

Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls.

Von Josef Rupert Geiselmann (T).

Joh. Adam Möhler sieht in der ersten und zweiten Auflage der Symbolik¹ das Wesen der Erbsünde in der selbstverschuldeten Zurückführung des Menschen auf den Stand der bloßen Natur². Dies sollte aber nicht das endgültige Verständnis Möhlers vom Falle des Menschen und seinen Folgen bleiben. Für die Entwicklung des Möhlerschen Erbsündebegriffs haben nicht wenig die Erweiterungen beigetragen, die seine Symbolik besonders von Seiten der protestantischen Theologie ausgelöst haben.

Von den Entgegnungen aber eines Nitzsch, Marheinecke, der Evangelischen Kirchenzeitung und Ferd. Christ. Baur ist vor allem des letzteren Erbsündebegriff von entscheidender Wichtigkeit für das fortschreitende Verständnis Möhlers vom Falle des Menschen geworden. Dies ist aber insofern von besonderer Bedeutung, als in Baur's Erbsündebegriff dem Tübinger das idealistische Verständnis des Sündenfalls entgegentrat. Es gilt daher, dieses zunächst darzustellen.

I. Die idealistische Deutung des Sündenfalls durch Ferd. Christ. Baur.

Der bedeutende Gegner Möhlers geht in seiner Deutung des Falles des Menschen aus vom mosaischen Bericht über den Sündenfall. Dieser enthält „die Vorstellung einer in der empirischen Wirklichkeit erfolgten bestimmten einzelnen Tatsache als auch von einem ihm vorangehenden paradiesischen Zustand“. Diese in die Form einer zufälligen historischen Begebenheit eingekleidete Vorstellung gilt es in den spekulativen Begriff zu erheben; das aber heißt: die Geschichte ihres zufälligen empirischen Charakters zu entkleiden und das Ewige und Notwendige an ihr herauszustellen. Den spekulativen Gehalt der biblischen Erzählung vom Sündenfall sieht Baur aber darin, daß der einzelne Mensch in seiner konkreten Wirklichkeit in notwendigem Gegensatz steht zum Allgemeinen, zur Idee des Menschen, zum Menschen in seinem Ansich. Was auf dem Standpunkt der Vorstellung eine zufällige historische Begebenheit ist, das ist spekulativ gesehen, d. h. auf dem Standpunkt der Idee „der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der Idee und der Wirklichkeit“³.

So stellt Baur den allgemeinen Menschen dem einzelnen Menschen gegenüber, der in die Besonderheit seines Daseins herausgetreten ist; die Idee des Wesens des Menschen dem Menschen in der Wirklichkeit; die Idee des Menschen als des von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit

¹ Sy¹ = Symbolik 1. Auflage 1832; Sy² = Symbolik 2. Auflage 1833; Sy³ = dritte Auflage 1834; Sy⁴ = vierte Auflage 1835; Sy⁵ = fünfte Auflage; NU = Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten 1834, zweite Auflage 1835.

² J. R. Geiselmann, Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündebegriffs in der Symbolik Joh. Ad. Möhlers: ThQschr 1943, 73-98.

³ Ferd. Christ. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus ²1836, 209.

geschaffenen Urmenschen dem einzelnen Menschen in der Besonderheit des Daseins, der in seinem natürlichen Sein notwendig mit der Sünde behaftet ist⁴.

Damit ist aber die Auffassung der Sünde und der Erlösung von der Sünde schon vorgezeichnet. Die Sünde ist mit dem Hinaustreten in die Besonderheit des Daseins, mit dem Fürsichsein des Einzelmenschen gegeben. Sie besteht im Widerspruch des einzelnen, wirklichen Menschen mit dem Menschsein nach der wahren Idee seines Wesens, nach der er von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen ist, im Widerspruch von Urmensch als Idee und wirklichen Menschen in der Besonderheit des Daseins. »Die Trennung des einzelnen Menschen aber von dem Urmenschen, durch welche der Mensch der gefallene, sündige, natürliche Mensch wird, ist dieselbe DIRECTION des Besonderen vom Allgemeinen, der Wirklichkeit von der Idee, auf welche die Spekulation überhaupt zurückgehen muß«⁵.

Allen diesen Aussagen ist das Bestreben gemeinsam, den Sündenfall als etwas mit der Natur des Menschen notwendig Gegebenes aufzuweisen und damit den Sündenfall des mosaischen Berichtes seines historischen Charakters zu entkleiden. Der Fall des Menschen ist nicht ein einmaliges, historisches Faktum, sondern etwas in der Idee des Menschen Liegendes und daher immer, so oft ein Mensch in die Besonderheit des Daseins hinaustritt, sich Wiederholendes. Die Erzählung vom Sündenfall ist daher nicht Bericht von einem einmalig Geschehenen, sondern eine in die Form von Geschichte eingekleidete Lehrsage, die ein mit der Natur des Menschen Gegebenes und daher immer sich Wiederholendes darstellt. Es ist daher »völlig unwesentlich, ihn sich als eine in einer bestimmten Zeit geschehene Tat zu denken«⁶. Der Fall gehört zur Natur des Menschen und ist daher gleich ewig wie diese selbst. Er gehört zur Idee des Menschen genau so, wie die Schöpfung und Erlösung, ist also Ausdruck der Idee des Menschen. Schöpfung, Fall, Erlösung sind daher die sich gegenseitig bedingenden Momente, in denen das Wesen des Menschen zeitlich in die Erscheinung tritt. »Was der Mensch ist, ist er nur durch die ewige in Gott gesetzte Idee seines Wesens, aus welcher, als der ewigen Einheit, alles hervorgeht, was nur für das zeitliche Bewußtsein des Menschen zeitlich auseinanderfällt: seine Schöpfung, sein Fall und seine Erlösung sind nur die sich gegenseitig bedingenden Momente, in welchen das Wesen des Menschen, wie es an sich durch Gott bestimmt ist, in die äußere Erscheinung seines zeitlichen Seins heraustritt«⁷.

Wenn diese Begründung des Falles vom Menschen auch erst in der zweiten Auflage des Gegensatzes des Katholizismus und Protestantismus 1836 zu finden ist, so zeigt sie uns doch am deutlichsten den geistesgeschichtlichen Hintergrund auf, von dem her die in der ersten Auflage schon entwickelte Erbsündelehre verständlich wird. Entscheidend für diesen Begriff von Erbsünde ist, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, die *iustitia originalis*, nicht eine dem wirklichen Menschen in der Besonderheit seines Daseins am Anfang von Gott mitgeteilte reale Vollkommenheit ist. Sie ist vielmehr nur eine dem Menschen in seinem natürlichen Sein vorschwebende Idee, die erst verwirklicht werden soll und zwar in der Natur des Menschen. Diese Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit unterscheidet sich vom Dogma dadurch, daß ihre Verwirklichung nicht am Anfang, sondern am Ende des menschlichen Daseins steht. Die

⁴ Ebd. 209—210.

⁵ Ebd. 210.

⁶ Ebd. 1834, 79.

⁷ Ebd. 1834, 79, *1836, 139.

iusiitia originalis als die Integrität der Natur war zunächst nur ein idealer, noch nicht zur wahren Realität gewordener Zustand. „Jene Integrität seiner Natur schwebt daher nur als die zwar zu dem Menschen, wie er der Möglichkeit nach oder an sich ist, gehörende, aber nicht wirklich mit ihm vereinigte und in ihm realisierte Idee seines Wesens über ihm.“ Sie ist die Idee in ihrer reinen Abstraktheit, der Anfangspunkt des menschlichen Daseins, während der erst aus dem Falle sich wieder erhebende, durch die Sünde hindurchgegangene und von ihr wieder befreite Zustand die Idee in ihrer konkreten Realität, der Endpunkt des menschlichen Daseins ist⁸. Die iustiitia originalis ist daher nicht eine am Anfang dem Menschen mitgeteilte reale Vollkommenheit, sondern eine erst durch den dialektischen Prozeß zu verwirklichende, der Natur des Menschen vorschwebende — gleichsam über ihr stehende und insofern übernatürliche Idee. Die ursprüngliche Gerechtigkeit „ist eigentlich nur die, *noch* über der Natur des Menschen schwebende, insofern übernatürliche *Idee*, die erst durch die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur (in Christus) in dieser selbst realisiert wird“⁹. Als in der menschlichen Natur zu realisierende Idee schwebt sie aber nicht bloß äußerlich über dem Menschen, sondern wird ganz in seine eigene Natur gesetzt. Sie muß daher zum wenigsten in die Sphäre seines Bewußtseins fallen und sein geistiges Eigentum werden können¹⁰.

Der sündige Zustand, die Erbsünde, des Menschen in der Besonderheit seines Daseins besteht aber im Widerspruch des natürlichen Menschen als solchen mit der über seiner Natur schwebenden Idee¹¹. Der Fall des Menschen ist daher nicht etwas, was auch nicht sein könnte. Er ist nicht etwas Zufälliges, da er nicht Folge einer freien Willenstat ist, sondern Ausdruck der Natur des Menschen selbst. Deshalb ist der Fall des Menschen etwas Notwendiges, weil er im Wesen des Menschen seinen Grund hat. Er ist nichts anderes, als der notwendige Widerspruch, in welchem die besondere, konkrete Natur des einzelnen Menschen zum Menschen an sich nach der wahren Idee seines Wesens steht. Dabei ist es für den Sündebegriff Baur's wesentlich, daß die Sünde nicht in einen notwendigen Zusammenhang mit dem freien Willen gestellt wird, sondern daß Sünde schon gegeben ist mit dem Widerspruch, in dem irgendetwas mit der *norma iustiitiae in deo* steht. Baur's Sündebegriff ist an dem Grundsatz eines M. Chemnitz ausgerichtet: *Quidquid a norma iustiitiae in deo dissidet et cum ea pugnat, habet rationem peccati*¹², und steht in bewußtem Gegensatz zum Sündebegriff eines Payva a Andrada: *Quod nihil habet rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente*¹³.

Dieser Widerspruch, in dem die konkrete Natur des Menschen mit der Idee des Menschen steht, fällt aber zusammen mit der Endlichkeit der menschlichen Natur und zwar insofern in dieser Endlichkeit die auf den Menschen sich beziehende Tätigkeit Gottes ihre Verneinung und Grenze erhalten hat. Da aber die Ver-

⁸ Ebd. 1836, 148.

⁹ Ebd. 117 A.

¹⁰ Ebd. 114.

¹¹ Ebd. 81 A.

¹² Ex decret. Concil. Trid. P. I 100. IV. De concupisc. 147.

¹³ Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus ¹⁸³⁶, 35 A.

neinung und Endlichkeit, die die Quelle alles Bösen im Menschen ist, so sehr zum Begriff des menschlichen Wesens gehört, daß sie von diesem nicht getrennt werden kann, so ist auch der Fall des Menschen, wenigstens der Idee nach, der Natur des Menschen gleich ewig zu setzen¹⁴. Trotzdem ist nach Baur der Fall des Menschen seine eigene Schuld. An der menschlichen Natur ist nämlich ihre positive und negative Seite zu unterscheiden. Das Positive an ihr ist die von Gott geschaffene Natur; das Negative aber, als Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden Tätigkeit Gottes, kann nicht auf die göttliche Tätigkeit zurückgeführt werden. Die von Gott abgewandte und endliche und darum verkehrte Seite seines Wesens ist vielmehr Schuld des Menschen.

Allein dieser Widerspruch, dieser Abfall des konkreten Menschen von seiner Idee, dieses Anderssein der Idee im konkreten Menschen ist nur ein Moment, ein notwendiger Durchgangspunkt für die Realisierung des Begriffes Mensch in der Aufhebung dieses Widerspruchs. Denn der Widerspruch trägt die Bedingungen seiner Aufhebung dadurch in sich, daß der konkrete Mensch, auch wenn er als einzelner in die Besonderheit des Daseins herausgetreten ist, in seinem Fürsichsein an sich mit dem allgemeinen Menschen, d. h. aber mit der Idee Mensch eins ist. Allein in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit seines natürlichen Seins mit der Idee wieder aufgehoben¹⁵. Daher liegt „dem ganzen menschlichen Dasein die Idee einer organischen durch ein inneres Gesetz bedingten Lebensentwicklung zu Grunde, in welcher der schon in dem ersten Keim eingeschlossene Gegensatz der Prinzipien zwar immer wieder auseinandergeht und nach dem Übergewicht des einen oder des andern in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber auch in einer Reihe sich gegenseitig bedingenden Stufen zur höchsten Potenz des Lebens erhebt“¹⁶.

Der Fall des Menschen wird so verstanden als der Abfall der Idee des Menschen von sich selber und damit als das notwendige Moment eines dialektischen Prozesses, durch den sich der durch die Momente von Satz, Gegensatz und Aufhebung des Gegensatzes hindurchbewegende Begriff des Menschen verwirklicht. Im Sinn und in der Sprache der progressiven Dialektik Hegels wird daher das Verhältnis von ursprünglicher Gerechtigkeit — Sünde — Erlösung dahin bestimmt: „Das ursprüngliche Ebenbild (als Satz), der Sündenfall als die Negation des Ebenbildes (als Gegensatz) und die Wiederherstellung desselben, wodurch die Negation selbst wieder negiert wird (als Aufhebung des Gegensatzes) sind die Momente, durch welche der durch dieselben sich hindurchbewegende Begriff des Menschen sich realisiert“¹⁷. Die Sünde als Negation, d. h. als dialektischer Widerspruch hebt sich daher im dialektischen Prozeß selbst wieder auf. „Ist aber diese Negativität in der ersten Sünde einmal gesetzt, so ist sie auch in der konkreten Erscheinung des Bösen eine sich selbst aufhebende. Das Endliche trägt durch den in allem Endlichen enthaltenen Widerspruch seine eigene Negation in

¹⁴ Ebd. 1834, 86; ¹⁵ 1836, 146—147.

¹⁵ Ebd. ¹⁶ 1836, 210.

¹⁶ Ebd. 115.

¹⁷ Ebd. 100.

sich. Das Böse ist das durch die endliche Welt hindurchgehende göttliche Strafgericht, wodurch immer nur die Wahrheit zum Bewußtsein gebracht werden soll, daß die endliche Welt in ihrer von Gott abgekehrten Negativität eine in sich nichtige, sich selbst vernichtende und aufhebende ist, und alle ihre Wahrheit und Realität nur darin hat, daß sie in ihrer sich selbst aufhebenden Negativität zur Manifestation der göttlichen Zwecke dient und in dieser Hinsicht ihre Einheit im absoluten Wesen Gottes hat¹⁸. Näherhin ist der Fall des Menschen in dem dialektischen Prozeß, in welchem der Begriff des Menschen zu sich selber kommt, die Vermittlung der *iustitia originalis* als Idee mit ihrer Realisierung in Christus. „Muß der Fall, sofern er von Gott geordnet ist, mit der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammengedacht werden, so bildet beides zusammen die doppelte Seite des menschlichen Wesens, den Gegensatz, in dessen Sphäre es sich so entwickelt, daß der Zustand des Falles die Vermittlung ist zwischen der als Idee vorangestellten, ursprünglichen Vollkommenheit (der *iustitia originalis*) und ihrer Realisierung durch Christus, durch welchen sie erst zur Wahrheit und Wirklichkeit kommt¹⁹. Das Christentum wird daher folgerichtig als Moment der Entwicklung der menschlichen Natur betrachtet. So ist das Christliche „nicht ein schlechthin übernatürliches, sondern in seiner Übernatürlichkeit zugleich der Entwicklungssphäre der menschlichen Natur wesentlich angehörendes, ihren Begriff nach seinen inneren Momenten realisierendes Prinzip²⁰, — Christus aber die vollendete Schöpfung.

War aber einmal die Sünde nur als der notwendige Widerspruch in einen dialektischen Prozeß aufgenommen, der sich in einer übergreifenden Einheit, d. h. in der Negation der Negation durch die Erlösung in der vollendeten Schöpfung, in der realisierten Idee der ursprünglichen Gerechtigkeit, d. h. in Christus selbst aufhebt, so war es unvermeidlich, das Verhältnis des Bösen zum Guten als ein nur relativ gegensätzliches anzusehen. So sind denn auch nach Baur Geist und Fleisch im Menschen nur beziehungsweise Gegensätze. „Wenn auch Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Prinzipien betrachtet werden können, so ist doch zwischen beiden kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz und unter dem Fleisch ist nichts anderes zu verstehen, als die vom göttlichen Geiste noch nicht durchdrungene Naturseite des menschlichen Wesens, die zwar das wahrhaft geistige Prinzip nicht aus sich selbst erzeugen kann und insofern sich rein negativ zu demselben verhält, aber doch alle Empfänglichkeit hat, dasselbe in sich aufzunehmen. So sind Geist und Fleisch nur die beiden zusammengehörenden Prinzipien in ein und derselben Einheit, so daß das eine nicht schlechthin ohne das andere gedacht werden kann²¹. Baur trägt daher auch kein Bedenken zuletzt die absoluten Gegensätze von Erwählung und Verwerfung seinem dialektischen Schema entsprechend zu relativieren. Daher bedeutet ihm das Verworfensein nicht mehr als „ein von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe“. „Geht

¹⁸ Ebd. 165.

¹⁹ Ebd. 1834, 107; ²1836, 170.

²⁰ Ebd. ²1836, 115

²¹ Ebd. 104 bzw. 167—170.

die ganze Betrachtung von der göttlichen Allmacht aus, so können die Erwählten und Verworfenen nicht schlechthin einander entgegengesetzt sein, sondern es findet zwischen beiden nur das abstufende Verhältnis einer fortgehenden Entwicklung statt. Die Verworfenen oder Verdammten bezeichnen nur eine Stufe, auf welcher im Umfang der menschlichen Natur irgendwelche Einzelwesen der Gattung stehen müssen, wie es in jeder Gattung auch unterste Stufen gibt, aber eben deswegen ist auch diese Stufe eine von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe. Die Verworfenen sind nur die Übersehenen ... Die ganze Menschheit ist nach dieser Ansicht als eine Gesamtmasse zu betrachten, die durch das höhere Lebensprinzip, das Christus ist, allmählich belebt wird und die Verwerfung und Erwählung des Einzelnen sind nur die entgegengesetzten aber stets zusammengehörenden Teile desselben göttlichen Ratschlusses, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden²². Am Ende dieser Entwicklung steht also die „Wiederherstellung von allem“.

II. Der geistesgeschichtliche Ort der Baurischen Deutung vom Falle des Menschen.

Diese Deutung des Sündenfalls, wie sie uns in der Lehre des großen Gegners von Möhler entgegentritt, ist keineswegs eine originale theologische Konzeption^{23a}. Sie ist geistesgeschichtlich gesehen vielmehr vom Hintergrund der Philosophie des deutschen Idealismus und seiner Deutung vom Falle des Menschen zu verstehen. Wenn es ein Wesenszug der deutschen Philosophie von jeher gewesen ist, theologische Philosophie zu sein, so bildet auch die Philosophie des deutschen Idealismus darin keine Ausnahme. Gerade das Problem des Sündenfalls, die Frage, was die Sünde ihrem Wesen nach sei und wie sie in die Welt gekommen, bildet einen wesentlichen Bestandteil ihres Menschenbildes: bei Kant, Fichte, Schiller, Schelling, Goethe, Hegel, Schleiermacher, bei Franz v. Baader und Friedrich Schlegel²³.

Die Philosophie des Deutschen Idealismus und ihre Lehre vom Sündenfall ist aber der geistesgeschichtliche Rahmen, in den Baur's Deutung vom Falle des Menschen zu stellen ist. Dabei hält es nicht schwer, dieser Deu-

²² Ebd. 1834, 103; ²²1836, 167.

^{23a} Wir begegnen ähnlichen Gedankengängen in der griechischen Theologie. So deutet Gregor von Nyssa den historischen Urstand des Menschen auch als »Abfall« von dem idealen Zustand des übergeschichtlichen Menschen oder Menschheitsganzen, dem zunächst nur ein ideales Sein zukommt und das ein Nichtexistent Reales ist, das aber am Ende der Zeiten Wirklichkeit werden soll, wenn Gott den Menschen »zurückgeführt« hat in den Zustand, in dem er nach seinem Urplan sein sollte. Auch Gregor gerät in die Gefahr, die Sünde nicht ganz ernst zu nehmen, auch am Ende seiner Menschheitsgeschichte steht die Apokatastasis. Vgl. J. B. Schoemann, Gregors von Nyssa Anthropologie als Bildtheologie: Schol 18 (1943) 41; 198—199.

²³ Elfriede Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Neue deutsche Forschungen, Bd. 6 (1934) 7; Heinrich Wimmershoff, Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Freiburger Dissertation 1934; Hermann Spreckelmeyer, Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader, 1938; Helmut Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 157—178.

tung des Falles vom Menschen ihren näheren geistesgeschichtlichen Ort zuzuweisen. Bei dem Einfluß, den Schleiermacher auf den jungen Baur nehmen konnte, werden wir die ersten Ansätze von Baur's Erbsündenlehre bei diesem zu suchen haben²⁴.

In der Tat: Auch für Schleiermacher hat die biblische Erzählung vom Sündenfall Allgemeingültigkeit wegen ihrer sinnbildlichen Eigenschaft. Auch nach ihm kann an dieser Erzählung »die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde wie sie immer und überall dieselbe ist, zur Anschauung« gebracht werden (Glaubenslehre § 72, 405/406). Auch nach ihm gibt uns die Sündenfallerzählung nicht die Geschichte von dem Kommen der Sünde in die Welt. Denn die Sünde ist nicht erst nach dem Sündenfall da, sondern als Anlage schon vorher. Diese wird im Sündenfall lediglich actus. Auf Schleiermacher geht es schließlich auch zurück, wenn Baur die *iustitia originalis* nicht als Wirklichkeit, die dem ersten Menschen von Gott verliehen ward, sondern als Idee, die ihm vorschwebt, versteht. Denn auch nach Schleiermacher erreicht die menschliche Natur ihre Vollendung erst im zweiten Adam. »Vorher war sie unvollkommen. Die ursprüngliche Vollkommenheit ist also nicht Wirklichkeit gewesen, sondern hat höchstens als Idee Gottes bestanden, die noch nicht ausgeführt wurde«²⁵. Auch nach Schleiermacher »war die in dem ersten Adam geschehene Mitteilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Besseren ganz hervorschaute, und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mitteilung an den zweiten Adam vollendet« (Glaubenslehre § 94,3). Nach Schleiermacher ist also »der erste Adam unvollkommen geschaffen und soweit man infolgedessen von einem Sündenfall überhaupt noch sprechen kann, besteht dieser lediglich in der Aktualisierung seiner unvollkommenen Anlage, die ihm von Gott zuteil geworden ist. Ein eigentlicher Fall aus der Vollkommenheit in die Sünde wird sogar ausdrücklich bestritten«²⁶.

Damit ist aber schon die progressive Dialektik in etwa vorbereitet, in der der Sündenfall nach Baur steht: Unvollkommenheit des Anfangs — Aktualisierung dieser Unvollkommenheit in der Sünde — Überwindung der Sünde durch Vollendung der bis dahin unvollkommenen menschlichen Natur. Baur hat denn auch die Deutung Schleiermachers von Christus als der vollendeten Schöpfung in seine Lehre vom gefallenem Menschen aufgenommen²⁷. Aber während Baur sich vergebens bemüht, das Negative an der menschlichen Natur auf die eigene Schuld des Menschen zurückzuführen, sieht Schleiermacher folgerichtig die Ursache der Sünde in Gott selber. Denn ist die Sünde nichts anderes als die Folge aus der Unvollkommenheit und diese das Werk Gottes, so stammt letztlich die Sünde aus Gott. »So muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen« (Glaubenslehre § 79). Damit hängt es aber zusammen, daß Schleiermacher, wie Baur, das Böse als ein Negatives, näherhin als bloßes Zurückbleiben hinter der Vollkommenheit erklärt. So liegt der Grundgedanke der Baur'schen Lehre vom Fall schon bei Schleiermacher vor. Denn dies ist »die Grundansicht Schleiermachers: kein Bruch, Fall aus der Vollkommenheit in die Sünde und Erlösung aus ihr, sondern: Adam und die Menschheit nach ihm war noch unvollkommen, in Christus wird die Schöpfung überhaupt erst vollendet. Also kein Bruch, sondern monistische Entwicklung«²⁸.

Dazu kommt, daß auch bei Schleiermacher wie bei Baur das moralisch Böse nicht rein ethisch aufgefaßt wird. Wie Baur am Anfang des mensch-

²⁴ Zu Schleiermachers Deutung des Sündenfalls vgl. Helmut Groos a. a. O. 163—168; Elfriede Lämmerzahl, a. a. O. 113—118.

²⁵ Helmut Groos, a. a. O. 164.

²⁶ Ebd. 164.

²⁷ Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 210—211.

²⁸ Helmut Groos, a. a. O. 166.

lichen Daseins einen Zwiespalt zwischen dem Ideal der Vollkommenheit und der konkreten menschlichen Natur behauptet, wie also hier an den Anfang das Unvollkommene der konkreten menschlichen Natur und dieses der Sünde gleichgestellt wird, so tut ein Gleiches auch Schleiermacher. Denn auch nach ihm besteht das Böse »nicht im Ungehorsam gegen Gott, sondern in einem unentwickelten, unkräftigen Gottesbewußtsein«, das seinen Grund darin hat, daß »die in dem ersten Adam geschehene Mitteilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende war.« Mit Recht bemerkt dagegen Helmut Groos: »Wenn es schon ein unmöglicher Gebrauch ist, das Primitive, Unvollkommene als böse zu bezeichnen, so ist es einfach unmöglich, es Sünde zu nennen ... Wenn aber einmal die Unvollkommenheit als Sünde bezeichnet werden soll, so ist der eigentliche Sünder Gott, der den Geist an die menschliche Natur unzureichend mitgeteilt hat.«²⁹

Baur hat aber diese Ansätze seiner Lehre vom Fall des Menschen, die er bei Schleiermacher fand, besonders in der zweiten Auflage seines Werkes: *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836* durch die Hegelsche Gedankenwelt ergänzt. Das konnte leicht geschehen. Hatte doch auch Hegel mit dem Sündenfall des Menschen des öftern sich abgegeben³⁰. Hegel befaßt sich mit ihm in der *Phänomenologie* (1807), in der *Logik* (1816), in der *Enzyklopädie* (1817), in der *Philosophie des Rechts* (1821), in der *Geschichte der Philosophie* (1805—1831), in der *Philosophie der Religion* (1821—1831), in der *Philosophie der Geschichte* (1822—1831). Mit Hegel sieht Baur in der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine in die Form einer zufälligen historischen Begebenheit eingekleidete Vorstellung, die in den spekulativen Begriff zu erheben sei. Denn dies ist auch Hegels Anliegen, so oft er auf den Sündenfall zu sprechen kommt: »Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakter Weise der Sündenfall genannt — eine Vorstellung, die sehr tief nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, notwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.«³¹ Wenn Baur aber den spekulativen Gehalt der biblischen Erzählung darin sieht, daß der einzelne konkrete Mensch in notwendigem Gegensatz stehe zum Allgemeinen, zur Idee des Menschen, zum Menschen in seinem Ansich und diesen Gegensatz auf dem Standpunkt der Idee gleichsetzt dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der Idee und Wirklichkeit, so hat Baur die Frage nach dem gefallen Menschen von dem das System Hegels beherrschenden Problem aus spekulativ gelöst. Denn gerade »diese Frage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, des Allgemeinen zum Besonderen und die wechselseitige Verbundenheit beider ist die Grundfrage Hegels geblieben, die in seltener Konsequenz in den ersten Jugendentwürfen schon aufsteigt, durch die großen Werke des Mannes hindurchgeht und noch am Ende seines Schaffens steht. Sie bietet den Schlüssel, der die letzte Absicht des Hegelschen Systems erschließt und dieses selbst als die Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen erscheinen läßt.«³²

Wenn Baur ferner den Urmenschen, den allgemeinen Menschen, dem einzelnen Menschen in der Besonderheit seines Daseins gegenüberstellt, so ist auch das hegelisch³³. Denn auch nach Hegel will »der erste Mensch dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner zufälliger, einer von vielen, sondern der absolut erste Mensch, der

²⁹ Ebd. 167.

³⁰ Elisabeth Löcker-Euler, *Philosophische Deutung von Sündenfall und Prometheusmythos*, Dissertation Heidelberg 1933, 20—34; Elfriede Lämmerzahl a. a. O. 104—113; Hermann Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*, 1938, 309—310.

³¹ *Religionsphilosophie* WW 15, 285.

³² Theod. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I* (1933), 1—2.

³³ Vgl. auch Elisabeth Löcker-Euler, a. a. O. 24.

Mensch seinem Begriffe nach³⁴. Wenn Baur den Fall des Menschen als gleich ewig mit der Natur des Menschen setzt, wenn Schöpfung — Fall — Erlösung für ihn Momente sind, in denen sich das Wesen des Menschen entfaltet, so gehört auch nach Hegel der Fall des Menschen zur ewigen Geschichte des Geistes³⁵. Damit aber hängt es zusammen, daß Baur die Geschichte des Menschen und seines Falles im Sinne und in der Sprache der progressiven Dialektik Hegels beschreibt, nach der der Fall des Menschen die Negation des ursprünglichen Ebenbildes, die Erlösung aber die Negation der Negation und damit die Aufhebung des Widerspruchs ist.

Für Baur wird so die Hegelsche Dialektik bestimmend für die Auffassung vom Falle des Menschen. Denn auch nach Hegel ist der Sündenfall die Geburt des Gegensatzes, der die Aufgabe hat, eine Trennung herbeizuführen als Auftakt zu tieferer Bindung. Der Sündenfall erscheint hier als Antithesis gegenüber der Thesis des Ideals (Urbildes) mit dem Sinn der Synthesis in der Realisierung des Urbildes³⁶.

Während für Möhler der Urstand des Menschen eine gottmitgeteilte Wirklichkeit ist, ist sie für den Hegelianer Baur nur Idee, die die dialektische Entwicklung des Begriffes vom Menschen einleitet und bestimmt. Für Möhler bleibt daher der Mensch gefallen solange, als das ursprüngliche gottmitgeteilte Leben in ihm nicht wieder erweckt ist, d. h. solange, als der Mensch nicht zu der ihm im Anfang verliehenen Fülle des göttlichen Lebens zurückgebracht ist. Für die von der progressiven Dialektik Hegels beherrschte Auffassung Baur's aber ist die Erbsünde ein durch das Christentum noch nicht überwundenes mit der Natur des Menschen notwendig verbundenes Entwicklungsstadium. So kann Baur sagen: »Die Erbsünde bezeichnet denjenigen Zustand des Menschen, in welchem, sofern er für sich betrachtet wird, das höhere geistige Bewußtsein und Leben, das dem Menschen nur durch das göttliche Prinzip des Christentums mitgeteilt wird, noch nicht in ihm erwacht ist. Alles, was der bloß sinnlichen, rein natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten Seite des Menschen angehört, ist eben deswegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen und das Wesentliche ihres Begriffes besteht darin, daß der an sich natürliche Zustand doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur«³⁷.

Damit hängt es aber zusammen, daß Baur die Gegensätze von Gut und Bö's, von Verworfen und Auserwählt relativiert. Bö's ist ihm gleich noch nicht gut, verworfen gleich noch nicht erwählt. In dieser Relativierung aber kommt die monistische Konstruktion des Falles vom Menschen zu letzter Klarheit. Der allein wirkende Gott der Reformatoren wird hier zum allein Seienden fortentwickelt. Der Fall der Menschen wird hier letztlich verstanden als ein Moment der Evolution des Göttlichen überhaupt. Daher die verschiedene Bedeutung des »Abfalls« im Christentum und beim deutschen Idealismus. »Während dieser (im Christentum) rein ethisch gemeint ist, wird er im Idealismus immer mehr ins Ontologische hinübergespießt: an die Stelle des Ungehorsams tritt die Trennung im Sein: das Endliche, die Welt, der Mensch. Die Schöpfung wird Sündenfall und der Sündenfall Schöpfung; wenn im Christentum der von Gott geschaffene Mensch durch Ungehorsam fällt, so besteht der Fall im Idealismus zum Teil schon im Entstehen des Menschen überhaupt, oder dieser erlangt wenigstens seine eigentliche Menschlichkeit erst im Fall und durch ihn. Dort ist das ungehorsame Sein des Menschen Sünde, hier das endliche Sein als Mensch

³⁴ Religionsphilosophie WW 15, 266.

³⁵ El. Löcker-Euler, a. a. O. 25.

³⁶ Ebd. 22 und 33; Hermann Spreckelmeyer, a. a. O. 309—310.

³⁷ Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 80—81.

überhaupt³⁸. Allein mit diesem Begriff von Sünde und ihrer Stellung als eines notwendigen Gegensatzes in einer progressiven Dialektik ist auch die Idee der Erlösung im christlichen Sinne hinfällig geworden. Baur ist diese Idee zwar nicht fremd geblieben. Auch glaubt er, diese mit seiner Deutung des gefallenen Menschen vereinbaren zu können. »Wenn aber die Erlösung die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zustandes ist, so ist sie eben dadurch auch die Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes. Die Idee, durch die die Erlösung realisiert werden soll, ist in ihrer idealen Wahrheit schon an den Ursprung des menschlichen Daseins vorangestellt; die Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit welcher der Mensch ursprünglich aus der Hand des Schöpfers kam, ist dieselbe, zu welcher er wieder erneuert werden soll³⁹. Es wird hier die Erlösung als Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes, als eine Wiedererneuerung der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit bezeichnet. Allein es wird zugleich ausdrücklich behauptet, daß der durch die Erlösung herbeigeführte Zustand nicht als reale Wirklichkeit, sondern nur als ideale Wahrheit am Ursprung des menschlichen Daseins da gewesen sei. Von einer Wiederherstellung, einer Wiedererneuerung kann aber im eigentlichen Sinne nur dann die Rede sein, wenn derselbe Zustand, wie er schon einmal war, wiederkehren soll. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die durch die Erlösung verwirklichte Heiligkeit und Gerechtigkeit als reale Wirklichkeit und nicht nur als ideale Wahrheit am Ursprung des menschlichen Daseins vorhanden war. Im Grunde hat Baur die Idee der christlichen Erlösung im Sinne eines idealistischen Evolutionismus umgedeutet.

III. Möhlers Kritik der idealistischen Deutung des Falles vom Menschen.

Möhler hat diese Deutung vom Sündenfall in seinen Neuen Untersuchungen 1834 einer eingehenden Kritik unterzogen. Für ihn als Symboliker mußte die erste Frage sein, wie weit diese Deutung vom Falle des Menschen, der Erbsündelehre, den öffentlichen Bekenntnisschriften des Protestantismus entspreche. Es war nicht schwer, die Unvereinbarkeit beider nachzuweisen (NU § 27, 136—138). Viel folgenschwerer wurde aber für Möhlers Verständnis der Erbsünde die umfassendere Frage, in welchem Verhältnis diese Deutung des Sündenfalls zum Sündebegriff der christlichen Offenbarung überhaupt stehe. Denn wie die Kritik der Lehre des alorthodoxen Protestantismus vom Falle des Menschen für Möhlers ersten Erbsündebegriff die konstruktiven Motive geboten hatte, so wird auch für seine weitere Deutung des durch die Sünde gebrochenen Daseins des Menschen die Kritik entscheidend, die Möhler am idealistischen Verständnis des Sündenfalls in den Neuen Untersuchungen 1834 übt. Gegen die idealistische Deutung des Falles des Menschen hat Möhler aber folgendes einzuwenden:

1. Im Hintergrund dieser Deutung des Sündenfalls steht eine pantheistische Auffassung der Welt. Die Kritik Möhlers an der idealistischen Deutung vom Fall des Menschen steuert dabei nicht unmittelbar auf das von seinem Gegner entworfene Bild vom gefallenen Menschen los. Vielmehr sucht Möhler dieses vom Ganzen des Weltbildes her, in dem es steht, zu verstehen und verstehend zu überwinden. Schon in seinem Athanasius 1827 hatte Möhler gegen die pantheistisch-evolutionistische Deutung der Trinität eines Schleiermacher das Da-

³⁸ Helmut Groos, a. a. O. 173.

³⁹ Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 100—101.

sein des Menschen von dem ewig vollkommenen und ewig sein trinitarisches Leben lebenden Gott her begründet, der Geschichte des Menschen jede Bedeutung für die Entwicklung und für das Selbstbewußtwerden Gottes in Vater — Sohn — Geist abgesprochen und damit den Menschen und seine Geschichte sich selbst zurückgegeben und ihnen ihre eigene Bedeutung vor Gott und außerhalb Gottes wieder gegeben. Jetzt sieht Möhler auch in dem von Baur entworfenen Bild vom Menschen und seines Falles den christlichen Schöpfungsbegriff bedroht. Dieses Menschenbild wird nur verständlich von dem in seinem Hintergrund stehenden Pantheismus her. Die Schöpfung aus Nichts auf den Menschen angewandt heißt doch soviel: „Unser Sein selbst ist aus nichts, d. h. nicht aus Gottes Wesen, auch nicht aus einem bereits neben Gott Vorhandenen“ (NU § 28, 146). Nach Baur aber (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1834, 92) konnte Gott, als er die Welt schuf, wie es der Begriff der Welt mit sich bringt, nur eine endliche Welt schaffen. Deswegen hat die Welt, sofern sie endlich ist, nicht aus Gott ihr Dasein, sondern ist aus nichts geschaffen. Auf den Menschen angewandt heißt das aber soviel: das Endliche am Menschen ist die Grenze seines Seins, das Negative, das Nichts an ihm. Insofern der Mensch nichts, ein endliches Wesen ist, insofern er eine Grenze seines Seins hat, ist er aus nichts geschaffen. Sind wir aber nur in dem Sinne nicht aus Gott, als wir überhaupt nicht sind, d. h. insofern wir endlich sind und eine Grenze unseres Seins haben, so werden wir wohl, insofern wir sind, aus Gott sein. Der christliche Begriff der Schöpfung aus nichts ist damit aber abgelehnt. Dies wird durch die Art bekräftigt, wie hier das Ursprüngliche des Bösen erklärt wird. Soll dieses doch „nur darin seinen Grund haben, daß Gottes schöpferische Tätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Punkte sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist“ (Ebd. 96). Das aber läßt keine andere Möglichkeit offen, das Verhältnis, in welchem Gott zu Welt steht, zu erklären, als im Geiste eines Spinoza, als das Verhältnis der natura naturans zur natura naturata. Das aber will soviel besagen: Die Menschheit dürfen wir nie von der göttlichen Ur- und Grundsubstanz getrennt betrachten⁴⁰.

Ehedem, als seine Theologie gegen den Deismus gerichtet war, hat Möhler es abgelehnt, in Gott den Baumeister der Welt nur zu sehen. Gegen die Trennung von Welt und Gott und gegen eine von Gott gelöste, verselbständigte Welt hat er ein dynamisch-organisches Verhältnis von Gott und Welt behauptet. Jetzt aber, wo es gegen eine pantheistische Verschmelzung von Gott und Welt das eigene Dasein von Welt und Mensch außerhalb Gottes zu behaupten gilt, wird ihm das Bild vom Baumeister gerade recht, um das eigene Dasein des Menschen vor Gott zu veranschaulichen: die Menschheit hat ihre eigene Existenz

⁴⁰ Zur Wiederentdeckung Spinozas im Zeitalter des deutschen Idealismus vgl. Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, I (1923) 60—76.

vor Gott so, wie ein Haus geschieden ist vom Zimmermeister, wenn er es vollendet hat. Nach der von Baur vertretenen Ansicht aber hätten wir stets ein solches dynamisches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur anzusetzen, wie zwischen der natura naturans und natura naturata (NU § 29, 151—152). Ist aber das Verhältnis Gottes zur Welt festzusetzen, wie das der Natursubstanz zu ihren einzelnen Produktionen, so sind wir lauter göttliche Individuen (NU § 28, 147). Im Hintergrund dieser Deutung menschlichen individuellen Daseins steht daher ein pantheistisches Gott-Welt-Verhältnis. „Durch Differenzierung des göttlichen Wesens entsteht das Weltall, und wir sind die in einzelnen begrenzten Erscheinungen hervortretende schaffende Kraft Gottes selbst. Wenn sich die schaffende Naturkraft nicht selbst in ihren Hervorbringungen begrenzte, so entstünden nie besondere Gattungen und Individuen, keine Pflanze, kein Baum, kein Affe, kein Stier usw.; sie wäre überall ganz und eben deshalb offenbarte sie sich nicht in Besonderheiten, zu deren Schöpfung also eine Selbstbegrenzung der Natursubstanz notwendig ist“ (NU § 28, 147). Dahin also versteht Möhler seinen Tübinger Kollegen, wenn dieser behauptet, Gottes schöpferische Tätigkeit habe sich an einem bestimmten Punkte selbst begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben. Denn nur unter der Voraussetzung einer pantheistischen Weltdeutung kann das Endliche dem Bösen gleichgesetzt werden. „Das Böse des Löwen, d. h. sein Appetit nach Schafen, Menschen usw. wäre hiernach sehr leicht zu erklären; er verschlänge eben alles, was er kann, weil er nicht alles ist, denn wäre er alles, so wäre er immer gesättigt. Ungemein schön ließen sich so auch der Geiz, der Wucher, die Habsucht, der Neid, die Herrschsucht und Eroberungssucht, überhaupt alle Laster der Menschen erklären. Weil die Menschen Begrenzungen eines Unbegrenzten sind, haben sie ein notwendiges Verlangen, sich ins Unbegrenzte auszudehnen, ihre Herkunft nicht zu verleugnen, um so den Widerspruch ihres Wesens, das ja ein endlich gewordenes Unendliche ist, aufzuheben, d. h. alles in sich aufzulösen, sich anzueignen, kurz alles zu sein. Die Menschen könnten daher dergleichen Bestrebungen nicht lassen, bis sie wirklich zum All und es zu ihnen zurückgekehrt und sie somit befriedigt sind. Wären sie aber nie aus dem All als besondere Wesen entlassen worden, nun so wäre alles Böse, Endliche, Begrenzte, Unvollkommene unmöglich“ (NU § 28, 147—148). Eine solche Deutung des menschlichen Daseins steht aber in Widerspruch mit dem christlichen Schöpfungsbegriff. Nach ihm begrenzt sich Gottes schaffende Tätigkeit nicht, um der Endlichkeit Raum zu geben. Denn der christliche Schöpfungsbegriff „weiß nichts von einer zuvor unbegrenzt und gestaltlos gewesenen Kraft, die, indem sie durch eigene Bewegung sich zu begrenzen und gestalten anfing, eben dadurch in die Endlichkeit einging und die einzelnen endlichen Intelligenzen hervorbrachte, welche darum, weil sie als Individuen nicht das ganze und ungeteilte Leben sind, unvollkommen, beschränkt und böse sein sollen“ (NU § 28, 148).

2. Die Ursache des Bösen liegt nicht im Endlich-sein an sich. Von dem Schöpfungsbegriff aus muß aber auch die von Baur gegebene Erklärung des Bösen abgelehnt werden. Denn nach biblischer Betrachtungsweise ist das Reich der Geister nicht aus einer gestaltlosen und unbegrenzten Masse in Gestaltung und Begrenzung über-

gegangen. Daher kann auch die Ursache des Bösen nicht in der Verendlichkeit eines in sich Unendlichen gefunden werden. Denn das Geschaffensein der endlichen Geister heißt doch nur soviel: sie seien bedingt, weil gesetzt und dadurch fortwährend abhängig von einem Unbedingten. Der Begriff der Begrenzung in dem von Baur gezeichneten Sinne liegt aber keineswegs im Geschaffensein an sich. So müßte aufgezeigt werden, daß im Begriff eines bedingten, lediglich durch Gottes unbedingte Allmacht hervorgerufenen Wesens das Böse eingeschlossen und bei dem Begriffe einer solchen Schöpfung aus nichts das Böse unvermeidlich sei. Allein dies ist nicht möglich. Denn der Begriff einer Schöpfung aus nichts hat nur einen negativen Wert. Er weist bestimmte Auffassungen über das Werden der Welt ab, ohne uns positiv über ihre Entstehung aufzuklären. Positiv gesehen stellt das Dogma von der Schöpfung aus nichts die Schöpfung als ein undurchdringliches Geheimnis dar. Die Annahme aber einer lediglich von Gottes Allmacht abhängigen Schöpfung, in der gleichwohl das Böse eine notwendige Folge wäre, ist mit Gottes Heiligkeit unvereinbar.

3. Daher hat auch die Sünde ihren Grund nicht in der Begrenzung des Seins. Auch die Erklärung der Sünde des Menschen, wie sie Baur gibt, ist nicht haltbar. Denn hier wird die Sünde als notwendiger Gegensatz zum Guten angesehen, da das Positive nicht ohne das Negative sein könne. Denn damit wird ein tatsächliches Verhältnis zu einem Wesensverhältnis gemacht. „Daraus, daß wir jetzt alles Gute nur im Kampf mit dem Bösen zur Entwicklung gelangen sehen, folgt doch gar nicht, daß sich das Gute ohne das Böse überhaupt nicht entwickle oder gar, daß es ohne Böses nicht sein könne“ (NU § 18, 138). Das ließe darauf hinaus, den Teufel zur Bedingung der Existenz Gottes zu machen. Diese Anschauung vom Fall des Menschen erklärt auch nicht, wie so es zu einer Verschlimmerung der ursprünglichen von Gott rein und gut geschaffenen Natur gekommen sei. Denn das Böse soll sich zum Guten im Menschen nur verhalten, wie das Negative zum Positiven, da es nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden Tätigkeit Gottes zu betrachten sei. Die Begrenzung des Seins ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Verschlimmerung des Seins. „Ist das Negative als die Grenze zu betrachten, welche sich die schöpferische Tätigkeit selbst in der Produktion des Geschöpfes setzte, und war nur durch diese Begrenzung das Geschöpf selbst möglich, wie sollte diese Begrenzung zugleich auch eine Verschlimmerung desselben sein oder doch eine notwendige Verschlimmerung in ihrem Gefolge haben, da durch die Begrenzung selbst das Geschöpf erst wurde?“ (NU § 28, 140). Im Gegenteil: gehört die Grenze zur Natur des Geschöpfes, weil ohne Begrenzung sein Dasein nicht möglich ist, so ist alles, was mit dieser Begrenzung zusammenhängt, Ausdruck seiner Natur und nicht eine Verschlimmerung seiner Natur, damit aber gut. „Denn was durch die Bedingungen des Daseins eines Wesens gegeben ist, ist dem Wesen selbst entsprechend und gut, nicht nur für dasselbe, sondern überhaupt gut von seinem Standpunkt aus“ (Ebd. 140).

Diese Auffassung von Sünde enthält dabei einen logischen Widerspruch. Denn sie setzt das endliche, begrenzte Sein gleich dem im Widerstreit mit dem unendlichen Sein. Endlichsein aber verneint

nur schlechthin das Unendlichsein. Es steht zu ihm in einem kontradiktorischen Gegensatz. Daraus aber wird in der Auffassung Baur's ein konträrer Gegensatz gemacht (142).

Aus der Begrenztheit des menschlichen Wesens folgt aber doch nur, „daß es über ein gewisses Maß der Liebe zu Gott und der Ehrfurcht gegen ihn und des Guten überhaupt nicht hinauskönnne; aber wie soll das geschehen, daß es darum, weil es endlich ist, wider Gott selbst handelte, sich gegen ihn empörte?“ (140—141). Denn das Böse ist nicht bloß eine Ermäßigung im Guten, ein weniger Tun, sondern die Aufhebung des Guten und das ihm Widersprechende in der Gesinnung. Der Sündebegriff Baur's läßt daher den nötigen Übergang vom begrenzten Sein in eine sittliche Verkehrtheit vermissen, ein Übergang der nur durch die Freiheit des Menschen vermittelt werden kann.

4. Diese Deutung des Falles erklärt die mit der Sünde gegebene Schuld des Menschen nicht. Denn wenn der Fall des Menschen ein notwendiger ist, insofern seine Natur eine endliche und begrenzte ist, so ist es nicht möglich, eine Tat oder einen Zustand, der mit dem ewigen Begriff von einem Ding gegeben ist, eine Schuld zu nennen.

5. Das idealistische Verständnis vom Falle des Menschen macht aus dem ethischen Problem der Sünde ein metaphysisches, wenn nach ihm die Sünde durch die Endlichkeit, durch die Schöpfung selbst bedingt ist. Eine solche Auffassung von Sünde steht aber in unveröhnlichem Gegensatz zum Sündebegriff des Neuen Testaments. Nach diesem ist das Böse verboten und mit Strafen bedroht; sind wir gehalten, um Sündenvergebung zu bitten; sind wir angehalten, nicht mehr zu sündigen; ist den Gerechten im Jenseits die Reinheit von allem Bösen verheißen (NU § 26, 127—128). Nicht nur aus den Worten, noch mehr aus dem Geiste der Hl. Schrift (Röm 5,12; 1 Kor 15,22) erhellet, daß durch einen Akt der Freiheit die Sünde in die Menschenwelt hereingekommen ist (NU § 26, 135). Nach dem idealistischen Verständnis der Sünde aber, wonach diese durch die Endlichkeit bedingt ist, hieße das Böse durch Gott verboten soviel, daß Gott einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlege, sich unablässig bemühe, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, so enthält das Verbot des Bösen einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben. Die Bitte um Sündenvergebung wäre eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; der Schmerz über die Sünde — ein Fluch über unser Dasein; das Bestreben aber, nicht mehr zu sündigen — die Anstrengung, unsere Vernichtung soviel als möglich zu beschleunigen. „Denn ist das endliche Sein als solches notwendig mit dem Bösen behaftet, so ist die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unserer persönlichen Existenz, die Auflösung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen“ (NU § 26, 128). Der Himmel aber, in welchen den Gerechten die Reinheit vom allem Bösen verheißen ist, wäre die Auslöschung unserer persönlichen Existenz. „Denn solange ein Geschöpf als solches existiert, muß es sündigen, unsere Sündelosigkeit im Himmel kann also eben nur das Nicht-Sein bedeuten“ (NU § 26, 128). Ist nämlich das Böse mit dem Selbstbe-

wußtsein gegeben, so kann das Aufhören des Bösen nur eine Zerstörung unseres Selbstbewußtseins, unserer Persönlichkeit sein. Dies anzunehmen, ist aber unbiblisch und antichristlich. Denn mit dem seligen Leben im Jenseits ist uns ein vollkommenes Erkennen verheißen, wo das teilweise Erkennen verschwindet, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, ein Zustand, wo Christo alles unterworfen sein wird und Gott alles in allem ist (1 Kor 15,24—28), wo also keine von Gott abgewandte Seite und keine Verkehrtheit mehr in den Gerechten sein wird. Wenn ferner dem Leibe, der dem Verderben unterworfen ist, ein unverderblicher d. h. ein von allen Flecken sündlichen Lebens freier; dem in Unehre und Schwäche gesäten ein in Herrlichkeit und Kraft auferstehender; dem fleischlichen Leib ein geistlicher; dem Menschen, der das Bild des irdischen Adams getragen hat, der Mensch gegenübergestellt wird, der das Bild des himmlischen Adams tragen wird, so bedeuten alle diese Gegensätze nichts anderes, als daß mit dem Tode ein von allem Verderben, Übel, Elende und Sünde befreites Dasein unser wartet. Eben weil wir aber im Himmel ohne Böses sein werden, so ist das Böse nicht eine Folge der Endlichkeit (NU § 26, 128—129). Daraus folgt, daß der Hl. Schrift des Neuen Testaments „der Begriff eines mit der endlichen Natur gegebenen Bösen durchaus fremde sei; da sie in den Gerechten aufs klarste eine völlige Befreiung davon im jenseitigen Leben annimmt, so kann sie auch nicht annehmen, daß ursprünglich, also mit der Schöpfung des Menschen, der besprochene Gegensatz in ihm, wenn auch nur latent, vorhanden gewesen sei, denn ist er mit der Setzung der menschlichen Natur gegeben, so kann er nie ein Ende nehmen, und umgekehrt endigt er, so kann er auch im Anfang nicht in der menschlichen Natur gewesen sein“ (Ebd. 135).

Christus ist ferner nach der Hl. Schrift der absolut Sündelose. Wenn Christus aber Mensch war und die Sünde mit dem Begriff des Menschen als eines endlichen Wesens gegeben ist, so kann er als solcher nicht ohne Böses und ohne Sünde sein. Endlich lehrt die Hl. Schrift das Dasein von Engeln, d. h. von endlichen, aber gleichwohl nicht gefallenem reinen Geistern höherer Ordnung. Dies wäre aber unmöglich, wenn der Fall mit der Schöpfung endlicher Geister und der Begriff des Bösen mit dem der endlichen Welt zusammenfielen (Ebd. 130—131).

6. Unvereinbar mit dem biblischen Sündebegriff ist ferner die Annahme, daß zwischen Gut und Böse nur ein relativer Gegensatz bestehe. Denn „in grauenvollen, furchtbar erhabenen Bildern schildert uns der Heiland selbst das Schicksal, das den Verworfenen im Jenseits erwartet. Die Worte: Gehet hin, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, erschüttern Mark und Gebein. Welcher nachdenkende Mann wird es für möglich halten, daß eine Ansicht, welche das Böse für die bloße und zugleich notwendige Grenze des Daseins erklärt, Bilder und Worte dieser Art erzeugen konnte?“ (NU § 26, 131). Mit dem idealistischen Verständnis der Sünde war es aber nicht vereinbar, die als Geschöpfe, als endliche, beschränkte Wesen, die aus Notwendigkeit Sündigenden, der Hölle auf immer zu übergeben. Daher wird der Gegensatz von Gut und Böse nur als ein relativer angesehen und daraus gefolgert, daß „Gott die, welche er in dem dermaligen Abschnitte ihrer Existenz mit seiner belebenden Wirksamkeit nicht berühre, darum noch

nicht schlechthin übergehe, sondern auch sie noch in Christo begnadigen werde“ (Ebd. 132). Ganz abgesehen aber davon, daß das Schicksal der Verworfenen in dem Zwischenstadium bis zu ihrer Begnadigung völlig ungeklärt bleibt, — lösen sie sich in das allgemeine Naturleben nach dem Tode auf oder bewahren sie ihre Persönlichkeit bis zu ihrer Metamorphose, und wenn dieses, wo erfreuen sie sich ihrer Persönlichkeit im Diesseits oder Jenseits? — diese Anschauung verkennt die Größe des menschlichen Geistes, die er in seiner Freiheit hat. Denn die ewige Strafe, der der menschliche Geist fähig ist, ist der eindringlichste Hinweis auf die Würde des menschlichen Geistes, die ihm mit seiner Freiheit gegeben ist. Ist doch „ein Wesen nur darum ewiger Strafe fähig, weil es einer ewigen Seligkeit empfänglich ist; und das Tier ist für jene nur darum unzugänglich, weil ihm auch diese versagt ist. Mit der einen fällt auch die andere“ (Ebd. 134).

7. Damit sind aber die Voraussetzungen gefallen, in der Sünde nur die Gegensatzfunktion eines dialektischen Prozesses zu sehen. Möhler hat diese schon bei der Lehre vom Urstand des Menschen abgelehnt. Dort weist er nämlich einen Begriff von Unschuld des paradiesischen Menschen zurück, der im Zusammenhang mit der Anschauung steht, daß der Begriff des Menschen sich in einem dialektischen Prozeß verwirkliche. Darnach solle Unschuld soviel heißen wie: weder gut noch böse. Möhler meint damit „die späteren negativen Vorstellungen von einer bloßen Unschuld, von einer Indifferenz zwischen Gut und Böse, in welcher sich der paradiesische Mensch befunden haben soll“. Denn ein solcher Begriff von Unschuld lasse das Menschengeschlecht einen Ausgang nehmen, der der notwendige Eingang in die Verkehrtheit war, um der Durchgang zur selbstbewußten Rückkehr zu werden. Eine solche Ansicht aber mache die Lehre vom Sündenfall zur Torheit, weil die einfache Behauptung der Notwendigkeit des Falles das Böse selbst zum Guten erhebe (Sy⁵ § 2, 33)⁴¹.

Nicht als ob Möhler von Anfang an das dialektische Verhältnis, in welchem die Sünde zu Urstand und Erlösung steht, abgelehnt hätte. Er behauptet vielmehr ein solches von Sy³—Sy⁴. Denn wenn ihm auch die Wiedergeburt gleich der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes, gleich der wiedergewonnenen ersten Schöpfung ist, so doch „mit dem Unterschiede, daß die Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, in der sich Adam bewußtlos befand, mittels des Durchganges durch den Widerspruch zur selbstbewußten erhoben wird“ (Sy¹ § 1, 3)⁴². Erst als Möhler sich zur skotistischen

⁴¹ Zum negativen Begriff von Unschuld vgl. Hegel, Religionsphilosophie: Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist. Es ist der Zustand des Tieres, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten (WW15, 285). Unschuld heißt willenlos sein, ohne böse und damit ohne gut zu sein (WW 16, 260).

⁴² Sy²—Sy⁴ hat die Formulierung: Wenngleich mit dem Unterschiede, daß die Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, in der sich Adam befand, ohne sich dieses seines Besitzes bewußt zu sein, mittels des Durchganges durch den Widerspruch, in den er mit Gott trat, zur vollkommen selbstbewußten und freieigenen erhoben wird.« (Sy² § 1, 3, Sy⁴, 29).

Anschauung vom Urstande des Menschen in Sy⁵ bekannt hatte, bestritt er die Notwendigkeit des dialektischen Widerspruchs der Sünde, um in den bewußten Besitz der Heiligkeit zu kommen. Damit aber war der Sünde ihre dialektische notwendige Funktion als Gegensatz genommen. Ist dem Tübinger doch in Sy⁵ die skotistische Ansicht vom Urstande des Menschen gerade auch aus dem Grunde bedeutungsvoll, weil nach ihr „dem Menschen ohne allen Gegensatz des Bösen, sowohl seine eigene Natur und ihre höchsten über sie selbst hinausreichenden Bedürfnisse, als auch die Erweise der übernatürlichen göttlichen Huld und Gnade zum Bewußtsein kommen können, eine Lehre, die von der höchsten Wichtigkeit ist“ (Sy⁵ § 1, 32).

Immerhin hat der Fall des Menschen nach Möhler tatsächlich die Folge, daß der Mensch des Guten und Wahren, das er frei besitzt, bewußt wird, aber notwendig zum Bewußtwerden ist der Fall nicht. „Allerdings bewirkte nun auch der Fall diese Erhebung zum selbstbewußten und freien Besitz des Wahren und Guten, weil durch Gottes Gnade selbst das Böse zur Beförderung des Guten dienen muß“ (Sy⁵ 33, Anm. 2).

8. Wenn Möhler auch in den NU den Widerspruch aufzeigt, in dem Baur's Deutung vom Falle des Menschen zu der altreformatorischen Lehre der öffentlichen Bekenntnisschriften steht, so will er doch ihr nicht den reformatorischen Charakter überhaupt absprechen. Baur's Lehre vom Sündenfall ist vom Streben geleitet, das Problem der Sünde vom reformatorischen Prinzip des allein wirksamen Gottes her zu lösen, das in Baur's idealistischer Weltdeutung allerdings zum Prinzip des allein seienden Gottes sich fortentwickelt hat. Insofern Baur aber vom allein wirksamen Gott her das Problem der Sünde sieht, haben wir nach Möhler in Baur's Deutung vom Falle des Menschen ein genuines Erzeugnis reformatorischer Theologie zu sehen. Beurteilt Möhler doch auch schon Zwingli's Erbsünderbegriff deshalb als Ausdruck echt protestantischen Geistes, weil dieser in der Erbsünde das anerschaffene Verderben der Eigenliebe Adams und somit eine Einpflanzung Gottes sehe: „Aber eben darum ist diese Erklärung auch echt protestantisch, in dem durch dieselbe Gott ehrlich und unbefangen als die Ursache der Sünde betrachtet wird und alle einzelnen wirklichen Sünden nur als notwendige Entwicklungen, als die Erscheinungsformen der Naturanlage aufgefaßt werden.“ Damit aber erscheine die Sünde nicht als Sünde, sondern nur als Übel, das der Natur anklebt. Es sei denn allerdings nicht folgerichtig, die wirklichen Sünden als Sünden zu betrachten, da sie ja nur notwendige Entwicklungen der Naturanlage seien. Es wäre daher konsequent gewesen, jedem sittlichen Vergehen den Charakter der Schuld abzusprechen (Sy⁵ § 9, 100).

IV. Die Bedeutung der Möhlerschen Kritik für die weitere Deutung des Falles des Menschen.

So endet die Kritik des idealistischen Verständnisses vom Sündenfall, wie sie Möhler in der Baur'schen Lehre vom gefallenen Menschen entgegentrat, mit der entscheidenden Erkenntnis der Freiheit des Menschen und der mit ihr gegebenen Größe und Würde des menschlichen Geistes. Sie ist der Adel des Menschen und scheidet

ihn letztlich vom Tiere. Die Kritik bringt Möhler die entscheidende Einsicht, daß nur unter der Voraussetzung der Freiheit der Begriff der Sünde festgehalten werden könne und von einem die Freiheit leugnenden System aus das Problem der Sünde ewig ungelöst bleiben müsse. Der Grundfehler des Baurischen Sündebegriffes aber wird darin gesehen, daß hier das ethische Problem der Sünde zu einem metaphysischen gemacht und so die Sünde dem Endlichsein, dem Begrenztheit gleichgesetzt werde. Nicht als ob nun Möhler in einen antimetaphysischen Ethizismus sich geflüchtet hätte, um von da aus das Problem des gefallen Menschen fernerhin zu lösen. Vielmehr erstet für ihn aus diesem Aufgehenlassen eines eminent ethischen Anliegens, wie es die Sünde ist, in eine Metaphysik des Endlichseins als grundlegendes Problem seiner weiteren Deutung der durch die Sünde gebrochenen Existenz des Menschen, das ethische Problem der Sünde des Menschen metaphysisch zu unterbauen. Es erstet für ihn die Aufgabe, Ethik und Metaphysik in Ansehung des sündigen Daseins des Menschen einander zuzuordnen und sie miteinander zu verbinden, nicht aber Ethik in Metaphysik aufgehen zu lassen. Der Punkt aber, in dem hier die metaphysische und ethische Linie zusammentreffen, ist gerade die Freiheit. So unterbaut Möhler jetzt seine Lehre vom gefallen Menschen durch eine Metaphysik der Freiheit. Wie Möhler in seinem Athanasius 1827 vom trinitarischen Gott, d. h. von dem von Ewigkeit, unabhängig von der Welt und ihrer Entwicklung und insbesondere der Geschichte des menschlichen Geistes her sein absolutes Geistesleben vollziehenden Gotte aus⁴³ das eigene Dasein des Menschen vor Gott und außer Gott begründet, so wird jetzt umgekehrt die Freiheit des Menschen der Ansatzpunkt, von dem aus Möhler in großartiger Dialektik gegen alle pantheistische Gleichsetzung von Gott und Welt und Mensch zu dem außer- und überweltlichen, zu dem der Substanz nach von den Menschen verschiedenen Gott gelangt. Der außer- und überweltliche Gott aber ist die metaphysische Voraussetzung, von der her die Sünde und Schuld erst verständlich werden. Die Metaphysik der Freiheit weitet sich zuletzt zur Grundlage für das Verständnis von Natur und Gnade und ihrer Gegensätze, vom Christentum überhaupt. Als das Ergebnis seines Waffengangs mit dem idealistischen Verständnis vom Sündenfall kann daher Möhler die Erkenntnis buchen, „daß geradezu nur die Freiheitslehre einen außer- und überweltlichen, einen der Substanz nach von den Menschen verschiedenen Gott festhalten kann, daß nur in dieser Weise die Begriffe von Sünde und Schuld einen Sinn behalten, und dem Glauben an Christus, dem Sündenvergeber und Versöhner, eine feste Unterlage gegeben wird, so wie auch die Gegensätze von Natur und Gnade allein ihre Bedeutung finden, daß also das Christentum als das, wofür es sich selbst ausgibt, nur auf der Grundlage der Freiheit, des katholischen Dogma, festgehalten werden kann“ (NU § 30, 162).

⁴³ In seiner Abhandlung über Anselm von Canterbury bemerkt Möhler: »Das Bewußtsein Gottes ist nicht gebunden an das Dasein der Welt. Denn Gott weiß sich ewig und spricht sich auch ewig selbst aus im Worte, in welchem sich Gott ewig weiß; ewig ist darum auch das Wort und Gott sich selbst wissend, es mag noch etwas neben ihm existieren oder nicht.« Gesammelte Schriften, herausgegeben von Ig. Döllinger I, 159.

Diese Metaphysik der Freiheit aber konnte für Möhlers fernere Deutung des Falles vom Menschen nicht ohne Folgen bleiben. Sie beherrscht fortan die Entwicklung seiner Lehre von der sündigen Existenz des Menschen, die wir bei Möhler festgestellt haben. Dabei ist es freilich nicht so, daß das idealistische Verständnis des Sündenfalles sofort der beherrschende Gegensatz geworden wäre, von dem aus die fernere Dialektik seines Erbsünderbegriffs bestimmt worden wäre. Vielmehr geht das Anliegen Möhlers zunächst dahin, aufzuweisen, wie diese idealistische Deutung des Sündenfalles in unversöhnlichen Gegensatz stehe zu der der Reformatoren und der öffentlichen reformatorischen Bekenntnisschriften. Das aber heißt: das Anliegen des Symbolikers Möhler bleibt nach wie vor bestimmend für seine Deutung des gefallenen Menschen. Allein mit diesem verbindet sich die Erkenntnis, welche Bedeutung der Freiheit bei der Erklärung jeder Sünde, auch der Erbsünde, zukomme. Aus der Vereinigung dieser Motive entsteht aber der zweite Erbsünderbegriff Möhlers.

Der Spätidealismus in seinen Anfängen.

Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses.

Von Albert Hartmann (S).

Den Begriff Spätidealismus hat K. Leese geprägt. In der Zeit eingehender Erörterungen über das Verhältnis von Idealismus (d. h. der Philosophie des deutschen Idealismus) und Christentum hat er damit auf ein Moment hingewiesen, das kaum beachtet worden war: darauf, daß manche innerhalb der Entwicklung des Idealismus stehenden Denker selbst in eigenartiger Weise sich besonnen haben auf christliche Grundgedanken, über die der Gedankensturm der sich drängenden Systeme der Großen bis Hegel hinweggegangen war. Leese hat als charakteristische Vertreter des Spätidealismus den späteren Schelling, Christian Hermann Weiße und Immanuel Hermann Fichte (den Sohn Johann Gottliebs) genannt. Das Gemeinsame dieser Männer liegt darin, daß sie auf der einen Seite in den tragenden Gedanken des Idealismus leben, auf der anderen aber in bestimmten Punkten die Fragwürdigkeit jener in sich großartigen Weltauffassung erfahren haben und um eine Neuformung des philosophischen Denkens ringen. Deshalb steht der Spätidealismus „zum gemeinhin sogenannten Idealismus in dem außerordentlich stark durchlebten und durchdachten Spannungsverhältnis eines entschiedenen Ja und eines entschlossenen Nein“¹.

Wie überhaupt dem Problem des *Absoluten* das tiefste Mühen jener philosophischen Epoche galt, so bildet es auch bei den Spätidealisten die lebendige Mitte des Denkens. Weil die Entwicklung, vor allem von der Identitätsphilosophie des jungen Schelling bis zum monumentalsten Ausdruck idealistischen Erkenntnisanspruchs im Hegelschen System, doch im letzten dahin geführt hatte, das Absolute endgültig in seiner Weltimmanenz fassen zu wollen, so wird es nun die

¹ K. Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929, 8.