet, im Unterschied zum heute vorherrschenden Sprachgebrauch, nicht eine etwas ungewisse hypothetische Annahme einer unbewiesenen Behauptung, den vorläufigen Ersatz für ein solides Wissen, das nun einmal nicht zu gewinnen ist; was im Neuen Testament Glaube heisst müsste vielmehr mit Vertrauensgehorsam übersetzt werden. Es ist ein Akt des Vertrauens und ein Akt des Gehorsams zugleich, das sich Er-

fassenlassen von jener Hand, die nach mir greift. Darum ist eine Glaubensaussage etwas so ganz Anderes als die Aussage irgend einer Weltanschauung. Sie ist keine Theorie, durch die ich mir die Welt deute, sondern sie ist ein Bekenntnis, durch das ich ausspreche, dass in meinem Leben eine Handänderung stattgefunden hat, indem ich nun nicht mehr mein eigener Herr, sondern das Eigentum eines Herrn geworden bin.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch das Problem Freiheit und Schicksal ein völlig neues Gesicht. Das Entweder-Oder von Determinismus und Willensfreiheit wird hier gegenstandslos. Es ist kein Zufall, sondern es liegt in der Sache selbst, dass hier die abstrakten Grössen Freiheit und Notwendigkeit überhaupt nicht auftauchen; an die Stelle der abstrakt-sächlichen treten die personalen Begriffe. Es gibt hier keine Wahrheit an sich, kein Gutes an sich, kein Recht an sich, keine Freiheit oder Notwendigkeit an sich; sondern alles ist bestimmt durch die eine Grundkonzeption alles biblischen Denkens, die ich das Verhältnis der personalen Korrespondenz nenne. Ich meine damit folgendes. Im biblischen Denken geht es — wie überall in der Religion — wesentlich um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Aber nun ist es das Besondere der Bibel, dass sie nie von Gott an sich spricht, sondern immer von dem Gott, der von vornherein der Gott der Menschen ist, der Vatergott, der Offenbarungsgott, der Gott, zu dem von Ewigkeit her sein Wort gehört, in dem er sich personhaft offenbart. „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort." Es gehört zu Gottes ewigem Wesen, das Liebe ist, dass er sich ein Gegenüber schafft, dem er sich selbst erschliesst und hingibt. Und ebenso ist in der Bibel nie von einem Menschen an sich die Rede, sondern der Mensch ist immer und von vornherein der von Gott her kommende und auf Gott hin bestimmte. Es ist immer der Mensch vor Gott, der Gott verantwortliche und der von Gott für sein Reich berufene Mensch. Die Bibel kennt keinen anderen Gott als den zum Menschen hin geneigten, und sie kennt keinen anderen Menschen als den für Gott bestimmten; den Gott, der sich dem Menschen in seinem Wort erschliesst und ihn so für sich in Anspruch nimmt, und den Menschen, der diesem Wort in eigener Entscheidung, mit ja oder nein antworten muss.

Wenn also in der Bibel die Eigenart des Menschen darin gesehen wird, dass er nach Gottes Bild geschaffen sei, so ist das nicht bloss so zu verstehen, wie es im Anschluss an griechisch rationale Begriffe das Mittelalter verstanden hat: dass der Mensch als Vernunft- oder Geistwesen, als Subjekt oder Person etwas Gott Aehnliches sei, sondern so, dass der Mensch sein besonderes Wesen aus seiner besonderen Beziehung zu Gott bekommt, nämlich aus jener Beziehung, die von Gott her das schenkend-beanspruchende Wort und vom Menschen her die positive oder negative Antwort auf dieses Wort, d. h. Glaube oder Sünde heisst. Glaube ist nichts anderes als das Ja, Sünde ist nichts anderes als das Nein zu diesem schenkend-beanspruchenden Gotteswort. Das besondere Wesen des Menschen ist die Verantwortlichkeit. In dieses Urverhältnis der personalen Korrespondenz, diese gottgesetzte Verantwortlichkeit des Menschen ist alles, was sonst in der Bibel über Gott, Mensch und Welt gesagt ist, hineingestellt.

Wenn z. B. gesagt wird, Gott ist der Schöpfer, so ist damit nicht das gemeint, was wir in manchen religiösen Mythen und auch in manchen philosophischen Systemen wiederfinden, dass Gott die prima causa der Welt sei, dass das Dasein der Welt seinen zureichenden Grund in Gott habe — das wäre Schöpfungsmetaphysik oder Schöpfungsmythologie —, sondern es ist dieses gemeint, dass Gott sich mir so als mein unbedingter Herr zeigt, dass darin sein unbedingtes Herr-sein über die Welt eingeschlossen ist. Die Lehre von der Schöpfung ist nicht eine weltanschauliche Hypothese zur Erklärung der Welt, sondern das Bekenntnis, dass Gott sich mir als der Herr geoffenbart hat, dem ich unbedingt verantwortlich bin. Ebenso heisst die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht, dass der Mensch ein gottähnliches Wesen sei, sondern dass der Mensch — richtiger: dass ich von Gott von vornherein zur Gemeinschaft mit ihm berufen und darum zur Liebe bestimmt sei, dass also die Liebe das sei, wozu ich und jeder Mensch in Verantwortung gerufen werde. Ich soll dem Gott, der mich in Liebe ruft, diese Liebe zurückgeben und an seiner Stelle den Nächsten lieben. Steht es aber so, so heisst das: es gibt keinen einzigen Satz der biblischen Lehre, der theoretisch zu verstehen wäre, sondern es ist ein jeder Satz der

biblischen Lehre ein Wort, in dem mich Gott beschenkt, und in dem er mich für sich beansprucht, ein Wort, das in mir dankbares Bekenntnis und gehorsame Tat der Liebe wecken will. Die Zweiteilung von Theorie und Praxis ist hier aufgehoben, denn der Glaube ist unmittelbar auch Verantwortlichkeit.

Das gilt nun auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit. Der biblische Glaube ist Glaube an den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Der Wille Gottes ist der Grund und Ursprung alles Seins. „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht". „So er spricht, so geschiehts, so er gebeut, so steht es da". Er ist der, „der dem Nichtseienden ruft, dass es sei", oder wie es im Hebräerbrief heisst: „der die Welt aus dem Nichts geschaffen". Die Souveränität des Gotteswillens über alles was existiert ist die Grundlage der Bibel. Auf den ersten Blick scheint damit etwas ganz Aehnliches gesagt zu sein wie im griechischen Fatum- oder Providenzbegriff. In Wirklichkeit aber handelt es sich um etwas Grundverschiedenes. Die Providenz der Stoiker ist nur die andere Seite der kausalen Gesetzmässigkeit. Alles ist durch jenen nexus et series causarum festgelegt, alles rollt sich mit vorausbestimmter Notwendigkeit ab. Das Geschehen ist eigentlich nur ein Scheingeschehen, es ist alles schon zum voraus abgekartet, wie auf einer Spieldose durch die bereits zum voraus festgelegten Zähne in der Walze die Melodie, die jetzt beginnt, schon zum voraus bestimmt ist.

Man hat, wie ich schon früher sagte, auch den biblischen Gedanken des göttlichen Ratschlusses oftmals so ausgelegt, aber indem man das tat, hat man ihn gründlich verfälscht. In der Bibel selbst ist von einer derartigen Festlegung des Weltverlaufs durch den göttlichen Ratschluss keine Rede. Denn der göttliche Wille ist nicht die andere Seite der Naturgesetzlichkeit, sondern freie Verfügungsmacht über alles, auch über die Naturgesetze. Und das Geschehen ist nicht der Ablauf des Festgelegten, sondern wirkliche Geschichte, in der letzte Entscheidungen fallen. Nur in diesen Entscheidungen, vor allem im Geschichtsereignis Jesus Christus und im Glauben an ihn, nur in diesem ganz und gar entscheidungsträchtigen Geschehen ist überhaupt die Möglichkeit gegeben, von einem Ratschluss Gottes zu sprechen, und dieser Ratschluss Gottes ist es gerade,

was mich verantwortlich macht. Erwählt sein von Gott ist zugleich Berufung für seinen Dienst. Die Vorsehung Gottes ist also nicht die andere Seite der Kausalität, sondern im Gegenteil das Korrelat meiner freien, verantwortlichen Entscheidung. Erwählung ist nicht das, was meine Verantwortlichkeit zum Schein macht, sondern das, was sie begründet und sichert.

Aber hat denn nicht Luther in seinem Kampf mit Erasmus gerade diese Freiheit der Entscheidung auf Grund des biblischen Gottes- und Erwählungsgedankens geleugnet und seinen Gegner Erasmus wegen seiner Freiheitslehre zu den fatalen Humanistengestalten gezählt, die christlich reden aber heidnisch denken? Wiederum müssen wir sagen: die Unfreiheit, um die es Luther geht, ist eine ganz andere als die, die Erasmus bekämpft. Die Unfreiheit, von der Luther handelt ist: die Unfähigkeit des sündigen Menschen, von sich aus das Gute zu tun. Die Lehre der Bibel von der Unfreiheit des sündigen Menschen ist die Konsequenz ihres Gedankens von der Freiheit, zu der der Mensch durch Gottes Wort berufen ist.

Der wahre Mensch ist der nach Gottes Ebenbild geschaffene, d. h. also der Mensch, der Gottes Liebeswort im Glauben aufnimmt und in tätiger Nächstenliebe beantwortet. Der wirkliche Mensch aber ist der sündige Mensch, der statt dieser wahren die ihr entgegengesetzte Antwort gibt. Unter Sünde versteht die Bibel immer die Rebellion des von Gott unabhängig sein wollenden, sich selbst zum Gott machenden Menschen. Sünde ist das Aufstehen des Sohnes wider den Vater, Emanzipation aus der Abhängigkeit vom Schöpfer und Geber des Lebens, Behauptung einer eigenständigen autonomen Freiheit, also letzten Endes: Leugnung der Verantwortlichkeit. Dieses sich auf sich selbst Stellen des Menschen und seine Konsequenzen nennt die Bibel Sünde und von dieser Sünde behauptet sie, dass die ganze Menschheit ihr verfallen sei, so verfallen, dass zwar jeder dafür verantwortlich ist, aber keiner sich von ihr frei zu machen vermöchte.

Die Menschheit als ganze wie jeder Einzelne findet sich vor in dieser negativen Verantwortlichkeit, in der Sündenschuld. Jeder ist dafür verantwortlich und jeder ist an sie gekettet. Jeder verstrickt sich darin, dadurch dass er sündigt. „Wer

Sünde tut ist der Sünde Knecht". Das will nicht heissen, dass der Mensch nichts Gutes tun könne, sondern dass auch sein Gutes vom Bösen angesteckt, von dieser allgemeinen Abwendung von Gott umschlossen und bestimmt sei. Die biblische Lehre von der Sünde schliesst nicht aus, dass der Mensch moralisch Gutes mit eigenem Willen tun könne, wohl aber, dass er sich zu einem Guten im Sinne des Ursprungs, also zu einem wahrhaft Gott gehorchenden Menschen zu machen vermöge. So ist hier die Unfreiheit verstanden, und das ist es auch, was Luther in seiner Schrift gegen Erasmus eigentlich sagen will, was er aber freilich oft in den Formeln des stoischen Determinismus ausdrückt. Diese Vermengung mit dem Determinismus ist aber umso verhängnisvoller, als sie mit dem ebenso unbiblischen Gedanken der doppelten Prädestination verknüpft ist, dass von Ewigkeit die einen zum ewigen Leben die anderen zum ewigen Verderben bestimmt seien. Von einem solchen doppelten Ratschluss Gottes weiss die Bibel nichts. Luther ist denn auch in späteren Jahren von dieser Lehre ganz abgekommen, während Zwingli und Calvin sie zwar theologisch vertreten, aber nie gepredigt haben. Offenbar lebte auch in ihnen eine Ahnung, dass sie sich hier auf schwankendem Grunde befinden.

Die christliche Anschauung von der Unfreiheit, d. h. der Unfähigkeit des Menschen in eigener Kraft, von seiner Sünde loszukommen, ist in völliger Uebereinstimmung mit der Freiheitslehre. Der Mensch ist frei in Gott, er ist frei, solange als er im Liebeswort Gottes bleibt. Dieses Wort ist sein Freiheitsgrund. Ausserhalb dieses Wortes verfällt er der Unfreiheit des Ungehorsams. Sünde ist Unfreiheit. Aber die Bibel lehrt diese Unfreiheit nur, um den Menschen aufzurufen zur neuen Freiheitsmöglichkeit, die ihm in dem Fleisch gewordenen Gotteswort wiedergeschenkt ist.

In Jesus Christus setzt Gott den verlorenen Ursprung neu. Das Liebeswort, in dem der Mensch ursprünglich erschaffen ist, gegen das er sich aber in seiner Eigenwilligkeit entschieden hat, und das er mit dieser Entscheidung verloren hat, sodass er es nicht mehr zurückgewinnen kann — dieses Liebeswort des Ursprungs kommt kraft göttlicher Initiative wieder zur Menschheit, in dem es Fleisch wird. In Christus ruft Gott den

Menschen wieder in die ursprüngliche Freiheit hinein. Diese Freiheit aber realisiert sich im Akt des Glaubens. Der Glaube an das in Christus uns wiedergeschenkte Gotteswort der Liebe ist die Rückkehr in die ursprüngliche Verbundenheit mit Gott und damit in die ursprüngliche Freiheit. „Wen der Sohn frei macht, den macht er recht frei". „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit". Der Mensch, der im Akt des Vertrauensgehorsams zu Gottes Ruf ja sagt, ist der wahrhaft freie, er ist, wie Paulus sagt, befreit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

Diese freie Entscheidung, die frei macht vom Bann des Bösen und freimacht zum wahrhaft Guten, nämlich zur Nächstenliebe, dieses freie Ja als Antwort auf das göttliche Wort ist — so weiss es der Glaube — Gottes Geschenk. Nicht der Mensch ist zu Gott, sondern Gott ist zum Menschen gekommen; nicht der Mensch hat Gott, sondern Gott hat den Menschen ergriffen, wenn auch dieses Ergreifen in einer freien Entscheidung des Menschen sich vollzieht. In diesem Geschehen aber verwirklicht sich der ewige Gotteswille, der göttliche Ratschluss der Erwählung. Wer zum Glauben kommt weiss sich als ein von Ewigkeit Geliebter und Erwählter. In der freien Entscheidung des Glaubens vollzieht sich der ewige Gotteswille. So merkwürdig sind hier Freiheit und Notwendigkeit ineinander verschlungen.

Diese Notwendigkeit, diese providentia dei ist kein unpersönliches, unbekümmert über den Menschen hinwegschreitendes Schicksal, sondern es ist der ewige Liebeswille, der die Welt und den Menschen erschaffen und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt hat. Die Erkenntnis dieses Gotteswillens ist weder aus der Betrachtung des Kosmos noch aus der Vergegenwärtigung der Geschichte zu gewinnen; im Gegenteil. Die Tatsachen der Welterfahrung sprechen viel eher gegen als für diese göttliche Liebe, und wer von ihnen her das Welträtsel deutet, wird viel eher bei einem materialistischen oder pantheistischen Determinismus Genüge finden. Einzig der Mensch selbst, das verantwortliche Wesen, geht in eine solche Deutung nicht ein; er kann darauf nicht eingehen, ohne sich selbst, als Mensch, aufzugeben. Er weiss um seine Freiheit und weiss doch auch um seine Unfreiheit; er kann das Rätsel seiner eigenen Existenz nicht deuten. Der Widerspruch zwischen seiner Freiheit

— als Verantwortung und seiner Unfreiheit — als Unfähigkeit zum Guten löst sich erst in der Erkenntnis, dass er, der Mensch, allein in der Abhängigkeit von Gott seine Freiheit hat, und darum ausserhalb Gottes der Unfreiheit verfällt.

So also sieht der christliche Glaube das, was ausserhalb des Glaubens als das Problem von Schicksal und Willensfreiheit erscheint. Statt Schicksal heisst es hier: souveräner Herrenwille des liebenden Gottes; statt Willensfreiheit heisst es: Freiheit in der völligen Gebundenheit an den Gotteswillen. Und diese Sicht des Glaubens selbst vollzieht sich als Erfahrung der göttlichen Gnade in der freien Entscheidung des Glaubens. Sie kann darum nicht bewiesen, sondern nur erfahren und bezeugt werden, und das rechte Reden von ihr kann darum nur Bekenntnis sein, das aber, wie alles echte Bekenntnis, zum Mitglauben aufruft.