

DIE
ABSOLUTHEIT DES CHRISTENTUMS
UND DIE RELIGIONSGESCHICHTE.

VORTRAG
GEHALTEN AUF DER VERSAMMLUNG DER FREUNDE DER
CHRISTLICHEN WELT ZU MÜHLACKER AM 3. OKTOBER 1901.
ERWEITERT UND MIT EINEM VORWORT VERSEHEN.

von
DR. ERNST TROELTSCH,
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU HEIDELBERG.

ZWEITE, DURCHGESEHENE AUFLAGE.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende Schrift ist seit geraumer Zeit vergriffen. Bei einer neuen Auflage stand ich vor der Wahl, sie entweder ganz umzuarbeiten und dabei einem noch umfassenderen Gedanken Zusammenhang einzuverleiben oder sie wesentlich unverändert zu lassen. Ich habe mich für das letztere entschieden, teils weil mir im Augenblick die Muße dazu fehlte, teils weil das Buch schließlich doch einer bestimmten Lage der theologischen Problemstellung angehört und mit ihr unlöslich verbunden ist. Diese Lage ist nicht mehr ganz die heutige. Die Problemstellungen haben sich in dem letzten Jahrzehnt ganz ungeheuer verschärft. Aber es wird doch vielen, die heute noch von der damaligen Lage ausgehen, einen Dienst tun können und zum Verständnis der inzwischen erfolgten Verschiebungen nützlich sein. Es hat außer den Rezensionen, von denen ich die von Herrmann (Theol. Litztg. 1902 S. 330—334), Paul Jäger (Christl. Welt 1902, S. 914—921, 930—942) und Eucken (Gött. Gel. Anzeigen 1903, S. 77—106) hervorheben möchte, mancherlei Erwiderungen gefunden, die ich hier nur verzeichnen kann: Thomä, Die Absolutheit des Christentums 1907; Brunstdt, Ueber die Absolutheit des Christentums 1905; Beth, Das Wesen des Christentums und die historische Forschung, Neue kirchl. Zeitschrift XV (der Verfasser hat im Verfolg biologischer Studien heute seine Ansicht geändert); Heinrici, Theologie und Religionswissenschaft 1907 (der Verfasser strebt hier im Unterschied von seiner früheren Schrift nach voller Gerechtigkeit); Hunzinger, Die religionsphilosophische Aufgabe der kirchl. Theologie, Neue kirchl. Zeitschr. XVIII, und Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie 1909; Ihmels, Blicke in die neuere dogmatische Arbeit, Neue kirchl. Zeitschr. XVI, S. 505—522; Bousset, Kantisch-Friesische Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Theol. Rundschau 1909. Zu nennen ist hier auch E. Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft 1905 und neuestens Theodor Kaftan „Ernst Troeltsch, eine zeitkritische Studie“ 1911, eine in ihrer Form mustergültige Streitschrift. Zustimmende und den hier vertretenen Standpunkt sich aneignende Schriften sind weniger zu verzeichnen; in gewisser Hinsicht können hier Euckens „Hauptprobleme der Religionsphilosophie“ 1909 und allenfalls Wernles bekannte „Einführung in die Theologie“ genannt werden. Eine Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Meinungsäußerungen ist hier nicht möglich, ich muß sie auf eine ausgeführte Religionsphi-

losophie versparen, die meine nächste Arbeit sein wird. Hier möchte ich nur hervorheben, daß aus all diesen Erörterungen das Problem allerdings klar herausspringt. Dem einen fehlt das Wunder, das ich allerdings als christliche Sonderkausalität anzuerkennen nicht imstande bin; doch darf ich bezüglich des radikalen Rationalismus der Allgemeingesetzlichkeit, den manche im stillen bei mir vermuten, auf meinen Aufsatz „Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz“ (Z. f. Th. u. K. XX, S. 421—430) verweisen, dessen Grundanschauung schon für die Zeit der Abfassung dieses Buches galt. Den andern ist die Betonung des historisch-positiven Elementes gegenüber der „Idee“ zu gering. Wieder anderen ist sie umgekehrt zu stark und sie glauben in meinem Gedankengang an dieser Stelle einen unheilbaren Bruch zu finden. Damit ist allerdings meine Position und das mit ihr gegebene Problem zutreffend umschrieben. Ich gedenke sie aber weiter zu halten und hoffe sie noch umfassender begründen zu können.

Vielleicht ist es manchen Lesern erwünscht, wenn ich darauf hinweise, daß und wo ich einige unmittelbar aus dieser Position sich ergebende Folgeprobleme behandelt habe. Ueber das Missionsproblem habe ich gehandelt Christl. Welt 1906 „Die Mission in der modernen Welt“ und in dem zur Erläuterung dieses Artikels gegenüber Warneck geschriebenen Aufsatz „Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum“ in der Z. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1907. Die von hier aus sich gestaltende Stellung zu der Person Jesu habe ich charakterisiert in dem Schriftchen „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ 1911. Das Verhältnis meiner Auffassung zu dem Geist und den Instinkten des Kirchentums habe ich erläutert in den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, 1912. Beispiele schließlich für die von hier aus sich ergebende Behandlung dogmatischer Themata enthält vorerst das Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“.

Die wenigen Änderungen in der neuen Auflage sind lediglich stilistisch. Ich habe einige Satzungeheuer, wie das von Herrmann mit Recht getadelte, erschlagen. Auch ist die heuere Literatur nachgetragen, soweit sie mir bekannt wurde, im übrigen an einigen Stellen der allzu knappe Text etwas verdeutlicht und erweitert.

Heidelberg, 16. Dezember 1911.

Ernst Troeltsch.

Vorwort zur ersten Auflage.

Bei der Ausarbeitung für den Druck ist die vorliegende Arbeit über das Maß eines Vortrages hinausgewachsen, ich habe daher die Vortragsform aufgelöst. Die Bezeichnung als Vortrag habe ich nur deshalb stehen lassen, um anzudeuten, daß die Behandlung des Themas ihren Ursprung in an mich herantretenden Wünschen gehabt hat und nicht in der Absicht, auf die gerade zufällig in diesem Sommer erschienenen Angriffe oder auf abweichende Behandlungen des Themas zu erwidern. Der Vortrag war zugesagt, ehe ich von diesen Arbeiten Kenntnis hatte. Ich will ihn aber nun nicht ausgehen lassen, ohne wenigstens in einem Vorwort zu diesen Arbeiten kurz Stellung zu nehmen. In meiner Darstellung selbst habe ich die Auseinandersetzung nur auf die Prinzipien beschränkt.

In großen Zügen behandelt die Rektoratsrede Harnacks „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ 1901 das gleiche Thema. Seiner Hauptthese stimme ich vollkommen zu. Daß ich im einzelnen die Sache etwas anders auffasse und begründe, zeigt die folgende Untersuchung. Insbesondere kann ich es durchaus nicht für die Konsequenz des gegenwärtigen Betriebes und der den meinigen verwandten Anschauungen

halten, die theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche zu verwandeln. Ich bin mit Harnack darin einig, daß solche Fakultäten gar keinen Sinn hätten. Es handelt sich ja nicht um Religionsgeschichte überhaupt, sondern um die Gewinnung *normativer* religionswissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur das kann der Sinn von Theologie sein. Und auch diese normativen Erkenntnisse sind doch nicht in unsicherer Feme stehende Möglichkeiten, sondern sind von Hause aus durch einen praktischen Konsensus der weitesten Kreise unserer heutigen Kultur in die Richtung des Christentums gewiesen. Es handelt sich daher nur darum, in erster Linie diese Normativität von der Religionsgeschichte aus statt von der Apologetik gegen philosophische Systeme und von scholastischen Offenbarungstheorien aus zu gewinnen, in zweiter Linie darum, diejenige Gestaltung der christlichen Ideenwelt zu schaffen, die der heutigen geistigen Lage entspricht Wer bei diesen Bestrebungen scheitert und einem ziellosen Relativismus verfällt oder die religiösen Ziele in anderer Richtung suchen zu müssen glaubt, wird an der Aufgabe einer solchen Fakultät dann natürlich nicht mitarbeiten wollen. Diese Fragen wird der Mitarbeiter in grundlegenden Zeiten seiner Studien und Lebensentscheidungen ebenso erledigen wie die Auseinandersetzung mit den in die prinzipiell religionsfeindliche Richtung weisenden Deutungen des erfahrungsmäßigen Weltbestandes. Dagegen eine Fakultät zu konstruieren, die die normative religiöse Wahrheit offiziell noch nicht kennt, sondern sucht wie die Nordpolforscher den Nordpol oder gar wie der Brunnensucher das Wasser, wäre freilich ein Unding; wer in religiösen Dingen andere lehren will, muß selbst bereits eine Position haben und von der Möglichkeit, eine Position zu gewinnen, bereits überzeugt sein. Die Ueberzeugung von dieser Möglichkeit aber ist — wenigstens für den frommen Menschen — nichts so unendlich fern Liegendes. Denn die Religion hat keinen Sinn und ist nicht Religion, wenn man ihre Wahrheit und ihren Gehalt als etwas in gänzlicher Feme Liegendes und mutmaßlich noch völlig Unbekanntes behandelt, wenn man in ihr lauter ewig diskutable Probleme und nicht gegebene Kräfte und göttliche Wirkungen sieht. Es muß möglich sein über den praktischen Konsensus unseres Lebens bezüglich des Christentums ohne endlose Untersuchungen ins Klare zu kommen und von dieser Klarheit aus an den dem religiösen Leben des Christentums dienenden wissenschaftlichen Institutionen mitzuarbeiten. Nichttheologische Gelehrte befinden sich sachlich in Bezug auf die Stellungnahme zu dem religiösen Problem selbstverständlich in der gleichen Lage wie die Theologen und wie überhaupt der über diese Dinge nachdenkende, hinlänglich wissenschaftlich gebildete Mensch. Aber da ihre Lehrtätigkeit nicht dem Verständnis der Religion und der Förderung des religiösen Lebens dient, sind sie nicht wie die Theologen verbunden, einen relativ fertigen Standpunkt als Voraussetzung ihrer Lehrtätigkeit gewonnen zu haben und können sie sich die Entscheidung, wenn sie wollen und können, dauernd frei halten. Also die Gelehrten der theologischen Fakultäten sind naturgemäß an eine vor Eröffnung der Lehrtätigkeit gewonnene entscheidende Stellungnahme gebunden, nicht aber die zu diesem Entschluß führende religiös-wissenschaftliche Denkarbeit und die deren Ergebnis entwickelnde theologische Theorie. Diese muß natürlich dieses Ergebnis zunächst als ein hypothetisch in Frage zu stellendes behandeln und von allgemeinen Erwägungen aus zu dem als Resultat hinführen, was man — das ist bei der heutigen geistigen Lage für den wissenschaftlichen Menschen unausweichlich — selbst einmal auch für sich ernstlich in Frage gestellt und sich auf Grund allgemeiner, prinzipieller Erwägungen erst dauernd zu eigen gemacht hat. Alles das bezieht sich aber freilich nur auf die prinzipielle Frage der normativen Geltung des Christentums, alle weiteren einzelnen Fragen sind natürlich nicht so grundlegend zu erledigen, sondern müssen auch für die Arbeit einer theologischen Fakultät offene Probleme bleiben. Jene grundlegende Frage muß aber allerdings zuvor erledigt sein und wird um so leichter zu erledigen sein, jemehr es der Theologie gelingt, eine die Hauptsache betonende und das Problem vereinfachende Theorie hierüber als Ergebnis jener grundlegenden Entscheidungen und Erwägungen auszubilden. Mit einer solchen Theorie den um die grundlegende Entscheidung kämpfenden zu dienen und durch sie für die weitere, durch nichts im voraus gebundene Einzelarbeit die Bahn zu bereiten, ist die Hauptabsicht meiner Arbeiten. Eine solche Theorie aber wird allerdings meines Erachtens auf die allgemeine Re-

ligionsgeschichte, die auch für mich nur Voraussetzungs- und Hilfswissenschaft der Theologie ist, erheblich mehr eingehen müssen, als Harnack zuzulassen geneigt scheint. Es spricht eben im einen Fall der Systematiker, der - die Voraussetzungen im prinzipiellsten Sinne zu fassen und zu erledigen hat, und im andern der Kirchenhistoriker, der sie als erledigt gelten zu lassen eher geneigt ist und daher den Rahmen enger absteckt.

Auch die zweite theologische Rektorsrede des Jahres, die mir erst nach Abschluß dieser Arbeit zu Händen gekommen ist, *Jülichsers „Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methoden, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte“* Marburg 1901, beschäftigt sich mit unserem Gegenstand. Trotz unverkennbarer Anspielungen glaube ich sie jedoch nicht auf mich beziehen zu sollen. Denn Jülichsers Ausführungen beziehen sich auf eine Auffassung meines kurzen Aufsatzes „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie“, die vielfach durch meine vorausgegangenen Arbeiten ausgeschlossen ist, und die eigentlich verklausulierte Ablehnung meiner Aufstellungen glaube ich inhaltlich nicht viel anders verstehen zu können als in dem Sinne, der in weiterer Durchdenkung des Problems in der gegenwärtigen Arbeit entwickelt worden ist. Vielleicht hätte ich noch stärker den Unterschied zwischen der eigentlichen Historie und der von ihr ausgehenden geschichtsphilosophischen Spekulation betonen sollen. Allein die letztere ist doch eine unmittelbare Folge, die aus der Historie entspringt, und der auch Jülicher selbst sich nicht entzieht, wenn er „so wenig auf Werturteile als auf die Versuche verzichten will, das Isolierte in Zusammenhang zu bringen und die Einzelerscheinungen zusammenzuschauen in dem lebendigen Fluß einer vielstufigen Entwicklung“ (S. 13f.), und wenn er sagt: „Man stelle nur das Christentum und seine Kirchen mitten unter die andern Religionen, so wird ihm eine glänzende Rechtfertigung zu Teil werden“ (S. 15).

Nichts anderes ist meine Meinung. Nur glaube ich, daß diese schließlich doch entscheidenden und die Stellungnahme zum Ganzen bedingenden Gedanken nicht in der Form gelegentlicher Aphorismen der Kirchenhistoriker bleiben können, sondern daß diese Keime zu einer Theorie entwickelt werden müssen, in der eine solche Betrachtung prinzipiell samt ihren Voraussetzungen und Konsequenzen durchgeführt wird. Dabei wird es freilich ohne „religionsphilosophische Ergüsse“ und bedenkliche Verallgemeinerungen nicht abgehen, aber meine Absicht ist jedenfalls keine andere, als eine Stellung zum Gegenstände prinzipiell zu begründen, wie sie gerade durch die Arbeiten dieses hervorragenden Gelehrten nahe gelegt wird. Spricht ja doch Jülicher selbst „von dem einer anderen Weltanschauung entnommenen Gedanken eines ausschließenden Gegensatzes des natürlichen und geistlichen Menschen“. Die dem entgegengesetzte Weltanschauung kann aber nur die aus der Historie erwachsene mit ihrer Ersetzung der absoluten Gegensätze durch relative sein, und da gilt es eben, gerade diese in ihrem prinzipiellen Sinne und mit ihrer Wirkung auf die Wertung des Christentums durchzudenken.

Soferne — um auf wichtige ältere Aeußerungen zurückzugreifen — das bekannte Buch von *Bernoulli* „die wissenschaftliche und kirchliche Methode“ 1897 den meinigen ähnlichen Tendenzen vertritt, kann ich auch ihm nur zustimmen. Ich glaube aber, daß Bernoulli die Wirkungen des historischen Relativismus bedeutend überschätzt, und daß sich das ganze Problem mit viel ruhigerem Blute anfassen läßt. Eine wissenschaftliche Theologie, die sich die Grundstellung zum Christentum zu einem auf absehbare Zeit unlösbaren Probleme macht, löst sich selbst auf und ist meines Erachtens eine arge Uebertreibung der Ergebnisse religionswissenschaftlicher Betrachtung. Die daneben bewilligte kirchliche Theologie muß sich dabei wie verhöhnt vorkommen und verliert jede Basis. Ich kann daher an dem letzteren Gedanken nur das Moment als berechtigt anerkennen, daß bei der starken Verwandlung der überlieferten Auffassung des Christentums durch eine religionsgeschichtlich begründete Theologie in der Praxis und vor allem im dogmatischen Unterricht von Theologen, die unter bestimmten historischen Autoritäten stehenden Kirchen dienen wollen, eine vorsichtig schonende und leise umbildende Akkommodation nötig ist. Im übrigen verweise ich auf meine Besprechung des

interessanten Buches Gött. Gel. Anzeigen 1898 S. 425 ff. Als Meisterstück solcher Akkommmodation, das zwar nicht als solche gemeint ist, aber wie alle Dogmatiken doch tatsächlich eine solche ist, möchte ich Herrmanns Dogmatik betrachten, womit ja schon gesagt ist, daß es sich um eine Akkommmodation im großen Stile handelt.

Aus den Reihen der Ritschl'schen Schule sind drei Abhandlungen hervorgegangen: *Wobbermin* „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft“ (Z. f. Th. u. K. X. 375 ff.), *Friedrich Traub* „Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie“ (Z. f. Th. u. K. XI. 301 ff.) und *Reischle* „Historische und dogmatische Methode der Theologie“ (Theolog. Rundschau IV. 261 ff. u. 305 ff.). Auf die Haupteinwürfe habe ich teils im folgenden geantwortet, teils halte ich an früher Gesagtem fest. Es steht eben hier bei mannigfacher Verwandtschaft doch ein Ganzes der Auffassung einem andern Ganzen gegenüber. Wenn ich das Ganze meiner Auffassung als „historische Methode“ gegenüber der dogmatischen bezeichnet habe, so war ich mir natürlich selbst ganz klar bewußt, daß diese historische Methode nur a parte portiori, nur unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes, so heißen darf. Es ist eine auf die Breite des Historischen begründete und von den hierbei zu bildenden Begriffen des Gemeinsamen aus konstruierte Gesamtanschauung; sie bemüht sich, die Sonderart dieser historischen Begriffsbildung im Unterschied gegen die naturwissenschaftliche und gegen die den Unterschied beider indifferenzierenden spekulativen Allgemeinbegriffe herauszuarbeiten und sie dadurch den Schwierigkeiten zu entnehmen, die diese letzteren bei wirklicher Durchführung der Historie gegenüber immer wieder erdrückt haben. Sie mußte so gefaßt werden, daß das Relative und Individuelle der Historie dabei zu seinem vollen, die Historie unbedingt beherrschenden Rechte kam, und daß doch auch in diesen relativ-individuellen Erscheinungen das Werden geltender und dadurch auf ein gemeinsames Ziel gerichteter Werte nicht ausgeschlossen war. Nicht minder bin ich mir aber dabei auch darüber vollkommen klar gewesen, daß eine derartige Be trachtung der Historie und der Versuch der Gewinnung des Normativen aus der Historie die rein phänomenologisch-kausale Betrachtung der Historie und des Seelengeschehens, wie sie die Kantische und noch strenger die die Freiheit und den praktischen Vernunftwillen zurückstellende neukantische Lehre verlangt, unmöglich macht. Ich habe weder, wie Reischle meint, bei der Religion überhaupt die Lücken der

Kausalbetrachtung aufweisen wollen, wo supranaturale Einflüsse einsetzen können, noch, wie Traub meint, die kausalerklärende und die wertende Betrachtungsweise durcheinandergeworfen, sondern ich bestreite für das historische Objekt und den lebendigen Gesamtumfang des Seelengeschehens die Durchführbarkeit der kausalen Betrachtung in dem Sinne von allgemeingesetzlichen Notwendigkeiten überhaupt. (Vergl. hiezu meine an Lipsius' „Dogmatik“ geübte Kritik Gött. Gel. Anz. 1894 S. 847 f.) Nicht bloß, weil eine rein kausal-mechanische Betrachtung und eine wertende Beurteilung nicht einfach als berührungslose Parallelen nebeneinander gestellt werden können, sondern weil ich mich nirgends von der wirklichen Durchführung der kausalen Betrachtung von den Empfindungen und Begehrungen bis zu den Ideen und allgemeingültigen Werten hinauf habe überzeugen können. Auch meine ich, daß das ganze höhere, auf eine unsinnliche Wirklichkeit bezogene Geistesleben eine ontologische Begründung in selbständigen Prinzipien erheischt. Die ganze Lehre von dem rein kausalen, aber auch bloß phänomenalen Ablauf der sämtlichen Erscheinungen des Bewußtseins scheint mir eine unberechtigte und von der Wirklichkeit nirgends bestätigte Uebertragung der Lehre von der „äußeren Erfahrung“ auf die von der „inneren Erfahrung“. Diese Probleme sind allerdings überaus schwierig; die Bestreitung der Anwendung der mechanisierenden Kausalitätsbetrachtung auf den ganzen Umfang des Seelenlebens mag außer der theologischen auch noch eine philosophische Häresie sein, und es mag zur Durchführung einer solchen Lehre mir noch überaus viel fehlen. Aber ich halte daran fest, daß es unzulässig sei, Wissenschaft mit Kausalklärung zu vereinerleien, und daß bei einer solchen Vereinerleiung für die Religion in

Wahrheit nichts übrig bleibt. Ja, ich meine, daß die Kantische Lehre vom intelligibeln Charakter und der Motivation durch reine Vernunftnotwendigkeit des Guten, insbesondere seine die Entwicklung des sittlichen Vernunftreichs schildernde Geschichtsphilosophie, in Wahrheit die Konsequenz der rein phänomenologisch-kausalen Betrachtung des Seelengeschehens durchbrochen und eine ontologische Betrachtung des Seelengeschehens angewendet haben. Jedenfalls halte ich es für unumgänglich, die wissenschaftliche Würdigung der Religion auf die breite Basis des Nachweises eines solchen ontologischen Prinzips zu begründen und die Frage nach der normativen Gestaltung der Religion von einer begrifflichen Bearbeitung der in der Historie auftauchenden Typen dieses höheren geistigen Lebens aus zu beantworten. Die neukantischen Theologen, die gerade das Letztere so lebhaft bekämpfen, können jedenfalls ihre eigene Lehre von der absoluten Geltung des historischen Christentums um des von dem historischen Christus ausgehenden Eindruckes willen mit den neukantischen Prinzipien nicht vereinigen, nach denen alles Einzelne der Geschichte, und somit die Person Jesu und das Christentum selbst, dem kausal-mechanischen, phänomenologischen Geschiebe angehört und über der Historie nur ein allgemeingültiges, rational notwendiges sittliches Urteil schwebt. Diese Konsequenz wird nicht damit abgewiesen, daß man Kant mit dem gesamten 18. Jahrhundert den historischen Sinn abspricht, der ihm in Wahrheit durchaus nicht in dem Maße gefehlt hat. Nur würde ihm der schönste historische Sinn nichts gegen die Konsequenz seiner phänomenologischen Kausalitätstheorie geholfen haben. Auch habe ich immer gefunden, daß es nicht der historische Sinn ist, der die neukantischen Theologen von dem Zwange dieser Konsequenz befreit, sondern eine sehr zerbrechliche Verbindung dogmatisch isolierender Geschichtsbetrachtung im Sinne der Tradition und ernstlich historisch-kritischer Untersuchungen, ethischer Postulate und apologetischer Hinweise auf Ansprüche eines sittlich lauteren Menschen, die Betrug oder Wahnsinn sein müßten, wenn sie nicht Wahrheit sind. Der historische Sinn scheint mir etwas wesentlich anderes zu fordern, und dies andere habe ich mich von neuem bemüht, im folgenden darzulegen.

In dieser Ablehnung der neukantisierenden Religionsbetrachtung und in der Forderung der Anerkennung ontologischer Prinzipien ist die sorgsame und lehrreiche Abhandlung von Ihmels „Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie“ (aus der Erlanger Festschrift für S. K. H. den Prinzregenten 1901), mit mir einig, die daher nicht bloß verständnisvoll, sondern teilweise sogar wohlwollend meinen Untersuchungen gegenübersteht. Er hält mir jedoch entgegen, daß bei meiner Position eine freudige und feste Stellung zum Christentum nicht aufkommen könne; eine solche fordere vielmehr durchaus, daß die Stellung zum Christentum lediglich durch eine nichts anderes heranziehende, sondern mit ihm allein als einem festen gegebenen Objekt sich beschäftigende Untersuchung, d. h. durch eine an diesem Objekt ausgebildete *christliche* Erkenntnistheorie, gewonnen werden könne. Eine solche christliche Erkenntnistheorie könne naturgemäß die Geltung ihres Objektes allein auf die einzigartige supranaturale Wunderkausalität der aus der Bibel wirkenden und die Bibel verbürgenden Bekehrungserfahrung völlig sicher begründen. Dagegen erwidere ich, daß die von Ihmels angestrebte Festigkeit doch nur durch den aufgewiesenen, schlechthin isolierenden supranaturalen Faktor erreicht wird. Die bloß formelle Isolierung der Gewißheitsfrage auf das Christentum müßte ja doch ihrerseits ebenfalls ihr Objekt zunächst hypothetisch in Frage stellen und das das Christentum bejahende religiöse Erlebnis zunächst psychologisch und historisch objektivierend betrachten. Auch hier müßte bei der wissenschaftlichen Untersuchung zunächst das Resultat offen gelassen werden, ganz wie bei mir. Die Untersuchung ist bei Ihmels nur einfacher und mit weniger Beziehungsgliedern beschäftigt als die meinige. Die volle Sicherheit wird aber bei ihr erst gewonnen durch das supranaturale Prinzip, das zunächst im inneren Wunder erfaßt und von hier aus auch am äußeren Wunder bestätigt wird, wobei der Geschichte gegenüber darauf hingewiesen wird, daß sie die Unmöglichkeit von Wundern nicht beweisen und als profane Wissenschaft den geistlichen Sinn nicht erreichen könne, der von sich aus die Wirklichkeit der Wunder garantiert. Nicht das Ausgehen vom isolierten Objekt,

das ja doch allein uns wirklich bekannt sei, entscheidet, sondern die Entdeckung der völlig einzigartigen Wunderkausalität in diesem Objekt; diese Entdeckung ist freilich durch die Ablehnung der religionsgeschichtlichen Vergleichung als Ausgangspunkt sehr erleichtert. Meiner Untersuchung kann daher Ihmels im Grunde nur vorwerfen, daß sie diese supranaturale Gewißheit nicht erreiche. Diese aber scheint mir unerreichbar, weil der relative, historische und begrenzte Charakter der Entstehungsgeschichte des Christentums mir durch Nachweise gesichert scheint, von denen keine abstrakte Unmöglichkeit der strikten Wunderleugnung und kein postulierender geistlicher Sinn etwas abdingen kann. Dadurch wird nun aber die Untersuchung umständlicher und bleibt das Resultat ohne die Sicherheit des Wunders, aber, wie ich im folgenden gezeigt zu haben glaube, nicht ohne die Sicherheit des Glaubens. Die Gewinnung dieses Resultates selber aber darf schließlich nicht vor das Dilemma gestellt werden, daß es entweder durch „religionsphilosophischen Beweis oder durch religiöses Erlebnis“ gewonnen werden müsse; da setze dann aber der erstere das letztere schon in Gestalt der Bejahung einer bestimmten Religion voraus; man bleibe also bei aller Vergleichung doch immer an die eigene, spezifisch christlich begründete Bejahung gebunden und könne daher die ganze Vergleichung und Beziehung ebenso gut unterlassen oder erst nachträglich nach entschiedener Stellungnahme vornehmen ; kurz, alle Religionsphilosophie beruhe auf der Selbsttäuschung, daß man das einem allein Bekannte, angeborene Besondere auf eine allgemeine Scheingrundlage stelle, statt sich zu den besonderen Gewißheitsgründen zu bekennen. Das aber ist eine gefährliche Apologetik. Sie würde jeden an die Religion binden, in der er geboren ist, und die religiöse Ueberzeugung zu einer „affaire de géographie“ machen, wie Rousseau meinte, wenn nicht gerade der im Christentum Geborene hierbei den supranaturalen Faktor glücklicher Weise zu entdecken in der Lage wäre. Natürlich setzt die religionsphilosophische Untersuchung religiöses Erleben voraus, aber nicht in der Gestalt des schroffen Entweder-Oder, an welches dogmatische und supranaturalistische Denkweise uns gewöhnt hat. Das Wesen der Historie ist ja gerade das hypothetische Nacherleben und Nachempfinden, vermöge dessen man fremdartig bedingtes religiöses Leben wirklich erleben und das eigene bisherige hypothetisch objektivieren und das heißt in seiner schlechthinigen alleinigen Geltung in Frage stellen kann. Die religionsphilosophische Untersuchung beruht auf Erleben, aber nicht auf einem einzigen isolierten, sondern auf einem mehrfachen, nicht auf einem einzigen dogmatisch bejahten, sondern auf einem vielfachen, hypothetisch nachempfundenen. Die endgültige Entscheidung zwischen diesen so erlebten Werten ist dann freilich eine letzte axiomatische Tat, die aber ihr Motiv sich durch Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte und damit durch Beziehung auf einen gemeinsamen Begriff verdeutlichen wird. Die Pistole des Entweder-Oder auf die Brust zu setzen ist eben die dogmatische Methode, die beziehende Abwägung des Sowohl-Alsauch ist die historische, die letztere in dem geschichtsphilosophischen Sinne verstanden, von dem hier die Rede ist. Das Wichtigste an meinem Verfahren ist mir aber nicht bloß, daß derart die Gewinnung der christlichen Gewißheit auf eine breitere, allgemeinbegriffliche Basis gestellt wird, sondern daß allein durch eine derartige Stellungnahme der historischen Detailforschung am Christentum nichts präjudiziert wird, wie umgekehrt der letzte Sinn einer Gewißheitsbegründung im Sinne von Ihmels die Gewinnung fester Präjudizien ist.

Ist die Abhandlung von Ihmels ein Muster vornehmer, gewissenhafter und belehrender Polemik, so ist durch Oberflächlichkeit und Unklarheit die Gegenschrift ausgezeichnet, die Heinrichi unter den sensationellen Titel „Dürfen wir noch Christen bleiben“ 1901 stellen zu dürfen geglaubt hat. Nach flüchtigem Hinweise auf Lagarde bringt Heinrichi mich hier mit Darwin und Strauß in Verbindung. Er imputiert mir eine „naturalistische“ Entwickelungslehre, die die Naturkausalität auf das persönliche Leben übertrage und weder die Bedeutung der großen Genien für die Historie, noch absolute Werte und Ziele des inneren Lebens kenne! Er setzt sich über meine die Entwickelungslehre vorsichtig konstruierenden und gerade die Einmengung einer naturalistischen Kausalität ausschließenden großen Abhandlungen mit der leichtfertigen Bemerkung hinweg, daß ich „nach einigen Schwankungen“ in der kurzen Abhandlung über

„historische und dogmatische Methode“ meine Lehre bequem bereit gestellt hätte, obwohl doch gerade diese Abhandlung alle früheren als ihre Voraussetzung enthält. Ja, er läßt den Schein entstehen, als halte er im Vergleich zu mir Wellhausen und Fechner noch für erträgliche Christen, obwohl ich in meiner Hauptarbeit „Die Selbständigkeit der Religion“ auf Fechners herrliches Buch „Die Motive und Gründe des Glaubens“ mich ausdrücklich mehrfach bezo gen habe (Z. f. Th. u. K. V 400, 402, 434, 436) und von Wellhausens Forschungsmethode gesagt habe, daß meine Abhandlung der Versuch sei, sie in die Theorie zu übersetzen (Ebd. VI 102). Bei einer derartig ungenauen Polemik kann natürlich gar nichts heraus kommen.

Aber auch die positive Anschauf Heinricis vermag keinen Nutzen zu schaffen, da sie aus dem Gemisch schillernder Schieflheiten und Anspielungen gar nicht recht herauszulesen ist. Nur eines wird deutlich, und das möchte ich hervorheben, weil ich gerade diesen Punkt stets besonders anstößig gefunden habe und Heinrici damit ein charakteristisches Beispiel für das darbietet, was ich besonders bekämpfe. Alle ihm unbequemen Wirkungen einer historischen Betrachtung der christlichen Religion, die ja Heinrici selbst befolgt und an seinem Teil durch Aufweis des Zusammenhangs der urchristlichen Gemeindebildung mit Strömungen der klassischen Welt und Gesellschaft aufs verdienstlichste bereichert hat, schneidet er an dem Punkt, wo sie unbequem werden, dadurch ab, daß er sie als „Reflexe unrichtiger Problemstellungen behandelt“ S. 3. „Nirgends wirken falsche Problemstellungen verwirrender aus auf religiösem Gebiete.“ Ja allerdings! Das ist das Uebel der das historische und dogmatische Denken vermis chenden Theologie, daß sie der Historie im Allgemeinen den breitesten Raum vergönnt, aber da, wo sie der überlieferten Betrachtung allzusehr entgegenläuft, auf einmal besondere Fragestellungen theologischer Art bereit hat. Das Geheimnis dieser Fragestellung und ihrer wunderbaren Wirkungen hat denn auch Heinrici lehrreich angedeutet. Es besteht darin, daß bei Fragestellungen, die das Christentum betreffen, immer folgende Voraussetzungen einbegriffen werden müssen: 1. Das Christentum sei als individuell historische Erscheinung im Licht seines Anspruchs auf absolute und einzigartige Wahrheit ausschließlich zu betrachten, womit das dogmatisch-apologetische Bild des Christentums ohne weiteres mit der Sache selbst identifiziert wird. 2. Alles von der historischen Kritik nicht direkt und absolut widerlegbare — und in solchem Falle werden die Anforderungen an die Kritik sehr streng genommen — müsse von der Theologie als möglich betrachtet werden, was denn freilich ein spezifisch theologischer Grundsatz ist. 3. Diese so als möglich und wenigstens unwiderlegbar bestehenden Aussagen der biblischen Geschichte über die ihren Wundercharakter bezeugenden Ueberlieferungen seien als positive Wahrheiten zu erkennen, wenn das allgemeine Wesen, der Begriff der Religion, mit seinem Postulat einer absoluten übernatürlichen Verwirklichung in Betracht gezogen werde, womit wiederum vom Allgemeinbegriff der Religion sehr spezifisch theologische Leistungen erwartet werden. In dieser Fragestellung ist dann als Voraussetzung die „Weltanschauung“ enthalten, die als solche nirgends begründet und entwickelt, sondern immer nur in die unklare Form solcher Fragestellungen eingewickelt bleibt, die aber der angeblich naturalistischen Weltanschauung entgegenstehen soll, von der aus ich operiere. Unter Vorbehalt dieser Voraussetzungen soll dann unbefangen historisch geforscht werden mit voller Heranziehung der auch sonst geltenden historischen Methoden! Das heißt allerdings Probleme stellen wie Mausefallen, und man kann es Fernerstehenden nicht verdenken, wenn ihnen da die Theologie als eine unreinliche Wissenschaft erscheint. Dabei ist die Hauptfrage völlig umgangen, ob nämlich nicht die historische Untersuchung ganz für sich allein ohne jeden Zusammenhang mit Weltanschauung usw. die eine solche Betrachtung stützende Auffassung der christlichen Urgeschichte unmöglich gemacht habe. Dabei ist ferner die eigentliche Grundvoraussetzung, die alles erst stützt, unerörtert geblieben, nämlich der spezifische, ausschließende Supranaturalismus, der durchaus nicht mit Theismus, Anerkennung absoluter Ziele des persönlichen Lebens und Verständnis für die Bedeutung der unableitbaren originalen Offenbarungen des Geisteslebens in den großen Genien identisch ist. Auf all das letztere mache auch ich Anspruch, und der Gegensatz bewegt sich innerhalb der durch den letzten Gedanken abgesteckten Sphäre. So bleibt alles im Unklaren und ist eine genauere Auseinandersetzung nicht

möglich. Ich begnüge mich daher Heinricis bösartige Titelfrage mit der harmloseren, aber auch die Antwort in sich schließenden und daher nach Heinrici eine theologisch richtige Fragestellung bildenden Gegenfrage zu beantworten: Womit sollen diejenigen nicht werfen, die selbst — und wäre es auch an einer geschützteren Stelle — im Glashause sitzen?

Nach Verzeichnung so vielen Widerspruches darf ich mit besonderer Freude auf das neue Buch von Eucken „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ 1901 verweisen, das in den meisten Punkten meinen Aufstellungen entgegenkommt und vor allem in der Gesamtbetrachtung der meinigen eng verwandt ist. Man wird auch aus dieser Arbeit erkennen, daß ich von ihm gelehrt habe, wobei ich aber doch beiläufig auch hervorheben möchte, daß die Uebereinstimmung in der Hauptsache eine völlig selbständige ist.

Meine Kritiker haben mir mehrfach vorgeworfen, ich überschätze die Neuheit meiner Theorie. Ich glaube nicht. Denn ich habe stets hervorgehoben, daß es sich um alte, aber nicht genügend beachtete und nur scheinbar widerlegte Dinge handelt. Daß ich mir des Alters all dieser Probleme bewußt bin, möge zum Schluß der Hinweis auf zwei sehr alte Stellen zeigen, die die Motive meiner Arbeit charakteristisch formulieren.

Kant schreibt an Hamann über Herders „Aelteste Urkunde“: „Wenn eine Religion einmal so gestellet ist, daß kritische Kenntnis alter Sprachen, philologische und antiquarische Gelehrsamkeit die Grundveste ausmacht, auf die sie durch alle Zeitalter und in allen Völkern erbaut sein muß, so schleppt der, welcher im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen etc., ingleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen als sie wollen, als Kinder wohin er will; sie dürfen nicht muchsen, denn sie können in dem, was nach ihrem eigenen Geständnisse die Beweiskraft bey sich führt, sich mit ihm nicht messen, und sehen schüchtern einen Michaelis ihren vieljährigen Schatz umschmelzen und mit ganz anderem Gepräge versehen. Wenn theologische Fakultäten mit der Zeit nachlassen sollten, diese Art (historischer) Literatur bey ihren Zöglingen zu erhalten, welches zum wenigsten bey uns der Fall zu seyn scheint; wenn freygläubende Philologen dieser vulkanischen Waffen sich allein bemeistem sollten, dann ist das Ansehen jener Demagogen gänzlich zu Ende und sie werden sich in dem, was sie zu lehren haben, die *Instruktion von den Literatoren einholen müssen*, die eine solche Beute durch einen Ungewiheit von ihrem eigenen Boden nicht so leicht werden entführen lassen“ (Kants Ges. Schriften 1900 X 153). Das trifft gerade heute, wo die theologischen Fakultäten unter dem Druck der kirchlich-politischen Parteien stehen und die freie Erforschung des Urchristentums von den Philologen zunehmend in Angriff genommen wird, wieder in ganz besonderem Maße zu.

Wollte man aber dem entgegenhalten, daß in historischen Erscheinungen ja die in ihnen nicht aufgehenden und von praktischer Stellungnahme zu bejahenden religiösen Werte erwachsen, dann gilt, was Schleiermacher schreibt: „Der Zustand des Verlangens nach der Erscheinung des noch nicht erschienenen Geistes setzt notwendig voraus eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne — denn nur in diesem konnte das Verlangen sein — und dem πνεῦμα, dem göttlichen Prinzip des Christentums. Eine Gemeinschaft aber läßt sich nicht denken ohne Einheit ihrer Glieder d. h. hier ohne Identität zwischen dem Geiste im allgemeinmenschlichen und dem Geiste im christlichen Sinne. Es scheint also, wir streifen gleich an die sogenannte rationale Ansicht des Christentums, nach welcher das πνεῦμα Christi nichts anderes ist als der Geist im allgemeinen menschlichen Sinne, nur in einer gesteigerten Erscheinung. Aber wir können ebensogut diese Formel aufstellen: »es muß vorausgesetzt werden, daß beide identisch sind, folglich ist der Geist im allgemein menschlichen Sinne nichts anderes, als was das πνεῦμα auch ist, aber er ist das πνεῦμα auf einer niedrigeren Potenz«. Und sowie wir nun sagen, diese niedere Potenz konnte nicht durch sich selbst auf die höhere erhoben werden: so haben wir zusammen, was als rationalistisch und was als supernaturalis-

tisch erscheint, und die Differenz zwischen beiden ist auf Null gebracht, ein Ergebnis, auf das man notwendig immer kommt, wenn man den Gegensatz bis auf sein letztes verfolgt.“
(*Christliche Sitte* 1843, 303.)

Zeigt uns das Wort Kants das, was das 18. Jahrhundert vor allem empfand, die Mannigfaltigkeit und die Bedingtheit alles Historischen im Gegensatz zur Forderung unbedingter Wahrheiten, so zeigt Schleiermacher den Versuch des deutschen Idealismus, diese historische Relativität anders zu überwinden als durch einen geschichtsfreien Rationalismus, nämlich durch eine ontologische, gerade von der Fülle der Geschichte ihren einheitlichen Lebensgrund erkennende Geschichtsspekulation. Auf diesem Wege muß sich, meine ich, unsere Arbeit letztlich bewegen, auch wenn die Schleiermacher'sche Position durchaus nicht das letzte Wort ist, sondern die Historie gerade auch diese Position vor noch schwierigere Probleme gestellt hat. Denn es ist nicht mehr möglich, mit Schleiermacher die Erhebung des Geistes auf die höhere Potenz einfach auf das Christentum zu beschränken und ebenso unmöglich, das Christentum — sei es auch nur in der Person Jesu — als die absolute, alle geschichtliche Begrenztheit ausschließende Realisation des Geistes zu konstruieren. In dieser Hinsicht hat sich die Tendenz der von Kant gemachten Beobachtungen als zu mächtig erwiesen. An diesem Punkte hat aber auch schon Schleiermacher durch die künstliche, von Ihmels (S. 7) mit Recht als besonders schwierig empfundene, Kombination der religionsphilosophischen Erwägung und des Selbstzeugnisses der christlichen Gemeinde die Bedenklichkeit seiner Position angedeutet. Diese Schwierigkeiten von neuem auseinanderzusetzen und womöglich ohne solche Künste balancierender Dialektik zu überwinden, ist das Bemühen der vorliegenden Arbeit.

1.

Es darf als anerkannt gelten, daß die seit dem 18. Jahrhundert zu großen und beherrschenden Gestaltungen entwickelte moderne Welt einen eigenen Kulturtypus darstellt neben der Weltkultur der Antike und neben der Kultur der katholischen Kirche, von der ja diejenige des alten orthodoxen Protestantismus sich nicht allzuweit entfernt hat. Einer der wichtigsten Grundzüge dieser neueren Welt ist die Ausbildung einer restlos historischen Anschauung der menschlichen Dinge. Die moderne Historie ist ein Prinzip der Gesamtanschauung alles Menschlichen, ursprünglich erwachsen aus der Aufklärungs-Kritik an politischen und sozialen Einrichtungen, aus dem reformatorischen Kampfe gegen die katholische Legende und aus der erneuerten kirchlichen und klassischen Philologie, dann vertieft durch die großen entwickelungsgeschichtlichen Weltbilder des deutschen Idealismus, schließlich in der Einzelarbeit verselbständigt und im Verkehr mit dem Objekt zu einer eigentümlichen Denk- und Forschungsweise geworden, die durch die glänzendsten Resultate sich bewährt hat. Jemehr sie von herangebrachten metaphysischen Vorurteilen befreit und zugleich in ihrer Selbständigkeit gegenüber der gesamten naturwissenschaftlichen Begriffsbildung erkannt wird, umso mehr erweist sie sich als der Zentralherd der Bildung aller Weltanschauung¹.

¹ Vgl. Windelband, Geschichte u. Naturwissenschaft, Straßburg 1894; Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung I, Freiburg 1896; Ders., Kulturwissenschaft und Natur-wissenschaft, Freiburg 1899; Ders., Les quatre modes de l'universel en histoire, Revue de Synthese historique 1901; Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1892; Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Sitz.-Ber. d. Berliner Akademie 1894; Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, Leipzig 1901. Die zu diesem Buche von Otto Ritschl geäußerte Kritik „Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften“ Bonn 1901 kann ich mir nur in bezug auf die Festhaltung des Begriffes der Typen aneignen. Ferner Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, Leipzig 1888. Schließlich meine Arbeiten „Historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (Theolog. Arbeiten aus dem rheinischen wiss. Pred.-Verein 1900) und die Artikel in Herzogs Realencyklopädie „Aufklärung“, „Deutscher Idealismus“, „Deismus“, in denen ich besonders die Entstehungsgeschichte der modernen historischen Idee beleuchtet habe. Inzwischen habe ich diese Untersuchungen fortgesetzt in meiner Schrift, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ 1904. Eine wichtige Troeltsch - Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte

Dabei ist sie nicht etwa bloß eine stärkere Betonung auch früher geübter Betrachtungsweisen, sondern sie, ist etwas prinzipiell Neues, die Folge der Erweiterung des Horizontes rückwärts in die Vergangenheit und seitwärts über die ganze Breite der Gegenwart, wodurch die ursprüngliche naive* Zuversicht jedes herrschenden Kulturtypus und Wertsystems zur Selbstverständlichkeit seiner eigenen Geltung erschüttert und diese ein historisches Objekt neben anderen werden, zwischen denen überhaupt erst die Vergleichung Wertmaßstäbe abgeben kann. So ist sie das Ende der dogmatischen Begriffsbildung, die die naiven Geltungsansprüche mit irgend welchen verhältnismäßig einfachen Begriffen hypostasierte, sei es zu Offenbarungen, sei es zu natürlichen Vernunftwahrheiten, d. h. sie ist das Prinzip einer neuen von der Historie aus erst die Orientierung gewinnenden Denkweise.

Die antike Historie war die Geschichte einzelner Staaten mit den Anfängen historischer Kritik, mit teilweise großartigen Leistungen analogisch - psychologischen Verständnisses und mit politisch - patriotischen Maßstäben. Die katholisch-kirchliche Historie war Menschheitsgeschichte, aber nicht bloß mit rein dogmatischen, die christlich-katholisch-antike Kultur verabsolutierenden Maßstäben, sondern auch mit Festlegung aller beherrschenden Tatsachen durch rein dogmatische Postulate, daher mit überall gebundener Kritik und fast völliger Abwesenheit jeder Kunst und Neigung des Nachfühlers. In beiden Fällen war die Historie ein Anhänger und Zusatz zu den herrschenden Kulturgedanken, zu den nationalen, rationalen oder theologischen Normgedanken. Die moderne Historie dagegen ist die auf kritische Quellenanalyse und psychologische Analogieschlüsse aufgebaute Entwicklungsgeschichte von Völkern, Kulturreihen und Kulturbestandteilen, die alle jene Dogmen in den Fluß des Geschehens auflöst und mit nachfühlender Gerechtigkeit alle Erscheinungen zunächst an ihrem eigenen Maße mißt, um sie dann in einem Gesamtbilde des kontinuierlichen und in allen individuellen Erscheinungen sich gegenseitig bedingenden Werdens der Menschheit zu vereinen. Dies trotz aller Lückenhaftigkeit und Unsicherheit der Erkenntnisse stets neu erstrebte Gesamtbild ist heute mit all seinen verschiedenen Graden der Durchbildung die Voraussetzung aller Urteile über Normen und Ideale der Menschheit. Deshalb ist die Historie nicht mehr bloß eine Seite der Betrachtung der Dinge oder eine partielle Befriedigung des Wissenstriebes, sondern die Grundlage alles Denkens über Werte und Normen, das Mittel der Selbstbesinnung der Gattung über ihr Wesen, ihre Ursprünge und ihre Hoffnungen.

Die Wirkung dieser die Einzelergebnisse freihaltenden, aber doch an bestimmte methodische Voraussetzungen bindenden Denkweise auf das Christentum ist leicht einzusehen. Das Christentum hatte von Hause aus wie alle großen geistigen Bewegungen die naive Zuversicht zu seiner normativen Wahrheit. Apologetische Reflexionen haben diese Zuversicht von der ältesten Zeit ab befestigt durch die Entgegensetzung des Christentums gegen alles Nichtchristliche insgesamt, wobei das letztere immer mehr zu einer gleichartigen Masse menschlichen Irrtums und das erstere immer mehr zu einer am äußeren und inneren Wunder erkennbaren göttlichen Stiftung wurden. Kirchenphilosophie und Theologie haben dann den Begriff der durch absolute Wunder gestifteten und im Wunder der Bekehrung und der Sakramente sich behauptenden Kirche als eines übernatürlichen Institutes vollendet, das in der Geschichte steht, aber nicht aus der Geschichte stammt. Die gewöhnliche Geschichte mit ihren bloß menschlichen und menschlich bedingten Wahrheiten ist für sie das Gebiet der Sünde und des Irrtums. Nur die kirchliche Geschichte gibt absolut sichere, wenn auch nicht absolut erschöpfende Wahrheit, weil sie mit Kräften arbeitet, die nicht aus der Historie stammen, sondern direkt von Gott. Auf dieses apologetische Gedankengefüge hat nun aber die moderne Historie im Grunde gänzlich auflösend gewirkt, und die Wiederbelebung der historischen Eigenart des

Seite des Problems erläutert Grotenfeld, Die Wertschätzung in der Geschichte 1903, und Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung Humes 1903. Schliesslich s. auch W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910.

Christentums im Gegensatz gegen rationalistische Verwässerungen, die so oft als eine Art Restauration der kirchlichen Theologie empfunden wurde, hat in Wahrheit doch nur zur Einreihung des Christentums als einer individuellen, durch herangebrachte Normbegriffe nicht zu fälschenden Erscheinung in den Lauf der anderen großen individuellen Hervorbringungen der Geschichte, insbesondere in den Zusammenhang der Religionsgeschichte, geführt. Die apologetische Scheidewand der äußereren und inneren Wunder ist von der Historie langsam abgetragen worden. Denn, wie man auch über die Wunder denken möge, jedenfalls ist es der Historie unmöglich die christlichen Wunder zu glauben und die nichtchristlichen zu leugnen, und, wie sehr man in den ethischen Kräften des inneren Lebens etwas Uebernatürliches finden möge, es gibt kein Mittel, die Erhebung des Christen über die Sinnlichkeit als übernatürlich und die Platons oder Epiktets als natürlich zu konstruieren. Damit aber ist jedes Mittel weggefallen, das Christentum gegen die übrige Historie zu isolieren und es gerade durch diese Isolierung und deren formale Merkmale als schlechthinige Norm zu bestimmen, umso mehr als es ja selbst in seinem Inhalt die göttliche Wahrheit nur als Stückwerk darzubieten und ebenso mit diesem Inhalt nur menschlich unvollkommene Wirkungen hervorzubringen sich bewußt war. Umgekehrt bedeutete positiv jeder Schritt in der Verknüpfung der christlichen Urgeschichte mit vor- und außerchristlichen Erscheinungen und jede Heranziehung der Analogie der an andern Objekten ausgebildeten Quellen- und Ueberlieferungskritik, jede Verwertung gegenwärtiger psychologischer Beobachtung an der Religion und dem Werden religiöser Gedanken einen Gewinn in der Aufhellung jener grandiosen geschichtlichen Erscheinung. Eben damit ist dann aber auch die Probe gemacht auf die Skepsis gegen jene Isolierungsmittel, vermöge deren die kirchliche Apologetik die normative Wahrheit des Christentums rein aus ihm selber und ohne jeden weiteren Blick auf die sonstige Historie dartat und vielfach noch heute dartut.

War mit den kirchlichen Mitteln um der Historie willen die normative Geltung des christlich-religiösen Gedankens nicht mehr zu beweisen, so versuchte man gerade von den Prinzipien der Historie aus, von dem Grundbegriff der Gesamtgeschichte der Menschheit aus, das Ziel auf neue Weise zu erreichen. Man betrachtete die Menschheitsgeschichte kausal und teleologisch als ein Ganzes, innerhalb dessen das Ideal religiöser Wahrheit sich stufenweise durchsetze und an einem bestimmten Punkte, eben in der historischen Erscheinung des Christentums; zur absoluten d. h. den Begriff völlig erschöpfenden Realisation gelange. Es sollte hier bei der durch die Aufklärung durchgesetzten Einreihung des Christentums in die Religionsgeschichte und bei der historisch-kritischen Betrachtung des Christentums bleiben. Aber indem eine umfassende Intuition und geistvolle Konstruktion das Ganze der Geschichte überhaupt und der Religionsgeschichte insbesondere umspannte, sollte es gelingen, die Fülle der Geschichte und ihrer relativen, individuellen Bildungen durch einen Allgemeinbegriff zu bezwingen, der in sich selbst das Gesetz seiner Bewegung von niedrigen, verhüllten und keimhaften Anfangszuständen bis zur vollen, klaren und bewußten Entfaltung tragen, der den im Stufengang der Geschichte sich selbst realisierenden Normbegriff darstellen sollte. So war denn das Christentum als der realisierte Begriff der Religion, als die absolute Religion im Gegensatz zu den noch vermittelten und verhüllten Ausprägungen des Begriffes, erwiesen. Es gibt in Wahrheit nur *eine* Religion, eben den Begriff und das Wesen der Religion; und dieser Begriff der Religion, dieses Wesen der Religion, ist in allen historischen Religionen als ihr Ursprung und als ihr Ziel latent. Im Christentum ist das überall latente und durch Vermittelungen gebundene Wesen frei vollendet und erschöpfend hervorgetreten. Ist so das Christentum identisch mit dem überall eingeschlossenen Begriff der Religion und nur dessen volle Explikation, dann ist es selbstverständlich die normative religiöse Wahrheit. Dann ist die alte apologetische Spekulation, die wider die Historie war, ersetzt durch eine neue, die mit der Historie ist. In der Tat ist dann auch der Begriff des Christentums als der Realisation des Begriffes der Religion die Grundlage der modernen Apologetik geworden. Nachdem die Geschichtsphilosophie Lessings, Kants und Herders derartige Betrachtungsweisen angebahnt hatte, haben zwei Häupter des deutschen Idealismus, die zugleich die Väter der neueren historisch-

kritischen und doch religiös-positiven Theologie sind, Schleiermacher und Hegel, in zwar verschiedener, aber doch in der Hauptsache verwandter Weise dieses Begriffsgefüge zum festen Fundament der Theologie gemacht. Schleiermacher betont dabei mehr das Historisch-Positiv-Individuelle in diesem Rahmen; Hegel spannt den historischen Rahmen durch seine feste Begründung des Entwickelungsbegriffes klarer und stärker, er hat daher in der Gestaltung der Theologie doch den stärkeren Einfluß geübt. Die korrelaten Begriffe des Wesens der Religion, der Entwicklung dieses Wesens in der Religionsgeschichte und des Christentums als der absoluten Religion sind von da ab das apologetische Fundament der sog. modernen oder liberalen Theologie geworden, das sie in ihren zum Teil sehr verschiedenen Nuancen überall voraussetzt und bei dem auch die mehr supranaturalistisch gefärbten Systeme starke Anleihen gemacht haben. Von da stammen auch die Versuche, die Geschichte des Christentums selbst in der Weise aufzufassen, daß gerade der kritischen Historie sich die Person Jesu als der Träger und der Durchbruchspunkt der absoluten Religion erweist und dieser in ihm realisierte absolute Begriff dann dazu dient, als Idee oder Prinzip des Christentums dessen weitere historische Entwicklung von einem einheitlichen Begriff aus zu konstruieren und zu beurteilen².

Von hier aus ist der Sinn der dieser Untersuchung gestellten Frage zu verstehen.

Der Ausdruck „Absolutheit“ entstammt der modernen evolutionistischen Apologetik und hat nur unter ihren Voraussetzungen einen bestimmten Sinn, insofern er den Horizont der allgemeinen Religionsgeschichte, die Anerkennung aller nichtchristlichen Religionen als relativer Wahrheiten und die Konstruktion des Christentums als der diese relativen Wahrheiten zu der absoluten vollendenden Gestalt der Religion einschließt. Der Ausdruck, seine Voraussetzungen und sein Inhalt sind also durch und durch moderne Schulbegriffe und gerade durch die Nivellierung alles menschlichen Geschehens in der modernen Historie bedingt.

Gleichwohl ist nun aber doch diese Apologetik in ihrem Motiv und ihrem Ziel eng verwandt mit der Apologetik der orthodox-supranaturalistischen Theologie. Das ist nachdrücklich zu betonen, und an diesem Punkte werden die im Folgenden vorzu tragen den Bedenken einzusetzen müssen, wie sie von einer spekulationsfreien Historie her entstehen. Jene nämlich trägt in ihrer modernen Gestalt ja auch ihrerseits der Historie Rechnung, indem sie die äußern Wunder zurückstellt hinter die innern und auch an diesen wesentlich nur die Funktion betont, absolute Gewißheit des Heils zu gewähren³; was an äußeren Wundern zur Behauptung und Bestätigung

² Außer an F. Chr. Baur's großartige Arbeit, deren Prinzipien in der Einleitung zu „Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte“², Tübingen 1860 entwickelt sind, ist hierbei vor allem an die in ihrer Weise vortrefflichen Arbeiten von Eduard Caird, „The evolution of religion“² Glasgow 1894 und Otto Pfleiderer, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“³ Berlin 1896 gedacht. Für die Anwendung speziell auf das Christentum und die Person Jesu sind die immer noch sehr beachtenswerten Werke von Keim zum Leben Jesu und insbesondere die dogmatisch-religionsphilosophische Verwertung dieser Arbeiten in der „Geschichtliche Christus“³ 1866 charakteristisch. Schleiermachers und Hegels geschichtsphilosophisch-religionswissenschaftliche Theorien haben trotz der großen Literatur m. W. noch keine von größeren Gesichtspunkten ausgehende Durcharbeitung und Darstellung gefunden. Ueberhaupt liegt die Kenntnis der doch so Oberaus wichtigen geschichtstheoretischen und entwickelungsphilosophischen Lehren des deutschen Idealismus noch sehr im Argen, so sehr gerade die Theologen zum Verständnis der in ihrer Arbeit wirksamen Prinzipien eine solche nötig hätten. — Inzwischen liegen solche Arbeiten vor: Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schl's zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern 1907; Ders., Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers 1911, und Süsskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. 1911. Schleiermachers Gedankenweg ist in seiner kirchlichen Glauenslehre schließlich doch ein sehr gebrochener. Die größere Konsequenz Hegels ist unverkennbar. Auch zu dessen Geschichtsphilosophie ist inzwischen Bedeutsames erschienen: die Probleme sind angedeutet bei Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, und vortrefflich entwickelt bei Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels 1905.

³ Das ist im Grunde die Tendenz und die Leistung der Theologie Franks, die meines Erachtens die großartigste, tiefstinnigste und klarste Entwicklung moderner Rechtgläubigkeit ist. Vgl. die erwähnte Abhandlung von Ihmels und dessen größeres Buch „Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung“ 1901.

der inneren nicht unbedingt nötig ist, wird der Historie geopfert. Beide Schulen also streben darnach, die normative Geltung des christlich-religiösen Gedankens sicher zu stellen, wie das ja für die Theologie selbstverständlich ist, die unter allen Umständen das Streben nach normativen religiösen Erkenntnissen ist und nicht bloß allgemeine Religionsgeschichte. Beide aber wollen diese normative Geltung durch eine prinzipielle Sonderstellung des Christentums erreichen, indem sie nicht bei einem tatsächlich Höchsten und Letzten sich beruhigen, sondern dieses Höchste und Letzte zu dem in Wahrheit Einzigen, allem übrigen mit begrifflicher Notwendigkeit Entgegengesetzten machen. Diese begriffliche, aus einem allgemeinen Zusammenhang stammende Notwendigkeit der prinzipiellen Sonderstellung des Christentums ist für beide charakteristisch. Was aus allgemeinen kosmischen Zusammenhängen mit Notwendigkeit als Inbegriff der göttlichen Wahrheit hervorgeht, das ist bei beiden naturgemäß nicht bloß ein Höchstes und Letztes für den im Leben sich umschauenden Menschen, sondern das ist für Welt und Gott, für Zeit und Ewigkeit die einzige und darum einzigartige Wahrheit Nur in den Mitteln der Durchführung dieses Gedankens unterscheiden sich die beiden Konzeptionen. Die orthodox-supranaturalistische Apologetik gewinnt die Sonderstellung durch Betrachtungen über die Form der Entstehung religiöser Wahrheiten. Ihr ist der Mensch auf die vollkommene Gotteserkenntnis hin angelegt vermöge des Wesens der aus Gottes Liebe fließenden und zu ihr führenden Schöpfung. Durch das Dunkel der Sünde vom Licht der Erkenntnis getrennt, behält er doch den Ur- und Grundtrieb zu Gott und die Hoffnung auf einl irgendwann erfolgende Darbietung der ganzen göttlichen Wahrheit. Aber indem alles Menschliche subjektiv, irrtumsfähig, sündig und kraftlos bleibt, bedarf es einer aus übermenschlichen göttlichen Kräften hervorgehenden Darbietung, die als göttlich gerade in ihrer die Analogie mit allem menschlichen Geschehen aufhebenden Form erkannt wird und die auch in ihren inhaltlichen Wirkungen selbst als göttlich in letzter Linie nur dadurch sich bekundet, daß sie die sonstige seelige Gesetzmäßigkeit menschlichen Lebens offenkundig durchbricht. Die Naturwunder der Stiftungsgeschichte und die bis heute dauernden psychologischen Wunder der Bekehrung sichern die Besonderheit dieser christlichen Kausalität und beglaubigen das, was Postulat alles religiösen Denkens ist, als Wirklichkeit: nämlich die Darbietung einer prinzipiell aller menschlichen Fehlbarkeit und Kraftlosigkeit entrückten religiösen Wahrheit' und Lebenskraft. Damit aber begnügt sich dann auch die orthodox-supranaturalistische Apologetik. Die Zurückführung des Christentums auf die vom religiösen Menschen notwendig postulierte und von der Erfahrung der Wirklichkeit dargebotene unmittelbare Kausalität Gottes und damit die prinzipielle Abgrenzung gegen alles Menschlich-Geschichtliche und gegen dessen bloß relative Wahrheiten und Kräfte erschöpft ihr Bedürfnis nach „Absolutheit“. Die Absolutheit liegt hier im Wunder, in der Absolutheit der christlichen Sonntags-Kausalität im Gegensatz zu der Relativität und Mittelbarkeit der außerchristlichen Werktagskausalität. Der prinzipielle Supranaturalismus ist entscheidend. In bezug auf den religiösen Inhalt der Darbietung selbst bleibt diese Theologie dagegen tief davon durchdrungen, daß wir erst ein Angeld und Unterpfand der Wahrheit empfangen haben, daß nur Weltangst, Schuld und Sünde überwunden sind, aber

Der Sinn seiner Unternehmungen ist in letzter Linie die Zurückführung der supranaturalen Vergewisserung auf psychologisch-immanente Faktoren, von denen aus die transeunten Faktoren metaphysischer und historischer Natur, das Wunderwirken Gottes im erbsündigen Menschen und die Wunderoffenbarung der in der Bibel sich beglaubigenden Heilstatsachen, erst gewonnen werden sollen. Aber gerade diese letzte entscheidende Wendung ist das schwierige. Ihmels glaubt sie von Frank nicht erledigt und bemüht sich um genügendere Erledigung. Daß sie ihm gelungen sei, kann ich freilich nicht zugeben. Charakteristisch ist, daß ähnliche Bestrebungen auch in der katholischen Theologie auftauchen, ebenfalls mit Motivierung durch die Unmöglichkeit des äußereren historischen Autoritätsbeweises. Vgl. Laberthonnière, „L’Apologétique et la méthode de Pascal“ aus der Revue du clergé français, Februar 1901. Sie schließen sich hier an Pascal an, und in lehrreicher Uebereinstimmung mit der Terminologie Franks nennt der Verfasser seine Methode la méthode de l’immanence. Letztlich beruhen aber auch so großartige Systeme wie die Becks und Kählers auf dem gleichen Grundgedanken. Vgl. Meine Anzeige von Kählers „Dogmatischen Zeitfragen“ 1898 in Gött. Gel. Anzeigen 1899, S. 942 ff. Gerade die paradoxe Stellung Kählers zur Erforschung der Verkündigung Jesu beleuchtet die historischen Schwierigkeiten dieser Position, die so bei ihm nur an einer anderen Stelle zum Ausbruch kommen als bei Frank.

die volle Klarheit des göttlichen Lichtes uns nur einen ihrer Strahlen ins tiefe und breite Dunkel sendet. Es ist keine Rede von einer ihren Begriff erschöpfenden religiösen Erkenntnis, sondern nur von einer solchen, die durch formale Anzeichen der Gleichartigkeit mit alledem entrückt ist, was sonst sich als Religion gibt. Es handelt sich um eine in unmittelbaren göttlichen Kundgebungen bezeugte und daher gegen Vermischung mit aller menschlichen Weisheit geschützte Kraft, die Seele überhaupt in die ihr sonst unzugängliche höhere Welt aufzunehmen, ohne daß diese höhere Welt aufhörte, für uns zunächst ein größtenteils verborgenes Land zu bleiben. Ebendeshalb ist hier auch nicht der Ausdruck der Absolutheit des Christentums geprägt worden, sondern nur die Theorie seiner ausschließlichen übernatürlichen Geoffenbartheit, der gegenüber alles übrige nicht Gotteswerk, sondern Menschenwerk ist. Was man hier unter Absolutheit versteht, ist in Wahrheit der exclusive Supranaturalismus⁴.

Gerade an diesem Punkt liegt nun aber der Gegensatz der evolutionistischen Apologetik. Sie hat auf die undurchführbaren Versuche einer solchen formalen Sonderstellung verzichten gelernt und will dafür in *Inhalt und Wesen* die christliche Idee als die mit begrifflicher Notwendigkeit zu erkennende Realisation der Idee der Religion erweisen. Nicht- „menschlich“ und „göttlich“ bildet hier den Gegensatz, sondern alles ist menschlich und göttlich zugleich. Das moderne Denken hat eine durchgängige Kontinuierlichkeit des Kausalzusammenhangs unwiderleglich erwiesen und den kirchlich-dogmatischen Supranaturalismus unmöglich gemacht. Aber es kann dieser Kausalzusammenhang als Form der Durchsetzung der „Idee“ betrachten, die ihren inneren Lebensgehalt nur in der allmählichen Bewegung durch jenen Zusammenhang hindurch entfaltet und daher die Bewegung des göttlichen Lebens als einen kausal und teleologisch in sich einheitlichen Lebensprozeß in sich zusammenfaßt. An jedem Punkte des Universums ist daher die Idee an sich gegenwärtig und aus jedem rekonstruierbar; für das endliche Bewußtsein aber wird sie zur bewußtesten Idee Gottes oder zur Religion. Diese muß daher aus dem ganzen Sinn und Zusammenhang der menschlichen Wirklichkeit heraus zwar erst allmählich ihren Gehalt und ihr Wesen offenbaren zusammen mit dem die Tiefen seines Bewußtseins sich immer mehr enthüllenden Menschentum; aber sie muß auch das vollendete Ziel, den vollendeten Begriff, erreichen, in welchem alles, was bisher nur gehemmt, nur wendend, nur vorausdeutend sich geoffenbart hat, seinen endgültigen Abschluß findet. Alle Religion ist daher Wahrheit von Gott, entsprechend der allgemeinen Stufe des geistigen Werdens. Aber es muß auch eine höchste und letzte Stufe geben, die als solche durch die Erfüllung der im gemeinsamen Begriffe liegenden Entwickelungs-Gesetze sich erweist. Nicht die Apologetik der Wunder und der Bekehrung, sondern die sinnende Vertiefung in den ewigen Gehalt des christlichen Gedankens zeigt dem Frommen den heiligen, dauernden Boden alles inneren Lebens. Er sieht diesen Boden nach festen, aus dem Wesen des göttlichen Wirkens folgenden Gesetzen überall sich heben und erkennt aus diesen Hebungsgesetzen in andächtiger Bewunderung die notwendige Hebung des Gipfels, auf dem er steht mit der Ueberschau über alle Gotteskräfte unserer Erdgeschichte und mit der anbetenden Einsicht in die Vollendung aller darin liegenden Ziele und Kräfte. Diesem Blick wird die verworrene Wirklichkeit durchsichtig wie ein Kristall und verwandelt sich das scheinbare Chaos in ein Wunderland leuchtender Notwendigkeiten. Eine Art religiöser Geologie lehrt ihn alle Länder und Provinzen in diesem Wunderlande verstehen als Vorstufen zu dem Gipfel, an dem sie alle gebaut haben und der nur die Krönung des Ganzen ist. Es ist natürlich nicht die absolute Erkenntnis Gottes überhaupt — die hat nur Gott selbst — aber es ist die absolute, ihren Begriff und ihr wesentliches Ziel erschöpfende Verwirklichung der menschlichen Gotteserkenntnis, und das heißt *der Gotteserkenntnis*, die den Menschen in seinem Ausgang aus Gott und in seiner Rückkehr zu Gott

⁴ Vgl. hierzu meine Auseinandersetzung mit Julius Kaftan „Metaphysik und Geschichte“ Z. f. Th. u. K. VIII. Der dort vertretene, stark hegelische Standpunkt ist von mir hier unter dem Einfluß Rickert's ins Kritizistische hinüberverlegt worden; s. auch meine Auseinandersetzung mit Rickert „Moderne Geschichtsphilosophie“ Theol. Rundschau VI.

versteht als den im Unendlichen wurzelnden, seine Endlichkeit in der Andacht verzehrenden und reinigenden endlichen Geist. Hier nur hat der Ausdruck „Absolutheit“ seinen vollen Sinn. Er bedeutet die vollendete Selbsterfassung der nach ihrer vollen Klarheit ringenden Idee, die Selbstverwirklichung Gottes im menschlichen Bewußtsein. Er ist der spekulative Ersatz des kirchlich-dogmatischen Supranaturalismus.

Beide Theorien halten also für selbstverständlich, daß der Aufweis einer normativen religiösen Wahrheit nur in der Lehre von einer begrifflich notwendigen, einzigartig gesicherten Er-schließung der religiösen Kräfte der Menschheit erbracht werden könne, und beide Theorien haben darin ihre mächtige immer wieder anziehende Wirkung. Das Problem des Normativen scheint der Mannigfaltigkeit der Geschichte gegenüber immer wieder dann am sichersten gelöst, wenn das Normative mehr als bloß das uns erkennbare Normative, wenn es die einzige und ewige, begrifflich als solche erkennbare Wahrheit ist. So peinlich wir daher auch die uralten und mit jedem Tage kleinlicher, unwahrer und verlegener werdenden Künste der supranaturalistischen Apologetik im Einzelnen der biblischen und kirchengeschichtlichen Forschung empfinden, so stark zieht uns doch stets von neuem der religiöse Gedanke selbst an. Die meisten vermag nur die Erkenntnis von ihm abwendig zu machen, daß er selbst mit jenen Mängeln untrennbar verknüpft ist, sobald es an seine konkrete Durchführung geht. Dann aber scheint uns nichts zu bleiben als die evolutionistische Apologetik. Auch sie zieht jeden Frommen stets von neuem an mit der Weite und Größe ihres Blickes, mit der mächtigen Kraft ihrer Zusammenschau, mit der reinen Energie, die alle Hüllen und Formen verzehrt in dem Feuer des Gedankens, mit dem heiligen Glauben an Sinn und Zusammenhang im göttlichen Weitwirken, der durch allen Wirrwarr hindurch unbeirrt den Kompaß auf den Einen, ewigen, göttlichen Gedanken stellt. Und wie schwer ihr die Verwandlung der ganzen Masse irdischen Geschehens in den durchsichtigen Kristall, durch den die Kräfte der Ideen bildend leuchten, auch fallen mag, so scheint doch dieses der einzige Weg, wenn der andere ungangbar geworden ist und wenn es überhaupt einen geben soll. Kann die Isolierung des Christentums als einer schlechthin einzigartig begründeten Wahrheit und die Zurückführung dieser Einzigartigkeit auf eine besondere christliche Kausalität nichts helfen, so muß das Ziel durch den Begriff des aller Religion wahrhaft Gemeinsamen und die Realisation dieses allein wahrhaften, allgemeinen Begriffes der Sache im Christentum um so sicherer erreicht werden.

Beide Theorien sind daher auch die einzigen, die ernstlich in Betracht kommen können, wenn von der „Absolutheit“ des Christentums die Rede ist. Sie allein haben einen großen klaren Gedanken zum Fundament und haben eine ernstliche Begründung und Ausführung dieses Gedankens unternommen. Die bei vielen Theologen heute beliebte Verachtung dieser Theorien ist sehr oberflächlich und unbesonnen. Sie rächt sich dadurch, daß sie trotzdem fortwährend widersprüchsvolle Anleihen bei ihnen machen. So oft die Orthodoxie wie die Hegelsche Spekulation mit schwer verständlichem Ueberlegenheitsgefühl totgesagt worden sind, so oft haben ihre Leichenredner die totgesagten Formeln selbst benutzt, nur daß sie dann freilich bei ihnen die Begründung und das innere Leben verloren hatten. So ist der Ausdruck „Absolutheit des Christentums“ heute für viele ein gänzlich abgeblätter Begriff geworden, der zwar mit großer Leidenschaft aber mit wenig konkrem Sinne gehandhabt wird. Für viele ist er nur ein modern und neutral klingender wissenschaftlicher Ausdruck, mit dem sie eigentlich die übernatürliche Geöffenbartheit meinen, ohne genaue Begründung dieser Geöffenbartheit: eine der vielen lose sitzenden wissenschaftlichen Masken, die auf den Festen der Theologie getragen werden. Andern bedeutet er mehr den Charakter des Christentums als der endgültigen und vollkommenen Religion, ohne daß ihnen bei dieser Vollkommenheit auch nur einigermaßen bange würde und ohne daß die Gründe dieser Vollkommenheit mit ihrem alle empirische Erscheinung verzehrenden Glauben an die Idee einer immer fortschreitenden Verdeutlichung bedürften. Wieder anderen ist sie einfach der „Anspruch“ des Christentums auf Alleinwahrheit, der zwar mit allen ähnlichen andern Ansprüchen hart zusammenstößt, der aber zum Wesen

des Christentums gehört und daher einfach angenommen werden muß, ohne daß damit dann doch in der Darstellung des christlichen Gedankens die mannigfachste Rücksicht auf andersartige Wahrheiten und Erkenntnisse, wie etwa naturwissenschaftliche und Aehnliches, ausgeschlossen wäre. Nur um die gleichlautenden Ansprüche der anderen Religionen macht sich diese Anspruchstheologie keine Sorge.

Gegenüber solcher leichten, verblassenden Behandlung der schwierigsten und ernstesten Begriffe, die mehr als irgend etwas anderes den angehenden Schüler der heutigen Theologie zu verblüffen pflegt, kommt alles darauf an, daß man das Problem in seinem einzig klaren und bestimmten Sinne erfasse. Die bloße *normative Geltung* ist etwas anderes, als die ausschließliche *übernatürliche Geöffnetbarkeit* und ebenso etwas anderes als die *absolute Vollendung des Begriffes* der Religion; und die beiden letzteren wiederum sind von einander prinzipiell und unvereinbar verschieden.

Insbesondere darf man sich über den Gegensatz der beiden letzteren nicht täuschen lassen durch uralte Mischformen, die von moderner Vermittelungstheologie mit Vorliebe als Zeugen aufgerufen und als Verschmelzung der beiden Typen der Apologetik gepriesen werden. Das alte Christentum hat allerdings bei seinem Gang in die Kulturwelt den Kampf mit fremden Religionen gründlich durchzufechten gehabt und sein Verhältnis zu ihnen, zum Judentum, zu den gleichzeitig aus Asien vordringenden Lehren und Kulten, zu den alten Nationalreligionen und zu den philosophischen Reformreligionen in ernstem praktischem Kampf und geistiger Arbeit festgestellt. Zwar nicht der Horizont einer vergleichenden Religionsgeschichte mit seinen überwiegend theoretischen Problemen, aber doch eine Umgebung kämpfender Religionen mit der Notwendigkeit praktischer und wissenschaftlicher Entscheidungen hat seine werdende Theologie umschlossen. Hierin ist schon der erste, der den Christusglauben als eine neue, selbständige und universale religiöse Macht empfand, der Apostel Paulus, vorangegangen. Aber seine Auseinandersetzung bezieht sich teils einseitig noch auf das Judentum und setzt dem Heidentum gegenüber einfach die jüdische und die hellenistisch-jüdische Apologetik voraus, teils hängt sie zu innig an ganz persönlichen, unnachahmlichen Erlebnissen, an seiner Christuserscheinung, seinem inneren Kampf mit dem Gesetz und seinem Geistesbesitz, als daß sie den folgenden Generationen hätte verständlich sein und genügen können. Erst die Gnosis hat die Frage prinzipiell aufgeworfen, und in der Debatte mit ihr, teils ablehnend teils benützend, hat das kirchliche Christentum seine endgültige Stellung genommen. Es hat in diesem Kampfe seinen ersten und festesten Panzer in der Lehre von der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und Menschwerdung geschmiedet, womit es sich als vollkommene und endgültige Gotteserkenntnis erwies, seine prinzipielle Neuheit und „Absolutheit“ dattat. Aber es hat über diesem, vom unliterarischen Gemeindeglauben geschmiedeten Panzer noch einen zweiten, von der Kirchenphilosophie bereiteten tragen lernen, die Theorie, daß alle sonstwo in fremden Kulten, Mythologien, Philosophien und Morallehren enthaltenen Wahrheitsmomente ein Ausfluß der in der natürlichen Welt wirkenden göttlichen Vernunft seien und in gesteigerter, gereinigter und daher vollkommener Gestalt durch die Menschwerdung der göttlichen Vernunft, durch Christus, zusammengefaßt worden seien: das Christentum ist, wie die Offenbarung bisher verborgener göttlicher Geheimnisse, so zugleich die natürliche Vernunftwahrheit in „absoluter“ Gestalt. Aber dieser Beweis der „Absolutheit“ hat seinen Kern in erster Linie in der supranaturalen Offenbarungstheorie, und die ihr hinzugefügte Lehre von der Einerleiheit des in Christus offenbarten Gottes mit der allgemeinen göttlichen Vernunft und dem natürlichen Sittengesetz gehört in Wahrheit doch der spezifisch antiken Denkweise an, die weit davon entfernt ist, eine historische Entwicklung der Religion zur Höhe der christlichen Gotteserkenntnis in irgend einem, nüchterne historische Kritik mit teleologischer Geschichtsbetrachtung verbindenden, Sinne zu behaupten, die insbesondere weit davon entfernt war, die Religionsgeschichte als Religionsgeschichte zu betrachten. Das Ergebnis des Zusammenbruches und Zusammenstoßes der nationalen Religionen und Kulturwerte war für das

Altum vielmehr eine gänzlich unhistorische Verallgemeinerung gewisser metaphysischer und ethischer Begriffe und ein völlig phantastischer Synkretismus, der mit diesen Begriffen die Bilder und Mythen der zersetzen und heimatlos gewordenen Nationalreligionen beliebig verband⁵. Dieses rationalistisch-synkretistischen Gedankens bemächtigten sich alle religiösen Reformversuche und Neubildungen, und seiner hat sich mit dem größten Erfolge von allen das Christentum bedient. Die nichtchristlichen Religionen sind ihm überhaupt nicht Religionen im eigentlichen Sinne, und der Gattungsbegriff der Religion fehlt ihm gänzlich. Es selbst ist Offenbarung und nicht Religion; die fremden Religionen sind versprengte und entstellte Philosopheme der natürlichen Gotteserkenntnis. Diese Philosopheme aber sind in göttlicher Klarheit alle in ihm selbst enthalten und der sonstigen natürlichen Unsicherheit durch die Stütze des Offenbarungswunders entnommen. Für das sinkende Altum war diese Verschmelzung die geistige Rettung, und im wissenschaftlichen Geiste der Spätantike war sie wohlberechtigt. Aber mit dem Gedanken der evolutionistischen Apologetik hat diese Betrachtung wenig zu tun, und auch für die supranaturale ist sie immer mehr ein bloßer Hilfsgedanke geworden. Die alte rationalistisch-synkretistische Religionsbetrachtung ist bei ihr herabgesunken zum bloßen Aufweis allgemeiner natürlicher und in aller Religion wirksamer religiöser Triebe und Bedürfnisse, zu bloßen Fragen, die von der christlichen Offenbarung erst ihre Antwort erhalten, wobei freilich vergessen wird, daß auch diese Fragen und Bedürfnisse selbst erst ein Erzeugnis des Christentums und seiner nächstverwandten Vorstufen sind.

So hat dieser ganze altkirchliche Entwurf mit den modernen, historisch gedachten Fragen nach der „Absolutheit“ des Christentums im Verhältnis zu den übrigen Religionen nur sehr wenig zu tun. Diese Fragen bleiben vielmehr ausschließlich gewiesen an die beiden großen Theorien, deren eine auf das absolute Wunder einer die natürlichen Kräfte übersteigenden inneren Erneuerung und deren andere auf die entwicklungsgeschichtlich erwiesene Realisation des Wesens der Religion im Christentum sich stützt. Die erste dieser Theorien vermag jedoch ihren Beweis niemals aus dem rein inneren Erleben und Gehalt allein darzutun. Sie könnte auf diesem Wege immer nur zur Anerkennung eines dem naturgebundenen Seelenleben überhaupt überlegenen höheren Geisteslebens gelangen, dessen verschiedene Gestalt in verschiedenen Religionen und Geistesformationen sie nur nach Tiefe und Kraft unterscheiden könnte. Will sie von hier aus die Sonderstellung des Christentums erweisen, so wird sie daher immer wieder darauf hinausgedrängt, an diesem Erlebnis die die natürliche Kausalität durchbrechende, spezifisch-christliche Wunder-Kausalität nachzuweisen und diese rein innere Wunder-Kausalität an den Urwundern der Menschwerdung und der Stiftungszeit auch äußerlich zu erhärten. Innere Wunder, die die geschichtliche Gleichartigkeit durchbrechen, sind als solche nicht zu erweisen, ihr eigentlicher Wundercharakter bedarf eines Stützpunktes in den großen äußeren Urwundern. Damit aber wird die ganze Theorie auf jene bekannte Apologetik hinausgedrängt, die das heilige vom profanen Geschehen trennen muß und mit ihren Beweisen für diese Trennung in immer größere Atemnot gerät, je mehr sie zugleich die Luft der modernen Historie atmet. Es bleibt uns also nur die idealistisch-evolutionistische Theorie als eigentlicher Gegenstand der Kritik und Besinnung übrig; sie ist ja selbst nichts anderes als der Versuch, unter Vermeidung all der mirakulösen Isolierungsmittel auf rein historische Weise die Geltung und Bedeutung des Christentums in einem Sinne darzutun, der hinter der Selbstgewißheit der altkirchlichen Lehre nicht zurückbleibt. Auf ihr hat die ganze Blüte der Theologie am Anfang des 19. Jahrhunderts beruht, von ihr hat die biblische und die kirchen- und dogmenhistorische Forschung wichtige Impulse erhalten, und von ihr aus ist zugleich die Spannung zwischen

⁵ Vgl. meine „Wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“ Freiburg 1900 S. 13—27. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Auseinandersetzung der altchristlichen Theologie mit den nichtchristlichen Religionen und die hierbei erfolgende Benutzung der antiken „wissenschaftlichen“ Mythendeutung gesondert darzustellen. — Ueber die Geschichtsphilosophie der alten Christen s. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des alten Chr. 1902 S. 177—179.

Geschichte und Glaube überwunden worden. Sie bietet bis heute sich überall dar, wo man die kirchliche Historie nicht festhalten kann, und ihre Formeln sind auch für viele, die der genaueren Ausbildung der Lehre fernstehen, bis heute das lösende Wort⁶.

Die Frage kann also nur sein, ob die Theorie von der Absolutheit des Christentums als Realisation des Begriffs der Religion die Lehre von der ausschließend übernatürlichen Offenbarung in einer haltbaren Weise ersetzt und so ihrerseits die große Grundfrage unserer geistigen oder doch wenigstens unserer religiösen Lage beantworten kann, die Frage nach einem Ausweg aus der Mannigfaltigkeit der Historie zu Normen unseres Glaubens und unserer Beurteilung des Lebens.

Nur mit dieser Frage sollen sich daher die folgenden Betrachtungen beschäftigen. Wenn ihre Antwort eine wesentlich verneinende sein wird, so werden sie dabei doch die allgemeinen Voraussetzungen dieser Theorie, den historischen Gedanken selbst, nicht antasten, vielmehr nur versuchen, auf seiner Grundlage eine andere, weniger starken Einwänden ausgesetzte Lösung des Problems zu finden.

2.

Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich, und in der Unmöglichkeit dieser Konstruktion ist vieles begründet, was sich in der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage matt, unsicher und schattenhaft ausnimmt.

So darf das Resultat von vornherein bezeichnet werden, nachdem die sich beständig verfeinernde und verselbständigte historische Arbeit eines Jahrhunderts die Probe auf die Durchführbarkeit dieser Konstruktion praktisch gemacht hat. Die wirkliche Historie setzt das Allgemein-Gesetzmäßige nur voraus in der Gestalt der physikalischen und anthropologischen Bedingungen einerseits und in der Gestalt der typischen seelischen Grundkräfte sowie soziologischer Gesetze andererseits. Sie selbst aber beschäftigt sich überall mit dem Einmaligen und Individuellen, das sich aus diesem Stoffe und innerhalb dieses Netzwerkes gestaltet und eben dadurch lediglich historisch darstellbar wird. Der Charakter des Einmaligen und Individuellen aber, den alles Historische an sich trägt* stammt seinerseits aus einer jedesmal unableitbaren inneren Bewegung des Lebens und aus dem korrelativen Zusammenhang alles historischen Geschehens, vermöge dessen die besonderen Bedingungen der zusammenwirkenden Kräfte in jedem Falle jede Hervorbringung — und sei sie von der allgemeinsten, d. h. weitestreichenden Bedeutung — als eine nur an dieser Stelle so mögliche und daher innerlichst besonders modifizierte Offenbarung des Lebens, insbesondere des geistigen Lebens, erscheinen lassen. Und zwar ist es beim letzteren nicht möglich, wenigstens nachträglich das Besondere von einer solchen Erscheinung abzustreifen und aus ihr ein verborgen wirkendes Allgemeines herauszuläutern. Denn auch die Idee dieses Allgemeinen selbst ist in jedem Moment; wo sie entsteht,

⁶ Zum ersten vgl. das lehrreiche und für diese ganze Position charakteristische Buch von Steinbeck „Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie“ Leipzig 1899. Die Unmöglichkeit, das innere Wunder als Wunder zu erweisen, zeigt schon Duns Scotus in seiner Kritik des habitus supernaturalis, dem er das äußere Wunder der Kirche und Autorität entgegenseetzt, s. Seeberg, die Theologie des Duns Scotus 1902, S. 310 und 130. Auch die Encyclica Pascendi bekämpft vor allem die Begründung der religiösen Erkenntnis auf die immanenta vitalis oder immanentia religiosa, weil sie das Wunder und damit die Begründung der Absolutheit überhaupt gefährde, s. Loisy Simples réflexions 1908 S. 16 f. — Zum zweiten vgl. Harnack „Wesen des Christentums“ S. 41 „Es zeigt sich, daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statutarisches und Partikularistisches hat, daß es also die Religion selbst ist“. Aehnlich S. 44 und besonders in der Rede „Die Aufgabe etc.“ S. 15. „Man bemüht sich um die Religion überhaupt, wenn man sich um das Christentum bemüht“ S. 16. Ketzermacherischer Unverständ hat deshalb vom Deismus Hs. gesprochen.

hervorgebracht durch besondere historische Bedingungen, insofern sie nur entsteht durch geschichtlich notwendig werdende Abwendung von der älteren Gestalt herrschender Lebensinhalte und nur geformt wird unter bestimmten intellektuellen und ethischen Einflüssen der augenblicklichen Lage. Auch unsere Theorien selbst von allgemeinen Entwicklungsgesetzen und Werten der Geschichte sind jedesmal vom Standort aus historisch und individuell bedingt. Insbesondere bleibt für die Historie immer ein unauflöslicher Unterschied zwischen den an die gegebene Natur sich anschließenden Empfindungen, Gedanken und Begehrungen und den dagegen aufkämpfenden und eingreifenden höheren Geistesinhalten, die bei aller Verflechtung mit den ersteren doch ein eigenes und selbständiges Leben führen und daher unter keinen Umständen mit diesen unter einen gemeinsamen allgemeingesetzlichen Kausalbegriff eingeordnet werden können. Sie sieht von sich aus jedenfalls überall das Bild eines Kampfes entgegengesetzter Kräfte und hat ihre eigene Erkenntnis überall nur getrübt, wenn sie monistische Theorien mit in ihre Arbeit hineinnahm. Die Historie, wie sie im Verkehr mit dem Objekt sich gestaltet hat, kennt keinen Allgemeinbegriff, der das Gesetz der sukzessiven Hervorbringung der einzelnen historischen Inhalte in sich enthielte und daher das allen Erscheinungen Immanente mit einem allgemeinen Begriffe zu fassen erlaubte, der zugleich Bewegungs- und Hervorbringungsgesetz alles Einzelnen und eben dadurch auch als der einzige alles erfüllende Inhalt der eigentliche Wert und die Norm aller geschichtlichen Erscheinungen wäre. Für das, was an allgemein *gültigen* Normen, Werten und Idealen in der Geschichte entsteht, muß es eine andere Begründung geben, als ihre Zurückführung auf ein *tatsächlich* Allgemeines, das nur in der Fülle des von ihm hervorgebrachten Individuellen nicht ohne weiteres erkennbar, dagegen einer das Konstante in den individuellen Veränderungen suchenden Abstraktion zugänglich wäre.

Diese Grundsätze leben in allen unseren großen historischen Darstellungen, und gerade unter den Darstellungen aus der Geschichte des Christentums empfinden wir diejenigen als die lebendigsten und eindringlichsten, die bewußt oder instinktiv von diesen Grundsätzen geleitet sind. Wellhausens Geschichte Israels, Jülichs Einleitung und Gleichnisreden, Harnacks Dogmengeschichte machen gerade dadurch den großen Eindruck. Behalten wir das im Auge, so zeigt sich auch leicht der Fehler, der den Konstruktionen des Christentums als der absoluten Religion zugrunde liegt, wie denn ja auch der Uebergang von solchen historischen Büchern zu den prinzipiell-historischen Einleitungen der Dogmatiken immer mit einem gewissen Unbehagen verbunden zu sein pflegt. In ihnen wird ein Ueberblick über die Gesamterscheinung des religiösen Lebens der Menschheit oder über das sog. „Wesen der Religion“ erstrebt, der ja an sich naturgemäß den Anfang bilden muß und der durch die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse keineswegs unmöglich gemacht wird. Auch ist es unumgänglich, hierbei das Gemeinsame, Typische aller religiösen Erscheinungen psychologisch herauszuanalysieren und an dieses typische Ergebnis die weiteren erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen nach der Realität des in der Religion bejahten Objektes anzuknüpfen. Aber bei dieser notwendigen und wichtigen Behandlung des Allgemeinbegriffes bleibt es nun nicht. Vielmehr soll der Allgemeinbegriff des „Wesens“** außerdem und vor allem noch den Normbegriff liefern, der nicht bloß die einzelnen Religionen auf ihren Wert zu beurteilen ermöglicht, sondern der in ihnen selbst zu einer endgültigen erschöpfenden Realisation gelangt. So wird der Allgemeinbegriff oder das Wesen der Religion als eine alle einzelnen Religionen nach einem immanenten Gesetz hervorbringende Kraft betrachtet, die in den einzelnen Erscheinungen nicht bloß die Spezialfälle des allgemeinen Gesetzes, sondern eine teleologische Reihe der sukzessiven Selbstverwirklichungen des Allgemeinbegriffes bis zu seiner vollen und erschöpfenden Darstellung hervorbringt. Als der Abschluß der Reihe und somit als absolute Verwirklichung des Begriffes wird dann das Christentum betrachtet, und zwar auch dieses nicht in seinen konkreten historischen Gestalten, sondern in seinem von der Abstraktion festgestellten „Wesen“, das zu den konkreten einzelnen Gestaltungen des Christentums sich verhält wie das Wesen der Religion zu den konkreten Religionen. Wie diese verstanden werden müssen aus dem

ihnen immanenten Allgemeinbegriff, so auch das Christentum aus eben diesem in ihm realisierten Allgemeinbegriff, womit in der Regel eine ziemlich eingreifende Kritik seiner empirischen Erscheinung verbunden zu sein pflegt.

Die Grundgedanken dieser Konstruktion sind deutlich. Sie bringt die Historie auf einen Allgemeinbegriff, der eine einheitliche, gleichartige, gesetzmäßig sich bewegende und die Einzelfälle hervorbringende Kraft bedeutet. Sie erhebt diesen Allgemeinbegriff zum Norm und Idealbegriff, der das Wertvolle und Bleibende in allem Geschehen bedeutet. Sie verbindet beide Fassungen durch eine Entwicklungstheorie, die die vollständige Deckung des gesetzmäßigen kausalen Ablaufes bedeutet, wie er aus dem Allgemeinbegriff folgt, mit der sukzessiven Herausbildung des Wertvollen, wie es in dem Begriffe der absoluten Verwirklichung ausgesagt ist.

Ebenso deutlich sind aber auch die unwiderleglichen Einwürfe gegen diese Konstruktion. Die Historie kennt keinen Allgemeinbegriff, aus dem sie Inhalt und Reihenfolge des Geschehenden ableiten könnte, sondern nur konkrete, individuelle, jedesmal im Gesamtzusammenhang bedingte, im Kerne aber unableitbare und rein tatsächliche Erscheinungen. Die Historie kennt eben deshalb keine mit tatsächlichen Allgemeinheiten zusammenfallenden Werte und Normen, sondern kennt diese immer nur als allgemein *gültige* oder Gültigkeit beanspruchende Gedanken, die stets in individueller Form auftreten und ihre Allgemeingültigkeit nur im Kampfe gegen das bloß Tatsächliche kund tun. Die Historie kennt aus all diesen Gründen keine Entwicklung, in der das tatsächlich-gesetzmäßige Allgemeine, das Allgemeingültig-Wertvolle durch sich selbst hervorbrachte, und schließlich keine absolute Realisation des allgemeinen Begriffes innerhalb eines Zusammenhangs, der in Wahrheit an jedem Punkte nur besonders bestimmte und begrenzte und dadurch individualisierte Erscheinungen hervorbringt.

Diese Gebrechen der Grundbegriffe treten noch klarer im Resultat hervor und zwar an allen vier Hauptpunkten desselben.

Erstlich ist es bei der zwar lückenhaften, aber doch die Hauptscheinungen nunmehr klar fixierenden Kenntnis der Religionsgeschichte unmöglich, den Allgemeinbegriff der Religion so zu formulieren, daß er zugleich den Normbegriff und die Notwendigkeit der stufenweisen Hervorbringung des realisierten Normbegriffes enthielte. Auch wenn man daran festhält, daß der hier in Frage kommende Allgemeinbegriff nicht der Begriff des die Einzelfälle unter sich befassenden Gesetzes, sondern ein Kausalität und Finalität vereinigender Begriff ist, der in jedem Moment der wirkenden Kraft die Hindeutung auf das von ihr erstrebte Ziel enthält, auch dann bleibt es undurchführbar, wirklich in den niederen Stufen die höheren angestrebt und in den höheren die niederen fortgeführt zu sehen. Vielmehr kommt es auf diese Weise immer nur zu Begriffen und Definitionen des Wesens der Religion, die auf die niederen Stufen noch nicht passen und auf die höheren nicht mehr, zu schattenhaften Gedanken, die die Phantasie in jede konkrete Erscheinung erst als ihren Kern hineindeuten muß. Oder es werden Religionsbegriffe aufgestellt — und diese sind begreiflicherweise bei den Theologen am meisten beliebt —, die überhaupt nur eine blassere Formulierung des Christentums sind und ohne weitere ernstliche Begründung das Christentum einfach als die überall angestrebte Idealreligion bezeichnen. Oder es wird den konkreten Religionen etwas untergeschoben, was in Wahrheit eine von metaphysischen Betrachtungen inspirierte Religiosität ist, wie das durchschnittlich bei den vom modernen Naturbilde beeinflußten pantheisierenden Religionsbegriffen der Fall ist. In all diesen Fällen tritt ganz deutlich alles das auseinander, was man in einem solchen Begriff zu binden gesucht hat: der wirkliche echte Allgemeinbegriff der typischen Grunderscheinungen der Religion, der Normbegriff der maßgebenden religiösen Wahrheit und die konkrete, individuelle Erscheinung der einzelnen historischen Religionen. Und die meist sehr

schemenhaften und unsicheren Begriffsbestimmungen selbst zeigen deutlich, wie unmöglich es ist, den Allgemeinbegriff ohne weiteres zum Normbegriff zu erheben oder umgekehrt den Normbegriff aus seiner gleichzeitigen Eigenschaft als Allgemeinbegriff zu begründen.

Noch schlimmer steht es zweitens mit der absoluten Realisierung des Allgemeinbegriffes im Laufe der geschichtlichen Entwickelung. Hier sind zweierlei Fälle möglich. Entweder wird mehr die kausale Seite des Allgemeinbegriffes betont. Dann aber ist seine absolute Realisation nur in der ganzen Reihe der historischen Gestaltungen selbst enthalten, und dann gibt es unter diesen selbstverständlich keine absolute Religion, die für sich allein den Begriff erschöpfend darstellte. „Die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in ein einzelnes Exemplar auszuschütten.“ So sehr dem Historiker eine solche Betrachtung einleuchten mag, da sie ihm Unbefangenheit und Freiheit der Auffassung ermöglicht, so wenig kann sie doch dem genügen, der in der Religion nicht bloß ein Objekt der Historie, sondern eine Frage des Lebens sieht, und der daher die teleologische Seite des Allgemeinbegriffes weniger zu vergessen geneigt ist. Dem aber wird gerade der Historiker selbst sich nicht entziehen können, da er doch nicht bloß um der Kenntnisnahme von gewesenen Dingen willen, sondern um der in der Geschichte sich offenbarenden Werte willen seine Arbeit betreibt. Wird aber diese Seite streng betont, so tritt der andere Fall ein, daß man sich zwar in der Richtung auf das Ziel begriffen fühlen, aber doch vor dem Ende der Geschichte von einer absoluten Religion nicht reden, sondern diese erst dicht vor dem Ende aller Geschichte erwarten darf. Es muß absolute Dämmerung sein, bis der Vogel der Minerva seinen Flug in das Land des realisierten absoluten Begriffes beginnen kann. Aber wenn dem so ist, wie kann der Allgemeinbegriff mit genügender Sicherheit geprägt werden, wenn doch seine eigentlichste Realisation in unberechenbarer Feme steht? Und wenn der Allgemeinbegriff nicht sicher geprägt werden kann, wie können dann mit Sicherheit die Etappen bezeichnet werden, in denen er sich bis jetzt auf seine Realisation hin bewegt hat und zwischen denen wir uns zu entscheiden haben? Eben deshalb pflegt die Konstruktion der absoluten Religion niemals lange an einer historischen Religion zu haften, und wird von selbst zur Konstruktion der Zukunftsreligion. Die Undurchführbarkeit des Begriffes zeigt sich dann aber erst recht in der Zerfahrenheit all der Zukunftsbilder der kommenden Religion, die jeder als Ziel der Entwicklung zu konstruieren bemüht ist, und damit zugleich in der Verschiedenheit der Konstruktion und Bewertung der Stufen, die zu diesem Ziele führen und auf deren höchster wir Fuß fassen müssen. Insbesondere zeigt die Historie den Etappenweg überhaupt nicht, der von hier aus erwartet werden müßte. Denn sie zeigt bei der ungeheuren Masse der Menschen überhaupt keine Erhebung zu höheren Gestaltungen. Nur an einzelnen Punkten brechen solche hervor und dann in einer großen ansteigenden Entwicklung ihres eigenen Gehaltes; aber zu einander stehen diese hervorbrechenden großen Religionen selbst keineswegs in einem kausalen Stufenverhältnis, sondern im Verhältnis eines Nebeneinander, wo nur der Kampf und die innere sittliche Arbeit über das Wertverhältnis Aufschlüsse geben kann, aber keine wie immer konstruierte Sukzessionsreihe. Seit nicht mehr bloß die Religionsgeschichte Vorderasiens und der Mittelmeerkultur, sondern auch die Welt der ostasiatischen Religionen vor unsren Augen steht, kann man sich das gar nicht mehr verbergen. Es ergibt sich also auch von dieser Seite, daß die Historie zwar der Normbegriffe sich nicht enthalten kann, daß sie diese aber aus dem Aufweis der absoluten Realisation des Allgemeinbegriffes nicht gewinnen kann.

Am schlimmsten steht es drittens mit der Konstruktion des Christentums selbst als der absoluten Religion, und zwar nicht bloß, weil, wie eben gesagt, eine solche innerhalb der Geschichte überhaupt nicht beweisbar ist, sondern vor allem, weil hier die Unvereinbarkeit eines konstruierten Allgemeinbegriffes mit einem konkreten, individuellen historischen Gebilde unmittelbar zu empfinden ist. Freilich das versteht sich für jeden frommen Menschen von selbst, daß das Christentum eine religiöse Kraft von höchster Bedeutung, unter allen Umständen eine grandiose religiöse Wahrheit ist. Aber ebenso liegt es auf der Hand, daß das Christentum jeder

Zeit und insbesondere in seinem Ursprünge eine echt historische Erscheinung ist, in allem Neuen, das es bringt, doch aufs tiefste und innerlichste bedingt durch die historische Situation und Umgebung, die es vorfand, und durch die Verbindungen, die es in seiner weiteren Entwicklung einging. Es setzt die Zertrümmerung der antiken Nationalreligionen und damit der alten naivgewachsenen Werte voraus und ebenso die Versuche religiöser Neubildungen, die sich auf diesem Trümmerfeld erheben und dann von ihm als der stärksten Kraft angezogen werden, ja vielleicht an seiner ersten Bildungsgeschichte selbst schon irgendwie mitbeteiligt sind. Es ist überdies selbst in seinem Kerngedanken sicherlich aufs tiefste bestimmt durch die eschatologischen Ideen, die in dieser Lage sich Israels bemächtigten, und hat gerade erst im Zusammenhang mit ihnen seinen rein innerlichen und rein ethischen Gottesglauben ausgesprochen. Diese Ethik selbst aber ist wiederum in dieser Situation durch die Spannung auf das Weitende, auf das vor Gott Bleibende und durch die Vergleichsgültigkeit aller irdischen Werte zu einer religiösen Schroffheit und Einseitigkeit ausgeprägt, die nur in solcher Lage und unter solchen Voraussetzungen möglich ist. Sobald aber der christliche Gottesglaube von diesen ersten mythisch-populären Formen sich löst und seine rein humane und innerliche Richtung offenbart, zieht er die wahlverwandte, platonische und stoische Ethik samt der idealistischen Metaphysik und der aristotelischen Teleologie an sich, um in dieser Verbindung von neuem ein ganz konkretes, begrenztes und bedingtes Gebilde zu sein. Und so geht es fort bis heute. Nirgends ist das Christentum die absolute, von geschichtlicher, momentaner Bedingtheit und ganz individueller Artung freie Religion, nirgends die wandellose, erschöpfende und unbedingte Verwirklichung eines allgemeinen Begriffes der Religion. Allerdings ist es nötig, die beherrschende Idee des Christentums aufzusuchen und aus ihrem Inhalt die Entwicklung und Fortbildung des Christentums, soweit möglich, zu verstehen; aber diese Idee ist nur aus ihm selbst zu schöpfen und ist in jedem Moment innerlichst verwachsen mit ganz bestimmten historischen Bedingungen. Sie lebt vermöge ihrer Verflechtung in den geschichtlichen Gesamtzusammenhang wie alle anderen Ideen immer nur in ganz individuellen, historischen Gebilden. Dagegen wird diese Idee verfälscht und in ganz künstliche Verhältnisse zu ihrer Wirklichkeit versetzt, wenn sie von außen her als absolute Idee der Religion herangebracht und ihm eingeimpft wird. Hier wird daher auch Not und Kunst der Theologie am größten. Kem und Schale, Form und Inhalt, bleibende Wahrheit und zeitgeschichtliche Bedingtheit sind die Formeln, deren oft sehr wunderlicher Gebrauch aus den Wirren helfen soll. Und doch bleibt es in all diesen Versuchen immer dabei, daß wirkliche Absolutheit des Kernes auch die Schale verabsolutiert und wirkliche Relativität der Schale auch den Kem relativiert. Vor allem die „zeitgeschichtliche Form“ der Verwirklichung des absoluten Ideals erinnert an feuriges Eisen mit wächserner Schale oder an wächsernen Kern mit glühender Hülle. Eine solche Scheidung ist nur in peripherischen Kleinigkeiten möglich; in der Hauptsache sind gerade die zentralen religiösen Gedanken eng mit starken, aber uns ganz fremdartigen und unwiederholbaren Gedanken der Zeit verbunden. Das Ergebnis all dieser beweglichen Scheidekünste ist daher nur, daß die Scheidung immer schwieriger geworden ist und über ihnen die erhebende Freude an der großartigen individuellen Wirklichkeit der Geschichte verloren geht. Das, was frühere Konstruktionen leichtherzig als Schale beiseite gelegt haben, ist immer mehr in echt historischen Darstellungen wieder zu Ehren gekommen, nicht weil es die Hauptsache wäre, sondern weil die Hauptsache eben kein geschichtsloser, ewiger und unveränderlich expliziter Begriff, sondern ein individuell lebendiges, in diesen Bedingungen so gewordenes Ganzes konkreter Wirklichkeit ist. In diesem Ganzen werden die Niederschläge unzähliger geschichtlicher Entwicklungen weitergeführt, jeweils beherrscht und geformt von einem vorwaltenden Bedürfnis, aber auch fähig, jedem neuen Zeitbedürfnis Stoff und Recht zu seinen Entfaltungen zu geben. Das alles aber zeigt uns nur, wie gerade an der geschichtlichen Wirklichkeit jede Konstruktion des Christentums aus einem absolut sich vollendenden Begriffe scheitert. Es mag mit der Bedeutung des Christentums stehen, wie es will, aus der Vereinerleitung mit dem absoluten Begriff der Religion wird weder seine Entstehung und Geschichte noch seine Bedeutung in der Religionsgeschichte erkannt.

Die gleichen Bedenken ergeben sich schließlich bei dem diese sämtlichen Einzelausführungen beherrschenden Gesamtbegriffe, bei dem Begriff der Entwicklung selbst. An und für sich zwar ist dieser Begriff eines der sichersten Werkzeuge und eine der Grundvoraussetzungen der Historie. Es ist zweifellos bewährt und liegt in der Analogie aller erkennbaren Verläufe, daß überall im Einzelnen wie im Ganzen primitive Ausgangspunkte anzunehmen sind, aus denen durch Entgegensetzungen und Vereinigungen erst das kompliziertere materielle und geistige Leben erwächst. Auch ist zweifellos, daß alle in diesem Getriebe hervorbrechenden großen Geistesinhalte, Gedanken und Lebenskräfte zuerst in keimhaften Urgestalten auftreten und ihren vollen Gehalt erst in Anpassungen und Gegensätzen, in Vertiefung und Durcharbeitung, in Meditation und Kampf während vieler Geschlechter offenbaren, so daß sie einer rückwärts gerichteten Betrachtung als nach eigener innerer Triebkraft wachsende und nach eigener Logik alle Reize beantwortende Lebensprinzipien oder Geistesenergien erscheinen müssen.

Aber hierbei kommt nun alles an auf die Behandlung und Auffassung dieser Entwicklungsnatur aller menschlichen Dinge gegenüber dem konkreten und individuellen Geschehen. Der spekulativen Evolutionismus hat sein charakteristisches Merkmal darin, daß er das Gesamtleben der Menschheit als eine Entwicklungreihe auffaßt, in der der treibende geistige Zielgehalt zugleich das ganze kausale Getriebe der auseinander folgenden seelischen Akte aus sich in einer bestimmten, das Ziel logisch notwendig anbahnenden Reihenfolge hervorbringt. Aus dieser Deckung von Kausalität und Finalität abstrahiert er die Gesetze, die ihn die Stufenhöhe jeder einzelnen Erscheinung nicht bloß nach persönlicher ethischer Wertung als Annäherung an das vorschwebende Ziel betrachten, sondern mit begrifflicher Notwendigkeit aus der Reihenfolge der kausalen Evolution berechnen läßt. Ganz abgesehen davon, daß diese Lehre ihrerseits wieder ihren Halt nur hat in einer evolutionistischen Metaphysik des Absoluten selbst, die in gleicher Weise im Begriffe des Absoluten Kausalität und Finalität zur Deckung bringt und schweren ethischen und religiösen Bedenken ausgesetzt ist, so ist diese Konstruktion rein von der Historie aus angesehen der durchgängige Widerspruch gegen das wirkliche Geschehen. Ein strenger und einfacher, allgemeingesetzlich formulierbarer Kausalzusammenhang findet hier nachweisbar nur statt in den an die Naturgrundlagen der Existenz gebundenen Wahrnehmungen und Begehrungen. Dagegen vermag sie die Erhebung der höheren geistigen Lebensinhalte, die als in sich selbst notwendige Prinzipien der natürlichen Motivation entgegentreten, ihrerseits weder als die im Grunde jenes ganzen Kausalgetriebe zu ihrer eigenen Durchsetzung hervorbringende Macht zu erkennen, noch als die aus der natürlichen Basis notwendig hervorgehende Folgeerscheinung zu erklären. Sie kann nur günstige und ungünstige Konstellationen des natürlichen seelischen Getriebes aufzeigen, die das Hervorgehen der höheren Geistesinhalte erleichtern und befördern oder erschweren und entstellen, und sie kann diese nur als selbständige, an den Willen sich wendende Kräfte von eigener innerer Notwendigkeit betrachten, deren Entstehung und Wirkung sie mit der gleichen vorurteilslosen Hingabe studieren muß wie das Getriebe der an die nächsten natürlichen Nötigungen sich anschließenden Motivationen. Sie steht vor einem Kampf zweier großer Grundrichtungen des Seelenlebens, die zwar im Zusammenhang stehen, aber nicht die eine aus der andern sich erklären. Das seelische Leben ist für sie überhaupt von Hause aus nicht eine in bloßer kausaler Aufeinanderfolge gleichartiger Akte hergestellte Reihe von Geschehnissen, sondern ein geheimnisreiches Doppelwesen, in dem die schwierigen Begriffe der Freiheit und der Persönlichkeit jedenfalls insoferne eine grundlegende Bedeutung haben, als die Motivierung aus den höheren Geistesinhalten niemals die einfache Fortsetzung der begonnenen natürlichen Motivierung ist, als der Hervorgang solcher Inhalte nie durch bloße Summierungen bisheriger Wirkungen, sondern durch unerklärbare, aus tieferem Grunde emporsteigende Erschließungen stattfindet. Eben deshalb ist in der praktischen Durchführung auch jede rein logisch-dialektische Konstruktion der Stufen der Entwicklung eine doktrinäre Vergewaltigung der wirklichen Geschichte. Nur in den trüben Regionen der Prähistorie hat heute noch eine derartige Forschung ihr reichlich bebautes Feld, und in den tendenziösen wirtschaftsgeschichtlichen Ableitungen alles geistigen Geschehens lebt ihre Karikatur noch fort. Die wirkliche große

Historie aber hat sich überall von ihr befreit und stellt ihre entwicklungsgeschichtlichen Bilder überall als möglichst nur das Objekt wiedergebende Gemälde der zusammenhängenden geistigen Gebilde dar, deren Bewertung sie ebensowenig als die Erklärung an solche Konstruktionen bindet. Daran hindert sie nicht bloß das Konkrete und Individuelle der Historie rein als solches, sondern insbesondere gerade die Wurzelung der entscheidendsten und bedeutsamsten individuellen Hervorbringungen in selbständigen höheren Kräften, die nicht in einen konstruierbaren Verlauf eingereiht werden können. Darum sind auch heute in der Religionsgeschichte die entwicklungsgeschichtlichen Ableitungen beschränkt auf die sogenannten Anfänge und kulturlosen Formen der Religion, wo der Mangel an sicheren Quellen und die Dunkelheit der religiösen Empfindungen den Theorien freieres Spiel lassen. Die großen Kulturreligionen dagegen stellt die Geschichte heute sämtlich als eigene, an ihrem Ort und in ihren Voraussetzungen bestimmt geartete Gebilde dar, die über ihren Inhalt und ihr Wesen lediglich selbst Aufschluß zu geben haben. Auch die Geschichte des Christentums hat ihrerseits immer deutlicher die beirrenden Stufenkonstruktionen aufgegeben, die Urchristentum, Katholizismus und Protestantismus als Glieder einer logischen Reihe betrachten. Keine Periode ist lediglich Durchgangsstufe, jede* hat in ihrer Gesamtlage ihren eigenen Sinn und ihre selbstgenugsame Bedeutung. Gerade hierin liegen die bedeutsamen Fortschritte der neueren Kirchengeschichte über die Tübinger Schule hinaus. Das Ergebnis ist daher auch hier: Wie es immer mit der unaufgebliebenen Bedeutung des Entwicklungsbegriffes stehen möge, in der Gestalt einer Kausalität und Finalität deckenden und dadurch begriffliche Berechnung des Stufenwertes ermöglichen den Reihe ist er nicht durchzuführen; zum Erweis einer absoluten, endgültig den Begriff erschöpfenden Religion ist er nicht zu gebrauchen⁷.

Also die Methode der Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist unhaltbar. Die Väter der entwicklungsgeschichtlichen Theologie haben sie nur aufstellen können, weil die Religionsgeschichte ihrer Tage noch überausdürftig und beengt war, und weil ihre historische Erforschung des Christentums noch zwischen rationalistisch-pragmatischen Einzelerklärungen und poetisch-intuitiven Phantasien schwabte. Nur auf dem Nebel einer noch sehr unbestimmten historischen Erkenntnis konnte der Regenbogen solcher Konstruktionen leuchten. Zudem standen sie noch unter dem Banne einer älteren Denkgewohnheit, die das Christentum als die göttliche Verwirklichung der natürlichen Religion, des Logos und des natürlichen Sittengesetzes, ansah. Ihr „Wesen der Religion“ ist von dieser Seite betrachtet nichts anderes als die elastisch gemachte natürliche Religion, ihre Verwirklichung des Begriffes der Religion im Christentum nichts anderes als die poetisierte göttliche Introduktion der vollkommenen natürlichen Religion. So haben alte Denkgewohnheiten auch über diejenigen noch Macht, die sie selbst am entscheidenden Punkte durchbrochen haben. Zudem haben sie selbst diese Konstruktion nur mit bedeutsamen Einschränkungen durchgeführt.

Schleiermacher hat zwar, nachdem er in den Reden keinem Buche hatte verbieten wollen, zur Bibel zu werden, in seiner theologisch-kirchlichen Periode das Christentum als die Verwirklichung des in der Schöpfung angelegten und durch die Erhebung des Geistes über das Fleisch entfalteten Wesens der Religion konstruiert. Aber er hat doch zugleich dafür Sorge getragen, das Christentum in seiner jedesmal individuellen und historisch begrenzten, daher immer beweglichen Gestalt anzusehen. Gerade er hat das Stichwort des Individuellen ausgegeben und für ein undogmatisches Verständnis der Geschichte des Christentums fruchtbar gemacht. Er hat daher auch die absolute Religion in Wahrheit auf *einen* Punkt beschränkt, auf die Person Jesu, die er denn auch wirklich historisch-dogmatisch als ein erlösendes Urbild absoluter, unbedingter und unbegrenzter, ja nur scheinbar werdender, in Wahrheit wandeloser religiöser

⁷ Vgl. Meine Kritik des Entwicklungsbegriffes in „Die Selbständigkeit der Religion“ Z. f. Th. u. K. VI 1896 S. 178—183 und in der Anzeige von Dorners Dogmengeschichte Gött, Gel. Anz. 1901 S. 265—275; s. auch Lask, Fichtes Idealismus S. 56—68.

Erkenntnis und Kraft konstruiert hat. Die von diesem Urbild ausgehenden Wirkungen dagegen lieferte er sofort wieder den Gesetzen der Historie aus und hat sie gerade als jedesmal nicht bloß verschuldet unvollkommene, sondern als individuell notwendig begrenzte verstehen gelehrt.

Andrerseits hat Hegel das Christentum zwar im ganzen als absolute Religion definiert, indem er in ihm die höchste und letzte Religionsstufe erkannte. Aber in Wahrheit war es ihm doch nur die letzte, in der Vorstellung befangen bleibende Vorstufe der absoluten Religion, die als reiner Gedanke zwar aus dem Christentum sich entwickeln, doch in ihrer Wahrheit nur durch die Ableitung aus dem absoluten Begriffe der in der Geschichte sich explizierenden absoluten Idee erweisen ließ. Darnach also wäre der Gedanke der absoluten Religion nicht aus der Historie gewonnen, sondern aus dem Begriff des Absoluten selbst. Sie ist ein rational notwendiger Begriff, der ganz konsequent aus einem rational notwendigen Begriffe Gottes abgeleitet ist und in der Geschichte als Enderwerb des Denkens auftritt, wobei nur die Verbindung dieses Begriffs mit dem historischen Christentum und vor allem mit der ihn praktisch vollkommen darlegenden Persönlichkeit Jesu behauptet wird.

So haben beide Meister den Begriff nur mit Vorsicht angewendet. Wenn ihre theologischen Erben den Begriff massiver behandelten, so haben doch gerade ihre scharfsinnigsten Schüler ihn entweder in den alten supranaturalistischen Begriff zurückverwandelt oder ihn in seiner jede Absolutheit innerhalb der Historie ausschließenden Tragweite erkannt. Die zahlreichen Apostaten und unglücklichen Liebhaber der Theologie, die in jenen hoffnungsreichen Frühlingstagen der erneuerten Theologie aus der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Schule hervorgingen, haben die Sachlage deutlich gemacht. Um von dem sprunghaften, aber lehrreichen Bruno Bauer und dem haltlosen, aber historisch überaus feinfühligen Renan abzusehen, so haben zwei hervorragende Gelehrte, Strauß und Lagarde, die Konsequenzen zu allgemeinsten Empfindung gebracht. Strauß, der freilich keine tiefere religiöse Natur, aber ein solider und scharfsinniger Forscher war, hat gegen Hegel mit unwiderleglicher Schärfe gezeigt, daß innerhalb der Historie der absolut explizierte Begriff der Religion sich an keinem bestimmten Punkt dartun lasse, und daß die Urgeschichte des Christentums bei wirklich streng historischer Behandlung in keiner Weise als derartige Realisation sich erweisen lasse. Derselbe hat dann gegen Schleiermacher ebenso unwiderleglich gezeigt, daß zu den individuellen und bedingten historischen Wirkungen sich unmöglich eine absolute und historisch unbedingte Ursache postulieren lasse, und daß das von diesem Postulate aus entworfene, angeblich rein historisch aus den Quellen bestätigte Bild der absoluten Persönlichkeit Jesu eine widersprüchsvolle, blutlose Konstruktion ist. Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten. Beide Worte schließen einen Widersinn in sich. Andrerseits hat Lagarde, der eine ernstlich religiöse Natur aber kein scharfer Dialektiker und keine geschlossene Denkerpersönlichkeit war, den Gedanken der Entwicklungsgeschichte der Religion von allen dogmatischen und metaphysischen Verwertungen losgerissen und ein unbefangenes, an das Objekt sich hingebendes, mit allen Mitteln gewissenhafter Forschung betriebenes Studium der Religionsgeschichte verlangt, das gerade die charakteristischen Erscheinungen der Religion im Gegensätze zu philosophischen und theologischen Verballhornungen verstehen lehren solle und auf dieser Grundlage eine rein historische Würdigung des Christentums herbeiführen müsse. Gerade einer solchen aber, meinte er, müsse sich die Größe und Hoheit des von apologetischem Zierrat und Ballast befreiten Christentums überwältigend dartun, wenn auch freilich über den weiteren Gang der Religionsgeschichte nichts auszumachen sei und große Neubildungen bevorstehen könnten. Im ganzen hat eine derartige Kritik — nicht die positive Anschauung beider — gesiegt, oder vielmehr die genauere historische Arbeit hat von selbst alle jene beirrenden und fälschenden Konstruktionen beiseite geschoben, zu lebendiger Erfassung der historisch bedingten Eigenart des Christentums und zu immer tieferer Verflechtung desselben in die allgemeine Geistesgeschichte geführt. So reife und umsichtige Werke wie

Weizsäckers „Apostolisches Zeitalter“ und Jülichers „Gleichnisreden“, die auf allen Seiten Eindruck gemacht haben, zeigen das deutlicher als jede begriffliche Untersuchung. Frei von dogmatischen und antidogmatischen Konstruktionen spricht hier die historische Wirklichkeit zu uns mit der ganzen Lückenhaftigkeit und Unsicherheit der Erkenntnisse und den Vorbehalten besserer zukünftiger Einsichten, wie das historische Erkenntnis muß, aber auch mit der Klarheit der Hauptsachen. Unendlich viel Hohes und Großes vernehmen wir aus ihr, aber nichts, woraus man den realisierten Religionsbegriff wie eine Art Unterton vernehmen könnte. Vollends ausgeschlossen ist alles derartige in der neuesten Entwicklung, die die Erforschung der Entstehung des Christentums unter dem Einfluß der klassischen und semitistischen Philologen genommen hat. Hier ist insbesondere durch Usener und seine Schule eine rein philologische, auf die Religionsgeschichte der Spät-Antike begründete Forschungsmethode geschaffen worden, die uns heute die sämtlichen Probleme neu stellt. Es wirkt in diesen Forschungen manchmal etwas von der Abneigung der Humanisten und Bildungsaristokraten gegen das Christentum; aber es ist jedenfalls von ihr ein Zusammenwirken von geschichtlichen Strömungen aufgezeigt, die uns das Christentum überhaupt nicht als eine einfache Idee, sondern als eine höchst verwickelte Bildung von ganz bestimmter zeitgeschichtlicher Prägung zeigt.

Das Ergebnis dieser ganzen Arbeit, die Preisgebung der Vereinerleiung von Allgemeinbegriff und Normbegriff, der Verzicht auf den Erweis des Christentums als absoluter Religion durch geschichtsphilosophische Spekulation und die Anerkennung des begrenzt individuellen und des vielseitig bedingten Charakters aller historischen Erscheinungen, ist daher in weiten Kreisen der gegenwärtigen Theologie anerkannt.

Man könnte damit eine klare Lage zu haben meinen, wenn nicht diese Anerkennung in der verwirrendsten Weise gerade zur Aufhebung der daraus entspringenden Konsequenzen von der jüngsten großen Theologenschule benützt würde. Zwar der Meister, Albrecht Ritschl, hat sich diesen Vorwurf nicht zugezogen. Er erweist die Normativität des Christentums aus einer sehr einfachen Verbindung ethisch-religionsgeschichtlicher Postulate und supranaturaler Autorität, der gemäß das Christentum die wunderbare Verwirklichung der in der Religionsgeschichte immer deutlicher hervortretenden Postulate auf Selbstbehauptung der geistig-sittlichen Persönlichkeit gegenüber der Welt sei. Er hat dabei nur den für eine solche Betrachtung entscheidenden Begriff des Wunders in einer befremdlichen Schwebe gelassen und statt dessen lieber den Anspruch Jesu auf absolute Offenbarungswahrheit und die gläubige Selbstgewißheit der christlichen Gemeinde betont. Aber unter seinen Nachfolgern haben viele diesen Punkt genauer zu bestimmen gesucht und dabei gerade die Schwierigkeiten der evolutionistischen Apologetik, die Bedenklichkeit der Allgemeinbegriffe auf dem Boden der Historie, verwerten zu können gemeint. Mit dem Allgemeinbegriff der Religion sei nichts anzufangen, er scheitere überall am Historisch-Individuellen und helfe zu keinem Normbegriff. Das Normative könne daher überhaupt nicht auf der breiten Basis irgend eines Gemeinsamen gefunden, sondern könne nur von der schmälsten Basis des ganz Besonderen und Individuellen aus gewonnen werden. Diese schmale Basis liefere nun das Christentum gerade bei der Beschränkung auf seine historisch-besondere Gestalt und auf seine spezifische Gewißheitsbegründung. Dabei verfahren die einen so, daß sie es gerade als die individuelle Besonderheit des Christentums bezeichnen, absolute Wahrheit und Bewirkung der Erlösung durch die absolute Wahrheit zu beanspruchen. Dieser Besonderheit des Christentums habe sich auch die wissenschaftliche Darstellung und Bewertung des Christentums zu fügen, indem sie diesen, es isolierenden und aller andern Religion gegenüberstellenden, Anspruch zur Voraussetzung nimmt. Diese Voraussetzung werde dann durch allgemeine Erwägungen bestätigt, die es in erster Linie zu durchgängigen natürlichen Postulaten des sittlichen Geistes und erst dann nachträglich zu den entgegenkommenden, in den nichtchristlichen Religionen enthaltenen Ahnungen in Beziehung setzen. Das Christentum ist dann die denkbar höchste, die natürlich-sittlichen Postulate befriedigende und zugleich die Andeutungen der allgemeinen, außerchristlichen Offenbarung

vollendende Religion. Oder es wird die allgemeine wissenschaftliche Religionsforschung lediglich auf eine kausal-mechanische phänomenologische Psychologie beschränkt, zugleich aber gefordert, daß das Normative sich in einer individuell-historischen, vor allem aber das sonstige Kausalgeschiebe durch eine absolute Offenbarung des sittlichen Freiheitsgeistes durchbrechende Religion offenbare. Eine solche Religion müsse es geben; und als solche erweise sich gerade das Christentum, dessen Besonderheit es sei, in Jesus eine derartige Offenbarung und Erlösung zu beanspruchen und diesen Anspruch durch den Eindruck Jesu zu verwirklichen; das Recht dieses Anspruchs werde durch seine Kongruenz mit den ethischen Postulaten des natürlichen Bewußtseins bestätigt. Hierauf beruhe die besondere, in persönlicher Tat vollzogene spezifisch-christliche Gewißheit, von der aus es überhaupt erst möglich werde, in dem psychologischen Geschiebe außerchristlicher Religionsmeinungen eine treibende göttliche Kraft zu erkennen und ihnen gegenüber einen Beurteilungsmaßstab zu finden⁸. Andere mögen etwas anders verfahren, immer ist es eine „christliche Erkenntnistheorie“, die auf die Unmöglichkeit eines allgemeinen Begriffes der Religion und eines von hier aus zu gewinnenden Maßstabes aufgebaut ist, die insbesondere den Maßstab durch den „individuell-historischen“ Anspruch des Christentums auf absolute Offenbarung und Erlösung, sowie durch dessen Bestätigung in der Kongruenz mit dem natürlichen sittlichen Bewußtsein sich geben läßt. Es liegt aber auf der Hand, daß das nur ein Spiel mit dem Begriff des Historisch-Individuellen ist. Bei dem „natürlichen“ Bewußtsein und den nichtchristlichen Religionen schließt alle individuelle Besonderheit die Befassung unter den allgemeinen Begriff der natürlichen und allgemeinen Offenbarung nicht aus, und auf der anderen Seite soll der Begriff des Historisch-Individuellen, und das heißt zugleich des temporär einzigartig Bedingten, das Christentum durch Betonung des von ihm erhobenen Anspruches als schlechthin überindividuelle, absolute Wahrheit erweisen. Im ersten Fall leistet der Begriff des Individuellen unendlich viel weniger als er müßte, im zweiten unendlich viel mehr als er darf. Die Opposition gegen den Allgemeinbegriff und die Betonung des Historisch-Individuellen gibt hier in Wahrheit nur den Titel her für die Entgegenseitung des Christentums gegen alles Nichtchristentum, wobei sich das

⁸ Ich verweise hierfür nur auf die erwähnten Aufsätze meiner Kritiker. Das erste dürfte Wobbermins Theorie sein (vgl. Z. f. Th. u. K. X 1900 S. 417, 421, 423), das zweite Traubs (vgl. bes. Z. f. Th. u. K. XI 1901 S. 314—317), dem Reischle jedenfalls nicht ferne steht. Eine Folge dieser Theorie pflegt es zu sein, daß eine Stellungnahme zum Christentum, wie ich sie im folgenden entwickle, hartnäckig in bezug auf ihre Motive und Gründe für Selbstdäuschung erklärt wird, und daß ihr als wirkliches Motiv immer eine mindestens logisch, im Grunde aber auch immer zeitlich vorangehende (Traub S. 317, Reischle S. 321) isolierte Vergewisserung durch die „spezifisch christliche Gewißheit“ im oben geschilderten Sinne untergeschoben wird. Dem gegenüber kann ich nur ebenso hartnäckig erwiedern, daß für mein Gefühl eine derartige „christliche Erkenntnistheorie“ ohne die zugehörige „christliche Kausalität“ ein künstliches und unvollständiges Ding ist, und daß bei völliger Abwendung von ihr der natürliche schlichte Blick auf kämpfende große Religionstypen, abwägende Stellungnahme zu ihnen und die Begründung dieser Stellungnahme auf die Theorie eines gemeinsamen, verschieden klar verwirklichten Ziels der einfache Ausdruck der dann sich ergebenden Sachlage ist. In einer Religionskrise, wie der unseren, ist die Beschäftigung mit anderen Religionstypen kein gelehrtes Spiel, sondern sehr oft eine ernste innere Angelegenheit, und die Entscheidung geht oft durch wirkliche innere Schwankungen hindurch. Die Entscheidung selbst beruht natürlich in letzter Linie auf axiomatischer Stellungnahme, aber diese Stellungnahme geht doch aus der Abwägung hervor und sucht die breite Basis einer Begründung in einem Begriffe des Gemeinsamen, über den Menschen sich verständigen können, die überhaupt Sinn und Verständnis für das religiöse Leben haben. So geht ja doch auch die Stellungnahme zu den verschiedenen andern Werten des höheren Geisteslebens vor sich, und niemand konstruiert hier spezifische Gewißheitstheorien, die uns einen speziellen Typus von vornehmerein als klassisch sichern. Ja, eine solche Betrachtung müßte doch gerade einer Theologie nahe liegen, die uns gewöhnt hat, die Religion in ihrer praktischen Eigenart und in ihrem Gegensatz gegen Philosopheme zu verstehen, die uns eben damit nötigt, als Beziehungspunkte für ihre wissenschaftliche Betrachtung nicht solche, angeblich in der natürlichen Vernunft liegende Philosopheme, sondern die ihr tatsächlich nächstverwandten Erscheinungen, nämlich die andern Religionen, heranzuziehen. Hierbei ist es eine — übrigens wohl nur sehr vorübergehende — Folge dieser Anspruchstheologie, daß die Vergleichung Jesu mit andern Religionsstiftern und ihren Ansprüchen größeres Interesse hervorruft, als an sich in dem wirklichen Verhältnis begründet ist. Kommt bei Jesus mehr die Sache als der Anspruch in Betracht, dann wird man von selbst nicht das „Verständnis Jesu auf dem Umweg über Zoroaster suchen“, wie Jülicher „Moderne Meinungsverschiedenheiten usw.“ S. 16 spottet.

letztere sofort in den alten Begriff der allgemeinen natürlichen Offenbarungen und Postulate, das erstere in den der übernatürlichen absoluten Offenbarung verwandelt. Aber diese übernatürliche absolute Offenbarung bleibt in einer merkwürdigen Schwebe, da sie Absolutheit ohne Form der Absolutheit, d. h. ohne die abgrenzende Wunderkausalität und ohne die nachgewiesene völlige Verwirklichung des Begriffs der Religion bleibt; vielmehr werden Jesus und das Urchristentum doch zugleich immer wieder als individuell historische Erscheinungen im eigentlichen Sinne d. h. als zeitgeschichtlich bedingte Erscheinungen betrachtet, welche die Kritik und historische Kunst erforscht und von denen die weitere Entwicklung in sehr wesentlichen Dingen sich ablöst. So stößt diese dunkle unbestimmte „Absolutheit“ doch immer wieder mit dem doch auch anerkannten historischen Charakter zusammen; und man empfindet bei weiterer Verfolgung des historischen Zusammenhangs peinlichst die sehr engen Beziehungen des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen, die jene behauptete völlige Kluft unmöglich machen. Sofern dann aber der historische Horizont sich noch weiter ausbreitet, trifft man auf die analogen Ansprüche anderer Religionen, die ebensosehr deren Wesen charakterisieren. Will man dann aber den christlichen Anspruch durch seine Kongruenz mit den Postulaten des natürlichen Bewußtseins stützen, so erscheinen uns auch diese Postulate selber als historische Erzeugnisse, die überall von einer geglaubten Wirklichkeit ausgehen und dem Christentum in dem Maße nahe stehen, als die religiöse Erhebung der betreffenden Religion sachlich dem Christentum nahesteht; ja sie sind heute in ihrer reinsten Gestalt historische Erzeugnisse des Christentums selbst, welche überbleiben, wenn der Theologe ihre Befriedigung im christlichen Heil wegdenkt oder der Zweifler den Glauben verloren hat. So führt gerade diese Schule durch ihre Betonung des Historischen, die zugleich eine Aufhebung der Konsequenzen des Historischen ist, zu immer eingreifenderen Fragestellungen an die Historie und zu immer breiterer Verlegung der Basis in die Historie. Und so sind gerade aus ihr die Fragestellungen entstanden, die in dieser Untersuchung geschildert werden: der erneute Rückgang auf die altliberale Theologie und damit zugleich die Notwendigkeit, von neuem die Grundbegriffe der idealistisch-evolutionistischen Apologetik zu prüfen, die allein mit dem universalen historischen Gedanken Ernst gemacht hat.

3.

Das Ergebnis dieser erneuten Prüfung ist freilich in dem Hauptpunkte, in dem Bemühen, das Christentum entwickelungsgeschichtlich als absolute Religion durch Deckung des Begriffes der Religion mit dem Christentum zu erweisen, ein verneinendes. Positiv ausgedrückt muß es lauten: Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern großen Religionen auch. Es ist nach der allgemeinen, bewährten historischen Methode in jedem Moment seiner Geschichte zu erforschen; und, wie diese Methoden selbst an ihm sich fruchtbar erweisen, so bestätigen sie auch an ihm ihre allgemeinen Voraussetzungen über das Wesen alles Geschichtlichen. Methoden ohne ihre sachlichen Voraussetzungen anwenden wollen heißt einen Hebel gebrauchen wollen ohne Stützpunkt. Wenn der Hebel historischer Methoden das Verständnis der christlichen Geschichte gehoben hat, dann hat er für es auch den Stützpunkt der allgemeinen historischen Denkweise als zutreffend erwiesen. Will man den Ausdruck gebrauchen, „das Christentum ist eine relative Erscheinung“, so ist auch dagegen nichts einzuwenden. Denn historisch und relativ ist identisch. Der Anerkennung dieses Satzes kann sich nur entziehen, wer um das Christentum eine die Historie abwehrende Schutzmauer instinktiv oder mit bewußter Klarheit zieht.

An diesem Ergebnis kann kein Zweifel sein. Aber dieses Ergebnis ist auch nichts weniger als entsetzlich. Nur eine schlechte Denkgewöhnung des rationalen oder supranaturalen Dogmatismus umgibt das Wort „relativ“ mit allen Schrecken des Unsichereren, Haltlosen, Zwecklosen. Es kommt alles darauf an, was der Begriff „relativ“ bedeutet, und wie er sich zu dem Problem

der Gewinnung von Wertmaßstäben verhält. Wie wir vorher den Begriff des Absoluten genau bestimmt haben, so gilt es daher jetzt, den Begriff des Historisch-Relativen und sein Verhältnis zur Gewinnung der Normen zu erörtern⁹.

Der unbegrenzte Relativismus, wornach die Geschichte an jeder Stelle aus besonderen Verhältnissen ein vergängliches Besonderes erzeuge und damit in unabsehbarer Mannigfaltigkeit üppig wuchere, scheint vielen die Konsequenz des historischen Denkens überhaupt zu sein. Daran sind drei Dinge schuld. Einmal die zersplitternde Spezialisierung, die jede Einzeler-scheinung in kleinere auflöst, um sie genauer erforschen zu können, und damit zu unabsehbaren Detaildarstellungen gelangt, die allerdings wie ein wogendes Meer kleiner Relativitäten jeden beherrschenden Sinn und Zweck der Geschichte zu verschlingen scheinen. Sodann die naturalistische Gewöhnung der Ableitung und Erklärung, die alle Erscheinungen aus den An-tezedentien und der Umgebung wie ein notwendiges Produkt ableitet, weil nachweislich jede Erscheinung allerdings in Relation zu beiden steht. Sobald eine solche Betrachtung vollends das Steuer des idealistischen Entwicklungsbegriffes aus der Hand lässt, gerät auch sie auf eine ruhelose See endloser Hervorbringungen und Auflösungen, die wie die Gebilde der Natur sich beständig kreuzen und folgen, und denen nur glückliche Umstände verhältnismäßig längere Dauer verleihen. Hier gibt es dann nichts wirklich „Neues“ und damit keine Hinausführung über die bloße Naturgegebenheit mit ihrem ewigen Umsatz gegebener Kräfte. Drittens hat die für die historische Erkenntnis grundlegende Kunst der hypothetischen Anwendung an fremdartige Gebilde und ihre inneren wie äußeren Voraussetzungen eine grenzenlose Virtuosität im Wechsel des Beurteilungsstandpunktes hervorgebracht, indem alles nur aus sich selbst verstanden und beurteilt wird und die historische Gerechtigkeit nicht bloß ihre Sonne über Gerechte und Ungerechte leuchten lässt, sondern diesen Unterschied überhaupt gar nicht mehr kennt. Für schwache Naturen ist so die Historie identisch geworden mit Nachfühlung alles fremden Charakters und Verzicht auf den eigenen, mit Skepsis und geistreicher Spielerei oder mit Blasiertheit und Glaubenslosigkeit.

Aber all das gehört nicht unabtrennlich zum historischen Denken und ist von den großen Vertretern dieser Kunst stets beharrlich abgelehnt worden. Das Spezialistentum ist nichts als eine vielleicht unvermeidliche Kurzsichtigkeit, oder, wenn es bei ihm bleiben soll, eine sinnlose Verdoppelung der Wirklichkeit. Alle Historie verwendet vielmehr die Detailarbeit nur als Mittel und betrachtet sie nie als letzten Zweck. Und zwar ist sie das Mittel für das Verständnis der großen abgeschlossenen Kreise menschlicher Gesittung, der führenden Völker, der bedeutenden Kulturreiche, der wichtigen Kulturzweige. So sehr solche Forschungen der detaillierten Vorarbeit und der Meisterschaft großer Historiker bedürfen, so sehr sind und bleiben sie doch das alleinige Ziel, um dessen willen Geschichte studiert wird. Daß solche Meister selten sind wie die Newton und Helmholtz in den Naturwissenschaften, beweist nichts hiergegen. Es kann eben nicht jedermann wirkliche Historie denken und schreiben, und die moderne Meinung, daß jeder mit einiger Seminarbildung ein eigentlicher Historiker sei, ist nichts als eine Zeitkrankheit. Denn vieles, was sich heute Historie nennt, ist nicht mehr Historie, sondern Liebhaberarbeit, oder noch lange nicht Historie, sondern Lehm für die Bausteine der Historie. Geradesowenig ist die kausal-mechanische Ableitung und Erklärung, die Abhängigkeit alles Innern von herantretenden äußeren Einwirkungen, die Leugnung alles Neuen und Schöpferischen das Wesen historischer Denkweise. Das ist vielmehr nur die Uebertragung der nach allgemeinen Gesetzen suchenden naturwissenschaftlichen Methode auf die Historie, wobei gerade das verloren geht, was das Wesentliche der Historie ist: das in der Einwirkung der jedesmal gegebenen Kräfte entstehende Individuelle und Besondere, das eben gerade nicht ab-

⁹ Die folgenden Ausführungen von S. 53—73 sind abgedruckt in dem Lesebuch „Moderne Philosophie“ hrsg. von Frischeisen-Köhler 1907 zusammen mit Stücken aus Nietzsches Abhandlung „Vom Nachteil der Historie für das Leben“. Beide Stücke sollen die Probleme des Historismus veranschaulichen.

leitbar, sondern eine in der Relation mit dem Gegebenen sich vollziehende, aus den transzendenten Tiefen der Geschichte auftauchende Neuschöpfung ist. Auch wo bei schwacher individueller Besonderheit des Einzelnen ein ganzer Komplex überwiegend gleichmäßig bestimmt scheint, da ist doch dieser Komplex selbst etwas Besonderes und bestimmt von stark individuell gearteten Ausgangspunkten, und, wo die Einwirkungen des physischen Substrates, die geographischen, anthropologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, gleichmäßige Zustände schaffen, da ist doch das historisch Wichtige immer nur die aus der Sonderart von Völkern und Männern folgende individuelle Gegenwirkung, die um so bedeutsamer ist, jemehr sie bleibende ethische Kräfte zur Bewältigung solcher Naturlagen hervorgebracht hat. So kann in der Historie keine Rede sein von endlos sich organisierenden und desorganisierenden Haufen einzelner Kräfte, sondern neben den Gebilden des naturhaften Bedürfens erheben sich die in den Tiefen der Seelen sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht bloße Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind und ihre Geltungsansprüche nicht auf die kausale Notwendigkeit ihrer Entstehung, sondern auf ihre Wahrheit begründen. Hier stehen wir zu sehr unter dem Einfluß der naturalistischen Scholastik, die nicht minder Scholastik ist, als es die Dialektik der Hegelsehen Schule oder der mit der Wundertheorie versetzte Aristotelismus der Kirchenphilosophie war. Aus der Geschichte selbst und, soweit diese zu überschreiten ist, aus der Erkenntnistheorie und einer von ihr aus aufgebauten Kulturphilosophie und Metaphysik ist das Verständnis der Geschichte zu entnehmen, nicht aus den Naturwissenschaften¹⁰. Schließlich ist die hypothetische Anempfindung und die historische Gerechtigkeit am wenigsten geeignet, einen ziel- und sinnlosen Relativismus zu begründen. Denn gerade sie bezeugen, daß jeder Mensch ein Mikrokosmos ist, der vermöge gewisser Analogien scheinbar fremde Zustände in ihrem Sinn und Wesen nachverstehen kann, daß also die verschiedenen Wertbildungen der Menschheit etwas Gemeinsames haben, das mit innerer Notwendigkeit dazu zwingt, die Werte gegen einander abzuwagen und, wie die eigene Persönlichkeit, so die menschliche Geschichte von der hierbei gewonnenen Ueberzeugung aus zu normieren und zu beurteilen. Es ist nur Schwäche oder Gebrochenheit der sittlichen Kraft und Verzweiflung an dem ein einheitliches Ziel der Dinge verbürgenden religiösen Glauben, wenn man diesen Antrieb nicht mehr empfindet. Die Renans sind nicht umsonst bankerotte Theologen gewesen, ehe sie die ihnen eigentümliche historische Betrachtung ausgebildet haben.

Also alle diese Meinungen, die uns den Gedanken der Relativität so abstoßend machen, sind in keiner Weise notwendig mit ihm verbunden. Er bedeutet nur, daß alle geschichtlichen Erscheinungen in der Einwirkung eines näher oder entfernter wirkenden Gesamtzusammenhangs besondere, individuelle Bildungen sind, daß daher von jeder aus der Blick auf einen breiteren Zusammenhang und damit schließlich auf das Ganze sich eröffnet, daß erst ihre Zusammenschau im Ganzen eine Beurteilung und Bewertung ermöglicht. Er schließt aber in keiner Weise aus, daß in diesen individuellen Bildungen Werte von gemeinsamer Grundrichtung und der Fähigkeit der Auseinandersetzung mit einander auftreten, die in dieser Auseinandersetzung eine letzte, durch innere Wahrheit und Notwendigkeit begründete Entscheidung hervorbringen. Nur kann in keinem Moment der Geschichte ein solcher Wert frei von den Besonderheiten der momentanen Lage sein, und auch jede Urteilsbildung und Zusammenfassung dieser Werte selbst gibt es nur in einer durch den Moment bedingten Gestalt. Der absolute, wandellose, durch nichts temporär bedingte Wert liegt überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in

¹⁰ Vgl. hierzu Wundts (m. E. übrigens noch sehr im Naturalismus stecken bleibende) Lehre von der „schöpferischen Synthese“ System² 1897, S. 596, ferner außer den bereits angeführten Schriften von Rickert die zweite Auflage des „Gegenstandes der Erkenntnis“ 1904 mit seiner Unterscheidung der allgemeingesetzlichen Kausalität und der Individualkausalität S. 212—216 und seine Abhandlung über „Psychophysische Kausalität und psychophysischen Parallelismus“ in Philos. Abh., Sigwart gewidmet 1900, vor allem aber die höchst interessanten Arbeiten von Bergson „Essai sur les données immédiates de la conscience“ 1901, „Materie und Gedächtnis“, deutsch 1908 und „Évolution créatrice“.

dem Jenseits der Geschichte, das nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich ist. Die Geschichte schließt die Normen nicht aus, sondern ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Herbringung der Normen und der Kampf um Zusammenfassung dieser Normen. Aber diese Normen und ihre Vereinheitlichung selbst bleiben immer etwas Individuelles und temporär Bedingtes in jedem Moment ihrer Wirksamkeit, immer ein von der Lage mitgeformtes Streben nach einem vorschwebenden, noch nicht fertig verwirklichten, noch nicht absolut gewor denen Ziel. Nicht das Entweder- Oder von Relativismus und Absolutismus, sondern die Mischung von beidem, das Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen ist das Problem der Geschichte. Die immer neue schöpferische Synthese, die dem Absoluten die im Moment mögliche Gestalt gibt und doch das Gefühl einer bloßen Annäherung an die wahren letzten allgemeingültigen Werte in sich trägt: das ist die Frage, um die es sich handelt und die weder durch die Naturalisierung der Geschichte noch durch die spezialistische Skepsis verdrängt werden kann. Sie erwächst unmittelbar aus der Sache.

Indem von der historischen Darstellung zur Stellungnahme gegenüber den in der Geschichte auftretenden Werten fortgeschritten wird, sind freilich die Grenzen der darstellenden Historie und damit der Historie im eigentlichen und engönen Sinne überschritten. Aber wo man nicht aus anderen Zusammenhängen heraus eine spekulativ-metaphysische oder dogmatisch-supranaturalistische Normierung dieser Stellungnahme bereits mitbringt, da muß sich jede Wertung und Abstufung unmittelbar an den historischen Befund selbst anschließen und aus ihm erwachsen, wie ja auch die historische Darstellung selbst sich bereits einer wenigstens gelegentlich geäußerten und sachlich den Geist der Gesamtdarstellung bestimmenden Wertung nicht enthalten kann. Es kommt nur darauf an, diese Stellungnahme mit dem nötigen Ueberblick und mit der nötigen Klarheit über ihre Bedingungen und eingeschlossenen Voraussetzungen zu vollziehen. So erwächst aus der Historie selbst die zu ihr immer hinzuzudenkende und ihren Abschluß bildende Aufgabe einer geschichtsphilosophischen Zusammenfassung und Wertung, wobei von vornehmerein nur die Höhepunkte der geistigen Bewegung unmittelbar in Betracht kommen. Hier aber handelt es sich dann um eine Vergleichung, die nach Kräften das Ganze des historischen Horizontes umspannt und hierbei zwar nicht einen den naturwissenschaftlichen Begriffen analogen allgemeinen Gesetzesbegriff, aber einen Begriff gemeinsamer Zielrichtungen aufsucht. Das heißt nicht die menschliche Gesamtentwicklung übersehen und aus dem Begriff eines gemeinsamen Ziels konstruieren, was allerdings bei unserer Kenntnis eines bloßen Fragmentes und bei der Unmöglichkeit, die Geschichte gesetzlich zu konstruieren, undurchführbar wäre. Aber es heißt die uns bekannten und zugänglichen höchsten Erwerbe zusammenfassen, von denen wir mit gutem Grunde annehmen dürfen, daß sie nicht die bloß zufällig uns bekannt gewordenen, sondern auch an sich die einzigen großen Entwicklungen sind, die aus den primitiven Zuständen sich erhoben haben. Allerdings kann man an diesem Punkte Bedenken tragen. Die Anwesenheit des Menschen auf der Erde wird auf einige Jahrhunderttausende zum mindesten berechnet, von denen wir nur die letzten sechs- bis siebentausend einigermaßen kennen. Wie lange der Mensch auf unserem Planeten noch wird dauern können, ist völlig unbekannt; aber auch hier kann an sich mit ähnlichen Zeitmassen gerechnet werden. Dazu kommt, daß die mit den Polschwankungen verbundenen Veränderungen des Klimas in den Eiszeiten völlige Verschiebungen der Kulturgrundlagen bringen. Es ist daher an sich nicht ausgeschlossen, daß unsere Geschichte Vorgänger gehabt haben und daß ihre Tradition wieder abreissen könne. Allein was völlig unbekannt in Vergangenheit oder Zukunft liegt, braucht uns nicht zu beirren. Wir müssen uns an den uns bekannten Kulturkreis halten; und er berechtigt uns bei dem Verhältnis von Gattungseinheit und individueller Differenz, das er zeigt, zu der Annahme, daß jeder gewesene oder wieder kommende Aufstieg des Menschen zur Kultur sich prinzipiell in gleichartigen Richtungen bewegt. Jedenfalls bleibt uns nur Zusammenschau und Analyse unseres eigenen Welthorizontes und der von ihm umschlossenen mehr oder minder deutlich bekannten Geschichte. So erwächst aus der Historie die Zusammenschau und Vergleichung der großen Haupttypen geistigen Lebens und mit

dieser eine neue weitere Einschränkung des Relativismus.

Das wird noch deutlicher werden durch einige weitere Betrachtungen.

Es wäre eine große Täuschung, den historischen Relativismus so zu verstehen, als gäbe es eine unbegrenzte Menge solcher kämpfender Werte. Ganz im Gegenteil. Die Erfahrung zeigt, daß es überaus wenig solcher Werte gibt, und daß wirkliche Erschließungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind. Nur auf den niedrigen Kulturstufen ist eine endlose Mannigfaltigkeit, die aber nur eine Mannigfaltigkeit des Aeußern und der Formen ist und in Wahrheit eine große Monotonie bedeutet. Erst auf den höheren Stufen treten große bildende Mächte des inneren Lebens hervor, und die Durchbrüche zu solcher Stufe sind nicht allzuhäufig. Diejenigen, die der Menschheit wirklich etwas Neues zu sagen hatten, sind immer überaus selten gewesen, und es ist erstaunlich, von wie wenig Gedanken die Menschheit in Wahrheit gelebt hat. So kommt denn auch vor allem in der Religionsgeschichte nicht eine Fülle mächtiger religiöser Kräfte in Betracht, zwischen denen die Entscheidung nie zu Ende kommen könnte, sondern nur einige wenige große Bildungen. Die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten religiösen Werten. Große ethische und geistige Religionen, die eine höhere Welt gegen die bloß vorgefundene physische und seelische Natur aufbauen, gibt es aber nur wenige. Es kann sich hier nur handeln um die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams, andererseits um die großen östlichen Religionen, den Brahmanismus und vor allem den Buddhismus. Daneben kommen dann die Verbindung mit den historischen Grundlagen abbrechenden philosophischen Versuche rationaler Religion in Betracht, deren Grundtypen ebenfalls einfach genug sind: monistischer Pantheismus, dualistische Mystik und moralistischer Theismus; hier handelt es sich um die große mit dem Platonismus einsetzende spätantike ethisch-religiöse Spekulation und um die indische Religionsphilosophie, sowie um die modernen Erneuerungen solcher Philosopheme. Aber diesen Bildungen gegenüber zwingt gerade die religionsgeschichtliche Betrachtung zu einer noch größeren Vereinfachung. Die rationalen Religionen sind jedesmal nur Abzweigungen der historisch-positiven Religionen und besitzen bei aller gedanklichen Feinheit niemals starke selbständige religiöse Impulse. Von ihnen geht weder religiöse Kraft noch religiöse Gemeinschaft aus, wenn sie auch wie der Platonismus und Stoizismus einer neuen religiösen Erhebung wirksam vorzuarbeiten oder wie die moderne wissenschaftlich beeinflußte Religiosität herrschende Religionen zu modifizieren imstande sind. Die produktive Kraft der Religion pulsiert nur in den historischen Religionen, und alle Stellungnahme zu den religiösen Werten der Menschheit hat es in erster Linie nur mit ihnen zu tun. So hat auch die spätantike Religionsphilosophie sich mit dem Christentum unlösbar verbunden bis heute und hat die indische Spekulation an Brahmanismus und Buddhismus ihren Halt. Auch alle modernen philosophischen Religionen bewegen sich innerhalb dieser Motive und enthalten schlechterdings keine neue religiöse Idee und Kraft. Und so bleibt in erster Linie nichts als der Kampf der drei oder vier großen Hauptgestalten religiöser Lebenoffenbarungen, die ihrerseits wieder die Träger der ihnen entsprechenden geistigen Gesamtkulturen sind. Ja, man wird sagen dürfen: es handelt sich im wesentlichen um den Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Ideenwelt.

Ebensowenig bringt es die Anerkennung der Relativität aller historischen Erscheinungen mit sich, daß diese mächtigen Erscheinungen als nur zeitweise wirksame und dann verschwindende betrachtet werden müßten. Nichts hindert, die großen wichtigen Erwerbe des wissenschaftlichen, staatlichen, künstlerischen, sozialen und religiösen Lebens als bleibende anzusehen, nur daß all diese Erwerbe, wie sie in bestimmten Konstellationen entstanden sind, so dauernd individuelle Gestaltungen annehmen werden. Der endlose Progressismus oder vielmehr die Theorie der endlosen Veränderung ist ein durch nichts begründetes Vorurteil und nur

für Leute wahrscheinlich, die mit dem religiösen Glauben an Einheit und Sinn der Wirklichkeit auch alle metaphysischen Gedanken über transzendenten Hintergründen der Geschichte zu den Illusionen geworfen haben. Aber von sich allein aus zwingt das historische Denken in keiner Weise zu diesem Nihilismus. Im Gegenteil läßt die Beobachtung des Umstandes, wie wenig große Inhalte die bisherige Geschichte hervorgebracht hat und wie breit und zäh diese den Boden besetzt haben, es als sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß die Zukunft auf einmal eine ungemessene verwirrende Produktivität beginnen werde. Als wahrscheinlich möchte man vielmehr betrachten, daß auf den Anstieg zu den Höhen nunmehr die Ausbreitung auf dem Plateau folgen werde, daß die Zukunft Kampf und Auseinandersetzung, Fortbildung und Bereicherung der vorhandenen Kräfte bringen werde, solange überhaupt die Kontinuität unserer Kultur dauert. Hier würde es sich dann um den Sieg der höchsten Werte handeln und um die Einbeziehung aller Wirklichkeit unter diese Gedanken. So urteilt überall der sittliche und religiöse Glaube, dem daher auch die Vorstellung des von keiner wissenschaftlichen Phantasie auszudenkenden Endes angehört, und diese Zuversicht des Glaubens braucht keine Ergebnisse des historischen Relativismus zu fürchten. Wie der Mensch biologisch zur festen Art geworden ist, so wird auch sein geistiges Wesen in den prinzipiellen Grundzügen offenbar geworden und kein bisher ungeahnter Uebermensch irgend welcher Art zu erwarten sein.

Endlich schließt die historische Denkweise auch schlechterdings nicht aus, daß die großen Werte und Inhalte des geistigen Lebens mit einander verglichen und nach einem Wertmaßstab beurteilt, also der Idee eines gemeinsamen Ziels untergeordnet werden. Dieses in seiner wandellosen Fertigkeit der Historie transzendenten Ziel kann doch in ihr an den verschiedenen Stellen der Erhebung zu höheren Lebensinhalten in einer der historischen Voraussetzung und Lage angemessenen Weise sich offenbaren, und diese verschiedenen Offenbarungen können mit einander sich messen und vergleichen in Bezug auf die Einfachheit, Kraft und Tiefe, mit der sie ein höheres, überweltliches Leben in Gott eröffnen. Das fordert der in jeder höheren Religion lebende Gottesglaube selbst. Das liegt aber auch in dem Wesen des historischen Denkens und wird nahegelegt von der Erfahrung. Denn das in der hypothetischen Anempfindung sich vollziehende historische Denken wäre zu dieser Anempfindung nicht fähig, wenn nicht in allen historischen Gestaltungen etwas von den Idealen Ausdruck fände, die wir selbst empfinden oder die wir in der Nachempfindung als eigene entdecken lernen könnten. Und die Erfahrung zeigt, daß in der Tat an all diesen Punkten ähnliche Entfaltungen des Lebensproblems und ähnliche in führenden religiösen Persönlichkeiten geoffenbarte Lösungen vorliegen. Ueberall hebt sich der übersinnliche und überweltliche Zweckuntergrund des Lebens an das Licht und eröffnet den Kampf gegen das bloß vorgefundene natürliche Leben. Die Unterschiede liegen außer in den individuellen historischen Bedingungen nur in der Tiefe, Kraft und Klarheit des geoffenbarten höheren Lebens. Der Maßstab, nach dem diese Unterschiede zu bewerten sind, ist nun freilich keine irgendwoher *a priori* zu deduzierende religiöse Theorie und ebensowenig der Gattungsbegriff des tatsächlich Gemeinsamen dieser Religionsgebilde. Ein aus reiner Vernunft zu produzierender Ausgangspunkt ist dem heutigen Denken verloren gegangen, und ein nur das tatsächlich Gemeinsame abstrahierender Gattungsbegriff würde nur die überall vorhandenen niederen Merkmale, aber nicht die eigentlich entscheidenden Spitzen zum Ganzen versammeln. Der Maßstab kann sich nur im freien Kampfe der Ideen mit einander erst erzeugen. Im Mitleben der großen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muß er praktisch und persönlich immer neu gewonnen und erlebt werden. Er liegt nicht mehr in der Selbstverständlichkeit der den eigenen Kulturkreis beherrschenden Idee, die daher als unmittelbar göttlich erschien. So kannte ihn das Mittelalter. Er liegt aber auch nicht in einer zeit- und geschichtslosen spontanen Vernunft, die aus jedem Individuum bei der nötigen Besinnung die gleiche Erkenntnis erzeugte. So verstand ihn die Aufklärung. Wie wir heute das All vor allem als unerschöpfliche Lebensbewegung verstehen, so verstehen wir auch den Maßstab als die in der Lebensbewegung selbst durch Ueberschau und Mitleben sich erzeugende Einstellung in die große

geschichtliche Hauptrichtung. Er ist selbst erst das Erzeugnis der besonderen geschichtlichen Lage und das Mittel ihrer Weiterbildung, nicht die ruhende und fertige Idee, nach deren Regel der Prozeß abläuft. Bei der mit der Höhe der Religion wachsenden Bedeutung der persönlichen grundlegenden Offenbarungen und abnehmenden Bedeutung der religiösen Produktivität des Einzelnen wird er daher nicht frei schweben können über den geschichtlichen Religionen, sondern zwischen ihnen in freier Fortbildung zu entscheiden haben. Er wird aus der stärksten und tiefsten hervorgehen und aus den anderen nur sich aneignen, was etwa von ihnen besonders eindrucksvoll herausgearbeitet ist. Er wird in einer geschichtlich- positiven Religion wurzeln müssen und durch die Vergleichung nur manches zurückstellen lernen, was in dieser ohne solche Vergleichung bisher im Vordergrunde stand und manches stärker betonen, was im Hintergrunde war. Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv. Allein anders kann ein Maßstab zur Entscheidung zwischen den kämpfenden historischen Werten überhaupt nicht beschaffen sein. Er ist eben selbst die im Vergleich und in der Abwägung gewonnene persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung. Wo die naive Herrschaft eines geistigen Typus gebrochen ist und der Kampf der verschiedenen historischen Mächte für die vergegenwärtigende Phantasie oder die praktische Auseinandersetzung eröffnet ist, da ist eine andere Entscheidung nicht möglich. Sie hat ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung; aber ihre letzte Entscheidung bleibt die subjektiv-persönliche innere Ueberführung. Deswegen ist auch nicht jeder beliebige Räsonneur zu einer derartigen Arbeit fähig, sondern nur der Weite und Reichtum der Kenntnis mit ernstester Sittlichkeit und Frömmigkeit verbindende Denker. Auch braucht nicht jeder von neuem das Problem sich zu stellen und zu lösen, sondern nur diejenigen sind berufen, die das Problem wirklich tief und bohrend empfinden und die den sittlichen Ernst zu seiner Lösung haben. Die ihrer Lösung einwohnende innere Wahrheit und Notwendigkeit wird die anderen bezwingen. Vor allem werden diese Entscheidungen nicht rein theoretisch in den Gedanken einiger europäischer Gelehrten und Denker getroffen, sondern sie werden in immer weiterem Umfang und praktischem Kampf der Religionen ausgekämpft werden müssen, und hier wird das in der Idee gefällte Urteil sich praktisch bewähren müssen. Bei aller Subjektivität ist daher der Maßstab kein zufälliger, wie er aus der einfachen Verallgemeinerung des angestammten und herrschenden Typus hervorgeht, und keine tausend Variationen ausgesetzte Meinung jedes Einzelnen, der aus eigenem Kopfe jedesmal von neuem die Welt aufzubauen und zu bewerten hätte. Diese Meinung, daß bei der Irrtümlichkeit aller bisherigen Lösungen der Lebensprobleme nun ein jeder neu in möglichst kaprizierten oder gegensätzlichen Formen die Bewertung der Dinge erst zu entdecken hätte, ist ein ebenso krankhaftes, überindividualistisches Mißverständnis der großen Idee der Autonomie als die Erwartung, daß die bisher von ideellen Kräften so großartig durchwirkte Welt sich plötzlich in ein totes Netzwerk oder in ein blödes Chaos verwandeln werde, ein solches der Forderung der Vorurteilslosigkeit ist. Dem gegenüber besteht gerade das Wesen historischen Denkens darin, die großen, unser Dasein tragenden Gesteinmassen der in der Historie erarbeiteten Werte deutlich abzugrenzen und in ihrem Zusammenhang zu durchschauen. Der selbständig fortbildende Weiterbau enthält mehr innere Kraft und Freiheit als die Bereitwilligkeit, alles mit dem Triebstande der Einfälle zu verschwemmen, deren jeder nichts anderes ist als die Vermutung, daß von allem Gewesenen und allem Geglaubten gerade so leicht das Gegenteil möglich gewesen wäre.

Bildet sich aber so in der Vergleichung ein Beurteilungsmaßstab, so ist eben damit die Vergleichbarkeit und die gemeinsame Beziehung der verglichenen Gebilde auf ein ihnen einwohnendes *Gemeinsames und Allgemeingültiges* ausgesagt. Dieses Gemeinsame ist nun aber nicht der aus den tatsächlichen Uebereinstimmungen abstrahierte Allgemeinbegriff, auch nicht in dem engeren Sinne, daß nicht das allem historischen Leben gemeinsame Gesetz, sondern daß etwa nur das den höheren religiös-ethischen Gedankenbildungen einwohnende abstrahiert werden solle. Es handelt sich vielmehr um jedesmal vorschwebende *Ziele und Ideale*, die in

jeder Lebensform eine individuell geartete Verwirklichung finden, und die in keiner voll verwirklicht sind, sondern nur als letzter, auf die Bahn der Verwirklichung geleiteter Endzweck vorschweben. In der Zusammenreihung und Vergleichung heben sich Grundlinien dieses Strebens hervor und verdeutlichen die verschiedenen Gebilde sich gegenseitig. Die konvergierenden Richtungen aber dieser Grundlinien weisen auf ein dem Ganzen vorschwebendes allgemeingültiges, normatives Ziel, dessen Wesen trotz aller Unterschiede der individuell gearteten Anbahnungen erkannt werden kann, das durch seine überall erkennbare Idee die Beurteilung der stärkeren oder schwächeren Verwirklichung erlaubt, und das als Ganzes und Fertiges doch der Geschichte jenseitig ist und in ihr immer nur auf eine jeweils bedingte und individuell geartete Weise erfaßt wird. In diesen Unterschieden der Ergreifungen des vorschwebenden letzten Geistesziels findet dann naturgemäß eine Abstufung statt, die in der geringeren oder größeren Klarheit und Stärke der Offenbarung des höheren Lebens begründet ist, und von der aus die Erwartung entsteht, daß der in diesem Zielgedanken liegende Zieltrieb zu einer prinzipiell abschließenden und endgültigen Offenbarung führe. Jede solche neue Stufe muß zwar auch ihrerseits eine historisch geartete Verwirklichung und Anbahnung des Geistesziels bilden und ist insofern unmittelbar zu Gott, wie Ranke zu sagen pflegte; aber sie bereitet doch andererseits auch endgültig den prinzipiellen Boden aller weiteren Arbeit, auf dem es sich um ein weiteres, immer individuell und temporär geartetes, aber doch immer breiter und tiefer greifendes Herausarbeiten des vor der Menschheit stehenden Ziels handelt. Eine solche Geschichtsphilosophie führt freilich in letzter Linie zu der Frage nach dem letzten Ende und nach der Beteiligung der Individuen an diesem letzten Ende, d. h. zu Fragen, die ohne den Gedanken an ein Jenseits der irdischen Geschichte nicht zu beantworten sind. Allein das sind dann Fragen, über die jeder von uns gleich viel und gleich wenig zu sagen weiß und die daher bei dieser allgemeinen Betrachtung den Folgerungen und Postulaten überlassen bleiben können, welche der einzelne aus seiner Gegenwart in die Zukunft hineinzubilden unternehmen mag.

Damit wären wir bei dem gesuchten Begriffe des Normativen und Allgemeingültigen angelangt, der zugleich der Begriff eines Gemeinsamen und Absoluten ist. Aber es ist nicht der Begriff eines tatsächlichen, in seiner menschlichen Verwirklichung sich erschöpfenden Allgemeinen, sondern der Begriff eines gemeinsam vorschwebenden, in der Geschichte jeweils verschiedenen stark und klar angebahnten, aber immer vorschwebenden Ziels. Ein solches Ziel kann zugleich gemeinsam sein und doch niemals anders als in individuell-historischer Weise wirklich ergriffen werden. Es kann in einer historischen Erscheinung seine, alle konvergierenden Linien zusammenfassende, kräftigste Anbahnung finden und doch auch in dieser nicht fertig erschöpft sein, sondern in ihr nur seine immer neuer Gestaltung bedürftige prinzipielle Klarheit gefunden haben. Es bleibt ein gemeinsames Ziel, aber kein Gesetz und Allgemeinbegriff der Erscheinungen. Es fordert einen endgültigen Durchbruch seiner prinzipiellen Grundrichtung, aber keine absolute Realisation. Und auch jener Durchbruch ist auf keinen einzelnen Punkt durch irgend eine begriffliche Notwendigkeit beschränkt, wohl aber streben die an den verschiedenen Durchbrüchen erzeugten Kräfte zusammen. Auf die Religion angewandt ist es überhaupt kein „Begriff“ der Religion als einer menschlich-realisierten und erschöpfbaren Idee, sondern der Gedanke eines in Grundrichtung und Umriß erkennbaren, im vollen Gehalt aber immer transzendenten Ziels, das in der Geschichte stets nur in individuell bedingter Weise erfaßt wird.

Erscheint derart das Normative und Allgemeingültige zunächst psychologisch und erkenntnis-theoretisch betrachtet als der Begriff eines der Menschheit vorschwebenden, geltenden Ziels, so ist doch dieses Ziel selber dem Menschen nur gesteckt als eine höhere Wirklichkeit, als eine aus dem bloßen Seelenleben hervorbrechende geistig-persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit; und diese Wirklichkeit ist in den Gedanken der Zielsetzung, in der vorwärtstreibenden Unruhe und Sehnsucht, in der Entgegensetzung

gegen die bloß natürliche Welt selbst die hervorbringende Kraft. Der Gedanke verlangt die *metaphysische Wendung*, die Zurückführung aller dieser Zielsetzungen und Kräfte auf eine mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende, vorwärtsstrebende übersinnliche Realität. Die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens sind begründet in einer gegen die bloße Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die an verschiedenen Punkten aufstrebts, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat und dann von diesem aus weiterarbeitet zu den Zielen, die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Das ist der unvergängliche Kern des *Entwickelungsgedankens*, der in diesem Sinne nicht bloß ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungstatsache bedeutet. Freilich muß der Versuch wegfallen, diesen Zielgedanken mit dem hervorbringenden kausalen Gesetz zu vereinerleien, aus der tatsächlichen Reihenfolge die qualitative Stufenhöhe und aus der angeblich historisch nachweisbaren Erschöpfung des Begriffes die absolute Realisation zu berechnen. Die Lehre von der gesetzlichen Berechenbarkeit der Stufen oder die Dialektik ist preiszugeben. Ebenso muß die damit zusammenhängende Lehre von der reinen und restlosen Auswirkung der Idee in der Erscheinung aufgegeben werden, vermöge deren alle temporär-individuelle Gestaltung nur als noch nicht überwundene, in der notwendigen Durchsetzungsweise der Entwicklung begründete Verhüllung und Vermitteltheit des reinen absoluten Gedankens gelten darf. Der panlogistische und monistische Charakter ist nicht zu behaupten. Wie das Allgemeingültige nicht das hervorbringende Gesetz der gesamten Wirklichkeit ist, so ist die Entwicklung nicht die einfache Sukzession in der Verwirklichung der Idee. Sie ist vielmehr das an verschiedenen Punkten nebeneinander erfolgende Hervorbrechen der auf das absolute Geistesziel gerichteten Kräfte, deren jede daher den Reichtum des in ihr gesetzten Inhaltes zunächst nur in ihrem eigenen Bereiche entwickelt, bis in ihren Zusammenstoßen der freie geistig-sittliche Kampf ihre Wertabstufungen zu messen beginnt und ein Zentrum der Beurteilung aus ihrer geschichtsphilosophischen Zusammenordnung zu gewinnen strebt. Alle sind sie hierbei temporär bedingte, individuelle Erscheinungen, die nicht ihren Ideengehalt zum reinen allgemeinen Begriff herausläutern, sondern die ihn in immer neuen Verwickelungen der Lage entsprechend individuell gestalten und die hierbei jedesmal mit der rein naturhaften Unterlage, der zufälligen Lage und dem Widerstand des Hasses gegen die Idee zu rechnen haben. Wenn es unter ihnen einen prinzipiellen, zum Sammelpunkt des Ganzen befähigten Durchbruch geben sollte, so kann auch dieser nur ein individuelles geschichtliches Ereignis sein, das seinen Ideengehalt aus den ersten Formen und Zusammenhängen nur lösen kann, um ihn immer wieder in ebenso individuelle neue Zusammenhänge einzuführen.

Man kann wohl aus dem unendlich reichen und beweglichen Ganzen der Wirklichkeit die einzelnen Seiten abstrahieren, kann ihre allgemeingesetzlichen Elemente als Naturgesetze und die in deren Maschen sich bildenden qualitativen historischen Gebilde als Individuen herauslösen. Aber man kann beides nicht wieder zusammenfassen zu dem Ganzen der organischen Entwicklung, bei dem sowohl die Notwendigkeit der Abfolge wie die Höhe der Wertstufe aus dem einheitlichen Gesetz des Ganzen abstrahiert werden könnte. Dieser unter der Nachwirkung Hegels heute noch immer so beliebte Gedanke ist in jeder Form undurchführbar. Der Entwicklungsbegriff bleibt eine Intuition und eine Ahnung. Die Wissenschaft kann nur den Kausalzusammenhang vom Einzelnen zum Einzelnen feststellen und andererseits die Bedingungen für die Bildung des Maßstabs konstruieren. Dieser selbst bleibt eine Schöpfung des geschichtlichen Momentes, ist selbst ein Mittel der Fortbewegung für die Zukunft. Er ist nicht aus dem Gesetz der Gesamtentwicklung sicher zu entnehmen, sondern umgekehrt ist die Ahnung dieses Gesetzes durch den aus der gegenwärtigen Lage sich bildenden Maßstab bestimmt.

In der Anwendung des so verstandenen Entwicklungsbegriffes nimmt nun aber die

Religionsgeschichte noch eine besondere Stellung ein¹¹. Die Kulturinhalte des Staates, der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft bedeuten freilich sämtlich objektive, an sich gültige Werte und Ideen, die nicht aus dem natürlichen subjektiven Begehrten hervorgehen, sondern ihm eine neue höhere Welt eröffnen. Aber wenn sie auch hierdurch auf die Begründung und Zusammenfassung dieser Welt in einer höheren, geistigen Wirklichkeit hinweisen und insoweit immer ein Element der Religion enthalten, so sind sie doch der Gestaltung der ewig veränderlichen, immer neue Verhältnisse schaffenden Naturwirklichkeit zugewendet und dadurch in der Hauptwendung trotz aller Einfachheit der Grundgedanken immer neuen Komplikationen ausgesetzt. Die Religion dagegen in ihrem eigentlichen, engeren Sinne als Erhebung zum Göttlichen im religiösen Erlebnis ist umgekehrt dem Ewigen und Bleibenden zugewendet, eben darum in relativer Spannung gegen alle Kultur, die doch in ihr ihre letzte Voraussetzung und ihren letzten Halt hat, und eben darum einer unmittelbaren, inneren, nicht immer erst an der Weltwirklichkeit und menschlichen Arbeit anschaubaren Gegenwart des Göttlichen teilhaftig. In dieser unmittelbaren inneren Gegenwart des Göttlichen und dieser Beziehung auf den ewigen und bleibenden Grund alles Geisteslebens ist dann aber die äußerste Einfachheit des religiösen Gedankens und die Unmöglichkeit begründet, daß dieser konzentrierteste und einfachste Gehalt alles Lebens den heftigsten Schwankungen und mannigfältigsten Offenbarungen ausgesetzt sei. Wenn schon der Kulturinhalt in allen Hauptrichtungen ein verhältnismäßig einfacher und konstanter ist, so ist vollends der religiöse Gedanke und die religiöse Kraft nur in einigen wenigen großen Offenbarungen zu Tage getreten. Damit ist die Erwartung berechtigt, daß sein prinzipsieller Sinn sich im Anstiege der menschlichen Geschichte und nicht an einem beliebigen, für uns vielleicht weltfernen Punkt eines wogenden Durcheinanders offenbaren werde. So sehr wir daher bei aller Ueberzeugung, daß die wichtigsten Kulturinhalte herausgearbeitet seien, doch bei diesen uns auf unbegrenzte Arbeitsmöglichkeiten einrichten, so wenig brauchen wir bei der Religion es für eine kurzsichtige Naivität zu halten, wenn wir erwarten, daß sie ihren prinzipsiellen Gehalt uns bereits geoffenbart habe, und daß es nunmehr gelte von diesem Organisationspunkte aus, Zusammenhang und Einheitlichkeit des geistigen Lebens zu gewinnen. Wie überall die großen Themen der geistigen Arbeit im Anstieg der Geschichte erarbeitet sind, so ist in noch viel höherem Grade vom religiösen Gedanken zu erwarten, daß es seine prinzipsielle Klarheit im Anstieg gefunden habe; von den wenigen großen Durchbrüchen des religiösen Gedankens ist daher nicht ein zielloses Spiel der Varietäten, sondern der Sieg des reinsten und tiefsten Gottesgedankens zu erwarten.

Diesen selbst aber lehrt gerade eine religionsgeschichtliche Betrachtung nicht in irgend einer wissenschaftlichen Religion oder in einem synkretistischen, bloß das Gemeinsame abstrahierenden und deshalb gerade die wichtigen Unterschiede übersehenden Allgemeinbegriff der Religion suchen, sondern unter den *historischen positiven religiösen Kräften und Offenbarungen*. Wie schon innerhalb der Kultur die großen neuen Erschließungen überaus selten sind und mit der Herausarbeitung der großen Grundrichtungen zwar die individuelle Nuancierung steigt, aber die produktive Tätigkeit der Einzelnen sich mindert, so ist das in noch viel höherem Grade auf dem Gebiete der Religion der Fall¹². Mit dem Aufstieg der Geschichte werden die produktiven religiösen Kräfte der Einzelnen immer geringer, weil die religiösen Ideen tiefer und gewaltiger werden und die religiöse Arbeit der Einzelnen immer mehr in der Aneignung der großen Offenbarungen aufgeht, denen die individuelle Religiosität nur Stimmungs- und Gedankennuancen zusetzen kann. Die religiöse Mattheit und Schwäche, die Erlösungs- und Hingebungssehnsucht aller höheren Religion ist nur die Kehrseite der erhöhten Ziele und Kräfte der Religion und damit das Dokument dafür, daß hier nicht mehr das Individuum beliebig religiöse Kräfte und Gedanken hervorbringen kann. Eben deshalb differenziert sich auch mit dem Anstieg der Geschichte immer schärfer das spezifisch religiöse Leben von dem

¹¹ Vgl. Meinen Aufsatz „Christentum und Geschichte“ Preußische Jahrbücher Band 87.

¹² Vgl. Meine „Selbständigkeit der Religion“. Z. f. Th. u. K. V 420—422.

allgemeinen geistigen und kulturellen Zustände, heben energisch und einseitig religiöse Persönlichkeiten immer deutlicher als die Herde aller religiösen Kräfte sich ab und geht von ihnen allein die umwandelnde Macht großer religiöser Bewegungen aus. Das übersehen freilich die modernen Relativisten und Individualisten, die nach der Enthüllung der großen bisherigen Religionstäuschung nun die Zeit für die Religionen der Bücher und Broschüren gekommen glauben, wo jeder auf den endlich entdeckten historischen Relativismus sich berufen und ihn durch eigene Religionserfindungen vermehren kann. Aber gerade sie haben die Lehren der Geschichte nicht verstanden. Denn diese zeigt uns, daß gerade die höher entwickelte Religion aus inneren Gründen der Sache an das Historisch-Positive gebunden bleibt und nicht in dessen Annulierung, sondern in dessen Ausbau, Verzweigung und Fortbildung ihren weiteren Weg nimmt. Eine „neue Religion“, die nur aus den Tiefen unverbrauchter naiven und doch zugleich mit den größten Idealen gefüllten Volkstums hervorgehen könnte, wird unsere Kulturwelt sicherlich nicht erzeugen, am allerwenigsten unsere naturgemäß immer uneinheitlicher werdende Wissenschaft. Wir bleiben an die vorhandenen großen religiösen Kräfte gewiesen und müssen sie einerseits gegen die Kulturkrankheiten der Skepsis und der Anarchie sowie des naturalistischen Atheismus verteidigen, andererseits sie in die neuen intellektuellen Horizonte einstellen, den jeweils neuen ethisch-sozialen Aufgaben anpassen¹³.

Zu solchen Betrachtungen leitet uns der Befund der Historie. Sie sind freilich Geschichtsphilosophie und insofern keine strenge Wissenschaft. Aber die Wissenschaft ist nicht bloß exakte Wissenschaft, sonst müßte sie auf Mathematik und Naturwissenschaft, etwa auch eine streng motivationspsychologische Geschichtsforschung, sich beschränken. Ihre für das innere Leben wichtigsten Aufgaben liegen vielmehr auf einem Gebiete, das einer Exaktheit und Strenge in diesem Sinne nicht fähig ist, weil überall praktische subjektive Wertungen und Stellungnahmen mitwirken, und das bei allen Versuchen, diese Mitwirkung auszuschließen und naturwissenschaftliche oder exakt-historische Methoden auf es anzuwenden, teils zum Widersinn geführt, teils jede über die Trivialität hinausgehende Erkenntnis verweigert hat. Aber andererseits kann es auch der auf wissenschaftliche Selbstbesinnung verzichtenden Praxis nicht überlassen werden. Denn diese Praxis selbst steht längst unter wissenschaftlichem Einfluß, nur unter einem ungeregelten und nicht zu Ende geführten, so daß sie beständig zwischen naiven Vorurteilen und skeptischer Anarchie hin und her schwankt. So bleibt nur eine wissenschaftliche Untersuchung übrig, die nach Vermögen die historische Erfahrungswirklichkeit zu umfassen und aus ihr durch umsichtige Vergleichung und Ueberlegung die Normen zu gewinnen strebt. Die Historie ist nicht ohne weiteres die Durchsetzung der Normen, aber der Boden, aus dem sie hervorgehen. Die historisch geschilderten und wirksamen Normen sind nicht ohne weiteres die geltenden, von uns anzuerkennenden Normen, aber Offenbarungen desselben Prinzips, aus dem wir die geltenden Normen entwickeln. Stellungnahme zu der Tatsache von Normen überhaupt in dem Sinne einer Anerkennung der Bestimmung des menschlichen Geistes, den Normen einer verpflichtenden höheren Wirklichkeit zu gehorchen, und Zuversicht zu der schließlichen Einmündung aller so sich offenbarenden Normen in einen letzten einheitlichen Gedanken des absolut Notwendigen und Wertvollen, der als letzter der Geschichte ewig transzendent sein mag, aber doch als Ziel und Ideal vorschwebt: diese beiden Sätze gehören zu den Voraussetzungen einer Geschichtsphilosophie und sind die ersten ihr zugrunde liegenden

¹³ Hiermit sind nur meine früheren Ausführungen über „Die Selbständigkeit der Religion“ und „Metaphysik u. Geschichte“ (Z. f. Th. u. K. VIII 1897) fortgeführt und teilweise genauer bestimmt, insofern mit dem Ideal eines Begriffes der Religion noch stärker gebrochen ist, als es dort bereits der Fall war. Im übrigen darf ich auf das neue Buch Eucken verweisen „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ Leipzig 1901, das meinen Anschauungen überaus nahe steht. Nur erledigt auch Eucken m. E. zu rasch das Absolutheitsproblem. Seine eigene Darstellung hat doch die Voraussetzungen einer derartigen Konstruktion untergraben, indem sie von der Idee eines im Kampfe mit der tatsächlichen Naturagebenheit auftauchenden und vorschwebenden Ziels beherrscht ist, das in diesem Kampfe immer nur seine prinzipielle Anbahnung und Sicherstellung, aber nie seine volle Realisation erfährt. — Vgl. inzwischen weiterhin Eucken Schrift „Können wir noch Christen sein“ 1911.

subjektiven Elemente, aus denen alle weiteren hervorgehen. Die Historie hat ein eigenes Wissenschaftsgebiet, weil sie das Gebiet des Individuellen und Einmaligen ist. Aber in diesem Individuellen und Einmaligen erschließt sich doch überdies zugleich jedesmal Allgemeingültiges oder solches, das mit Allgemeingültigem zusammenhängt. Diese beiden Elemente miteinander in das richtige Verhältnis zu setzen ist das schwierige Problem. Die Aufklärung hat ihr Auge auf das Allgemeine und Geltende eingestellt; der deutsche Idealismus hat mit poetischer Vertiefung und Gerechtigkeit das Mannigfaltige gesehen, und, indem er es vergeblich durch seine metaphysische Entwicklungstheorie zu bezwingen versuchte, hat er heute dem unbegrenzten Relativismus die Tore geöffnet. Die Auffassung der Aufklärung steht den Grundtrieben des menschlichen Ethos näher und sieht die Hauptrichtungen der Historie vielleicht richtiger als der mikroskopische Sinn der modernen Historie. Aber die Entdeckungen der letzteren haben uns eine Welt voll Tiefe, Reichtum und Leben geschenkt, die uns doch wieder viel wahrer und lebendiger anmutet als die Geschichtsanschauung der Aufklärung. So gilt es die Masse des Relativen und Individuellen immer enger einzugrenzen und das in ihr wirkende Allgemeingültige immer gesammelter in seiner Zielrichtung zu erkennen. Dann bleibt uns im Relativen der Hinweis auf das Notwendige und die Offenbarung des Notwendigen, die Annahme des jenseits der Geschichte liegenden Absoluten, wie Goethe sagt:

„Du kommst nicht ins Ideenland“
So bin ich doch am Ufer bekannt.
Wer die Inseln nicht zu erobern glaubt,
Dem ist Ankerwerfen doch wohl erlaubt.

4.

Ziehen wir das Ergebnis, das sich aus dieser Betrachtung für unseren Gegenstand ergibt.

Die historische Denkweise schließt von sich aus die Anerkennung des Christentums als der uns geltenden höchsten religiösen Wahrheit nicht aus, von der aus ein auf den religiösen Glauben begründetes Wertesystem sich organisieren könnte. So kann das Ergebnis formuliert werden. Aber es bleibt nun doch die eigentliche Frage noch übrig: „Schließt umgekehrt die historische Denkweise auch positiv die Anerkennung des Christentums als der höchsten für uns geltenden religiösen Ideen- und Lebenswelt ein?“ Diese praktisch entscheidende Frage gilt es nun weiterhin aufzuklären.

Die Beantwortung dieser Frage ist, wie schon ausgeführt, eine Sache persönlicher Überzeugung, nur freilich einer Überzeugung, die nicht aus der isolierten Betrachtung und von vornherein entschiedenen Verabsolutierung des Christentums, sondern aus der vergleichenden Überblick und der inneren Durcharbeitung der hypothetisch nachempfundenen Werte hervorgeht. Im ersten Falle möchte wohl eine tatsächlich richtige und praktisch vielfach genügende Überzeugung zustande kommen, aber keine solche, die gerade den aus der allgemeinen geistigen Lage sich ergebenden Fragen und Schwierigkeiten Rechnung trägt. Eine solche Überzeugung bleibt dann allerdings trotz aller derartigen Begründung im letzten Grunde ein Bekenntnis und damit den Anfechtungen und dem Spott aller derjenigen ausgesetzt, die nur strenge, in der Weise der Mathematik beweisbare Wahrheiten anerkennen wollen, oder die jede Überbreitung des unmittelbar vorliegenden Erfahrungsinhaltes nur als nebelhafte Phantasie oder selbstsüchtige Illusion betrachten. Allein ohne die Anfechtung und den Spott der Weltkinder gibt es überhaupt keine religiösen Überzeugungen, sondern nur religiöse Flachheiten. Sie haben darum nicht das Monopol des wissenschaftlichen Denkens, sondern ihrem Denken ist nur ein Teil der Realität verborgen, und der ihnen zugängliche Teil erscheint ihnen in größerer Geschlossenheit, Durchsichtigkeit und Selbstgenügsamkeit, als er wirklich besitzt. Deshalb ist ein Bekenntnis, wie das eben geschilderte, mit wissenschaftlichem Sinn

und Denken durchaus verträglich. Es gibt in diesen Dingen keine andere Entscheidung, als ein auf das Nachleben und Nachfühlen der großen Erhebungen des inneren Lebens begründetes Bekenntnis.

Auf die aufgeworfene Frage darf nun aber meines Erachtens trotz aller Schwierigkeiten der gegenwärtigen religiösen Krisis ein vollkommen ruhiges und freudiges Bekenntnis zum Christentum antworten, sofern man es in seiner historischen Gesamterscheinung versteht. Als solche vereinigt es den israelitischen Prophetismus, die Predigt Jesu, die Mystik des Paulus, den Idealismus des Platonismus und Stoicismus, die mittelalterliche Zusammenschmelzung der europäischen Kultureinheit mit dem religiösen Gedanken, den germanischen Individualismus Luthers, die Gewissenhaftigkeit und Aktivität des Protestantismus. Das bedeutet eine Fülle von Möglichkeiten und einen inneren Wesenszusammenhang mit unserer ganzen Kultur, woraus sich die völlige Unwahrscheinlichkeit einer religiösen Neubildung und andererseits die Möglichkeit vieler neuer, in die Zukunft vordringender Synthesen ergibt¹⁴.

Die Polydämonismen und Polytheismen der niederen Stufen kommen für die praktische Lösung des religiösen Problems nicht in Betracht. Sie haben ihre wissenschaftliche Bedeutung für die Frage nach den Anfängen und nach der eventuellen psychologischen Ableitbarkeit der Religion. Die erste Frage gehört nicht in unserm Zusammenhang und kann wohl überhaupt nicht beantwortet werden. Die zweite darf hier als erledigt angesehen werden, und zwar in dem Sinne, daß es eine Täuschung und ein Fehler ist, die auf höheren und charakteristischen Stufen der Religion bestehende Unableitbarkeit durch Analysen dieser trüben und dunkeln Regionen bestreiten zu wollen. Außerdem haben die höheren Polytheismen ihre große Bedeutung für das historische Verständnis der aus ihnen hervorgehenden großen Universalreligionen und philosophisch-rationalen Religionskritik. Aber unmittelbare wirkliche Vergleichung verlangen nur die großen Universalreligionen mit ihrer deutlich in die Sinnenwelt hineintretenden übersinnlichen Welt absoluter jenseitiger religiöser Güter. Erst sie brechen mit der natürlichen Gebundenheit der Religion an Staat, Blut und Ort und mit der Verflechtung der Gottheit in Naturkräfte und Naturerscheinungen. Erst in ihnen tritt eine höhere, geistige, ewige Welt der Sinnenwelt geschlossen gegenüber und erwächst daher erst der Religion die volle, alles auf sich beziehende Kraft.

Unter ihnen wiederum sind die überwiegenden Gesetzesreligionen die milder in die Tiefe gehenden Kräfte; sie stellen die beiden Welten nebeneinander und verlangen den Aufstieg in die höhere durch das Aufgebot der in der Seelennatur liegenden Kräfte. Erst die Erlösungsreligionen vollenden den Bruch zwischen beiden Welten und reißen den Menschen innerlich los von der gesamten vorgefundenen Wirklichkeit, auch von seiner eigenen Seelennatur, um ihn mit göttlichen Kräften erfüllt ihr wieder gegenüber zu stellen und ihm dadurch das Tun des die Welt überwindenden und ihren alleinigen Wert darstellenden Guten zu gewähren, samt der sicheren Hoffnung des Sieges und des Lebens für eine höhere Welt. Judentum und Islam, diese beiden Abzweigungen des israelitischen Prophetismus, sind in der Hauptsache Gesetzesreligionen, bei denen überdies die natürlichen und partikularen Gebundenheiten nicht völlig überwunden sind. Unter den Erlösungsreligionen aber steht in erster Linie das auf dem Prophetismus beruhende, aber ihn im Kernpunkt überschreitende Christentum: die volle und prinzipielle Loslösung Gottes und der Seelen von der Welt, die Erhebung beider in die Sphäre der die Natur gestaltenden, überwindenden und unbedingte Werte verwirklichenden Persönlichkeit, die Ueberwindung alles bloß Seienden und Gegebenen durch einen aus der Tiefe der Welt hervorbrechenden, notwendigen und in der jedesmaligen Tat sich verwirklichenden, unendlichen Wert. Daneben steht der Typus der indischen Erlösungsreligionen, denen sich in vieler Hinsicht der Neuplatonismus und die im sogenannten Gnostizismus zusammenlaufenden

¹⁴ Vgl. meine Abhandlung: Was heißt „Wesen des Christentums“, Christl. Welt 1903.

spätantiken Religionsbildungen annähern. In ihnen wächst der Gedanke der Gottheit aus dem alten Untergrund der Naturreligionen heraus und schlingt er die bereits im Kultur-Polytheismus erreichten Anfänge der Ethisierung und Personalisierung wieder in sich zurück. Die Gottheit ist das reine, höchste Sein, die oberste Weltordnung, im Verhältnis zu denen der Weltprozeß eine Trübung und Verendlichung ist, so daß die Erlösung die Wiederaufhebung des Weltprozesses und der Untergang alles Persönlichen im reinen Sein ist, dessen Existenz und Wert für dieses religiöse Gefühl kein Problem ist.

Auch die Gesetzesreligionen, Judentum und Islam, streifen in ihren Verheißenungen an die Erlösungsreligion, und auch aus den höheren Polytheismen bringt die religiöse Selbstbesinnung mystische Forderungen und Verkündigungen der Erlösung hervor. Allein auf dem Boden des Gesetzes bleibt die Erlösung immerdar gebunden an die Leistung der aus sich selbst schöpfenden Seelennatur, und auf dem Boden der ursprünglichen Naturreligionen bleibt das erlösende Göttliche immer ein dinghaftes Sein, das nicht die lebendige Kraft und Tätigkeit besitzt, die Seelen aus der Welt zu reißen und sie ihr wieder verwandelt entgegenzustellen, sondern das in Selbstentäußerungen und Gedankenanstrengungen der Seelen ergriffen werden muß als ein unpersönliches, ewig nur seiendes Ding, als eine letzte Abstraktion des Gegebenen und Tatsächlichen. Dieser Umstand bestimmt nicht nur das Verhältnis des Christentums zu der ihm entgegenkommenden Vorstufe der platonischen und der dunklen synkretistischen Erlösungs-ideen, sondern vor allem auch sein Verhältnis zu den indischen Erlösungsreligionen. Sie sind nicht durch eine Erfahrung persönlichen Lebens hindurchgegangen, wie sie der Prophetismus darstellt. Der brahmanische Akosmismus und der buddhistische Quietismus sind vielmehr beide Gestalten des Erlösungsgedankens, wie ihn die religiöse und ethische Selbstvertiefung, verbunden mit der dialektischen Kritik auf dem Boden der Naturreligion hervorbringt. Die Gottheit wird zum Absolut-Einen, Ewigen und Unveränderlichen, demgegenüber alles Endliche und Vergängliche der Welt mit allen Schmerzen und Freuden nur Schein ist, und diese Erkenntnis befreit zugleich von der Welt, indem sie die Seele mit Gott verschmilzt zur absoluten unterschiedslosen Einheit. Oder die Gottheit wird vollends zur bloßen Ordnung der Weltfolgen und zu dem hinter der Welt stehenden seligen Nichts, in das nicht die Spekulation, sondern die praktische Brechung des Willens, verbunden mit der Erkenntnis der Scheinbarkeit und Wesenlosigkeit alles Endlichen führt. In beiden Fällen sind ethische Gedanken der Selbst- und Weltüberwindung und tiefe religiöse Empfindungen vom Gegensatz der wahren Welt gegen die Scheinwelt wirksam. Aber die Gottheit ist im ersten die letzte Abstraktion des Seienden, das kahle Eine, zu dem daher nur die Selbsterlösung durch Kontemplation und Askese führt; im andern ist sie vollends die bloße Ordnung, das bloße Schicksal, das die Selbsterlösung durch Willensbrechung und rechte Erkenntnis ermöglicht und mit der Aufnahme in ihr eigenes Nichts krönt. Hier fehlt im Gegensatz der Welten die Wahrheit, die Kraft und das Leben der höheren Welt, die eben daher nicht den Menschen loszureißen und umzuwandeln vermag, sondern die von den Erleuchteten im Aufgebot eigenster Arbeit und natürlicher Seelenkraft gesucht werden muß.

Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität. Ja noch mehr. Es nimmt eine durchaus einzigartige Stellung ein, indem es allein den überall empfundenen Bruch der höheren und der niederen Welt radikal vollzogen hat, die dingliche, tatsächliche gegebene und mitgebrachte Wirklichkeit durch eine aus Tat und innerer Notwendigkeit stammende höhere Welt überbaut, verwandelt und schließlich aufhebt und zu diesem Werk befähigt durch die erlösende Verbindung der in Welt und Schuld verstrickten Seelen mit der entgegenkommenden ergreifenden Liebe Gottes. Es ist der einzige vollkommene Bruch mit den Grenzen und Bedingungen der Naturreligion und die Darbietung der höheren Welt als unendlich wertvollen, alles andere erst bedingenden und gestaltenden persönlichen Lebens. Es verneint die Welt, aber nur sofern der oberflächliche natürliche Sinn an ihr haftet und als das Böse in ihr mächtig geworden ist. Es

bejaht die Welt, sofern sie von Gott ist und von dem Frommen als aus Gott stammend und zu Gott führend empfunden wird. Und Verneinung und Bejahung zusammen bringen die wahre höhere Welt hervor in einer Kraft und Selbständigkeit, wie sie nirgends sonst erlebt wird.

Zwischen der Erlösung durch Denken zum Uebersein oder Nichtsein und der Erlösung durch gläubiges Vertrauen zum Anteil an der Personhaftigkeit Gottes, an dem Grund aller Lebendigkeit und aller gültigen Werte: zwischen beiden steht die Entscheidung. Es ist eine Entscheidung der religiösen Selbstbesinnung, nicht der wissenschaftlichen Beweisführung. Die größere Lebenstiefe und die höhere Zielsetzung findet sich auf der Seite der personalistischen Religion.

So schwere Probleme eine solche Religion der Natur der Sache nach für eine erfahrungsmäßige Betrachtung des Weltbestandes darbieten mag und so sehr die Entscheidung eine rein religiöse Ueberzeugungssache ist, so fehlt es aber doch nicht an allgemeineren Gründen, die diese Entscheidung der reinen Willkürlichkeit entnehmen. Die religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt jedenfalls, daß das Christentum mit alledem nicht bloß eine prinzipiell einzigartige Stellung einnimmt, sondern daß sie darin zugleich die einzelnen Ansätze und Hindeutungen auf ein gemeinsames Ziel zusammenfaßt, die wir empfinden, wenn wir überhaupt die Religionen nachführend auf die in ihnen sich offenbarenden Kräfte prüfen und von innerer Ueberzeugungsnotwendigkeit getrieben von höheren und tieferen Stufen sprechen. Wie auf die bisherigen Betrachtungen das eben über den Maßstab Ausgeführte zutrifft, so greift nunmehr das ein, was oben über die Idee einer religionsgeschichtlichen Entwicklung gesagt worden ist. In allen großen Religionen finden wir erfahrungsgemäß verwandte Grundgedanken, Kräfte und Triebe, und gerade die Richtungen, in denen ihre innere Arbeit am intensivsten strebt und in denen wir die religiöse Kraft am tiefsten wirken fühlen, stellen etwas Gemeinsames dar, da & überall gesucht wird, stellenweise mächtig zum Ausdruck kommt und dann doch wieder gebunden bleibt an die überall schwer überschreitbare Grenzen. Es sind überall vier Gedankengruppen, in deren Anschauung sich das höhere religiöse Leben bewegt: Gott, die Welt, die Seele und da & in deren Beziehung sich verwirklichende höhere, überweltliche Leben, die Ueberwelt; und zwar sind das spezifisch religiöse Gedanken, die wohl eine gewisse Beweglichkeit und Höhe der allgemeinen Kultur voraussetzen, die sich aber mit den Begriffen der wissenschaftlichen Reflexion nur gelegentlich berühren. An jedem dieser Gedanken und an ihrem gegenseitigen Verhältnis läßt sich nun deutlich zeigen, daß die hier erstrebenen Ziele im Christentum zu voller Selbständigkeit und Kraft gelangt sind. Der Gottesbegriff enthält überall Tendenzen auf Vereinheitlichung, Vergeistigung, Versittlichung und Entgegensetzung gegen die Welt und die Seele. Die beiden letzten wiederum bilden sich aus zu scharfem Gegensatz von einander und vom Gottesgedanken. In dieser wachsenden Entgegensetzung aber liegt zugleich die Empfindung eines die Gegensätze jenseits der Sinnenerfahrung überwindenden höheren Lebens, die Teilnahme an der Erlösung. Diese an verschiedenen Stellen hervortretenden und dabei jedesmal als die stärksten religiösen Kräfte sich bekundenden Tendenzen bleiben aber außerhalb des Christentums überall gebunden und gehemmt durch die ursprüngliche Veranschaulichung Gottes im Natursein und Naturwirken und durch die Betrachtung des Menschen als eines bloß seienden und nicht erst in eigener Hingabe und Tat werdenden. Die Gesetzesreligionen verkünden den göttlichen Geisteswillen, aber sie lassen den natürlichen Menschen selbst die Welt überwinden. Die nichtchristlichen Erlösungsreligionen verzehren die Welt und den Menschen in Gottes Substanz, aber verlieren damit auch jeden Gehalt und positiven Sinn im Wesen Gottes. Nur das Christentum hat diesen Rest der naturreligiösen Empfindung überwunden und eine lebendige Gottheit geoffenbart, die Tat und Wille ist im Gegensatz zu allem bloß Seienden, die die Seele entzweit mit dem bloß Seienden und in dieser Entzweiung mit sich vereinigt, um sie geborgen und getröstet wie von Schuld und Trotz gereinigt in der Welt wirken zu lassen zum Aufbau eines Reichen rein persönlicher

Werte oder des Reiches Gottes¹⁵.

So muß das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden. Daß das nicht gleichbedeutend ist mit der Realisation des allgemeinen, durch Abstraktion hergestellten Begriffes der Religion, braucht nicht wiederholt zu werden. Es ist gerade in seiner Besonderheit und in seinen charakteristischen Zügen, von denen aus das Ziel der Religion hier erst entscheidende neue Bestimmtheiten erfährt, der Höhepunkt. Aber ebenso darf nicht vergessen werden, daß diese Offenbarung des höchsten, einfachsten und stärksten religiösen Lebens eine geschichtliche Tatsache ist auch mit allen individuellen und temporären Schranken geschichtlicher Erscheinungen, und daß es diese Schranken in jeder auf Erden möglichen Gestalt behalten muß. Eben deshalb ist auch mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Ueberbietung ausgeschlossen sei. So sehr man in ihm die tiefsten Forderungen des menschlichen Wesens erfüllt finden mag, es sind doch Forderungen, die es in der Hauptsache erst selbst zur Empfindung gebracht hat, und es ist an sich nicht auszuschließen, daß eine höhere Offenbarung noch tiefere Postulate aufdecken möchte. So wenig bisher tatsächlich von einer Ueberbietung die Rede sein kann, und so sehr vielmehr alle höchste religiöse Kraft nur aus ihm zu gewinnen ist, so ist doch auch hieraus ein zwingender Beweis nicht abzuleiten. Hier hören die Beweise auf und gibt es nur mehr den seiner selbst gewissen Glauben, der sich darauf berufen darf, daß schlechterdings nichts uns eine neue höhere Religion wahrscheinlich machen kann, und daß, wie das Christentum allen vorangehenden gegenüber eine prinzipiell neue Stufe war, so alle Erweiterung und Vertiefung des Lebens bisher nur auf seinem Boden sich vollzogen hat. Der Glaube darf es daher als die Hebung des religiösen Niveaus betrachten, auf der sich das innere Leben der Menschheit weiter bewegen soll. Aber als eine absolute, wandellose fertige Wahrheit können und dürfen wir es nicht betrachten, und dafür dürfen wir uns außer auf die Forderungen geschichtlichen Denkens auch auf es selbst berufen. Denn sein eigenster zentraler Grundgedanke ist, daß es zwar die Teilnahme eröffnet am göttlichen Leben und die Gewißheit und Kraft dazu schenkt, daß aber die absolute Wahrheit erst die Zukunft bringen wird im Gerichte Gottes und im Stillstand der irdischen Weltzeit. Für seine eigene Betrachtung liegt das Absolute jenseits der Geschichte und ist es selbst eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit.

Und wenn einmal überhaupt alles erwogen werden soll, so muß auch der Möglichkeit gedacht werden, daß unsere ganze antik-christlich-europäische Zivilisation wieder in die Barbarei zurückgeworfen werden könnte. Das würde dann wohl auch das Ende des Christentums in seiner heutigen Gestalt, in seiner Beziehung auf die Person Jesu und die übrigen geschichtlichen Fundamente, bedeuten. Aber Wahrheit und Geltung seines personalistischen Erlösungsgedankens wäre damit nicht erledigt. Denkt man sich die Menschheit noch lange Jahrhunderttausende existierend, so müßte man denken, daß in anderen geschichtlichen Formen die personalistische Erlösungsreligion wiederkehre, aus den Resten der alten sich wieder erzeuge oder von neuem sich bilde. Das sind nur äußerste Möglichkeiten, aber man darf auch sie nicht außer Augen lassen. Um jeden Rest der Skepsis und Unsicherheit zu zerstören, muß man auch ihnen ins Auge sehen. Auch ihnen gegenüber haben wir keinen Anlaß die im Christentum verkörperte personalistische Erlösungsreligion für etwas Erledigtes und Ueberwundenes oder dem Untergang bestimmtes anzusehen.

¹⁵ Vgl. Selbständigkeit der Rel. 1896 S. 186—205.

Troeltsch - Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte

5.

Ziehen wir auch hier das Ergebnis für unsere Hauptfrage.

Die auf die Propheten und Jesus begründete, in der Bibel ihr klassisches Hauptzeugnis besitzende und in der Verschmelzung mit Antike und Germanentum einen unermeßlichen Reichtum entfaltende personalistische Erlösungsreligion des Christentums ist die höchste und folgerichtigst entfaltete religiöse Lebenswelt, die wir kennen. Was in ihr wahrhaftiges Leben ist, wird Leben bleiben auch in jeder irgend denkbaren Weiterentwicklung und von einer solchen mit umfaßt, aber nicht vernichtet werden. Oder sollten wir an eine mögliche Unterbrechung und Zurückwerfung der Kultur und Geistesentwicklung denken müssen, so müßten wir erwarten, daß es in einem neuen Anstieg ähnlich wiederkommen würde.

Das ist unsere Lage, und nur in diesem Sinne läßt sich die „Absolutheit des Christentums“ behaupten. Es ist eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der das Urteil hervorgeht. Es kann nicht allein aus einer Vergewisserung am isolierten Objekt durch einen absoluten Wundereindruck entstehen und nicht aus der Entwicklung als deren sicher erweisbares Gesetz herausgelesen werden. In beiden Stellungen zum Gegenstand steckt etwas Richtiges Und doch ist keine erschöpfend, sondern es müssen beide in und aneinander zustande kommen. Die „Absolutheit“, die sich so ergibt, ist dann nichts anderes als die Höchstgeltung und die Gewißheit, in die Richtung auf die vollkommene Wahrheit sich eingestellt zu haben.

Damit ergibt sich dann freilich die weitere Frage, ob eine solche „Absolutheit“ dem frommen, Gott suchenden und Gott bekennenden Menschen auch genügen könne. Wer die Probleme nicht empfindet, aus denen diese Lösung hervorgeht, braucht freilich mit dieser Frage sich nicht zu mühen. Er kann bei den alten Vergewisserungsmitteln bleiben und braucht darin nicht gestört zu werden. Auch das ist nicht die Frage, ob eine solche Ueberzeugung zur Schaffung der großen kirchlichen Organisationen genüge oder ob diese nicht eine fester umschriebene, schlechthin intolerante und intransigente Absolutheit des Wahrheitsbegriffes verlangen. Gewiß ist das letztere der Fall. Aber die Kirchen sind geschaffen und die Leidenschaftlichkeiten und dogmatischen Härten die dazu nötig waren, brauchen nicht ewig wiederholt zu werden, nachdem diese Gehäuse des religiösen Lebens von ganz anderen Kulturzeitaltern einmal geschaffen sind. Nur darum kann es sich handeln, ob eine solche „Absolutheit“ dem schlichten, modern empfindenden und denkenden Frommen genügen kann, vor allem, ob sie unseren durch Gymnasium und Universität, Literatur und Leben in alle Probleme der modernen Kultur hineingestoßenen Geistlichen und Theologen als freudige Grundlagen ihrer Arbeit dienen könne. Die letzteren bedürfen Sicherheit und Freudigkeit, Befreiung von der immer neu sie bedrohenden apologetischen Sorge, um die Kräfte frei zu bekommen für ihren ewig unentbehrlichen und herrlichen Beruf der religiösen und ethischen Verkündigung, Beratung und Erziehung. Nicht diese Apologetik sollen sie predigen, aber auf ihrer Grundlage sollen sie aller und jeder Apologetik ledig werden und frei von Mensch zu Mensch wirken können mit dem Einzigen, was wirklich Eindruck macht, der Kraft einfacher Ueberzeugung. Ist das von hier aus möglich?

Auch diese Frage wird getrost beantwortet werden dürfen.

Der fromme Mensch will Wahrheit haben, will wirklich Gott finden, will sich an wirkliche Offenbarung und Kundmachung Gottes klammem. Aber bedarf er dazu der absoluten Religion, der ihr Wesen und ihren Begriff erschöpfenden, allem Wandel und aller Bereicherung entrückten, die geschichtlichen Schranken überspringenden Gotteserkenntnis? Oder, wenn man mit einer freilich sehr ungerechtfertigten Verblassung des Wortes unter der absoluten

Religion nur die endgültig erreichte, nicht mehr zu überbietende Höhe der religiösen Erkenntnis meint, ist das erste, was er zu seiner eigenen Frömmigkeit bedarf, die Sicherheit darüber, daß niemals spätere Geschlechter eine höhere Gotteserkenntnis erlangen werden? Ist nicht in einem solchen Verlangen allzuviel enthalten von dem natürlichen menschlichen Ungestüm, das die Schranken und Bedingtheiten des Lebens überspringen und sich gleich an das fertige Ende versetzen will, wo Arbeit, Kampf und Mühe um die Wahrheit aufhört? Und ist dies Ungeštüm nicht gerade dem Frommen ungeziemlich, der aus eigener Seelennot und aus eigenem Wechsel der Meinungen und Kräfte das Irrsal der irdischen Lebensrätsel tiefer kennen müßte als die leicht und vergnügt nach fertigen Abschlüssen strebenden Kinder der Oberflächlichkeit? Und ist es nicht bloß Aengstlichkeit und innere Unsicherheit, wenn man einer wirklich erlebten religiösen Kraft erst dann völlig sicher ist, wenn man weiß, daß sie immer in dieser Weise, in diesem historischen Zusammenhang und in dieser gedanklichen Form erlebt werden muß, wie sie jetzt von uns erlebt wird? Ist nicht vielmehr das Erste, das er bedarf, die wirkliche, innerlichste Gewißheit, Gott begegnet zu sein und seine Stimme vernommen zu haben, von den Weisungen Gottes, die an sein Ohr gelangen, der deutlichsten, einfachsten und ergreifendsten zu folgen und es Gott zu überlassen, wie er weiter führen werde? Kann er dann nicht gewiß sein, daß das, was er so als Wahrheit des Lebens innerlich gefühlt und erprobt hat, in alle Ewigkeit nicht zur Unwahrheit werden kann, und kann es ihn anfechten, wenn es ein bloßer Glaube ist, daß über die Offenbarung Gottes in Jesus hinaus in unserem ganzen Gesichtskreis nichts Höheres zu erwarten ist? Das ist freilich nur ein Satz der Wahrscheinlichkeit. Aber ist auch diese Wahrscheinlichkeit etwas, das wir so vornehm verachten oder so Ungeštüm verschmähen dürfen, wo doch in dem Dunkel und Wirrsal unserer Erkenntnis alle Zuversicht zur Existenz und zum Sieg des Geistes nur auf partielles Erleben und Erfahren gestützte Wahrscheinlichkeitsurteile sind, wo auch die kühnsten apologetischen Religionstheorien nicht weiter gelangt sind als bis zu dem instinktiven Wahrscheinlichkeitsurteil, daß Gott ein solches Aufgebot von Wunderkräften und besonderen Veranstaltungen nicht zweimal oder noch öfter auf sich nehmen werde?

Freilich mit solchen Darlegungen sind wir von der wissenschaftlichen Sprache übergegangen zur religiösen, von den wissenschaftlichen Begründungen durch allgemeine Begriffe, Gesetze und Notwendigkeiten zu der religiösen Ueberlegung des unmittelbaren Wertes eines religiösen Gedankens für unser Leben und Fühlen. Es ist der Ton der Predigt oder der Meditation, den wir damit angeschlagen haben. Aber das kann bei der Frage, um die es sich jetzt handelt, gar nicht anders sein. Nur der Fanatiker der „Wissenschaftlichkeit“ kann das anders haben wollen, der seinen eigenen Ueberzeugungen und Wertungen erst traut, wenn er sie in scheinbar wissenschaftliche Sätze übersetzt hat und solange ihm das nicht gelungen ist, auf alle unmittelbare Lebensbejahung verzichtet. Der Wissenschaft ist mit den früheren Erwägungen Genüge geschehen; jetzt handelt es sich darum, ob die von ihr aus mögliche, in der Auseinandersetzung mit ihr gewonnene Lebensstellung dem unmittelbar urteilenden und fühlenden Leben genüge und wie sie sich für dieses gestalte. Das aber ist nur möglich in dem Tone der religiösen Meditation oder Selbstbesinnung, des Appells an das unmittelbare Gefühl. Anders kann ja auch der Monist nicht das Genügen seines Pantheismus oder der Humanist die Herrlichkeit hellenistischer Bildung oder der Zukunftsprophet die des Uebermenschen dartun. Fahren wir also unbekümmert um den Vorwurf der Deklamation in dieser spezifisch religiösen Redeweise fort.

Der Fromme bedarf der Gewißheit, auf dem richtigen Wege zu sein, dem richtigen Stern zu folgen. Wo verschiedene Wege zu Gott sich ihm darbieten, wird er den gehen, den ihm sein Gefühl und Gewissen als den richtigsten zeigt, und wird auf diesen alle zu führen versuchen, die mit ihm verstehen, was Religion ist, oder die zu diesem Verständnis erziehbar sind. Aber er wird nicht bedürfen, daß er allein die Wahrheit hat und sonst niemand, und ebensowenig wird er bedürfen, daß er die vollendete und fertige Wahrheit hat. Ihm genügt, daß er das Tiefs-

te und Beste habe, was es gibt, und über das hinaus Höheres zu suchen zwecklos ist, da es nirgends existiert und er es selbst sich nicht erfinden kann. So wird er ein Christ sein, weil er hier die stärkste und einfachste Offenbarung der höheren Welt empfindet, und er wird im Christenglauben nicht die absolute, aber die normative, die für ihn und bis jetzt normative Religion erkennen. Tut er aber das, so wird er zugleich die einzigartige und prinzipiell eine neue Stufe bedeutende Stellung des Christentums empfinden. Er wird die ihm innewohnende und bei ihm tiefer als irgendwo sonst mit dem Eindruck der Stifterpersönlichkeit verbundene Gewißheit einer prinzipiell abschließenden und neues Leben eröffnenden Gottesoffenbarung fühlen und damit den Glauben gewinnen, daß er es nicht nur mit der für ihn und bis jetzt, sondern auch mit der für die Zukunft normativen Religion zu tun habe. Er wird sich diesen Glauben verdeutlichen und bestätigen an einer teleologisch-entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung der Geschichte, und wird die Wahrscheinlichkeitsurteile, die hier zu gewinnen sind, aufs höchste achten, weil andere Urteile auf diesem Gebiet dem Menschen versagt sind. Seine Christlichkeit selbst aber wird er von diesen Theorien nicht abhängig machen. Sie ruht auf dem eigenen Erleben und dem Vergleich mit den Kräften vor uns und neben uns; sein letzter Entscheidungsgrund wird immer der sein, daß er Gott nirgends so zu finden vermag wie in der prophetisch-christlichen Lebenswelt, daß er hier wirklich Gott gefunden habe, und daß daher, was immer Gott mit der Menschheit tun möge, dieser Glaube nie gelogen haben kann. Die Gegenwart ist ihm an Jesus gewiesen, der der Quellpunkt und die Veranschaulichung dieser ganzen Lebenswelt ist und ohne dessen Zentralstellung in unserem Glauben keine ihn fortpflanzende religiöse Gemeinschaft denkbar ist. Die Bindung aller für uns ausdenkbaren Zukunft an Jesus ist ihm ein Glaube, der damit gegeben ist und hieraus folgt, aber nicht eine dogmatische Theorie, um deren Preis der christliche Glaube überhaupt erst zu haben wäre.

Der Fromme bedarf des Absoluten, des Hereinragens einer Welt unendlicher Kräfte und letzter Werte, und das heißt nichts anderes, als er bedarf Gottes. Nur in Gott, der Quelle alles geschichtlichen Lebens, und nicht in einer einzelnen geschichtlichen Erscheinung hat er das Absolute. Er hat es immer nur als Gewißheit, daß es überhaupt ein letztes unendlich wertvolles Ziel gebe, und als Verbürgung des Zukünftigen durch die gegenwärtige Erkenntnis Gottes. An diesem Absoluten hat er aber im Lebensprozeß der Geschichte immer nur teil auf geschichtliche, durch den jeweiligen Zusammenhang bedingte Weise, immer nur in historisch individualisierten und auf die Zukunft hindeutenden Offenbarungen des Absoluten, des der Geschichte transzendenten Ewigen und Unbedingt-Wertvollen. Er kann nur wirkliche Teilnahme am Absoluten, wirkliche innere Berührung mit ihm wollen und in den verschiedenen historischen Eröffnungen dieser Teilnahme das stärkste und tiefste göttliche Leben suchen. Aber auch da wird er sich von selbst darein ergeben, es nur auf historische Weise empfangen zu haben und für seine eigene Gegenwart es nur auf historische Weise gestalten zu können. Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen ist ein Wahn, der nicht bloß an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität. Denn wo dieser Wahn im vollen Ernst zu Theorien sich verdichtet hat, da fällt eine doktrinäre Starrheit und bleiche Kälte auf die Religion, vor der das ahnungsvolle Halbdunkel entweicht, in dem sich allein die belebenden Kräfte der Religion mitteilen, in dem erst der Mensch seine Kleinheit und Enge gewahr wird, und in dem er durch Ahnung und Glauben erst seine wahre Größe fühlt. Oder es ergibt sich ein harter Fanatismus, der alle Milde und Weite vergißt und alle zu dem zwingt will, was man so sicher weiß und besitzt. Eben daher hat auch die lebendig aus Gott sprechende Frömmigkeit niemals solche Theorien vorgetragen; sie hat die einfache Entscheidung für oder wider verlangt und die absolute Wahrheit der Zukunft, dem Ende der Geschichte, vorbehalten.

So bedarf der Christ nur der Gewißheit einer wirklichen Offenbarung Gottes in der christlichen Lebenswelt und der Gewißheit, daß er eine höhere sonst nirgends finden könne. Diese

Gewißheit kann er finden auch in einer rein historischen Betrachtung des Christentums, bei der ihm der Gottesglaube in Jesus und seiner Gemeinde mit der am stärksten umwandelnden, der am meisten erschütternden und am mächtigsten bindenden Kraft entgegen tritt. Die absolute Religion, bei der nicht mehr bloß der kämpfende Glaube, sondern die wandellose sichere Erkenntnis die Wahrheit besitzt, wird er in voller Ruhe dem Jenseits der Historie überlassen können. Und dafür wird er sich vor allem auf die Verkündigung Jesu selbst berufen dürfen. Jesus knüpft überall aufs unbefangenste an die Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis an, die er vorfindet, und zieht sie hinein in die Forderung und die Verheibung, die er als das letzte Wort des Vaters, als die höchste über das ewige Schicksal entscheidende Wahrheit verkündet. Daran soll jeder in Einfachheit und Lauterkeit des Herzens sich halten und damit in der Kraft Gottes sich bereiten auf die Zukunft. Die volle Erlösung, die volle Erkenntnis und den wandallosen Sieg wird aber erst diese Zukunft bringen. Es ist nur die höchste, letzte, bleibende Wahrheit, die Jesus bringt, und die von ihm aus die die ganze Seele ergreifende Macht empfängt. Aber die absolute Religion hat auch er, und gerade er, dem Jenseits der Historie vorbehalten. Auch die Bindung der Zukunft an seine Person hat wiederum gerade er nur in der Gestalt der Glaubenszuversicht ausgesprochen, daß Wille und Verheibung des Vaters in seiner Verkündigung ihre ganze Tiefe offenbaren. Erst die Apologetik, die schon in der ältesten Gemeinde die geschenkte Wahrheit zu sichern und zu isolieren strebte, hat alle anderen Lichter ausgelöscht, um das Licht Jesu allein leuchten zu lassen, und hat die vollendende Erlösung der Zukunft hineinverlegt in seine Todesleiden, um so alles schlechthin zu binden an den Glauben an Jesus* Wenn Jesus die einzige wirkliche Offenbarung ist, dann ist er selbstverständlich auch die normative und bleibende. Und wenn die Erlösung in seinem Tun wesentlich bereits bewirkt ist, dann bleibt selbstverständlich alle Zukunft an ihn gebunden. Die Historie hat nun freilich diese künstlichen oder gewalttätigen Isolierungen aufgehoben, aber Jesus bleibt ihr die Quelle aller höchsten Kraft zu einem Leben aus Gott und aller Hoffnung des Sieges, und eben darum das Christentum bei der Abwesenheit jeder Spur irgend einer höheren religiösen Kraft berechtigt in seinem Vertrauen und seiner Forderung, daß von ihm allein das höhere religiöse Leben der Menschheit dauernd ausgehen werde.

Wie so für die subjektive Frömmigkeit die historische Betrachtung des Christentums genügt, um ihr volle Kraft und Sicherheit zu geben, so wird von dieser Betrachtung aus auch die Gesamterscheinung des Christentums um nichts herabgesetzt oder bedeutungsloser gemacht. Es wird nicht zu einer beliebigen Antiquität der Religionsgeschichte, die mit möglichster gelehrter Kälte und Gleichgültigkeit zu behandeln, in der jede Ueberlieferung zu bezweifeln und zu zersetzen, in der alles Ungemeine und Unerhörte auf das Niveau des Trivialen und Gemeinen herabzuziehen wäre. Seine Geschichte, wie sie in der Erinnerung der Gläubigen selbst verherrlicht und apologetisch gefärbt sich darstellt, braucht darum nicht wie ein Angeklagter behandelt zu werden, bei dem jede Aussage mit äußerstem Mißtrauen zu behandeln und jeder Verdachtsgrund von vorneherein als Wahrscheinlichkeit zu betrachten ist. Es wird vielmehr studiert werden müssen mit der ganzen Liebe und Hingabe, die wir vor der höchsten religiösen Offenbarung der Menschheit empfinden müssen, und das große Wunder seiner Entstehung und Entwicklung wird dem Blick, dem auch die andern Religionen große Wunder sind, darum nicht minder gewaltig erscheinen. All das Irrationale und Geheimnisvolle, alle die großen Machterweise erregten Geistes gegenüber der Materie, all die ungewöhnlichen Züge spezifisch religiöser Peinlichkeiten, denen wir hier wie bei andern Religionen begegnen, werden uns nicht zum Märchen werden und darum die Religionsgeschichte zur Märchensammlung stempeln, weil wir die Psychologie der Legende kennen. Im Gegenteil. Es wird die großartigste und erhabenste, wenn auch schwierigste Aufgabe bleiben, dieses gewaltigste Ereignis der Geschichte und diese Grundlage alles unseres geistigen Lebens mit allen Mitteln historischer Kunst zu erforschen, und das Bild, das wir so gewinnen, wird bei aller Unsicherheit der Ueberlieferung doch in den Hauptzügen sich deutlich vor unser Auge stellen als die stärkste Weckung von Ehrfurcht und Bewunderung. Auf den Trümmern der antiken Volksreligionen

erhebt sich aus dem kleinen jüdischen Volke die religiöse Kraft, die alle frei gewordenen religiösen Kräfte dieser zerstörten Welt und alle hier aufstrebenden, tiefesinnigen religiösen Neubildungen an sich zieht. Aus der Seele eines einzigen Menschen, der ganz im Gedankenkreise seines Volkes lebt und doch eine unvergleichliche schöpferische Originalität besitzt, der sein Leben an das Schwierigste und Größte setzt, und bei dem doch das Einfachste das Gewaltigste ist, ergießt sie sich in die Kreise der Namenlosen, der Kleinen und Gedrückten, der verborgenen Helden des Leidens und der Arbeit, der unphilosophischen und unliterarischen Menschen, um aus ihnen emporsteigend eine ermattende Welt zu erneuen, Staat, Familie und Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst mit neuen Kräften zu durchdringen und aller Zukunft das große Problem zu stellen, wie sie mit dem einzigen, wahrhaftigen und bleibenden Wert des Lebens, mit der Religion, die wechselnden und bedingten Werte der Kultur verbinden Atolle. Das bleibt wahrlich ein Bild, das Ehrfurcht und Andacht weckt, und von dessen Lichtpunkten die belebenden Strahlen unerschöpflicher religiöser Kraft ausgehen, auch wenn alles in den Grenzen historischer Bedingtheit sich begeben hat, und wenn alle Mängel des Menschlichen hier so wenig gefehlt haben als sonst wo. Der Fromme darf ruhig fortfahren, darin die Geschichte seines Heils zu sehen und aus ihr die erhebende, stärkende und sammelnde Kraft zu gewinnen, die jeder verliert, der aus seinem eigenen Herzen allein eine in der freien Luft der Denknotwendigkeit schwebende Religion erzeugen will.

Das Christentum bleibt die große Offenbarung Gottes an die Menschen, auch wenn die andern Religionen mit aller über Erde, Leid und Schuld erhebenden Kraft, die sie besitzen, gleichfalls Offenbarungen Gottes sind, und auch wenn die abstrakte Möglichkeit weiterer Offenbarungen durch keine Theorie beseitigt werden kann. Das Christentum bleibt die Erlösung, auch wenn überall in jeder Religion die über den natürlichen Menschen und sein natürliches Begehr hinausführende Kraft Erlösung ist, und auch wenn seine Erlösung fortschreitet in der Geschichte mit jeder Pflanzung des Glaubens an Gott in schwache und sündige Herzen. Das Christentum bleibt insbesondere das Werk Jesu, das seine stärkste Kraft hat in der Beziehung auf ihn und seine Zuversicht schöpft aus dem Glauben an die lebendige und wahrhaftige Verbürgung der Gnade Gottes in seiner Persönlichkeit. Auch wenn wir in anderen Helden und Propheten der Religion Gottes Kraft und Wirkung verspüren, so ist doch im Christentum tiefer als irgendwo sonst der Glaube an Gott verbunden mit dem Aufblick zu dem Leben und Leiden des f Offenbarends und Bürgen. Auch wenn wir die Unmöglichkeit einer Ueberschreitung Jesu nicht beweisen können, so bleibt doch die Tatsache, daß wir alle zu schwach sind, um irgend eine höhere Gotteskraft in unserm Herzen zu entdecken, vielmehr Ruhe und Frieden nur durch die Unterordnung unter ihn und sein Geistesreich gewinnen. Es bleibt darum auch die christliche Geistes- und Lebensgemeinschaft als die einzigartige Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die von ihm ausgeht und an der Verkündigung von ihm sich nährt und befestigt. Sie bedarf keines andern Fundamentes als der Gewißheit, in ihm die höchsten religiösen und sittlichen Kräfte gewonnen zu haben, und bedarf keiner Apologetik, die diese Wahrheit dadurch wahrer macht, daß Gotteskraft und Leben allen außerhalb der Christenheit entzogen und der Christenheit in übernatürlicher oder absoluter Weise gegeben sei.

Der religiöse Mensch verliert derart nichts bei einer einfach und schlicht historischen Betrachtung des Christentums, dafür aber wird er anderseits dadurch frei von allerhand Sorgen und Problemen, die durch ihre künstlichen Lösungen ihn niemals zu rechter Ruhe kommen lassen und in immer neue Künste stürzen. Er braucht nicht zu erschrecken, wenn er im Buddhismus und Zoroastrismus dem Christentum verwandte Elemente findet, wenn er bei Platon, Epiktet oder Plotin religiöse Gedanken und Kräfte findet, die wirklich oder scheinbar Parallelen und Vorausnahmen des Christentums sind. Auch in ihnen ist ja doch Gott lebendig und offenbar, und es ist deutlich genug, daß ihre religiösen Kräfte in den christlichen Gottesglauben und die christliche Idee der Persönlichkeit eingemündet sind und dieser einen mächtigen Zuwachs gebracht haben. Er braucht nicht zurückzuscheuen, wenn er das Christentum genährt findet aus

vorausgegangenen und umgebenden Religionsentwickelungen, wenn der asiatische Synkretismus wie die hellenische Ethik und Religionsphilosophie mit ihm konvergieren und in es einmünden. Das sind alles auch ihrerseits lebendige religiöse Bewegungen, in denen Gott ist, und das Christentum hat sich genährt aus allen diesen ihm verwandten und entgegenkommenden Elementen. Ja es ist seine charakteristische Aufgabe gewesen, der Kristallisierungspunkt des Höchsten und Besten zu werden, was in der inneren Welt des Menschen entdeckt worden war, und daß es gerade durch seine überlegene Kraft an sich zu ziehen und zu stützen geeignet war. Man braucht vor allem nicht zu erschrecken, wenn man Jesus selbst und seine ältesten Sendboten unter dem stärksten Einfluß von jüdischen und allgemein antiken Gedanken stehen sieht, die uns heute völlig fremdartig sind. Diese Gedanken sind selbst hervorgegangen aus lebendigem religiösem Fühlen; die Männer des Urchristentums haben in ihnen gelebt, wie in etwas Selbstverständlichem, das die Voraussetzung der neuen religiösen Kräfte bildet. Sie sind antike Menschen, Juden, Männer aus dem Volke, und, wenn hier wie überall religiöse Erneuerungen aus dem Volke und nicht von der Höhe raffinierter und skeptischer Bildung ausgehen, so ist es auch selbstverständlich, daß der Horizont des Volkes nicht bloß den religiösen Gedanken umschränkt, sondern daß die neuen religiösen Ideen gerade aus charakteristischen Grundgedanken der bisherigen populären Frömmigkeit und ihres Weltbildes hervorgehen. Dafür ist sie aber andererseits auch noch frei von Philosophie und Theologie, von den die lebendige Substanz des Willens verzettelnden Gedankenkünsten und der Rechthaberei des gesetzlichen Buchstabens, und ist ihre Kritik eine rein ethische und religiöse; dafür ist der religiöse Gedanke selbst noch von einer unreflektierten Reinheit und Größe, die seine Ablösung von den ersten jüdischen Formen ermöglichte. Und schließlich bei dieser Ablösung darf man sich nicht wundern, daß nur neue Begrenzungen durch griechische Religionselemente die Folge waren, daß Gedanke und Kraft von ihrer ursprünglichen Höhe rasch sanken und in die Niedrigung eines Durchschnittes ausmündeten. Auch dieser altchristliche Durchschnitt selbst stellte schon eine Hebung des inneren Lebens dar, und aus ihm wirkten die Kräfte weiter zu immer neuen Offenbarungen, an denen wir jedesmal in geschichtlich gebundener Weise doch die befreiende Größe des christlichen Gedankens erfahren bis heute. Alle diese Erkenntnis von der notwendigen Relativität jedes Momentes des geschichtlichen Daseins entwerten weder die Urzeit, noch den gegenwärtigen Moment, noch irgend einen der dazwischen liegenden. Unser sittliches und religiöses Urteil vermag die verschiedene Bedeutung dieser Momente gegen einander abzuschätzen, wie es den Wert des Christentums gegenüber den anderen Religionen abzuschätzen vermag, und wir wissen uns in alledem auf dem rechten Wege zu dem Ziele der Geschichte, dessen Herbeiführung und dessen Wesen wir Gott anheimstellen. Wir stehen in der Richtung und Lebensbewegung auf das Absolute, indem wir der Lebenswelt der personalistischen Religion uns hingeben und im Christentum deren Verkörperung in unserem Kulturr Zusammenhang und unserem historischen Moment erkennen. Alles andere bleibt als jenseits des Durchbruches zum Personalismus liegend hinter und neben uns. Das genügt, um uns dasjenige Gefühl der Absolutheit zu geben, dessen wir bedürfen und das überhaupt für uns erreichbar ist.

6.

Das Christentum als Höhepunkt aller bisherigen Religion und als Boden und Voraussetzung jeder kräftigen und klaren Religiosität der Zukunft, zugleich ohne jede Wahrscheinlichkeit einer Ueberholung und einer Loslösung von seinen historischen Grundlagen, soweit unser historischer Gesichtskreis reicht: das ist das Ergebnis der bisherigen Betrachtung, die dem Historisch-Relativen alle Rechnung trug und doch zugleich dem religiösen Bedürfnis nach Sicherheit der Gemeinschaft mit Gott und des Heils genügt.

Es könnte mit diesem einfachen, aber bedeutsamen Ergebnis alles geleistet zu sein scheinen. Aber trotzdem bleiben noch die letzten Bedenken zurück, in denen das Problem seinen eigent-

lichen Grund hat, die letzten Gründe der Skepsis und die letzten Gründe des Anstoßes an einer solchen Lösung. Es ist unverkennbar, daß eine solche Auffassung der Sachlage nicht bloß der orthodoxen und auch der liberalen Theologie widerspricht, sondern daß sie auch im Gegensatz steht zu der im Ganzen und Großen herausgebildeten kirchlichen Selbstanschauung des Christentums seit der Bildung der urchristlichen Gemeinde und dem Siege der paulinischen Theologie. Befinden wir uns mit einer solchen Denkweise noch innerhalb des Christentums und kann sie eine besondere Bedeutung des Christentums überhaupt festhalten, wenn sie dessen kirchliche Absolutheitstheorie zu einem Spezialfall der Selbstauffassung aller Religionen macht? Ist diese Würdigung des Christentums nicht doch im Widerspruch mit der ihm eingepflanzten Tendenz auf abschließende und einzigartige Wahrheit? und ist anderseits diese Tendenz, wenn sie wirklich anerkannt wird, dann nicht doch durch die Gleichartigkeit mit den entsprechenden Tendenzen der anderen Universalreligionen der Illusion verdächtig? Oder anders ausgedrückt: Tritt an Stelle der „Absolutheit“ die einfache schlichte Höchstgeltung des Christentums in dem bisher bezeichneten Sinne, kann dann einerseits diese Höchstgeltung einer sie schlechthin einzigartig und notwendig machenden Verankerung in einer der kirchlichen Wunderlehre doch immer ähnlichen speziellen Geltungstheorie entbehren, ohne das eigene innere Wesen des bisherigen Glaubens aufzulösen, und kann sie anderseits sich wirklich historisch denken lassen, ohne daß die verschiedenen Allgemeingültigkeiten sich auf heben?

Die Antwort auf diese Fragen führt zum letzten Kerne des Problems, zu der Frage der Ablösbarkeit des Christentums von seiner kirchlich-historischen Form. Damit kehren wir wieder zurück zur eigentlich wissenschaftlichen Untersuchung und Sprache¹⁶.

Es ist das eine allgemeine Frage, die nicht bloß für die Religion, sondern für alle Werttypen des höheren Geisteslebens, ja für die einfachsten Urteile des täglichen Daseins gilt. Jedes einfachste Wahrnehmungsurteil, jede natürlichste Willensregung, jede überkommene Regel und Sitte gilt dem *naiven* Menschen als absolut. Alle die verschiedenen Formationen des höheren

¹⁶ An diesem Punkt setzt das Glaubensgericht ein, das der Kieler Generalsuperintendent Kaftan über den in dieser Schrift vertretenen Standpunkt gehalten hat. Er verfährt völlig wie der Papst in der Enzyklika „Pascendi“ gegenüber den Modernisten, nur sehr viel gewissenhafter in der Wiedergabe meiner modernistischen Lehre und in einem unvergleichlich anständigeren Ton des Urteilsspruches. In der Sache aber ist die Methode dieselbe. Es wird die Unvereinbarkeit meiner Lehre mit dem biblisch (d. h. paulinisch)- kirchlichen Standpunkt an allen Punkten aufgezeigt und aus meiner Ablösung der christlichen Idee von ihrer alten supranaturalistischen Gestalt gefolgt, daß ich sicherlich kein Theologe, schwerlich ein Christ, vielmehr christlicher Religionsphilosoph oder allenfalls christlich gefärbter Neuplatoniker sei. Auf die Gründe, die mich zu einer solchen Ablösung zwingen, auf Naturwissenschaften, Geschichte und Philosophie, wird gar nicht eingegangen. Es genügt, die Ablösung zu konstatieren: „Der Antisupranaturalismus ist sein Gericht.“ Nach beliebter theologischer Methode werden die Gründe, die ich angebe, für Selbstdäuschung erklärt; nur ein „von der Welt bestimmter“, d. h. ungeistlicher Sinn sei es, der mich zur Aufstellung solcher Gründe veranlaßt habe; der eigentliche Grund liege im Weltsinn. Es könne überhaupt mit der Theologie nicht besser werden, bis sie den Wahn völlig fahren lasse, Methoden und Voraussetzungen mit den weltlichen Fakultäten irgendwie gemein zu haben. — Gewiß liegt an diesem Punkte die Differenz, und im Sinne Kaftans ist diese Schrift keine theologische. Ihr kommt es auf Wahrheit an und nicht auf Theologie, und Wahrheit hält sie nur für möglich auf dem Boden der allgemeinen wissenschaftlichen Methoden. Kaftan konstatiert damit nur, was ich selbst immer sage, und erklärt mich durch meine „Ablösung“ eo ipso als gerichtet. Wenn daraus nicht die Konsequenz der Absetzungswürdigkeit und der Unschädlichmachung gezogen werden soll, so ist dagegen in der Tat nicht viel einzuwenden. Ich nehme eben das, was alle Welt in den Kreisen der modernen Wissenschaft als Erschwerung der christlich-religiösen Position betrachtet, sehr viel ernster als ein Kirchenfürst, und halte die Dinge mit der Konstatierung der Abweichung von der Kirchenlehre und einigen völlig aus den Fugen gerenkten kantisierenden Redewendungen nicht für erledigt. Ich lasse mir daher das Prädikat, das ich in Kaftans Prüfung erhalten habe, „christlicher Neuplatoniker“, ganz gern gefallen, um so mehr als man es auch umdrehen kann zum neuplatonischen Christen; ich bin da in guter Gesellschaft der gebildetsten Kirchenväter, die freilich auch einem ähnlichen Urteilsspruch nicht entgangen sind.. Auch tröste ich mich damit, daß unser Herrgott nicht der Generalsuperintendent des Universums ist, und fahre daher ganz ruhig fort, mich für einen Christen zu halten. In welchem Sinne ich das verstehе, das zeigt ja gerade diese Schrift und besonders dieser letzte Abschnitt.

Geisteslebens in Staat, Recht und Gesellschaft, in Kunst, Moral und Wissenschaft empfinden sich in ihrem naiven Wachstum, in ihren Ursprüngen und ihrer Gewohnheitsherrschaft als absolut. Jede religiöse Verehrung betrachtet sich für den Umkreis ihres Bereiches von Hause aus und selbstverständlich als absolut, und jede Universalreligion tut das Gleiche für jeden denkbaren Bereich überhaupt. Die Absolutheit ist ein allgemeines Merkmal des naiven Denkens. Aber ebenso allgemein ist der Vorgang, der die Einschränkung oder Brechung dieser naiven Ueberzeugung hervorbringt. Die Vergleichung und die Wahrnehmung von dabei erfolgenden Berichtigungen der ersten naiven Meinung brechen die Absolutheit und eröffnen das *Denken*; die Ablösung von der ersten naiven Absolutheit ist das Wesen der Kultur und erfolgt überall in allerhand Kämpfen und Verschleierungen, da man das Gefühl hat, mit dieser Ablösung ein Stück urwüchsiger Kraft zu verlieren. Man sucht konstante Zusammenhänge, um von ihnen aus die unmittelbare Meinung zu berichtigen und sicher zu lenken; man sucht ein Allgemeines, um das Besondere richtig aufzufassen und in den- Zusammenhang einzustellen. Von den rohesten einfachsten Korrekturen des nächsten sinnlichen Augenscheins führt eine ununterbrochene Kette von Auflösungen, Vergleichungen, Neuordnungen und Kombinationen zu einer bald mehr, bald weniger klar durchgeführten Umdenkung der Wirklichkeit, in der nichts Besonderes, sondern nur mehr die allgemeinsten Ordnungsprinzipien absolut sind. Ganz ebenso geht es mit den geistigen Werten und den Religionen. Einzelne enttäuschte Erwartungen, Vergleichungen des von der Religion behaupteten Bildes der Dinge mit anderweitig entstehenden Bildern, Zusammenstöße und Widersprüche der Gedanken, vor allem der Zusammenstoß verschiedener Religionstypen: alles das führt zu Vergleichungen und Berichtigungen, die den ersten naiven Stand verwandeln und keine Ruhe finden, bis alle verschiedenen Typen einander gegenübergestellt und alle Widersprüche und Gegensätze mit einander konfrontiert sind, um in diesen Zusammenordnungen ein letztes, Einheit und Zusammenhang der Auffassung und Beurteilung ermöglichendes Prinzip zu finden. *Das naive Weltbild wandelt sich zum wissenschaftlichen.* Das letztere macht in immer weiterem Umfang die unmittelbare Wahrnehmung und Bewertung durch Vergleichung und Kombination mit anderem zum Problem und sucht mit immer größerer Dringlichkeit von allgemeinen und notwendigen, in dieser Arbeit abstrahierten Gedanken aus das schwankend Gewordene neu zu befestigen oder zu gunsten bleibenderer, besserer und wahrerer Gedanken zu beseitigen oder herabzusetzen... Diese Verwandlung des naiven Weltbildes in das wissenschaftliche hat die Erde um die Sonne und die Sonne um unsichtbare Sternwelten kreisen lassen, hat die Erkenntnis statt einfach nach den Dingen nach Gesetzen und Nötigungen des Bewußtseins sich richten lassen, hat die objektiven Kulturwerte zu 'widerspruchsreichen menschlichen Hervorbringungen' gemacht; es hat auch die naive Selbstgewißheit der Religion zu wissenschaftlichen Begründungen und Auseinandersetzungen genötigt, in denen schließlich die Religion psychologisch zu einem vielfach bedingten Phänomen des Subjekts und historisch zu einem unbegrenzten Reihe einzelner, größtenteils gleiche Ansprüche erhebender, Religionen geworden ist.

Das Problem ist also nichts anderes als das *allgemeine Problem des Verhältnisses des naiven Weltbildes zum wissenschaftlichen in seiner Anwendung auf die Religion.* Die Schmerzen, Zweifel, Sorgen und Unsicherheiten, die die Wissenschaft in ihrer Anwendung auf die Religion hervorbringt, sind keine andern, als die überhaupt das wissenschaftliche Weltbild über den in naiver Denk- und Wertungsgewohnheit wurzelnden Menschen hereingebracht hat und hereinbringt, und ebenso sind die Lösungsversuche und -mittel hier keine anderen als diejenigen, mit welchen überhaupt die Wissenschaft das erschütterte Einzelne aus einem erkannten Cesamtzusammenhang in irgend einer Umwandlung wiederherzustellen strebt. So wenig wie auf irgend etwas anderes kann das wissenschaftliche Denken auf die Religion ohne tief umwandelnde Wirkung bleiben. Die Kunst, nach der so viele Theologen suchen wie nach der Quadratur des Zirkels, die Kunst, den Pelz zu waschen ohne ihn naß zu machen, ist darum hier so wenig erreichbar als irgendwo sonst. Die Aufregungen und Schmerzen, die überall der Uebergang vom naiven zum wissenschaftlichen Denken mit sich bringt, sind hier am

wenigsten zu vermeiden. Aber anderseits gilt auch bei der Religion, was überall sonst vom wissenschaftlichen Denken gilt: es verwandelt das unmittelbare Bild, hebt aber die naive Wirklichkeit nicht auf, sondern gibt ihr nur eine veränderte Beziehung und Auffassung, Die Absolutheit der Ueberzeugung rückt nur von dem isoliert aufgefaßten Einzelnen auf den Zusammenhang, aus dem nunmehr das Einzelne zu verstehen ist. Wie der radikalste prinzipielle Skeptiker in der Behauptung der Notwendigkeit der Skepsis einen Rest der naiven Denkwirklichkeit behält, so behält auch der radikalste Religionsleugner in den Versuchen einer Erklärung des religiösen Phänomens einen Rest der naiven Religionswirklichkeit. Wo aber diese Exzesse in der Verwandlung des naiven Bildes vermieden bleiben, da wird erst recht das Ziel der Wissenschaft, die naive Wirklichkeit nur auf einer höheren Stufe, im Rahmen eines möglichst umfassenden Gesamtzusammenhangs, wieder herzustellen. Alle Radikalismen des Denkens bestehen ja nur darin, daß die entdeckte Einsicht des Unterschiedes zwischen naivem und wissenschaftlichem Denken die Möglichkeit eines totalen Widerspruches zwischen der wahren Wirklichkeit des Denkens und der Scheinwirklichkeit der Meinung vorspiegelt, und daß dann allgemeine Begriffe, die an einem Teil der Wirklichkeit gewonnen wurden, mit abstrakter Konsequenz auf das Ganze angewendet werden. Und alle gesättigte Weisheit des Denkens besteht nur darin, daß der naive Bestand der Wirklichkeit nicht vernichtet, sondern in höherem Zusammenhang gesehen wird, daß die verschiedenen Ordnungen und Gebiete der naiven Wirklichkeit in ihrer für den Menschen unüberwindlichen Unvereinbarkeit auch bei dieser Erhebung in den Gedanken bestehen bleiben, wenn sie wirklich sich als unvereinbar erweisen. Das nennt man dann Erkenntnistheorie.

Geschieht aber das, dann zeigt sich, daß die wissenschaftliche Verwandlung nicht bloß Schmerzen, Sorgen und Brüche mit sich bringt, sondern andererseits auch eine erhebende und befreiende Wirkung. Sie befreit aus der Enge, Kleinheit und Unduldsamkeit, aus der Unsicherheit, Verschwommenheit und Einseitigkeit des ersten Bildes zum weiten ruhigen Ueberblick, zur Größe und Milde der Gesinnung, zur Duldung und Nachsicht, zur Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung. An Stelle des leidenschaftlichen Fanatismus, der bei jeder Bestreitung der Alleingeltung mit dieser alles andere zugleich wanken und fallen sieht, tritt die milde Sicherheit, daß auch im weiteren Rahmen sich die echten und wahren Kräfte der Wirklichkeit behaupten und nur die künstlich oder zufällig in den Vordergrund gedrängten sich verlieren oder auf ihr bescheidenes Maß zurückführen. Alle diese Wirkungen bringt jene Wandelung daher auch auf die Religion hervor. Was sie an Zweifeln, Sorgen, Kämpfen und Schmerzen über die Menschen bringt, macht sie wieder gut durch die Ruhe und Sicherheit des auf das Wesentliche gehenden Urteils, durch Duldung und Nachsicht gegen individuelle und temporäre Gestaltungen, durch Größe und Weite des Blickes, durch tiefere Wurzelung in einem breiteren Boden. Freilich nimmt die Religion in dieser Arbeit insoferne eine besondere Stellung ein, als sie das Zentrum und den Halt aller Wertungen des höheren Geisteslebens bildet und daher von ihr aus die unvermeidlichen Erschütterungen jener Umwandlung schmerzlicher und störender empfunden werden als irgendwo sonst. Dafür ist aber auch die aus der wissenschaftlichen Durcharbeitung gewonnene Rückkehr zu dem auf eine höhere Stufe gehobenen naiven Stande um so segensreicher und bedeutungsvoller für das gesamte Leben. Sie befreit von den Rechthabereien und Kämpfen, die überall beim durchschnittlichen Menschen aus der unkontrollierten naiven Meinung entstehen, und die auf dem Gebiet der Religion zu fürchterlichen Schrecken oder häßlichen Kleinlichkeiten geworden sind. Sie erstrebt doch wieder die reine Kraft naiver Ueberzeugung, aus der allein das Große und Edle hervorgeht. Gewiß, in allen hochentwickelten Kulturen ist der Schaffenswille naiv absoluter Schätzungen gebrochen und von des Gedankens Blässe angekränkt, aber das Leben ist damit zugleich reicher, feiner und gerechter geworden. Zur Schaffung der großen Kirchenorganisationen insbesondere bedurfte es der rücksichtslosen Leidenschaften derer, die das alleinige Heil zu besitzen und sich zu dessen gewaltsamer Durchsetzung verpflichtet glaubten. Aber in den geschaffenen Formen kann dann ein milderer, freierer und gerechterer Geist hausen, der relativ

Schätzungen fähig ist und damit an Milde und Güte gewinnt, was er an schonungsloser Rechtshaberei verliert.

Diese Bedeutung des Unterschiedes des naiven und wissenschaftlichen Weltbildes für die Religion gilt es daher zum Schluße noch zu betrachten, und zwar in der *besonderen* Richtung, daß es sich um die Wirkung der wissenschaftlichen Zusammenreihung und Vergleichung auf die Absolutheitsansprüche der Religionen handelt¹⁷.

Die Absolutheit im allereinfachsten und schlichtesten Sinne des Wortes, daher auch ohne die Prägung eines solchen Ausdruckes, der bereits den Gegensatz gegen das Relative und den Hinblick auf vermeintliche Ueberwindungsmittel in sich schließt, ist die durchgängige Eigenschaft alles naiven Lebens. Jede Wahrnehmung des Moments ist absolut, jede Wertung und Bejahung niederer oder höherer Art ist im Moment der Entstehung absolut d. h. unbedingt und uneingeschränkt gültig, für sich allein maßgebend. Selbstdäuschungen, widersprechende Erfahrungen, Zusammenstöße verschiedener Meinungen und Wertungen erschüttern erst nach und nach diese Absolutheit. Jede menschliche Individualität mit ihren natürlichen Neigungen, Begehrungen und Gewohnheiten fühlt sich zunächst absolut d. h. als Norm und Maßstab aller andern. Erst Erziehung, Verkehr und Kampf, sittliche Selbstdisziplin und ausgebretete Erfahrung schränken diese Absolutheit ein. Jedes soziale Ganze mit seinen Ueberlieferungen, Sitten, Lebensverhältnissen und Verkehrsformen sieht sich zunächst an als absolut d. h. als könnte es nicht anders sein und als dürfte es nichts anderes geben. Erst aus diesen Verhältnissen hervorgehende Nöte, Bekanntwerden mit fremden Zuständen, geschichtliche Orientierung heben diese natürliche Selbstbetrachtung auf. Bei allen solchen Einschränkungen bleibt aber doch die Grundempfindung und naive Voraussetzung einer Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit alles seelischen Lebens, aus der die Uebereinstimmung sich wieder müsse herstellen lassen. Diese Voraussetzung ist dann geradezu der axiomatische Grundgedanke des so erwachenden vergleichenden und beziehenden Denkens, das daher schließlich auf diese seine Voraussetzung stoßen und von ihr aus die neue Orientierung gewinnen muß. In noch höherem Grade ist das der Fall bei allen idealen Geistesinhalten. Sie treten nicht bloß mit der Selbstverständlichkeit des allein Wirklichen, sondern mit der Notwendigkeit des allein Gültigen auf. Jede Kunst, jede Staatsbildung, jede Ständeordnung, jede Moral, insbesondere jede Religion haben in ihrer Jugend die vollkommen feste, keines Beweises bedürftige Ueberzeugung ihrer inneren Notwendigkeit und ihres alleinigen Rechtes; in ihnen besitzt der Mensch das Notwendige, Seinsollende, das höhere Leben, das in sich selbst notwendige, objektive Werte verwirklicht. Keine Religion entsteht aus Wissenschaft und Reflexion, ohne die hippokratischen Züge der Skepsis und die Mattigkeit des bloß Möglichen an sich zu tragen. Alle lebendige und echte Religion dagegen hat ohne Apologetik und ohne Beweise aus eigenster innerer Notwendigkeit und in unmittelbarem göttlichen Zwang und Beruf gehandelt und rein aus eigener Machtvollkommenheit eine Welt höheren Lebens eröffnet. Alle Religionen sind als absolute geboren, weil sie unreflektiertem göttlichen Zwange gehorchen und eine Realität aussprechen, die nicht bloß um ihrer Wirklichkeit, sondern noch mehr um ihrer Gültigkeit willen

¹⁷ Die andere Richtung einer vergleichenden Konfrontierung, die zur religiösen Psychologie und Erkenntnistheorie und damit zu Psychologie und Erkenntnistheorie überhaupt führt, ist hier nicht in Frage. In betreff dieser Probleme verweise ich auf Meine „Selbständigkeit der Religion“. Diesen Ausführungen würde ich freilich auch gern eine neue Gestalt geben, bei der von den Einwendungen meiner Kritiker Nutzen gezogen werden sollte. — Ebenso wenig kommt hier die dritte Hauptrichtung, die Herstellung eines Verhältnisses des religiösen Gedankens zum Bild der Dinge, wie es die moderne Kosmologie, Biologie, Psychologie und Ethik entwerfen, in Betracht. Ueber die Hauptpunkte muß ich hier auf Meine „Wissenschaftliche Lage“ 49—56 verweisen, wobei ich gerne zugebe, daß es sich hierbei erst um dürftige programmatische Aeußerungen handelt, die ihren Wert erst durch die Ausführung erhalten können. — Uebrigens gibt es tatsächlich Ausführungen dieser Art genug. Die ganze moderne, zu der Religion sich positiv stellende Philosophie ist ja nichts als ein Versuch, ein solches Programm auszuführen. Man vgl. hier die schon erwähnten Schriften Euckens und Boutroux, *Science et religion*, Paris 1908, deutsch 1910.

Anerkennung und Glaube verlangt. Und wie die Ursprungsepochen, so empfindet jeder echt und kindlich Gläubige in den Ausgangspunkten und in den Höhepunkten seiner Frömmigkeit. Auch ihm ist da die Absolutheit selbstverständlich, weil er es mit einer durch sich selbst wirkenden Realität zu tun hat, weil er in dieser Realität den Zugang zu einer Sphäre des absolut Notwendigen und Wertvollen verspürt. Ohne einen Gedanken an mögliche andere Formen des Glaubens lebt er in der Notwendigkeit der Sache und damit in der einzigen wirklichen Wahrheit.

Ist nun diese *naive Absolutheit* ein Wahn und eine Illusion, die zerstieben müssen, wenn der Horizont sich erweitert, wenn verschiedene Kulturwerte und Religionen mit den gleichen Ansprüchen neben einander treten, und wenn die ethischen und religiösen Wertungen mit all den erschütternden Eindrücken von der Gleichgültigkeit der Natur gegen die idealen Werte und von der Schwäche des Ideals gegenüber der Durchschnittsmenschlichkeit Zusammentreffen? Sie ist so wenig ein bloßer Wahn wie die natürliche Absolutheit der naiven Wahrnehmung und Begehrung ein Wahn gewesen ist. So wenig eine alle Bedingungen und Möglichkeiten absteckende Theorie des Sehens das Sehen zum Nicht-Sehen macht, so wenig macht alle Ueberlegung und Vergleichung der Bedingungen und Arten dieser Ansprüche den religiösen Glauben an absolute Werte, Ordnungen und Gründe der Wirklichkeit zum Gegenteil, zur hochmütigen Einbildung einer sich übersteigenden Selbstsucht oder zur kurzsichtigen Eitelkeit natürlicher Rechthaberei. Es liegt in ihr ein wirklicher Zwang des in der Seele gegebenen Gegenstandes und eine unausrottbare Empfindung eines notwendigen allgemeingültigen höheren Lebens, wie in jener ein Zwang des Objektes und eine unumgängliche natürliche Gewißheit von der Gleichartigkeit und Uebereinstimmung alles menschlichen Wahrnehmens gelegen hatte. Es war keine einfache Täuschung, es erscheint nur durch erweiterte Perspektiven in neuem Zusammenhang und veränderter Bedeutung. Nur die besondere Art und Bedingtheit des jeweiligen Anspruches kann die Vergleichung zeigen; aber in jedem solchen kommt doch der Zwang einer objektiven Geisteswelt, die Macht sein sollender Werte in der hier möglichen und daher individuell besonderen Weise überhaupt zum Ausdruck. Solche Gewißheit ist der begleitende Exponent des Gegenstandes selbst und behauptet sich immer in dem Maße und in der Weise, als der Gegenstand selbst in seiner vollen Macht und vereinzelt empfunden wird. Nur mit ihm selbst verschwindet sie, er selbst aber verdoppelt seine Wucht und Kraft gerade in den Konflikten mit den Nöten irdischer Beschränktheit; gerade in ihnen zieht der leidenschaftliche Lebenswille aus allen Verwickelungen sich wieder gerne auf eine einseitige Heraushebung starker Lebensgehalte zurück, um sich wieder an der Kraft des Absoluten zu stärken. Wie die Ursprungszeiten getragen sind von solchem Gefühl naiver Absolutheit, so sind daher auch alle religiösen Reaktionen gegen Skepsis und Atheismus in erster Linie leidenschaftliche Erhebungen des tief im Menschen wurzelnden Gefühls für das Absolute. Hier liegen die Quellen des Ursprungs und die Quellen jeder neu strömenden Kraft. So sehr diese natürlichen Absolutheiten der Einschränkung bedürfen mögen, gerade sofern sie ursprünglich völlig naiv waren, bleibt in ihnen ein Element der Wahrheit, wie in der natürlichen naiven Wahrnehmung; und je bedeutender der sachliche Gehalt der ursprünglichen naiven Absolutheit war, um so mehr behauptet er sich auch in den Relativierungen, um so leichter kehrt der Relativitäten müde Wille wieder zu ihr zurück¹⁸.

Ist nun aber die natürliche Absolutheit der Religionen nichts anderes als der naive Exponent des in ihnen empfundenen Tatsächlichen und Wertvollen, dann wird auch die Art und Weise,

¹⁸ Ein interessantes Beispiel dafür bietet nunmehr Bonus in seinen Essays „Zur religiösen Krisis“ Band I „Zur Germanisierung des Christentums“ und Band IV „Vom neuen Mythos“. Sein Thema berührt sich nahe mit dem meinigen, und seine Ausführungen bieten sehr viel Treffendes bezüglich der Wandelungen des religiösen Empfindens. Ich kann nur seinen pragmatistischen „Antiintellectualismus“ und seine Herleitung aller religiösen Gedanken aus dem Lebenswillen — und das heißt doch aus dem Subjekt — und ebendeshalb die Verflüchtigung des Gottesgedankens nicht mitmachen.

in der diese natürliche Absolutheit sich äußert, verschieden sein, je nach dem Grade und der Art, in der sich in einer Religion die höhere Welt offenbart. Weil sie nur der naive Reflex des empfundenen Wirklichen ist, wird sie mit dem jeweils empfundenen Wirklichen selbst verschieden sein. Wenn dieses selbst sich in verschiedenen Graden der Klarheit und Tiefe offenbart, so werden dementsprechend auch die natürlichen Absolutheiten sich von einander abheben. Oder, wenn wir in einer zur Ruhe gelangten Religionsbewegung den Ersatz der natürlichen Absolutheit durch Theorien und Beweise der Alleinwahrheit gewahren, dann werden wir sagen dürfen, daß hier die innere Notwendigkeit der Sache nicht mehr voll empfunden und ein künstlicher gewalttätiger Ersatz dafür erstrebt ist, der gerade besagt, daß hier die wahre innere Nötigung zur Absolutheit nicht mehr voll wirkt. Die Absolutheitsansprüche werden also in Form und Inhalt recht verschieden sein und nur bei ganz äußerlicher Betrachtung sich völlig zu gleichen scheinen. Solche Unterschiede finden in der Tat deutlich genug statt und erweisen die Meinung, als ob überall nur ein und dieselbe Beschränktheit kultur- und bildungsarmer Zeitalter oder Völker vorliege, als eine arge Gedankenlosigkeit.

Die natürliche Absolutheit der kleinen polydämonistischen Geschlechts- und Stammesreligionen bis zu den großen Polytheismen der antiken Kulturvölker ist von Hause aus eine begrenzte und bedingte, wie das Wesen der über diesen Sippen, Stämmen und Völkern walten den Gottheiten selbst. An Blut und Ort, an der Scholle der Heimat und an heiligen Tempelräumen haftet wie die Gegenwart so die Wirkung der Gottheit. Nur für Volks- und Blutgenossen, für Bewohner ihres Machtbereiches ist diese Absolutheit geltend. Draußen mögen andere Götter walten, die dort in ihrem Bezirk ebenso absolut gelten. Ueber alle aber wölbt sich das unbekannte große Himmelsschicksal, das zugleich unter ihnen die gegebene Welt und Natur ausbreitet als den Stoff und Boden ihres Wandelns und ihres Schaffens. Eine unbegrenzte Absolutheit für alle Zeiten und Räume nehmen erst die großen ethischen und mystischen Universalreligionen in Anspruch, die den Schöpfer und Herm der Welt oder die alles begründende Ordnung und Schicksalsfolge oder einen alles hegenden und tragenden Grund der Dinge verkünden und mit diesen kosmischen Ordnungen allgemeine Forderungen an die menschlichen Seelen, ein Gesetz der Geister, verknüpfen. Sie führen ebendeshalb auch ihren Ursprung nicht zurück auf Theophanien und Orakelstätten, altersgraue Ueberlieferungen und Priesterkunde, sondern auf die lebendige Selbstgewißheit eines von der Macht der Wahrheit ergriffenen Herzens. Die universalen Religionen sind Prophetenreligionen und betrachten ihre Stifter als absolute Autoritäten, gleichviel ob sie große oder kleine Kreise für diese Alleinwahrheit gewinnen wollen. Aber auch hier hören die Unterschiede nicht auf, sie werden nur feiner und tiefer.

Die an verschiedenen Orten sich erhebenden ekstatischen Mystizismen und theologischen Pantheismen sind Durchbrüche zum Einen und Notwendigen der Religion überhaupt, zur Einheit des Göttlichen und zur Einheit des Menschlichen. Diese Durchbrüche erfolgen gerade in der Zerstörung der naiven Absolutheit der Volksreligion und in partieller Kritik ihrer Gebilde, ihrer Anthropomorphismen und Mythen, und finden ihrerseits als letzten, ihnen absolut gewissen Grund nur eine dunkel wogende, stimmungsreiche Idee des Einen Göttlichen, die der Mensch findet im Denken und Grübeln oder in asketisch vorbereiteten, von Fall zu Fall erreichbaren Erleuchtungen. Die Absolutheit haftet hier nicht an einem vorwärtsdringenden ergrifffenen Willen der Gottheit, sondern an dem überall gleich notwendigen Tun und Denken der Menschen. Darüber tritt dann auch Bedeutung und Autorität der ursprünglich erleuchteten Denker und Seelenleiter zurück. Die Absolutheit rückt auf den seelischen Grund, aus dem sich die überall gleichen Erkenntnisse bei allen Erkenntnisfähigen übereinstimmend erzeugen müssen. Damit ist sie hier aber auch gebunden an die Zufälligkeiten des Menschlichen, an die Fähigkeit und Schulung des tieferen, theologischen Denkens oder an die Zufälle der Ekstasen.

Wo aus derartigen Bewegungen große religiöse Gemeinschaftsbildungen hervorgegangen sind, da sind freilich die Persönlichkeiten stärker im Vordergrunde geblieben, aber auch da

bleiben diese Eigentümlichkeiten ihrer Absolutheit noch deutlich fühlbar. Der Brahmanismus bleibt die Religion einer theologischen Schule und einer priesterlichen Kaste. Die Pantheisten der orientalischen Religionen sind Priesterweisheit. Der Buddhismus ist ein mönchartiger Orden, der jeden Erleuchteten die gleiche Weisheit selbstständig erkennen lässt, die der Buddha gefunden hat, und der für seine Existenz die Menge der Unerleuchteten voraussetzt, soweit er nicht in den Polytheismus zurückgeartet oder zu einer halb-theistischen Erlösungsreligion geworden ist. Die Synkretismen der großen hellenistischen Religionswende sind ekstatisch gestützte Reflexionsprodukte und Geheimlehren. Der Neuplatonismus vertraut sich nicht dem Willen und der Kraft seiner weltfernen unprädizierbaren Gottheit, sondern der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit seines Denkens an, das ihn durch die verschiedenen Stufen des Göttlichen emporträgt bis zur Hoffnung einer endlichen, das Ziel erfliegenden Ekstase.

Nur an dem dunklen religiösen Stimmungsgrunde haftet hier die naive Absolutheit, alles andere ist menschlicher Wille und menschliche Kunst. Aus diesem ruhenden und lediglich segenden Grunde, der nichts anderes ist, als der letzte Untergrund des naturreligiösen Bewußtseins, geht keine die gesamte Welt gestaltende, ergreifende und auf Ein Ziel vereinigende Kraft hervor. Das geschieht nur da, wo die Gottheit als ethischer Wille der Natur entgegensteht und auf ein ethisches, ihr inneres Wesen ausdrückendes Ziel die Menschheit vereinigt. Da entsteht eine naive Absolutheit des Ethisch-Notwendigen und eine universale Bindung an die göttliche Offenbarung, die ein für allemal in prophetischen Seelen ihre Ziele kundtut. Aber auch hier gibt es bedeutsame Unterschiede. Die Prophetie Zoroasters bedeutet zweifellos einen mächtigen Durchbruch der Religion zum ethischen Universalismus, der mit seinem Grundgedanken des Kampfes des Guten und des Bösen und der diesen Kampf schließenden eschatologischen Hoffnung schwerlich ohne Einfluß auf die Vorstadien wichtiger Gedanken des Evangeliums geblieben ist. Aber wie seine Gottheit nicht alle Untergötter in die Einheit des sittlichen Willens verzehrt hat und sich überdies mit dem bösen Prinzip in die Welt teilen muß, wie seine Ethik die rein sittlichen Gebote unlöslich mit materialisierenden Kulten und Zeremonien, mit Rechtsbestimmungen und Sitten lokaler Art verbindet, so ist überhaupt das ganze Prinzip des allgemeingültigen, alles hervorbringenden und beherrschenden Guten nicht zu Ende gekommen. Vielmehr ist Gesetz und Heils verkündigung von vornehmerein auf die dem bösen Geist nicht endgültig Verfallenen beschränkt und unter diesen wiederum selbstverständlich der Perser der eigentliche erwählte Genosse und Helfer des guten Gottes, weshalb denn auch alle Vorstellungen aufs engste an die Orte und Bilder der persischen Gebirge und Steppen gebunden bleiben und das Ganze tatsächlich eine Nationalreligion geblieben ist.

Noch viel gründlicher hat die israelitische Prophetie den beliebig erwählenden und zerstörenden Jahwe von dem in den Wirren Vorderasiens zugrunde gehenden Volke gelöst und ihn als sittlichen Willen über das ganze Getriebe der Welt und der Heidengötter erhöht, zugleich eine individuelle Frömmigkeit der in ihrem Innenleben gegen die Welt sich verselbständigen Seele geschaffen. Aber indem sie den willkürlich Bund schließenden und Feindschaft ankündigenden Jahwe doch schließlich immer noch an erneuerte Reste des Bundesvolkes kettete und die Seelen von den Banden des Blutes und des Kultus nicht durchgreifend befreite, hat sie den ethischen Universalismus seiner festen Grundlage im göttlichen Wesen nicht völlig teilhaftig werden lassen und ihn doch wieder äußerlich an ein ins Grandiose zu erweiterndes Judentum gebunden. So hat sich das großartige ethische Evangelium der Propheten in das rituelle und partikularistische Gesetz verwandelt, das das schwerste Hemmnis jeder innerlichen Allgemeingültigkeit ist. In anderer Weise, aber ebenso eng bleibt der Universalismus des Islam gebunden, der seinen stärksten Ausgangspunkt in jüdischen religiösen und ethischen Gedanken hat. Er hat von ihnen den Monotheismus, die Grundzüge der Ethik und damit ein Stück der innerlich begründeten Absolutheit geerbt, die in den ersten Kundgebungen Muhammeds auch in echter Prophetenweise sich äußert. Allein sein Gott hat von dem finsternen fatalistischen Willkürwillen zu viel behalten, um ein inneres Verhältnis zu seinen Geboten und zu der menschlichen Seele zu haben, und die Gebote haben zu viel ganz zufälliges arabisches

Recht und arabische Sitten nebst ganz persönlichen Einfällen des Propheten aufgenommen, als daß ein wirklich innerlich notwendiger Universalismus hätte entstehen können. Muhammad hat denn auch mit dem für ihn charakteristischen Schwinden der naiven Hingabe zu künstlichen Ersatzmitteln gegriffen und den Gedanken eines heiligen Gesetzbuchs, der bei Juden und Christen sekundär war, absichtlich auf sein Werk übertragen, wodurch er für immer seine Gläubigen an einen oft großartigen und ebenso oft dürftigen und verworrenen, allerhand arabische Besonderheiten verewigenden Buchstaben gebunden hat.

Bedeutsam verschieden von alledem ist nun aber zugleich mit der Innerlichkeit und reinen Humanität des religiösen Lebens auch die rein innerliche Absolutheit ausgesprochen in der Verkündigung Jesu. Sehr viel inniger ist hier die allgemeine Geltung von Forderung und Verheißung verbunden mit dem persönlichen Charakter des Meisters selbst, der nur den in der eigenen Seele als unbedingt gültig erlebten heiligen und gnädigen Willen Gottes verkündet und dieser Verkündigung nur das innere Recht und die innere Notwendigkeit zuschreibt, wie sie auch die Bußpredigt des Jonas gehabt hat! Und wie vollkommen einfach und naiv ist diese Absolutheit und Allgemeingültigkeit lediglich der Ausfluß der Sache selbst, lediglich das Wesen des sittlichen Willens Gottes mit unbefangenster Anerkennung aller Wahrheit, die den Alten gesagt ist, und die in der Urzeit war, und die jeder einfache Samariter und Zöllner in seinem Herzen findet! Ohne andere Polemik als die gegen Mißverständnis und Mißbrauch des göttlichen Willens in menschlicher Ueberhebung und Engherzigkeit, ohne andere Beweise als die Gewißheit des eigenen Berufes und die Zustimmung des aufrichtigen, nicht am Schein und an der Welt haftenden Gewissens, ohne Nebengedanken an andere Lehren und Theologien verkündet er nur aus der Sache heraus das *Eine*, was not tut, und was in seiner vollen Dringlichkeit nach den vielen Boten und Knechten nun der Sohn verkünden soll. Wohl trägt alle seine Verkündigung jüdische Farbe und bewegt sie sich in der populären jüdischen Begegnungswelt; aber alles liegt nur an Gott, der seine Verheißung erfüllen und die höhere Welt des wahren Lebens bringen wird, und an der Seele, die mehr wert ist als alle Ehre und Freude der Welt und die nur in jener höheren Welt des Gottesreiches ihren wahrhaften bleibenden Schatz findet. Lediglich in der vollkommenen Individualisierung und Humanisierung der Religion, wie sie in Jesu eigenem Glauben und Erleben und in seiner Forderung an die Seele vorliegt, sowie in der völligen Trennung der höheren, ewigen, notwendigen Welt von der irdischen und vergänglichen liegt hier die Absolutheit, die erst in der Gemeinde zum bestimmten Glaubenssatz wird, die aber bei Jesus in der Sache selbst enthalten ist. Welche Rolle immer der Messianismus in seiner Verkündigung gespielt haben mag, im Ganzen ist die Person hinter der Sache, dem Gottesreich, zurückgetreten. Das Gottesreich ist hier das Absolute und erweist sich als solches durch seinen Appell an die reinsten und innerlichsten Bedürfnisse der Seele, sowie in der Gewißheit seiner baldigen wunderbaren Herbeiführung durch den Vater, dessen Zwecke mit der Welt damit erfüllt sind. Damit ist auch selbstverständlich, daß es höhere Offenbarungen des Vaters nicht geben wird, vielmehr drängt alles zur Entscheidung des großen Weltkampfes.

Es ist das nur eine Bestätigung des früheren Ergebnisses. Wie das Christentum den personalistisch religiösen Gedanken und seine erlösende Kraft zur höchsten Klarheit und Stärke führt, so ist seine naive natürliche Absolutheit der innerlichste und einfachste Ausdruck der Sache; und, wenn das die freieste und innerlichste Form des Absolutheitsgedankens unter den uns bekannten ist, so spiegelt sich darin nur das sachliche Verhältnis der christlichen Religion zu den andern großen Gestaltungen der Frömmigkeit. Diese naiven Absolutheiten sind keine Theorien einzigartig begründeter und legitimierter Wahrheit, sondern Ausflüsse des religiösen Gedankens selbst. Sie geben sich bei der Abwesenheit jedes apologetischen Nebengedankens ganz von selbst als letzte und endgültige Wahrheit. Dadurch schließen sie sich aber nicht gegenseitig aus, vielmehr verweisen ihre Widersprüche und Zusammenstöße nur auf das ihnen zugrunde liegende allgemeine Prinzip einer Welt endgültiger, absoluter Werte, die keine zu

erschöpfen, sondern jede nur anzubahnen strebt, die aber bei ihrer isolierten Selbstbetrachtung jede in ihrer Weise endgültig und einzigartig angebahnt zu haben meinen muß. Eben deshalb sieht auch nur die rohe und oberflächliche Vergleichung in diesen Widersprüchen den reinen Gegensatz. Sobald das wissenschaftliche Denken tiefer greift und den Beziehungspunkt hinter der Oberfläche der Erscheinungen sucht, stellen sie sich als Ausflüsse eines gemeinsamen Prinzipes dar, das ihnen allen ihr relatives Recht gewährt und nur die naive Ueberzeugung der Endgültigkeit und schlechthinnigen Einzigartigkeit nimmt. Indem von diesem Prinzip aus Ordnung und Sichtung dieser Ansprüche möglich wird, gelingt es auch, sie gegeneinander abzustufen. Die höchste Religion hat den freisten und innerlichsten Absolutheitsanspruch, und bei diesem Ansprache bleibt es daher, so lange nirgends auch nur eine Spur höheren religiösen Lebens sich zeigt. Ja, dieser Anspruch wird bei all seiner historisch-individuellen Gestalt als ein dauernder und unüberbietbarer um so mehr gelten müssen, jemehr das Christentum sich zugleich als Konvergenzpunkt der Tendenzen der Religion und als Erhebung des religiösen Ziels auf ein prinzipiell neues Niveau erweist. Die wissenschaftliche Betrachtung aber wird diesem naiven Anspruch nur insofern die Schranken der Naivität abbrechen, als sie die Einzigartigkeit in einem größeren Zusammenhang als Sonderart und den zunächst allein empfundenen Gegensatz nicht als ausschließenden sondern als Gegensatz der Abstufung empfinden lehrt. Sie kann die erste individuell historische Form des Christentums nicht als endgültige, sondern nur als Ausgangspunkt immer neuer historisch-individueller Formen betrachten und muß für Zeiten einer allgemeinen Durchsetzung wissenschaftlicher Denkgewohnheiten die Einsicht in den lediglich naiv die Gewalt der Sache wiederspiegelnden Charakter des Absolutheitsanspruches fordern.

Die Wissenschaft zeigt mit alledem, daß das echte und naiv zu empfindende Absolute überhaupt nicht eine historische Erscheinung oder Offenbarung, sondern nur Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschenden Lebensfülle und das menschliche Geistesziel mit seiner über aller Geschichte schwebenden Unendlichkeit und Jenseitigkeit ist. Wo Gott und das Ziel des Geisteslebens stark und lebhaft vor den Seelen steht, da teilt sich die Absolutheit Gottes in völlig naiver Weise den Erlebnissen, Aussagen und Meinungen von ihm ohne weiteres mit. Das gilt von den großen und erhabenen, wie von den verworrenen und kleingeistigen Religionsbildungen. Sie alle empfinden sich als absolut in ihrer Weise und dürfen es, solange die naive Selbstzuversetzung nicht geschwunden ist. Löst die Historie diese naive Ueberzeugung auf, so geht sie nur zurück auf einen größeren, hinter ihnen allen liegenden Zusammenhang der Geistesentwicklung und stellt aus ihm das jeweilige Maß des Rechtes dieses naiven Anspruches wieder her. Die naive Absolutheit entstehender historischer Religionen ist daher nichts anderes als die tiefe innere Verknüpfung der Offenbarungsträger mit dem Gott, der in ihnen spricht; und das Recht dieser naiven Geltungsansprüche bemäßt sich nach der erlösenden und befreienden Kraft, die von dem Glauben hierbei ausgeht. Die naive Absolutheit Jesu ist nichts anderes als sein Glaube an seine Sendung durch den Vater in den Himmeln und seine Gewißheit, daß der Wille des Vaters die alleinige sittliche Wahrheit und die Verheißung des Vaters das alleinige Heil ist; das Recht seines Anspruches ist, daß er aus der gewaltigsten und reinsten religiösen Idee auf die innerlichste und schlichteste Weise fließt. Die Tatsache aber solcher Verknüpfung menschlichen Lebens mit der Gewißheit des Göttlichen ist wie alle naive Erfahrung ein letztes unauflösliches Element der Wirklichkeit, ein Geheimnis wie das Geheimnis alles Wirklichen.

Sollte es nun nicht für den Glauben genügen, es bei diesem reinsten und stärksten naiven Ansprache des Evangeliums bewenden zu lassen, weil er der Ausdruck der reinsten und stärksten religiösen Kraft ist? Es wäre darauf leicht zu antworten, wenn nicht unsere ganze religiöse Empfindung unter dem tiefen Einfluß der kirchlichen Theologie und Apologetik stünde, die ihre Wurzeln bereits in Glauben und Theologie der ältesten Gemeinde haben. Denn jedenfalls der Gemeinde und der Kirche hat diese naive Absolutheit nicht genügt, und schon das Neue

Testament ist voll von Versuchen, diese naive Gewißheit mit apologetischen Gedanken zu befestigen. Ja, gerade das macht den eigentümlichen Unterschied der Predigt Jesu und ihrer altchristlichen Darstellung im Gemeindeglauben aus, daß die große und freie Naivität Jesu die Absolutheit in der Sache, im Gottesreich, empfand und die um die Verehrung Jesu als Messias, als Sühnopfer und himmlisches Haupt gesammelte Gemeinde sie auf die Person des Messias und Herrn übertrug. Damit war die Person verabsolutiert und diese Bedeutung der Erlöserpersönlichkeit mußte mit allerhand Schriftbeweisen und gnostischen Spekulationen bewiesen werden. Nicht als ob Zweifel prinzipieller Art und ausgeführte Theorien hier bekämpft würden und als ob die Anfänge der Gemeinde eine eigentliche Theologie bereits hervorgebracht hätten. Aber der natürliche Abstand der glaubenden Gemeinde vom Herrn und Meister, der von selbst zur möglichsten Isolierung und Erhöhung des Meisters führt; der natürliche Dogmatismus einer kindlichen, die Zusammenhänge lösenden und isolierenden Denkweise; die von selbst ins Ungemessene strebende und alles steigernde gläubige Bewunderung; das Bedürfnis, der eigenen Gemeinde ein festes zusammenhaltendes Fundament zu geben; die Ausgestaltung der Gemeinde zu einer neuen Religion durch den Christuskult; Taufe und Herrenmahl; schließlich die Auseinandersetzung mit dem Judentum wie mit dem bald sich herandrängenden Synkretismus: all das hat schon in der Urzeit den naiven Anspruch Jesu auf Theorien begründen lassen, und ohne solche Begründung hätte die werdende Gemeinde schwerlich ein dauerndes Zentrum sich geschaffen. Der Messiasglaube der Urgemeinde und die paulinische Christus-Mystik sind der selbst noch naive Anfang dogmatischen Denkens, der Keim des kirchlichen Dogmas und der Apologetik. Vollendet freilich ist dann diese Theorie erst worden beim Aufstieg in die gebildete literarische Welt und in der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und der philosophischen Religion, wobei sie in der Trinitätslehre und in der Erbsündenlehre ihre endgültige Gestalt gefunden hat. Mit alledem wuchs dann auch das Wunder aus der Sphäre naiver Selbstverständlichkeit in die der theologischen Theorie.

So ist aus der naiven Absolutheit *eine künstliche, apologetische* geworden, aus der Gewißheit der göttlichen Verheibung und der göttlichen Forderung eine theologische Theorie von der auf ganz besondere Veranstaltungen und Notwendigkeiten begründeten Einzigartigkeit des Christentums; nicht aus Irrtum und nicht aus Willkür, sondern ganz von selbst und unter dem Zwang der Verhältnisse, unter dem Vorbild der jüdischen Theologie und der Spekulation der synkretistischen Reformreligionen, vor allem unter Abwesenheit des historischen und kritischen Sinnes, der dem ganzen Zeitalter fehlte und der das einzige wirkliche Hindernis solcher Apologetik gewesen wäre. Diese Apologetik aber hat sich in einer fast zweitausendjährigen Geschichte so tief mit dem religiösen Gefühl selbst verwebt, daß dieses nunmehr selbst die künstliche Absolutheit zu fordern scheint, vermöge deren das Christentum durchaus aller anderen Geschichte entgegengesetzt sein soll durch besondere Wunderbewirkung des Ursprungs und besondere Wunderkraft der Beglaubigung und eben durch diese Sonderstellung das Heil für immer und ewig allein zu begründen vermöge. Wenn nun in der modernen Welt nicht bloß der Inhalt der durch diese Apologetik gedeckten Lehre mit großen Wandelungen des Bildes der Dinge hart und unheilbar zusammenstößt, sondern insbesondere gerade der Grundgedanke dieser Apologetik von der historischen Denkweise aufs schärfste bedroht wird, dann wird weder die entschlossene Paradoxie einer rein gefühlsmäßigen Behauptung dieser Apologetik, noch die freigeistige Leugnung aller Wahrheitsansprüche der Religion, noch irgend ein spekulativer Mittelweg das damit gegebene Problem lösen können. Die Lösung bietet sich nur in der restlos durchgeführten historischen Auffassung, die uns den Unterschied der naiven von der künstlichen Absolutheit zeigt, und, indem sie die letztere als relativ berechtigtes Erzeugnis der Historie erkennen läßt, den religiösen Glauben selbst von der inneren Bindung an sie befreit.

Diese künstliche Apologetik ist ein Mittelding zwischen der naiven natürlichen Absolutheit und dem auf viertels oder halbem Wege stehen bleibenden vergleichenden und beziehenden

Denken, sei es nun, daß dieses Denken sich in den populären Regionen der Phantasie, der Bildlichkeit und der Legende, sei es, daß es sich in den höheren Regionen begrifflichen und ins Allgemeine bewußt strebenden Denkens bewegt. Sie haftet an dem isolierten und nur in seinem eigenen Licht betrachteten Ausgangspunkt, in dem ja die natürliche naive Absolutheit der Sache mit dem momentanen historischen Ausdruck schon ineinander gewachsen war. Sie denkt nicht an eine Trennung beider, die überhaupt in der ersten hinreißenden Begeisterung unmöglich ist und erst von einem späteren ruhigeren Denken aus sich darbietet. So wird für die Gläubigen die Weite, Größe und Freiheit der Verkündigung Jesu unmöglich, der aus seiner eigenen Seele und nicht aus den Erlebnissen und der Hingabe eines Jüngerglaubens geschöpft hat. Die Größe und Macht der religiösen Idee verbindet sich mit jedem Wort und Bild des Meisters und verwandelt diese samt den unmittelbar und unbewußt sich daran anschließenden Gedanken in unbedingte Autorität. Die Begeisterung und Liebe mit ihrem natürlichen Steigerungsbedürfnis tut das Ihre, um diese Autorität allem Gemein-Menschlichen zu entrücken. Treten nun Angriffe, Zweifel, Bedenken, fremdartige und doch imponierende Gedanken heran, so wird die Stellung nicht über dem allem gewonnen, sondern um so fester in der mit aller Macht innerer Nötigungen und begeisterter Hingabe empfundenen Autorität. Ihr gilt es daher vor allem eine Stellung zu geben, die sie im Verhältnis zu alledem jeder Möglichkeit eines Angriffes und Zweifels, einer Ergänzung und Berichtigung prinzipiell entzieht. So wird der erste und wichtigste Grundgedanke ausgebildet, der Gedanke einer Offenbarung des Göttlichen, die nicht bloß überhaupt göttlich ist, sondern in einer Weise göttlich ist, daß schlechterdings kein menschlicher Angriff und kein menschlicher Zusatz möglich wird. Eben deshalb fehlt jede Möglichkeit der Würdigung eines relativen Rechtes fremder und entgegengesetzter Positionen, sie müssen alle vom Teufel und den Dämonen, oder von menschlicher Bosheit und Torheit stammen. Nur die eigene Position wird positiv empfunden, alles übrige wird negativ behandelt und damit das entscheidende grundlegende Verhältnis, der Grundgedanke der *supranaturalen Absolutheit*, formuliert. Drängen sich nun aber Spekulationen und Philosopheme, ethische Kräfte und kulturelle Notwendigkeiten heran, die teils innerlich verwandt sind, teils in ihrer Wahrheit nicht geleugnet werden können, so gibt es auch hier kein Verhältnis relativer Würdigung, sondern das Verwandte und Assimilierbare wird einfach adoptiert als zur eigenen Wahrheit gehörig, als von ihr stammend oder als auf sie hin von Gott geordnet, während alles Störende auch hierbei als dämonischer oder menschlicher Trug beseitigt wird. Platon wird zum Plagiator des Moses, und die Analogien antiker Kulte und Legenden werden zu Aeffungen des Teufels, womit er die Christen irre machen will. Die Sünde, deren tiefen Sinn das Christentum mächtig aufgedeckt hatte, wird zum Erbfluch und Menschheitsschicksal, das jede außerchristliche Güte und Gotteserkenntnis aufhebt, und die dem Christentum so stark entgegenkommende idealistische ethisch-religiöse Reform wird zu einem Rest der Urstandoffenbarung, der erst von der Kirche zu seiner wirklichen Vernunft gebracht wird. So entsteht die zweite große grundlegende Verhältnisbestimmung, die *rationale Absolutheit*, vermöge deren alle außer- und vorchristliche Wahrheit ein Rest der Urstandoffenbarung oder ein vorbereitendes Werk des in Christus menschgewordenen Logos ist, eine einheitliche und konstante, wenn auch beschränkte Wahrheit, die vom Christentum einfach als Fleisch von seinem Fleisch, als mit ihm identisch in Anspruch genommen wird. Bildet sich der erstere Gedanke in den grundlegenden Arbeiten und Kämpfen der im Schatten der sozialen Niederungen arbeitenden unliterarischen Gemeinde aus, so erwächst der zweite mit dem Vordringen in die literarischen und gebildeten Schichten, mit dem Aufkommen einer in den Weltformen sich bewegenden und mit den Weltfragen sich auseinandersetzenden apologetischen Literatur. Damit aber ist dann die Bahn einer begrifflichen theologischen Bearbeitung al? dieser Gedanken eröffnet. Es entsteht die Dogmatik und das eigentliche dogmatische Denken, das einen jeder Kontrolle und jeder Analyse entzogenen Ausgangspunkt mit allen erdenklichen Gedanken und Wahrheiten zusammenschmelzt, am Ausgangspunkt selbst nur unbewußt konformierend, aber bei den Gegeninstanzen teils direkt leugnend, teils einfach in Besitz nehmend. Von hier aus wird dann eine allgemeine Gesamtauffassung konstruiert, aus der heraus sich diese

spezifische, im Wunder gesicherte Offenbarung mit der Notwendigkeit ihres Gegensatzes gegen alles sonstige Menschliche ergibt, und es wird ein System von Garantien entwickelt, das alles im Umkreis der Offenbarung Gelegene und Wirksame von allem Profanen abschneidet. Es wird die ganze Historie des gewöhnlichen Geschehens den bloßen schwachen und irrtumsfähigen menschlichen Kräften ausgeliefert und ihr die Ueberhistorie des heiligen Wunder- und Offenbarungsbezirkes mit ihrem Abschluß in einer heiligen Wahrheitskodifikation und einem heiligen Kircheninstitut entgegengestellt. Es werden die außerhalb liegenden sittlichen und religiösen Kräfte für bloße natürliche Leistungen erklärt, die im Banne der Erbsünde stehen und bloße glänzende Laster sind. Es werden um die absolute Wahrheit das Kircheninstitut und das Kirchenrecht, die Sakramente als materielle und darum schlechthin sichere Träger und Klammmen der kirchlichen Gnade und Wahrheit, ein Wall von heiligen Büchern, Dogmen, Bekenntnissen, Ritualen und Moralgesetzen aufgetürmt und so das Ganze theoretisch und praktisch nach allen Seiten in seiner unvergleichbaren Alleinwahrheit gestützt. Während aber so auf der einen Seite die Kluft zwischen dem Absoluten und dem Relativen immer mehr vertieft wird und das Relative immer mehr zu Sünde und Irrtum mit einigen wenigen Funken Wahrheit wird, sammelt doch andererseits die Kirche sorgsam alle diese Fünklein auf ihrem Herde, und auf diesem heiligen Herde werden sie zur mächtigen Flamme. Alles was in Metaphysik, Kosmologie, Psychologie, Ethik, Staatswissenschaft Großes und Wahres gedacht ist, zieht sie an sich als Teil und Ausfluß ihrer eigenen Wahrheit und bildet sie fort als wesentlichen Bestandteil ihres eigenen Besitzes. So verpflanzen sich alle großen Menschheitsprobleme und 'alle Kunst begrifflichen Denkens in die Probleme der Kirche und werden von ihr im Zusammenhang mit ihren supranaturalen Grundlagen erst zum richtigen Abschluß und zur eigentlichen Erleuchtung geführt. Die Kirchenphilosophie ist die rationale Absolutheit des Christentums, wie Menschwerdungs-, Offenbarungs- und Kirchentheorie ihre supranaturale ist.

Mit dieser Verwandlung der naiven Absolutheit in eine künstliche, wissenschaftlich-apologetische steht das Christentum nicht allein, wenn es auch entsprechend seiner überragenden religiösen Energie sie großartiger ausgebildet hat als irgend eine andere Religion. Schon die Polytheismen der Volksreligionen erzeugen bei Erschütterung ihrer naiven Absolutheit allgemeine Theorien, wissenschaftliche Mythendeutung und synkretistische Gleichungen der Götter verschiedener Völker, womit der eigene Glaube im Zusammenstoß der Gedanken gefestigt werden soll. Eine wirklich vollkommen analoge Apologetik haben aber die Universalreligionen hervorgebracht, deren Gemeinschaftsbildungen ja auch in weitgehender Analogie zur christlichen Kirchenbildung stehen und auf denselben Motiven und Vorgängen beruhen¹⁹. Ueberall wird die natürliche Absolutheit mit ihrer naiven Beschränkung auf sich selbst gesteigert zu wunderbaren und einzigartigen göttlichen Erweisungen und diese Lehre den fremden Religionen als die alleinige Wahrheit, individuellen Abweichungen als Orthodoxie, dem beweglichen geistigen Leben der bald höher bald tiefer stehenden Reflexion als kodifizierte göttliche Weisheit entgegengestellt. Heilige Bücher, heilige Dogmen, heilige Gesetze, materiell abgrenzende und sichernde Gnadenmittel umlagern überall das Erbe der begründenden Propheten, und eine entwickelte, bald mehr mythologisierende, bald mehr spekulierende Theologie stellt das feste Verhältnis dieser Alleinwahrheit zu den sie umgebenden und umrankten Inhalten des geistigen Lebens fest. Ja, die christliche Apologetik steht mit diesen Bildungen nicht bloß in Analogie, sondern hat teilweise selbst sie aufgenommen und fortgesetzt. Sie hat die jüdische Offenbarungs- und Geschichtstheologie und die jüdische Inspirationslehre übernommen, mit denen hier die Geltung geschichtlicher Ereignisse und bedeutungsvoller Schriften und Gesetze herausgearbeitet war. Sie ist insbesondere nicht ohne den Einfluß der Inkarnationstheorien geblieben, mit denen die synkretistischen Spekulationen und Mysterien ihren Geheimlehren eine apologetische Stütze gaben. Im Mittelalter vollends hat sie von der jüdischen und islamischen Theologie die Zubereitung des Aristoteles als natürliche Ergänzung

¹⁹ Vgl. Meine Abhandlung „Religion und Kirche“, Preußische Jahrbücher 1895.

der Vernunft zur übernatürlichen Autorität des Dogmas übernommen. Ja, die Analogie erstreckt sich weit über das Gebiet der verwandten religiösen Absolutheitstheorien hinaus. Die sämtlichen idealen Inhalte des Lebens, die sich in ihren ersten Hervorbringungen mit vollem Recht nur als Ausflüsse des Notwendigen fühlen dürfen, verfestigen sich in Theorien, die das tatsächlich als notwendig Empfundene zum begrifflich Notwendigen, Unabänderlichen und Bleibenden machen, und die in der Gesellschaftslehre, Kunswissenschaft, Logik und Metaphysik, vor allem in der Ethik das dogmatische Denken im philosophischen Sinne des Wortes begründet haben. Der theologische und philosophische Sinn sind nahe verwandt. Sie entspringen aus der gleichen seelischen Lage. Die geistige Atmosphäre, in der die theologische Absolutheitstheorie sich bildete, hat auch in den andern Wissenschaften nur das dogmatische Denken gekannt, und jene hat nur deshalb zu ihnen das sichere Verhältnis gewinnen können, das tatsächlich bestanden hat.

Die künstliche Absolutheit ist nichts anderes als eine begriffliche Verhältnisbestimmung, in der der allein feste Punkt der Ausgangspunkt im empfundenen oder ererbten Glauben ist und alles andere nur von ihm aus betrachtet wird, indem es durch Verwerfung oder Adoptierung zu ihm in feste Beziehung gebracht wird. Sie ist ein Erzeugnis des Beziehens und Vergleichens, anfangs unter dem alles bestimmenden Eindruck der naiven Absolutheit selber relativ naiv, d. h. mit engster Einschränkung der in Beziehung zu setzenden Größen verfahren und mit einfachen, lebendigen Bildern meditierender Phantasie leicht befriedigt, dann sich immer mehr erweiternd und zu einer alles umfassenden Theorie ausgebildet. Sie ist ein Erzeugnis des Vergleichens, Beziehens und Denkens und schließlich der Wissenschaft. Sie führt im Katholizismus zum Thomistischen System mit der praktischen Ergänzung durch die Unfehlbarkeit des Papstes, im Protestantismus zu der das natürliche und übernatürliche Licht vereinigenden Dogmatik mit dem praktischen Halt in der Inspiriertheit der Bibel.

Aber das hiermit aufgenommene und zur theologisch-dogmatischen Wissenschaft fortgebildete Element der Vergleichung, Kombination, Entgegensetzung und Verschmelzung kann auf dieser Stufe nicht festgehalten werden; es drängt über die beibehaltenen dogmatischen Voraussetzungen hinaus und zwingt zu immer erneuter, immer erweiterter und immer prinzipieller erfaßter Vergleichung und Zusammenordnung. Die zu vergleichenden und zu beziehenden Glieder werden immer zahlreicher und eingreifender, und der gemeinsame Beziehungspunkt rückt von dem dogmatisch gesicherten Objekt immer weiter ab und immer höher nach der Mitte über das Ganze zu. Bald werden die supranaturalen Theorien noch strenger begründet und ein prinzipieller Antirationalismus rational abgeleitet, bald dringt die dogmatische Vernunft in alle Poren der Theologie und rationalisiert sie bis zum Gegenteil ihres ursprünglichen Sinnes. Es erheben sich neue prinzipielle, metaphysische, kosmologische und psychologische Theorien, denen die Außenwerke ausgeliefert werden, um die Hauptfestung besser halten zu können, oder es bedrohen erkenntnistheoretische Untersuchungen mit dem gesamten Boden des bisherigen Denkens auch die Grundbegriffe der theologischen Objekte. Schließlich stößt ein aus der Naturwissenschaft entwickeltes neues Weltbild mit dem antiken der Bibel und der Kirchenphilosophie zusammen, und andererseits kann die apologetische Ueberhistorie die profane Historie von ihren Grenzen nicht zurückhalten. Und dies letzte ist von allem das Folgenreichste. Denn es bedroht nicht bloß den Inhalt der theologischen Lehren, sondern die Grundpfeiler selbst, auf deren Stützen das Unternehmen einer dogmatischen Theologie auch in ihren rationalisierten Formen zu ruhen pflegt. Hier erhebt sich der heißeste Kampf und erfolgen die erschütterndsten Konzessionen. Die Theologie konformiert Stück für Stück die Erforschung des heiligen Geschehens den Methoden der Erforschung des profanen Geschehens. Sie führt von da nicht bloß zur Analogie der gegenwärtigen Religion mit der der Vergangenheit, der Entstehung der religiösen Literatur mit der der profanen Schriftwerke, der christlichen und der außerchristlichen Religionen, sondern sie zwingt schließlich zum Ueberblick über die um das entstehende Christentum gruppierte und es mannigfach direkt und indirekt

beeinflussende religionsgeschichtliche Entwicklung und von da dann vollends weiter zu der allgemeinen Religionsgeschichte überhaupt mit ihren verschiedenen Absolutheiten, Kirchen, Dogmen, heiligen Büchern, Offenbarungen und Theologien.

In dieser Lage werden die alten Mittel aufgegeben, die künstliche Absolutheit der kirchlichen Apologetik durch eine Kombination der Wunder- und Offenbarungslehre, der Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis und der Erbsündenlehre zu erreichen. Man erkennt die Historie in ihrer Breite und Länge, in ihren Analogien und Fortschritten als die Basis des theologischen Denkens an und greift nun zu spekulativen Konstruktionen der Historie, erst zaghaft und in Anlehnung an altkirchliche Gedanken wie der Deismus, dann kühn und originell wie die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus seit Lessing und Herder. Aus der supranaturalen und rationalen wird die *evolutionistische Absolutheit*, die mit der verstärkten Empfindung der zu überwindenden Gegensätze auch das Problem schärfer formuliert und darum den Ausdruck „Absolutheit“ zur Bezeichnung desselben geprägt hat. Hier wird nun das Christentum, das bisher einzigartig und übernatürlich geoffenbarte Wahrheit war, im eigentlichen Sinne zur absoluten Religion, zur Religion des ihr Wesen erschöpfenden Begriffes, zur Realisation der Idee der Religion. Was hierbei einerseits an der formellen Sonderstellung der orthodoxen Dogmatik geopfert wird, wird auf der anderen Seite inhaltlich überboten. Es ist nicht mehr bloß die an Menschwerbung, Wunder und Weissagung erkennbare und darum schlechthin sichere, aber doch nicht erschöpfende Wahrheit, sondern es ist die vollkommene ihren Begriff erschöpfende Wahrheit, die nur der Herausläuterung des ewigen Begriffes aus seinen historischen Durchsetzungs- und Vermittelungsformen bedarf. Eben diese Uebersteigerung und ihre gründliche Entfernung von der alles endgültige Heil und alle letzte Wahrheit erst erwartenden Predigt Jesu zeigt aber, daß wir es hier erst recht mit einer künstlichen Absolutheit zu tun haben, und diese Künstlichkeit offenbart sich dann vollends bei der Durchführung an der wirklichen Geschichte. Diese kennt jetzt überall nur individuelle und temporäre, ihr Ziel nur in der Richtung auf das Absolute einstellende Gebilde. Bei ihr fallen nun alle die Nebengedanken, Klauseln und Einschränkungen weg, die sonst von der von Anfang an zu erledigenden Voraussetzung der christlichen Uebernatürlichkeit aus die theologisch-historische Forschung banden und erleichterten. Auch diese letzte Konstruktion der künstlichen Absolutheit zerbricht unter der Hand der wirklichen Historie.

Damit sind wir wieder bei dem Ausgangspunkt unserer ganzen Untersuchung angelangt. Ihr Thema hat sich nun von allen Seiten her durchleuchtet, und es muß nunmehr endgültig möglich sein, auf die in diesem Thema liegende Frage, und damit auch auf die letzten oben formulierten Bedenken, zu antworten.

Nur die oberflächlich gekostete Wissenschaft entfernt von Gott, und nur die oberflächlich überschaute Geschichte glaubt die Religion in den Widersprüchen ihrer verschiedenen Absolutheiten zerreissen zu müssen. Die nicht bei dem bloßen Faktum stehen bleibende, sondern seine Zusammenhänge suchende Historie erkennt in diesen Absolutheiten vielmehr den jedesmaligen Ausfluß der Absolutheit des vorschwebenden Ziels, naiv empfunden in seiner sachlichen inneren Nötigung und in den Schranken der Naivität nur insofern befangen, als jede Vergleichung mit anderen fehlt und darum der eigene augenblickliche Stand der Erkenntnis des höheren Lebens als der letzte und einzige erscheint. Dabei zeigen sich uns diese naiven Absolutheiten als unter einander bedeutungsvoll verschieden je nach der Klarheit und Kraft, mit der das religiöse Ziel sich der Welt mit positiven befreienden und erlösenden Kräften gegenüberstellt. Wie das Christentum diese Gegenüberstellung allein prinzipiell vollendet, so ist auch sein Absolutheitsanspruch der innerlich freieste und allgemeinste, der am innigsten bloß mit der Seele des Stifters und mit keinem Buchstaben verbundene. Nur insofern haften an ihm die Schranken der Naivität, als auch er naturgemäß — und er bei seiner Erwartung der Endentscheidung am stärksten — sich mit der ursprünglichen, individuell-historischen Gestalt

seines religiösen Gedankens identisch fühlt und sein Recht nur aus sich selbst ohne jeden Blick auf andere Wahrheiten empfängt. Diese Schranken freilich gilt es zu überwinden, nachdem die Geschichte selbst sie zertrümmert hat; die Selbstfixierung auf einen Punkt aufzulösen, nachdem die geschichtliche Bewegung nicht bloß über ihn hinausgeführt, sondern auch die geschichtliche Erkenntnis ihn in seiner Stellung innerhalb eines Systems der Entwicklung sehen gelehrt hat. Entscheidend ist darum nicht mehr der Absolutheitsanspruch, sondern nur die in Art und Stärke des Anspruchs wiedergespiegelte Sache, die religiös-ethische Ideen- und Lebenswelt selbst. Nicht aus den Erörterungen über Art und Stärke des Offenbarungs-, Erlösungs- und Gültigkeitsanspruches, sondern aus dem Urteil über die von ihm vertretene Sache läßt sich dann die Gültigkeit des Christentums erweisen. Tritt aber die Sache an Stelle des Anspruches, dann kann auch die Relativität und Analogie der verschiedenen Ansprüche nichts gegen das Christentum beweisen, ja man wird darauf hinweisen dürfen, daß der Sonderart der Sache auch eine Sonderart des Absolutheitsanspruches entspricht. Das Wesentliche aber ist jene und nicht dieser²⁰.

Das aber muß zugleich auch dem religiösen Gefühl genügen, nicht bloß als unvermeidliche Konzession an die Wissenschaft, sondern als seine eigene innere Forderung. Die Sache ist ablösbar von der Form des Absolutheitsanspruches, mit dem sie zuerst naiv auftrat und den sie daim künstlich theoretisiert hat. Wenn der prophetischchristliche Personalismus selbst zu Recht besteht, dann ist er seiner Einstellung auf die Richtung des Absoluten und seines Vorzugs vor anderen Einstellungen sicher. Die prinzipielle Christlichkeit ist gewahrt, auch wenn sie von den alten Offenbarungs- und Erlösungs-, Alleinwahrheits- und Erbsündentheorien gelöst wird und vermöge dieser Lösung frei und lebendig in die Perspektiven des modernen Weltbildes eintritt²¹. Die künstliche Absolutheit der Apologetik hat ihre große tröstende und erhebende Macht besessen, so lange sie innerhalb einer dogmatischen geistigen Atmosphäre die einfache Fortsetzung und Uebersteigerung der natürlichen Absolutheit gewesen war. Aber, wenn schon da das Allzumenschliche, das an ihr hängt, all der Kampf und Haß, all der Hochmut und geistige Druck, oft erschrecken konnte, so ist sie in einer kritisch und historisch denkenden Atmosphäre zu einer schweren Last des frommen Gefühls selbst geworden, die klerikale Roheit und theologische Raffiniertheit immer tiefer in den Nacken drücken, und die auch durch den heiligen Ernst frommer und tiefssinniger Lehrer nur ehrwürdiger, nicht leichter wird. Aber wenn diese Last gerade durch die Historie so schwer geworden ist, so befreit auch hier die Historie von ihr, wenn sie zu Ende gedacht wird. Dann entdecken wir den Unterschied der naiven Absolutheit von der künstlichen apologetischen, der im Wesen der Sache begründet ist und eine allgemeine Erscheinung des höheren geistigen Lebens ist. Die apologetische Absolutheit wird uns deutlich in ihrem natürlichen Ausgang aus der naiven und in der allmählichen Selbstauflösung durch die Konsequenz der aufgenommenen Elemente der Vergleichung und Befestigung in der Vergleichung. Gerade in dieser Selbstauflösung aber führt sie uns immer tiefer in die Historie und läßt uns die Ursprünge erkennen in ihrer naiven Absolutheit und in dem Abstand der christlichen naiven Absolutheit von den Ansprüchen, in denen sich die Wahrheit tiefer stehender Religionen offenbart. So führt sie zu dem Unterschied der Verkündigung Jesu von aller urchristlichen und kirchlichen Apologetik, zu der naiven Größe, Weite und Freiheit Jesu zurück, die das Höchste und Größte bleibt, was wir kennen. Hier aber ergreift uns die Macht Jesu, der wir mit gutem Gewissen als der höchsten religiösen Kraft uns überlassen dürfen, mit einer solchen Ehrfurcht und Seelengewalt, daß wir alle die mühsamen Wege und Umwege vergessen, ohne die ein in alle Mannigfaltigkeit der Historie verstricktes

²⁰ Vgl. oben S. 46—49. Es ist das vor allem entscheidend gegen über der Anspruchstheologie der Ritschl'schen Schule, die ich ursprünglich selbst geteilt habe und von der mich die angegebenen Analogien und Parallelen abgebracht haben.

²¹ Ueber die hierbei behauptete Christlichkeit vgl. auch meine Abhandlung über „Die Zukunftsmöglichkeiten eines freien Christentums“ im Logos 1910.

Geschlecht nicht zu ihm kommen kann. Das religiöse Gefühl kann und darf die Historie wieder vergessen und lebt mit naiver Absolutheit nun auch seinerseits in der Gegenwart Gottes, alle Zeit verzehrend in der Anschauung des Einen uns eröffneten göttlichen Ziels. Soweit es aber wieder der Stärkung an der Geschichte und den großen religiösen Persönlichkeiten bedarf, soweit insbesondere für Zusammenhalt und Fortpflanzung der Gemeinschaft und für die Möglichkeit eines Kultus* die Vergegenwärtigung seiner Grundlagen unentbehrlich ist, wird es sich wieder zurückwenden zu diesen und die historisch-kritische Gelehrsamkeit fern halten können von einer lediglich der Erbauung und Vertiefung dienenden Vergegenwärtigung der Geschichte. Je gründlicher jener ihr Recht geworden ist, um so unbefangener wird diese die ihr innerlich bedeutsamen Ueberlieferungen der Geschichte benützen²².

So sehr Jesu Bild unter urchristlicher Apologetik und naiv-legendarischer Dogmatik bedeckt sein mag, was schlechthin unverkennbar immer wieder aus ihm strahlt, ist die wunderbare Naivität, in der er das Höchste und Tiefste aufs einfachste sagt und aufs einfachste an den Glauben an seine Sendung durch den Vater bindet. Das wird immerdar, wenn die Wolken der Forschung sich verziehen, das Endergebnis bleiben, und, wer unter den verschiedenen Wahrheiten und Werten der Menschheit mitempfindend und nachlebend seinen Weg sucht, wird in dieser freisten Naivität, die zugleich der Ausdruck der klarsten und gesammeltesten religiösen Lebenskraft ist, den Hinweis auf die höchste Offenbarung des über uns waltenden göttlichen Lebens erkennen. Er wird die naiven Schranken auch dieses Absolutheitsanspruchs nicht leugnen und nicht davor zurückscheuen, wenn dieses religiöse Leben in neuen Daseinsformen mit neuen Gedanken enge Verbindungen eingeht. Die Lückenhaftigkeit und Unvollkommenheit auch unseres heutigen Wissens sorgt dafür, daß wir auch diese neuen Verbindungen in ihrer historischen Beschränktheit tief empfinden. Aber er wird in alle dem nur das Leben aus Gott und vor Gott führen, das wir aus Jesu Hand empfangen haben und zu dem uns sein Kampf und Sieg stets von neuem den Mut stärkt. Er wird anderseits diesen Glauben nicht dadurch befestigen wollen, daß er zwischen ihm und allem anderen eine unübersteigliche Kluft befestigt und das Heil leugnet, das andern widerfahren ist, aber er wird sich verbunden fühlen, die anderen zu der höheren Klarheit des Heiles zu führen, die er kennt. Auch wird er nicht aus der Geschichte des Christentums die fertige und bleibende Idee der Religion herausläutern wollen, sondern er wird der führenden Hand Gottes vertrauen, die in der Geschichte uns geschichtlich leitet und mit Jesus die Offenbarung und Vollendung des Heils der Zukunft anheimstellen. Ueber unbekannte Jahrhundert-Tausende der menschlichen Geschichte brauchen wir uns nicht aufzuregen. Es genügt, wenn wir die nächste Wegstrecke erleuchten können und hier wissen, was wir wollen und was wir sollen. Es gilt für unseren geschichtlichen Moment dem religiösen Chaos und der religiösen Verödung zu wehren, die uns von allen Seiten bedrohen.

Es darf also nunmehr abschließend gesagt werden, daß der hier vertretene Standpunkt weder auf die verlassenen Theorien zurückzurücken braucht, um seine Christlichkeit zu behaupten, noch die Christlichkeit preisgeben muß, um die Folgen aus seiner geschichtlichen Gesamtanschauung richtig zu ziehen. Er unterscheidet sich vielfach von der bisherigen Theologie; aber

²² Dazu vgl. jetzt meinen Artikel „Glaube und Geschichte“ in „Religion in Vergangenheit und Gegenwart“, auch meinen Vortrag über die „Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“. Dazu s. die Kritik von Beth in Theol. Rundschau 1912 S. 1—21. Beth glaubt zwischen beiden Arbeiten einen Widerspruch feststellen zu sollen und nennt die zweite Betrachtungsweise äußerlich und willkürlich. So mag sie dem begriffliche Notwendigkeiten suchenden Dogmatiker erscheinen. Ich stelle mich lediglich auf den praktischen und historischen Standpunkt, wo psychologische Notwendigkeiten oft erst die Ausgangspunkte der begrifflichen sind. Die ewigen und begrifflichen Bindungen überlasse ich den Dogmatikern, die mehr über diese Dinge wissen als ich. — Daß mit einer solchen Stellung natürlich auch starke Rückwirkungen auf Idee und Praxis der religiösen Gemeinschaft verbunden sind, habe ich in meiner „Trennung von Staat und Kirche“ 1905 und in meinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ 1912 gezeigt.

er hat auch eine gründliche Veränderung der Gesamtlage, den modernen historischen Horizont und das moderne genetische Denken, zur Voraussetzung. Da kann nicht an einzelnen Punkten gebessert werden, da muß die Gesamtansicht auf neue Fragen sich einstellen. Es sind das gewiß nicht die einzigen Fragen, die heute von denen zu beantworten sind, die gegenüber allen pantheistischen und relativistischen Neigungen des modernen Geistes im christlichen Personalismus den unaufgebliebenen Besitz unseres religiösen und geistigen Daseins erkennen. Die modernen Naturwissenschaften erfordern eine ebenso umfassende Umbildung des antik-christlichen und mittelalterlichen Weltbildes, und auch hier glauben die Theologen mit kleinen Mitteln helfen zu können, wenn sie überhaupt das Problem ernst nehmen. Aber das stand hier nicht in Frage. Hier handelte es sich um die Wirkungen des modernen historischen Denkens. Sie sind durchgreifend und erfordern eine Umdenkung des ganzen religiösen Bestandes, ^aber sie lösen den christlichen Personalismus und die Zuversicht zu seiner einzig großen Einstellung auf das Absolute nicht auf. Man muß aufs Ganze gehen, um das Ganze zu gewinnen. Was dann aus unserer kirchlichen, mehr oder minder liberalisierten Dogmatik und aus den damit eng verbundenen praktisch-kirchlichen Zuständen wird, das ist eine Frage für sich. Hier liegen die schwierigsten Zukunftsentwickelungen vor uns, aber sie werden nicht mit Klarheit und Sicherheit geleitet werden können, wenn nicht volle theoretische Klarheit über die Lage der christlichen Ideenwelt gewollt und erreicht wird. Die unvermeidlichen Konzessionen und Kompromisse werden dann von selbst kommen, aber sie dürfen nicht von Hause aus das eigentliche Ziel der Theologie sein.