Rostocker Dokumentenserver
Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.
Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: digibib.ub@uni-rostock.de

Theodor Simon

Entwicklung und Offenbarung

Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1907

http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1726684296

Druck Freier Zugang PUBLIC DOMAIN OCR-Volltext

Eigenthum der Kirchenbibliothek
zu Treptow a/Toll.
№ 532.

Entwicklung und Offenbarung.

Von

Lic. Dr. Theodor Simon,
Pastor an St. Lukas in Berlin.

Berlin.
Trowitzsch & Sohn.
1907.

Herrn Landgerichtsdirektor Dr. jur. Paul Hoepke,

dem bewährten Freund

in treuer Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Einleitung . . . . . Seite 1

I. Der Begriff der Entwicklung . . . . . „ 4

II. Die Entwicklung in der Offenbarung . . . . . „ 51

Schluß . . . . . „ 125

Eins der meistgebrauchten wissenschaftlichen Schlagworte unserer Zeit ist „Entwicklung", ja es beherrscht die Zeit. Was früher in der Welt feststand, löst sich vor der evolutionistischen Weltanschauung auf in einen stets bewegten Strom; was vordem ein unveränderlich Gegebenes schien, ist vor ihren Augen in steter Umwandlung begriffen; was sonst als ein Seiendes galt, erscheint jetzt als eine bloße Welle im Meere des Werdens. Als die Hochflut hereinbrach mit Ch. Darwins biologischer Entwicklungslehre, schien sie sich eine Zeitlang noch an einem Felsen zu brechen: die Offenbarung mit ihrem Berichte von der ursprünglichen Schöpfung der Arten trat den Ansprüchen der Entwicklungstheorie noch entgegen, und wild schlugen die Wellen der Flut an dem steinernen Zeugen alter Zeiten empor. Wenn damals das Thema „Entwicklung und Offenbarung" abgehandelt wurde, so verstand man darunter die Frage, ob die evolutionistische Anschauung auf biologischem Gebiet sich mit dem biblischen Bericht der ursprünglichen Schöpfung fester Formen vertrage. Der heutige Stand der Frage ist ein durchaus andrer. Der Gedanke des Evolutionismus hat breiteres Feld gewonnen. Längst handelt es sich nicht mehr bloß darum, ob die Lebewesen aus einfacheren Stammformen oder schließlich aus einer Form sich entwickelt haben. Die entwicklungsgeschichtliche Behandlung ward nach und nach auf alle Gebiete der Wissenschaft übertragen, alle Gestaltungen und Ordnungen des Seins und Lebens traten in das Licht dieser neuen Anschauung. Kein Wunder, daß sie ihre Methoden

schließlich auch auf das Gebiet der Religion anwandte, von woher ihr zuerst so lebhafter Widerspruch entgegengeklungen war. Es hat sich erfüllt, was der im Prophetenmantel einherschreitende Verkünder der Entwicklungslehre E. Haeckel im Jahre 1877 vorausgesagt hatte: auch die Theologie werde sich so wenig, wie die anderen Wissenschaften, dem Einfluß dieser Lehre entziehen können[1]). So hält es jetzt Kaftan (Das Verhältnis des ev. Glaubens zur Logoslehre in Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1897) für möglich, daß vielleicht in der Neuzeit die Entwicklungslehre die Weltbetrachtung werden könne, die den Rahmen für eine Darstellung des christlichen Glaubens ähnlich abgäbe, wie das Altertum sich den Gehalt des Christentums vermittelst der Logoslehre vergegenwärtigt und verständlicht habe. Ja vielfach erscheint es heute so, als ob der ehemalige trotzige Fels in den Fluten, die Offenbarung, von dem Strom der Entwicklung nicht bloß unterwühlt und gestürzt sei, sondern in seine letzten Bestandteile aufgelöst, unkenntlich in der allgemeinen Flut dahinschwimme. Was einst als die Gabe einer Überwelt verehrt wurde, lehrt die moderne Betrachtung zuletzt als ausschließliches Produkt der Erde ansehen.

Aus der gegenwärtigen Lage heraus ist unser Thema zu verstehen. Wenn wir in der Überschrift „Entwicklung und Offenbarung" einander gegenüber stellen, so soll es sich für uns um die Frage handeln, ob die Offenbarung es verträgt, unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachtet zu werden, letztlich, ob Offenbarung nicht ihrem Begriff nach in sich Entwicklung fordert.

Wir könnten, wie dies in Entwicklungsfragen sehr oft geschieht, einfach den Begriff der Entwicklung als etwas längst Gegebenes und in sich Klares voraussetzen und handhaben. Doch warnt uns Lotze mit seinem bekannten Wort, daß, falls am letzten Tage für jedes unnütze Wort werde Rechenschaft gegeben müssen, die Verantwortung für das der organischen Entwicklung lang sein werde. Auch Eucken (Geschichte und

[1]) „Die heutige Entwicklungslehre im Verh. z. Gesamtwissenschaft 1877." In der Sammlung gemeinverst. Vortr. u. Abh. 1902.

Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart 1878. S. 134) erklärt, das Wort „Entwicklung" sei „ziemlich abgenutzt und in der Wissenschaft unverwendbar geworden". H. Rickert (Grenzen d. naturwissensch. Begriffsbildung S. 438) spricht es gleicherweise aus, daß in dem Ausdruck „Entwicklung" sich die allerverschiedensten, ja einander ausschließenden Begriffe zu trüber Einheit mischen.

So wird es denn durchaus nicht überflüssig sein, zu Beginn erst einmal die Frage aufzuwerfen, was denn eigentlich „Entwicklung" sei. Dabei müssen wir es uns immer vor Augen halten, daß es sich für uns in dem ersten Teil, der dieser Frage nachgeht, lediglich um eine formale Bestimmung des Entwicklungsbegriffs handeln darf, noch abgesehen davon, auf welchen Inhalt er dann angewandt werden soll. Ein Eingehen auf Materiales würde es sein, wenn wir prüfen wollten, ob mit dem Bilde einer Welt- oder Menschheitsentwicklung, das man sich von irgend einer Seite her macht, Offenbarung zu vereinigen sei. Dies kann gleichfalls eine wertvolle Frage sein, aber wir heben es, um Mißverständnisse auszuschließen, von vornherein hervor, daß nicht hierauf die Absicht unsrer Untersuchung gerichtet ist. Wenn biologische Fragen von uns gestreift werden, so ist das nur deshalb unumgänglich, weil wir den Entwicklungsbegriff da aufsuchen und studieren müssen, wo er seine moderne Prägung erhalten hat und am meisten betont wird.

Den gewonnenen Begriff der Entwicklung gilt es dann im zweiten Teil mit dem in der Theologie gegebenen der Offenbarung zu konfrontieren und, wenn möglich, zu vermitteln.

I.

Der Begriff der Entwicklung.

Der Entwicklungsbegriff ist keineswegs erst ein Fund der Neuzeit, obgleich diese ihn erst in den Brennpunkt wissenschaftlicher Diskussion gerückt hat[1]). Die Worte „Entwicklung" und „entwickeln" treten erst im siebzehnten Jahrhundert auf. J. Boehme braucht dafür die Ausdrücke „auswickeln", „Auswickelung". Die entsprechenden lateinischen Worte evolvere, evolutio haben ursprünglich keinerlei philosophische Bedeutung. Bei Nicolaus von Cusa werden sie erstmalig in solchem Sinne gebraucht, und zwar erklärt er evolutio durch das Synonym explicatio: „linea est puncti evolutio." Auch Leibniz gebraucht evolutio als Gegensatz zur involutio — sie entsprechen den französischen Ausdrücken développement und enveloppement. Dann wurde Evolution die Bezeichnung für die „Einschachtelungstheorie", nach welcher das erste Individuum einer Spezies schon alle andere von ihm abstammenden Individuen derselben Spezies in sich eingewickelt enthalten habe, ebenso wie im Keim und Ei schon die Teile des daraus entstehenden Organismus präformiert liegen sollten.

Es handelt sich hier für uns, die wir nur formal den Begriff der Entwicklung feststellen wollen, nicht um ein Aufsuchen von Parallelen aus der Vorzeit zu den heutigen Ge-

[1]) Vgl. f. d. Folgende: R. Eucken, Gesch. u. Kritik der Grundbegriffe d. Gegenwart 1878. M. Heinze in RE³ Art. Evolution. Schiele, D. Entwicklungsgedanke in der ev. Theol. in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1897. S. 140 ff.

danken über Welt- und Menschenentwicklung. Darum erübrigt es sich, auf Spekulationen einzugehen, die eine Analogie zu modernen Entwicklungstheorien darbieten. Von Herder ist in Deutschland die Herrschaft des Entwicklungsgedankens angebahnt: die ganze Natur ist ein einheitlicher Organismus, in dem eine fortschreitende, in sich zusammenhängende Entwicklung vom Anorganischen zum Organischen, vom Stein zur Pflanze, zum Tier und zuletzt zum Menschen stattgefunden hat. Die Geschichte ist nur Fortsetzung des Naturprozesses. Bekanntlich teilt auch Goethe diesen Begriff der Entwicklung, sowohl in seinen zoologischen Untersuchungen als in seiner Ansicht von der Metamorphose der Pflanzen. Auch Kant offenbart schon Gedanken, die in späteren Systemen von Wichtigkeit geworden sind. Er sieht, daß in den Naturformen verschiedener Klassen von Organismen eine Analogie herrscht und bezeichnet dies als einen Grund zu der Vermutung, daß sie von einer gemeinsamen Urmutter abstammen. Doch die Annahme, daß alle organischen Wesen, oder auch nur spezifisch verschiedene aus einander entstanden seien, hält er für ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Die Zweckmäßigkeit der entstandenen Gebilde führt er darauf zurück, daß der allen gemeinsamen Mutter eine für alle ihre Abkömmlinge zweckmäßige Organisation mitgegeben worden sei. Doch sind solche Gedanken bei Kant nur beiläufige.

Schelling vertieft den Herderschen Gedanken von der fortlaufenden Entwicklung von der Natur zum Geiste. Ist es doch das Ziel der Natur, zu Bewußtsein und Freiheit zu kommen, und der Geist ringt sich durch die verschiedenen Organisationsstufen hindurch diesem Ziel entgegen. Es waltet durch alles hindurch ein einheitliches Leben und dies schreitet fort in lückenloser Entwicklungsreihe. Schellings Anhänger Oken machte sich den Entwicklungsgedanken zur Erklärung der Natur energisch dienstbar. Die organischen Wesen sind aus einem Urschleim entstanden. Die Entwicklung hat ihr Ziel im Menschen. Die Tiere sind Hemmungsbildungen auf diesem Wege zum Entwicklungsziel.

Die großartigste Verwendung des Entwicklungsgedankens zum Bau einer Weltanschauung zeigt uns Hegel. Das Absolute entwickelt sich, indem es zuerst sich selbst setzt, dann sich entäußert in der Natur und zu sich zurückkehrt im Geiste. So ist die Natur eine Etappe in der Entwicklung zum Geist.

Seine moderne Gestalt und Bedeutung gewann der Entwicklungsgedanke auf einem Gebiete, auf welches von alters her die Augen der Naturwissenschaft gerichtet waren, von da aus machte er seinen Sieges- und Eroberungszug durch sämtliche Gebiete der Wissenschaften. An den Namen Darwins knüpfen die heutigen Erörterungen über die Entwicklungsfrage zumeist an. Das neue Stadium, in das durch Darwin die Entwicklungstheorie tritt, obgleich vorbereitet durch andre Forscher, namentlich Lamarck, kennzeichnet sich durch die Tendenz, jedes teleologische Prinzip auszuschließen und allen Fortschritt in der Entwicklung lediglich auf mechanischem Wege zu erklären. Die Anschauungen von der Transformation der Arten oder dem Transformismus, finden wir schon früher. Von den schon beispielsweise angeführten Vertretern solcher Theorien abgesehen, die nicht von Beruf Naturforscher waren, wie Herder und Goethe, wäre hier etwa Caspar Friedrich Wolf zu nennen, der schon 1759 in seiner Theoria generationis die Lehre aufgestellt hatte, die unendliche Mannigfaltigkeit organischer Formen habe sich aus einer geringen Anzahl ursprünglicher Typen heraus entwickelt. Das Neue ist jetzt die Leugnung jeder *inneren* Ursache der Weitentwicklung der Formen. Lamarck führte diese schon auf die Verschiedenheit der äußeren Lebensbedingungen zurück, denen sich die Organismen anzupassen hätten, auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe, die eine Verstärkung oder Verkümmerung derselben zur Folge gehabt und so die verschiedenartige Ausgestaltung des ursprünglich einheitlichen Organismus im Laufe der Entwicklung bewirkt hätten. Ähnlich sucht Geoffroy St. Hilaire die Umbildung zu den heutigen Arten im Laufe des Entwicklungsprozesses durch Veränderungen in der Umwelt des Organismus, besonders durch andersartige Zusammen-

setzung der Atmosphäre, zu erklären. Nach Darwin hat der Kampf ums Dasein eine Auswahl unter den Organismen getroffen. Diejenigen, welche für die Existenz unter gegebenen Umständen günstigere Merkmale besaßen, überstanden den Kampf ums Dasein leichter, die anderen gingen zugrunde. Die günstigen Anlagen pflanzten sich durch Vererbung fort und befestigten sich. So erklären sich die scheinbar zweckmäßigen Gebilde auf mechanischem Wege, und es scheint möglich, von der Entwicklung jegliche Teleologie auszuschließen.

In Deutschland ist vor allen anderen E. Haeckel für den Darwinismus in die Schranken getreten. Er sieht in der ontogenetischen Entwicklung, d. h. in der Entwicklung des Einzelwesens von der Zelle durch den Embryo bis zu der fertigen Gestalt, eine gedrängte und abgekürzte Wiederholung der phylogenetischen Entwicklung, d. h. der Entwicklungsformen, welche die Vorfahren des betreffenden Organismus im Laufe vieler Millionen Jahre durchgemacht haben. „Die Keimesgeschichte ist ein Auszug aus der Stammesgeschichte, bedingt durch die Gesetze der Vererbung" (Über die Entwicklungslehre im Verh. zur Gesamtwissenschaft 1877. In d. Samml. Gemeinverständl. Vortr. u. Abhdl. 1902. S. 126. 27). Er ergänzt Darwin, indem er auch das Seelenleben in Betracht zieht. Die Protoplasmamoleküle sind beseelt. Wie sich aus diesen Molekülen die Zelle zusammensetzt, so ist die Zellseele das Gesamtresultat der psychischen Tätigkeiten der Protoplasmamoleküle. Aus den Zellseelen setzt sich dann die Seele des aus den Zellen gebildeten Organismus zusammen. Das Protoplasma aber setzt sich aus Atomen zusammen — so scheut Haeckel auch nicht den Rückschluß, daß die Atome beseelt seien. „Der Atome Hassen und Lieben, Anziehung und Abstoßung der Moleküle, Bewegung und Empfindung der Zellen und der aus Zellen zusammengesetzten Organismen, Gedankenbildung und Bewußtsein der Menschen — das sind nur Stufen des universalen, psychologischen Entwicklungsprozesses[1])." So

[1]) a. a. O. 134.

führt er eine „monistische" Erklärung des Organismus nach seiner leiblichen und geistigen Seite durch. Das aber ist ihm die wichtigste Errungenschaft seines „Monismus", daß er nur eines Erklärungsprinzips bedarf, der Mechanik der Atome mit Ausschluß des Zweckbegriffs. Die Einführung des Zweckbegriffs ist ihm „Dualismus", den er nun ein- für allemal nicht nur aus der Biologie, sondern aus allen Wissenschaften, auch denen des Geisteslebens, verbannt zu haben glaubt[1]), wo man bis jetzt nicht ohne Zweckbetrachtung auszukommen meinte. Haeckel identifiziert so die monistische Weltanschauung mit der mechanistischen, die dualistische mit der teleologischen. So ist dann dies das Resultat seiner Anschauung von der Entwicklung: „auch die Völkergeschichte oder die sogenannte Weltgeschichte muß größtenteils durch natürliche Züchtung erklärbar sein, muß ein physikalisch-chemischer Prozeß sein, der auf der Wechselwirkung, der Anpassung und Vererbung in dem Kampfe der Menschen ums Dasein beruht."

Der englische Philosoph Herbert Spencer stellt die Entwicklung als oberstes Gesetz der gesamten Natur hin, der anorganischen wie der organischen. „Entwicklung, evolution, ist Integration des Stoffes und begleitende Zerstreuung der Bewegung. Auflösung dagegen oder dissolution ist die Aufnahme von Bewegung und begleitende Disintegration des Stoffes[2])." Der Weltprozeß besteht in einem Rhythmus von Entwicklung und Auflösung[3]). Durch die Entwicklung konsolidieren sich die vorher zerstreuten Stoffe. Die Pflanze wächst durch Aufnahme und Konzentrierung von Stoffen, die vorher in der Form von Gasen zerstreut waren. Die Tiere assimilieren vorher anderwärts in Pflanzen und Tieren zerstreute Stoffe. Auch auf anderen Gebieten herrscht dasselbe Gesetz. Wandernde Familien konsolidieren sich zu Stämmen,

[1]) a. a. O. 125 u. bes. „Freie Wissensch. u. freie Lehre", e. Entgegnung auf Virchows Rede in München 1878 (in gemeinverständl. Vortr. ꝛc. 1902. S. 211; Natürl. Schöpfungsgesch. 1889. S. 30 ff.).

[2]) Grundl. d. Philos. Stuttg. 1875. S. 289.

[3]) a. a. O. S. 560.

diese zu Völkern. Bei all diesen Integrationsvorgängen tritt eine Differenzierung hervor: der Organismus gliedert sich, die Art zerteilt sich zu Unterarten. Auch im Volkskörper finden Besonderungen statt. Zuletzt geht die Entwicklung in Auflösung über, es tritt Rückbildung ein, der Stoff zerstreut, die Bewegung bindet sich wieder[1]). Alles körperliche und geistige Wesen in der ganzen Welt steht unter diesem Entwicklungsgesetz, es ist kein Unterschied. Ist doch beides nur Symbol einer uns unbekannten und immer unbekannt bleibenden Realität. Wie „diese sich außerhalb des Bewußtseins unter den Formen von Stoff und Bewegung kundgibt, ist sie doch im Wesen dieselbe, die sich innerhalb des Bewußtseins als Fühlen und Denken kundgibt“[2]). Dieses unerkennbare Reale oder Absolute ist der Abgrund, in dem Spencer alle metaphysischen Fragen als unlösbar versinken läßt, um sein Entwicklungssystem auf den lediglich natürlich-empirischen Prinzipien moderner Naturwissenschaft aufzubauen. Dieses große Unbekannte bringt in uns Wirkungen hervor, auf diese Welt der Erfahrung bleiben wir beschränkt. In welcher Beziehung der Prozeß, den wir in der Erfahrungswelt verfolgen können, „zu dem wirklichen Prozeß steht, sind wir nicht fähig, zu begreifen, und noch viel weniger, zu erkennen“[3]). In diesem Abgrund des Unerkennbaren muß dann auch die Frage der Teleologie verschwinden. Möglich, daß es Zwecke im „wirklichen Prozeß“ gibt — wir können in unsrer Welt nur den Fortgang der Dinge nach naturwissenschaftlichen Prinzipien erklären.

So großartig das Spencersche System angelegt und so konsequent der Entwicklungsgedanke in ihm durchgeführt ist, für unsre Untersuchung, die nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der vermittelst des Begriffes der Entwicklung gebauten Weltanschauungen, sondern nur auf formale Eruierung des richtigen Begriffs ausgeht, sind Spencers Ausführungen

[1]) a. a. O. S. 364.
[2]) Prinzipien der Biologie I, S. 541.
[3]) Grundl. d. Philos. S. 567.

doch von geringerem Wert. Denn er selbst gesteht, daß der Name „Entwicklung" für das, was er damit meint, gar nicht recht paßt: „Die Namen bezeichnen ihre Gegenstände keineswegs so genau, wie es zu wünschen wäre." „Entwicklung bedeutet noch andres, was zum Teil mit der Bedeutung, die dem Worte hier beigelegt wird, nicht übereinstimmt, ja sogar das gerade Gegenteil davon ist." „Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt entwickeln: entfalten, öffnen und ausdehnen, austreiben, in Freiheit setzen." „Das entgegengesetzte Wort „Einwickelung" (involution) würde das Wesen des Prozesses viel richtiger ausdrücken[1])." Daß er diesen Namen, der für das damit Bezeichnete so ungeeignet ist, dennoch wählt, hat Gründe, auf die wir später in andrem Zusammenhang nochmals zurück zu kommen gedenken.

Die moderne Entwicklungslehre offenbart einerseits die Tendenz, alles Geschehen auf organischem und anorganischem Gebiete, das Körperliche und das Geistige, Natur und Geschichte in einem einheitlichen, lückenlosen Prozeß zusammen zu schauen. Diese Tendenz verbindet sie mit den früheren Anschauungen über Entwicklung. Andrerseits aber finden wir bei der modernen Anwendung des Entwicklungsbegriffs das Streben, auf den Prozeß der Entwicklung nur naturwissenschaftliche Erklärungsprinzipien anzuwenden. Der Gedanke der Einheit des Entwicklungsprozesses führt zu den Versuchen, eine einheitliche Erklärungsmethode für ihn zu gewinnen. Männer der Naturwissenschaft waren es, unter deren Händen der Entwicklungsbegriff für die Neuzeit seine hohe Bedeutung gewann. Auf Gegenstände wandten sie ihn an, auf welchen von jeher der Blick der Naturwissenschaft geruht hatte. Was lag da näher, als die Erklärungsmethode der Naturwissenschaft auf das ganze Gebiet des Entwicklungsprozesses anzuwenden, oder vielmehr nicht bloß anzuwenden und zuzusehen, wie weit man damit im einzelnen komme, sondern die naturwissenschaftliche Methode als die einzig zulässige und alles erklärende

[1]) a. a. O. S. 289. 290.

von vornherein zu behaupten. Denn es scheint eine allgemeine menschliche Neigung zu sein, die auf einem engeren Erfahrungsgebiete gewonnenen Gesichtspunkte unbesehen zu verallgemeinern. Der Spezialgelehrte ist immer in Versuchung, die Methoden, mit denen er täglich auf seinem Gebiet arbeitet, und deren Fruchtbarkeit ihm einleuchtet, auch über sein beschränktes Feld hinaus zur Anwendung zu bringen, die anderen Wissenschaften danach zu beurteilen, wie sie seiner Methode sich fügen und ihr Recht zu beanstanden, wenn sie dies nicht tun. Es ist dies ein Fehler, den man schon längst bei Juristen gerügt hat, daß sie religiöse und kirchliche Dinge unter dem Gesichtspunkte und nach den Methoden ihrer Wissenschaft behandeln und so oft das eigentliche Leben des unter ihre Hände geratenen Gegenstandes verkennen oder gar seinen Lebensnerv töten. Wir meinen, es ist derselbe Fehler, welcher den Naturwissenschaftler veranlaßt, alles unter seine Spezialmethoden zwingen zu wollen und ihn das Auge verlieren läßt für die Berechtigung andrer Gesichtspunkte. Der Gelehrte denkt hier nicht anders als der körperliche Arbeiter, welcher als Arbeit nur diejenigen Tätigkeiten anerkennen will, die eine Bewegung der Arme und Beine verlangen.

Daß man den Anspruch des naturwissenschaftlichen Gelehrten, nach seiner Methode müsse jede Wissenschaft gehandhabt werden, vielfach so unbesehen hingehen ließ, ihn als selbstverständlich anerkannte, das hat jener seinen unbestreitbaren großen Erfolgen auf seinem Gebiet zu verdanken. Wohl keine Wissenschaft hat heute solchen Aufschwung genommen und so sichtbar einen umgestaltenden Einfluß auf die ganze Umwelt des modernen Menschen geübt. Was wunders, wenn man die Methode der Naturwissenschaft, die ihren Befähigungsnachweis in so ausgiebigem Maße erbracht hatte, nun für die einzig wissenschaftliche hielt und andre Wissenschaften mit ihrer Hilfe aus ihrer Rückständigkeit herauszureißen und zu ähnlichen Erfolgen vorwärts zu treiben gedachte.

Vorzüglich unter den Händen von Vertretern der Natur-

wissenschaft ist der Entwicklungsbegriff zu seiner heutigen Bedeutung herangewachsen, und sie sind geneigt, ihn als einen lediglich naturwissenschaftlichen zu betrachten, darum auf den Entwicklungsprozeß die spezifisch naturwissenschaftliche, die mechanistische Methode anzuwenden und jede Behandlung, sei es auf welchem Gebiete es sei, nach andren Prinzipien von vornherein als unberechtigt auszuschließen.

Ein Entwicklungsbegriff im mechanistischen Sinne würde, wenn wir uns einen Vorausblick auf unsre Aufgabe gestatten dürfen, wohl innerhalb des Offenbarungsbegriffes keinen Platz haben. Wenigstens der christliche Gedanke der Offenbarung eines lebendigen Gottes würde die engen Fesseln eines solchen Begriffs sprengen. Oder der Offenbarungsbegriff würde eine Modifikation erfordern, welche nach unserem Dafürhalten eine vollständige Verblassung, ja ein Aufgeben des Offenbarungsgedankens bedeutete, sollte die mechanistische Erklärung die zureichende und allein zu Recht bestehende Methode überall da sein, wo man von Entwicklung reden will.

Ist „Entwicklung" ein lediglich naturwissenschaftlicher Begriff? Um diese Hauptfrage werden sich unsre Gedanken nun im folgenden zunächst vorzugsweise zu drehen haben.

Der Mensch steht der Natur zunächst als einer unübersehbaren Fülle von Anschauungen gegenüber. Unendlich jedenfalls für sein Auffassungsvermögen, vielleicht auch absolut unendlich dehnt sich die Welt vor ihm in Zeit und Raum. Von vornherein muß es ihm aussichtslos erscheinen, sich dieses Anschauungsstoffes in seiner konkreten Einzelheit zu bemächtigen. Aber wollte er sich auch bescheiden und nur auf einen Ausschnitt aus dieser Gesamtwelt der möglichen Anschauungen sich beschränken, die Schwierigkeit wiederholt sich. So klein er auch den Kreis der Objekte wählte, in der Hoffnung, hier wenigstens den Stoff erschöpfend zu erfassen, auch hier bietet sich ihm wieder eine unübersehbare Fülle der Mannigfaltigkeit. Jeder konkrete Gegenstand zeigt schon auf seiner Oberfläche eine Fülle von Anschauungen, die wir nicht

erschöpfen können; nur die Oberflächlichkeit, mit der wir hinschauen, läßt uns diese Unendlichkeit übersehen. Jeder Punkt der Außenseite des Gegenstandes hat, genau genommen, eine andre Farbennuance, so daß wir die Gesamtheit der Farbenunterschiede nicht fassen und wiedergeben könnten. Völlig unmöglich ist es auch, die geometrische Lage aller Punkte der Oberfläche zu bestimmen. Welch verwirrende Menge der Anschauungen, wenn wir gar das unter der Oberfläche Ruhende unserem Auge erschließen wollten. Wie das Auge, so würde jeder andre Sinn, vermöge dessen wir an die Untersuchung des Gegenstandes traten, neue Reihen der Unendlichkeit erstehen lassen. Wir kommen mit dem Mikroskop, wir betrachten den Gegenstand unter physikalischen und chemischen Gesichtspunkten: Unendlichkeiten über Unendlichkeiten stellt uns der einzelne Gegenstand entgegen.

So muß der Menschengeist, will er anders sich in der Natur zurechtfinden und sie beherrschen, nach Prinzipien der Vereinfachung greifen, mit deren Hilfe er in die ihn erdrückende Fülle Übersichtlichkeit bringt. Ein gewaltiges Hilfsmittel in dieser Bewältigung der Natur bietet uns hier schon die überkommene Sprache. Jedes ihrer Worte ist Resultat einer an der Fülle der unmittelbaren Natureindrücke vorgenommenen Vereinfachung. Man braucht nur einmal darauf aufmerksam gemacht worden zu sein, um zuzugestehen, daß wir unter dem Worte „rot" eine Fülle von Farbenempfindungen zusammenfassen, die untereinander große Verschiedenheiten zeigen. Wenn wir auch versuchen, durch genauere Bezeichnungen, wie „rosarot", „zinnoberrot" mehr ins einzelne zu gehen, jede dieser spezielleren Bezeichnungen faßt wieder eine prinzipiell nicht abschließbare Reihe von Farbennuancen unter sich. Die Sprache vereinfacht den unmittelbaren Eindruck der Natur durch Verallgemeinerung des Besondren, und was die Sprache instinktiv tut, das ergreift die Naturwissenschaft mit Bewußtsein: ihr Streben ist gerichtet auf Vereinfachung durch Verallgemeinerung.

In der Wortbedeutung wird das einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen Gemeinsame herausgehoben und zum Be-

wußtsein gebracht und so die Mannigfaltigkeit vereinfacht. Doch nur unvollkommen ist sie überwunden. Man brauche das Wort „Pferd" — eine Fülle von Anschauungen werden dadurch in eins zusammengefaßt. Jedoch das Gemeinsame, in dem die Einzelnen alle übereinstimmen, ist damit nur sehr unbestimmt bezeichnet. Der psychologische Vorgang wird der sein, daß wir uns mehr oder minder blaß ein bestimmtes Pferd vorstellen, zugleich aber mit dem Nebengedanken, daß nicht dieses Bestimmte gemeint ist, sondern das, worin es mit anderen übereinstimmt — ein logisch sehr unsicheres, fließendes Gebilde. In dem einen Pferd, das als Repräsentant der ganzen Gattung vorgestellt wird, haben wir doch eine unbewältigt gebliebene Anschauungsfülle und eine reiche Quelle von Unbestimmtheiten. Im gewöhnlichen Leben wird das kaum bemerkt werden, jedenfalls wenig stören. Eine Wissenschaft aber kann sich damit nicht begnügen. Die Naturwissenschaft wird also das Gemeinsame in den mannigfachen Einzelanschauungen ausdrücklich hervorheben, wird eine Definition des „Begriffs" Pferd geben, indem sie seine „Merkmale" aufzählt. Aber auch damit ist die Unbestimmtheit noch nicht überwunden. Die Merkmale der Behaarung, des Hufs usw. sind nicht vorzustellen, ohne daß eine Fülle von Anschauungen uns vor das geistige Auge tritt, und mit diesen Anschauungen ist wieder die Unbestimmtheit gegeben, die Mannigfaltigkeit ist noch nicht überwunden.

Die völlige Überwindung der Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit aber hat sich die Naturwissenschaft zum letzten Ziel gesteckt. Sie wird die Unbestimmtheiten durch immer neue Bestimmungen aufzuheben suchen, freilich, indem sie wieder Worte braucht, die neue Unbestimmtheiten mit sich führen und neuer Bestimmungen bedürfen. Nicht eher wird sie zur Ruhe kommen, als bis sie solche Bestimmungen erreicht hat, in denen alle aus der Anschauung stammende Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit verschwunden ist. Ihr Ideal sind Begriffe, deren Elemente vollständig frei von anschaulicher Mannigfaltigkeit, also absolut einfach sind.

Sollen jedoch diese absolut einfachen Begriffe wirklich erfüllen, was man von ihnen verlangt, sollen sie überall zur Vereinfachung und genauen Bestimmung brauchbar sein, so müssen sie frei sein von dem Hier und Dort, dem Jetzt, Früher oder Später, sie dürfen nicht an Raum oder Zeit gebunden sein, sondern müssen überall und immer gelten. Nur wenn das Nächste und das Fernste in gleicher Weise in diesen Begriff fallen, ist er tauglich, zur Bestimmung überall gebraucht zu werden, und in der Freiheit von Zeit und Raum, den Formen der Anschauung, liegt die äußerste Gewähr, daß die Anschaulichkeit, die Mutter aller Unbestimmtheiten, abgetan ist. Ein Einfaches aber, das für eine Vielheit gelten soll, ist ein Gesetz. Die gesuchten, letzten, einfachen Begriffe der Naturwissenschaft müssen demnach naturgesetzlichen Wert haben.

Soll es nun aber in Wahrheit möglich sein, die Natur in ihrer ganzen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung unter solche einfachen Begriffe zu bringen, so dürfen diese nicht in unendlicher Anzahl vorhanden sein, auch nicht etwa bloß faktisch und zufällig nebeneinander bestehen, nicht ein Durcheinander von heterogenen letzten Bestandteilen der Welt darstellen. Sonst würde man nie gewiß sein, ob sie auch wirklich zur Bestimmung der gesamten Natur ausreichen. Es könnte noch andre geben, die man nicht beachtet hätte und deren Fehlen an irgend einem Teile der Welt der wissenschaftlichen Bearbeitung plötzlich ein Halt! geböte. Sie müssen vielmehr eine Reihe bilden, die aus einem Prinzip heraus übersehbar ist. Man muß wissen, warum es nur diese letzten Begriffe gibt, und nicht neue plötzlich und unerwartet auftauchen können. Sie müssen also unter einem allerletzten und obersten Gesetzesbegriff faßbar sein. Von ihm müssen die anderen abhängen, als seine Abwandlungen begriffen werden können. In ihm also wäre die anfängliche Unübersehbarkeit der Naturmannigfaltigkeit völlig und endgültig überwunden. Mit seiner Gewinnung wäre das höchste, nicht mehr überbietbare Ideal des Erkennens — wie es die Naturwissenschaft versteht — erreicht. Diesem Ideal nähert sich nun die Naturwissenschaft

in verschiedenen Stufen des Fortschritts. Nicht etwa, daß jedes ihrer Spezialgebiete mit diesem letzten Begriff arbeitete, aber die Tendenz, die in ihnen allen waltet, zielt auf jenes oberste Ideal hin.

Es ist schon eine weite Strecke auf dem Gebiete der Vereinfachung und Verallgemeinerung der Begriffe zurückgelegt, wenn die Physik nicht mehr die einzelnen Dinge der sinnlichen Anschauung berücksichtigt, sondern von Massen, von Licht, Schall und Elektrizität redet. Aber in dem Gesamtziel, dem die Wissenschaft von der Körperwelt zustrebt, ist dies Stadium doch nur wie eine vorläufige Etappe zu betrachten. Nicht daß die Einzelwissenschaften, die diesen verschiedenartigen Phänomenen der Körperwelt ihre Aufmerksamkeit widmen, gänzlich verschwinden sollten, oder unfähig wären, in dem Zustand, in dem sie sich bis jetzt befunden haben, Ersprießliches und dauernd Wertvolles zu leisten. Hierüber ist nicht nötig, noch weiter Worte zu verlieren. Aber solange diese Spezialwissenschaften der verschiedenen Arten von Phänomenen einander gegenüber wie Zufälligkeiten dastehen, ohne daß man weiß, warum gerade diese existieren, und welches das Gesetz ihrer Reihe ist, ist das ideale Ziel der letzten einfachen, alles ohne Ausnahme beherrschenden Begriffe noch nicht erreicht. Daß in diesen Wissenschaften, trotz des berechtigten Selbstbewußtseins einer jeden, das Streben zu diesem Ziel latent liegt, zeigt der Eifer, mit dem der Zusammenhang ursprünglich als verschieden aufgefaßter Phänomene, wie Magnetismus und Elektrizität, Elektrizität und Licht gesucht wird, wie man bemüht ist, die gemeinsamen Begriffe und Gesetze zu finden, und wie uneingeschränkt das Gelingen solchen Strebens als ein bedeutsamer Fortschritt auf der Bahn begrüßt wird, die diese Wissenschaften vor sich liegen sehen. Daher schreiben sich die verschiedenartigen Hypothesen über ein letztes Substrat, als dessen verschiedenartige Funktionen jene Phänomene zu erklären seien.

In der Chemie bilden die letzten Begriffe die von ihr bis jetzt konstatierten, mit Hilfe gegenwärtiger Methoden nicht

weiter auflösbaren Elemente. Diese stehen hier, wie dort die letzten physikalischen Begriffe Licht, Schall usw. gleichfalls noch im Verhältnis einer Zufälligkeit nebeneinander. Ihre Mannigfaltigkeit ist noch nicht überwunden durch einen letzten Begriff, der als ihr gemeinsames Gesetz, als das Einfache in ihrer Mannigfaltigkeit über ihnen stände. Doch arbeitet die Chemie gleichfalls an der Gewinnung einer Theorie, welche die Elemente in eine übersehbare Reihe bringen soll[1]).

Das Ideal der modernen Naturwissenschaft würde dann vollkommen erreicht sein, wenn ein letztes Einfaches gefunden wäre, das, gleichgültig gegen alle Qualität, doch alle Verschiedenheit der Natur durch bloße rechnerisch konstruierbare Zusammensetzung erklären ließe. Dieses Allerletzte würde dann in der Welt der Wirklichkeit dasselbe bedeuten, was in der Mathematik die Zahleneinheit ist. Die verwickeltsten mathematischen Kombinationen gehen auf die Zahleneinheit zurück, ob die Reihe der Zahlen unendlich ist, so ist sie doch nicht unübersehbar, denn, zurückgehend auf ein Element, steht sie unter einem Gesetz. Unter Voraussetzung der Erreichbarkeit dieses Ziels würden dann alle Körper und alle Vorgänge der körperlichen Welt, alle physikalischen Phänomene, alle chemischen Verbindungen und auch die empirisch auffindbaren Elemente als unter einem Gesetz stehende Beziehungen dieses letzten Einfachen auffaßbar sein. Vermöge der genannten Analogie zur Mathematik würden alle diese Beziehungen mathematisch darstellbar, auch ihre Gesetze in mathematischen Formeln ausdrückbar sein. Wo man irgend etwas fände an irgend einem Ort, und welche Qualität es auch hätte, es wäre bis auf den letzten Rest bestimmbar, alle Ungewißheit der Anschauung wäre überwunden. In dieser Vereinfachung würde die empirische Unendlichkeit völlig überschaubar geworden sein.

Man erkennt, wie in dieser Höhe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung der Dingbegriff eigentlich zur Bedeutungs-

[1]) Nicht anders sucht eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie nach letzten Elementen des seelischen Lebens, aus denen, als einer Einfachheit, alle komplizierten Gebilde des empirischen Materials der Psychologie zu erklären wären.

losigkeit herabgesunken ist. Die Dinge sind bloß noch Rechenpfennige. Das eigentlich Inhaltliche sind die Gesetze, die notwendige Beziehungen zwischen diesen namen- und bedeutungslosen Dingen ausdrücken. Unser Denken und unsre Sprache ist an der Anschauung gebildet. So können wir die substantivischen Subjekte grammatisch nicht entbehren, wenn wir Urteile bilden wollen. In dem Substantiv abstraktester Art aber birgt sich der Schatten der Dinge ursprünglicher Anschauung.

Es gibt ein Spezialgebiet der Physik, auf dem das Ideal der Gesamtnaturwissenschaft schon gleichsam auf einer niederen Stufe vorgebildet ist: Die Mechanik. Sie sieht ab von allen qualitativen Verschiedenheiten der Körperwelt und behandelt sie nur unter allgemeinem Gesichtspunkt als Masse. Was von Körpern hier oder dort, in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft vorhanden ist, oder war, oder sein wird, einerlei, welche Größe, Gestalt und Beschaffenheit sie haben, das ordnet die Mechanik ihren allgemeinen Begriffen unter und faßt sie unter ein Gesetz. Wäre das letzte Ziel der Naturwissenschaft erreicht, dann würde ihr ganzes Gebiet von einer Mechanik, so zu sagen, im höheren Stil beherrschbar sein. Die gesamte Mannigfaltigkeit und aller Wechsel wäre darstellbar und berechenbar als Beziehungen und Veränderung von Beziehungen jenes letzten, namenlosen Einfachen, das bei der Bearbeitung der Begriffe übrig bliebe.

Die Gesamtheit der Natur einer ausschließlich mechanistischen Erklärung zu unterwerfen, ist das letzte Ziel und höchste Ideal der Naturwissenschaft, derjenigen Wissenschaft, welche von Anfang an die Betrachtung der Welt in Rücksicht auf das Allgemeine war.

Daß der Begriff von „Natur" im Sinne der heutigen Naturwissenschaft nicht dem höheren Sinne, den dieser Begriff etwa bei Hegel hat, entspricht, sowie daß das „Allgemeine", dem die Naturwissenschaft hier nachgeht, vom Allgemeinen der idealistischen Philosophie, welches vielmehr ein qualitativ bestimmtes, Konkretes bedeutet, toto coelo verschieden ist, bedarf wohl kaum der Hervorhebung, sei aber, um etwaigen auf-

steigenden Mißverständnissen von vornherein entgegen zu treten, gleich hier betont. Daß die moderne Naturwissenschaft von der gezeichneten Tendenz beseelt ist, ist wohl nicht zu bestreiten. Wenn wir nun uns die Aufgabe stellen, einen Übergriff dieser Naturwissenschaft über ihre Grenzen nachzuweisen, so erfordert doch der Nachweis dieser Grenze ein Eingehen auf ihre Gedanken in der Weise, daß ihr ihre Pflicht der Selbstbeschränkung aus ihrer eigenen Absicht heraus und unter Voraussetzung ihrer Begriffsbestimmung dargetan wird.

Ist denn der Standpunkt der Naturwissenschaft der einzige, von dem aus die Wirklichkeit betrachtet werden kann? Ist in dieser Naturwissenschaft alles wissenschaftliche Interesse erschöpft, das wir an der Welt nehmen könnten? Sie sieht ab von dem Mannigfachen und Individuellen, sie sucht es zu beseitigen, und wenn ihr Auge zu Beginn auch das Einzelne unter scharfe Beobachtung nimmt, so geschieht es doch deshalb, um von Anfang an möglichst sichere Schritte auf dem Wege der Vereinfachung und Verallgemeinerung zu tun. Sollte die individuelle Mannigfaltigkeit für die Wissenschaft wirklich nur als Objekt einer möglichst gründlichen Vernichtung gegeben sein? Die Frage braucht bloß gestellt zu werden, um ihre Verneinung als selbstverständlich erscheinen zu lassen. Wir haben auch ein Interesse an der individuellen Gestaltung der Wirklichkeit. Eine Menge von Dingen und Vorgängen hat für uns ein ganz andersartiges Interesse, als das, wie sie sich unter ein System von letzten, aller Qualität möglichst entleerten Begriffen und allgemeinen Gesetzen unterordnen lassen. Das Geschehende und Geschehene, die qualitativen Verschiedenheiten und der Wechsel der Qualitäten, das alles wollen wir auch wissen und darstellen. Das, was der naturwissenschaftlichen Bestimmung ihren Wert gibt, die Freiheit von Zeit und Raum und aller Besonderheit macht sie unfähig, für die anderweitigen Interessen etwas nennenswertes zu leisten.

Der naturwissenschaftlichen stellt deshalb H. Rickert[1])

[1]) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen u. Leipzig 1902.

eine historische Begriffsbildung an die Seite, die der Wirklichkeit in ihrer Individualität nachgehe und dem Interesse an der Anschaulichkeit zu dienen vermöge. Denn „alles, was uns von dem Geschehen an bestimmten Stellen des Raums und der Zeit berichtet, nennen wir Geschichte . . . An die Geschichte wenden wir uns überall, wo unser Interesse durch die Naturwissenschaft nicht befriedigt wird, weil es an dem Anschaulichen und Individuellen, d. h. an dem Wirklichen selbst haftet“ [1]). Die Wirklichkeit „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere“ [2]). Die Geschichtswissenschaft hat ja vor allen anderen Wissenschaften ihr Interesse dem Individuellen zugewandt, daher wird von ihr der Name entliehen, aber der Begriff des Historischen soll im Sinn dieser Terminologie durchaus nicht nur auf das spezifische Gebiet der Geschichtswissenschaft angewandt werden, sondern „auf jeden beliebigen Teil der gesamten empirischen Wirklichkeit, insofern wir daran denken, daß sie überall aus anschaulichen und individuellen Gebilden besteht“ [3]). Und nicht etwa die Persönlichkeiten allein sind in diesem Sinne historische Individuen — etwa deshalb, weil sie zu komplizierte Gebilde wären, um von der Naturwissenschaft unter ihren Gesichtspunkten behandelt zu werden. Vielmehr ist jeder Stein am Wege, wenn ich ihn auf seine individuellen Besonderheiten hin betrachte, ein unendlich Mannigfaltiges, das keiner überblicken kann. Wenn man den Stein, sofern man ihn überhaupt betrachtet, zumeist geneigt sein wird, einer naturwissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen, dagegen den Menschen nicht, trotzdem man das, nach seiner körperlichen sowohl als psychischen Seite hin auch kann und auch tut, wenn man den Menschen vorzugsweise als historisches Individuum anzusehen gewillt ist, so liegt der Grund nicht etwa darin, daß dieser letztere Gegenstand komplizierter ist als

[1]) a. a. O. S. 251.
[2]) a. a. O. S. 255.
[3]) a. a. O. S. 256.

der erstere. Vielmehr hat der Stein als dies Individuum keinen besonderen Wert für mich. Soll er mir einen gewissen Dienst leisten, so kann er doch in Hinsicht dieses Wertes durch unzählige andre Individuen seiner Art ersetzt werden. Darum bin ich von vornherein geneigt, ihn bloß als Exemplar einer Gattung zu betrachten — er ist für mich ein Stein unter Steinen, ich benenne ihn auch bloß mit dem Gattungsnamen. Von vornherein also betrachte ich ihn mit Rücksicht aufs Allgemeine, das heißt: im naturwissenschaftlich gerichteten Interesse. Es kann auch vorkommen, daß gerade ein bestimmter Stein Wert hat, dann wird er mir zum historischen Individuum, dann nehme ich an seiner Individualität, somit an seiner empirischen Mannigfaltigkeit Interesse. Ein Diamant von hohem Werte und berühmtem Namen ist auch nur ein Stein. Aber die naturwissenschaftliche Betrachtung wird ihm gegenüber, obgleich sie möglich ist, zurücktreten gegenüber der historischen.

Aus diesem Grunde werden Menschen meist als historische Individuen interessieren. Denn der Mensch tritt für den Menschen am leichtesten unter den Wertgesichtspunkt. Der unbedeutendste Mensch ist gerade als dies Individuum für seine Angehörigen von unersetzlichem Werte. Große Männer, wie Caesar, Napoleon ꝛc., sind für das Interesse weitester Kreise von unwiederholbarem Werte, daher sie wohl lediglich als historische Individuen in Betracht kommen. Der Arzt in Klinik und Spital wird leicht dazu kommen, die Menschen, die er dort vorfindet, auch nur als Exemplare der Gattung zu behandeln, oder sie unter mehr naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt in Hinsicht aufs Allgemeine zu betrachten, falls er nicht das Gemüt und den Willen besitzt, sich in das Empfinden der Angehörigen daheim zu versetzen, für die auch dieses Exemplar der Menschengattung noch als Individuum Wert hat.

Aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit springen also die Individuen hervor und lenken das Interesse auf sich als besondere Gebilde um des Wertes willen,

den sie gerade als solche, die sie sind, besitzen. Nicht die naturwissenschaftliche Begriffsbildung kann ihrer Bedeutung gerecht werden, sondern die historische. Sie bildet ihre Begriffe unter der Herrschaft von Werten: um des Wertes willen treten gewisse Bestandteile der empirischen Mannigfaltigkeit zu Einheiten zusammen, fallen unter einen Begriff. Daß die eigentliche Geschichtswissenschaft sich nun nicht mit ihrer Begriffsbildung um solche Gebilde zu bemühen braucht, die nur für einen einzelnen Menschen oder einen beschränkten Kreis von Menschen einen Wert haben und unter dem Gesichtspunkte dieses Werts für sie historische Individuen sind, sondern nur auf das Interesse größerer Gemeinschaften, des Volksstammes, einer Volksgemeinschaft oder gar der Menschheit als Ganzes Rücksicht nimmt, erwähnen wir hier nur. Ebenso heben wir nur ganz beiläufig hervor, daß die historische Begriffsbildung nicht auf Grund bestimmter positiver Werturteile vor sich geht, sondern nur dem Wert überhaupt Einfluß gönnt, einerlei ob er ein positiver oder negativer ist. Ob in der Gestalt Napoleons die guten oder die schlimmen Seiten überwiegen, das ist einerlei, unter jeder der beiden Voraussetzungen hätte seine Person Bedeutung und Wichtigkeit und würde unter dem Wertgesichtspunkt ein historisches Individuum sein. Auch erörtern wir nicht, inwieweit es der historischen Begriffsbildung gelingen mag, an die Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit heranzukommen, und wie sie es fertig bringt, das Individuelle mit Hilfe der Sprache darzustellen, deren Wortbedeutungen doch Allgemeinheiten sind. Es sind das alles Fragen, die von Wichtigkeit sein können, für unsre spezielle Aufgabe aber zu weit abführen würden. Wir verweisen auf das genannte Buch von Rickert, das auch diesen Fragen bis ins einzelste nachgeht.

Für unsre Absicht genügt der Nachweis, daß es neben dem naturwissenschaftlichen Interesse noch andre Gesichtspunkte gibt, sich mit der Wirklichkeit in wissenschaftlicher Weise zu beschäftigen. Die Geschichtswissenschaft hat es unstreitig als Wissenschaft mit individuellen Gestaltungen zu tun, die sich

aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Anschauungen herausheben. So mag die Begriffsbildung, die unter diesem Gesichtspunkt sich der Wirklichkeit zu bemächtigen sucht, von dieser als wissenschaftlich ohne Streit anerkannten Betrachtungsart den Namen tragen und die historische genannt werden, wenn diese Bezeichnung nun einmal dafür geprägt ist. Die Naturwissenschaft ist keineswegs „die" Wissenschaft in dem Sinne, als ob ihre Methoden die einzig berechtigten wären, und der Wert jeder wissenschaftlichen Betätigung seinen Maßstab in der Befolgung dieser allein gültigen Methoden hätte. Sie betrachtet, ihrem Ziel gemäß, die Wirklichkeit in Rücksicht aufs Allgemeine. Die Linien, vermöge deren die aufs Individuelle gerichteten Betrachtungsarten die unübersehbare empirische Wirklichkeit hin und her durchschneiden, um scharf umrissene Gestalten herauszuheben, sind für die naturwissenschaftliche Anschauung nur Etappen ihres Fortschritts, die sie eine nach der andern überschreitet, nur Hemmungen auf dem Weg zu ihrem letzten Ziel. Dem Prinzip nach gibt es keine Grenzen zwischen den Einzelgestalten der Wirklichkeit für die Naturwissenschaft, sie übersieht sie geflissentlich; ihre letzten Begriffe müssen gelten ohne Rücksicht auf ein Dies und Das, auf ein Hier und Dort.

Das Ideal der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung fällt im wesentlichen mit der vollendeten Durchführung der mechanistischen Welterklärung zusammen. Dieser muß die Naturwissenschaft entgegenstreben, aber sie ist nicht das einzige Organon für alle Wissenschaft, dem alles andre müßte Platz geben. Mag sie die gesamte Ausdehnung der empirischen Welt ihrer Methode unterwerfen, Körperliches sowohl als Psychisches, sie mag hier überall anwendbar sein, so gut wie Maß und Zahl. Aber sie erklärt nicht alles, was uns interessieren kann. An alles und jedes mag sie ihre Fragen stellen, aber ihre Fragen sind nicht die einzigen, welche von seiten der Wissenschaft an die Wirklichkeit zu stellen sind und vielleicht Beantwortung erhoffen können. Darum ist es auch eine viel zu weitgehende Konzession von seiten einer theo-

logischen Richtung an die mechanistische Welterklärung, wenn sie ihr den Namen des „Welterkennens" κατ' ἐξοχήν bereitwilligst zugesteht und damit folgerichtigerweise den Erkenntniswert ihrer eigenen Betrachtungsweise in Frage stellt.

In den meisten Wissenschaften liegt eine Mischung der beiden Interessen vor, die wir als die naturwissenschaftliche Richtung aufs Allgemeine und die historische auf das Individuelle bezeichneten. Logisch sind beide Interessen scharf zu scheiden. Aber die Wissenschaften sind aus wirklich vorhandenen Bedürfnissen heraus erwachsen, nicht nach dem Schema der Logik entstanden. Auf diesem von beiden Seiten her bearbeiteten Gebiete müssen wir immer kontrollieren, inwieweit die mechanische Erklärung zu Recht besteht, die der Richtung aufs Allgemeine entspricht, und wo ihre Ansprüche energisch zurückzuweisen sind. Besonders nahe liegt die unberechtigte Forderung lediglich mechanistischer Betrachtung auf dem Gebiet derjenigen Wissenschaften, die gemeinhin den Naturwissenschaften zugeschrieben werden, aber nicht bloß die Richtung aufs Allgemeine kultivieren, sondern von einem Interesse an besonderen Gestaltungen der Wirklichkeit geleitet sind. Soweit dies letztere vorwiegt, so weit wird diese Wissenschaft noch abstehen von dem letzten logischen Ideal der Naturwissenschaft und dafür historische Bestandteile in ihrem Gegenstand aufweisen. Dies ist schon bei den dem obersten Ideal relativ nahegekommenen Zweigen der Naturwissenschaft der Fall. Wenn auch z. B. die Physik das Licht zuletzt auf Ätherschwingungen beruhen läßt, also insofern trachtet, es auf bloßen Mechanismus von Bewegungen letzter Atome zurückzuführen, so muß sie doch das Vorhandensein des Lichts als eine gegebene Tatsache hinnehmen. Die Erscheinung des Lichts ist und bleibt etwas Individuelles, ebenso wie Schall, Elektrizität, die gleichfalls auf mechanische Vorgänge zurückgeführt werden. Das Individuelle, daß Licht eben Licht ist, wird durch die mechanistische Erklärung nicht hinweggeschafft. Für die bloße mechanische Darstellung ist Licht eine mathematische Formel. Wer meinen könnte, daß in dieser Formel alles gegeben sei,

was die Wissenschaft verlangen könnte, der müßte auch behaupten, sonst habe das Licht überhaupt keine Bedeutung in der Welt, als daß es von dem mathematischen Naturwissenschaftler berechnet werde. Man sieht es jener Formel auch gar nicht an, wie es kommt, daß das unter sie Fallende in der Wirklichkeit als Licht erscheint und das unter andre Formeln Fallende als Schall, und warum andren, doch auch möglichen und aufstellbaren Formeln nichts dergleichen in der Anschauung entspricht. Es ist hier etwas Individuelles, Historisches gegeben, dessen die letzte Naturwissenschaft und ihre Methode nicht mächtig ist. Sie ist blind für das Licht und taub für den Schall. Unmöglich kann sie daher jedem Interesse an der Wirklichkeit genügen. In ähnlicher Weise finden wir auch bei der Chemie historische Bestandteile, individuelle Gestaltungen, denen die mechanische Erklärung nicht beikommt. Angenommen, die Elemente seien im letzten Grunde aus einem Urelement und die chemischen Vorgänge aus mechanischen Bewegungen von Urelementen alle erklärt, läßt sich nicht auch das fragen: Warum gibt es in der Wirklichkeit gerade nur diese Elemente? oder gibt es ihrer noch mehrere? oder ist ihre Reihe unendlich? Wo finden sich diese Elemente? überall oder nur an bestimmten Orten? wie sind sie entstanden? gab es immer nur diese? Das alles sind Fragen, die für eine vollkommen durchgeführte mechanische Erklärung gar nicht existieren. Das Wo und Wann liegt nicht in ihrem Bereich. Wo auch immer und wann auch immer gelten ihre Gesetze, einerlei, was in der Wirklichkeit auch Besonderes bestehen mag.

Noch weniger ist das Hereinspielen historischer Interessen und Begriffe bei denjenigen naturwissenschaftlichen Spezialgebieten zu verkennen, die sich ausgesprochenermaßen mit dem Wesen von Organismen beschäftigen. Für die mechanische Betrachtung gibt es keine Grenze zwischen Anorganischem und Organischem. Ihre Gesetze gelten für beide Gebiete ohne jeglichen Unterschied. Was da geschieht, führt sie auf Bewegungen letzter Dinge zurück. Dafür, daß ein Teil ihres Anwendungsgebietes unter die Kategorie des Organischen

fällt, hat sie als solche, die sie ist, absolut kein Auge. Noch viel weniger aber berücksichtigt sie die Verschiedenheit der organischen Gestaltungen. Ob der Gegenstand, den sie nach ihrer Methode betrachtet, eine Pflanze, ein Tier oder ein Mensch ist, das liegt für sie gänzlich außerhalb ihres Gesichtskreises. Soweit aber das Interesse der Spezialwissenschaft noch an diesen Unterschieden haftet, soweit fällt ihre Betrachtungsweise noch in den Rahmen der historischen Begriffsbildung, muß sie also auch anderen Methoden als der lediglich mechanischen Erklärung Zugang gewähren.

Ja wenn wir von diesen, mit dem Individuellen beschäftigten Wissenschaften wieder aufsteigen bis zum Allgemeinsten: zuletzt ist das Dasein und Geschehen überhaupt eine historische Tatsache, die von der letzten, bloß mechanischen Naturwissenschaft einfach vorausgesetzt werden muß. Die gesamte Welt ist nicht etwa bloß ein großes, allumfassendes Allgemeine, sondern ein Ganzes, ein historisches Individuum. Sie könnte ebensogut nicht sein, wenigstens kann die mechanische Theorie darüber nichts aussagen. Solches liegt außerhalb ihrer Kompetenz. Alles Daß und Was des Geschehens zu begreifen, fällt der historischen Begriffsbildung zu. Nachdem erst dieses δός μοι ποῦ στῶ gegeben ist, setzt die mechanische Erklärung mit ihrem Apparate an diesem Punkte an und steigt von da aus ins Allgemeine empor

Es gibt jedoch immer noch andre Fragen außer denen nach dem Daß und Was, die verdienen „wissenschaftlich" genannt zu werden. Oder liegt das Warum? und Wozu? außerhalb des Rahmens der Wissenschaft? Sind es nicht vielmehr gerade die Fragen nach Grund und Zweck, die das wissenschaftliche Interesse von Anbeginn in Fluß gebracht haben, und sind sie nicht auch heute noch die energischsten Triebfedern für die wissenschaftliche Arbeit? Mit der Berechtigung der Frage nach Grund und Zweck und ihrer wissenschaftlichen Anwendung beschäftigt sich die Metaphysik. Es war eine der verhängnisvollsten Überschreitungen ihres Gebiets, wenn die mechanische Theorie überhaupt etwas in diesen Dingen aus-

machen wollte. Wenn die mechanische Erklärung noch nicht einmal über das Daß und Was des Seins und Werdens aus ihren Mitteln etwas ausmachen konnte, sondern solches einfach voraussetzen mußte, noch viel weniger hat sie etwas über den Grund des Daß und Was zu befinden. Und nun sollte gar der Mechanismus als der Grund des Seins und Geschehens behauptet werden, das Warum? der Welt lediglich mechanisch erklärbar sein! Der Mechanismus hat die empirische Wirklichkeit auf allgemeine letzte Begriffe zu bringen und deren Geltung in der empirischen Wirklichkeit, diese vorausgesetzt, mag er dann behaupten. Aber der zureichende Grund der Welt und dessen, was in der Welt ist, liegt nicht im Mechanismus, kann logischerweise nicht in ihm gesucht werden.

Daß man überhaupt auf den Gedanken kommen konnte, in dem bloßen Mechanismus des Geschehens zugleich den Grund des Geschehens suchen zu wollen, scheint unsres Erachtens mit einer Verwechslung zwischen „Ursache" und „Grund" zusammenzuhängen. Die mechanische Erklärung hat es mit Ursache und Wirkung zu tun. a ist die Ursache von b, b diejenige von c: das nimmt die mechanische Erklärung aus der Erfahrung herüber und löst es in rechnerische Beziehungen auf. Unter Voraussetzung, daß alle Umstände wieder die gleichen sind, vermag sie dann zu berechnen, daß auf a immer wieder b, auf dies immer wieder c folgen wird. Warum aber b auf a folgt, warum c auf b, das kann der Mechanismus aus sich nicht erklären — a ist nur Ursache, nicht aber Grund von b. Selbst wenn es gelungen wäre, alles auf gesetzliche Beziehungen letzter, einfacher Dinge zurückzuführen, warum diese Bewegung jene im Gefolge hat, warum überhaupt in der Welt diese und nicht jene Art, Summe und Richtung der Bewegung vorhanden ist, darüber weiß die mechanische Erklärung nichts zu sagen. Ebenso muß sie das Daß der Geltung ihrer Gesetze einfach voraussetzen, warum diese Gesetze und nicht andre herrschen, das zu bestimmen liegt außerhalb ihrer Befugnis. Selbst wenn es ihr gelänge, das

ganze Gewebe ihrer Gesetze auf ein einfaches letztes Gesetz zurückzuführen, vor dem letzten Warum? dieses Gesetzes muß sie „wie vor dem Meduſenhaupte erstarren".

Die mechanische Erklärung ist eine Methode, der Wirklichkeit berechnend Herr zu werden. Solange sie ihrer Beschränkung sich bewußt bleibt, hat sie ein Recht, sich überall zu versuchen. Wenn sie dagegen sich anmaßt, die alleinige Methode zu sein, oder in Verkennung ihrer Grenzen abfällige Urteile über Betrachtungsarten nach anderen Gesichtspunkten sich erlaubt, ja wähnt, ihr Ressort erstrecke sich über alles, dann verfällt sie in den alten Fehler des Pythagoräismus, der von der richtigen Beobachtung aus, daß die Zahl überall in der Welt gelte, nun die Zahl zum alleinigen Prinzip der Welt erhob. Sobald sie, in Verwirrung über ihre eigentliche Befugnis, aburteilt über Fragen des Grundes der Dinge und des Geschehens, sie aus sich heraus beantworten will, wird die mechanische „Methode" zur „Metaphysik" des Materialismus.

Auch über den Zweck ist die mechanische Erklärung nicht Richterin. Schon deshalb vermag sie über Zwecke nichts zu sagen, weil jeder Zweck etwas individuell Bestimmtes ist und deshalb jenseits der naturwissenschaftlichen Begriffsbestimmung liegt. Ferner ist der Zweckbegriff eng mit dem des Wertes verknüpft. Der Zweck ist ein in den Willen aufgenommener, die Richtung des Geschehens beeinflussender Wert. Von Werten aber weiß die mechanische Erklärung nichts. Vor ihr schwinden die Werte, alles Einzelne, individuell Bestimmte ist ihr ja gleichgültig und muß ihr gleichgültig sein. Darüber schreitet sie hinweg. Aber wenn sie sich auf sich selbst besinnt, kann es ihr ebenso wenig beikommen, den Wert zu leugnen, als es dem Zeichner einfallen wird, die Farben deshalb zu leugnen, weil er sie bei seiner Art, die Wirklichkeit aufzufassen, übersieht und nur die Konturen der Gegenstände berücksichtigt.

Das Ergebnis unsrer Erörterungen über naturwissenschaftliche und historische Begriffsbildung müssen wir nun anwenden auf den Entwicklungsbegriff. Denn von der Frage:

Ist Entwicklung ein lediglich naturwissenschaftlicher Begriff? waren wir ausgegangen, und diese Frage hat stets im Hintergrunde unsrer Erwägungen gestanden. Ist Entwicklung ein lediglich naturwissenschaftlicher Begriff? von der Bejahung oder Verneinung dieser Hauptfrage hängt es ab, ob wir da, wo wir von Entwicklung reden wollen, nur den Gesichtspunkt der mechanischen Welterklärung dürfen gelten lassen.

Der allgemeinere Oberbegriff, unter den der der Entwicklung fällt, ist zunächst wohl derjenige der Veränderung. Wo wir von Entwicklung reden, haben wir sicher immer eine Zustandsänderung in der unsrer Anschauung gegebenen Welt im Sinne. Dies genügt aber noch nicht zur Festlegung des Begriffs „Entwicklung", er müßte denn sonst nichts andres als ein Wechselbegriff mit dem der Veränderung sein. Wo wir eine Veränderung von Zuständen mit dem Namen der Entwicklung bezeichnen, kommt unstreitig noch ein Mehreres hinzu. Wir können in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Anschauungswelt Zustände kommen und gehen sehen, immer werden wir den Vorgang als Veränderung bezeichnen können, aber nicht jede dieser Veränderungen ist „Entwicklung". Wo wir Entwicklung konstatieren, haben wir zum mindesten einen ganz bestimmten Komplex von Zuständen im Auge, einen Ausschnitt aus der Unsumme von gleichzeitig vorhandenen Zuständen. Ihn schneiden wir aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Anschauung heraus und verfolgen seine Veränderungen. Die außerhalb dieses Ausschnittes liegenden Zustände interessieren uns nun nicht, oder nur insoweit als sie zu dem von uns ausgewählten Komplex in Beziehung treten und ihn beeinflussen. Was veranlaßt uns nun zu dieser Beschränkung des Gesichtsfeldes? Sollte diese Aussonderung eines bestimmten Teils des Gesamtgeschehens für unsre Betrachtung etwa von einem rein naturwissenschaftlichen Interesse aus erfolgen, also durch rein naturwissenschaftliche Methode, d. h. rein mechanisch erklärbar sein? Die mechanische Erklärung kennt, dies Ergebnis der vorausgehenden Erörterungen dürfen wir wohl hier nun einfach voraussetzen, keine Grenz-

ſtriche in der Wirklichkeit. Für ſolche Abgrenzungen hat ſie kein Auge, was ſie zu ſagen hat, gilt allgemein. Ihren Geſetzen iſt alles unterworfen, innerhalb wie außerhalb jedes Ausſchnittes, den wir aus anderen Gründen etwa aus der Geſamtwirklichkeit herausheben. Urſache und Wirkung ſpielt über die Grenzen herüber und hinüber. Was uns zu dieſer Abgrenzung einer gewiſſen Summe von Zuſtänden behufs Betrachtung ihrer „Entwicklung“ veranlaßt, muß alſo etwas dem Mechanismus Tranſzendentes ſein.

Was uns zur Ausſonderung eines beſtimmten Teils der geſamten Weltzuſtände zwecks Erforſchung ihrer Entwicklung bewegt, iſt ein Wert. Gerade dieſer beſondre Zuſtandskomplex hat einen gewiſſen Wert für uns. Unter dem Geſichtspunkt dieſes Werts kryſtalliſiert ſich gleichſam aus der allgemeinen Flüſſigkeit eine Einheit heraus. Dieſer Wert kommt aus einer anderen Dimenſion als die, von der der bloße Mechanismus weiß.

Geben wir dieſen abſtrakten Erwägungen eine etwas konkretere Geſtalt: reden wir von der Entwicklung einer beſtimmten derartigen Einheit, etwa von der des Menſchen. Der Menſch iſt vor den Augen der mechaniſtiſchen Welterklärung ein Komplex von Zuſtänden letzter Dinge, die qualitätslos oder von gleichgültiger Qualität, ja eigentlich bloß hypoſtaſierte grammatiſche Subjekte der Urteile ſind, die wir Naturgeſetze nennen. Jener Zuſtandskomplex, aus welchem das beſteht, was von uns Menſch benannt wird, muß einer bloß mechaniſtiſchen Erklärung der Welt genau ſo gleichgültig ſein, als jeder beliebige andre in der Umgebung oder irgendwie im unendlichen Raum. Was uns veranlaßt, ihn dennoch herauszuheben, ihn als Einheit zu betrachten und ſeiner Entwicklung nachzuforſchen, iſt der Wert, den dies Gebilde für mich, den Menſchen hat. Die Frage nach der Entwicklung des Menſchen hat überhaupt geſchichtlich die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit dem Gedanken der Entwicklung erzeugt und das Intereſſe daran wach gehalten. Die ganze Entwicklungslehre erweiſt ſich demnach als im Stillen von einem Geſichts-

punkt des Wertes von vornherein beherrscht. Wenn man sich auch der Frage nach der Entwicklung andrer Wesen zuwandte, die uns weniger am Herzen liegen, als der Mensch, die Zuwendung war wieder veranlaßt von einem Interesse, das der Forscher gerade an diesem Komplex von Vorgängen nahm. Ohne ein solches Interesse zerfließt die Welt in eine formlose Masse, von deren Entwicklung zu reden keinen Sinn hätte.

Wir hatten jetzt den Querschnitt durch die Entwicklung eines Komplexes von Zuständen vollzogen und hatten erkennen müssen, daß das, was eine Zahl von gleichzeitigen Zuständen oder Vorgängen zu einer Einheit zusammentreten läßt, der Gesichtspunkt eines Wertes ist. Ziehen wir nunmehr den Längsschnitt und lassen unser Auge auf seinem Gefüge ruhen.

Betrachten wir wiederum den Entwicklungsgedanken in bezug auf den Menschen, und zwar, um das Einfachere zuerst zu nehmen, die ontogenetische Entwicklung des Menschen, d. h. die Entwicklung des menschlichen Einzelwesens vom embryonalen Zustande bis zu irgend einer Stufe seiner Weitergestaltung. Wir stellen uns an einen bestimmten Punkt der Vorgangsreihe, etwa an den des Säuglingsalters. Von diesem Komplex von Zuständen, Säugling genannt, gehen ungezählte Reihen von Vorgängen gemäß des Kausalgesetzes aus. Werden wir sie alle ohne Auswahl beachten, wenn es uns um die Entwicklung dieses Einzelmenschen zu tun ist, alle die Lufterschütterungen, die sein Geschrei in das Weltall hinaussendet als unzählige ausstrahlende Kausalketten? Alle seine körperlichen Ausscheidungen, alle die während seines Erdendaseins ihm abgeschnittenen Haare und Nägel, um kraß und deutlich zu reden, gehören zu dem Kausalgefüge, das von jenem, willkürlich angenommenen Stadium der Entwicklung ausgeht. Werden wir sie bei der Frage nach der Entwicklung dieses Wesens berücksichtigen? Die mechanistische Betrachtung bietet kein Mittel, einen Teil der von jenem Punkte ausgehenden Wirkungen wegzulassen, sie gehören zu dem ehernen Kausalgefüge, dessen Einzelheiten vor dem Gesetz gleichgültig sind. Auch das Naturgesetz kennt kein Ansehen der Person.

Wird der Forscher ferner alle Einwirkungen auf den Zustandskomplex „Säugling" in Betracht ziehen, oder nur eine gewisse Auswahl, nämlich diejenigen allein, welche der unter einem Wertgesichtspunkte eine Einheit bildenden Erscheinungsgruppe förderlich oder schädlich, also positiv oder negativ von Wert sind?

Was also ein Recht und Anlaß gibt, aus der Unzahl nach allen Richtungen hinausstrahlenden Folgevorgängen oder Zuständen der gesamten empirischen Welt eine beschränkte Reihe als in der Zeit fortdauernde Einheit zu betrachten und diese Reihe mit Ausschluß der anderen als die Entwicklung eines Einzelwesens anzusehen, ist wiederum nur ein Wert.

Dasselbe gilt von der phylogenetischen Entwicklung, d. h. der Entwicklung des gesamten Menschengeschlechts. Unter rein mechanistischem Gesichtspunkte würde die Betrachtung der Entstehung und Fortbildung der Organismen ins Ziellose verlaufen. Kein Anlaß läge vor, gerade die Reihe der Organismen, die zum Menschen führt, hauptsächlich ins Auge zu fassen und sie als den Stamm, die anderen als die Zweige zu betrachten. Ja es wäre kein Grund vorhanden, von Organismen zu reden und ihrer Geschichte Aufmerksamkeit zu widmen. Vor der mechanischen Anschauung gibt es, wie wir sahen, eigentlich genommen, den Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem nicht. Das mechanische Gesetz herrscht hier und dort. Daß der Forscher es dann in Wirklichkeit doch nicht so genau nimmt, liegt in dem Gefühl eines Wertes, den der Organismus vor dem Anorganischen voraus hat. Hat der betreffende Organismus auch direkt und in Wirklichkeit keinen Wert für das Leben des Forschers, so fühlt sich dieser doch in einen Wert hinein, den jeder Organismus für sich selber habe. Unbewußt läßt ihn das Gefühl einer Verwandtschaft und entgegenkommenden Verständlichkeit für den Organismus Partei ergreifen gegenüber dem fremdartigen, starren Anorganischen.

Wo überhaupt von Entwicklung die Rede ist, da hat man das Auge stets auf ein Besonderes, Individuelles ge-

richtet, dies Individuum mag unter andrem Gesichtspunkt auch wieder etwas mehr oder weniger Allgemeines sein. Ein Dies oder Das nur kann sich entwickeln, heiße es Einzelmensch oder sei es der Mensch im Sinne von Menschheit. Die Entwicklung der organischen Wesen oder der Wesen überhaupt, der Erde, der Einzelwelten oder der Welt überhaupt kann ich verfolgen — so wie ich von Entwicklung rede und soweit von seiner Entwicklung die Rede ist, ist auch das Allgemeinste ein Individuelles, ein Einziges und eine Einheit. So kann da, wo von Entwicklung geredet wird, die rein naturwissenschaftliche Betrachtungsart nicht obwalten, sondern die historische beherrscht das Feld. Der Entwicklungsbegriff selbst also steht jedenfalls nicht in der Reihe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, und wo er herrscht, ist die mechanische oder rein naturwissenschaftliche Welterklärung nicht am Platz[1]).

Wo man nach Entwicklungsgesetzen sucht, und in der Biologie waltet ja dies Streben, da müssen wir freilich eine Richtung auf naturwissenschaftliche Begriffsbildung als vorhanden zugestehen. Es liegt dann ein aufs Allgemeine gerichtetes Interesse unstreitig vor. Von dem aus der Gesamtwirklichkeit herausgeschnittenen und unter dem Gesichtspunkt eines Wertes zu einer Einheit zusammengetretenen Anschauungskomplex, dessen Entwicklung betrachtet wurde, wird nun das hinweg gelassen, was ihn als Individuum charakterisiert. Nur das bleibt, was er, nach dem aufs Allgemeine gerichteten Interesse, mit anderen ebenso entstandenen Individualkomplexen gemein hat. Dies Verfahren liegt zweifellos in der Richtung

[1]) Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß wir es schon als eine viel zu weitgehende Konzession ansehen müssen, wenn Grützmacher, Studien zur systemat. Theol., 1905, S. 90, sagt: „Als streng naturwissenschaftlicher Entwicklungsbegriff wird sich kaum mehr gewinnen lassen, als der einheitliche Kausalzusammenhang der Natur." Es gibt keinen „streng naturwissenschaftlichen" Entwicklungsbegriff, sondern dieser Begriff tritt nur da auf, wo ein geschichtliches Interesse sich regt. Der „einheitliche Kausalzusammenhang der Natur" hinwiederum ist gleichgültig gegen jedes Besondre, dessen Entwicklung zu betrachten allein einen Sinn hat. Unter dem Gesichtspunkt des einheitlichen Kausalzusammenhangs zerfließt die ganze Welt in ein nach allen Richtungen wahllos gehendes, in keiner Weise abgegrenztes Geschehen.

auf das Ziel hin, das die naturwissenschaftliche Betrachtung sich gesetzt hat. Doch solange noch von „Entwicklung" gesprochen wird, handelt es sich noch immer in irgend einer Weise um ein Individuelles, mag dies Individuelle auch nach andrer Hinsicht ein mehr oder weniger Allgemeines sein. Von diesem Individuellen kommen wir nicht los, solange es sich um Entwicklung handelt, auch wenn wir die Gesetze dieses Individuellen erforschen. Wir suchen z. B. die Gesetze der Entwicklung des Menschen. Wir beobachten die Vorgänge von der ersten Zellbildung an in der Entwicklung menschlicher Einzelwesen. Im Grunde ist jede dieser Entwicklungsreihen von jeder andren verschieden. Doch die Unzahl der Verschiedenheiten lassen wir absichtlich weg und heben das heraus, was sich in jeder Einzelentwicklung wiederholt. Dann haben wir das Entwicklungsgesetz. Immer aber bleibt das Einzelindividuum diesseits des Horizontes. Wenn wir aber auch unser Auge geflissentlich von diesem abwenden, so haftet das wissenschaftliche Interesse immer noch an „dem Menschen", den wir aus der Reihe der Lebewesen für unsre Betrachtung herausgehoben haben. Auch der Mensch im Allgemeinen ist noch etwas Besondres. Das Gesetz eines Besondren suchen wir, wenn wir über das Entwicklungsgesetz des Menschen verhandeln. Vom Besondren kommen wir nicht los. Erst dann läge alle Besonderheit hinter uns, wenn wir bis zu jener letzten Mechanik emporgestiegen wären, das letzte Ziel der naturwissenschaftlichen Betrachtung erreicht hätten. Dann aber könnte auch von irgend einer „Entwicklung" nicht mehr die Rede sein. Dann ist das Interesse an jedem der Entwicklung fähigen Komplexe verschwunden. Die höchsten naturwissenschaftlichen Begriffe gelten allgemein, ohne Schranken, aber eben deshalb erklären sie das Besondre nicht. Damit ist gesagt, daß es ein logischer Widerspruch in sich ist, von bloß mechanischen Entwicklungsgesetzen reden zu wollen.

Wo einer von „Entwicklung" spricht, da liegt eine Einheit vor Augen, die als Besonderheit zusammengehalten wird unter dem Gesichtspunkt eines Werts, und deren Veränderung

er vermöge eines Wertinteresses verfolgt. Dieses Hereinwirken des Wertes kann man, wenn man will, schon als ein teleologisches Moment betrachten. Doch die genauere Bestimmung des Entwicklungsbegriffs treibt uns noch weiter auf der Bahn zur Teleologie.

Wer einer Entwicklung nachgeht, den interessieren nicht allein die Veränderungen eines irgendwie als Einheit gegebenen Erscheinungskomplexes, sondern auch die Richtung des Ablaufs der Veränderungen ist für ihn von Bedeutung. Bei dem Anblick des bloßen Hin- und Herziehens, des gleichgültigen Zerfließens und Zusammenrinnens einer am blauen Himmel dahinziehenden, immerhin ein einheitliches Gebilde darstellenden Wolke werde ich nicht zu der Aussage kommen: die Wolke entwickelt sich. Sie „verändert" sich stets, aber sowie ich urteile: sie „entwickelt" sich, so lauert im Hintergrunde die Frage: wozu entwickelt sie sich? Jeder wird mir sofort die Frage stellen, der meine Worte hört, und ich werde ihn nicht eher beruhigt haben, als bis ich erkläre: zum Regen, zu einem Gewitter; oder eines Kindes Neugier wird sich auch befriedigen lassen mit der Antwort: zum Storch, zum Kameel. Ich kann gar nicht umhin, ich muß an ein Ziel denken, wenn ich den Begriff „Entwicklung" brauche.

Dieses nach einem Ziel hin gerichtete Interesse beim Gebrauch des Entwicklungsbegriffes kann sich sprachlich verbergen, wenn ich z. B. von der Entwicklung eines Baumes rede. Wenn ich sage: Der Baum entwickelt sich, so tönt die Frage: „wozu?" nicht so eindringlich mit. Jedoch nur deshalb, weil ich ja eigentlich mit diesem Satze schon das Ziel angegeben habe. Es ist selbstverständlich, daß der Baum sich eben zum Baum entwickelt, zu einem bestimmten organischen Gebilde der Art, wie es in der Gestalt des gegebenen Momentes schon angelegt ist. Oder wenn ich sage: Dieser Baum hat sich entwickelt, so betrachte ich seine gegenwärtige Gestalt als das Ziel, dem alle seine früheren Gestaltveränderungen entgegen strebten. In solchen Aussagen liegt die latente Voraussetzung, daß das Ziel organischer Veränderungen immer der Organis-

mus selbst ist. Gerade die Selbstverständlichkeit der nach einem Ziel hin orientierten Entwicklung ist es, die hier dies wichtige Moment kann übersehen lassen.

Ich kann auch nicht umhin, wenn ich von der Entwicklung irgend eines Gegenstandes rede, sei er organisch oder unorganisch, so zu denken, als ob alle Etappen der Entwicklung zur Vorbereitung des klar oder unbestimmt vorgestellten Zieles dienten, als ob in jedem Augenblick der Entwicklungsreihe, den ich für die Beobachtung fixiere, alle Elemente des sich entwickelnden Dinges eine heimliche Bestimmung auf jenes Ziel hin in sich trügen. Dieser Keim wird sich entwickeln — ich kann den Satz nicht ausdenken ohne die Vorstellung, als ob die Anlage zu einem Ziel in dem inneren Gefüge mit Bestimmtheit gegeben wäre. Wenn ich behaupte, der Mensch hat sich phylogenetisch vom Protoplasma durch verschiedenartige Gestalten hindurch, oder ontogenetisch aus der Eizelle entwickelt — unwillkürlich fasse ich die ganze Veränderungsreihe als auf den Punkt gerichtet auf, an den mich irgend ein Interesse hingestellt hat. Beim Gebrauch der medialen Form des Sichentwickelns liegt ein blasses Bild zugrunde: wir sehen gleichsam die Endform, um die es sich handelt, in den gestaltlosen Urschleim oder in die in einer Vorstufe vorläufig gegebene Form schon hinein, gewahren, wie sie allmählich aus allen Umformungen sich herauslöst, sich selbst vermöge eigenlebendiger Kraft aus ihren Hüllen loswickelt. Äußere Anstöße scheinen nur den Anlaß zur Auslösung der immanenten Anlage zu bilden. Ein verblaßtes Bild nur ist es, das im Hintergrunde liegt, wie ja der abstrakteste Begriff immer einen Rest des Sinnlichen an sich trägt, von dem er abgezogen ist. Keineswegs schieben wir ohne weiteres und gleich von vornherein dem, der das Wort der Entwicklung braucht, nun auch eine Zweckanschauung zu, die er im Verborgenen hege und nun selbst verraten habe. Nur hängt an dem Gebrauche des Wortes Entwicklung ein Moment, als ob es sich so verhielte, daß das Ziel der Entwicklung in den vorausgehenden Stadien schon präformiert

liege. Und auf diese, oft unbewußten, Beziehungen des Begriffs heißt es aufmerksam sein. Denn wie die unbekannte Strömung der Meerestiefe das Schiff aus dem Kurse drängen kann, so ziehen sie mit immanenter Gewalt den Unvorsichtigen leicht dahin, wohin er gar nicht will.

So finden wir dort, wo ausgesprochenermaßen alle Entwicklung rein mechanisch begriffen werden soll, und die Ausscheidung jeder Teleologie die gesteckte Aufgabe ist, teleologische Begriffe, die sich mit dem Gebrauch des Entwicklungsbegriffs einschleichen, mit einer Harmlosigkeit verwendet, die nur in Erstaunen setzen kann. Von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit der in Entwicklung begriffenen Organismen spricht man in aller Unbefangenheit und bedenkt nicht, daß solche Ausdrücke für die Zustände der betrachteten Wesen nur auf dem Hintergrunde einer teleologischen Anschauung derselben einen Sinn haben. Wenn man nicht einen gewissen Zustand jener Wesen als Norm und ihren Zweck voraussetzt, ist ein Zustand wie der andre zu bewerten, oder vielmehr alle sind gleichgültig. Nur wenn der eine Zustand dem Selbstzweck des Organismus mehr entspricht, der andre weniger, sind jene wertenden Namen für solche Zustände zu gebrauchen. Der bloße Mechanismus weiß von Krankheit und Tod nichts. Sie sind seinen Gesetzen nicht mehr und nicht minder unterworfen, als die des Lebens und der Gesundheit, er hat kein Interesse, auch gar keine Fähigkeit, sie nach ihrem Wert für einen Zweck zu beurteilen.

Ebenso liegt eine teleologische Betrachtungsweise im Hintergrund, wenn von Stufen der Entwicklung die Rede ist wie es überall geschieht. Stufen liegen übereinander und führen von der Tiefe zur Höhe. Daß man die Entwicklungsetappen sich nicht als in einem Niveau liegend verbildlicht, hat seinen latenten Grund in einer Bewertung der verschiedenen Etappen je nach der Annäherung oder der Entfernung von einem Ziel.

Die Teleologie tritt vollends unverschleiert hervor, wenn man von größerer oder geringerer Vollkommenheit der sich

entwickelnden Wesen redet. Charles Darwin[1]) nimmt den Gedanken der Vollkommenheit von v. Baer herüber und adoptiert auch dessen Maßstab für die Vollkommenheit des sich entwickelnden Organismus: das Maß der Differenzierung der verschiedenen Teile und ihre Anpassung zu verschiedenen Verrichtungen, oder die Vollständigkeit der Teilung der physiologischen Arbeit. Die Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Organe ist ihm „der beste Maßstab der Vollkommenheit eines Wesens". Wer sich die Entfernung der Teleologie aus der Entwicklungslehre zur Aufgabe gestellt hat, sollte doch bedenklicher sein in der Übernahme solcher Begriffe, die einem v. Baer, der solche Absichten nicht hatte, wohl anstanden. Weshalb ist die Spezialisierung der physiologischen Verrichtungen der Organe etwas Vollkommneres? Könnte es nicht ebensogut als die größere Vollkommenheit erscheinen, wenn wenige Organe oder gar nur ein Organ die Dienste leistete, zu der dort eine Menge von Organen notwendig ist? Ist nicht eine Vielheit ineinandergreifender Organe leichter zwischeneintretenden Störungen ausgesetzt, hat nicht das Einfachere meist festeren Bestand, als das Differenzierte? Aber Darwin würde um der Konsequenz der mechanischen Erklärung willen überhaupt solche Erwägungen über Vollkommenheit und Unvollkommenheit besser nicht angestellt haben, denn jene Erklärung weiß nichts von Zielen, Werten und Wertstufen. Vor ihr ist alles gleichwertig oder vielmehr gleich wertlos. Eine ästhetisch-teleologische Schätzung ist es, wenn man eine reich gegliederte Einheit für etwas schöneres oder besseres und die Annäherung an dies Ziel für eine größere Vollkommenheit hält gegenüber dem einfacheren Sein.

Es liegt in dem Begriff der Entwicklung nun einmal ein geheimer Zug zur Teleologie. Dieser läßt, bei den besten Absichten, den mechanistischen Erklärer immer wieder von seiner Bahn abgleiten. Diesen Zug hat auch H. Spencer gespürt. Er teilt das ästhetische Gefühl Darwins — es ist ja wohl eine

[1]) Über die Entstehung der Arten. Stuttg. 1863. S. 143.

allgemein menschliche Empfindung, daß das Gegliederte eine höhere Stufe sei, als das Ungegliederte. Deshalb wählt er für die Richtung der Veränderungen auf die Gliederung hin den Namen Entwicklung, evolution[1]), trotzdem zugestandenermaßen der Name innerhalb seines Systems hierfür nicht passend ist. Spencer fühlt, daß in dem Begriff der Entwicklung eine geheime Tendenz auf das Höhere hin gegeben ist, und ist so unwillkürlich ein Zeuge, daß, wo von Entwicklung die Rede ist, leise ein teleologischer Grundgedanke mitklingt.

E. Haeckel, der geharnischte Kämpfer gegen den Zweckgedanken, der nicht müde wird zu betonen, daß in der Entwicklungslehre nur der Mechanismus das Wort habe, spielt fröhlich mit teleologischen Begriffen und ahnt nicht, wie sehr er seinen „Monismus" durchlöchert, wie weit in seinem mechanisch-monistischen Gebäude die Türen für den dualistischen Fremdling des Zwecks offen stehen. Haeckel redet unbedenklich von Stufenleitern, höheren und niederen Stufen, nennt z. B. das Auge einen „höchst vollkommenen Apparat gegenüber dem Pigmentfleck, der bei niederen Wesen das Sehorgan vertritt"[2]). Mitten in die Sätze hinein, in denen er die Teleologie bekämpft, geraten ihm eine Menge ausgesprochen teleologischer Begriffe: „Wie die natürliche Züchtung nach allen Richtungen planlos wirkend eine allmähliche Vervollkommnung langsam herbeiführt, aber erst nach vielen vergeblichen Versuchen zuletzt etwas halbwegs „zweckmäßiges" erreicht[3])." Und sollten solche Äußerungen noch nicht deutlich genug sein, dann höre man den Dithyrambus, in dem Haeckels latente Teleologie endlich jubelnd sich über alle Hemmnisse emporschwingt: „Wir erblicken in seiner stufenweise aufsteigenden Entwicklung aus den niedren Wirbeltieren den höchsten Triumph der Menschennatur über die gesamte übrige Natur. Wir sind stolz darauf, unsre niederen tierischen Vorfahren so unendlich überflügelt zu haben und entnehmen daraus die tröstliche

[1]) Grundl. der Philos. Stuttg. 1875.
[2]) Natürliche Schöpfungsgeschichte 1889. S. 758.
[3]) a. a. O. S. 759. 760.

Gewißheit, daß auch in Zukunft das Menschengeschlecht im großen und ganzen die ruhmvolle Bahn fortschreitender Entwicklung verfolgen und eine immer höhere Stufe geistiger Vollkommenheit erklimmen wird[1])." „Aufsteigen", „Fortschreiten"; „Triumph", „Stolz", „Ruhm", doch wohl auf Grund einer Leistung, nämlich der Annäherung an ein Ziel, die „geistige Vollkommenheit", was kann man noch mehr verlangen? Nur der Mechanismus, wenn er nicht in ewiger und eherner Gleichgültigkeit bei allem verharren müßte, würde trauernd sein Haupt verhüllen, daß solches in seinem Namen der Welt verkündet wird.

Solche Äußerungen sind nicht bloß beiläufige Entgleisungen, sondern die gesamte Entwicklungslehre dieses „mechanistischen Monisten" hat ein teleologisch durchbrochenes Fundament. Seine Atome sind nicht bloß beseelt, sondern sie haben Willen, in ihnen lebt Begierde und Neigung. „Die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen." „Diesen Empfindungen und Trieben folgend, bewegen sie sich zu einander hin und von einander fort[2])." Der Wille hat ein Ziel. Jeder folgende Moment in den Beziehungen zwischen zwei Atomen, oder auch in dem gesamten Weltkomplex der Atome, ist im vorhergehenden Augenblicke gewollt, ist also das Willensziel, der Zweck der vorhergehenden Konstellation. Das Bild des Weltgeschehens, das der mechanischen Ansicht vorschwebt, wonach die Ursache ihre Wirkung gleichsam stoßend vor sich her schiebt, ist hier gänzlich aufgegeben. Das bewegende Moment in der Welt ist vielmehr die Anziehung, die der gewollte Zweck auf den rückwärts liegenden Augenblick ausübt. Was, mechanisch betrachtet, Wirkung hieß, ist jetzt die Zweckursache, die, schon ehe sie in der Wirklichkeit gegeben ist, im vorausgehenden Moment

[1]) a. a. O. S. 793. Die Unterstreichungen in den beiden letzten Zitaten stammen von uns.

[2]) Über Wellenzeugungen der Lebensteilchen (Gemeinverstdl. Vortr. usw. 1902) S. 60; ähnlich: Über vernünftige Weltansch. ebenda S. 354.

Wirkung übt, indem sie gewollt wird! Wo ein Wille ist, da ist ein Zweck, ein Ziel des Willens. Selbstverständlich wird sich Haeckel hinter den Schutzwall des unbewußten Willens zurückziehen. Dann schieben wir ihm eben das Problem des „unbewußten Zweckes" zu und überlassen es ihm, diesen von unendlichen Schwierigkeiten gedrückten Begriff mit seinem ateleologischen Mechanismus in Übereinstimmung zu bringen.

Vielleicht scheint es im Rahmen unsrer Aufgabe als zu weit ausgeholt, daß wir der Aufweisung von Widersprüchen bei Haeckel soviel Raum gönnten. Aber er ist es, der am meisten dazu beigetragen hat, den Gedanken einer Entwicklungslehre, die auf bloß mechanischen Prinzipien bauen will, in unsrer Zeit lebendig zu erhalten. Sein Einfluß auf das Zeitbewußtsein reicht weiter, als seine philosophische Bedeutung. Und aus der Tiefe dieses Allgemeinbewußtseins steigen immer wieder die Nebel auf, die den Entwicklungsbegriff verdunkeln. Von den Vorurteilen der Zeit gedrückt, wagt man es dann nicht, einen teleologisch orientierten Entwicklungsbegriff als einen wissenschaftlich zulänglichen zu vertreten.

Wir, die wir nur formale Erörterungen über den Entwicklungsbegriff im Auge haben, sehen es nicht als unsre Aufgabe an, den Biologen nachzuweisen, wie sie ohne Hereinziehung teleologischer Momente zu keiner inhaltlich befriedigenden Lehre über die Entwicklung der Organismen kommen können. Darauf aber dürfen wir wohl hinweisen, daß auch maßgebende Biologen sich nicht scheuen, mit teleologisch beeinflußten Begriffen, wie Zielstrebigkeit usw. zu operieren[1]). Entwicklung ist nun einmal kein rein naturwissenschaftlicher Begriff, auch da, wo man glaubt, von jeder Teleologie absehen zu dürfen, führt er doch unabwendlich über den reinen Mechanismus hinaus, wo man ihn braucht; man kommt doch immer wieder dahin, die Sache wenigstens so anzusehen, als ob die Entwicklung nach einem Ziele hin orientiert sei.

[1]) Vgl. Pfennigsdorf, Persönlichkeit. 1906. S. 324.

Wenn wir nun den Entwicklungsgedanken in ein Gebiet einführen wollten, wo um den Zweckgedanken nicht herum zu kommen ist, wo es nicht genügt, die Sache bloß vorläufig so anzusehen, als ob die Entwicklung ein gewolltes Ziel habe, sondern wo wir aus bestimmten Gründen zu der Annahme gezwungen sind: es verhält sich wirklich so, dann brauchen wir uns durch logisch in sich selbst widerspruchsvolle und darum mißglückte Theorien über andere Gebiete nicht beängstigen zu lassen. Einfach und klar gestehen wir es zu: ja, hier auf unserem Gebiete finden und behaupten wir Teleologie und mit vollem Bewußtsein guten Rechts wenden wir den teleologisch orientierten Entwicklungsbegriff an.

Die Frage nach dem Wohin? drängt sich unwillkürlich auf, wo wir von Entwicklung reden. Während sich in einer früheren Periode der Wissenschaft, unter der Herrschaft der spekulativen Philosophie ein teleologischer Entwicklungsbegriff ausgebildet hat, der nach dem Ziele der Entwicklung fragte, hat sich die heutige Entwicklungslehre mit aller Kraft dem Woher? zugewendet. Und zwar ist es eine Bereicherung der Wissenschaft gewesen, daß die naturwissenschaftlich gebildeten Forscher der modernen Zeit die Frage nach den Ursachen der Entwicklung mehr in den Vordergrund zogen, als dies seitens der idealistischen Spekulation geschehen war. Man hatte über den großartigen Ausblicken ganz das Auge verloren für die in der Wirklichkeit heraustretenden und den empirischen Gang der Geschehnisse beeinflussenden Faktoren. In aller Nüchternheit und Gelassenheit mag dem Gang der Ereignisse und dem Gefüge der Ursachen und Wirkungen nachgeforscht werden, soweit es möglich ist, und jede wirkliche Darlegung des empirischen Sachverhalts ist anzuerkennen. Aber nie darf vergessen werden, daß, wo von Entwicklung die Rede geht, das Augenmerk auf irgend ein Besonderes, Individuelles gerichtet ist, und solange und soweit es sich um solches handelt, kann die rein mechanische Erklärung nicht alleiniges Prinzip sein. Sie kann nur soweit angestrebt werden, als für die besondere Gestaltung der Wirklichkeit kein Interesse

vorhanden ist. Individuelle Geschehnisse nun, die eben als individuelle betrachtet werden sollen, haben ihre individuellen Ursachen. Die besondere Art der Verursachung darf nicht im Namen der Wissenschaft verkannt oder übersehen werden. Eine verhängnisvolle Verblendung ist es deshalb, wenn von den ganz besonderen Ursachen, die einem geschichtlichen Vorgang zugrunde liegen, etwas abgebrochen werden soll und die naturwissenschaftliche Betrachtung des Entstehens historischer Gebilde als Ideal hingestellt wird.

Von besonderen Ursachen in der Entwicklung der Organismen, die der rein mechanistischen Erklärung trotzen, weiß gerade die neuere biologische Forschung zu reden. De Vries sagte auf der Tagung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte 1901: „Die Arten entstehen mit einem Sprung, unabhängig von der Umgebung." „Es ist dazu keine Reihe von Generationen, kein Kampf ums Dasein, keine Eliminierung der Untauglichen, keine Auslese erforderlich[1])." Pfennigsdorf, Persönlichkeit 1906, S. 282, zitiert Reinke, Einl. in die theor. Biologie 1901, welcher meint, ohne Annahme innerer Entwicklungsimpulse, die im Ei des einzelnen Tieres tätig seien, könne man nicht auskommen. Ebenso nimmt auch E. v. Hartmann an, daß Anstöße zur Bildung einer neuen Art nicht aus äußeren Ursachen erklärbar seien, sondern von innen her durch den in einer Keimzelle sich geltend machenden neuen Entwicklungsimpuls erfolgen. So redet auch H. Baumgärtner von einer plötzlichen Keimmetamorphose[2]). Und Planck sagt[3]): „Nur ein selbständiger neuer und zentraler Anstoß erklärt diese neue Stufe."

Solche Abänderungen werden sicher weder grund- noch gesetzlos auftreten, aber Grund und Gesetz werden in dem besonderen Wesen dieses Organismus liegen, oder im Wesen

---

[1]) Zitiert nach Harnisch, Entwicklung 1905. S. 23.

[2]) E. Dennert, Die geschichtl. Entwicklung der Deszendenztheorie. Stuttg. 1890. S. 45.

[3]) Wahrheit und Flachheit des Darwinismus. Vgl. O. Pfleiderer, Rel. Phil. auf gesch. Grundl. 1878. S. 480.

der Organismen als solcher. Ob solche Anstöße eintreten, das entscheidet ganz einfach die Beschaffenheit des besonderen Gegenstandes, dessen Entwicklung betrachtet wird. Jedenfalls sind sie etwas dem für alle Sondergebilde gleichgültigen Mechanismus Transzendentes und treten in das Gewebe von allgemeinen Ursachen, von denen er allein weiß, als etwas von daher nicht Gegebenes, als etwas Individuelles ein. Die mechanische Erklärung hat dann, wenn sie eingetreten sind, das Recht, auch sie auf letzte Begriffe zu bringen, sie unter ihre allgemeinsten Gesichtspunkte zu subsumieren und von da ab auch sie als Faktoren in ihre Berechnungen einzustellen, aber die Tatsächlichkeit derselben kann sie aus ihren Mitteln nicht etwa bekämpfen wollen. Sollten sie gegeben sein, so muß sie dieselben hinnehmen, wie sie die individuelle Tatsächlichkeit der gesamten Welt hinnimmt, und an ihr ihre spezifische, nur aufs Allgemeine gerichtete Betätigung übt.

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das diesem Eintritt neuer Ursachen in die Entwicklung entgegenstehen soll, ist nichts weiter als ein regulativer Grundsatz, daß, soweit die mechanische Erklärung anwendbar sein soll, eine rechnerische Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung muß vorausgesetzt werden können. Ohne dies wäre eine Vorausberechnung der Wirkung aus den Ursachen und ein Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache einfach ausgeschlossen. Wo aber das Gesetz von der Erhaltung der Kraft dazu gebraucht werden soll, die Möglichkeit neu eintretender Ursachen zu bestreiten, da soll man sich wenigstens klar machen, daß man den Boden der Naturwissenschaft verlassen und das Gebiet der Metaphysik betreten hat. Die rein naturwissenschaftliche Betrachtung weiß hier weder etwas dafür, noch dagegen zu sagen.

Noch eine Frage ist bei der Diskussion über Entwicklung zu verhandeln, die nach dem Grund. Wir erkannten schon, als wir im Allgemeinen von naturwissenschaftlicher Begriffsbildung redeten, daß diese Frage außerhalb der Kompetenz der mechanischen Erklärung stehe. In betreff des Entwicklungsbegriffes nun ist für den, der mit uns den teleologischen Ent-

wicklungsbegriff als den allein klaren und konsequenten erkannte, das Wichtigste über die Frage nach dem Grund schon mit erledigt. Denn der Zweck, dem die Entwicklung entgegenstrebt, muß schon vorausgegeben sein. Vom ersten Anfang der Entwicklung an durch alle ihre Stufen hindurch ist der Zweck Grund der so beginnenden und so verlaufenden Reihe von Geschehnissen. Der Grund waltet über und in der Kette der Ursachen und Wirkungen, insofern die erste Konstellation der Elemente des Geschehens schon vom Zweck beeinflußt war, und wenn neue Ursachen im Laufe der Entwicklung eintreten sollten, so steigen diese aus dem Grunde empor, der der Zweck ist. Der Grund ist der Entwicklung oberstes Gesetz, Ursache und Wirkung nur der Apparat, vermöge dessen der Grund sich durchsetzt[1]).

Von dieser Anschauung eines Grundes, der sich auswirkt und ein immanentes Ziel der ganzen Reihe der Geschehnisse voraus involviert, kommen auch die enragiertesten Vertreter des Mechanismus nicht los und können sie nicht loskommen, solange sie den Begriff der Entwicklung überhaupt gebrauchen. Wo man von der Entwicklung des Menschen spricht und seiner höheren Vollkommenheit gegenüber der Tierwelt sich freut, ja auf immer weitergehende Vervollkommnung hofft, da liegt doch eine Anschauung zugrunde, als ob von Anfang der Entwicklung eine Idee des Menschen als Anlage und Grund gegeben sei, die sich immer klarer herausarbeitet und den Gang des Geschehens beherrscht. Doch wo man auch größere Vorsicht walten läßt, wo man von Vervollkommnung und Vollkommenheit des sich Entwickelnden zu reden vermeidet und nur in der Differenzierung von Bewegungen, Kräften und Funktionen die Entwicklung bestehen läßt, liegt dennoch die Anschauung eines teleologisch durchwaltenden Grundes vor und übt latente Einwirkung auf den Gedanken. Nehmen wir einmal irgend einen Zustand des

[1]) Dieser durchwaltende Grund würde dasselbe sein, was Reinke als die Dominante der Entwicklung bezeichnet: eine Tendenz, welche die Entwicklung einer von vornherein bestimmten Zukunft entgegentreibt.

gesamten Geschehens, des Bewegens, der Konstellation von letzten Dingen oder Kräften an. Ein Weben und Walten nach allen Richtungen durcheinander liegt vor. Aus der Unendlichkeit kommt der Strom der Veränderung, ins Unendliche fließt er hin. Vor solch allgemeinstem Blick liegt keine Veranlassung vor, von einer Differenzierung zu reden. Wenn man so sagen will: es ist alles schon so differenziert als möglich, es ist ja ins Unendliche ausgebreitet. Freilich unter dieser Voraussetzung von Differenzierung zu reden, gibt keinen Sinn. Um Differenzierung kann es sich doch nur da handeln, wo vorher ein nicht Differenziertes gegeben war, eine Einheit der Unterschiede, die danach erst als Unterschiedenes heraustreten. Ich muß also, wenn ich von der Entwicklung eines bestimmten Gebildes als „Differenzierung" reden will, aus der Gesamtmasse des Seienden und Geschehenden eine begrenzte Einheit herausschneiden, deren Differenzierung ich dann nachgehen will. Dieser Ausschnitt wird seine Grenze doch bestimmt erhalten durch Rücksicht auf den Gegenstand, dessen Entwicklung ich betrachte. Das was werden soll, übt also schon Einfluß auf meine Auswahl aus dem an sich gleichgültigen und grenzenlos mannigfaltigen ursprünglichen Geschehen. Als Grund der Entwicklung ist also eine Einheit gegeben, in der unentwickelt liegt, was im Laufe der Entwicklung heraustreten wird. Nichts kann heraustreten, was nicht im Grunde schon lag, in den Grund aber legte ich von Anfang, was zukünftig werden soll. Der Gedanke eines teleologisch sich auswirkenden Grundes ist nicht zu umgehen.

Der Grund aber wird nicht als ein lediglich in ferner Vergangenheit Liegendes, sondern als ein der ganzen Entwicklungsreihe Immanentes gedacht, sobald man von Entwicklungsstufen spricht. Mag einer ein Ziel der Entwicklung leugnen oder nicht, soviel wird er zugestehen müssen, daß die Stufen der Entwicklung danach zu trennen und zu ordnen sind, wie in jeder von ihnen der Grund sich differenziert zeigt. Die Stufe ist eine höhere oder niedre, je nachdem die Differenzierung des Grundes mehr oder minder weit gediehen ist.

In jeder Stufe ist die Grund-Kraft, -Bewegung oder -Funktion, nur mehr oder weniger ins Einzelne herausgearbeitet, mitgedacht. Sie lebt und wirkt in ihr. Wäre die Stufe keine Herausarbeitung des Grundes, läge er nicht immanent in ihr, sondern wäre sie nur eine Folgeerscheinung des ersten Grundes, eine Wirkung, die von ihm als Ursache ausginge, aber weiter nicht mit ihm zusammenhängend gedacht würde, so wäre sie eben keine „Stufe" der Entwicklung. Die bloße Folgewirkung ist an sich keine neue Stufe der vorangegangenen Ursache. Hätte man es vollständig nachgewiesen, wie ein Organismus in seinem heutigen Zustande aus Anorganischem entstanden wäre als eine bloße Folgewirkung der dort angelegten Kräfte usw., so hätte man doch kein Recht, von Entwicklung zu reden, und ebensowenig die dazwischenliegenden Etappen von Zuständen als „Stufen" zu dem Endergebnis hin zu bezeichnen — es sei denn, daß, wie das Endergebnis, so auch die dazwischenliegenden Zustände auf den Grund bezogen würden, der in dem letzten Ergebnis völliger, in dem vorausgehenden Zustande sich weniger ausgewirkt habe. Entwicklung und Stufen der Entwicklung setzen einen der ganzen Reihe immanenten Grund voraus. Ähnlich sagt Arthur Drews[1]), Entwicklung sei nichts andres als „die zeitliche Entfaltung des immanenten Wesens eines einzelnen Individuums bzw. einer bestimmten Individuationsstufe".

Anstatt daß man die Entwicklung auf die bloße Kausalitätsreihe zurückführen zu müssen meint, glauben wir uns zu der Behauptung berechtigt, daß überall, wo es sich um Entwicklung handelt, die zeitliche Kausalreihe gegenüber der Wichtigkeit und Bedeutung des Grundes, der zeitlos immanent gedacht wird, erst in die zweite Linie rückt. Auch demjenigen Vertreter des Entwicklungsgedankens, der nur nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu urteilen meint, wird doch unstreitig ein Papuasneger oder gar ein Affe des allerneusten Zeitpunkts als eine minderentwickelte Form gegenüber einem Plato der

[1]) Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. 1906. S. 8.

Vergangenheit erscheinen. Die Kausalreihe, die in der Zeit zu jenen erstgenannten Gebilden geführt hat, ist viel länger, der zeitlichen Zwischenstufen sind viel mehr als bis zu dem Letzteren. Das bloße zeitliche Aufrollen der Kausalreihe kann also für die Entwicklung, diese eben nicht als bloßer Ablauf von Ereignissen, sondern als „Entwicklung" genommen, von nur untergeordneter Bedeutung sein. Was bei einem Plato eine fortgeschrittenere Entwicklung zu behaupten allein ein Recht gibt, ist der Umstand, daß, wo es sich um Entwicklung handelt, ein Grund mitgedacht wird, der in unserem Beispiel im Philosophen mehr herausgearbeitet ist, als in jenen späteren zurückgebliebeneren Entwicklungsformen. In Plato ist eine reichere Verwirklichung der Idee gegeben, auf die hin die untereinander in Vergleich stehenden Wesen hinzuweisen scheinen.

Diese immanente Idee verkleidet sich nur dem philosophisch ungeschulten Denken in die mythologische Gestalt einer wenig oder gar nicht differenzierten Masse von Urstoff, in welchem doch der Potenz nach liegen muß, was später sich auswirkt und differenziert in die Erscheinung tritt. Die Jenseitigkeit aber, die diese Idee gegenüber der mechanischen Kausalität, trotz aller Immanenz, behauptet, nimmt im unphilosophischen Denken die mythologische Hülle einer unendlich fernen Zeit um. Dabei verschleiert sich jenes primitive Denken, daß es selbst erst in Rücksicht auf das spätere, entwickelte Gebilde eine an sich nicht gegebene Einheit in den ungegliederten Urstoff hineinschaut, daß somit auch von ihm dennoch jener Urstoff unter der Herrschaft einer Idee gedacht wird.

Es tritt immer deutlicher heraus, daß der einzig haltbare Entwicklungsbegriff derjenige ist, der schon herrschend gewesen war, ehe die Versuche auftauchten, alles, auch diesen Begriff lediglich naturwissenschaftlichen, mechanischen Erklärungsprinzipien zu unterwerfen. Der Entwicklungsbegriff der idealistischen deutschen Philosophie ist es, auf den wir zurückkommen müssen, wenn wir überhaupt von Entwicklung reden wollen. Diese wußte es nicht anders, als daß Entwicklung

ein Ziel habe, daß das Ziel irgendwie schon im Grunde gegeben und dem ganzen Entwicklungsvorgang immanent sei. Auf die materiale Richtigkeit der Gedanken der klassischen idealistischen Philosophie haben wir hier nicht einzugehen, wo es sich uns nur um die formale Bestimmung des Begriffs der Entwicklung handeln durfte. Ob sie Grund, Fortgang und Ziel der Weltentwicklung richtig bestimmt, ob diese Bestimmung Schelling oder Hegel besser gelungen ist — wir konstatieren nur, daß, wo auch Entwicklung in Frage kommt, sei es nun Entwicklung der Welt oder eines einzelnen Dings, eines sozialen oder eines der Biologie zustehenden Organismus, man unwillkürlich wieder auf die Gedanken der Meister deutscher Philosophie zurückgetrieben wird. Man kann sich dies nur dort verhehlen, wo man den eigenen Gedanken nicht bis in die Tiefe nachgeht. Sowie dies geschieht, schimmert aus der mechanistischen Drapierung das idealistische Gerüst hindurch, von dem sie getragen wird. Reischle[1]) hat ganz recht gesehen, wenn er den „modernen" Entwicklungsgedanken als aus zwei Quellen zusammengeflossen erkennt, deren eine ihren Ursprung auf naturwissenschaftlichem Gebiet nimmt, die andre in der idealistischen Philosophie der Vergangenheit. Trotz der Anerkennung, daß oft Unklarheit herrsche, scheint Reischle im ganzen den modernen Entwicklungsbegriff in der Mischung der beiden Bestandteile für einen Fortschritt gegenüber dem älteren, rein philosophischen zu betrachten. Wir würden es für einen größeren Vorzug halten, wenn man sich der totalen Heterogeneität der beiden Interessen, die in den modernen Verhandlungen über Entwicklung sich mischen, von vornherein klar bewußt würde. Dann würde man dem Phantom einer bloß von mechanistischen Prinzipien beherrschten und rein mechanisch erklärbaren Entwicklung nicht weiter nachjagen. Dieser unklare Begriff, der selbst auf dem Gebiete der Biologie nicht durchzuführen ist, würde seinen verhängnisvollen Einfluß auf andre wissenschaftliche Gebiete verlieren, die

[1]) Christentum und Entwicklungsgedanke. Leipzig 1898. S. 8 ff.

nach ihrer Eigenart ihm von vornherein noch mehr entrückt scheinen müßten.

Ohne die Anleihen, die der „moderne" Entwicklungsbegriff, sich selber unbewußt, beim Idealismus macht, würde er schon längst in sich zusammengebrochen sein, oder doch zum mindesten seinen Zauber über die Gemüter verloren haben. Von dort nimmt er Stimmungen, Wertbegriffe, ästhetische Interessen, die dem Mechanismus ganz und gar fremd sind und seinem logischen Wesen nach fremd sein müssen. Nur so gewinnt er die Schwungkraft, vermittelst deren er sich und seine Anhänger über klaffende Widersprüche kühn und blindlings hinweg setzt.

Wenn wir nun zu dem Versuch hinüberschreiten, Entwicklung in der Offenbarung nachzuweisen, so tragen wir nicht mehr die Fessel an den Füßen, mit denen der „moderne" Entwicklungsbegriff derartige Untersuchungen sonst zu belasten pflegt.

II.

Die Entwicklung in der Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung ist auf dem Gebiet der Religion entstanden. Man redet ja heute auch von Offenbarung im weiteren Sinne. Eine neue Wahrheit in der Wissenschaft, eine originelle Idee des Künstlers nennt man Offenbarung. Man gibt damit der Empfindung Ausdruck, daß keine Vermittlung des Neuen durch Vorhergegangenes vorhanden, daß es nicht Produkt aus den gegebenen Umständen, oder daß man sich wenigstens solcher Vermittlung, mag sie vorhanden sein, im Augenblick nicht bewußt ist. Mögen in diesem allgemeinen Offenbarungsbegriff richtige Momente aufbewahrt geblieben sein, es wäre nicht der richtige Weg, wollten wir alle Gelegenheiten, bei denen das Wort „Offenbarung" gebraucht zu werden pflegt, berücksichtigen, einen Allgemeinbegriff aufstellen, der sie alle unter sich faßt, und diesen als den für uns maßgebenden betrachten. Wir fußen vielmehr darauf, daß ursprünglich der Begriff nur der religiösen Sprache angehört. Dort hat er seinen Vollsinn. Die Übertragung auf andre Gebiete hatte eine Verblassung der eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung zur Voraussetzung.

Religion ist Gemeinschaft mit Gott. Offenbarung aber ist Kundgebung Gottes zum Behufe dieser Gemeinschaft. Wir betonen, daß es sich um ein Tun Gottes in der Offenbarung

handelt und lehnen die abgeblaßte Bedeutung dieses Wortes ab, die es in der neueren Theologie vielfach gewonnen hat. Offenbarung sollte das im Grunde unbegreifliche „Woher?" der religiösen Phänomene im Menschengemüte sein, das X, als dessen kausale Folge die Religion sich im Menschengeiste bilde. Danach könnte man schließlich ganz wohl von einer Offenbarung reden, ohne gezwungen zu sein, einen sich offenbarenden Gott vorauszusetzen. In einer anderen Weise wird dem ursprünglichen Vollsinn Abbruch getan, wenn man, gemäß der Beobachtung, daß es in religiöser Hinsicht einerseits überwiegend empfängliche, anderseits überwiegend anregende und bestimmende Naturen gibt, nun die von diesen auf die andren ausgehenden Anregungen mit dem Namen Offenbarungen bezeichnet (Schleiermacher, Reden über d. Rel.).

In diesen beiden Fällen wäre die Frage, ob es eine Entwicklung in der Offenbarung gebe, sehr schnell und einfach erledigt. Die Produktion des religiösen Vorstellungs- oder auch Wahrheitsgehaltes ist dann eine Funktion lediglich der menschlichen Tätigkeit. Wenngleich der Anreiz zur Betätigung dieser Funktion vielleicht noch auf einen transzendenten Faktor hinweist[1]), so ist dieser doch etwas so Vages und Ungreifbares, daß er nicht hindern kann, das, was man hier noch mit dem Namen Offenbarung zu nennen beliebt, als nur aus menschlicher Entwicklung hervorgegangen und solcher Entwicklung restlos hingegeben zu betrachten.

Diesen und ähnlichen Abschwächungsversuchen gegenüber legen wir den Finger darauf, daß der Begriff Offenbarung immer den sich offenbarenden Gott voraussetzt. Aus dem Sprachgebrauch der positiven Religionen ist der Ausdruck entnommen. Sie bildeten ihn, um ihr Recht und ihre Wahrheit durch Zurückführung auf göttlichen Ursprung zu begründen, und in diesem unverkürzten, ursprünglichen Sinn gedenken wir ihn beizubehalten. *Ἀποκάλυψις* und *ἀποκαλύπτειν*, die Über-

[1]) Offenbarung „nur der letzte transzendente Grund der religiösen Anlage der Menschheit und deren natürlicher Entwicklung". Vgl. Lipsius, Dogmatik 1879, S. 46, der sich gegen diesen Offenbarungsbegriff erklärt.

setzung des alttestamentlichen galah, dienen zur Bezeichnung der göttlichen Offenbarungstätigkeit. Ihrem prägnanten Wortsinn entsprechend setzen sie etwas vorher Verborgenes, Verhülltes voraus[1]). Sie beziehen sich auf Heilstatsachen, Objekte des Glaubens und Hoffens. Im letzten Grunde aber ist das vorher Verhüllte Gott selbst nach seinem Willen und Wesen. Der „verborgene Gott" (Jesaj. 45, 15) enthüllt sich dem Auge des Menschen.

Wir wollten, in möglichster Kürze, aber auch Unmißverständlichkeit und Deutlichkeit die Realität des göttlichen Faktors in der Offenbarung festlegen, weil wir gesonnen sind, dem menschlichen Faktor in breiterer Ausführlichkeit nachzugehen, und nicht den Eindruck erwecken möchten, als ob wir, neueren Theorien zuliebe, die Wichtigkeit des ersteren in den Schatten zu stellen gedächten.

Würden wir herumfragen, was man sich landläufig unter göttlicher Offenbarung denkt, der so gewonnene Begriff würde ungefähr folgendermaßen aussehen: Gott hat einen Komplex von überirdischen Lehrwahrheiten in die Welt hineingestellt. Obgleich zu verschiedenen Zeiten offenbart, sind sie doch gleichsam auf eine Ebene gestellt. Daß Gott durch Menschen seine Wahrheit kund tat und an Menschen mit verschieden gearteter Empfänglichkeit sie richtet, daran wird nicht gedacht, wenn es auch vielleicht nicht geleugnet wird. Wie sie als gegeben gedacht wird ohne Berücksichtigung der subjektiven Beschaffenheit ihrer menschlichen Träger und Empfänger, so steht sie heute als eine kompakte Masse fertig da, ist „die Offenbarung", unbekümmert, ob sie jemandem wirklich offenbar wird. Das menschliche Subjekt kommt ihr gegenüber nur insofern in Betracht, ob es sie, wie sie dasteht, nun annimmt oder nicht.

Dies möchte wohl der vulgäre Begriff von Offenbarung sein. Er tritt uns entgegen bei Ungebildeten und Gebildeten. Soweit in der breiten Masse derartige Fragen erörtert werden,

---

[1]) Vgl. Cremer, Wörterb. der Neutestam. Gräzität 1895, S. 519. 520.

stehen beide, die Freunde und die Leugner der Offenbarung ungefähr auf gleichem Boden. Nicht der verkehrten Erziehung in orthodoxen, unhistorischen Anschauungen ist dies etwa schuld zu geben, sondern es ist die Art, in der sich dem unpsychologischen Durchschnittsmenschen die Sache darstellt, und sie wird bestehen, solange die Mehrheit der Menschen nicht von psychologischer Bildung durchdrungen oder mit natürlich psychologischem Takt begabt ist. Denselben Fehler einer mangelnden Berücksichtigung der Subjektivität finden wir in den Streitereien und Auseinandersetzungen über alltägliche Vorkommnisse oder Meinungen: der eine möchte dem anderen seine Meinung einfach überstülpen und ist nicht geneigt zu erwägen, daß der andre oft nicht dieselbe Anschauung teilen kann, er müßte denn zuvor selbst ein andrer geworden sein.

Offenbarung aber verlangt ihrem Begriffe nach nicht bloß den, der offenbart, sondern auch den, dem die zu offenbarende Wahrheit offenbar wird. Solange dieser Inhalt noch nicht in einem empfänglichen Subjekt aufleuchtet, solange darf noch nicht von Offenbarung geredet werden. Wo es dennoch geschieht, da liegt derselbe Fehler vor, den man in den gewöhnlichen Definitionen des Lichts und des Schalls vorfindet: das eine sei eine Oszillationsbewegung des Äthers, das andre eine Wellenbewegung der Luft. Beide Bewegungsarten sind aber in Wirklichkeit nur Gelegenheiten, anläßlich derer in einem Subjekte die Empfindung von Licht und Schall entstehen kann. Ohne diese lebendigen Subjekte mit ihrer eigentümlichen psychischen Struktur wäre die Welt trotz aller Oszillationen und Wellen lichtlos und lautlos. So kann Gottes Offenbarung kein Hinausstrahlen seines Lichts ins Leere sein. Offenbarung ist nur da vorhanden, wo auf Grund göttlichen Tuns und Vorbereitens es in den dazu bereiteten Seelen licht wird.

Um naheliegende Mißverständnisse schon an der Schwelle abzuweisen, bemerken wir, einstweilen nur vorläufig, daß wir unter diesem Offenbarwerden des göttlichen Wahrheitsinhaltes ein Aufleuchten desselben im religiösen Subjekt als Wahrheit

verstehen, ein Getragenwerden dieses Inhaltes von innerster, selbsteigener Überzeugung. Ein bloßes Kenntnisnehmen von einer objektiv sich mir anbietenden Sache ist kein Offenbarwerden; auch die Bereitwilligkeit, sich das alles gefallen zu lassen, ja sogar ein bloß verstandesmäßiges Erfassen und Zergliedern kann von einem wirklich offenbar Gewordensein noch fernab stehen. Ein drastisches Beispiel hierfür ist das Schicksal der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werk, die tiefe Grundwahrheit des Christentums, die Luther im schweren Kämpfen und Ringen offenbar geworden war. Diese Offenbarungswahrheit kann man kennen lernen, sich gefallen lassen, ja theologisch diskutieren, ohne daß sie einem offenbar geworden ist. Bei wüstestem akademischen Leben trösteten sich die Studenten im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie mit dieser Lehre, und heute noch kann sie das Ruhepolster eines trägen Gewissens werden. Nur einem in der Weise Luthers vorbereiteten Gemüt, einem geängsteten und zerschlagenen Herzen, wird sie wahrhaft „offenbar". Wo die recht bereitete Subjektivität mangelt, da wird alle Kenntnisnahme und Annahme der Offenbarung doch nur auf Kosten ihrer Wahrheit geschehen, ja sie kann in ihr direktes Gegenteil sich verkehren. Die Vernachlässigung des psychologischen Faktors der Offenbarung ist ein Grundfehler, der zu einer toten, halsstarrigen Orthodoxie führen muß, die keinen Sinn hat für individuelle Gestaltung, sondern alle Individualität mit der Keule der starren Objektivität niederschlagen möchte.

Der unzureichende Offenbarungsbegriff hat innerhalb der evangelischen Kirche seine wissenschaftliche Verfestigung in der altprotestantischen Orthodoxie gefunden.

Die Wichtigkeit des subjektiven Moments im Begriff der Offenbarung war ihrer Dogmatik kaum zum Bewußtsein gekommen. Offenbarung im „objektiven Sinn" war ihr die fertig dastehende Kirchenlehre als ein Ganzes, der das Subjekt sich einfach zu unterwerfen hatte; im „formalen Sinn" war Offenbarung lediglich ein Akt Gottes, der sein Wesen auf-

geschlossen hat. Daß Offenbarung ihrem Begriff nach erst vollendet ist, wenn das religiöse Subjekt von der göttlichen Wahrheit durchdrungen und innerlich überzeugt ist, davon ward in diesem Zusammenhang nicht geredet. Die „natürliche" Offenbarung war vollendet mit der Kundgebung Gottes durch die Werke der Schöpfung. Wie das Anschauen der Gotteswerke die Überzeugung von Gottes Dasein und Beschaffenheit im Menschengemüt auslöst, darauf richtete sich nicht das Augenmerk. Die „übernatürliche" Offenbarung ist den Aposteln und Propheten durch Inspiration gegeben. Die Lehre von der Inspiration konnte nicht umhin, auch den menschlichen Faktor zu berücksichtigen. Aber dies geschah fast ausschließlich nur, um seine Bedeutung für die Offenbarung möglichst auszuschalten. Der heilige Geist suggeriert Sachen und Worte, der Inspirierte ist mechanisches Werkzeug. Daß dabei der heilige Geist die natürliche Beanlagung, den geistigen Habitus, das Begriffsmaterial des menschlichen Schreibers überhaupt berücksichtige und seiner natürlichen Redeweise sich akkommodiere, blieb nicht unbestritten[1]), und erst später wurde eine Mischung des Göttlichen und Menschlichen zugegeben, das Verhältnis der beiden Faktoren aber auch jetzt nur in äußerlich dogmatischen Distinktionen auseinandergelegt[2]). Die den Aposteln und Propheten gewordene Offenbarung heißt „unmittelbare". Mit Hilfe ihrer Vermittlung kam sie bis auf uns, soweit sie also dem einzelnen gläubigen Subjekt zuteil wird, ist sie eine „mittelbare". Hier fehlt die Nötigung, dem subjektiven Faktor einige Aufmerksamkeit zu gönnen, die bei der unmittelbaren Offenbarung sich noch ergab. Das Augenmerk ruhte darauf, daß die Herstellung dieses Komplexes von Wahrheiten eine Veranstaltung Gottes ist. Dies Merkmal ist ausschlaggebend und genügt, sie als Offenbarung zu charakterisieren. Die Offenbarung an den Einzelnen liegt vor, wenn dieser Komplex von Lehrwahrheiten überhaupt in den Gesichtskreis des religiösen Subjekts getreten ist.

[1]) Hutterus rediv. 1883. S. 85. Anm. 4.
[2]) Ebenda S. 8.

Sich dennoch mit der Frage zu beschäftigen, wie diese von Gott mit möglichstem Ausschluß aller menschlichen Mitwirkung und Beeinflussung hergestellte Offenbarung sich dem Menschen vermittelt, dazu gab die Kontroverse über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung die Gelegenheit. Man war durchaus auf dem rechten Wege, wenn man den Widerspruch gegen die offenbarte Wahrheit nicht aus der Vernunft überhaupt, sondern aus der Verfinsterung und verkehrten Entwicklung derselben ableitete und von einer „wiedergeborenen" Vernunft redete, die der Offenbarung nicht widerspreche. Ihre Wiedergeburt bestehe in der Erleuchtung durch Offenbarung. Welch fruchtbarer Ansatz zur Entwicklung eines Offenbarungsbegriffs, in den das psychologische Moment mit hineingenommen wäre! Jedoch behielt der Offenbarungsbegriff seine Starrheit und die ganze Erleuchtung der menschlichen Vernunft durch die Offenbarung läuft darauf hinaus, daß die Vernunft einsieht, es sei notwendig, der Offenbarung sich zu unterwerfen. Damit bleiben beide doch einander fremd, die gewonnene Vereinigung ist nur eine ganz äußerliche.

Ganz entsprechend verlaufen die an sich vielversprechenden Betrachtungen über die fides humana und die fides divina. Erstere ist eine unvollkommene, vorbereitende Überzeugung von der in Gottes Offenbarung gegebenen Wahrheit auf Grund von Merkmalen der heiligen Schrift, wie deren Alter oder Bestätigung durch Wunder, kirchliche Bezeugung, Einfalt und Erhabenheit des Stils und Inhalts. Die fides divina aber entsteht durch das innere Zeugnis des heiligen Geistes. Jedoch unsre Hoffnung auf eine eingehende Betrachtung des subjektiven, menschlichen Faktors, der Umgestaltung menschlichen Geisteslebens behufs Fähigmachung, die objektive Kundmachung sich in tiefster, innerer Überzeugung zu eigen zu machen, wird wieder enttäuscht. Wo wir die entscheidende Stelle gekommen glauben, biegen die Verhandlungen ab. Die feste und unerschütterliche, im heiligen Geist gewonnene Gewißheit wird nicht auf den *Inhalt* der Offenbarung bezogen, sondern nur auf die *Form* ihrer Entstehung, auf den göttlichen Ursprung

der heiligen Schrift. Der scholastische Formalismus hat wenig Interesse für den lebendigen Inhalt. Ansätze des Lebens verkümmern unter seiner knöchernen Hand.

Einer eingehenderen Betrachtung des religiösen Erlebnisses wandte man sich zu unter dem dogmatischen Titel der Heilsordnung. Die Lehre von der „Erleuchtung" bringt wertvolle Gedanken über die Beschaffenheiten des religiösen Subjekts, die eine Ergänzung bieten zu dem starren Offenbarungsbegriff. Aber dieser selbst blieb damals von solchen Erwägungen unberührt und hatte von ihnen keinen Nutzen. Man lehnte, im absichtlichen Gegensatz zu den Mystikern, die Analogie zwischen der Erleuchtung des religiösen Gemüts durch den heiligen Geist und der den Aposteln und Propheten zuteil gewordenen Erleuchtung, oder der unmittelbaren Offenbarung auf das bestimmteste ab. Auch die mittelbare Offenbarung, die das Einzelsubjekt erreicht und nach unsrer Auffassung die Erleuchtung als Moment in sich begriffe, wird dort nicht mit ihr zusammengeschaut. Die dem Menschengemüte immanenten Vorgänge, die Verinnerlichung der religiösen Wahrheit, fallen nicht mehr in den Rahmen der Offenbarung. Diese bleibt eine mechanische Eingießung fertiger religiöser Verstandeserkenntnisse in den Geist des Menschen. Vgl. Rich. Rothe[1]: Nach der alten Vorstellung „offenbart sich Gott dem Menschen, ohne daß dieser dabei mithandelnde Person ist. Gott gießt seine Offenbarung in die Seele des Menschen ein. Diese verhält sich beim Empfang derselben aus seiner Hand lediglich passiv."

Anläufe zur Berücksichtigung der Beschaffenheit der Offenbarungsempfänger liegen auch in Georg Calixts Buch de pactis, quae deus cum hominibus iniit 1654, ebenso in der Coccejanischen Föderaltheologie vor. Aber die theologische Vorstellungsweise der Orthodoxie wurde dadurch wenig beeinflußt. Die angeschlagenen Gedanken wurden immer vorzeitig wieder verlassen.

In seiner Wurzel reicht dieser orthodoxe Offenbarungs-

[1]) Zur Dogmatik, S. 63.

begriff, der absieht von dem religiösen Subjekt, in die talmudisch-jüdische Theologie zurück. Der ältere jüdische Gottesbegriff der Targumin wenigstens faßt Gott absolut transszendent, als unfähig jedes Eingehens in die Geschichte. Um alle Wesensähnlichkeit Gottes mit dem Menschen abzuwehren, wird er als starre, ferne Macht betrachtet, so daß selbst solche Aussagen der heiligen Schrift korrigiert werden, die einen unmittelbaren Verkehr Gottes mit dem Menschen aussagen. Diese Theologie kannte keinen Gott, der mit dem Menschen handelt, sie fand Gott nicht im eigenen religiösen Erlebnis des Menschen. Sie wußte nur von einer Offenbarung Gottes, die starr und ehern in ferner geschichtlicher Vergangenheit stand. Es kam ihr nicht zum Bewußtsein, daß auch diese Offenbarung ursprünglich eine Mitteilung Gottes an Menschen und durch Menschen war, als eine heilige Mumie ward sie verehrt, und es wurde vergessen, daß einst menschliches Leben in ihr pochte, daß sie wieder der Belebung durch menschliche Herzenswärme wartete, um das zu werden, was sie nach Gottes Willen sein sollte.

Diese judaistische Transzendenz zeigt sich bei Philo verbunden mit den dualistischen Elementen des platonischen Idealismus. Sterbliches und Unsterbliches kann sich nicht vermischen und nicht beieinander sein. Darum muß das menschliche Ich auswandern, wo der göttliche Geist einzieht, die Eingießung höherer Erleuchtung setzt das Auslöschen des natürlichen Bewußtseins voraus. So legt Philo z. B. die Stelle Genes. 15, 12 folgendermaßen aus: Um Sonnenuntergang kam eine Verzückung über Abraham. Die Sonne ist der *νοῦς*, unser menschliches Bewußtsein. „Solange nun unser Bewußtsein hell ist und Tagesklarheit über die ganze Seele ergießt, sind wir bei uns und nicht von Gott ergriffen; wenn aber jenes untergeht, so überfällt uns die göttliche Ekstase und verzückte Begeisterung. Denn solange das göttliche Licht scheint, geht das menschliche unter, und wenn jenes untergeht, erhebt sich dieses wieder[1])."

[1]) Quis rer. div. haeres 52 f. Vgl. O. Pfleiderer Rel. Phil. 1878. S. 563.

Diese platonische Richtung, wohl beeinflußt von Erinnerungen an heidnische Mantik und von Übungen der Theurgie, sehen wir in ihrer äußersten Konsequenz beim Neuplatonismus angekommen. Die Ekstase, in der wir das Göttliche schauen, setzt eine völlige Entleerung der Seele von allem Denken und Wollen voraus. Das Einswerden des Menschlichen und Göttlichen als eine Zurückziehung in die Einfachheit geschildert, ist in Wahrheit die Vernichtung des Menschlichen.

Unter diesen judaistisch-neuplatonischen Einflüssen hat sich die Offenbarungs- und Inspirationstheorie gebildet, die durchs ganze Mittelalter hindurch herrschend blieb.

Auch die Reformatoren stehen im Kampf mit ihren Gegnern und sobald sie theoretisieren, auf gleichem Boden mit ihnen, obgleich sie die historisch gewordene Offenbarung mit lebendiger, kongenialer Empfänglichkeit ergreifen und obgleich Luther gelegentlich auf Grund des eigenen religiösen Erlebnisses gegen die bloße tote Schriftoffenbarung auftreten kann. Bei Luther ist das korrelate Begriffspaar: Offenbarung und Erfahrung nahe aneinander gerückt. Im letzten Grunde ist ihm Offenbarung nur das, was sich in innerer religiöser Erfahrung als göttlich erweist. Durch inneres Zeugnis des heiligen Geistes erschließt sich mir der göttliche Inhalt der Schrift, der in nichts andrem besteht, als in Christus. Soweit die biblischen Schriften „Christum treiben", soweit bewirken sie Buße, Glauben und Heil, und soweit sind sie göttliche Offenbarung.

Es war wohl ein berechtigtes Gefühl des Epigonentums, das die Orthodoxie gegenüber dem Geist der Reformationszeit empfand; ein Mißtrauen gegen die eigene Subjektivität half dem alten überkommenen objektiven Offenbarungsbegriff bei ihnen zu einer besonderen Schroffheit. Als Epigonen fühlten sich diese Orthodoxen gegenüber der religiösen Lebendigkeit und Schöpferkraft der Reformatoren, wie die targumistischen Juden gegenüber der abgeschlossenen Offenbarungsepoche des alttestamentlichen Schrifttums. Je mehr das ursprüngliche eigene

Leben ermattet, desto stärker wird das Bedürfnis einer gegen das subjektive Eigenleben gleichgültigen, äußerlichen aber haltgebenden Autorität. Nicht des Ackerbodens bedarf man, in den die lebendige Wurzel sich senkt und wo sie dem eigenen Organismus verwandte Stoffe zur Nahrung sucht, sondern eines Felsens, der, obwohl spröde, so doch vor allem fest ist, und auf dem man, Stein auf Stein, sicher bauen kann.

Es ist nicht zu verwundern, daß die Zurückdrängung des Subjekts sich einmal rächt. Dies fängt an, die Fremdartigkeit der um sein Eigenleben unbekümmerten Offenbarung zu empfinden. Die Autorität, die es versäumt hat, die Stützen im inneren Leben des Menschen zu suchen oder sich zu erhalten, veräußerlicht und kommt ins Wanken, wenn die „Vernunft", d. h. dann die der Offenbarung entfremdete Subjektivität sich auf sich selbst zu besinnen anfängt. Zunächst sucht die Vernunft des Rationalismus das Recht der Offenbarung sich zu erweisen, macht sich aber damit selbst zum Maßstab, der, weil die Vernunft sich der Offenbarung schon mehr oder weniger entfremdet hat, ein fremder, ungeeigneter ist. Schließlich betrachtet die aufgeklärte Vernunft die alte, autoritativ auftretende Offenbarung als eine Verderbnis der aus einer Abstraktion gewonnenen aber als ursprünglicher Besitz des Menschen gedachten „Vernunftreligion" oder, wenn ja etwas von historischem Sinn sich regt, als eine vielleicht notwendige, aber zu überwindende Vorstufe, in welcher nur das von dauerndem Werte ist, was der „Vernunft" einleuchtet. Gleichwohl fehlte es nicht an Einsichtigen, welche die pädagogische Rücksichtnahme Gottes auf die Menschheit und ihre Empfänglichkeit bei der Offenbarung betonten. Von Leibniz ausgehend war der Gedanke der Entwicklung als ein Ferment in die Begriffswelt der Aufklärung eingedrungen. „Entwicklung" war bei Leibniz eine Auswicklung der Vorstellungen im Innern der Monade, deren Wesen ja im Vorstellen besteht. Aus der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit wickeln sich die Vorstellungen heraus zur Klarheit und Bestimmtheit. Entwicklung ist also identisch mit Aufklärung. Unter dem Einfluß

dieser Gedanken steht Lessings Auffassung der Entwicklung einer Offenbarung in seiner Schrift „Über die Erziehung des Menschengeschlechts". Der gesamte Rationalismus eines Semler, Teller, Krug, Wegscheider u. a. kennt eine Entwicklung der Offenbarung, versteht aber darunter die Fortbildung der ursprünglichen, primitiven Religion zu dem Abstraktum der Vernunftreligion. Auch Kant steht hier mit dem Rationalismus vollständig im Einklang, wenn er in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" von einer „Entwicklung der reinen Vernunftreligion aus jener, nicht entbehrlichen Hülle" von einer „freien Entwicklung göttlicher Anlagen" spricht. Die Entwicklung besteht auch ihm in dem allmählichen „Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens". „Die Religion muß endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht" werden, damit zuletzt die „reine Vernunftreligion über Alles herrsche, damit Gott Alles in Allen sei" [1]).

Herder erwies sich auch hier als Bahnbrecher. Er hat den Bann gelöst, der auf dem Gedanken der Entwicklung in der Offenbarung während der Herrschaft des Rationalismus gelegen hatte. Er bekämpfte das damals allbeherrschende Vorurteil von einer ursprünglichen natürlichen Offenbarung oder einer Vernunftreligion, die von Anfang an überall dieselbe gewesen wäre. Sondern Offenbarung ward und wird überall als etwas individuell Verschiedenes und Mannigfaltiges. Der Rationalismus hatte mit Recht auf den subjektiven Faktor in der Offenbarung hingewiesen, aber ihn zu einseitig und dürftig gefaßt in seiner Abstraktion der reinen Vernunft. Diese Enge durchbricht Herder zugunsten der positiven Mannigfaltigkeit der Geschichte, aber mit Energie hält er die Bedeutung des subjektiven Faktors in der Offenbarung fest.

[1]) Vgl. Schiele, Der Entwicklungsgedanke in der ev. Theol. Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1897. S. 140 ff.

Nicht mehr eine verstandesmäßig entleerte Subjektivität, sondern ein für die Wunderfülle bereitwillig aufgeschlossenes Gemüt trug die Romantik der Religion entgegen, und seit Schleiermacher, der die wilden Bäche der Romantik als stille, fruchtbarmachende Wasser auf das Gebiet der Theologie hinüberleitete, ist die Wichtigkeit des subjektiven Faktors in der Offenbarung nicht wieder aus dem Auge verloren worden. Ja eine Überschätzung und einseitige Betonung derselben, der nun wieder die Objektivität zu entschwinden droht, beruft sich mit einem Schein des Rechts auf den Romantiker unter den Theologen.

Treten wir nun näher an unsre Aufgabe der Grundlegung eines Begriffs der Offenbarung heran, in dem die Entwicklung als ein notwendiges Moment mitgegeben ist! Worin auch Offenbarung bestehe, immer muß sie mit der Art und Empfänglichkeit des menschlichen Subjekts rechnen, dem sie zuteil werden soll. Man hat innerhalb der Offenbarung zwischen Manifestation und Inspiration unterschieden (Rich. Rothe, Lipsius). Inspiration sollte in einer inneren Beeinflussung des menschlichen Gemütes durch Gott bestehen, während unter Manifestation die Selbstbezeugung Gottes aus der den Menschen umgebenden Welt der Objektivität heraus verstanden werden sollte. Die Wichtigkeit der vorhandenen subjektiven Beschaffenheit gegenüber der Inspiration springt in die Augen, sie kann gar nicht anders, als die ihr dargebotene geistige Organisation des Menschen benutzen und berücksichtigen. Aber auch die Manifestation Gottes in der umgebenden Außenwelt würde nicht sein, was sie ihrem Namen nach sein soll, wäre sie auch noch so überwältigend, wenn sie nicht an das im religiösen Subjekt schon Vorhandene anknüpfen wollte. Die Manifestation muß sich nach dem vorhandenen Verständnis richten, auch die Inspiration kann in dem Bewußtsein nur soweit erzeugt werden, als in ihm die einzelnen Elemente, die sich zum Verständnis verknüpfen sollen, schon vorhanden sind [1]).

[1]) Rich. Rothe zur Dogmatik 1863. S. 73.

„Wo die subjektiven Bedingungen für ein bestimmtes religiöses Erfahrungsgebiet zeitweilig noch fehlen, da kann es vom Menschengeist nicht wahrhaft angeeignet werden. Die betreffenden religiösen Tatsachen sind ihm noch nicht offenbar, beruhen also für ihn noch nicht auf göttlicher Offenbarung [1])." Die Offenbarungstatsachen, an deren Realität und Wunderbarkeit hier nicht im entferntesten gerüttelt werden soll, werden doch Offenbarungen erst dann und insoweit, als in ihnen etwas offenbar wird, d. h. als begriffen wird, was Gott kund tun wollte. Und die Visionen der Propheten sind, trotzdem in ihnen eine andre Welt oder die Zukunft der irdischen Geschichte aufgeschlossen wird, nur insoweit Offenbarungen, als der Prophet sie sich zu deuten weiß. Es liegt ein göttliches Hineinwirken in die Seele der Propheten vor, es wird etwas in ihr inneres Leben hineingeworfen, was nicht aus der Umwelt oder dem bisherigen Inhalt der Innenwelt stammt. Aber der Lichtstrahl aus der Höhe, das durch göttlichen Einfluß wunderbar in ihnen Gegebene kann den Propheten bloß zum Bewußtsein kommen und von ihnen nur mitgeteilt werden in den Anschauungs- und Begriffsformen, die in ihrer Seele bereit liegen, und die sie im Verlauf ihrer geistigen Entwicklung aus dem umgebenden Lebenskreise sich gebildet haben [2]). In ihre historische Umgebung projizieren sie den Strahl aus einer anderen Welt. So scheinen ihre Weissagungen oft nur auf die gegenwärtige

[1]) Lipsius, Dogmatik 1879. S. 50.

[2]) Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat betont diese menschliche Bedingtheit der den Propheten zuteil gewordenen Offenbarung schon sehr stark, oft so stark, daß der göttliche Faktor in Gefahr gerät, obgleich er erklärt, nicht zu wissen, nach welchem Naturgesetz prophetische Erleuchtung zustande komme. Was er aber von der menschlichen Empfänglichkeit der Propheten sagt, ist beachtenswert. Spinoza hebt hervor, daß die Offenbarung ein individuelles, lokales Gepräge erhalte pro opinionibus et capacitate prophetae, daß Charakter und Stimmung des Propheten nicht ohne Einfluß seien: pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. Die Bilder, in denen die Offenbarung sich dem Propheten darstellt und in denen er sie danach anderen darstellt, richten sich nach seinem Anschauungsmaterial. War er ein Hirte, so sah er Rinder und Ziegen, war er Soldat, so hatte er Visionen von Feldherren und Heeren. (Vgl. Pünjer, Geschichte der christl. Rel. Phil. 1880. S. 306 ff.)

Lage Israels Bezug zu haben, und erst späteren Zeiten wird die Prophezeiung zur vollen Offenbarung.

Es ist einmal die Art der Menschennatur, daß nichts wahrhaft ihr eigen wird, als was in menschlicher Art und Weise sich ihr bietet und in die Gesetze menschlichen Wesens eingeht. Ja nicht nur auf menschlichem Gebiet gilt diese Grundordnung, sondern überall in der Welt finden wir es bestätigt, daß in einen Organismus bloß Assimilierbares aufgenommen wird, d. h. solches, das fähig ist, sich dem Gesetz, von dem der Organismus beherrscht ist, einzufügen. Das Mineral der Erde, das die Pflanze nähren will, darf der Verarbeitung durch die Wurzel keine Sprödigkeit entgegensetzen, sondern muß fähig sein, zum Pflanzensaft zu werden. Solche Stoffe, die sich nicht natürlich dem Gesetz des Pflanzenorganismus einfügen wollen, stößt er aus, gewaltsam zugeführt werden sie zu Giften, stören oder zerstören sie das Eigenleben des Gewächses.

Nur solches kann fördernd in den Menschengeist eingehen, was der geistigen Art des Menschen sich als assimilierbares Material hingibt. Nichts wird wahrhaft des Menschengeistes Eigentum, als was er durch eigene Tätigkeit ergreift, nach seinen Gesetzen verarbeitet und seinem sonstigen Besitz organisch eingliedert. Was ihm innerlich fremd und undurchdringbar bliebe, aber doch durch äußerlichen Einfluß und Gewalt aufgenötigt werden sollte, würde die Natur des Menschengeistes zerstören und unterdrücken, seine eigenartige Struktur zerreißen, würde im geistigen Organismus nicht anders wirken, denn als Fremdkörper und Gift.

Gott aber hat den Menschen geschaffen, und des Menschen Natur ist ein so hoher Wert vor des Schöpfers Augen, daß er sie nicht vernichten will, auch nicht um eines scheinbar noch Höheren willen. Selbst der Gedanke, daß des Menschen Wesen durch die Sünde zerrüttet ist, darf uns nicht veranlassen, dieses Wesen im Grunde als unberechtigt und der göttlichen Berücksichtigung unwert hinzustellen. Des Menschen empirischer Habitus ist krankhaft, in den innersten Kern hinein wirken die

Folgen der Sünde. Wollte Gott aber den Schaden heben unter Hintansetzung der ursprünglich durch ihn geschaffenen Natur des Menschen und ihrer Gesetze, so würde dies eine Vernichtung des ursprünglichen Menschenwesens sein, gleichwenn der Arzt aus dem erkrankten Körper das Herz wegamputieren wollte. Gottes Offenbarung bezweckt die Heilung des erkrankten Menschenwesens. Eine Heilung setzt zwar Eingriffe in den Organismus voraus, die sonach nicht auf dem bisherigen Wege seiner Funktionen liegen, aber auf die Beschaffenheit des erkrankten Leibes, seine Schäden und seine Kräfte, auf die Gesetze des Organismus die genauste Rücksicht nehmen müssen.

Von dieser Seite her, von der Rücksichtnahme auf das religiöse Subjekt, von der Unumgänglichkeit des Eingehens auf die in ihm liegenden psychisch-geistigen Gesetze dringt daher in den Begriff der Offenbarung mit Notwendigkeit das Moment der Entwicklung ein. Denn der psychisch-geistige Organismus des Menschen steht, wie der leibliche, unter dem Gesetz der Entwicklung. Nach beiden Seiten hin ist der Mensch nichts Fertiges, bloß Seiendes, sondern ein Werdendes, die angelegten Formen und Kräfte entfalten und gestalten sich allmählich in den Bahnen eines immanenten Gesetzes. In dies Entwicklungsgesetz des menschlichen Organismus muß die Offenbarung eingehen, die fördernd auf ihn wirken will, d. h. sie selbst stellt sich unter das Gesetz der Entwicklung.

Da es nun doch Gott ist, der sich offenbart, erheben sich nicht von dieser Seite aus unüberschreitbare Schwierigkeiten für die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die göttliche Offenbarung? Ist Gott nicht der Unveränderliche? Brechen wir nicht von seiner Unveränderlichkeit etwas ab und ziehen ihn herab in den Fluß des Wechsels, wenn wir seine Offenbarung der Entwicklung preisgeben? Sicher haben solche Bedenken im Hintergrunde gelegen und, neben andren Ursachen, es verhindert, daß man ein Eingehen der göttlichen Offenbarung auf wechselnde, menschliche Zustände als notwendig erkannte. Wir haben hier ein Analogon zum Deismus. Dieser,

in seiner Sorge um abstrakte Unveränderlichkeit Gottes, ließ notgedrungen zwar eine Entstehung der Welt durch Gottes Schöpferhandlung zu. Nun aber ließ er Gott in unbewegter Starrheit in der Ferne thronen und die Welt ohne ihn gleich dem aufgezogenen Uhrwerk ihren Gang abrollen. So läßt sich die Ansicht von einer starren Unveränderlichkeit Gottes wohl das Zugeständnis einer ehemals geschehenen Offenbarung abringen, aber nachdem sie geschehen ist, steht sie fertig aus Gott entlassen da, wie jene deistische Welt. Ihre verschiedenartige Aufnahme hat doch eigentlich keine Verschiedenheit in Gottes Offenbarung zur Begleiterscheinung. Man kann Offenbarung auch in das notwendige Wesen Gottes hineinlegen. Zum Begriff Gottes gehöre es, sich zu offenbaren und für andre zu sein. Nun läßt man aber die Offenbarungswirkung stets in gleicher Weise nach allen Seiten hinaus von Gott ausstrahlen. Die einzelnen Subjekte dagegen sind verschieden unter sich, und ihre eigenen Zustände wechseln. Wenn die veränderliche Subjektivität in den Bereich der göttlichen Wirkungsstrahlen kommt, dann muß der Effekt ein veränderlicher sein. So könnte Unveränderlichkeit Gottes mit Entwicklung der Offenbarung wohl zusammen denkbar erscheinen. Jedoch schwebt bei solcher Annahme ein falsches metaphysisches Bild der Wirkungsvorgänge zwischen Dingen vor Augen. Ein wirkendes A sendet nicht gleichmäßige Strahlen seiner Kraft nach allen Seiten, in deren Bereich a, b, c, d gerieten und dann verschiedene Wirkungen erführen. Sondern wenn A auf a wirkt, so heißt das: beide treten miteinander in Beziehung. a macht in A seine Gegenwart bemerklich und wirkt deshalb in A so gut hinein, als A auf a wirkt. Änderungen von a wirken anders auf A, und dem entsprechen veränderte Rückwirkungen in diesem. Tritt anstatt a nun b in die Wirkungssphäre von A, so macht b sein Dasein merklich in A und zwar anders, als a es tat, und es korrespondiert eine andre Rückwirkung von A her. Die Änderungen in a, b usw. sind vielleicht merklicher als die in A, aber diese sind vorhanden, wie jene. Demnach, falls wir überhaupt ein solches Schema der Wirkung

von Gott auf den Menschen zulassen wollen, setzt eine Verschiedenheit der Offenbarung im religiösen Subjekt stets eine Veränderung in Gottes wirkendem Wesen voraus.

Nicht anders ist es, wenn wir A als den immanenten Grund von a, b, c, d betrachten, diese Letzteren als modi von A ansehen. Jede Änderung in den modi geht, man kann dagegen streiten, wie man will, tief in den Grund der Substanz zurück, ist im Grunde eine Änderung in der Substanz.

Mit der abstrakten metaphysischen Unveränderlichkeit Gottes ist eine entwicklungsfähige Offenbarung nie zusammen zu denken. Das religiöse Bedürfnis, das man durch solche Annahme befriedigen wollte, ist vollkommen gedeckt durch die Annahme der ethischen Unveränderlichkeit Gottes. Gottes Wille ist unveränderlich auf dasselbe heilige Ziel gerichtet. Der Sinn seiner Welt verwirrt sich nicht, sein Zweck kommt nicht ins Wanken. Diese ethische Unveränderlichkeit aber verträgt sich vollkommen mit Unterschieden und Änderungen in seinem Tun und Offenbaren, beide fordern einander geradezu mit Notwendigkeit angesichts einer Welt von Geschöpfen eigener Lebendigkeit, ja begabt mit persönlicher Freiheit. Die Entwicklung solcher Wesen und ihres geistigen Lebens kann nur Erziehung sein. Denn Erziehung ist die Lenkung der Entwicklung geistiger Wesen unter Berücksichtigung und Benutzung ihrer Eigentümlichkeit und der Gesetze ihres Werdens. Von Erziehung unpersönlicher Wesen kann man nur uneigentlich reden, und eine Beeinflussung des Entwicklungsgangs persönlicher Wesen ohne Schonung ihrer Eigenart ist im besten Falle nur Dressur, nicht Erziehung. Bei seiner Offenbarung an die Menschen hat also Gott ihre Erziehung im Auge. Könnte man demjenigen Vater sittliche Unveränderlichkeit und Konsequenz nachrühmen, der den Sohn im Kindes- und Jünglingsalter gleich behandelte und seine verschiedenen Kinder, die Knaben wie die Mädchen, die Leichtfertigen wie die Gewissenhaften, unter dieselbe Schablone legte? Das eine, unveränderlich von ihm verfolgte ethische Ziel, das Beste in dem Charakter seiner Kinder zu entwickeln, verlangt eine weit-

gehende Veränderlichkeit in den einzelnen Entschließungen und Erziehungshandlungen von seiten des Vaters. Ein immer unveränderlicher Gott, der Bösen und Guten gegenüber und trotz aller anderen menschlichen Unterschiedenheiten sich immer gleich verhielte, hätte nicht die Unveränderlichkeit, die das religiöse Gemüt von seinem Gott voraussetzen muß. Gottes unveränderlicher, heiliger Wille fordert geradezu ein verschiedenartiges Wirken an verschiedenen Orten und Zeiten der Welt. Gottes Offenbarung, die dem Menschen sich in aller möglichen Fülle mitteilen will, verlangt die Erziehung des religiösen Subjektes, sie muß also in die Entwicklung desselben eingehen.

Unsere bisherigen Ausführungen haben sich mit der Frage beschäftigt, von welcher Seite her in den Begriff der Offenbarung mit Notwendigkeit der Gedanke der Entwicklung eindringt. Zunächst war es notwendig, der Starrheit des früher gewöhnlichen Offenbarungsbegriffs eine Möglichkeit der Veränderung abzuringen; denn Entwicklung ist jedenfalls zuerst Veränderung, wenn auch, wie wir vordem sahen, nicht jede Veränderung sofort Entwicklung ist. Aus der Gesamtheit aller möglichen vorhandenen Veränderungen hebt der Begriff der Offenbarung eine Kette von Ereignissen heraus, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt eine Einheit bilden. Auf einem Grunde beruhend, nämlich der Aufgeschlossenheit des göttlichen Wesens für das menschliche, von diesem einen Grunde überall immanent durchwirkt, ist das Ziel der Ereignisreihe, die wir Offenbarung nennen, die völlige Auswirkung des Grundes, die völlige Erschließung des göttlichen Wesens für das menschliche. Die notwendige teleologische Orientierung unsres Begriffs der Entwicklung der Offenbarung, die Voraussetzung eines Ziele setzenden und durchführenden Gottes, kann uns, nach den in Teil I vorausgegangenen Erörterungen über den Entwicklungsbegriff nicht mehr bedenklich machen.

Die Entwicklung der Offenbarung ist durchaus von der Rücksicht auf den menschlichen Faktor beherrscht. Von hier aus drang die Veränderung in die Offenbarung ein, und wenn diese Veränderung zur Entwicklung wird, so wird Art

und Gesetz dieser Entwicklung an die Art und das Gesetz der Entwicklung des menschlichen Wesens sich eng anschließen. Ganz im allgemeinen aber hatten wir bis jetzt erst festgestellt, daß alles, was Einfluß auf den Menschen gewinnen will, somit auch die Offenbarung, auf das menschliche Wesen Rücksicht zu nehmen habe. Um Art und Gang der Offenbarungsentwicklung nun genauer zu bestimmen, gilt es nunmehr die Aufmerksamkeit darauf zu richten, welche Seite des menschlichen Wesens von der Offenbarung in Anspruch genommen wird, welches die Funktion ist, die beim religiösen Subjekt dem Offenbarungstun Gottes entgegenkommt und in dessen Formen sich die Offenbarung hineingießen muß.

Offenbarung ist Offenbarmachung. Sie ist dann ihrem Begriff nach geschehen, wenn dem empfänglichen Subjekte offenbar geworden ist, was Gott ihm erschließen wollte. Das heißt aber nichts andres, als: die subjektiv-menschliche Funktion, die dem göttlichen Offenbarungstun korrespondiert, ist das Erkennen. Offenbarung vollzieht sich da, wo und insoweit Gottes aufgeschlossenes Wesen „erkannt" wird.

Kaftan[1]) rühmt es Schleiermacher nach, er habe den Bann gebrochen, indem er leugnete, daß die Offenbarung eine Wirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen sei und statt dessen an eine Wirkung zum Heil der Menschen gedacht wissen wolle, die als ein Neues und Ursprüngliches in den Zusammenhang ihres Lebens eintrete. Schleiermacher redet hiervon in seiner Dogmatik, 3. Aufl. I. Bd. S. 64, und begründet dort seinen Satz, daß Offenbarung keine Wirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen sei, in folgenden Worten: „Denn alsdann ist Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre." Diese Folgerung möchten auch wir freilich abweisen, doch leitet sie sich keineswegs notwendig aus der Voraussetzung ab, daß Offenbarung „erkannt" werde. Lehre verlangt als Komplement zunächst nur das „Lernen". Solcher Mißbrauch mochte Schleiermacher vorschweben; denn

[1]) Dogmatik. 3. u. 4. Aufl. S. 37.

freilich ist Offenbarung oft für etwas Erlernbares oder sonst auf schulmäßigem Wege dem Menschen Beizubringendes, Beweisbares gehalten worden. „Lernen", im engeren Sinne oder auch im weiteren Sinne alles schulmäßigen Aneignens, ist immer etwas mehr Äußerliches. Das Erkennen dagegen geht seinem Begriff nach in die Tiefe. Nicht bloß Lehren, auch Tatsachen können erkannt werden und verlangen, erkannt zu werden, wenn sie Offenbarung sein sollen. Schleiermacher definiert a. a. O. Offenbarung als die Tatsache des Auftretens einer eigentümlich bestimmten (persönlichen) Existenz mit einer ursprünglichen Wirkung derselben auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Diese Wirkung auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt, würden wir nach unsrer Auffassung eben zuvörderst als durch Erkenntnis zustande kommend ansehen. Soll doch, was jene persönliche Existenz bedeutet, an andre durch Offenbarung „kund getan" werden (S. 65). Wie ist eine Kunde anders richtig von denen aufzufassen, denen sie kund werden soll, als durch Erkenntnis? Kaftan[1]) sagt: „Offenbarung ist stets eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe, zuhöchst auf die Beseligung des Menschen." Kundmachung aber ist nur da vorhanden, wo etwas kund, d. h. erkannt wird. Und wenn jene Existenz, nämlich der Offenbarungsträger, „durch göttliche Mitteilung bestimmt ist" (ibid.), wie kommt in ihm richtiges und adäquates Bewußtsein dieser göttlichen Mitteilung anders zustande, als durch Erkenntnis?

Lipsius[2]) behandelt Offenbarung und Religion als Wechselbegriffe, Offenbarung ist das göttliche, Religion das ihr entsprechende menschliche Moment. Auch nach unsrer Auffassung ist Religion, d. h. Gemeinschaft mit Gott nur durch Offenbarung Gottes gesetzt und möglich. Aber zunächst möchten wir doch „Erkenntnis" als die subjektive, der Offenbarung entsprechende, sie aufnehmende, menschliche Funktion bezeichnen.

[1]) Dogmatik S. 38.
[2]) Dogmatik, 2. Aufl. S. 44 ff.

Es tritt hierbei nur heraus, wie wichtig das Erkennen in aller Religion ist. Man hebe nur mit möglichster Schärfe hervor, daß Offenbarung nicht Lehre sei. Gottes Liebe und Gnade, geschichtliche Heilstatsachen, Heil der Seele, Versöhnung und Friede mit Gott sind sicher nicht Lehren in dem Sinne, daß sie erlernt und schulmäßig angeeignet werden könnten und sollten. Aber innerlich, möglichst tief und innerlich in das Subjekt aufgenommen, ihm offenbar, werden sie durch Erkenntnis. Gefühl und Wille werde von diesen Offenbarungswahrheiten erfaßt, durchdrungen, umgewandelt. Doch wir können nicht anders, als dabei verbleiben, der Name Offenbarung bezeichnet sie als etwas, das uns offenbar werden soll. Dies Offenbarwerden geschehe nun, wie es wolle und wirke, was es wolle, indem uns etwas offenbar wird, erkennen wir es.

Soviel ist wohl schon zutage getreten, daß wir „Erkennen" in einem tieferen und volleren Sinne fassen wollen. Es ist klar, daß es sich hier, bei der Erkenntnis der Offenbarung nicht um den Kantischen Begriff der Erkenntnis handelt, die nur soweit reichen soll, als die Anschaulichkeit der Erfahrung und die Möglichkeit der Anwendung mathematisch-physikalischer Grundsätze reicht. Ob ein Recht vorliegt, die Grenzen des Erkennens so eng zu stecken, oder ob solche Selbstbeschränkung nur eine zu gewissen Zwecken erlaubte Verengung des Blicks ist, die aber dann wieder der entsprechenden Ergänzung bedarf, um wirklich zum Erkennen zu werden, darüber ist gestritten worden und läßt sich streiten, doch die Erörterungen hierüber würden uns aus unsrer enggesteckten Bahn drängen.

Mit Bestimmtheit gestehen wir zu, daß hier, wo es sich um Offenbarung handelt, auch kein sogenanntes „reines" Erkennen vorliegt, in dem Sinne eines mit jedem praktischen oder Gefühlsinteresse unvermischten, lediglich intellektuellen Aktes. Uns scheint es freilich, als ob solches reine Erkennen nirgends in der Welt als Wirklichkeit vorkäme, sondern als ob es ein nur durch Abstraktion aus Wirklichem heraus präparierter Begriff wäre, vielmehr jedes Erkennen in Bewegung

gesetzt und geleitet würde durch praktische Gesichtspunkte, deren Herrschaft in das innerste Gedankengefüge hineinreicht. Auch H. Rickert[1]) geht auf den Nachweis aus, daß selbst alles rein logische und theoretische Denken auf praktischem Willensgrunde basiert sei. Alle überindividuelle, jede Willkür ausschließende Denknotwendigkeit beruhe im letzten Grunde auf einem Willen zur Wahrheit, auf einer pflichtmäßigen Unterordnung des denkenden Subjekts unter ein absolutes Soll, einen kategorischen Imperativ. Jede logische Notwendigkeit gründet sich nach Rickert darauf, „daß auch der letzte und allgemeinste Begriff, der der Wahrheit, da er ein Geltung fordernder Wert ist, auf einem Willen beruht, der Werte überhaupt will, und deshalb können wir erst in dem das Sollen seiner selbst wegen anerkennenden Willen das letzte Fundament des Erkennens sehen, für das dann keine Begründung mehr möglich ist". Auf ganz ähnliche Gedanken kommt Nietzsche in seinem pathologischen Haß gegen die Wahrheit: „Auch die Wissenschaft beruht noch auf einem Glauben, dem Glauben nämlich, daß Wahrheit überhaupt not tut, ja daß nichts mehr not tut, als Wahrheit. Der Wille zur Wahrheit beruht auf dem Grundsatz: Ich will nicht täuschen, auch mich selber nicht, und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral[2])."

Das Erkennen in unserem Sinne ist ein Anliegen des ganzen geistigen Menschen, nicht des dürren Skeletts einer bloßen Intellektualität. So notwendig das Skelett ist, so funktioniert es doch nur im Zusammenhang des lebendigen Leibes. Es scheint, wir verstehen unter „Erkennen" dasselbe, was Kaftan in seiner Dogmatik als „Glaube" bezeichnet, von dem er sagt, daß er mit der Offenbarung zusammengehört (S. 45). Vom Glauben heißt es bei ihm (S. 30): „Glaube ist eine Erkenntnis, die in einem inneren, praktischen Verhalten

---

[1]) Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbestimmung, Kap. V, Naturphilosophie u. Geistesphilos., bes. S. 697.

[2]) Fröhl. Wissensch. § 344. Vgl. auch die in all ihrem verhaltenen Wahnsinn prächtigen und tiefsinnigen Worte Nietzsches gegen die „Rein Erkennenden" im Zarathustra II. Kap. „Von der unbefleckten Erkenntnis".

zu ihrem Objekt ihre Wurzeln hat," und (S. 24): „Der Glaube hat Gott und seine Heilsoffenbarung zum Gegenstand, ist daher Erkenntnis Gottes und seiner Werke und zwar Erkenntnis von unbedingter innerer Gewißheit." Wir stimmen soweit ohne weiteres überein, daß die Erkenntnis, die der Offenbarung als Aufnahmeorgan gegenübersteht, in einem praktischen Verhalten zu ihrem Objekt ihre Wurzeln hat. Ohne diese praktisch normierte Stellung ist keine Erkenntnis des Offenbarungsobjektes möglich. Indes ist dies keine besondere Eigenheit der Offenbarungserkenntnis. Vielmehr liegt jede Erkenntnis auf Grundlagen, die axiomatisch gewiß sind. Auf ihnen bauen sich die Systeme der verschiedenen Erkenntnisgebiete mit Hilfe logischer Methoden auf. Alle diese Grundlagen sind im letzten Grunde nicht etwa auf Grund der Logik, sondern praktisch gewiß. $2 \times 2 = 4$, diese Grundwahrheit ist mir so gewiß, wie ich mir selber bin. Wie ein Schwindel würde es mich fassen und um mich würde alles schwanken, wenn mir diese einfache Wahrheit zweifelhaft würde. Ich wäre nicht mehr ich. Darin ruht ihre Gewißheit für mich, und solche Grundwahrheiten sind die Nägel, an denen das Gewebe der Mathematik befestigt ist. Sie ist Erkenntnis insofern sie mit ihnen zusammenhängt und von ihnen Gewißheit empfängt.

Ich wäre nicht mehr ich, wenn ich meine Vorstellung der Außenwelt a zu a^1 werden sähe und es gäbe dafür keine Ursache. Ich bin derselbe geblieben, es muß also eine andre Ursache vorhanden sein. Ohne daß ich an meiner Identität mit mir selber Interesse hätte, käme ich nie zu dem Axiom, daß jede Änderung ihre Ursache haben müsse. Ich wäre ein gleichgültiger Spiegel, in dem die Vorstellungen dahinziehen, ich käme nicht dazu, in ihrer Folge einen Zusammenhang zu suchen[1]).

[1]) So führt Sigwart in seiner Logik die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Denkgesetze auf konstante Richtungen des Wollens zurück, das in der Einheit des Selbstbewußtseins wurzle. Aus der Forderung, in der äußeren Welt das Gegenbild dieser Einheit zu sehen, gehe alle Notwendigkeit hervor. Und deshalb trage das Denken in seinen allgemeinsten Gesetzen den Charakter des Aprioriſchen, weil es im letzten Grunde auf einem einheitlichen, konstanten Wollen beruhe. Vgl. Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissensch. Berlin 1905. S. 55.

Ich wäre nicht mehr ich, wenn eine Erfahrung, die ich selbst machte, in meiner Welt nicht unbestritten feststehen sollte. So gehören die eigenen Erfahrungen zu diesen axiomatischen Säulen des Erkennens.

Auch die Offenbarungserkenntnis hat solche axiomatischen Grundlagen, die sie zur gewissen Überzeugung machen. Die höchsten Werte, an denen unser Herz hängt, würden zunichte, wir selbst wären nicht das, was wir nach dem innersten Anspruch unseres Wesens sind, Erfahrungen, die wir an der Offenbarung gemacht haben, müßten geleugnet und aufgegeben werden, wenn die an uns gekommene Offenbarung nicht Wahrheit wäre. Eine axiomatische, praktisch fundierte Gewißheit ists, worauf auch diese Erkenntnis beruht. Auf anderen Gebieten der Erkenntnis sind es viele, die mit uns die axiomatischen Grundlagen gemeinsam haben. Auf dem Gebiete der Mathematik z. B. können wir bei allen fürs gewöhnliche Leben brauchbar Veranlagten voraussetzen, daß sie mit uns die letzten, einfachen Wahrheiten gemeinsam als gewiß voraussetzen. Auf höheren Gebieten, nehmen wir nur z. B. das im engeren Sinne Sittliche, können wir schon nicht mit solch absoluter Gewißheit darauf rechnen, daß alle Menschen mit uns die letzten axiomatischen Gewißheitspunkte gemeinsam haben. Und doch, ob tausend lax Empfindende es bestreiten, sind wir der Heiligkeit der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, der Löblichkeit der Güte und Liebe gewiß. Hier, wo die Basis enger wird, berufen wir uns den andren gegenüber, die unsre letzten Gewißheiten nicht teilen, schon aufs Glauben. Wir drücken damit aus, daß unsre gewisse Erkenntnis im Ankergrunde unseres Innenlebens, den wir nicht mit allen teilen, verfestigt ist. Noch mehr haben wir Anlaß, auf dem Felde des religiösen Erkennens auf die innere Gewißheit uns zu gründen, weil es ihrer hier noch mehr sind, die an unseren, für dies Gebiet spezifischen Gewißheitspunkten nicht Anteil haben. Deshalb ist hier der Glaube von so besonders hervorragender Bedeutung. Aber wir würden auch sofort Anlaß finden, in umfangreicherer Weise auf Glauben uns zu berufen,

wenn wir mit unserem allgemein menschlichen geistigen Habitus in eine ganz andre Welt versetzt würden, unter geistige Wesen, die unsre Raum- und Zeitanschauungen, oder auch dieses und jenes Denkgesetz nicht teilten oder nicht faßten, mit denen es uns aber doch noch möglich wäre über Erkenntnis von Dingen, die allgemeinem Zugeständnis nach Erkenntnisgegenstände sind, zu diskutieren. Die religiös Ungläubigen teilen mit uns eine bestimmte Welt nicht, eben die religiöse. Der Ungläubigen ist Legion, daher der Anlaß, auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnis besonders und viel vom Glauben zu reden, so daß schließlich „Glaube" zur Abbreviatur für „religiöse Erkenntnis" wird.

Bleiben wir bei der Bezeichnung „Erkenntnis", so wird doch nun niemand sie mehr in unserem Sinne für etwas Erlernbares oder auf methodischem Wege unentrinnlich Anbeweisbares halten. Auf solchem Wege wird Erkenntnis im Vollsinn, die auf tiefinnerliche Überzeugung gegründet ist, nicht erzielt. Man kann nur versuchen, jemanden auf den Weg zu leiten, auf dem er in diejenige innere, praktische Bestimmtheit durch eigenen, freien Entschluß hineinwachsen kann, in welcher dann die axiomatische Gewißheit von der Wahrheit der Offenbarung von selber mitgegeben ist (vgl. Joh. 7, 17).

Von unserer Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Erkenntnis aus wird auch niemand auf den Gedanken kommen, jener sei die niedere, diese die höhere Stufe und bestimmt, die niedere abzulösen. Keine christliche Gnosis ist ohne Pistis möglich. Der Glaube ist die Wurzelkraft, vermittelst derer die Erkenntnis im Gemüte sich festhält; ohne Pistis ist die Gnosis nicht mehr, was ihr Name besagt, sondern etwas Angelerntes, nicht lebendig gewachsener Same, sondern Spreu, die der nächste Sturm zerstreuen wird. Aber auch Glaube ist nicht ohne Erkenntnis denkbar. Was soll er denn im Gemüt verfestigen, wenn nicht eine Erkenntnis, sei sie auch ganz unausgebildeter Art. Eins ist nicht ohne das andre, sondern eins im andern — so finden wir sie auch schon im biblischen Sprachgebrauch abwechselnd zur Bezeichnung desselben geistigen

Vorgangs gebraucht. Es ist das „Glauben" in Joh. 6, 40 (wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, hat das ewige Leben), und das „Erkennen" in Joh. 17, 3 (das ist das ewige Leben, daß sie Dich und . . . Jesum Christum erkennen) offensichtlich derselbe Begriff; und nicht zweierlei religiöse Zustände will Petrus in Joh. 6, 69 nennen, wenn er spricht: Wir haben geglaubt und erkannt, daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

Nicht umsonst räumten wir den Erörterungen über die praktische Bedingtheit der Erkenntnis einen weiteren Raum ein. Das Ergebnis, daß Erkenntnis eine innere Beschaffenheit des Erkenntnissubjekts voraussetzt, ist eine wichtige Stufe in dem Aufstieg zu der uns vorgesteckten Aufgabe.

Die Erkenntnis im Vollsinn ist die Aufnahme einer Wahrheit als mein wirkliches Eigentum, so daß ich wahrhaft von ihr überzeugt bin und nicht von ihr lassen kann, so wenig ich von mir selber lassen kann. Nur weil der Mensch so oder so beschaffen ist, wird ihm dies oder das unerschütterlich gewiß, Erkenntnis ist im ganzen Wesen des Menschen gegründet. Auf sittlich-religiösem Gebiete können wir nicht mehr von vornherein darauf rechnen, daß eine Wahrheit, sie sei, so wahr sie sei, von jedem, der nur die allgemein menschliche geistige Organisation mitbringt, erkannt, d. h. mit Überzeugung als geistiges Eigentum erfaßt werde. Hier setzt die Erkenntnis einer Wahrheit eine besondere geistige Beschaffenheit voraus, die sich nicht von vornherein bei jedem findet, und wo sie nicht vorhanden ist, findet die Wahrheit keinen Wurzelboden der Überzeugung, so wenig, wie das Samenkorn auf dem nackten Fels wurzeln kann. Wo dieser empfängliche Boden nicht vorhanden ist, da gleitet alle Gottesoffenbarung wirkungslos ab. Will Gott also sich in der Menschheit offenbaren, will er sich ihr zu erkennen geben, so muß ein Boden für seine Offenbarung vorhanden sein. Diesen muß er bereiten, diese Erkenntnisfähigkeit, die praktisch bedingt ist, die vom innersten Wesensgrund des Menschen abhängt, pflegen und entwickeln. Je mehr sie entwickelt wird, in desto größerer

Fülle kann sein Wahrheitslicht sich in die Welt ergießen — der Entwicklungsgang der Offenbarung wird sich der Entwicklung dieser inneren Erkenntnisfähigkeit aufs engste anschließen.

Lenken wir nun unseren Blick auf den Boden, der für die Saat der Offenbarung empfänglich ist und ihr die Stätte ihrer Auswirkung bietet. Welche innere Beschaffenheit im Menschen setzt die Gotteserkenntnis voraus, und worauf beruht die Möglichkeit immer reicherer Ausgießung der Gottesoffenbarung?

Zur Erkenntnis Gottes bietet sich unter allem irdischen Erkennen kein näheres Analogon, als das zwischen menschlichen Personen mögliche. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes aufzurollen ist hier nicht der Ort. Jedenfalls ist Gott nichts Unterpersönliches und die Erkenntnis, die auf bloße Dinge gerichtet ist, reicht nicht so nahe an die Gotteserkenntnis heran, als die Erkenntnis menschlicher Personen, die mir, dem erkennenden Ich als ein Du gegenüberstehen. Hier unter Menschen gilt, das wird auf den ersten Blick klar, der Grundsatz: ich erkenne einen anderen nur insoweit, als ich ihm gleiche. Es gibt eine in gewissen Grenzen gleiche und gemeinsame Struktur des menschlichen Wesens. So weit diese reicht, können wir auch gegenseitiges Erkennen und Verstehen voraussetzen. In dem, was über diese Gemeinsamkeit und Gleichheit hinausgeht, beginnt das Mißverständnis. Wir können uns nicht in das Wesen der lebhafteren Südländer hineinversetzen. Sie werden durch das gleiche Ereignis ganz anders erregt, als wir; die Äußerungen ihrer Affekte verstehen wir nicht, auch wo das Hemmnis der Sprache überwunden wäre. Wir blicken nicht vermöge seiner Äußerungen so tief in das innere Wesen des Fremden, wie in das des Volksgenossen, weil wir ihm weniger gleichen. Das Kind erkennt nicht alles, was in dem Manne vor sich geht; nur so weit vermag einer das Kind zu verstehen und weiß sich in sein Wesen zu versetzen, als er selbst Kind geblieben ist. Zwischen Mann und Weib ist die Grenze des Verständnisses

da, wo die leiblich-seelische Verschiedenheit beginnt, keine Liebe vermag über diese Grenze hinaus gänzliches gegenseitiges Verstehen zu erzeugen. Der Schlechte erkennt den Guten nicht, dessen edelsten Handlungen legt er gemeine Beweggründe unter. Der Gute kann sich nicht in die Absichten des Schlechten versetzen und insofern seine Taten nicht verstehen, sein Wesen nicht erkennen.

Du begreifst den Geist, dem Du gleichst, so können wir mit leichter Umwandlung des Wortlautes, nicht des Sinnes des Goetheschen Zitates sprechen. Die Erkenntnis zwischen Person und Person setzt Gleichheit voraus, um so vollkommener ist die Erkenntnis, je mehr die allgemein vorhandene Ähnlichkeit der Gleichheit sich annähert.

Doch diese Grundvoraussetzung der Erkenntnis gilt auch auf weiterem Gebiet. Ursprünglich, ehe es über seine Grenzen zu reflektieren begonnen hat, geht das Erkennen überhaupt darauf aus, sein Objekt so nachzubilden, wie es an sich selber ist. Das ist die Meinung des dem Menschen am nächsten liegenden naiven Realismus, dem jeder philosophisch Ungeschulte heute noch huldigt, daß seine Erkenntnis die Dinge außer ihm abbilde, ja daß er ihr Wesen nachlebe. Richtete der Erkennende auf diesem Standpunkt der Naivität sein Augenmerk nicht auf die einzelnen Dinge, sondern auf ihre gegenseitigen Beziehungen, so würde er doch auch diese Beziehungen erst recht erkannt zu haben meinen, wenn er in die Dinge, die in Beziehung stehen, sich so versenken könnte, daß er nacherlebte, was die aufeinander bezogenen Dinge in diesen Beziehungen erlebten. Alle anderen Definitionen des Erkennens schließen schon eine Resignation in sich, einen Verzicht auf das Ziel, welches das Erkennen, als es noch mit jugendlicher Naivität an sein Werk ging, sich eigentlich vorgesetzt hatte. Dieses Hineinversenken in das Sein der Dinge, dieses Mit- und Nacherleben dessen, was in ihnen vorgeht, wäre aber nur unter der Bedingung möglich, daß die Dinge ihrem inneren Wesen nach meinem Wesen irgendwie verwandt oder gleich wären. Je fremdartiger mir die mir

entgegentretenden Objekte sind, um so weniger kann ich mich in ihr Eigenleben versetzen; nur wenn ich ihnen irgendwie gleich bin, kann ich die gleichen Vorgänge, die in ihnen entstehen, in mir nacherzeugen.

Dieses ursprüngliche Ideal des Erkennens schwebt Kant, dessen sonstiger Erkenntnisbegriff ja eigentlich den Verzicht auf Erkenntnis bedeutet, noch einmal vor, wenn er eine Erkenntnis der Dinge an sich als etwas Unmögliches erklärt. Die Dinge an sich sind die Dinge, wie sie sind, abgesehen von jeder Subjektivität, für die sie sein, in die sie fallen könnten, man könnte sagen, die Dinge in ihrer abstrakten Objektivität, wenn nicht der Begriff Objektivität immer schon wieder auf ein Subjekt hinwiese, in welches das Objekt fällt, ohne das es keinen Sinn hat, von einem Objekt zu reden. Jedenfalls ist in dem „Ansich" der Gipfel der Fremdartigkeit der Dinge gegenüber unserem eigenen Wesen fixiert gedacht. Und wenn dann ihre Unerkennbarkeit so stark betont wird, so liegt darin die unausgesprochene Voraussetzung, daß nur das für uns innerlich Durchdringbare, für uns Nacherlebbare von uns wahrhaft erkannt werden kann. Dieses Durchdringen und Nacherleben aber setzt Wesensgleichheit voraus. Es leuchtet also hier bei Kant unser Begriff des Erkennens durch, nur daß er dieses eigentliche Erkennen für unmöglich erklärt, und fürderhin das Erkennen auf die Welt der bloßen Erscheinung beschränkt.

Ganz ist dem Philosophen dieses Ideal des Erkennens nie entschwunden, es taucht immer noch einmal aus den Wogen des Skeptizismus empor, in denen es zu ertrinken droht. So in dem bekannten Wort der Kritik der reinen Vernunft, daß das den äußeren Erscheinungen zugrunde liegende Ding an sich dem Subjekt der Gedanken vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte. Mit einer für uns erfreulichen Klarheit tritt hier heraus, daß, wo Kants im tiefsten Herzen gehegtes Ideal der Erkenntnis hervorleuchtet, auch ihm die Erkenntnismöglichkeit an die wesentliche Gleichheit von Erkenntnissubjekt und Ding geknüpft erscheint.

Auf die Bahn, die Kant wohl sah, aber nicht zu be-

schreiten wagte, traten seine Nachfolger Fichte, Schelling, Hegel kühnen Fußes und gingen auf ihr Schritt für Schritt weiter. Der erkennende Menschengeist und sein Objekt sind im Grunde gleichen Wesens, diese Überzeugung ist ihr Leitstern. Darum ihr Wagemut im Erkennen, der uns, in denen dies Vertrauen, wenn nicht geschwunden, so doch erlahmt ist, fast schwindlig macht. Aber immer wieder kommt die Philosophie, wenn sie sich zu neuem Erkenntnismute aufrafft, auf die Grundvoraussetzung alles Erkennens, die Gleichartigkeit des Erkennenden und des sich der Erkenntnis Aufschließenden. Lotze konstatiert in den letzten Realitäten, aus denen die Welt besteht, ein „Fürsichsein", das unserem Geistsein irgendwie analog ist; ja es bricht mit aller Entschiedenheit und Klarheit zuletzt der Grundsatz durch: Realität ist Geistigkeit. Zugrunde liegt solcher These die Energie des Erkennenwollens. Nur dann darf das Erkennen hoffen in den Grund der Welt einzudringen, wenn dieser selbst dem erkennenden Geiste wesentlich gleich ist. Mit nicht minderer Freudigkeit und Bestimmtheit hebt Fechner hervor, wie all unser Erkennen und Denken in Nacht tappt, ja wie das Licht nicht wahrhaft leuchtet und der Schall nicht klingt, sondern unsre Wahrnehmungen eitel Täuschung sind, falls nicht in der Welt, als der Grund, der alles trägt, ein Geist lebt, unserem Geiste verwandt und wesensgleich, der Licht sieht und Schall hört und dessen Gedanken die Säulen der Wahrheit sind. Vgl. auch Fr. H. R. v. Frank[1]): „Eine Gleichartigkeit, wie immer beschaffen, wird von dem Erkenntnisprozeß vorausgesetzt."

Unsre Ansicht von der Grundtendenz des Erkennens darf ja heute nicht auf Beifall rechnen. Aber es wird wohl nicht leicht jemand geneigt sein, eine Subsumption des Individuellen unter das Allgemeine, das Charakteristikum des heutigen, naturwissenschaftlich gerichteten Erkennens[2]), auch als

[1]) System d. chr. Wahrheit. 1894. S. 2.

[2]) Und doch waltet selbst hier bei genauerem Zusehen das Grundgesetz, daß Erkenntnis irgendwie Homogeneität voraussetzt. Der Astronom erkennt einen Stern droben am Himmel, den er suchte, wenn er ein Gedankenbild des Sterns

das Ziel eines Erkennens von Person zu Person hinzustellen. Wer hier von Erkennen redet, meint doch damit ein Nacherleben einer anderen Individualität. Und in dieser Richtung liegt die Erkenntnis Gottes. Ist Gott auch kein Individuum im gewöhnlichen Sinne, das gleichgeordnete Individuen neben sich sähe, so ist die Gotteserkenntnis doch eine Individualerkenntnis, ein Mitleben und Hineinleben in ein nur einmal so vorhandenes Leben. Ein Erkennen Gottes als Subsumption unter ein Allgemeines ist ein in sich sinnloser Begriff, da Gott nichts Gleichartiges neben sich hat. Das, was uns Grundvoraussetzung aller Erkenntnis zu sein schien, wird demgemäß zum mindesten auf unserem engeren Gebiet seine unverbrüchliche Gültigkeit bewahren: Keine Erkenntnis, oder wie wir nun weiter zurückgreifend sagen dürfen, keine Offenbarung Gottes ohne eine wesentliche Gleichartigkeit des Menschen und Gottes. Diese kühne Voraussetzung teilt auch der aller Spekulation, nach seinem Vorgeben, abholdeste Theologe, sowie er über Gott irgend etwas Positives aussagt und damit etwas gesagt zu haben glaubt. Redet er z. B. von Gottes Liebe, so setzt er voraus, daß diese doch irgendwie etwas dem Analoges ist, was er, der Mensch, in sich als Liebe empfindet. Soweit er diese Analogie reichend denkt, setzt er auch Gleichheit zwischen Mensch und Gott voraus; denn in total verschiedenen Wesen, die absolut nichts Gemeinsames in sich tragen, kann keine Analogie innerer Zustände vorgefunden werden. Ob der Theologe noch so sehr von der Inadäquatheit seiner Erkenntnisse und Aussagen von Gott durchdrungen wäre, für absolut inadäquat kann er sie nicht halten, sonst begreift man nicht, warum er überhaupt den Mund auftat und die Feder ansetzte und nicht lieber schwieg, wie der weise Buddha, wenn ihn

und der Beziehungen desselben schon in sich trägt und nun in der Sternenwelt das Gebilde findet, das dem Resultate seiner Berechnungen entspricht, wenn also dem Äußern in seinem Innern ein Gleiches antwortet. Man redet vom Erkennen da, wo ich ein Neues einem in meinem Bewußtsein liegenden Allgemeinbegriff oder einer Regel subsumieren kann, wenn also in meinem Gedankensystem ein Ort ist, wo sich ein dem zu erkennenden Gegenstand oder Vorgang nach einer Richtung Homogenes findet, unter dem das Neue gleichfalls einen Platz finden kann.

seine Jünger nach der Natur des Nirwana frugen. Genau so weit aber, als er adäquat zu erkennen meint, reicht seine spekulative Voraussetzung der Wesensgleichheit zwischen Gott und Mensch. Wenn wir von nun an öfter auf dieses Postulat der Gleichheit zwischen Mensch und Gott zurückkommen, so setzen auch wir selbstverständlich keine absolute Gleichheit des empirisch vorhandenen Menschen mit seinem Schöpfer voraus, sondern lediglich eine relative, wofür wir auch „Ähnlichkeit" setzen können. Immer aber bleibt es der Grundgedanke: Wesenserkenntnis reicht immer nur so weit, als Wesensgleichheit reicht.

Schelling[1]) sagt in der Kontroverse mit Eschenmayer, der ihm Anthropomorphismus vorgeworfen hatte, bei den Bestrebungen, in der Bestimmung Gottes Anthropomorphismen zu vermeiden, gehe es Gott nicht besser, als jenen morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerungen beraubt werden. Ohne Anthropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorstellung des persönlichen Gottes. Es ist keine andre Wahl: „Entweder überall kein Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtsein und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des notwendigen Seins ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes." Oder wie Kuno Fischer Schellings Anschauungen über diesen Punkt zusammenfaßt[2]): „Entweder ist alle wirkliche Gotteserkenntnis zu verneinen, oder sie ist, im Geiste der kritischen Philosophie, auf die menschliche Selbsterkenntnis zu gründen . . . Nur aus dem göttlichen Leben in uns läßt sich das göttliche Leben in seiner absoluten Wirklichkeit erleuchten." Diesen Gedanken Schellings können wir unsere Zustimmung nicht versagen,

[1]) Schellings S. W. Bd. I. VIII. 145—189. — K. Fischer, Schelling 1872, S. 948 f.

[2]) a. a. O. 972.

wenngleich wir zu anderen Folgerungen aus diesem Grundsatz kommen [1]).

Ohne die Voraussetzung einer irgendwie vorhandenen wesentlichen Gleichheit des Menschen mit Gott bleibt nichts, als der Verzicht auf Gotteserkenntnis. Es gibt dann kein redliches Kampfmittel gegen den Agnostizismus, und H. Spencers Ausspruch [2]) besteht zu Recht: „Zu denken, daß Gott so sei, wie wir ihn uns denken können, ist eine Gotteslästerung." „Es ist transzendentale Frechheit, die sich brüstet, die Geheimnisse der Macht zu durchschauen, welche sich uns in allem Seienden offenbart, ja sogar dieser Macht über die Achsel zu schauen und die Bedingungen ihrer Tätigkeit beobachten zu können." „Höchste Weisheit, wie höchste Aufgabe" ist es „dasjenige, durch welches alle Dinge sind, als unerkennbar zu betrachten". Dieser Philosoph, der viel konsequenter ist, als die zum Agnostizismus neigenden Theologen, ist uns ein überaus willkommener Kronzeuge für unsre grundlegende Behauptung, daß jede Aussage über Gott die latente Voraussetzung unserer Ähnlichkeit mit ihm in sich trägt: „Wir würden mit Recht davor zurückschrecken, der letzten Ursache irgendwelche Attribute beizulegen, eben aus dem Grunde, weil solche Attribute notwendigerweise unsrer eigenen Natur entnommen, nicht zur Erhebung, sondern zur Erniedrigung beitragen könnten. Es muß in der Tat sehr befremden, daß die Menschen glauben konnten, die höchste Verehrung bestehe darin, daß sie das Objekt ihrer Verehrung sich selber ähnlich machten." Das Vorgeben einer Gotteserkenntnis erscheint Spencer nicht anders, als wenn eine Uhr behaupten wollte, die „Handlungen des Uhrmachers seien, wie ihre eigenen, durch Federn und Hemmungen bedingt" [3]).

Eine Religion, welche in sich Offenbarungen voraussetzt, und auf solche stützt sich jede positive Religion, muß irgendwie, sei es ausgesprochen oder nicht, eine Wesensgleichheit zwischen

[1]) Vgl. S. 118.
[2]) Grundl. d. Philos. Stuttg. 1875. S. 45. 111. 112.
[3]) a. a. O. S. 108. 109.

Gott und Mensch voraussetzen. Klar und bestimmt findet sich denn dieser Gedanke auch schon auf den ersten Blättern der testamentarischen Offenbarungsurkunde ausgesprochen. Wollte Gott dem kreatürlichen Wesen sich erschließen und sich ihm kund tun, lag es ihm daran, sich zu offenbaren, so mußte er dafür sorgen, daß in der Welt des Geschaffenen eine Kreatur ihm wesentlich gleich sei. Das scheint uns der tiefe Sinn von 1. Mose 1, 26. 27 zu sein: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei ... und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. 2, 7 führt ebenso den Odem des Lebens auf göttlichen Urquell zurück. Die Schöpfung gab also dem Menschen eine solche Beschaffenheit, daß die Erkenntnis Gottes in ihm eine Stätte finden konnte.

Lediglich als entwicklungsfähige Anlage, nicht als Vollkommenheit müssen wir uns diese ursprünglich anerschaffene Gottebenbildlichkeit denken. Denn die Natur alles Geschaffenen ist Werden und nicht Sein. So groß der Einfluß der Sünde auch gedacht werden mag, soweit reicht er nicht, daß er aus dem Menschen ein ganz andersartiges Wesen gemacht, ihn aus der Vollkommenheit erst zur Entwicklungsfähigkeit herabgestürzt hätte. Die Sünde hätte ihn dann geradezu umgeschaffen, seine anerschaffene Natur vernichtet und ihm eine neue gegeben. Es ist uns unmöglich, den Menschen in anerschaffener Vollkommenheit zu denken. Ein derartiges Geschöpf wäre kein Mensch wie wir, mit uns hätte es Grundzüge unseres Wesens nicht mehr gemein.

Also eine keimhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen müssen wir voraussetzen, um ihn überhaupt der Erkenntnis Gottes von vornherein für fähig zu erachten. Diese keimartige Anlage muß durch die Gottesoffenbarung in Anspruch genommen, allmählich entwickelt werden, den Stufen der Entwicklung müssen die Offenbarungsstufen entsprechen und umgekehrt — mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen entwickelt sich die Offenbarung selber.

Worin sollen wir uns diese keimhafte Anlage des gött-

lichen Ebenbildes im Menschen bestehend denken? Jedenfalls liegt sie in dem, worin der Mensch über alle sonstige irdische Kreatur hinausragt. Die ersten Menschen stehen nicht mehr vor unseren Augen. Es kann aber das Recht nicht bestritten werden, uns den Gedanken der Gottebenbildlichkeit am gegenwärtigen, empirisch vorhandenen Menschenwesen zu erläutern. Denn die Katastrophe der Sünde, auch noch so unheilvoll gedacht, hat nach evangelischer Anschauung dem Menschen die Anlage der Ebenbildlichkeit Gottes nicht geraubt. Was ist es, was das Kind, was den Naturmenschen, wie wir ihn heute finden, über alle umgebende Welt hinaushebt? Es ist die geistig-sittliche Anlage zur Persönlichkeit. Sie tritt zunächst in die Erscheinung als Begabung mit Intelligenz und Willen, daneben als naive Voraussetzung einer Souveränität des menschlichen Wesens über alle andre Kreatur (die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde 1. Mos. 1, 26). Ein Ausfluß aus diesem Gefühl der Selbstverständlichkeit eines höheren Wertes und der Geltung der menschlichen Persönlichkeit ist es, wenn das Kind die Gegenstände um sich her beseelt. Nicht etwa, daß es mit Bewußtsein das Persönliche dem Naturhaften überordnete, vielmehr kennt es darin keinen Unterschied. Aber darin, daß es alles als seinesgleichen behandelt, liegt eben die instinktmäßige Behauptung des höheren Wertes seines Wesens. Nicht anders ist es beim Naturmenschen. Was überhaupt in seinen Interessenkreis eintritt, das belebt er, es erscheint ihm als seines Wesens. „Was sich ihm nicht lebendig zeigt, oder ihm keine Veranlassung gibt, Leben hineinzulegen, das beachtet er nicht[1]." So verhandelt denn der Heide auf der tiefsten Stufe der Religionsbildung mit seinem Fetisch, wie mit seinesgleichen, den Baum, den Fluß, die Wolken stellt er sich vor als menschenartige Wesen.

Die Beseelung der Natur ist die Art, wie der Mensch

[1]) Siebeck, Rel. Phil. S. 59.

auf seiner tiefsten Stufe die Wahrheit auffaßt, daß alles in der Welt von Geist durchwaltet und getragen wird. Der Glaube an diese Naturgottheiten, so fern er dem vollen Lichte steht, ist doch schon ein Strahl der Offenbarung, der in diese Fernen hineinleuchtet. Das geheimnisvolle Regen und Bewegen der Schöpfung ist gleichsam die Zeichensprache des allgegenwärtigen Schöpfers, die der Mensch nur deshalb zu deuten versucht und trotz seiner Naturbefangenheit noch immer in gewisser Weise zu deuten versteht, weil in ihm des Schöpfers Geist lebt, weil er geschaffen ist nach seinem Bilde. So versteht der Säugling instinktiv das Lächeln im Antlitz der Mutter, der Laut der Mutterliebe klingt in seinem Gemüt an, weil er mit der Mutter gleichen Wesens ist. Unverstanden dagegen bleibt ihm das zärtlichste Zirpen der Vogelmutter, mit der sie *ihre* Jungen, die *diesen* Mutterlaut verstehen, an den Rand des Nestes lockt.

Auch die allerprimitivste und tiefststehende Gotteserkenntnis ist nur möglich, weil die innere Beschaffenheit des wesentlichen Ebenbildes Gottes durch die von außen kommenden Einwirkungen angesprochen wird. Nur vermöge dieser Beschaffenheit kann überhaupt der Gedanke an Götter im Menschen entstehen und sich als Überzeugung behaupten. Soweit die Anlage der Gottebenbildlichkeit im Menschen entwickelt wird, soweit reicht seine Erkenntnis Gottes. Worauf der Mensch Anspruch macht, was ihm als ein Ziel seines Wünschens erscheint, sein Ideal, wenn man von einem solchen auf dieser Stufe schon sprechen darf, überträgt er in seine Göttergebilde. Sie sind, wie Feuerbach ganz richtig beobachtet hat, Wunschwesen, Gestalten, in denen der Mensch die Sehnsucht seines Herzens hinaus projiziert.

Widerwillig bestätigt auch H. Spencer[1]) die geschichtliche Erfahrung, daß hierin Kraft und Kern aller Religion liegt: „Es könnten ganze Bücher geschrieben werden über die Gottlosigkeit der Gottesfürchtigen . . . und wunderbar genug,

[1]) a. a. O. S. 109.

gerade die Lehrsätze, welche diese Vertrautheit (mit der Gottheit) am offensten aussprechen, sind es, auf welche jene, als auf die Lebenselemente des religiösen Glaubens, am meisten versessen sind."

Diese Hinausspiegelung der tiefsten Herzenswünsche als Göttergestalten, durch deren Hervorhebung Feuerbach die Religion zu diskreditieren gedenkt, ist aber durchaus nichts Pathologisches, sondern die Äußerung einer ganz legitimen Funktion. Je mehr der Mensch das ist oder wird, was er sein soll, was schöpfungsgemäß in ihn gelegt ist, desto näher der Wahrheit kommen seine Ideal- und Wunschwesen.

Weil die Gottheiten des Menschen Züge tragen, darum reihen sich auch die durch Animismus entstandenen Göttervorstellungen ohne große Schwierigkeiten unter die aus anthropomorpher Deutung der Natur hervorgegangenen ein, so daß beide schließlich sich in nichts mehr unterscheiden und gemeinsam in die Weiterentwicklung eingehen.

Im Zustande völliger Naturbefangenheit bildet er sich Götter, die sich über das bloß Natürliche nicht erheben. Beginnt er in seinem eigenen Wesen Wertvolleres und Geringeres zu unterscheiden, so wird sich dies auch in seinen Göttergestalten spiegeln. Kommt ihm der Unterschied zwischen Leib und Seele zum Bewußtsein, so wird die Naturerscheinung, die er früher ohne Reflexion als die Gottheit betrachtete, der Fluß, der Baum, zum Sitz oder schließlich zum Symbol derselben.

Im Familienleben, im sozialen Verkehr, zuletzt im Staatswesen, erwachen und entwickeln sich in ihm, dem *ζῶον πολιτικόν*, allmählich ethische Gefühle und Begriffe. Die Anlage zu solchen trägt er in sich, er ist nicht bloß Naturwesen mit lediglich egoistischen Trieben. In diesen ethischen Instinkten finden wir ein weiteres Hervorbrechen des in ihm keimhaft liegenden, göttlichen Ebenbildes. Die ethischen Forderungen, so wenig entwickelt sie im einzelnen sein mögen, fühlt er doch als ein unverbrüchliches Soll gegenüber den egoistischen Naturinstinkten. Ein höheres Ideal lebt nun in

ihm und wiederum projiziert er es aus sich hinaus in die Idealgestalten seiner Gottheiten. Es ist sein eigenes höheres Wesen, das aus dem Keime sich entwickelt, aber er fühlt es, daß seine empirische Erscheinung seinem eigentlichen Wesen noch nicht entspricht. So tritt ihm sein eigenes Wesen gegenüber als ein „Soll", und sein Gott ist die Hypostasierung dieses Solls. Je weniger rein das Sittliche noch im Menschen heraustritt, je weniger Natürliches und Sittliches noch in ihrer Geschiedenheit zum Bewußtsein gekommen sind, desto mehr finden wir auch in den Spiegelgestalten seiner Gottheiten menschliche Leidenschaften und Schwächen. Immerhin aber sind sie auch schon so die Repräsentanten des innerlich gefühlten ethischen Solls, die mit sittlicher Forderung an den Menschen herantreten, die Gesetze der Sittlichkeit schützen gegenüber den widerstreitenden Mächten, die aus der Tiefe der Menschennatur immer wieder hervorbrechen, Garanten und Hüter von Sitte und sozialer Ordnung, Rächer ihrer Verletzung. In neuerer Zeit hat man sein Augenmerk mehr als früher darauf gelenkt, wie soziale Verhältnisse ihren Einfluß auf die Entwicklung der religiösen Vorstellungswelt üben[1]). Wünsche und Ideale gestalten sich naturgemäß aus der Lage der Verhältnisse heraus, indem sie durch diese geweckt werden und ihre vorgestellte Erfüllung nicht anders, als im Idealbild der umgebenden Zeitverhältnisse sich ausgestalten kann.

Je mehr das Sittliche als der höchste Wert vor das Bewußtsein des Menschen tritt und als das Hauptsächliche und Wesentliche im Göttlichen erscheint, desto mehr wird die Vielheit der Göttergestalten zu etwas Zufälligem und Unwesentlichem. Denn die Vielen sind ja doch ihrer Hauptbedeutung nach zu Repräsentanten und Hütern des Sittlichen geworden, durch sie hindurch waltet, durch ihre Gewalt herrscht es; das Sittliche trägt, da es eine „Ordnung" vielartiger

[1]) Arthur Drews, Religion als Selbstbewußtsein Gottes. 1906. S. 68 ff. Kalthoff, D. Christusproblem, S. 12: „Dem Inhalt des Gottesbewußtseins in der Jahve-Religion geht jedesmal eine bestimmte Formation des soz. u. polit. Lebens parallel."

Handlungen und vieler Menschen anstrebt, sichtlich die Tendenz zur Einheit in sich und ist, wie es dem Nachdenken des Menschen auf die Dauer nicht entgehen kann, ein Einheitliches. Wird auch der Monotheismus auf dieser Stufe nicht überall klar herausgebildet, so spiegelt sich doch die Einheit, die durch die sittliche Ordnung unter den Menschen angestrebt und erhalten wird, in einem von einer Einheit beherrschten und in sich gegliederten und geordneten Göttersystem wieder.

Schon auf dem Gebiet der Naturreligion sind die Götter nicht bloß die Repräsentanten dessen, was der Mensch in sich als erstrebenswert und verehrungswürdig betrachtet, nicht lediglich ruhende Hypostase seiner Bedürfnisse und Wünsche. Das Wunschwesen hat, was er haben möchte, kann, was er können möchte, ist, was er sein möchte. So soll es ihm auch helfen, seine Wünsche zu erreichen, ihm erfolgreiche Jagd verschaffen oder dasjenige verleihen, was dem Naturmenschen sonst am Herzen liegen mag.

Auf ethischer Stufe erwartet der Mensch von seiner Gottheit, daß sie, wie sie von ihm das Rechte fordert, nun auch vermöge ihrer Gewalt den Weltlauf nach den sittlichen Prinzipien lenke, insofern, daß dem Guten in dieser Welt der verdiente Lohn, Behaglichkeit und Länge des Lebens zuteil werde, der Böse, der das Sittengebot übertritt und den Guten anfeindet, den Widerstand des sittlich beherrschten Weltlaufs und Strafe für seine bösen Taten finde.

In alledem tritt die Gottheit noch nicht über den Rahmen der Welt hinaus. Auch in der Moralitätsreligion ist das Göttliche doch im Grunde nur die von Sittlichkeitsprinzipien gelenkte und dem sittlichen Menschen sein verdientes Wohlsein garantierende Weltmacht. Es kann aber auf die Dauer nicht verborgen bleiben, wie wenig der Weltlauf den Ansprüchen, die der Mensch der Welt entgegentrug, entspricht. Als selbstverständlich erschien es ihm, daß das, was seine Persönlichkeit abschließt, und ihm als sein Wertvollstes erscheint, auch in der Welt herrsche. So selbstverständlich war es ihm, daß er trotz des widerstrebenden Augenscheins lange Zeit

daran glauben und vor den Gegeninstanzen sein Auge verschließen konnte. Aber einmal wird ihm der Widerspruch zwischen der Weltwirklichkeit und dem Ideal offenkundig, das er in sich trägt und unbefangen aus sich hinaus in die Wirklichkeit hineinschaute. Beide wollen sich nicht zur Deckung bringen lassen. Läßt sich durch solche Erfahrung die sittliche Energie nicht brechen, dann versinkt ihr auch nicht das göttliche Ideal in den Fluten der Skepsis und der Verzweiflung. Sie schaut es vielmehr nur aus der Welt hinaus, die Gottheit wird jenseitig. Was noch von weltlichem Wesen ihr anhing, fällt ab. Der Mensch dient ihr nicht mehr in der Art, wie vorher, das Motiv, daß der Dienst der Gottheit, auch der sittlich gedachten, das Wohlsein in der Welt fördere, ja seine Bedingung sei, tritt zurück. Die jenseitige Gottheit wird der Zufluchtsort, zu dem der Mensch flieht aus der Welt, in der sein Bestes keine Stätte hat. Er dient seinem göttlichen Ideal trotz aller Welt. Sein weltliches Wohl- oder Übelsein tritt gegenüber diesem Dienst in die zweite Linie zurück. So hilft ihm die Gottheit die Welt überwinden. Der angeborene Wertanspruch der Persönlichkeit des Menschen, der die naive mythologische Deutung der Natur veranlaßte, es dem Menschen selbstverständlich scheinen ließ, ein Wesen hinter der Natur zu suchen, das seine Wünsche verstehe und würdige, wird sich seiner absoluten Berechtigung bewußter in dem Maße, als der Mensch seinen höchsten Wert in seine sittliche Beschaffenheit legt. Um so gewisser werden nun auch seine Überzeugungen von dem sittlichen Wesen der über aller Welt stehenden Gottheit, so daß schließlich die Welt in ihrem Werte verneint wird und die Wahrheit der sittlichen Gottesidee triumphiert.

Nur in wenigen, hochstehenden Individuen vollzieht sich in Wahrheit diese Entwicklung. Die Massen, die sich ihnen anschließen, werden mehr oder weniger auf tiefer liegenden Standpunkten stehen bleiben. Aber von diesen bevorzugten Individuen geht doch ein Zug zur Entwicklung in die Höhe aus. Um so mehr tritt die Bedeutung der Individuali-

täten heraus, je höher die Entwicklung steigt. Diese Anstöße von seiten bedeutender Individualitäten sind auf unserem Spezialgebiet jene in der Allgemeinerörterung über den Entwicklungsbegriff in ihrer Möglichkeit vorbehaltenen neu eintretenden Ursachen, die aus dem Grunde hervorsteigen, vergleichbar der Keimmetamorphose in der Biologie, die gleichfalls nicht durch äußere, mechanisch berechenbaren Ursachen erklärbar ist, sondern auf innere Ursachen zurückgeführt wird.

Mit immanenter Kraft drängt die Entwicklung weiter, wenngleich es immer wieder nur ein beschränkter Kreis ist, der diesen Drang spürt und ihm Folge gibt. Von der Welt wandte sich der Blick ab, weil das Herz daran verzweifelte, in ihr sein Ideal verwirklicht zu finden, in einem Jenseits suchte es die Wirklichkeit dessen, was es als Höchstes und Verehrungswürdigstes kannte. Sein Ideal, sein eigenes von ihm als wertvoller als die Welt empfundenes, tiefstes Wesen spiegelte der Mensch hinaus ins Jenseits. Wenn er aber nun den Blick in sich selbst richtete, fand er denn hier auch wirklich das, was er mit innerem Recht über alle Welt und aller Welt entgegensetzen könnte und dessen Züge er der Gottheit verleihen dürfte? Entspricht denn sein Inneres dem sittlichen Ideal mehr, als die Welt ihm entsprach? Herrscht denn in ihm das Gute unbestritten? Ist es nicht vielmehr auch in ihm ein Schattenhaftes, Ungreifbares, nicht ein Wirkliches und Mächtiges? Sein eigenes Innere, wie es der Mensch empirisch in sich findet, kann das Göttliche nicht sein. Wie vorher an der Welt, so muß er nun auch an seinem eigenen Wesen verzweifeln. Seine Züge kann die Gottheit nicht tragen. Oder, in die Sprache des spekulativen Denkens übertragen: er gleicht der Gottheit nicht, also kann er sie nicht erkennen. So sehen wir da, wo der Mensch zur höchsten Besinnung über sich selbst gelangt ist, überall die Unbefangenheit geschwunden, mit der der Mensch früher sich Gott nach seinem Bilde dachte. Wie soll er sich Gott nun denken, wenn er überweltlich ist und auch des Menschen Züge nicht mehr tragen darf? Ein unbezwingbarer innerer Trieb duldet es nicht, daß er das Gött-

liche ganz aus seinem Leben und Interesse tilgt. So hängt er einem Unnennbaren, Unfaßbaren nach, ein Nichtseiendes ist es ihm, in dem Sinne, daß es in der Reihe des Seienden nicht zu finden, mit Prädikaten, die von dem Seienden hergenommen sind, nicht zu bezeichnen ist. Nur durch einen unsagbaren und, wenn ausgesprochen, paradoxen Vorgang, einen Raptus, eine Ekstase, vermag der Mensch mit der Gottheit in Verbindung zu treten und sie in sich zu erleben. Die spekulative Ausleerung der Gottesvorstellung hat sonach, unserer Meinung, ihre tiefsten Wurzeln im praktischen Innenleben des Menschen.

Doch daß es dem Menschen überhaupt noch möglich ist, sei es auch mittelst einer Ekstase, sich mit der Gottheit zu vereinigen, in ihr aufzugehen, einem Tropfen gleich im endlosen Meere zu verschwimmen, setzt doch im letzten Grunde wieder das voraus, wovon alle Gottesvorstellungen ausgingen: eine Wesensverwandtschaft des Menschlichen und Göttlichen. Nur weil der Tropfen dem Meere in seiner Beschaffenheit wesentlich gleich ist, kann er in ihm sich auflösen und vergehen. Ein rätselvolles Etwas ist dieser Spekulation das Grundwesen des Menschen geworden, ein Rätsel ist die Gottheit, aber dennoch dem Menschen wesensverwandt. Sie ist das ins Unendliche hinausgespiegelte verzweifelte Menschenrätsel. In den indischen Religionssystemen, im Neuplatonismus haben wir solche Gipfelpunkte der natürlichen Religionsentwicklung. Sie sind das folgerichtige Ziel, das die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen erreichen muß, wo sie ihren Weg bis zu Ende geht: der Mensch, wie er sich empirisch vorfindet, muß schließlich daran verzweifeln, sich Gott nach seinem Bilde zu denken. Dem Sündigen kann Gott nicht gleichen.

Und doch steht auch der natürliche Mensch unter der göttlichen Offenbarung. Seine Gotteserkenntnis trägt immer eine Wahrheit in sich, Wahrheit, soweit er auf seiner jeweiligen Stufe sie fassen kann und Irrtum immer insoweit, als der Mensch nicht das ist, was er seiner Anlage nach sein soll. Wollten wir den Offenbarungsbegriff lediglich für das Gebiet

der biblischen Religion reservieren und die Heiden als von der Offenbarung ausgeschlossen betrachten, so würden wir uns geradezu von der biblischen Auffassung entfernen. Röm. 1, 19. 20 und 2, 14. 15 redet Paulus von dieser Offenbarung Gottes, die den Heiden aus der äußeren und inneren Welt fließt. An ersterer Stelle braucht er geradezu den Ausdruck *φανερόν* für den göttlichen Anteil an der Erleuchtung der Heiden. 1. Kor. 1, 21 weiß Paulus von einer früheren Offenbarung Gottes, der die menschliche Weisheit widerstrebte. Daß hierbei nicht lediglich an die Offenbarung unter den Juden zu denken ist, sondern auch an Gottes Wege mit den Heiden, zeigt der Zusatz in Vers 2, wo die der göttlichen Weisheit widerstrebende Menschenweisheit als die Weisheit der Hellenen charakterisiert wird[1]). Apostelgesch. 17, 27. 28 setzt Paulus offensichtlich die Heiden unter den steten Einfluß der Offenbarung: Gott ist nicht fern von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir. In dieser Hinsicht faßt er, der Jude, sich mit den Heiden in eins zusammen. An beiden hat der Herr das Seine getan, daß sie ihn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. So dürfen wir auch Apostelgesch. 14, 16. 17, wo Paulus zu Heiden von dem wahren Gott redet, der sich nicht unbezeugt gelassen habe, von der Offenbarung Gottes an die Heiden verstehen. Und Joh. 1, 9 ist der Logos das Offenbarungslicht, das jeden Menschen erleuchtet. Die heidnischen und überhaupt außerchristlichen Religionen bilden also keineswegs „eine gleichartige Masse menschlichen Irrtums“ [2]).

Auch bei der religiösen Erkenntnis der Heiden liegt ein Trieb der Vorwärts- und Höherentwicklung vor, nämlich Gottes Wille, auch sie in die Wahrheit einzuführen. Doch dem Trieb vorwärts strebt eine andre Macht entgegen, die ihn aufhält und den Menschen immer abwärts zieht, nach Paulus Röm. 1, 18 die *ἀδικία τῶν ἀνθρώπων*, welche die Wahrheit aufhält. Und beredt weiß der Apostel zu schildern,

[1]) *Ἰουδαῖοι σημεῖον αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.*

[2]) Vgl. Troeltsch, Absoluth. d. Christent. S. 4.

wie Glied an Glied sich in der Kette fügt, die den Menschen abwärts zieht. Die sittliche Untreue gegen das geschenkte Offenbarungslicht hat die Verfinsterung des Herzens zur Folge (22), so daß die Menschen in die törichtsten Gottesvorstellungen verfallen. Diese verkehrte Erkenntnis zieht erneutes Sinken des sittlichen Standes nach sich (24). Der νοῦς ist bei Paulus das Organ sowohl des sittlichen Taktes als der Fähigkeit des Erkennens (theoretische und praktische Vernunft). Eine Lädierung dieses sensitiven Organs von irgend einer Seite hat eine Störung oder gar Lähmung aller seiner Funktionen zur Folge. In dem Maße funktioniert es bestimmungs- und gottgemäß hinsichtlich des religiösen Erkennens, als es sittlich gottgemäß bestimmt ist.

Soviel erhellt aus dem Vorigen, daß in allen Entwicklungsstadien dieser auf dem Boden der natürlichen Menschheit erwachsenen Religionen die Höhe der Gotteserkenntnis nicht erreicht ist, zu der der Mensch bestimmt erscheint, wenn er wirklich das Ebenbild Gottes als anerschaffene und im Laufe seiner Geschichte zu entwickelnde Anlage in sich trägt. Die schließlich vorwiegende Verzweiflung an der Erkenntnis der Gottheit im Verzicht auf jede positive Bestimmung derselben kann von diesem unserem Standpunkte jedenfalls nicht als die höchste Stufe der Offenbarungsentwicklung anerkannt werden. Die heidnischen Religionen gleichen in dieser Hinsicht den wildwachsenden Bäumen, die auch Früchte tragen, aber ihr Erzeugnis ist noch nicht das Vollkommenste, was die Gattung unter günstigen Umständen ihrer Anlage nach hervorzubringen vermag. Vgl. Hegel[1]), wenn er sagt, daß „auf niederen Stufen der Entwicklung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahnungen und als wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorsprossend" erscheinen.

In der Gottesebenbildlichkeit sahen wir jede Möglichkeit der Gotteserkenntnis begründet. Die schließliche Verzweiflung an der Gotteserkenntnis schrieb sich daher, daß der Mensch,

[1]) 2. Ausg. XI, 76.

wie er sich selbst empirisch vorfindet, auf den Höhen seiner Selbsterkenntnis nicht daran denken kann, Gott nach seinem Bilde sich vorzustellen. Der Mensch in seiner Unreinheit ist nicht das Organ, das reine Licht der Gottesoffenbarung aufzufassen. Sollte die menschenmöglich höchste Gottesoffenbarung wirklich erreicht werden, sollte die göttliche Offenbarung dem Menschen in ihrer Fülle sich ergießen, so mußte irgendwo und irgendwann in der Welt die angelegte Gottebenbildlichkeit des Menschen zu voller Wirklichkeit werden. Je höher die Gottebenbildlichkeit entwickelt ist, desto vollkommener ist das Organ für die Offenbarung Gottes vorhanden. Der Mensch, in dem das vollkommene Gottesebenbild in der Menschheit erschiene, wäre die Stätte für die absolut höchste Offenbarung Gottes unter den Menschen. Diesen Menschen in die Geschichte der Menschheit hinein zu stellen und ihm die Stätte zu bereiten, das war die Aufgabe der göttlichen Offenbarung, wenn sie der Menschheit in Vollkommenheit sich mitteilen wollte.

An diesem Punkte erhebt sich eine Frage, die wir erst beantworten müssen, weil sie, wenn hier nicht gelöst, im folgenden immer mitklingen und die Geltung unsrer Ausführungen beeinträchtigen würde. Es ist die Frage, ob das Eintreten des Absoluten in die geschichtliche Entwicklung nicht ein in sich Unmögliches, ein logischer Widerspruch sei. Ist nicht alles Historische in seiner Bedingtheit durch Vergangenes und Umgebendes bei aller unbeschränkten Zukunftsmöglichkeit seinem Begriff nach nur ein Relatives?

Es kann sich für uns hier um absolute Offenbarung nicht in dem Sinne handeln, daß Gott in seiner Absolutheit, d. h. in seiner unbeschränkten Wesensfülle und Bedingungslosigkeit (Aseität) vollkommen erkannt werde. Dazu wäre noch ein andres absolutes Wesen nötig, das Absolute absolut zu spiegeln. Oder da zwei Absolute, von denen das eine die Offenbarung ausstrahlte, das andre sie aufnähme, an sich eine Unmöglichkeit sind, weil zwei in dieser Weise aufeinander bezogene Absolute ja relativ wären, so müssen wir, wollen wir anders eine in diesem Sinne absolute Offenbarung annehmen,

sie innerhalb des Absoluten selbst verlegen. Nur das Absolute ist sich selbst in dem angegebenen Sinne offenbar.

Im Rahmen unsrer Verhandlungen über Entwicklung in der Offenbarung aber handelt es sich nur um die Kundmachung Gottes an Menschen, an ihrem Begriff nach bedingte, beschränkte, der Entwicklung fähige, weil geschöpfliche Wesen. Darum redeten wir auch nur von der absolut höchsten Offenbarung Gottes unter den Menschen. Unsre oben aufgestellte Frage hat also den beschränkten Sinn, ob die dem Menschen nach Maßgabe seines beschränkten Wesens von Gott zugedachte höchste mögliche Selbstmitteilung in der Geschichte wirklich geworden sei. Oder, da die Offenbarung sich im genauen Anschluß an die Entwicklung des göttlichen Ebenbilds im Menschen oder seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit entwickelt, so wendet sich unsre Hauptfrage zu folgender Gestalt: Ist es durch inneren logischen Widerspruch ausgeschlossen, daß die Anlage zur geistig-sittlichen Persönlichkeit im Laufe der Geschichte sich einmal vollständig herausgestaltet, ist eine vollendete menschliche Persönlichkeit innerhalb der geschichtlichen Entwicklung unmöglich?

Troeltsch[1]) hat die Frage, ob das Absolute in irgend einem Stadium der Entwicklung zur Wirklichkeit werden könnte, rundweg verneint. Zugrunde liegt dieser Ablehnung die Erkenntnis, die wir auch zu vertreten suchten, daß es die Geschichte mit konkreten, individuellen, historischen Gebilden zu tun hat. Damit verbindet sich bei Troeltsch die Annahme, daß die evolutionistische Geschichtsphilosophie des Idealismus unter dem Absoluten, das in der Geschichte sich auswirke, ein abstraktes Allgemeine verstehe. Das kann doch nur heißen, daß das Absolute ein aus der Fülle von individuellen Gestaltungen, die in der Entwicklung hervortreten, abgezogener Allgemeinbegriff sei. Ein solcher Allgemeinbegriff kann dann natürlich nicht in der historischen Entwicklungsreihe an irgend einer Stelle als konkretes, individuelles Glied heraustreten.

---

[1]) Die Absolutheit des Christentums 1902.

F. Brunstädt hat in einer lesenswerten Schrift[1]) ihm ein Mißverständnis dieses Grundbegriffs der idealistischen Philosophie nachgewiesen. Der Begriff der Allgemeinheit, den Troeltsch bekämpft, ist derjenige, auf dessen Gewinnung wir die Tendenz der Naturwissenschaft gerichtet sahen und dessen Verwendung auf dem Boden der Geschichte zu Verwirrungen führen muß und geführt hat. Aber wir glauben nicht, daß jemals einer, der z. B. eine Entwicklung des Deutschtums oder Ariertums darstellen wollte, den Begriff deutsch oder arisch durch Abstraktion der gemeinsamen Merkmale alles dessen, was als deutsch oder arisch bezeichnet wird, gewonnen habe. Was würde das für ein blasser, gleichgültiger, unbrauchbarer Begriff des Deutschen sein, wenn ich das, was allen Deutschen aller Stände, Bildungsstufen und jeder möglichen geistigen und körperlichen Beanlagung gemeinsam ist, herausziehen wollte. Er würde sich von dem auf gleichem Wege gewonnenen Allgemeinbegriff des Romanen oder gar des Arabers und Mongolen wahrscheinlich nur unwesentlich, wenn überhaupt, unterscheiden.

Wir stimmen Troeltsch in der These völlig zu, wenn wir auch der Antithese gegen den philosophischen Idealismus uns nicht anschließen, daß das Absolute, von dem bei historischer Entwicklung die Rede sein kann, als Ziel oder Ideal der Entwicklung zu denken ist (S. 62). Darin stimmen wir jedoch nicht mit ihm überein, daß dies Absolute stets und unverbrüchlich der Wirklichkeit des Geschichtsverlaufs transzendent bleibe, daß es in keiner Weise der Geschichte immanent sei. Wir denken uns vielmehr das Absolute als stets immanenten Grund der Entwicklung, der in jedem Stadium eine Auswirkung im höheren oder geringeren Maße findet. Was berechtigte uns sonst, die Stadien auf jenes Ziel zu beziehen, ja überhaupt von Stadien, Stufen zu reden? Der geschichtliche Verlauf geht dann seinen Gang, und das Absolute schwebt in einer Jenseitigkeit, die mit der Diesseitigkeit der Entwicklung

[1]) Über die Absoluth. des Christentums. Lpz. 1905.

keine Verbindung hat. Wir können beliebig Einschnitte in den Fortlauf des Geschehens machen, aber das Gebilde, das wir vorfinden, wenn wir uns an solch einen Einschnitt stellen, ist hervorgebracht durch Mächte, die mit dem Absoluten in keinem Zusammenhang stehen. Welche Willkür, sie dann hinterher mit jenem Transzendenten in Beziehung zu bringen, welche Ungerechtigkeit, sie nach einem total Fremden zu beurteilen und zu werten! Sind die einzelnen Stadien nicht auf jedem Punkt durchwirkt von dem Absoluten, so sind sie nicht einmal als relative Stufen zu bewerten. Die viel behauptete Relativität der geschichtlichen Gebilde verschwindet vollständig; jedes Einzelne könnten wir vielmehr, da es nur auf sich selbst steht und danach nur aus sich selbst heraus beurteilt und bewertet werden kann, als Absolutes bezeichnen, wenn es überhaupt einen Sinn hätte, dann noch von Absolut nnd Relativ zu reden.

Für uns fallen Relatives und Absolutes nicht in zwei durchaus verschiedene Welten, so daß sie niemals zusammen kommen könnten, sondern der Entwicklung und jedem Stadium der Entwicklung liegt das Absolute immanent zugrunde. Es wirkt sich in verschiedenen Graden aus, und an sich sehen wir kein Hindernis, warum nicht ein Stadium kommen könnte, in dem es seine volle Auswirkung gefunden hätte. Der Gegengrund den D. Fr. Strauß dagegen vorbrachte, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein Konkretes, Individuelles auszugießen, kann uns nicht mehr berühren, denn sichtlich ist die Idee hier wiederum als das abstrakt Allgemeine gedacht, das natürlich als Solches nicht gleicherweise individuell sein kann. Das in die Wirklichkeit strebende Absolute ist das Ideal. Das Ideal ist ja stets die verwirklicht vorgestellte Idee. Wo man also von einem vorschwebenden Ideal redet, darf man von vornherein die Idee nicht so bestimmen, daß sie nicht als verwirklicht gedacht werden könnte.

Troeltsch will ja freilich das Christentum gleichfalls als etwas Normatives, als einen allgemein gültigen Maßstab stehen lassen, es ist „nicht bloß der Höhepunkt, sondern

auch der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion". Aber die Gewißheit hiervon ist nur in einem geheimnisvollen Erlebnis des frommen Subjekts, auf einer Berührung seines Innenlebens mit dem Absoluten gegründet. Dem würden wir an sich nicht widersprechen. Aber was will das auf dem Boden der sonstigen Ansichten Troeltschs bedeuten? Das Fundament besteht aus verschiedenen unter sich nicht verbundenen Bestandteilen, die vor einander ausweichen, also nicht imstande sind, irgend welchen Bau zu tragen. Das gläubige Subjekt ist eine partikulare Erscheinung, an irgend einem Winkel der Geschichte auftauchend. Sein Urteil muß etwas durchaus Partikulares bleiben und hat keine Allgemeingültigkeit. Christus und das Christentum ist ein andres partikulares Gebilde der Geschichte. Das Absolute ist und bleibt transzendent, gehört einer ganz andren Welt an. In keiner der beiden geschichtlichen Erscheinungen ist es wirklich immanent. Wo ist die Verbindung, wo eine Brücke, über die eine Beurteilung des einen gegenüber dem anderen, des einen nach dem Maßstab des anderen zu gehen ein Recht hätte?

Auch wir werden letztlich das Urteil, daß in Christo das schöpfungsgemäße gottebenbildliche Wesen des Menschen in absoluter Weise in die Erscheinung getreten sei, auf die unmittelbare Überzeugung des frommen Subjekts gründen müssen. Aber wir tun es auf einem anderen Fundament, das den Vorzug hat, aus einem Gusse zu sein und nicht in heterogene Bestandteile zu zersplittern. Nach unsrer Auffassung waltet und lebt derselbe Grund im gläubigen Subjekte wie in der Erscheinung Christi, nur daß er in diesem die absolute, in jenem nur eine relative Auswirkung erfahren hat. Das Absolute ist in mir immanent und erkennt das Absolute in Christo vermöge des Gesetzes der notwendigen Wesensgleichheit des Erkennenden und Erkannten. Es ist in mir immanent, wenn auch auf relative Weise, weil es aber doch im letzten Grunde das Absolute ist, das in mir lebt, so erkennt es auch die Schranken der in mir gegebenen Auswirkung,

die Relativität gegenüber dem in Christo angeschauten, in ihm vollkommene Wirklichkeit gewordenen Absoluten. So ist der letzte Grund meiner Beurteilung Christi in seinem absoluten Wert meine eigene christliche Überzeugung. Weil diese aber auf der Immanenz des Absoluten als Grundes in mir beruht, so weiß ich, mein Urteil hat nicht bloß partikulare, sondern absolute Geltung.

Ist das nicht ein Zirkel? Ist nicht, was Fundament sein soll, doch zuletzt getragen von dem, was es tragen sollte? Dann basiert jedes Erkennen, jedes Suchen nach Wahrheit und jede Überzeugung von einer gewonnenen Wahrheit auf einem Zirkel. Nur deshalb forsche ich nach Wahrheit und rede von einem Erkennen, weil ich überzeugt bin von einer absoluten Wahrheit, die in meinem Erkennen sowohl, als im Erkenntnisobjekt immanent waltet und herrscht. Zerschlage ich alles in Relativitäten und Partikularitäten, bin ich eine partikulare Erscheinung und das Objekt, an dessen Erkenntnis ich gehen soll, gleichfalls, dann gibt es keine Erkenntnis. Alles ist dann partikulare Meinung. Ein Widersinn ist es dann, mir aufzugeben, meiner partikularen Meinung durch irgend einen Beweis absolute Bedeutung zu geben.

Mit unserer Anschauung von dem Eintritt des Absoluten in die historische Entwicklung, der in dem Erscheinen Christi vorliegt, müssen wir uns zu der „Romantik" bekennen, die O. Pfleiderer[1]) nicht bloß einem Schleiermacher und Herder, sondern auch einem Ritschl schuld gibt, und die darin besteht, daß man die Idee und die Wirklichkeit unmittelbar ineinander schaut und den Menschen Jesus vergöttert, ihn als einen Übermenschen und als ein Wunderwesen an den Eingang der Geschichte des Christentums stellt. In der Tat könnten wir unsere Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung Christi genau in die Formel Schleiermachers fassen, daß in ihm „als einem absolut Größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet" sei[2]).

[1]) Die Entstehung des Christentums, München 1905. S. 7 f.
[2]) Der christl. Glaube. 3. Aufl. 1836. S. 34.

Christus, der absolut gottebenbildische Mensch, ist das Organ der absoluten Offenbarung Gottes an die Menschheit. Nur an seinem Ort in der geschichtlichen Entwicklung jedoch konnte er als Faktor eintreten. Nicht an einer beliebigen Stelle durfte das Licht der Welt erscheinen, nicht etwa unter einem der Völker, die aus der empirischen sündlichen Beschaffenheit des natürlichen Menschen heraus ihre Religion entwickelt hatten. Selbst durch wunderbare Gotteswirkungen inmitten dieser Umgebung in die Welt gesetzt, hätte der vollkommene Offenbarungsträger keine Stätte gefunden. Als etwas ganz Fremdartiges, Unbegriffenes, wie ein Meteor aus einer andren Welt, würde er ohne nachhaltige Wirkung vorübergegangen sein. Aus dem Grunde, der der Zweck ist, steigen die neuen Impulse der Entwicklung auf, werden also nur da eintreten, wo sie dem Zweck dienen, d. h. in die Entwicklung als Ferment eingehen können. Sollte Christus der Menschheit wahres Eigentum sein, so mußte er da eintreten, wo eine Aufnahmefähigkeit für ihn vorhanden war, und er als ein der Umgebung möglichst homogenes Element ohne klaffende Lücke sich einfügen, als Faktor einer Weiterentwicklung der Umwelt wirken konnte.

So sehen wir, wenn wir von Christo in dem Lichte, das von ihm ausgeht, in die Geschichte zurückschauen, eine von Gott besonders geleitete Reihe von Ereignissen und Persönlichkeiten planmäßig auf das Ziel gerichtet, ein Volk unter den Völkern zum Träger der höchsten Offenbarung zu erziehen. Unter den wildwachsenden Religionen fanden wir ja auch Entwicklung. Aber sie bilden keinen geradlinigen Fortschritt, wie es z. B. nach Boussets Wesen der Religion den Anschein haben will. Hier sehen wir diese, dort jene Stufe der Offenbarungsentwicklung erreicht, und wir müssen uns hüten, die der Idee nach aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen etwa als historisch auseinander hervorgehende Gebilde und zeitlich sich folgende Stufen zu konstruieren. Wenn wirklich Entwicklung bloß da vorläge, wo ein äußerer Kausalzusammenhang, eine ununterbrochene, mechanische Aufeinanderfolge von Zu-

ständen stattfände, was doch da vorausgesetzt wird, wo von einer lediglich mechanisch erklärbaren Entwicklung geredet wird, dann würde die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf dem Gebiete der Religionsgeschichte in sehr enge Grenzen eingeschränkt werden müssen. Denn nur in einem verhältnismäßig kleinen Ausschnitt der Geschichte ist ein wirklich vorhandener Kausalzusammenhang zwischen den zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Stellen des Erdkreises aufgetretenen Religionen nachweisbar. Dennoch können wir mit gutem Mut die verschiedensten, kausal nicht zusammenhängenden Religionen als dem Stufenreich der Religionen eingegliedert denken und von einer Entwicklung trotzdem reden, weil wir in jeder Entwicklung einen Grund anerkannten, der nicht in der äußeren Kausalität liegt, sondern immanent in jedem Individuum, jedem Stadium der Entwicklung sich auswirkend gedacht wird, und dem die äußere Kausalität nur an ihrer Stelle als Mittel dient. Je nachdem dieser Grund hier oder dort zur Auswirkung gekommen ist, steht das Individuum höher oder tiefer auf einer idealen Stufenleiter der Entwicklung.

Die heidnischen Religionen bieten uns das Bild abgebrochener, den aus der äußeren Welt oder aus Verkehrung der eigenen Anlage und aus menschlicher Schwäche stammenden Störungen mehr oder weniger erlegener Entwicklung. Eine einheitliche Entwicklung können wir eigentlich nur auf dem engeren Offenbarungsgebiete konstatieren. Selbstverständlicherweise finden wir innerhalb dieser zum Ziele fortlaufenden Entwicklungslinie Analoga zu den abgebrochenen Linien heidnischer Religionen. Was dort sich nicht völlig auswirken konnte, das tritt hier als Glied in die ganze Entwicklungsreihe mit ein. Daher auch die Möglichkeit, Stücke aus der einheitlichen Gesamtentwicklung der unter besonderer göttlicher Leitung stehenden Offenbarung herauszubrechen und diese Bruchstücke unter Schemata mit einzureihen, die eigentlich aus der Betrachtung der außerhalb der direkten Offenbarungslinie stehenden Religionen gewonnen sind.

Da alle wahre Empfänglichkeit für Gottesoffenbarung

von dem Vorhandensein der sittlichen Persönlichkeit abhängig ist, so mußte Gottes Absehen darauf ausgehen, in einem Volke ein besonders lebendiges sittliches Bewußtsein zu wecken und zu pflegen. Sittlichkeit entwickelt sich auch unter den Heidenvölkern, und unter ihnen finden sich Persönlichkeiten, deren sittliche Höhe und Reinheit uns Bewunderung abnötigt. Aber die ethische Beschaffenheit dieser Völker ist doch eine zu labile, unsichere, zu wenig gefestigte, einem bewegten Wasserspiegel vergleichbar, in dem nur zerstreute Strahlen der Sonne, nicht ihr ganzes Bild sich spiegeln können. Ein ganzes Volk mußte unter eine reine, sittliche Ordnung getan und durch sie erzogen werden, und durch diese Ordnung mußte stets das Bild des Gottes sichtbar sein, dessen Ausstrahlung sie ist, aus dessen Wesen sie stammt und der sie vor jeder Verletzung schützt. Der heilige Gott erzog sein Volk zur Heiligkeit, und auf dieser Grundlage machte er sich demselben mehr und mehr offenbar. Aus Gnaden erwählt er die Väter, seine Offenbarung und ihr frommer Wandel stehen in Wechselwirkung: Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm (1. Mos. 17, 1). Sein Gesetz gibt er seinem Volke durch Prophetenmund. Ist es ihm zunächst auch nur eine äußere Satzung, so muß doch der sittliche Geist, der durch dies Gesetz weht, seine erziehliche Wirkung äußern und das Volk sittlich durchdringen. Es lockt der Lohn und es schreckt die Strafe, doch das Ziel der Erziehung ist die Sittlichkeit, die das Gute an sich liebt und das Böse an sich verabscheut. Dieselben Mittel wendet ja auch die elterliche Erziehung bei den Kindern an. Verfehlt wäre es, auf den Giebel den Bau zu gründen. Durch äußere Mittel werden die Kinder in den Bannkreis des Sittlichen hineingezogen und darin erhalten. Aber wir vertrauen bei dieser Erziehungsmethode auf die innere Gewalt des Sittlichguten, das allmählich seine Anziehungskraft auf das in seiner Nähe erhaltene Kindesgemüt üben wird, vertrauen auf eine innere Verwandtschaft des Gemütes mit dem reinen sittlichen Guten, die zu einer autonomen sittlichen Bestimmung führen wird. Der Eudämonismus des Alten Testaments ist also

gerade ein Beweis der Erzieherweisheit Gottes in der Lenkung der Offenbarungsentwicklung.

Die Propheten schöpfen allmählich tiefer und suchen das je und dann sinkende Volk zu geistig-sittlicher Höhe emporzuziehen. Im Gesetz haben zeremonielle und sittliche Gebote noch ziemlich ungeschieden die gleiche Wichtigkeit. Beide stehen auf einer Fläche. Unter der Hand der Propheten lösen sich die ethischen Forderungen als das Höhere und eigentlich Gott Wohlgefällige heraus, in den sittlichen Betätigungen des Menschen beginnt man das Wesentliche des Gottesdienstes zu sehen, der zeremonielle Kultus steht in zweiter Linie. Der Abfall von Gott tritt mehr und mehr unter den Gesichtspunkt der sträflichen Abkehr von dem persönlichen Ideal der Heiligkeit. Zug um Zug fügt sich den Propheten das Bild eines zukünftigen Offenbarungsträgers zusammen, der in der Fülle der Zeit kommen und das Licht über den Erdkreis ausgießen soll.

Immer freilich sind es nur Einzelne auch in Israel gewesen, die auf der geistig-sittlichen Höhe in ihrer jeweiligen Zeit standen, und in denen die Offenbarung Gottes am hellsten leuchtete. Die Bedeutung der Individualitäten und der mit ihnen gegebenen neuen Anstöße der Entwicklung, die wir schon auf dem Gebiet der außertestamentlichen Religion feststellten, ist noch viel größer auf dem Gebiet der Offenbarung im engeren Sinne. Die Anstöße, die auf dem Felde der naturartig gewachsenen Religion nicht fehlten, treten nur noch mehr heraus in der Religion Israels. Vgl. Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts): „Wer weiß, wieviel Millionen Jahre sich die menschliche Vernunft noch in dieser Vielgötterei und Abgötterei herumgetrieben hätte, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch neuen Anstoß eine bessere Richtung zu geben." Gerade auf dem Gebiete der Religionsgeschichte liegen Erfahrungen zutage, die es nahe gelegt hätten, auf ein Gesetz der Depravation zu schließen, das zum mindesten neben dem Gesetz der Höherentwicklung wirksam wäre. Die Massen des Volkes erheben sich nie zu der Höhe der Ideen, die in ein-

zelnen Individuen aufleuchten. Werden sie von der durch diese angefachten geistigen Bewegung auch schließlich ergriffen oder weiter getragen, so vergröbern sich doch die Gedanken, der Flügelschlag der neuen Bewegung erlahmt in dem Maße, als die Entfernung von dem Ausgangspunkt zunimmt. Wenigstens sind die modernen Freunde des Entwicklungsgedankens in der Religionsgeschichte meistens sehr geneigt, solche abwärtsgehende Richtung der Entwicklung in der Geschichte des Christentums anzunehmen. Der mittelalterliche Katholizismus gilt doch bei ihnen unbestritten als eine Depravation des Urchristentums, und Luther, dessen geniale Kraft meist von ihnen bewundert wird, ist nach ihnen von seinen Nachfolgern in der ihm nächsten bis zu unsrer Zeit gröblich mißverstanden, sein Werk unter ihren Händen verschlechtert worden. Bei den Propheten nun ist es offensichtlich, wie sie neu aufschießende Höhepunkte in der Entwicklung sind, wie sie ihr Volk zu ihrer Höhe hinaufzuziehen trachten, wie es aber immer wieder hinabsinkt. Ohne die neuen Anstöße, die der Geschichte Israels immer und immer wieder zuteil werden, würde von einer wirklichen fortschreitenden Entwicklung der Offenbarung auch bei diesem Volke nicht die Rede sein können.

Wenn aber auch die Massen des Volkes sich nicht zu der Höhe der Propheten erhoben, sondern immer wieder dem Zuge nach unten nachgaben, so wurde doch, dank der Wirksamkeit der Propheten, in Israel als Gesamtgewissen ein sittliches Bewußtsein von einer Bestimmtheit und Reinheit wachgehalten, wie wir es unter keinem Heidenvolke treffen. Wer auf Abwegen ging, tat es doch nie mit der Unbefangenheit der Heiden, er trug den Stachel im Gewissen. Der Geist, von dem seine Umgebung durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch durchtränkt war, hielt das Ideal der Sittlichkeit auch dem Unsittlichen immer unerbittlich vor Augen und dadurch in gewisser Hinsicht in ihm lebendig. Gerade das Sündenbewußtsein, das in Israel lebendiger war, als unter den heidnischen Völkern, ist das Symptom einer Höherentwicklung der ethischen Beschaffenheit. Es ist die Folge eines geläuterten

sittlichen Taktes, des Hellerwerdens des innerlichen Lichts, des Lebendigwerdens des höheren Ideals, wenn die Unzufriedenheit mit dem eigenen, empirischen Zustande wächst. So ist Israel als Ganzes doch, trotz aller Irrwege, vor anderen Völkern der Sohn Gottes, der des Vaters Bild spiegelt, wenn auch leider immer noch nicht in gesammelten, gewissen Strahlen. Das göttliche Ebenbild ist hier zu einer besonderen Lebendigkeit erweckt, und wenn es auch vorzugsweise in der Sehnsucht nach dem zukünftigen Heil sich äußert, so ist doch Sehnsucht ein Zeichen, daß in dem sehnsüchtigen Gemüt etwas dem Höheren, Ersehnten Verwandtes schon lebendig ist und nur nach größerer Fülle und mehr Leben hungert. Hunger ist Gefühl des Mangels und doch zugleich des Lebens; in dem Maße, als das Leben krankt, schwindet der Hunger nach dem Gleichgearteten, darum Leben zu spenden Fähigen.

So weit war Israel wenigstens bereitet, als der Verheißene kam, daß es fähig war, zu erkennen, was es an ihm hatte, daß diejenigen, die ihm zufielen, in ihm die göttliche Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit erkennen konnten, und diejenigen, die ihn verwarfen, es mit eigener, persönlicher Schuld taten, nicht etwa deshalb, weil sie unverschuldeterweise noch nicht fähig gewesen wären, ihn zu begreifen. Israel war wirklich zu der Höhe entwickelt, daß, wenn es sich für oder wider ihn entschied, diese Entscheidung aus sittlichen Gründen geschah, nicht auf sittlich irrelevanten Sympathien und Antipathien beruhte.

Ob es nun viele oder wenige waren, die ihn annahmen, jedenfalls war in Israel durch seine spezielle, von Gott gelenkte Geschichte das Organ entwickelt worden, die volle Offenbarung Gottes, wenn sie nun kam, aufzufassen und in menschlicher Weiterentwicklung zu verarbeiten.

Die volle Gottesoffenbarung in der Menschheit ward durch die geschichtliche Tatsache der Erscheinung Jesu Christi zur Wirklichkeit. Die in der Geschichte epochemachenden Individuen sind Ursachen, die aus dem Grunde der Entwicklung

neu aufsteigen und dann ihren Einfluß in dem Geschiebe der Ursachen äußern. Von immer steigender Bedeutung erwiesen sich die Individuen, je höher eine Religion auf der Stufenleiter der Entwicklung steht. Die höchste Stufe ist darum auch aufs allerengste verknüpft mit der Individualität dessen, der sie inauguriert.

Eine moderne soziologische Betrachtungsweise der Geschichte bestreitet nun die Bedeutung großer Individuen für den Fortschritt der Geschichte, wenigstens in dem Sinne, daß mit ihnen neue Kräfte und Ideen in den Geschichtsverlauf eintreten, die nicht restlos aus den umgebenden sozialen Verhältnissen zu erklären seien. Die Theorie von den großen Einzelnen als den Trägern der Weltgeschichte, die „Carlylesche Heldengeschichte" hat für die moderne Geschichtswissenschaft nach Kalthoff[1]) keine Bedeutung mehr, ist nur Produkt oder Befriedigungsmittel von Phantasie- und Gemütsbedürfnissen. Vor den großen Männern darf die Geschichtswissenschaft nicht Halt machen, sondern hier setzt die Spencersche Frage ein: Woher die großen Männer? Und dann kommt das Resultat zutage, daß diese zwar individuelle Spiegelungen der ihre Zeit bewegenden Kräfte und Ideen sind, aber daß ihre Individualität sonst keine Bedeutung hat[2]). Es brechen in ihnen nicht etwa transzendente Tiefen auf, aus denen ein neuer befruchtender Quell in die Gefilde der Geschichte einströmt, sondern sie sind schließlich nur Massenteilchen, die von der Wucht der Massen geschoben und getragen werden. Zu dieser tiefen Stufe der Bedeutung würden denn auch alle die Träger der religionsgeschichtlichen Entwicklung, von denen wir annahmen, daß sie über die Massen hervorragten, würden auch die israelitischen Propheten herabsinken. Soziale Schiebungen finden bei ihnen ihren Reflex als religiöse Stimmungen und

[1]) Das Christusproblem 1903. S. 11.

[2]) Wer einen handgreiflichen Beweis für die hohe Bedeutung der großen Individualitäten will und zugleich dafür, daß sie nicht aus dem Milieu erzeugt werden, sondern von anderswoher gegeben, von Gott geschenkt sein müssen, der vergleiche die Geschichte Preußens während und nach den Freiheitskriegen und die des heutigen Rußlands.

Vorstellungen, nichts von einer vorsehungsmäßigen Hineinstellung ihrer Individualität in die Geschichte ihrer Religion und ihres Volks, nichts von transzendenten Einflüssen in ihrem Gemüt bleibt mehr übrig. Die Bedeutung des Milieus, die ja vorhanden ist und von uns anerkannt wurde, ist übertrieben, ja allein betont und der individuelle Faktor geflissentlich übersehen. Die Individuen sind „nicht vom Himmel gefallene Wunder, sondern natürliche Wirkungen natürlicher, namentlich soziologischer Ursachen“ [1]). Solche Anschauungen sind die verhängnisvollen Folgen des Übergreifens naturwissenschaftlicher Interessen und Betrachtungsweisen auf ein Gebiet, wo sie nicht zu Recht bestehen.

Troeltsch [2]) wendet gegen solche Betrachtungsweise mit Recht ein, daß hierbei gerade verloren gehe, was das Wesentliche an der Historie sei: „das in der Einwirkung der jedesmal gegebenen Kräfte entstehende Individuelle und Besondere, das eben gerade nicht ableitbar, sondern eine in der Relation mit dem Gegebenen sich vollziehende, aus den transzendenten Tiefen der Geschichte auftauchende Neuschöpfung ist.“ Wir haben hier den Versuch der mechanistischen Erklärungsweise auf dem ureigensten Boden der Geschichte, ein Versuch, der, wie wir sahen, selbst auf dem sonst den Naturwissenschaften vorzugsweise eingeräumten Gebiete scheiterte, wo es sich irgendwie um ein Interesse an einer individuellen Gestaltung der Wirklichkeit handelte.

Kalthoff beruft sich zwar auf Kant, der (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) behauptet habe, daß die Erscheinungen des Willens, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt seien. Daß Kalthoff solches Wort zur Begründung seiner Anschauungen für brauchbar halten kann, liegt bei ihm eben an jener von uns ehedem gerügten Verwechslung von Ursache und Grund. Alles, was

---

[1]) a. a. O. S. 26.

[2]) Absoluth. des Christent. 1902. S. 52.

in die Erscheinung tritt, muß nach Kant sich freilich in das Gesetz dieser „Erscheinungs"-welt einfügen, von Ursache zu Wirkung muß man in dieser Erscheinungswelt bis ins Endlose fortschreiten können, alles, was uns in der Welt unsrer Erscheinung begegnen kann, muß Glied in der Kausalkette sein. Aber der Grund dieser ganzen Erscheinungswelt sowie jeder Willens-„Erscheinung" liegt nicht in dieser Erscheinungswelt selbst, sondern in einer intelligiblen Welt. Der empirische Charakter einer Individualität, der allen Willenserscheinungen zugrunde liegt, die von ihr ausgehen, ist auf eine transszendentale Freiheitstat zurückzuführen. Hier tritt das ganze, schwierige Problem der von Kant festgehaltenen intelligiblen Freiheit mit in Frage. Ob es Kant richtig gelöst hat, ob intelligible Freiheit und kausale Notwendigkeit der Erscheinungen miteinander bestehen können, ist damit noch nicht ausgemacht. Aber jedenfalls ist jener Ausdruck nicht leichthin einseitig so zu gebrauchen, als ob Kants Ideal der Geschichtsschreibung gleichfalls die Ausmerzung der Bedeutung der großen Individuen gewesen sei.

Als das verwegenste Unternehmen der soziologisch-mechanistischen Betrachtungsweise der Geschichte müssen wir Kalthoffs Versuch bezeichnen, die Christusgestalt und ihre Bedeutung zu erklären. Man mag sonst die Bedeutung der Individuen für die Geschichte mit mehr oder weniger Glück zu eliminieren suchen, angesichts der bedeutendsten Individualität, die je in die Weltgeschichte eingetreten ist, die man bis jetzt als Wende- und Angelpunkt der Geschichte zu betrachten gewohnt war, hofft man im stillen wenigstens auf eine Selbstbeschränkung der vorher im allgemeinen aufgestellten Behauptung. Doch hier feiert die neue Erklärungsweise ihren höchsten Triumph. Den bisher für groß gehaltenen Individuen der Geschichte hat man wenigstens nicht im Namen der neuen Wissenschaft ihre einstmalige Existenz bestritten, auch den Propheten nicht. Es steht fest, daß Israel Propheten gehabt hat. Christus aber hat in Wirklichkeit gar nicht existiert! „Er ist kein historisches Individuum, sondern die

personifizierte Idee, das transzendente Prinzip der Kirche[1])." „Durch die Aufnahme der monotheistischen Gottesidee hat das dem internationalen Verkehr sich erschließende wirtschaftliche Leben den Sieg davon getragen über die rabbinisch-nationale Theologie, die dem in ihren Traditionen gebundenen Verkehrsleben den Stempel der Rückständigkeit aufdrücken mußte, und an dem Christus der Evangelien wird Kampf und Sieg der neuen religiös-sozialen Bildung, der katholischen Gesellschaft, anschaulich[2])." Christus ist nicht an das Kreuz geschlagen, das ist alles nur rückwärts in die Geschichte gespiegeltes Symbol sozialer Kämpfe und Ideen. Das Kreuz, das Marterinstrument der Sklaven, das Bild alles Elends der Enterbten, wird von dem Proletariat als Kampfes- und Siegeszeichen verwandt, wie in ähnlicher Weise die aufrührerischen Bauern des Reformationszeitalters den Bundschuh, das Zeichen der Hörigkeit als Panier gebrauchten. Tod und Auferstehung Christi endlich sind Symbole der geschichtlichen Tatsache, daß das Proletariat die Feuertaufe zwar schwierig, aber siegreich bestand[3]). Vom „sozialtheologischen" Standpunkt ist das Christusbild der sublimierteste religiöse Ausdruck alles dessen, was in einem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam gewesen ist[4]). Insofern eine kritische Theologie an Stelle des transzendenten Ursprungs des Christentums eine historische Begründung zu stellen sucht, wird ihr von Kalthoff ihr Recht gegenüber der kirchlichen Tradition zugesprochen. Aber, wenn auch sie die christliche Entwicklung noch immer aus einem Individuum erklärt, so wird sie angewiesen, statt dessen die sozialen Kräfte und Faktoren zu begreifen, die den individuellen Kräften ihre Richtung gegeben haben[5]).

Die Scheu vor der Bedeutung des Individuellen in der Geschichte ist hier wohl auf den höchstmöglichen Gipfel getrieben.

---

[1]) a. a. O. S. 32.
[2]) a. a. O. S. 71. 72.
[3]) a. a. O. S. 76. 77.
[4]) a. a. O. S. 87.
[5]) a. a. O. S. 93.

Geboren ist diese Scheu aus dem Vorurteil, als ob nur die naturwissenschaftliche, d. h. die auf das Allgemeine gerichtete Betrachtungsweise den Namen der wissenschaftlichen mit Recht verdiene. Was unter das allgemeine (Natur-) Gesetz sich nicht fügen will, und das tut kein Individuelles als solches, das wird so weit beschnitten und verkürzt, bis es nicht mehr über das allgemeine Niveau hinausragt. In dem Allgemeinen, das hier das Soziale heißt, versinken die Individuen, das hervorragende Individuum ist ein Phantasieprodukt, im besten Fall aber auch nur ein Exemplar, das zufällig emporgetragen wird durch die Macht der Massen, dem Wassertropfen gleich, der nichts als ein Exemplar der Tropfen im Meere ist, aber durch die Gunst des Zufalls einen Augenblick auf der Höhe eines Wellenkamms dahingetragen wird.

Für uns, die wir in der Stellung eines Gegners solcher Anschauungen stehen, ist diese Bemühung, das zentralste aller Individuen in seiner Bedeutung zu entkräften, dennoch eine willkommene Erscheinung. Denn für uns Menschen unserer Tage, die wir alle etwas von moderner Luft geatmet haben, und in der Ära der Höchstschätzung der Naturwissenschaften und sozialer Ideen aufgewachsen sind, hat jene Betrachtungsweise der Geschichte zunächst in der Tat etwas Bestechendes. Auf anderen Gebieten, wo die Bedeutung der großen Individuen fraglicher ist, jedenfalls höhere oder mindere Wertung verträgt, wird nun die Unmöglichkeit und Ungereimtheit einer nur aufs Allgemeine gerichteten Betrachtungsweise uns nicht so unmittelbar evident, als hier angesichts des Versuchs, die Persönlichkeit Christi mit Hilfe der Methode jener Richtung in ihrer grundlegenden Bedeutung zu entkräften, ja sie aus dem durch seine Individualität angeregten und bestimmten individuellen Geschichtsverlauf gänzlich zu eliminieren. Man wird mißtrauisch gegen eine Methode, mit Hilfe deren alles möglich ist.

Die großen Individuen sind es, an deren Auftauchen und Wirksamkeit sich neue Epochen der Entwicklung knüpfen. Ihr Auftreten ist nicht mechanisch erklärbar, nicht berechenbar

aus Ursachen, die allem Weltgeschehen allgemein zugrunde lägen. Nirgends kommt die Betrachtung und Berechnung nach allgemeinsten Gesichtspunkten wirklich an das Individuelle heran. Trotzdem ist dies Auftreten nicht gesetzlos, zufällig oder willkürlich. Es geschieht auch nach einem Gesetz, aber nicht nach einem allgemeinen Naturgesetz, sondern nach dem individuellen Gesetz des Gebildes, um dessen Entwicklung es sich handelt. Der Grund beherrscht die Entwicklung und ist in den auf verschiedener Höhenstufe der Entwicklung stehenden Individuen immanent. Dem Ansinnen gegenüber, die Individuen mechanisch zu erklären, behaupten wir sie als „Wunder". Jedes Individuum ist ein Wunder in Rücksicht auf die Berechnung aus allgemeinen Ursachen, aber in Rücksicht auf das Gesetz des Grundes ist es natürlich.

O. Pfleiderer entgegnet in den oben angezogenen Worten über die „romantische" Überschätzung der Individualität Christi, es sei damit das „wahre Prinzip aller Geschichtsforschung, der stete Kausalzusammenhang des Geschehens preisgegeben" [1]). Daß Pfleiderer hiermit nicht in der Weise der soziologischen Geschichtsauffassung die Bedeutung der großen Individuen für den geschichtlichen Fortschritt überhaupt zu leugnen gedenkt, das geht aus dem hervor, was er im folgenden ausführt: „Ist es doch überall bei geschichtlichen Neubildungen so, daß die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht werden [2])." Wir meinen nun aber, daß mit letzteren Worten gleichfalls die Erklärung alles Geschehens aus dem steten Kausalzusammenhang im Prinzip aufgegeben ist. Denn ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung das oberste und unverbrüchliche Erklärungsprinzip, dann muß auch das Individuum lediglich aus diesem Prinzip erklärbar sein. Das große Individuum gleicht höchstens dem Massenteilchen, das in dem Geschiebe einer mechanischen Bewegung durch die

[1]) a. a. O. S. 8.
[2]) a. a. O. S. 11.

Gunst des Zufalls in den Vordergrund geschoben ist. Jedes andre letzte Massenteilchen könnte an die Stelle des in Wirklichkeit voranstehenden Teilchens treten, die Qualität beider ist gleichgültig. Die besondre Funktion des epochemachenden Individuums muß bei wirklich durchgeführter kausaler Erklärung doch zuletzt soziologisch als Resultat einer Massenwirkung aufgefaßt werden, vermöge deren dieses Individuum emporgehoben und in den Vordergrund geschoben ist. Damit ist die Bedeutung der Individualität aber aufgelöst. Dem gegenüber scheint Pfleiderer der heroischen Individualität eine Kraft und Bedeutung zuzuschreiben, die nicht restlos als Resultat aus den vorhergehend in der Masse vorhandenen Kräften erklärbar ist. Setzt die heroische Persönlichkeit doch diesen Massenkräften *Ziele* durch ihre *Tat*, bringt also etwas neues hinzu, das nicht aus dem „steten Kausalzusammenhang des Geschehens" stammt! Damit ist diesem Kausalzusammenhang gegenüber ein „Wunder" konstatiert, mag es nun klein oder groß sein. Jede Individualität ist ein Wunder, das dann, wenn es da ist, in den Kausalzusammenhang eintreten und in seiner Wirkung mit ihren Folgen mechanischen Erklärungsversuchen zugänglich sein mag.

Lamprecht[1]) konstatiert zwar einen Unterschied des eminenten Individuums von dem gewöhnlichen, der in jenem selber begründet liegt, so daß es demnach nicht allen anderen eigentlich gleich zu setzen und nur durch die hinter ihm stehende Massenwirkung hervorgeschoben wäre. Aber er sucht diesen Unterschied des Genies von den Durchschnittsmenschen, dem Ideal der naturwissenschaftlichen Erklärung, das ihm vorschwebt, zuliebe, doch sofort als einen lediglich quantitativen hinzustellen und wenigstens so seine Bedeutung zu entkräften. Es liegt danach kein grundsätzlich qualitativer Unterschied vor, sondern es handelt sich nur um eine „ausnahmsweise große psychische Stärke überhaupt". Dabei spottet er der „Transszendentarier", die glauben und glauben machen wollen, es

[1]) Moderne Geschichtswissenschaft 1905. S. 100.

handle sich „um eine besondere Kraft aus der Höhe, um den Odem, den die Elohim Sonntagskindern nach der allgemeinen Schöpfung des Menschengeistes noch besonders und persönlich einblasen". Er unterscheidet zwischen harmonischen und disharmonischen Genies. Bei jenen sind alle psychischen Eigenschaften gesteigert, bei diesen eine oder einige Eigenschaften auf Kosten der andern. Wir meinen nun freilich, Quantität ist an sich nichts als eine Abstraktion, und in der Wirklichkeit ist sie immer nur an der Qualität gegeben. Solch starke Verschiedenheiten der psychischen Quantität sind bloße Projektion verschiedener Qualität auf eine zu dem Zweck der mathematischen Berechnung hingelegte Fläche.

Auch Theologen wie Baumgarten[1]) und Weinel[2]) bringen in der Beurteilung der Persönlichkeit Jesu, wenn schon mit sichtlichem Widerstreben, dem fälschlich nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten orientierten Entwicklungsbegriff ihr Opfer. Was man aus dem Zeitbewußtsein und anderen Faktoren, die von einer lediglich kausalen Betrachtung der Geschichte zugelassen werden, nicht erklären kann, das glaubt man von der lebendigen, wirklichen Gestalt Jesu abschneiden zu müssen. Bousset in seinem Wesen der Religion betont dagegen das Hinausragen Jesu über seine Zeit mit Emphase, auch Troeltsch (Absolutheit ꝛc.) hebt seine unvergleichliche schöpferische Originalität hervor. Reischle (a. a. O. S. 29 f.) bekennt es offen, daß es unmöglich ist, in dem bestimmten Menschheitsleben, aus dem er hervorging, solche Entwicklungsfaktoren aufzuzeigen, aus denen sich die Entstehung seiner Person nach bekannten Entwicklungsgesetzen ableiten ließe. Auch Harnack (Wesen des Christentums) konstatiert eine Einzigartigkeit und ein Geheimnis der Persönlichkeit Christi. Sie alle wandern in den Fußspuren Schleiermachers, welcher erklärt: „Sein eigentümlicher geistiger Gehalt kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des

[1]) Predigtprobleme 1904.
[2]) Jesus im 19. Jahrhundert 1904.

geistigen Lebens durch einen schöpferischen, göttlichen Akt [1])." Es ist aber wohl nicht überflüssig, darauf immer wieder Nachdruck zu legen, daß man solche Beurteilung Jesu auch heute noch, gegenüber dem Entwicklungsbegriff, mit gutem Gewissen aufrecht zu erhalten vermag, daß dieser die Bedeutung des Individuums, als eines neuen Anstoßes, nicht bedroht, daß es nur nötig ist, den Begriff der Entwicklung vollständig und konsequent durchzudenken und sich der Inkonsequenz derer, die eine mechanistische Entwicklung behaupten, bewußt zu werden.

Als ein Wunder steht Jesus in der Geschichte, insofern seine Individualität nicht etwa aus Milieu und Vererbung mechanisch zu erklären ist. Und doch ist auch seine Erscheinung nicht etwas Abruptes innerhalb der Geschichte. Nicht als Produkt äußerer Kausalität darf er betrachtet werden — auch eine psychologische Berechnung wäre in unserem Sinne eine Mechanik äußerer Kausalität. Doch auch er ist aus dem aller Entwicklung der Menschheit immanenten Grunde hervorgestiegen. Dieser Grund ist die Idee Gottes von der Menschheit, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, keimartig vorhanden von Anfang, absolut vollendet in der Person Christi.

Obwohl Christus als Wunder in die Geschichte tritt, mußte doch die Zeit bereitet, d. h. soweit entwickelt sein, um ihn zu fassen. Andrerseits mußte sie deshalb bereitet sein, damit Er sie fasse und sich in ihr erfasse. Denn auch die absolute Individualität ergreift sich erst im Laufe individueller Entwicklung. In die Menschheit mußte sein Leben hineinwachsen, aus der Menschheit Nahrung für den Keim der Göttlichkeit ziehen. Als menschliches Kind geboren entwickelt er sich allmählich bis zum vollen Mannesalter in die umgebende Welt hinein. Diese durfte seinem Wesen nicht fremdartig sein. In einer Familie, die von Gott nichts wußte, unter einem heidnischen Volke wäre die Entwicklung Christi undenkbar. Er bedurfte als der Stätte, die seine Kindheit

[1]) Der christl. Glaube 1836. S. 34.

umhegte, eines frommen, sittlichen Familienkreises, in dem, was in ihm lebte, Nahrung fand. Die religiösen und sittlichen Ideen seines Volkes mußten den geeigneten Stoff bieten, seine Gottesgedanken zu bilden und dem, was er innerlich schaute, den menschlich vollendetsten Ausdruck zu geben. Das alles hatte Gottes vorbereitende Offenbarung geschichtlich in Israel entwickelt und bereitgelegt, so daß das zeitgeschichtlich Vorhandene zum Baumaterial des Tempels dienen konnte, in dem Gott im Geist und in der Wahrheit wohnte.

So entfaltete sich denn in menschlicher Entwicklung das göttliche Ebenbild auf Erden, das vollkommene Organ der Offenbarung Gottes, der Blume gleich, die allmählich ihre Blätter vor dem Sonnenlichte öffnet. Nicht durch Irrtum hindurch mußte sich auch in Christo etwa die Gottesoffenbarung entwickeln. In dem absolut Reinen dürfen wir uns keine Trübung denken, die durch Unreinheit des Mediums veranlaßt wäre. Er gehörte nicht zu denen, die durch Lüste in Irrtum sich verderben (Eph. 4, 22). Sein Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes war ein geradliniges, von der Wahrheit, die ein Kind fassen kann, zu der Klarheit seines Mannesalters.

Als das verwirklichte Ideal der menschlichen Gottgleichheit erkannte er Gott aus allem und in allem, vermöge dessen der Vater wirksam in seinen Lebenskreis trat. Er verstand die Zeichensprache Gottes in den Gestalten und Ereignissen in Natur und Geschichte. Insbesondere, was Gott in seiner eigenen Lebensführung ihm zu sagen hatte und von ihm verlangte, erkannte er mit nie versagender Bestimmtheit. Weil sein Inneres dem Herzen Gottes gleichgestimmt war, darum deutete er Gottes Gedanken und Absichten richtig. Seine Gedanken, die ihm auf Anregung durch die Außenwelt aufstiegen, waren Gottes Gedanken, während es sonst bei allen anderen Menschen mehr oder weniger heißt: Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken. So weckt ein Klang den Ton in gleichgestimmter Saite, während die ganz verschieden gestimmte nicht erregt wird, die auf einen verwandten Ton gestimmte nur Teile, Obertöne des vollen Klanges widergibt. Sicher

hatte Gott auch noch andre Wege, in seinem menschlichen Ebenbilde die Wahrheit aufleuchten zu lassen, für die wir die Analoga in unserem Innenleben nicht vorfinden, die nach dem Maßstabe der aus unseren Seelenvorgängen abstrahierten Psychologie wunderbar sind. Es wäre nur wunderbar, wenn das Wunder aller Wunder nicht von Wundern umwittert gewesen wäre — Wundern für uns, für ihn und seine Stellung gegenüber Gott aber ganz natürlich. Doch auch solcher Wunderglanz der Wahrheit verlangte das Organ der vollkommenen Ebenbildlichkeit, um richtig aufgefaßt zu werden. Auf abrupte Weise in die Seele eines gewöhnlichen Menschen geworfen, wäre auch er zum Irrtum verkehrt und gerade eine besonders reiche Quelle von Irrtümern geworden.

Christus ist der Ort, wo alles göttliche Licht in der Menschheit sich sammelt. Er zeigt uns den Vater, wie er ist, und wie ihn das Menschenherz bedarf. Seine Lehre ist das Licht, das vom Himmel stammt, sein Leben zeigt uns in menschlicher Gestalt das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes: Wer mich siehet, der siehet den Vater. Lassen wir unser Auge noch eine Weile auf dieser absoluten Gottesoffenbarung an die Menschen ruhen, wie sie in dem absoluten Offenbarungsträger gegeben ist. Dem entsprechend, daß wir in der sittlich-geistigen Persönlichkeit das Organ für das Offenbarungslicht fanden, sind es die ethischen Eigenschaften Gottes, die in Jesu Leben und Lehre[1]) uns mit nie vorher dagewesener Reinheit und Herrlichkeit aufleuchten, und die wir in möglichster Zusammenfassung als Heiligkeit und Liebe bezeichnen können.

[1]) Von diesem Standpunkt aus gewinnen wir, trotz unsrer Zustimmung zu dem Grundsatze Schellings vom notwendigen Anthropomorphismus der Gottesidee (S. 84), einen ganz andren Fortgang. Nicht am Befund des empirisch-natürlichen Menschen, sondern an Christo orientieren wir unsre Gotteserkenntnis, als dem vollendeten Ebenbild Gottes. In der Anlage zur sittlichen Persönlichkeit die Gottebenbildlichkeit des Menschen sehend, zogen wir aus ihr allein die Berechtigung, uns Gott nach des Menschen Bild zu denken. Das Unsittliche nicht bloß, sondern auch das Unterpersönliche, die Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Menschen, blieb hier außer Betracht, während Schelling letzteres wenigstens mit in die Gottebenbildlichkeit hineinzog, wodurch er zu seinen Spekulationen über einen dunklen Grund, der erst Licht werden soll, über eine Natur in Gott kam.

Die metaphysischen[1]) Eigenschaften Gottes sind nur der Rahmen, in die ein ethisch ganz verschiedener Inhalt gefaßt werden kann. Man denke nur an den Mohammedanismus, der auch die Allgegenwart, Allwissenheit, Ewigkeit und Allmacht Gottes kennt, und dessen Gottesbegriff doch ethisch ganz anders geartet ist, als der christliche. Oder, besser gesagt, die metaphysischen Eigenschaften ergeben sich aus der Projektion des Bildes Gottes, das sich der Mensch je nach der eigenen ethischen Beschaffenheit gemäß seinem eigenen Bilde macht, hinüber in die Unendlichkeit, die Linien, deren Richtung der Mensch in sich selber angelegt findet, zieht er aus in endlose Fernen. Oder auch, er denkt sich in den göttlichen Eigenschaften die unendliche Ursächlichkeit dessen, was er in sich Endliches findet (vgl. Schleiermacher). Wo Christus die metaphysischen Eigenschaften Gottes in Betracht zieht, da geschieht es mit Hinsicht auf ethische Eigenschaften, deren Gewicht und Bedeutung durch jene ersteren unterstrichen wird. So wenn er von den Sperlingen redet, deren keiner vom Dache fällt ohne den Willen des Vaters, und von den Haaren unseres Hauptes, die von ihm alle gezählt sind (Matth. 10, 29. 30). So wenn er in seinem Gebet der Liebe des Vaters gedenkt, die von Ewigkeit auf ihm ruhe (Joh. 17, 24)[2]).

Göttliche Heiligkeit leuchtete aus Christi Wesen, so daß, wo er in den Lebenskreis eines Menschen trat, die Sünde aus ihrem Stilleben aufgescheucht ward und empfand, daß sie in diesem Lichte nicht bestehen konnte. Entweder beugte sich der Sünder vor dieser Heiligkeit und bekannte seine Sünde, oder er bäumte sich auf in Trotz und Feindschaft. Gottes Liebe empfand der Sünder, dem der Heiland die Hand bot

---

[1]) Will man ethische, physische und logische Eigenschaften unterscheiden, so würden wir die beiden letzten Arten unter unserem Begriff der metaphysischen Eigenschaften zusammenfassen.

[2]) Vgl. Dorner, System d. christl. Sittenlehre 1885. S. 56 ff.: „Die nichtethischen Bestimmungen des Gottesbegriffs verhalten sich zu den ethischen als Mittel zum Zweck, der absolute Zweck aber kann nur im Ethischen liegen, weil es das absolut Wertvolle ist. Das Ethische ist der letzte Grund dafür, daß Gott ewig sich selbst in allen seinen Eigenschaften will oder selbst begründet."

mit dem Troste der Sündenvergebung und jeder Elende, der sich an ihn wandte.

Ihren höchsten Stand und vollsten Glanz aber erreicht die Sonne der Offenbarung Gottes in Christi Leiden und Sterben. Der in seinem Erbarmen der Menschheit die Last ihrer Sünden abnehmen wollte, mußte doch beweisen, daß keine Spur von menschlicher Leichtfertigkeit und Unterschätzung der Schwere und der Verwerflichkeit der Sünde in den Beweggründen zu seinem Unternehmen lag. Welches Entsetzen vor der Sünde, welches Grausen vor dem Unheil, das sie über die Welt gebracht hatte und welche Liebe zu der sündigen Menschheit zugleich mußte in dem leben, der den schwersten Fluch und die tiefste Schmach, das bitterste Leiden und den jammervollsten Tod um der Sünde willen ohne Weigern trug, ja in dem Bewußtsein, daß jetzt die Sünde der Welt auf ihm lastete, als Gottes ewig geliebter Sohn die Schrecken der Gottverlassenheit empfand. Solcher Abscheu vor der Sünde und solches Erbarmen mit den Sündern — das war die tiefste Offenbarung dessen, was in Gottes Herzen lebte, und was er der Sünderwelt mitzuteilen hatte. Mit unmittelbarer Überzeugung fühlt sich das Menschenherz, das nur sich öffnen will, überwältigt von der Göttlichkeit dieser Offenbarung. Christus, wie er dort leidend und sterbend am Kreuze hängt, ist die Offenbarung Gottes, die nun nie mehr überboten werden kann. Vom Kreuze leuchtet der Strahl der Heiligkeit und Liebe Gottes hinaus in die Welt, vor dem die Völker anbetend niedersanken.

Die absolute Offenbarung kann nun nicht etwa den Menschen, die an ihr Anteil haben sollen, mechanisch aufgeprägt werden oder als ein Lernstoff zur äußerlichen Aneignung gegeben sein. Soll sie Offenbarung für die Menschheit sein, so genügt es nicht, daß sie an einem Orte in sie eingetreten ist, vielmehr muß sie in den Vielen Wirklichkeit werden. Darin liegt, daß die Entwicklung der Offenbarung weitergeht, daß die Offenbarung in den Einzelnen oder die religiöse Erkenntnis, sich emporrankt an der absoluten Offen-

barung, daß letztere als ein Ferment eingeht in die historische Weiterentwicklung. Von Christo aus geht eine neue Entwicklungsphase der Offenbarung an, die nicht aufhören wird, so lange neue Menschengeschlechter und neue Einzelmenschen auf den geschichtlichen Plan treten. Stets aber ist auch hier im Auge zu behalten, daß wahrhaftige Aneignung der Offenbarung, also Offenbarung im Vollsinne ihres Begriffs, abhängig ist von der inneren geistig-sittlichen Beschaffenheit der Gottebenbildlichkeit. Die Erkenntnis Christi und Gottes wird auch jetzt in dem Maße höher oder geringer sein, als die Ähnlichkeit mit Gott mehr oder weniger vorhanden ist. Die heilige Schrift weiß nun von einem Prinzip der geistig-sittlichen Verähnlichung mit Christo und Gott und somit der Offenbarungsentwicklung. Von Christo geht es aus und nimmt immerdar von dem Seinen (Joh. 16, 15). Es ist der heilige Geist. Er ist der Geist der Gotteskindschaft, d. h. der Geist der sittlichen Verwandtschaft mit Gott. Wo er in uns wirkt, macht er uns Christo immer ähnlicher, somit nach unsrer Voraussetzung immer fähiger, ihn und den Vater zu erkennen. Wir werden stark durch Gottes Geist am inwendigen Menschen, und Christus wohnt durch den Glauben in unseren Herzen (Eph. 3, 16. 17). Christus, das vollkommene Ebenbild gewinnt in uns Gestalt. Die Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat, ist zugleich die Erneuerung der Erkenntnis (Kol. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν [ἄνθρωπον] εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*). Das Ziel dieser Entwicklung ist die vollkommene Verähnlichung mit Gott, womit die vollkommene Erkenntnis Gottes gegeben ist (1. Joh. 3, 2: Meine Lieben, wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist). Vollkommene Gotteserkenntnis und Gottgleichheit stehen in engster Verbindung.

Die Gabe des heiligen Geistes ist in der Offenbarungsentwicklung nach Christo der neue Impuls, von dem wir in

Sachen des Entwicklungsbegriffs schon so oft zu reden hatten. In der Kirche im ganzen ist er stets wirksam, um die Entwicklung zum Ziel zu lenken, in jedem Einzelindividuum ist er das, was auf dem Gebiet der untermenschlichen Organismen als Keimmetamorphose bezeichnet wurde. Einen Abbruch der bisherigen Entwicklung bedeutet er nur insofern, als eine Richtung zur Depravation vorhanden war, eigentlich aber ist er kein Abbruch der Entwicklung, sondern ein erneuerter Anstoß aus dem Grunde der Entwicklung, um die Entwicklung in der ursprünglichen, der Idee Gottes vom Menschen gemäßen Richtung zu erhalten und weiter zu bilden. Diese Gedanken liegen der Bezeichnung des Vorgangs als „Wiedergeburt" zugrunde, dem, wenn wir denselben Vorgang von seiten des religiösen Subjekts betrachten, der Begriff der Bekehrung als Kehrseite entspricht[1]). Überall, so sehen wir, läßt der Fortschritt auf religiösem Gebiet die doppelte Betrachtung der Wirkung von Gott und der Wirkung vom Menschen her zu; jeder Fortschritt der Menschen in der Klarheit und Wahrheit der religiösen Idee war zugleich ein Fortschritt der Offenbarung von seiten Gottes.

Nicht feindlich ist das neue Prinzip der Offenbarung, der heilige Geist, dem eigenen Gesetz der Entwicklung menschlichen Wesens, keine Vernichtung der menschlichen Kräfte strebt er an, sondern er bedeutet eine Erneuerung der dem Menschen von der Schöpfung her, seiner Idee nach, zugedachten Kraft. So muß denn dies neue Entwicklungsprinzip der Offenbarung gleichfalls in die Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes eingehen, sonst bewirkte es zuletzt doch eine Zerstörung oder wenigstens Störung der menschlichen Entwicklung[2]). Es werden die von dem heiligen Geiste beseelten Menschensubjekte

[1]) Vgl. Seeberg, Grundwahrh. d. christl. Rel. 1902: „Wiedergeburt und Bekehrung bezeichnen denselben Vorgang. Denken wir diesen Vorgang als von Gott in uns gewirkt, so sagen wir Wiedergeburt. Denken wir, daß er durch unsre rezeptive oder aktuale Tätigkeit unser wird, so sagen wir Bekehrung."

[2]) Vgl. Seeberg a. a. O., S. 151: „Von diesem Punkte des Zusammenfallens göttlicher und menschlicher Tätigkeit entwickelt sich dann das Christenleben weiter in unserem Wirken als Selbstentfaltung, doch zugleich Gottes Werk ꝛc."

nicht etwa alle qualitativ gleich gemacht durch die göttliche Geistwirkung. Sie sind nun nicht etwa individualitätslose Spiegel des einen göttlichen Lichtstrahls der Offenbarung. Die Individualität des Einzelmenschen wird nicht ausgelöscht. Ebenso werden die Unterschiede der Nationalität und der psychischen Beschaffenheit der verschiedenen Kulturzeitalter nicht vernichtet, sondern wirken weiter mit. Die verschiedene Bildung des Einzelnen und der Zeiten trägt mit bei zur Gestaltung des Gottesbildes. Die Ideen der griechisch-römischen, der germanischen Kulturwelt werden zu Gefäßen für den Offenbarungsinhalt[1]). Ja das Bild, das jedes Zeitalter und jeder einzelne von Gott hat, wird im letzten Grunde immer noch Verschiedenheiten zeigen gegenüber dem des anderen. Und doch ist alles Offenbarung und Ein Geist, der in allen wirkt. Denn sie sind alle menschliche Werkzeuge in Gottes Hand. Nicht eine Beeinträchtigung der Offenbarung bedeutet diese Verschiedenheit, vielmehr dient sie dazu, die Fülle der göttlichen Offenbarung in unendlicher Mannigfaltigkeit zu spiegeln.

Dem Grundsatz, daß die göttliche Offenbarung in die menschliche Entwicklung eingeht, entspricht es auch, daß der heilige Geist, wie Luther es besonders stark und immer wieder der Schwärmerei gegenüber betont hat, sich an das Wort geknüpft erweist. Das Wort von Christo, wie es von denen verkündigt ward, in deren Geist noch das Licht direkt von Christo entzündet war, steht da als geschichtliche Größe. Als Licht aus göttlichem Quell spricht es unsre gottverwandte

[1]) Gegenüber der Ängstlichkeit, mit der man auf der einen Seite die Gedanken von außerchristlichen Einflüssen auf die Entwicklung der christlichen Ideen abzuwehren sucht und gegenüber der Überschätzung dieser Einflüsse und dem Versuch, die Dogmenbildung dadurch zu diskreditieren, vgl. das treffende Wort von Grützmacher, Studien zur systematischen Theol. 1905, S. 98: „Diese Beziehungen zwischen Offenbarung und Entwicklung sind für die erstere nur solange gefährlich, als man meint, nur das „Neue" könne offenbart sein und nicht zugleich auch versteht, daß Gottes offenbarende Tätigkeit auch in der Ausscheidung des Wahren aus der natürlichen Entwicklung und in ihrer Wertstempelung besteht. Die Offenbarung bringt nicht nur neues Gold, sondern läutert auch schon Vorhandenes und münzt es aus."

Natur an, mit dem Anspruch, daß in unserem Geiste etwas sei, was Licht als Licht unmittelbar erkenne. Dieser Erkenntnis der Wahrheit können wir uns verschließen, uns vor dem Lichte verbergen, weil wir die Finsternis mehr lieben als das Licht und die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Geben wir aber der primitivsten Erkenntnis der christlichen Wahrheit in uns Raum, machen sie wirklich zu unserem geistigen Eigentum, lassen uns von ihr durchdringen und auch sittlich beeinflussen, so wächst unser inneres Leben damit in seiner gottgewollten Bestimmung, es erwacht das Gottesebenbild in uns zu neuem Leben. Die erneuerte und wachsende Gottebenbildlichkeit befähigt uns zu neuer und weiterer Erkenntnis der aus dem Wort leuchtenden Offenbarung, die, in Treue bewahrt und ins innere Leben aufgenommen, wiederum die Gottebenbildlichkeit wachsen läßt, womit erhöhte Erkenntnisfähigkeit gegeben ist. So zieht der heilige Geist aus dem Worte Gottes in uns ein und webt hin und her zwischen dem Gotteswort und der Menschenseele, bis wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden nach dem Maße der Altersfülle Christi (Eph. 4, 13). Dann ist die menschliche Entwicklung der göttlichen Offenbarung am Ziel.

Schluß.

W. Bender[1]) schließt daraus, daß das Gottesbewußtsein seine Entwicklungsgeschichte habe, daß es durch die Fülle der Erfahrungen, die der Mensch im Kontakt mit Natur und Gesellschaft macht, vermittelt werde, es sei eine leere Schwärmerei, in ihm eine Selbstbezeugung der Gottheit, die Gabe einer Offenbarung sehen zu wollen. H. Cremer[2]) aber behauptet, der Entwicklungsgedanke verderbe das Verständnis der Offenbarungsreligion auf jeder Stufe. Beide Theologen sind von so schroff diametralen Standpunkten aus doch darin einig, daß Entwicklung und Offenbarung sich einfach gegenseitig ausschließen. Wir halten solche Stellungnahme für unberechtigt, für wenig ersprießlich und gerade in unserer gegenwärtigen Zeit verhängnisvoll. Je nachdem man sich mehr nach links oder nach rechts gezogen fühlt, wird man geneigter sein, entweder den Anspruch der christlichen Religion als Offenbarung, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach aufzugeben, oder die Brücken zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften abzubrechen.

Uns schien es, als schließe sich die unheilvolle Kluft sofort, wenn man dem Entwicklungsbegriff nur die nötige Aufmerksamkeit schenke. Der Entwicklungsbegriff, von dem

[1]) Das Wesen der Religion ꝛc. Vgl. O. Pfleiderer, Gesch. d. Rel. Phil. 1893. S. 490. 491.

[2]) Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes S. 30.

sich die Theologen haben einschüchtern lassen, ist widerspruchsvoll in sich selbst, die ureigensten Vertreter eines rein naturwissenschaftlichen, mechanistischen Entwicklungsgedankens können nicht konsequent bleiben und bleiben es nicht. Die fortgeschritteneren Vertreter der Naturwissenschaft sahen sich genötigt, ihn anders zu fassen. Doch die Theologie, wie sie einst zögerte, dem Entwicklungsgedanken in sich Raum zu gönnen, ist wiederum zurückgeblieben und wird heute noch schwer bedrückt von einem Entwicklungsbegriff, der in der sonstigen Wissenschaft schon beginnt als ein überholter betrachtet zu werden.

Der richtig bestimmte Entwicklungsbegriff hindert den der Offenbarung keineswegs. Vielmehr liegt in dem Begriff der Offenbarung ein Moment, das notwendig Entwicklung fordert. Bei der Anwendung des richtig bestimmten Entwicklungsbegriffes haben wir nicht nötig, Werte aufzugeben, die durch den bisherigen Gebrauch des Offenbarungsbegriffes festgelegt werden sollten, weder die spezielle Lenkung der Geschichte durch eine göttliche Hand, noch die Bedeutung der Individuen und insbesondere des zentralen Individuums Christi für die göttliche Offenbarung unter den Menschen, noch die Absolutheit und Normativität des Christentums. Mit der höchsten Plerophorie unserer christlichen Überzeugung können wir die größte Weitherzigkeit in der Beurteilung der außerchristlichen Religionsentwicklung verbinden und alle gesicherten Resultate von der Einwirkung anderer Gedankenkreise auf die Bildung christlicher Vorstellungen und Begriffe anerkennen.

Wenn wir also den Worten Siebecks[1]) zustimmen, mit dem dieser sein Buch über Religionsphilosophie schließt, „daß auch das Göttliche, indem und insofern es innerhalb der Welt sich der Erkenntnis aufschließt, diese seine Offenbarung in der allem Weltlichen eigentümlichen Form, nämlich der Entwicklung, vollzieht", so hoffen wir doch, den Eindruck erweckt zu haben, daß nicht etwa Freude an der Hervordrängung der mensch-

[1]) Religionsphilos. S. 447.

lichen Subjektivität gegenüber der Autorität göttlicher Offenbarung uns trieb und leitete. Von der Sucht, die den Menschen heute loszureißen sucht von jeder Norm und Objektivität, fühlen wir uns frei. Vielmehr empfinden wir es durchaus mit, wenn ein Gemüt, geängstet von dem Wogen und Schwanken der Meinungen, in der Offenbarung Gottes den Fels und Hort der Gewißheit sucht. Wir verstehen es, wenn es manchem am einfachsten erschiene, es stände eine solche Offenbarung Gottes von Anfang ehern da in der Geschichte, nicht gottmenschlich, sondern lediglich göttlich, der Fels, auf den die einen sich retten, an dem die anderen zerschellen. Doch wir haben Gott nicht zu meistern, wenn es am Tage liegt, daß seine Weisheit anders mit uns zu verfahren beschlossen hat. Wir fühlen uns einig mit dem Theologen der letztvergangenen Generation, der mit der Ehrfurcht vor dem objektiven Göttlichen ein hohes Verständnis für die Wichtigkeit der menschlichen Subjektivität in Dingen der religiösen Erkenntnis verband und so modern war im besten Sinn. Fr. H. R. Frank redet[1]) von einer zumeist noch ungelösten Aufgabe der kirchlichen Theologie. Diese müsse das Verständnis zu gewinnen suchen, daß die geschichtlich fortschreitende Heilsoffenbarung, wie sie einerseits das Eingreifen Gottes in die Geschichte voraussetzt und dokumentiert, so andrerseits durch menschliche Medien sich vermittelt, und deshalb auch menschliche Schwäche, menschlichen Irrtum nicht ausschließt. Niemand könne die Entwicklung der Kirche, wie des einzelnen Christen begreifen, der nicht imstande sei, die göttliche Wahrheit und die Schwachheit und Gebrechlichkeit des menschlichen Gefäßes, in welches die Wahrheit niedergelegt sei, zu verbinden. „Das Kleid, in welchem die göttliche Heilswahrheit erscheint, webt sich aus himmlischem und irdischem Stoff zugleich[2])." An die Aufgabe, die Frank schaute, wollten wir nach dem Maße unsrer Kraft uns arbeitend mit hinstellen.

Um die Gewinnung eines formal richtigen Entwicklungs-

[1]) Geschichte u. Kritik der neueren Theol. 3. Aufl. 1898. S. 290.
[2]) a. a. O. S. 328.

begriffs und seine Anwendung auf das Gebiet der Offenbarung drehte sich unsre Aufgabe. Auf das Materiale des modernen Entwicklungsgedankens war unser Augenmerk nicht gerichtet — nur beiläufig haben wir die Gedanken heutiger Wissenschaft über Weltentwicklung im Ganzen und Einzelnen hervorgezogen, niemals in der Absicht, ihre inhaltliche Richtigkeit anzuerkennen oder zu bekämpfen, sondern nur bestrebt, den Begriff der Entwicklung, der in solchen modernen Systemen bewußt oder unbewußt zugrunde liegt, zu ermitteln. Es hätte seinen großen Reiz, über die von uns gezogenen Grenzen der Anwendung des Entwicklungsbegriffs lediglich auf die Offenbarung hinwegzuschreiten und zuzusehen, was Entwicklung im Weltganzen zu bedeuten, welchen Grund, welchen Gang, welches Ziel sie habe. In aller Kürze wollen wir uns noch gestatten, dahingehende bis jetzt nur gestreifte Gedanken herauszuheben.

Letzter Grund der Weltentwicklung ist Gott, der sich aufschließen will, ihr Ziel also Gottes Offenbarung. Zur Verwirklichung dieses Ziels galt es, in der irdischen Welt eine Stätte der Offenbarung zu schaffen. Diese ist des Menschen Persönlichkeit. Der Mensch ist also Sinn und Ziel der untermenschlichen Schöpfung, auf ihn hin geht die Entwicklung vom Anorganischen zum Organischen. Diesen Gang der Entwicklung des Menschen brauchen wir nicht zu bekämpfen, wenn wir nur den von uns gefundenen und behaupteten Entwicklungsbegriff voraussetzen. Denn nicht lediglich auf dem Wege eines äußerlichen Mechanismus ist der Mensch aus der niederen Kreatur hervorgetaucht, sondern auf jeder Stufe der Entwicklung nehmen wir einen neuen Impuls aus dem Grunde, einen göttlichen Anstoß, ein Wunder gegenüber der äußerlichen Kausalität an. Nur durch einen solchen Anstoß ist aus dem Anorganischen das Organische herausgestiegen, ein göttlicher Anstoß schuf den Menschen. Jedes Individuum ist auf einen neuen Anstoß zurückzuführen, ein Wunder. Christus ist der Gipfel dieses Entwicklungsgangs, seine Individualität die in die Wirklichkeit getretene Idee der Menschheit, die Vollperson-

lichkeit, welche die Stätte bildet für die absolute Offenbarung Gottes unter den Menschen. Von Christo an geht die Entwicklung weiter auf ein Reich Gottes aus, d. h. ein Reich von Persönlichkeiten, die unter der Wirkung der von Christo ausgehenden Offenbarung mit Hilfe steter neuer Impulse aus dem Lebensprinzip des göttlichen Pneumas, sich zu immer vollkommneren Organen für die Auffassung der göttlichen Wahrheit entwickeln, indem sie Christo immer ähnlicher, immer vollere Persönlichkeiten werden und als Gottesebenbilder gleichfalls Spiegel, aus denen Gottes Herrlichkeit und Wahrheit strahlt.

„Die Offenbarung ist das Zentrum der Menschheitsgeschichte“ [1]), ja Sinn und Ziel der Geschichte der Welt. Entwicklung ist im letzten Grunde Offenbarung, ἀποκάλυψις, eine Entschleierung des in allem verhüllt liegenden Grundes, der Gott selber ist.

Einem ähnlichen Gedanken gibt Schiller Ausdruck — aus dem Zusammenhang des Vorigen erhellt, wie weit wir der poetischen Anschauung des Dichters wissenschaftlich zustimmen:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
„Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
„Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
„Hat der große Meister schon kein Gleiches,
„Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
„Schäumt ihm die Unendlichkeit.

[1]) Kaftan, Dogmatik S. 46.

Von demselben Verfasser sind früher erschienen:

Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Verhältnis zu der Herbarts. Leipzig, G. Fock, 1892 . . 2,— M.

Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier maßgebender Weltanschauungen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894 . . . . . 2,40 M.

Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum. Stuttgart, Chr. Belserſche Verlagshandlung, 1894 . . . . . 0,80 M.

Die Psychologie des Apostels Paulus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1897 . . . . . 2,80 M.

Gottesgeist und Menschengeist bei Paulus. Der Wert der Persönlichkeit und die katholische Kirche. Gr.-Lichterfelde, Edwin Runge, 1899 . . . . . 0,50 M.

Der Logos. Ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme), 1902 . . . . . 2,50 M.

Christliche und moderne Weltanschauung. Ein Vortrag. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme), 1903 . . . . . 0,50 M.

J. Kant. Ein Umriß seines Lebens und seiner Lehre. Stuttgart, Chr. Belserſche Verlagsbuchhandlung, 1904 . . 1,— M.

Ausgang und Eingang. Zwei Predigten. Kottbus, P. Uttech, 1904 . . . . . 0,50 M.

Predigten und Homilien über Texte aus dem I. Briefe St. Petri. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), 1906 . . . . . 2,40 M.

mit …er Sündenvergebung und jeder Elende, der sich …e.

…en Stand und vollsten Glanz aber erreicht die …Offenbarung Gottes in Christi Leiden und Sterb… seinem Erbarmen der Menschheit die Last ihrer …ehmen wollte, mußte doch beweisen, daß keine …enschlicher Leichtfertigkeit und Unterschätzung der …r Verwerflichkeit der Sünde in den Beweg- gründ… Unternehmen lag. Welches Entsetzen vor der … Grausen vor dem Unheil, das sie über die W…hatte und welche Liebe zu der sündigen Mensch… mußte in dem leben, der den schwersten Fluch … Schmach, das bitterste Leiden und den jammer…um der Sünde willen ohne Weigern trug, ja in d…t, daß jetzt die Sünde der Welt auf ihm lastete, …ewig geliebter Sohn die Schrecken der Gottverl…fand. Solcher Abscheu vor der Sünde und solc… mit den Sündern — das war die tiefste Offenbar…was in Gottes Herzen lebte, und was er der …mitzuteilen hatte. Mit unmittelbarer Überzeug… das Menschenherz, das nur sich öffnen will, übe… der Göttlichkeit dieser Offenbarung. Christus, …leidend und sterbend am Kreuze hängt, ist die L…ottes, die nun nie mehr überboten werden ka…reuze leuchtet der Strahl der Heiligkeit und Liebe…us in die Welt, vor dem die Völker anbetend …

Die …nbarung kann nun nicht etwa den Menschen, …Anteil haben sollen, mechanisch auf- geprägt w…s ein Lernstoff zur äußerlichen An- eignung ge…Soll sie Offenbarung für die Mensch- heit sein, s…icht, daß sie an einem Orte in sie eingetreten … muß sie in den Vielen Wirklichkeit werden. D…ß die Entwicklung der Offenbarung weitergeht, i…barung in den Einzelnen oder die religiöse Erke…emporrankt an der absoluten Offen-

Image Engineering Scan Reference Chart TE63 Serial No. 306 OS 16000 UB Rostock
Patch Reference numbers on UTT
C1 B1 A1 C2 B2 A2 B5 A5 20 18 17 16 11
10 09 03 02 01 C7 B7 A7 C8 B8 A8 C9 B9
mm Inch
4.5 5.0 5.6 6.3
the scale towards doc