

14  
64

# Augustin und das paulinische Freiheitsproblem

Ein philosophischer Beitrag zur Genesis  
der christlich-abendländischen Freiheitsidee

von

Hans Jonas



Göttingen ★ Vandenhoeck & Ruprecht ★ 1930

Arendt  
BR  
65  
.A9  
J6

**Augustin  
und das paulinische  
Freiheitsproblem**

Ein philosophischer Beitrag zur Genesis  
der christlich-abendländischen Freiheitsidee

von

**Hans Jonas**



Göttingen ★ Vandenhoeck & Ruprecht ★ 1930

## Inhalt.

	Seite
Programm der Untersuchung . . . . .	5
Stoisches und christliches Freiheitsproblem . . . . .	8
Die allgemeine Fragestellung des christlichen Freiheitsproblems . . . . .	16
Die augustinische Fassung der christlichen Freiheitsproblematik . . . . .	18
Die Orientierung der Untersuchung an der Exegese von Röm. VII . . . . .	22
1. Die Auslegung in der vorpelagianischen (frühpaulinischen) Epoche . . . . .	24
2. Die Auslegung in der antipelagianischen (spätpaulinischen) Epoche . . . . .	34
Bona voluntas und meritum . . . . .	44
Welches ist die richtige Auslegung von Röm. VII? . . . . .	48
„Vocatio“ und „inspiratio“ voluntatis bonae . . . . .	49
„Vocatio“ und „inspiratio“ fidei . . . . .	54
Voluntas und appetitus . . . . .	62
Anhang I: Über die hermeneutische Struktur des Dogmas . . . . .	65
Anhang II: Des Pelagius Auslegung von Röm. VII aus seinen „Expositiones XIII epistularum Pauli“ . . . . .	76

Stoa das Freiheits-Problem in der Überwindung der tatsächlichen Abhängigkeiten des Menschen, so ließ seine Bewältigung, als rückwendende Isolierung des Selbst, am äußersten Punkte in diesem einen möglichen Bereich „frei werden“, der auf einer neuen Ebene der Selbstbetrachtung dann seine neue und völlig eigene Problematik der Freiheit darbieten konnte — und möglicherweise auch eine solche, die nun gerade zum Ideal einer Abhängigkeit, wenn auch ganz anderer Art als die, welche die Stoa hatte überwinden wollen, hintrieb. Denn für die Stoa war undiskutierte Voraussetzung, daß im Innenbereich, dem Bereich meiner Vorstellungen, soweit er den äußeren Weltabhängigkeiten zu entziehen ist, also vor allem im „Wie“ der Haltung zu den Dingen, der Mensch unumschränkt herrscht — weil er eben das vollziehende Subjekt dieser Sphäre ist, in der kein äußerer Zwang ihn erreichen kann (und nur solcher begrenzt ja meine Macht — das andere bin ich eben selbst). Aber gerade dieses „Weil“ verliert für das Christentum seine Schlüssigkeit und schlägt ins Gegenteil um: gerade wo ich absolutes Subjekt sein muß, in der aller äußeren Unterstützung aus den Welt-Werken beraubten, ganz sich selbst überantworteten Innen-Sphäre, gerade dort, wo ich nur Subjekt sein kann und kein Sichverlegen in die Objekte mehr möglich ist, erfahre ich notwendig meine tiefste, wesenhafte Ohnmacht über mich selbst — mit der verglichen das Weltwirken gerade das Reich meiner Macht ist. Diese Ohnmacht ergibt sich paradoxerweise gerade da, wo es sich nur um meinen „Willen“ und um nichts anderes handelt, gerade da, wo kein äußeres Gelingen zum Kriterium meiner Macht beansprucht ist. Das Nichtkönnen in meinem Wollen (dieses als ernsthaftestes vorausgesetzt) ist eine Wirklichkeit dieses meines Wollens selbst, nichts Fremdes, es bildet den konkreten Vollzug meines Wollens in seiner zeitlichen Bewegung mit. Die Insuffizienz ist also gerade in der vollständigen Aktualisierung meines absoluten Subjektseins enthalten — wenn und sofern ich es wirklich zu solchem absolutem Subjektsein kommen lasse: und es kommt dazu eben „vor Gott“. Das „Sich-selbst-Überlassen-sein“, sibi relictum esse, besagt im Christentum das Auf-sich-selbst- und dabei Vor-Gott-Gestelltsein des Menschen, d. h. in seiner Kreatürlichkeit unter Gottes Anspruch Gestelltsein. Diesem Anspruch unterstellt er sich, er übernimmt ihn in seiner Verbindlichkeit für sich und erlangt damit seine höchste Möglichkeit und Präention als verantwortlicher Geist — und zugleich auch seine höchste Gefährdung und In-Frage-Stellung. Denn er begibt sich damit unter die Augen dessen, der „Herz und Nieren“ prüft, der den „abyssus

humanae conscientiae“ offen vor sich liegen hat und somit jede sich in das Handeln einschleichende Unechtheit durchschaut und als solche offenbar werden läßt — d. h. aber: der Mensch selber läßt sie sich offenbar werden im Hinblick auf dies absolute „Wovor“ seines Vollzuges. Denn wo sich sonst sein eigenes kritisches Auge schließt, weiß er jenes noch offen, und dies Bewußtsein genügt, ihn aus jedem vorläufigen Haltmachen seiner Selbstbefragung in irgend einer beruhigenden Fiktion von sich herauszutreiben und in der Selbstdestruktion schonungslos weiterzutreiben; weiter, als er „normalerweise“ darin gehen würde, weiter, als in seinem sonst von ihm wahrgenommenen „wohlverstandenen Interesse“ liegt: nämlich ins Unendliche, hinein in die unendliche Reflexion des Willens. Und in dieser entdeckt er, was er, was der Wille, sich sonst aus gutem Grunde verbirgt: daß er in sich selbst abfallend ist von sich selbst, daß er immer seine eigene Ursprünglichkeit verrät, daß er sich selbst zu überlisten und zu täuschen strebt — und sich immer auch zu täuschen weiß; daß je wachsammer der sittliche Vor-satz ist, um so durchtriebener auch der Wille selbst, ihn in der scheinbaren Durchführung zu sabotieren; daß der Wille konstitutiv vieldeutig ist und alle scheinbar eindeutige Qualifizierung nur erkaufte durch ein Nicht-zu-Ende-Gehen, ein (im wahrsten Sinne des Wortes) willkürliches Haltmachen der destruirenden Reflexion, — das ihm aber jetzt das Bewußtsein jenes nicht zu täuschenden Zuschauers und Richters nicht mehr gestattet; und schließlich das Schrecklichste: daß von dieser abgründigen Vollzugsdialektik des Willens auch der intensive Wille zum Wahrsein vor Gott, zur wahren, Gott genugtuenden „Gerechtigkeit“ selbst nicht verschont bleibt, sondern durch das volle Wissen darum, was im Sichvollziehen unvermeidlich auch mit ihm geschieht, gerade zur völligen Zerknirschung in seiner Ohnmacht geführt wird. — Eben nur bis zu diesem Wissen seines ständig sich vollziehenden Abfalles („cognitio peccati“) gelangt der auf sich gestellte Wille — aber nicht dazu, ihn auch vermeiden zu können. Vielmehr ist die wesenhafte Unvermeidbarkeit gerade das Verzweiflungsvolle seiner Erkenntnis. Indem Gott (oder: die Idee des durchschauenden, absoluten Gottes) ihn aus allen Schlupfwinkeln des Willens hinaus-scheucht, erkennt er zugleich, an der äußersten Grenze dieser schonungslosen Jagd, bei der alles Scheinbare, Vorgetäuschte auf der Strecke bleibt, daß der Wille in sich ja nichts anderes als ein einziger Schlupfwinkel seiner selbst ist, aus dem ihn wirklich radikal zu lösen und zu eindeutigem Wahrsein zu befreien — ihn von sich selbst frei machen hieße. So ist dies

Scheitern gerade im unerbittlichen und unbestechlichen Sich-Ernstnehmen am tiefsten, weil hier der Einsatz der höchste, der Maßstab der absolute war — und es sich nicht mit dem „guten Willen“ bei „ungenügenden Kräften“ beruhigen läßt, denn dies wäre der schlimmste Selbstverrat. Indem der Vorsatz sich ins absolute Kriterium gesetzt hat, ist das Versagen umso furchtbarer. Und dies eben ist das tragische Doppelgesicht dieses Daseinsgeschehens: Indem der Mensch die Forderung Gottes übernimmt, hat er auch vor Gott in seiner Geschöpflichkeit zu bestehen übernommen: indem er also seine höchste, ihm verbindlich aufgegebene Möglichkeit als Geist ergreift, hat er sich zugleich aufs äußerste vorgewagt und exponiert, so daß sein Scheitern gewiß ist — und daß er es erlebt, ist der Sinn dieser Möglichkeit und der Zweck ihres Aufgegebenseins. Denn trotz ihrer wesensmäßigen Aussichtslosigkeit ist jene Prätention der Gesetzeserfüllung keine leichtfertige, übermütige Prätention: sie ist zwar ein ungeheures Unterfangen, aber eines, zu dem der Mensch bereit sein muß, da es die Forderung Gottes an ihn ist, und ohne es die Gnade nicht für ihn bereit ist. Und dies aufgegebene Unterfangen hat in seiner Aussichtslosigkeit doch seinen positiven Sinn: Indem der Mensch von Gott seine kritische Qualifizierung erwartet, muß seine Geschöpflichkeit in dem, was nach ihrer äußersten Möglichkeit in ihr ist, offenbar werden<sup>1)</sup>.

### Die allgemeine Fragestellung des christlichen Freiheitsproblem.

Im Vorigen sind bereits die bestimmten, spezifisch christlichen Antworten für das Freiheitsproblem gegeben. Nehmen wir es aber nur soweit, als es die Dimension erst für bestimmte Fragen vorgibt — welche spezifisch christlichen Fragen ergeben sich dann für das Freiheits-

<sup>1)</sup> Bei Augustin kommt dieser ganze Zusammenhang am ursprünglichsten im X. Buch der Konfessionen zum Ausdruck. Wir zitieren einige Sätze: *Volo eam (sc. veritatem) facere in corde meo coram te in confessione (c. 1).* — *Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. . . . Abiciam me atque eligam te. . . . Tibi ergo Domine manifestus sum quicumque sim. Cum enim malus sum nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi, quam hoc non tribuere mihi. (C. 2). . . . quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se. . . (gratia), qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. (C. 3). . . (Deus), in cuius oculis mihi quaestio factus sum. (C. 33 n. 50) u. a.*

wollen anreizt. Unter diesem neuen Gesichtspunkt zitieren wir nochmals die Stelle ad Simplic. I. I qu. 2 n. 22: Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurreret quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate. — Also die Weise der göttlichen electio des Willens ist das ihm Begegnenlassen eines bonum, und zwar natürlich des summum bonum, und in der Weise, daß es ihn hinreichend affiziert, um seinen appetitus zu erregen und zu sich hinzuziehen; und letztlich ist der Wille dieser appetitus selbst. Es ist das alte Schema Augustins, das wir schon in de div. quaest. 83, qu. 40 finden: Ex diversis visis diversus appetitus animarum est.

Jetzt verstehen wir auch, wieso der Schwerpunkt auf die erste Veranlassung des Willens zum Guten verschoben werden konnte: da er als appetitus, also als ein Habenwollen durch seine Richtung aufs Objekt eindeutig qualifiziert ist; der appetitus, das Streben, hat in sich keine Bewegtheit mehr. Das so motivierte „Wollen“ kann zwar noch nicht aus sich das bonum erlangen und bedarf hierzu der Hilfe, aber es ist doch als appetitus schon eindeutig determiniert und in seiner Qualität bestimmt; d. h. seine innere Qualifizierung ist kein (von ihm selbst zu erleidendes) Problem mehr — und hat auch im Grunde nichts mehr mit der Frage seiner Suffizienz zu tun, die jetzt einfach eine hinsichtlich der Ziel-Erreichung ist.

Bestimmen wir aber den Willen gegenüber jedem möglichen Habenwollen als ein Seinwollen, als das Seinwollen des menschlichen Daseins, so eröffnet sich uns erst der Blick auf die eigentliche Insuffizienzproblematik, dieselbe, von der Paulus redet und die auch Augustin gemeint hat (wie etwa aus der ursprünglichen Fassung der Probleme im X. Buch der Confessiones ersichtlich, wo er aus eigensten Erfahrungen redet), aber begrifflich sich verbaute. In diesem Seinwollen geht es dem „Willen“, der letztlich nichts anderes als die Selbstbesorgung des menschlichen Seins überhaupt ist, um sein eigenes Sein, und er ist somit kein isolierbarer Einzelakt, sondern ein Grundmodus des Daseins überhaupt. Dies Seinwollen aber hat als solches in sich eine ganz einzigartige Reflexivität, ein Verhältnis zu sich selber, in dem sich allererst sein „Wie“, d. h. aber dies wollend besorgte Sein selber, konstituiert, — und dies Verhältnis ist kein fixierbar selbstidentisches, sondern in sich und für sich selber, in der dauernd aktuellen Reflexion, eine konkrete Bewegtheit, die bei identisch festgehaltener Objekttrichtung einer fortwährend sich neu schöpfenden Mannigfaltigkeit im Wie der