



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

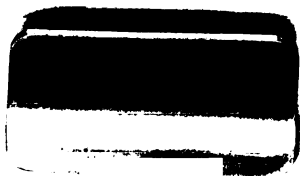
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

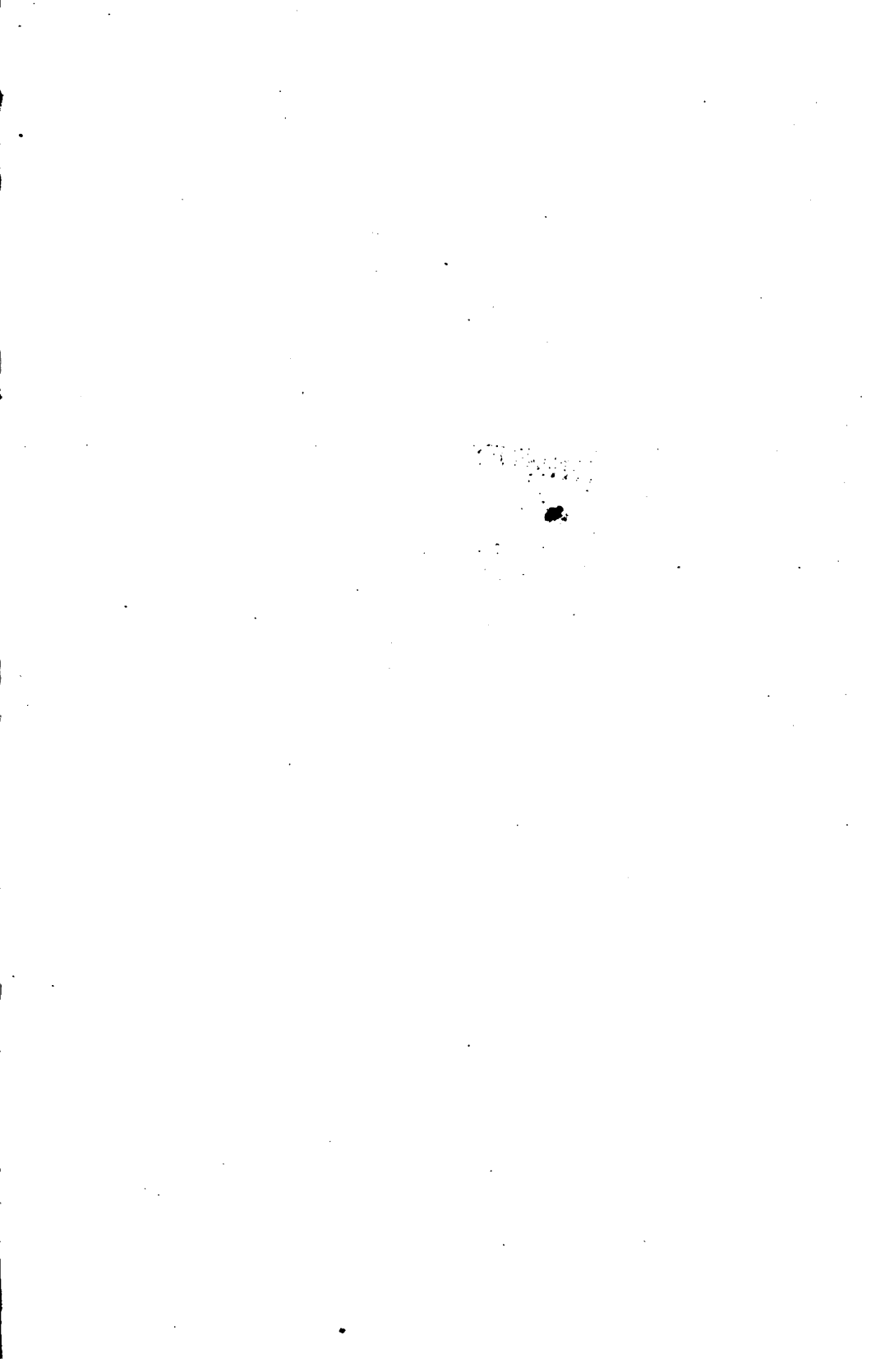
UC-NRLF



QB 109 039

06866 JK







Die  
**Absolutheit des Christentums**  
und die  
**Religionsgeschichte**

**V o r t r a g**

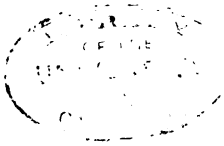
gehalten

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.



**Tübingen und Leipzig**  
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
1902.

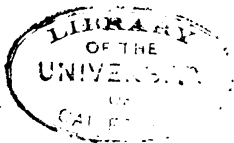
BT60  
T76  
1902

**MOFFITT.**

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die  
Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.





### Vorwort.

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 und abweichenden Behandlungen des Themas durch andere zu erwiedern. 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 These 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 nicht in unsicherer Ferne stehende Möglichkeiten, sondern sind von Hause aus durch einen praktischen Consensus unseres geistigen Lebens 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. Wer bei diesen Bestrebungen scheitert und einem ziellosen Relativismus verfällt oder die 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 Brunnenmacher das Wasser, wäre freilich ein Unding; wer in religiösen Dingen andere lehren will, muss selbst bereits eine Position haben und von der Möglichkeit, eine Po-

sition 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 Ferne Liegendes und mutmasslich noch völlig Unbekanntes behandelt, wenn man in ihr lauter ewig discutabile Probleme und nicht gegebene Kräfte und göttliche Wirkungen sieht. Es muss möglich sein über den praktischen Consensus 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 Lehrthätigkeit 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 Lehrthätigkeit gewonnen zu haben und können sie sich die Entscheidung, wenn sie wollen und können, dauernd frei halten. Also die theologischen Fakultäten sind naturgemäss an eine vor Eröffnung der Lehrthätigkeit 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 selbst einmal auch für sich ernstlich in Frage gestellt hat 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 Religionsgeschichte, 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 Rektoratsrede des Jahres, die mir erst nach Abschluss dieser Arbeit zu Hän-

den gekommen ist, J ü l i c h e r s „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 Jülichers 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 eigentümlich 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 Einzelercheinungen zusammenschauen in dem lebendigen Fluss einer vielstufigen Entwicklung“ (S. 13 f.), 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 Gegenstande 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 meinen ähnliche 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 Akkommodation, das zwar nicht als solche gemeint ist, aber wie alle Dogmatiken doch thatsächlich eine solche ist, möchte ich Herrmanns Dogmatik betrachten, womit ja schon gesagt ist, dass es sich um eine Akkommodation im grossen Stile handelt.

Aus den Reihen der Ritschl'schen Schule sind drei Abhandlungen hervorgegangen: W o b b e r m i n „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft (Z. f. Th. u. K. X. 375 ff.), T r a u b „Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie“ (Z. f. Th. u. K. XI. 301 ff.) und R e i s c h l e „Historische und dogmatische Methode der Theologie“ (Teolog. 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 hierbei zu bildenden Begriffen des Gemeinsamen aus konstruierte Gesamtanschauung, die sich bemüht, die Sonderart dieser historischen Begriffsbildung im Unterschied gegen die naturwissenschaftliche und gegen die den Unterschied beider indifferenzirenden 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 Betrachtung 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 Gesamtumfang des Seelengeschehens



die Durchführbarkeit der kausalen Betrachtung überhaupt. (Vergl. hiezu meine an Lipsius „Dogmatik“ geübte Kritik Gött. Gel. Anz. 1894 S. 847 f.) Nicht bloss, weil eine rein kausal-mechanische Betrachtung einerseits und eine wertende, in diesem Geschiebe notwendige und wirksame Prinzipien übersinnlicher Motivation auftauchen lassende Betrachtung andererseits sich ausschliessen, sondern weil ich mich nirgends von der wirklichen Durchführung der kausalen Betrachtung von den Empfindungen und Begehungen bis zu den Ideen und allgemeingiltigen Werten hinauf habe überzeugen können, und weil 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“, und es scheint mir gänzlich unzulässig, für das Verständnis der in der Historie auftauchenden idealen Werte sich lediglich auf Werturteile einzuschränken über ein Sein, dessen Realität man nicht mit seinem wirklichen Namen zu nennen wagt, sondern das zunächst bloss eine im kausal-mechanischen psychologischen Geschiebe entstandene Vorstellung sein soll. Diese Probleme sind allerdings überaus schwierig; die Bestreitung der Anwendung der 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 Kausalerklärung zu vereinerleien, und dass bei einer solchen Vereinerleigung 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 Geschehe angehört und über der Historie nur ein allgemeingiltiges, 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, und ich habe 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 isolirender Geschichtsbetrachtung im Sinne der Tradition und ernstlich historischer Untersuchungen, ethischer Postulate und apologetischer Hinweise auf Ansprüche eines sittlich lauterer 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 neukantisirenden Religionsbetrachtung und in der Forderung der Anerkennung ontologischer Prinzipien ist die sorgsame und lehrreiche Abhandlung von Ih m e l s „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 Erkenntnis-

theorie 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 erwiedere ich, dass die von Ihmels angestrebte Festigkeit doch nur durch den aufgewiesenen, schlechthin isolirenden supranaturalen Faktor erreicht wird. Die bloss formelle Isolirung 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 objektivirend 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 auch 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 garantirt. 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 postulirender geistlicher Sinn etwas abdin-

gen 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 Erleben“ gewonnen werden müsse, jeder erstere aber das letztere in Gestalt der Bejahung einer bestimmten Religion voraussetze, man also bei aller Vergleichung doch immer an eine eigene, spezifisch christlich begründete Bejahung gebunden bleibe, und man daher die ganze Vergleichung und Beziehung ebenso gut unterlassen oder erst nachträglich nach entschiedener Stellungnahme vornehmen könne. Natürlich setzt die religionsphilosophische Untersuchung religiöses Erleben voraus, aber nicht in der Gestalt des schroffen Entweder-Oder, an das 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 isolirten, sondern auf einem mehrfachen, nicht auf einem einzigen dogmatisch bejahten, sondern auf einem vielfachen, hypothetisch nachempfundenen. Die endgiltige Entscheidung zwischen diesen so erlebten Werten ist dann freilich eine letzte axiomatische That, die aber ihr Motiv sich durch Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte und da-

mit 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-Alsoach 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 präjudicirt wird, wie umgekehrt der letzte Sinn einer Gewissheitsbegründung im Sinne von Ihmels die Gewinnung fester Präjudicien ist.

Ist die Abhandlung von Ihmels ein Muster vornehmer, gewissenhafter und belehrender Polemik, so ist durch Oberflächlichkeit und Unklarheit die Gegenschrift ausgezeichnet, die Heinrici unter den sensationellen Titel „Dürfen wir noch Christen bleiben“ 1901 stellen zu dürfen geglaubt hat. Nach flüchtigem Hinweise auf Lagarde bringt Heinrici mich hier mit Darwin und Strauss in Verbindung, imputirt mir eine naturalistische Entwicklungslehre, 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, setzt sich über meine die Entwicklungslehre vorsichtig konstruierenden und gerade die Einmischung einer naturalistischen Kausalität ausschliessenden grossen Abhandlungen mit der leichtfertigen Bemerkung hinweg, dass ich „nach einigen Schwankungen“ in der kurzen Abhandlung über „histo-

rische und dogmatische Methode“ meine Lehre bequem bereit gestellt habe, und 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 bezogen 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 Anschauung Heinricis vermag keinen Nutzen zu schaffen, da sie aus dem Gemisch schillernder Schiefheiten 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 Zusammenhanges 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 als auf religiösem Gebiete“. Ja allerdings! Das ist das Uebel der das historische und

dogmatische Denken vermischenden Theologie, dass sie der Historie 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 identificirt 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 einge-



wickelt bleibt, die aber der angeblich naturalistischen Weltanschauung entgegensteht, von der aus ich operire. Unter Vorbehalt dieser Voraussetzungen soll aber unbefangen historisch geforscht werden mit voller Heranziehung der auch sonst geltenden historischen Methoden! Das heisst allerdings Probleme stellen wie Mausefallen, und man kann es ferner stehenden 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 u. s. w. 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 bössartige 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 gelernt 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 formuliren.

Kant schreibt an Hamann über Herders „Älteste Urkunde“ : „Wenn eine Religion einmal so gestellet ist, dass kritische Kenntniss 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 Literatur bey ihren Zöglingen zu erhalten, welches zum wenigsten bey uns der Fall zu seyn scheint; wenn freyglaubende Philologen dieser vulkanischen Waffen sich allein bemeistern 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 Ungeweihten von ihrem eigenen Boden nicht so leicht werden entführen lassen (Kants Ges. Schriften 1900 X 153).

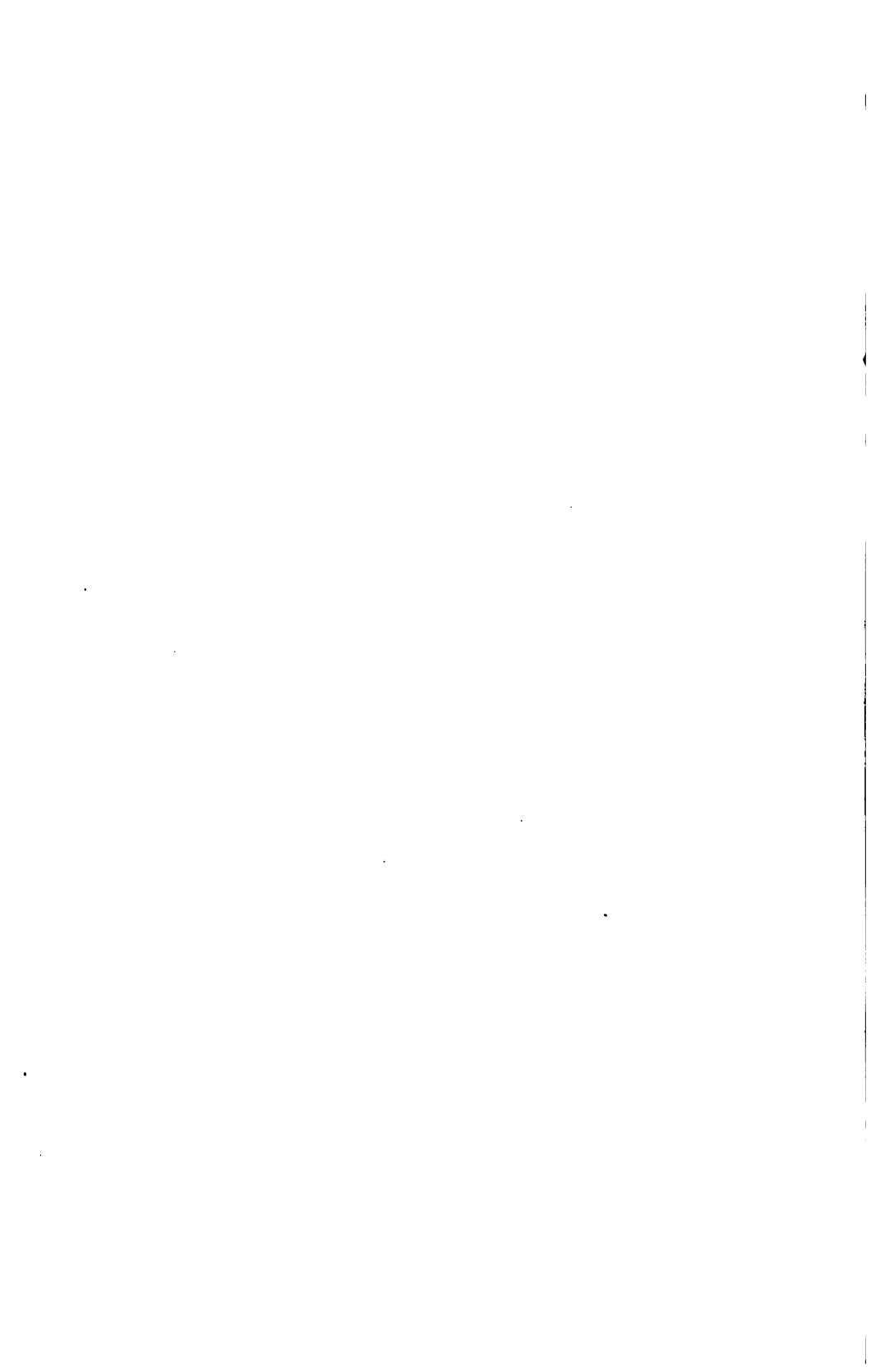
Wollte man aber dem entgegenhalten, dass in historischen Erscheinungen ja die in ihnen nicht aufgehenden und von praktischer Stellungnahme zu bejahenden religiösen Werte erwachsen, dann gilt, was Schleiermacher schreibt: „Der Zustand des Verlangens nach der Erscheinung des noch nicht erschienenen Geistes 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  $\piνεϋμα$  auch ist, aber er ist das  $\piνεϋμα$  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 supernaturalistisch 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 der historischen Forschungen und die Bedingtheit sowohl ihrer Auffassung als auch der jeweiligen Wirklichkeit, so zeigt Schleiermacher den Versuch des deutschen Idealismus, diese historische Relativität anders zu überwinden als durch dogmatische Moralprinzipien, durch eine ontologische 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 die-

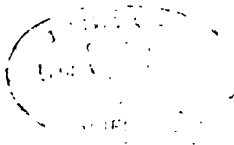
sem Punkte hat aber auch schon Schleiermacher durch die künstliche, von Ihmels (S. 7) mit Recht als besonders schwierig empfundene, Kombination der religionsphilosophischen Erwägung und des Selbstzeugnisses der christlichen Gemeinde die Bedenklichkeit seiner Position angedeutet. Diese Schwierigkeiten von neuem auseinanderzusetzen und womöglich ohne solche Künste balancirender 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 Aufklärungskritik an politischen und socialen Einrichtungen wie aus dem reformatorischen Kampfe gegen die katholische Legende und aus der erneuerten kirchlichen und klassischen Philologie, dann vertieft durch die grossen entwicklungsgeschichtlichen 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, umsomehr erweist sie sich als der Zentralherd der Bildung aller Weltanschauung<sup>1)</sup>. Und 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 andern 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 hypostasirte, sei es zu Offenbarungen,

1) Vgl. Windelband, Geschichte u. Naturwissenschaft, Strassburg 1894; Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung I, Freiburg 1896; Ders., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Freiburg 1899; Ders., Les quatre modes de l'universel en histoire, Revue de synthèse 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 Causalbetrachtung 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 That 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 bei Herzogs Realencyklopädie „Aufklärung“, „Deutscher Idealismus“, „Deismus“, in denen ich besonders die Entstehungsgeschichte der modernen historischen Idee beleuchtet habe.



sei es zu natürlichen Vernunftwahrheiten, und damit das Prinzip einer neuen von der Historie aus erst die Orientirung gewinnenden Denkweise. Die antike Historie ist Geschichte einzelner Staaten mit den Anfängen historischer Kritik, mit teilweise grossartigen Leistungen analogisch-psychologischen Verständnisses und mit politisch-patriotischen Massstäben. Die katholische Historie ist Menschheitsgeschichte, aber nicht bloss mit rein dogmatischen, die christlich-katholisch-antike Kultur verabsolutierenden Massstäben, sondern auch mit Festlegung aller beherrschenden Thatsachen durch rein dogmatische Postulate, daher mit überall gebundener Kritik und fast völliger Abwesenheit jeder Kunst und Neigung des Nachfühlers. In beiden Fällen ist die Historie ein Anhängsel 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, Kulturkreisen und Kulturbestandteilen, die alle jene Dogmen in den Fluss des Geschehens auflöst und mit nachführender 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 vereinigen. Dies trotz aller Lückenhaftigkeit und Unsicherheit der Erkenntnisse stets neu erstrebte Gesamtbild ist 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 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, und die apologetischen 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 das Gebiet der Sünde und des Irrtums, die kirchliche Geschichte giebt 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 die moderne Historie im Grunde gänzlich auflösend gewirkt, und die Wiederbelebung der historischen Eigenart des 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 äusseren 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 giebt kein Mittel, die Erhebung des Christen über die Sinnlichkeit als übernatürlich und die Platons oder Epiktets als natürlich zu konstruiren. Damit aber ist jedes Mittel weggefallen, das Christentum gegen die übrige Historie zu isoliren und es gerade durch diese Isolirung 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 Wer-

den religiöser Gedanken einen Gewinn in der Aufhellung jener grandiosen geschichtlichen Erscheinung, und eben damit war die Probe gemacht auf die Skepsis gegen die Isolierungsmittel, vermöge deren die kirchliche Apologetik die normative Wahrheit des Christentums rein aus ihm selber und ohne jeden weiteren Blick auf die sonstige Historie darthat.

War mit den kirchlichen Mitteln um der Historie willen die normative Geltung des christlich-religiösen Gedankens nicht mehr darzuthun, 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 bei der durch die Entwicklung des historischen Denkens geforderten 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 realisirenden Normbegriff darstellen sollte. So war denn das Christentum als der realisirte Begriff der Religion, als die absolute Religion im Gegensatze zu den noch vermittelten und verhüllten Ausprägungen des Begriffes, erwiesen. Es giebt in Wahrheit nur e i n e 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 Vermittlungen gebundene Wesen frei vollendet und erschöpfend hervorgetreten. Ist so das Christentum identisch mit dem überall eingeschlossenen Begriff der Religion und nur dessen volle Explication, 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 That 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 das Christentum als normative religiöse Wahrheit darstellenden Theologie gemacht. 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 Nüancen 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 realisirte absolute Begriff dann dazu dient, als Idee oder Prinzip des Christentums dessen weitere historische Entwicklung von einem einheitlichen Begriff aus zu konstruieren und zu beurteilen<sup>1)</sup>.

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

---

1) Ausser an F. Chr. Baur's grossartige Arbeit, deren Prinzipien in der Einleitung zu „Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte“, Tübingen 1860 entwickelt sind, ist hierbei vor allem an die in ihrer Weise vortrefflichen Arbeiten von Eduard Caird, „The evolution of religion“ Glasgow 1894 und Otto Pfeleiderer, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ 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“ 1866 charakteristisch. Schleiermachers und Hegels geschichtsphilosophisch-religionswissenschaftliche Theorien haben trotz der grossen Litteratur m. W. noch keine von grösseren Gesichtspunkten ausgehende Durcharbeitung und Darstellung gefunden. Ueberhaupt liegt die Kenntniss der doch so überaus wichtigen geschichtstheoretischen und entwicklungsphilosophischen 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.

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 diese Apologetik in ihrem Motiv und ihrem Ziel eng verwandt mit der Apologetik der orthodox-supranaturalistischen Theologie, die in ihrer modernen Gestalt ja auch ihrerseits der Historie Rechnung trägt, indem sie die äussern Wunder zurückstellt hinter die innern und auch an diesen wesentlich nur die Funktion betont, absolute Gewissheit des Heils zu gewähren<sup>1)</sup>; was an äusseren Wundern zur Behauptung

1) 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 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 Heilsthatsachen, 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,

und Bestätigung der inneren nicht unbedingt nötig ist, wird der Historie geopfert. Beide 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 thatsächlich Höchsten und Letzten sich beruhigen, sondern dieses Höchste und Letzte zu dem in Wahrheit Einzigem, allem übrigen mit begrifflicher Notwendigkeit Entgegengesetzten machen. Diese begriffliche, aus einem allgemeinen Zusammenhang stammende Notwendigkeit einer prinzipiellen Sonderstellung des Christentums ist hier charakteristisch. Was aus allgemeinen kosmischen Zusammenhängen mit Notwendigkeit als Inbegriff der göttlichen Wahrheit hervorgeht, das ist naturgemäss nicht bloss ein Höchstes und Letztes für den im Leben sich umschauenden Menschen, sondern das ist für Welt und Gott, für Zeit und

dass ähnliche Bestrebungen auch in der katholischen Theologie auftauchen, ebenfalls mit Motivierung durch die Unmöglichkeit des äusseren 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.



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 das Postulat einer 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 seelische Gesetzmässigkeit menschlichen Lebens offenkundig durchbricht. Die Naturwunder der Stiftungsgeschichte und die bis heute dauernden psychologischen Wunder der Bekehrung sichern die Besonderheit dieser 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

absolute Kausalität Gottes und damit die prinzipielle Abgrenzung gegen alles Menschlich-Geschichtliche und gegen dessen bloss relative Wahrheiten und Kräfte erschöpft ihr Bedürfnis nach „Absolutheit“. In Bezug auf den religiösen Inhalt der Darbietung selbst bleibt sie dagegen tief davon durchdrungen, dass wir erst ein Angeld und Unterpand der Wahrheit empfangen haben, dass nur Weltangst, Schuld und Sünde überwunden sind, aber 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 durch formale Anzeichen der Gleichartigkeit mit alledem entrückten, was sonst sich als Religion giebt, von einer in unmittelbaren göttlichen Kundgebungen bezeugten und daher gegen Vermischung mit aller menschlichen Weisheit geschützten 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 Geoffenbarkeit, der gegenüber alles übrige nicht Gotteswerk, sondern Menschenwerk ist. Gerade an diesem Punkt liegt der Gegensatz der evolutionistischen Apologetik. Sie hat auf die undurchführbaren Versuche einer solchen formalen Sonderstellung verzichtet 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 den Gegensatz, son-

dern alles ist menschlich und göttlich zugleich. Aber Gott ist ein durch alles Endliche hindurch den eigenen Wesensinhalt auswirkender Zweckwille, und so ist eben damit die Erkenntnis gegeben, dass auch alle menschliche Geschichte nur die Auswirkung einer göttlichen Zweckidee des Menschentums ist. Ist das Zentrum der Idee des Menschen sein Zusammenhang mit der göttlichen Quelle aller Wirklichkeit, so ist mit der Auswirkung des Menschentums zugleich die volle und erschöpfende Auswirkung der religiösen Idee gesetzt. Sie muss 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, indem alles, was bisher nur gehemmt, nur werdend, nur vorausdeutend sich geoffenbart hat, seinen endgiltigen 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 Verwirklichungs-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 wesenhaftes 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 versteht als den im unendlichen wurzelnden, seine Endlichkeit in der Andacht verzehrenden und reinigenden endlichen Geist.

Beide Theorieen halten für selbstverständlich, dass der Aufweis einer normativen religiösen Wahrheit nur in der Lehre von einer begrifflich notwendigen, einzigartig gesicherten Erschliessung 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, und 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 Weltwirken, der durch allen Wirrwarr hindurch unbeirrt den Compass 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 Isolirung des Christentums als einer schlechthin einzigartig begründeten Wahrheit und die Zurückführung dieser Einzigartigkeit auf eine besondere göttliche 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 Theorieen 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 widerspruchsvolle Anleihen bei ihnen machen, und, so oft die Orthodoxie wie die Hegelsche Spekulation mit schwer verständlichem Ueberlegenheitsgefühl todtgesagt worden ist, so oft haben ihre Leichenredner die todtgesagten Formeln selbst benützt, 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 abgeblasster Begriff geworden, der zwar mit grosser Leidenschaft aber mit wenig konkretem Sinne gehandelt wird. Für viele ist er nur ein modern und neutral klingender wissenschaftlicher Ausdruck, mit dem sie eigentlich die übernatürliche Geoffenbarkeit meinen, ohne genaue Begründung dieser Geoffenbarkeit: 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 endgiltigen und vollkommenen Religion, ohne dass ihnen bei dieser Vollkommenheit auch nur einigermassen bange würde und 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 ausgeschlossen wäre.

Gegenüber solcher leichten, verblässenden Behandlung der schwierigsten und ernstesten Begriffe, die mehr als irgend etwas anderes den angehenden Schüler der heutigen Theologie zu verblüffen und den von anderen Wissenschaften herkommenden Mitforscher zu ärgern 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 Offenbarkeit und 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 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 Kulturen, zu den alten Nationalreligionen und zu den philosophischen Reformreligionen in ernstem praktischem Kampf und geistiger Ar-

beit 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 endgiltige 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 endgiltige Gotteserkenntnis erwies, seine prinzipielle Neuheit und „Absolutheit“ darthat. Aber es hat über diesem, vom unletterarischen Gemeindeglauben geschmiedeten Panzer noch einen zweiten, von der Kirchenphilosophie bereiteten tragen lernen, die Theorie, dass alle sonstwo in fremden Kulturen, Mythologien, Philosophemen 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: es ist, wie die Offenbarung bisher verborgener göttlicher Geheimnisse, so zugleich die natürliche Vernunftwahrheit in „absoluter“ Gestalt. Aber dieser Beweis der „Absolutheit“ hat seinen Kern ausschliesslich in der supranaturalen Offenbarungstheorie, und die ihr hinzugefügte Lehre von der Einerleiheit des in Christus offenbaren Gottes mit der allgemeinen göttlichen Vernunft und dem natürlichen Sittengesetz gehört ausschliesslich 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 Altertum vielmehr eine gänzlich unhistorische Verallgemeinerung gewisser metaphysischer und ethischer Begriffe und ein völlig phantastischer Synkretismus, der mit diesen Begriffen die Bilder und Mythen der zersetzten und heimatlos gewordenen Nationalreligionen beliebig verband<sup>1)</sup>. Dieses

---

1) 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 Benützung der antiken „wissenschaftlichen“ Mythendeutung gesondert darzustellen.

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 Altertum 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 nichts zu thun, 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 nichts mehr zu thun. 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 darzuthun. 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 also nur die idealistisch-evolutionistische Theorie als eigentlicher Gegenstand der Kritik und Besinnung übrig; sie ist ja selbst nichts anderes als der Versuch, unter Ver-

meidung all' der miraculösen Isolierungsmittel auf rein historische Weise die Geltung und Bedeutung des Christentums in einem Sinne darzuthun, der hinter der Selbstgewissheit der altkirchlichen Lehre nicht zurückbleibt. Auf ihr hat die ganze Blüte der Theologie am Anfange des 19. Jahrhunderts beruht, von ihr hat die historische Forschung wichtige Impulse erhalten und zugleich die dogmatische Bewältigung ihrer Grundgedanken gewonnen. 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 Wort<sup>1)</sup>.

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 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

---

1) Zum ersten vgl. das lehrreiche und für diese ganze Position charakteristische Buch von Steinbeck „Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie“ Leipzig 1899. 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 Unverstand hat deshalb vom Deismus H.'s gesprochen.

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 verselbständigende 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 andererseits. Sie selbst aber beschäftigt sich überall mit dem Einmaligen und Individuellen, das sich aus diesem Stoffe gestaltet und eben dadurch historisch darstellbar wird. Der Charakter des Einmaligen und Individuellen aber, den alles Historische an sich trägt, stammt seinerseits aus einer unableitbaren inneren Bewegung des geistigen 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, weitestreichenden Bedeutung — als eine nur an dieser Stelle so mögliche und daher innerlichst besonders modificirte Offenbarung des geistigen Lebens erscheinen lassen. Und zwar ist es hiebei 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, 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. Insbesondere bleibt für die Historie immer ein unauflöslicher Unterschied zwischen den an die gegebene Natur sich anschliessenden Empfindungen, Gedanken und Begehungen 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 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 successiven Hervorbringung der einzelnen historischen In-

halte in sich enthielte und daher das allen Erscheinungen Immanente mit einem einzelnen Begriffe zu fassen erlaubte, der zugleich Bewegungs- und Hervorbringungs-gesetz 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 allgemeingiltigen Normen, Werten und Idealen in der Geschichte entsteht, muss es eine andere Begründung geben, als ihre Zurückführung auf ein t h a t s ä c h l i c h 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, Jülichers 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 zu Grunde 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 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 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 endgiltigen 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 successiven 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 Christen-



tum aus eben diesem in ihm realisirten 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 successiven 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 thatsächliche Erscheinungen. Die Historie kennt eben deshalb keine mit thatsächlichen Allgemeinheiten zusammenfallenden Werte und Normen, sondern kennt diese immer nur als allgemein g i l t i g e oder Giltigkeit beanspruchende Gedanken, die stets in individueller Form auftreten und ihre Allgemeingiltigkeit nur im Kampfe gegen das bloss Thatsächliche kund thun. Die Historie kennt aus all diesen Gründen keine Entwicklung, in der das thatsächlich-gesetzmässige Allgemeine das Allgemeingiltig-

Wertvolle durch sich selbst hervorbrächte, und schliesslich keine absolute Realisation des allgemeinen Begriffes innerhalb eines Zusammenhanges, der in Wahrheit an jedem Punkte nur besonders bestimmte und begrenzte und dadurch individualisirte 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 Haupterscheinungen nunmehr klar fixirenden Kenntnis der Religionsgeschichte unmöglich, den Allgemeinbegriff der Religion so zu formuliren, dass er zugleich den Normbegriff und die Notwendigkeit der stufenweisen Hervorbringung des realisirten 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 begreiflicher Weise bei den Theologen am meisten beliebt —, die überhaupt nur eine blossere 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 pantheisirenden 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 ächte 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 mit der absoluten Realisierung des Allgemeinbegriffes im Laufe der geschichtlichen Entwicklung. 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 giebt 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 realisirten 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 Ferne 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 konstruirte Successionsreihe. Seit nicht mehr bloss die Religionsgeschichte Vorderasiens und der Mittelmeerkultur, sondern auch die Welt der ostasiatischen Religionen vor unsern Augen steht, kann man sich das gar nicht mehr verbergen. Es er giebt 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 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 konstruirten Allgemeinbegriffes mit einem konkreten, individuellen historischen Gebilde unmittelbar zu empfinden ist. Frei-

lich 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 Ursprunge eine ächt 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 eingieng. 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. Es ist selbst in seinem Kerngedanken aufs tiefste bestimmt durch die eschatologischen Ideen, die in dieser Lage sich Israels bemächtigten, und hat gerade 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 Weltende, auf das vor Gott Bleibende und durch die Vergleichgiltung 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 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 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 eingepflegt wird. Hier wird daher auch Not und Kunst der Theologie am grössten. Kern 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 verabsolutirt und wirkliche Relativität der Schale auch den Kern relativirt. Vor allem die „zeitgeschichtliche Form“ der Verwirklichung des absoluten Ideals erinnert an feuriges Eisen mit wächsender Schale oder an wächsernen Kern mit glühender Hülle. Die Scheidung ist nur in peripherischen Kleinigkeiten möglich; in der Hauptsache sind

gerade die zentralen religiösen Gedanken eng mit uns ganz fremdartigen und unwiederholbaren Gedanken der Zeit verbunden, und das Ergebnis all dieser beweglichen Scheidekünste ist 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 bei Seite gelegt haben, ist immer mehr in ächt historischen Darstellungen wieder zu Ehren gekommen, nicht weil es die Hauptsache wäre, sondern weil die Hauptsache eben kein geschichtsloser, ewiger und unveränderlich explicierter Begriff, sondern ein individuell lebendiges, in diesen Bedingungen so gewordenes Ganzes konkreter Wirklichkeit ist. 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 Vereinerleung 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 komplizirtere materielle und geis-



tige Leben erwächst. Auch ist zweifellos, dass alle in diesem Getriebe hervorbrechenden grossen Geistesinhalte, Gedanken und Lebenskräfte 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 spekulative Evolutionismus hat sein charakteristisches Merkmal darin, dass er das Gesamtleben der Menschheit als eine Entwicklungsreihe 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 abstrahirt 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 aus-

gesetzt ist, so ist diese Konstruktion rein von der Historie aus angesehen der durchgängige Widerspruch gegen das wirkliche Geschehen. Ein strenger und einfacher 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 entgegnetreten, ihrerseits weder als die im Grunde jenes ganze 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 Constellationen des natürlichen seelischen Getriebes aufzeigen, die das Hervorgehen der höheren Geistesinhalte erleichtern und befördern oder erschweren und entstellen und 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 Hingebung studiren 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, und 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, und als der Hervorgang solcher Inhalte nie durch blosse Summirungen bisheriger Wirkungen, sondern durch unableitbare, aus tieferem Grunde emporsteigende Erschliessungen stattfindet. Eben deshalb ist in der praktischen Durchführung auch jede rein logische Konstruktion der Etappen 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 Geschehens lebt ihre Carrikatur 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 konstruirbaren 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, und die Geschichte des Christentums hat auch ihrerseits immer deutlicher die beirrenden Etappenkonstruktionen aufgegeben, die Urchristentum, Katholicismus und Protestantismus als Glieder einer logischen Reihe betrachten. 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 unaufgeblichen Bedeutung des Entwicklungsbegriffes stehen möge, in der Gestalt einer Kausalität und Finalität deckenden und dadurch begriffliche Berechnung des Stufenwertes ermöglichenden Reihe ist er nicht durchzuführen, und zum Erweis einer absoluten, endgiltig den Begriff erschöpfenden Religion ist er nicht zu gebrauchen<sup>1)</sup>.

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 überaus dürftig und beengt war, und weil ihre historische Erforschung des Christentums noch zwischen rationalistisch-pragmatischen Einzelerklärungen und poetisch-intuitiven Phantasieen schwebte. Nur auf dem Nebel einer noch sehr unbestimmten historischen Erkenntnis konnte der Regenbogen solcher Konstruktionen leuchten. Zudem standen sie noch unter dem Banne einer

---

1) 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.

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 und ihre Verwirklichung des Begriffes der Religion im Christentum, nichts anderes als die poetisirte göttliche Introdution 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 theologischen Periode das Christentum als die Verwirklichung des in der Schöpfung angelegten und durch die Entwicklung des Geistes gegen das Fleisch herbeigeführten Wesens der Religion konstruiert, aber 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 wandelloser religiöser 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. Andererseits hat Hegel das Christentum zwar im Ganzen als absolute Religion definirt, indem es die höchste und letzte Religionsstufe bildet. 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 explicirenden 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 darlebenden Persönlichkeit Jesu behauptet wird. So haben beide Meister den Begriff nur mit Vorsicht angewendet, und 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 hervor-

gingen, haben die Sachlage deutlich gemacht. Um von dem sprunghaften aber lehrreichen Bruno Bauer und dem haltlosen, aber historisch überaus feinfühligem 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 explizite Begriff der Religion sich an keinem bestimmten Punkt darthun 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 aus 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 widerspruchsvolle, blutlose Konstruktion ist. Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten. Beide Worte schliessen einen Widersinn in sich. Andererseits 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 charakteristi-

schen Erscheinungen der Religion im Gegensatz 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 darthun, 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 bei Seite 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 realisirten Religionsbegriff wie eine Art Unterton vernehmen könnte.

Das Ergebnis dieser geistigen Arbeit, die Aufgabe der



Vereinerleung von Allgemeinbegriff und Normbegriff, der Verzicht auf den Erweis des Christentums als absoluter Religion durch geschichtsphilosophische Spekulation und die Anerkennung des begrenzt individuellen Charakters aller historischen Erscheinungen, ist daher in weiten Kreisen der gegenwärtigen Theologie anerkannt. Man könnte sich dessen freuen, wenn nicht diese Anerkennung in der schlimmsten Weise gerade zur Aufhebung der Konsequenzen dieser Erkenntnisse benützt würde. Zwar der Meister der jüngsten grossen Theologenschule, Ritschl, hat sich diesen Vorwurf nicht zugezogen. Er erweist die Normativität des Christentums aus einer Verbindung ethisch-religionsgeschichtlicher Spekulation und supranaturaler Autorität, der gemäss das Christentum die göttliche 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 unentbehrlichen Begriff des Wunders in einer befremdlichen Schwebelasse gelassen und statt dessen lieber den Anspruch Jesu auf absolute Offenbarungswahrheit und die Selbstgewissheit der christlichen Gemeinde betont. Aber unter seinen Nachfolgern haben viele diesen Punkt genauer zu bestimmen gesucht und dabei 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 breiteren

Basis irgend eines Gemeinsamen gefunden, sondern könne nur von der schmalsten Basis des ganz Besonderen und Individuellen aus gewonnen werden. Diese schmale Basis liefert 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 hat sich auch die wissenschaftliche Darstellung und Bewertung des Christentums anzupassen, indem sie diesen, es isolierenden und aller andern Religion gegenüberstellenden, Anspruch zur Voraussetzung nimmt und diese Voraussetzung sich durch allgemeine Erwägungen bestätigt, die es in erster Linie zu durchgängigen natürlichen Postulaten des sittlichen Geistes und erst dann nachträglich zu den gemeinsamen, in den nichtchristlichen Religionen enthaltenen Ahnungen in Beziehung setzen. Es ist dann die denkbar höchste und die natürlich-sittlichen Postulate befriedigende, zugleich die Andeutungen der allgemeinen, ausserchristlichen Offenbarung vollendende Religion. Oder es wird bei der Verwerfung alles Gemeinsamen und bei der Auslieferung aller wissenschaftlichen Religionsforschung an eine kausal-mechanische phänomenologische Psychologie gefordert, dass das Normative sich in einer individuell-historischen, zugleich aber das sonstige Kausalgeschiebe durch eine absolute Offenbarung des sittlichen Freiheitsgeistes durchbrechende Religion offenbare. Eine solche Religion muss es geben; und die ist gerade das Christentum,

dessen Besonderheit es ist, in Jesus etwas derartiges zu beanspruchen und diesen Anspruch durch den Eindruck Jesu zu verwirklichen. Das Recht dieses Anspruchs wird durch die Congruenz mit den ethischen Postulaten des natürlichen Bewusstseins bestätigt, und hierauf beruht die besondere in persönlicher That vollzogene spezifisch-christliche Gewissheit, von der aus es überhaupt erst möglich wird, in dem psychologischen Geschiebe ausserchristlicher Religionsmeinungen eine treibende göttliche Kraft zu erkennen und ihnen gegenüber einen Beurteilungsmassstab zu finden<sup>1)</sup>. Andere mögen etwas

---

1) 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. 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 Selbsttäuschung 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) isolirte Vergewisserung durch die „spezifisch christliche Gewissheit“ im oben geschilderten Sinne untergeschoben wird. Dem gegenüber kann ich nur ebenso hartnäckig erwidern, 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 Zieles 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 axioma-

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 und diesen Massstab daher durch den individuell-historischen Anspruch des Christentums und dessen Bestätigung in der Congruenz mit dem natürlichen 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

---

tischer 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 konstruirt hier spezifische Gewissheitstheorien, die uns einen speziellen Typus von vorneherein 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 ihrem Gegensatz gegen Philosopheme zu verstehen, und die uns eben damit nötigt, als Beziehungspunkte für ihre wissenschaftliche Betrachtung nicht solche, angeblich in der natürlichen Vernunft liegenden Philosopheme, sondern die ihr thatsächlich 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 hervorrufft, 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 u. s. w.“ S. 16 spottet.

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 giebt nur den Titel her für die Entgegensetzung des Christentums gegen alles Nichtchristentum, wobei sich das 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 Schwebelage, da sie Absolutheit „ohne Form der Absolutheit“, ohne die abgrenzende Wunderkausalität und ohne die nachgewiesene völlige Erschöpfung des Wesens religiöser Erkenntnis bleibt, vielmehr Jesus und das Urchristentum doch zugleich immer wieder individuell historische Erscheinungen im eigentlichen Sinne d. h. zeitgeschichtlich bedingte Erscheinungen sind, 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 anerkannten historischen Charakter zusammen und führt bei weiterer Verfolgung des historischen Zusammenhangs zu sehr engen Beziehungen des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen, die eine derartige Kluft unmöglich machen. Indem dann aber der historische Ho-

rizont sich weiter ausbreitet, trifft man auf die analogen Ansprüche anderer Religionen, die ebenso sehr deren Wesen charakterisieren. Will man dann aber den christlichen Anspruch durch seine Congruenz mit Postulaten des natürlichen Bewusstseins stützen, so erscheinen uns auch diese Postulate 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 die in ihrer tiefsten Gestalt historische Erzeugnisse des Christentums selbst sind, 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, 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 entwicklungsgeschichtlich 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, und 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 umgiebt das Wort „relativ“ mit allen Schrecken des Unsicheren, 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 jetzt, den Begriff des Historisch-Relativen und sein Verhältnis zur Gewinnung der Normen zu erörtern.

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 Einzelercheinung 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 Antecedentien 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. Drittens hat die für die historische Erkenntnis grundlegende Kunst der hypothetischen Anempfindung 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 blos ihre Sonne über Gerechte und Ungerechte leuchten lässt, sondern diesen Unterschied 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 Kulturkreise, der wichtigen Kulturzweige. So sehr solche Forschungen der detaillirten Vorarbeit und der Meisterschaft grosser Historiker bedürfen, so sehr sind und bleiben sie doch das alleinige Ziel, um dessen willen Geschichte studirt 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 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 ableitbar, sondern eine in der Relation mit dem Gegebenen sich vollziehende, aus den transszendenten 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 anthropologischen, physischen 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 organisirenden und desorganisirenden Haufen einzelner Kräfte, sondern neben den Gebilden des naturhaften Bedürfnis erheben sich die in den Tiefen der Seelen sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht bloss Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind und ihre Geltungsansprüche nicht auf die kausale Notwendigkeit ihrer Entstehung, sondern auf ihre

Wahrheit begründen. 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 Analogieen 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 abzuwägen und, wie die eigene Persönlichkeit, so die menschliche Geschichte von der hierbei gewonnenen Ueberzeugung aus zu normiren 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 und 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 giebt 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 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 Hervorbringung 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 gewordenen Ziel.

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 engeren Sinne überschritten. Aber wo man nicht aus anderen Zusammenhängen heraus eine spekulativ-metaphysische oder dogmatisch-supranaturalistische Normirung dieser Stellungnahme 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 sach-

lich 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 vorneherein 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 Zieles 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. 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 kämpfenden Werte. Ganz im Gegenteil. Die Erfahrung zeigt, dass es überaus wenig solcher Werte giebt, und dass wirkliche Erschliessungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind. Nur auf den niedrigen Kulturstufen ist eine endlose Manigfaltigkeit, die aber nur eine Manigfaltigkeit 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 allzu zahlreich. 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 uncivilisierten 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, giebt es aber nur wenige. Es kann sich hier nur handeln um die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams und ausserdem um den Brahmanismus und Buddhismus, vielleicht auch den Zoroastrismus; daneben dann um die die Verbindung mit allen historischen Grundlagen abbrechen-

den philosophischen Versuche rationaler Religion, deren Grundtypen ebenfalls einfach genug sind: monistischer Pantheismus, dualistische Mystik und moralistischer Theismus. 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 fast niemals starke selbständige religiöse Impulse. Von ihnen geht weder religiöse Kraft noch religiöse Gemeinschaft aus, wenn sie auch wie der Platonismus und Stoicismus einer neuen religiösen Erhebung wirksam vorzuarbeiten oder wie die moderne wissenschaftlich beeinflusste Religiosität herrschende Religionen zu modificiren im Stande sind. Die produktive Kraft der Religion pulsirt nur in den historischen Religionen, und alle Stellungnahme zu den religiösen Werten der Menschheit hat es in erster Linie nur mit ihnen zu thun. Und so bleibt in erster Linie nichts als der Kampf der drei oder vier grossen Hauptgestalten religiöser Lebensoffenbarungen, die ihrerseits wieder die Träger der ihnen entsprechenden geistigen Gesamtkulturen sind.

Ebensowenig bringt es die Anerkennung der Relativität aller historischen Erscheinungen mit sich, dass diese Erscheinungen alle 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 transszendente Hintergründe 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. 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.

Endlich schliesst die historische Denkweise auch schlechterdings nicht aus, dass die grossen Werte und Inhalte des geistigen Lebens mit einander verglichen und nach einem Wertmassstabe beurteilt, also der Idee eines gemeinsamen Zieles untergeordnet werden. Dieses in seiner wandellosen Fertigkeit der Historie transszendente 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 That 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 deducirende religiöse Theorie und ebensowenig der Gattungsbegriff des thatsächlich Gemeinsamen dieser Religionsgebilde. Ein aus reiner Vernunft zu produzierender Ausgangspunkt ist dem heutigen Denken verloren gegangen,

und ein nur das thatsächlich Gemeinsame abstrahirender 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 gewonnen werden. Bei der mit der Höhe der Religion wachsenden Bedeutung der persönlichen grundlegenden Offenbarungen und abnehmenden Bedeutung der religiösen Produktivität des Einzelnen wird er auch nicht frei schweben können über den geschichtlichen Religionen, sondern zwischen ihnen 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 vergegen-

wärtigende 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 Raisonneur 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 capricirten 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 Trieblande 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 Allgemeingiltiges ausgesagt. Dieses Gemeinsame ist nun aber nicht der aus den thatsächlichen 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 sollte. 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 ge-

leiteter 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 allgemeingiltiges, 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 Geisteszieles 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 endgiltigen Offenbarung führe. Diese muss zwar auch ihrerseits eine historisch geartete Verwirklichung und Anbahnung des Geisteszieles bilden, bereitet aber endgiltig 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 Zieles handelt.

Damit wären wir bei dem gesuchten Begriffe des Normativen und Allgemeingiltigen angelangt, der zugleich der Begriff eines Gemeinsamen ist. Aber es ist nicht der Begriff eines thatsächlichen, in seiner menschlichen

Verwirklichung sich erschöpfenden Allgemeinen, sondern der Begriff eines gemeinsam vorschwebenden, in der Geschichte jeweils verschieden stark und klar angebahnten, aber immer vorschwebenden Zieles. 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 endgiltigen Durchbruch seiner prinzipiellen Grundrichtung, aber keine absolute Realisation. Auf die Religion angewandt ist es überhaupt kein „Begriff“ der Religion als einer menschlich-realisirbaren erschöpfbaren Idee, sondern der Gedanke eines in Grundrichtung und Umriss erkennbaren, im vollen Gehalt aber immer transszendenten Zieles, das in der Geschichte stets nur in individuell-bedingter Weise erfaßt wird.

Erscheint derart das Normative und Allgemeingiltige zunächst psychologisch und erkenntnistheoretisch betrachtet als der Begriff eines der Menschheit vorschwebenden, geltenden Zieles, 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 zur Zurückführung aller dieser Zielsetzungen und Kräfte auf eine mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende, vorwärtstreibende 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 aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübt, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat und dann von diesem aus weiterarbeitet bis zu den Zielen, die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Das ist der unvergängliche Kern des Entwicklungsgedankens, der in diesem Sinne nicht bloss ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungsthat- sache bedeutet. Freilich muss der Versuch wegfallen, diesen Zielgedanken mit dem hervorbringenden kausalen Gesetz zu vereinerleien, aus der Reihenfolge die Stufenhöhe und aus der Erschöpfung des Begriffes die absolute Realisation zu berechnen. Ebenso muss die damit zusammenhängende Lehre von der gesetzmässigen Auswirkung der Idee in der Erscheinung aufgegeben werden, vermöge deren alle temporär-individuelle Gestaltung als noch nicht überwundene, in der notwendigen Durchsetzungsweise der Entwicklung begründete Verhüllung und Vermitteltheit des reinen absoluten Gedankens gelten darf. Wie das Allgemeingiltige nicht das hervorbringende Gesetz der gesamten Wirklichkeit ist, so ist die Entwicklung nicht die Succession in der Verwirklichung dieses Gesetzes, son-

dern das an verschiedenen Punkten nebeneinander erfolgende Hervorbrechen der auf das absolute Geistesziel gerichteten Kräfte, deren jede den Reichtum des in ihr gesetzten Inhaltes zunächst nur in ihrem eigenen Bereiche entwickelt, bis in ihren Zusammenstößen der freie geistig - sittliche Kampf ihre Wertabstufungen misst und ein Zentrum der Beurteilung aus ihrer geschichtsphilosophischen Zusammenordnung gewinnt. 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, wenn es unter ihnen einen prinzipiellen, zum Sammelpunkt des Ganzen befähigten Durchbruch giebt, 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.

In der Anwendung des so verstandenen Entwicklungsbegriffes nimmt nun aber die Religionsgeschichte noch eine besondere Stellung ein<sup>1)</sup>. 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 Begehren 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

---

1) Vgl. Meinen Aufsatz „Christentum und Geschichte“ Preussische Jahrbücher Band 87.



insofern 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 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 in der Weltwirklichkeit und menschlichen Arbeit anschaulichen 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 schwersten Schwankungen und mannigfaltigsten 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, und ist die Erwartung berechtigt, dass sein prinzipieller 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 Ar-

beitsmöglichkeiten einrichten, so wenig brauchen wir bei der Religion es für eine kurzsichtige Naivetät zu halten, wenn wir erwarten, dass sie ihren prinzipiellen 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 Themata der geistigen Arbeit im Anstieg der Geschichte erarbeitet sind, so ist in noch viel höherem Grade vom religiösen Gedanken zu erwarten, dass er seine prinzipielle Klarheit im Anstieg gefunden habe, und von den wenigen grossen Durchbrüchen des religiösen Gedankens ist daher nicht ein zielloses Spiel der Varietäten, sondern der Sieg des reinsten und tiefsten Zweckgedankens zu erwarten.

Diesen selbst aber lehrt gerade eine religionsgeschichtliche Betrachtung nicht in irgend einer wissenschaftlichen Religion oder in einem synkretistischen, bloss das Gemeinsame abstrahirenden 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 Nuancirung steigt, aber die produktive Thätigkeit der Einzelnen sich mindert, so ist das in noch viel höherem Grade auf dem Gebiete der Religion der Fall<sup>1)</sup>. Mit dem Aufstieg der Geschichte werden die produktiven religiösen Kräfte der Einzelnen immer ge-

---

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

ringer, 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 differenzirt sich auch mit dem Anstieg der Geschichte immer schärfer das spezifisch religiöse Leben von dem allgemeinen geistigen und kulturellen Zustande, 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 Brochüren gekommen glauben, wo jeder auf den endlich entdeckten historischen Relativismus sich berufen und ihn durch einige 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 Annullierung, sondern in dessen sorgfältiger Ueberlegung und Bewertung ihren weiteren Weg nimmt. Die wissenschaftliche Arbeit an der Religion bleibt das Verständnis und die Bewertung

der grossen religiösen Offenbarungen, unter denen wir eine als die höchste Annäherung an das transzendente Ziel erwarten, um an sie allen weiteren geschichtlichen Erwerb anzuschliessen<sup>1)</sup>.

Zu solchen Betrachtungen leitet uns der Befund der Historie. Sie sind freilich Geschichtsphilosophie und insofern keine strenge Wissenschaft. Aber die Wissenschaft ist nicht bloss exacte Wissenschaft, sonst müsste sie auf Mathematik und Naturwissenschaft sich beschränken. Ihre wichtigsten Aufgaben liegen vielmehr auf einem Gebiete, das einer Exactheit und Strenge in diesem Sinne nicht fähig ist, weil überall praktische subjective Wertungen und Stellungnahmen mitwirken, und das bei allen Versuchen, diese Mitwirkung auszuschlies-

---

1) 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 Euckens verweisen „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ Leipzig 1901, das meinen Anschauungen überaus nahe steht. Nur über die Begriffe der „universalen“ und der „charakteristischen Religion“, namentlich über das Verhältnis beider würde ich eine etwas andere Darstellung wünschen. Die „universale“ Religion ähnelt zu stark dem alten Wesen und Begriff der Religion und die „charakteristische“ zu stark der Realisation des Begriffes der Religion. Eben damit erledigt auch Eucken ziemlich rasch das Absolutheitsproblem. Aber seine eigene Darstellung hat doch die Voraussetzungen einer derartigen Konstruktion untergraben, indem sie von der Idee eines im Kampfe mit der thatsächlichen Naturgegebenheit auftauchenden und vorschwebenden Zieles beherrscht ist, das in diesem Kampfe immer nur seine prinzipielle Anbahnung und Sicherstellung, aber nie seine volle Realisation erfährt.

sen und naturwissenschaftliche 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 unregelmässigen und nicht zu Ende geführten, so dass sie beständig zwischen naiven Vorurteilen und skeptischer Anarchie 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 wirklichen 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 Thatsache 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 transszendent sein mag aber doch als Ziel und Ideal vorschwebt: diese beiden Sätze gehören zu den Voraussetzungen einer Geschichtsphilosophie und sind die ersten ihr zu Grunde liegenden subjectiven Elemente, aus denen alle weiteren her-

vorgehen. Die Historie hat ein eigenes Wissenschaftsgebiet, weil sie das Gebiet des Individuellen und Einmaligen ist. Aber in diesem Individuellen und Einmaligen erschliesst sich zugleich jedesmal Allgemeingiltiges oder solches, das mit Allgemeingiltigem 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 dem unbegrenzten Relativismus die Thore 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 des 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 Allgemeingiltige immer gesammelter in seiner Zielrichtung zu erkennen. Dann bleibt uns im Relativen der Hinweis auf das Notwendige und die Offenbarung des Notwendigen, die Anbahnung des jenseits der Geschichte liegenden Absoluten :

„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.

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 Wertsystem sich organisiren könnte. Aber es bleibt doch die eigentliche Frage noch übrig: „Schliesst umgekehrt die historische Denkweise auch positiv diese Anerkennung des Christentums ein“? und die andere: „Kann uns diese Betrachtung des Christentums religiös genügen“?

Die Beantwortung der ersten Frage ist, wie schon ausgeführt, eine Sache persönlicher Ueberzeugung, nur freilich einer Ueberzeugung, die nicht aus der isolirten Betrachtung und von vornherein entschiedenen Verabsolutirung des Christentums, sondern aus der vergleichenden Ueberschau und der inneren Durcharbeitung der hypothetisch nachempfundenen Werte hervorgeht. Im ersten Falle möchte wohl eine thatsächlich richtige und praktisch vielfach genügende Ueberzeugung zu Stande kommen, aber keine solche, die gerade den aus der allgemeinen geistigen Lage sich ergebenden Fragen und Schwierigkeiten Rechnung trägt. Eine solche Ueberzeugung 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 Ueberschreitung des unmittelbar vorliegenden Erfahrungsinhaltes nur als nebelhafte Phantasie oder selbstsüchtige

Illusion betrachten. Allein ohne die Anfechtung und den Spott der Weltkinder giebt es überhaupt keine religiösen Ueberzeugungen, 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 giebt 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. 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 unsern 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. Aber unter ihnen wiederum sind die überwiegenden Gesetzesreligionen die minder 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 Thun 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 ist allein das gleichfalls auf dem Prophetismus beruhende, aber ihn im Kernpunkt überschreitende Christen-

tum 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 That sich verwirklichenden, unendlichen Wert. Auch die Gesetzesreligionen streifen in ihren Verheissungen 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 Thätigkeit 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 Thatsächlichen. Dieser Umstand bestimmt nicht nur das Verhältnis des Christentums zu der ihm entgegenkommenden Vorstufe der platonischen und der dunklen synkretistischen Erlösungsideen, 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 That unter den grossen Religionen die stärkste und gesammeltste Offenbarung

der religiösen Kraft. 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, thatsächliche, gegebene und mitgebrachte Wirklichkeit durch eine aus That 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.

So schwere Probleme eine solche Religion der Natur der Sache nach für eine erfahrungsmässige Betrachtung des Weltbestandes darbieten mag, das Eine zeigt die religionsgeschichtliche Betrachtung jedenfalls, dass sie 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 nachfühlend 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, das überall gesucht wird, stellenweise mächtig zum Ausdruck kommt und dann doch wieder gebunden bleibt an die überall unüberschreitbaren Grenzen. Es sind überall vier Gedankengruppen, in deren Anschauung sich das höhere religiöse Leben bewegt: Gott, die Welt, die Seele und das 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 erstrebten 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 That werdenden. Die Gesetzesreligionen verkünden den göttlichen Geisteswillen, aber sie lassen den natürlichen Menschen selbst die Welt überwinden. Die 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 That 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 Reiches rein persönlicher Werte<sup>1)</sup>.

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

---

1) Vgl. Selbständigkeit der Rel. 1896 S. 186—205.

ist mit der Realisation des allgemeinen, durch Abstraktion hergestellten Begriffes der Religion ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Es ist gerade in seiner Besonderheit und in seinen charakteristischen Zügen, von denen aus das Bild der Religion erst entscheidende neue Characteristica erfährt, der Höhepunkt. Aber ebenso darf nicht vergessen werden, dass diese Offenbarung des höchsten, einfachsten und stärksten religiösen Lebens eine geschichtliche Thatsache ist 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 thatsächlich 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 giebt 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.

Damit stehen wir auch schon bei der Beantwortung der zweiten Frage. Der fromme Mensch will Wahrheit haben, will wirklich Gott finden, will sich an wirkliche Offenbarung und Kundmachung Gottes klammern. 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 Verblässung des Wortes unter der absoluten Religion nur die endgiltig 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 über-



springen und sich gleich an das fertige Ende versetzen will, wo Arbeit, Kampf und Mühe um die Wahrheit aufhört? Und ist dies Ungestüm nicht gerade dem Frommen ungestümlich, der aus eigener Seelennot und aus eigenem Wechsel der Meinungen und Kräfte das Irrsal der irdischen Lebensrätsel tiefer kennt 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 und in dieser Stärke 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 nichts Höheres zu erwarten ist, und dass für diese Erwartung nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis zu führen ist? Und ist diese Wahrscheinlichkeit schliesslich etwas, das wir so vornehm verachten oder so ungestüm 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, und wo die kühnsten apologetischen Religionstheo-

rieen 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?

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 Tiefste und Beste habe, was es giebt, und über das hinaus Höheres zu suchen zwecklos ist, da es nirgends existirt 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. Thut 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 thun habe. Er wird sich diesen

Glauben verdeutlichen und bestätigen an einer teleologisch-entwicklungsgeschichtlichen 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, und sein letzter Entscheidungsgrund wird immer der sein, dass er Gott nirgends so zu finden vermag wie in Jesus, dass er wirklich Gott gefunden habe, und dass daher, was immer Gott mit der Menschheit thun möge, dieser Glaube nie gelogen haben kann. Die Gegenwart ist ihm an Jesus gewiesen. Die Bindung aller Zukunft an Jesus ist ihm ein Glaube, der damit gegeben ist und hieraus folgt, aber nicht eine apologetische Theorie, um deren Preis der christliche Glaube überhaupt erst zu haben ist.

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 Berührung mit Gott. An diesem Absoluten hat er daher in der Geschichte immer nur teil auf geschichtliche, durch den geschichtlichen Zusammenhang bedingte Weise, immer nur in historisch individualisirten und auf die Zukunft hindeutenden Offenbarungen des

Absoluten, des der Geschichte transszendenten 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 in seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität. Denn wo dieser Wahn im vollen Ernst zu Theorieen 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. Eben daher hat auch die lebendig aus Gott sprechende Frömmigkeit niemals solche Theorieen 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 und der Gewissheit, dass er eine höhere sonst nirgends finden könne. Diese Gewissheit kann er finden in einer rein historischen Betrachtung des Christentums, bei der ihm der Gottesglaube in

Jesus und seiner Gemeinde mit der am stärksten unwandelnden, der am meisten erschütternden und am mächtigsten bindenden Kraft entgegentritt. 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 Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis an, die er vorfindet, und zieht sie hinein in die Forderung und die Verheissung, die er als das letzte Wort des Vaters, als die höchste über das ewige Schicksal entscheidende Wahrheit erkennt. 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 wandellosen 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, und die Bindung der Zukunft an seine Person hat wiederum gerade er nur in der Gestalt der Glaubenszuversicht ausgesprochen, dass Wille und Verheissung 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 isoliren 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 Thun wesentlich bereits bewirkt ist, dann bleibt selbstverständlich alle Zukunft an ihn gebunden. Die Historie hat nun freilich diese künstlichen oder gewaltthätigen Isolirungen 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 Gleichgiltigkeit 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 studirt werden müssen mit der ganzen Liebe und Hinge-

bung, 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 Persönlichkeiten, 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, tief sinnigen 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 unlitterarischen Menschen, um aus ihnen emporsteigend eine ermattende Welt zu erneuen, Staat, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft 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 wolle. 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 Denknöthwendigkeit schwebende Religion erzeugen will.

Das Christentum bleibt die 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 Begehren hinausführende Kraft Erlösung ist, und auch wenn die 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 lebendige und wahrhaftige Verbürgung der Gnade Gottes in seiner Persönlichkeit. Auch wenn wir in andern Helden und Propheten der Religion Gottes Kraft und Wirkung verspüren, so ist doch in ihm tiefer als irgendwo sonst der Glaube an Gott verbunden mit dem inneren Leben des Offenbarers und Bürgen, und, auch wenn wir die Unmöglichkeit einer Ueberschreitung Jesu nicht beweisen können, so bleibt doch die Thatsache, 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 gewinnen. Es bleibt darum auch die Kirche 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 sie allen ausser der Kirche entzogen und der Kirche 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 andererseits 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 Zoro-

astrismus dem Christentum verwandte Elemente findet, wenn er bei Platon, Epiktet oder Plotin religiöse Gedanken und Kräfte findet, die wirklich oder scheinbar Parallelen und Voraussetzungen des Christentums sind. Auch sie sind von Gott gegeben, und es ist deutlich genug, dass ihre religiösen Kräfte ein festes Zentrum erst im christlichen Gottesglauben und der christlichen Idee der Persönlichkeit finden. Er braucht nicht zurückzusehen, wenn er das Christentum genährt findet aus vorausgegangenen und umgebenden Religionsentwicklungen, wenn der asiatische Synkretismus wie die hellenische Ethik und Religionsphilosophie mit ihm konvergieren und in es einmünden. Das sind wichtige religionsgeschichtliche Begebnisse, und das Christentum hat sich genährt aus allen diesen ihm verwandten und entgegenkommenden Elementen, ja es ist seine charakteristische Aufgabe gewesen, der Kristallisationspunkt des Höchsten und Besten zu werden, was in der inneren Welt des Menschen entdeckt worden war, und das es gerade durch seine überlegene Kraft an sich zu ziehen und zu stützen geeignet war. Man braucht vor allem nicht zu verzagen, 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, und 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 raffinirter 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 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 von einer unreflektirten Reinheit und Grösse, die seine Ablösung von den ersten Formen ermöglicht. Und schliesslich bei dieser Ablösung darf man sich nicht wundern, dass nur neue konkrete Bindungen und Begrenzungen die Folge sind, dass Gedanke und Kraft von ihrer ursprünglichen Höhe rasch sinken und in die Niederung eines Durchschnittes ausmünden. Auch dieser Durchschnitt selbst stellt schon eine Hebung des inneren Lebens dar, und aus ihm wirken die Kräfte zu immer neuen grossen Offenbarungen, an denen wir jedesmal in geschichtlich gebundener Weise doch die befreiende Grösse des religiösen Gedankens erfahren. Alle diese Erkenntnis von der notwendigen Relativität jedes Momentes des geschichtlichen Daseins entwerthen weder die Urzeit, noch den gegenwärtigen Moment, noch irgend einen der dazwischen liegenden. Unser sittliches und religiöses Urtheil vermag die verschiedene Bedeutung dieser Momente gegen einander abzuschätzen, wie es den Wert des Christentums gegenüber den andern 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.

5.

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: 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 damit alles geleistet zu sein scheinen. Aber trotzdem bleiben noch die letzten Bedenken zurück, in denen das Problem seinen eigentlichen Grund hat, die letzten Gründe der Skepsis und die letzten Gründe des Anstosses an einer solchen Lösung: Ist diese Würdigung des Christentums nicht doch im Widerspruch mit der ihm eingepflanzten Tendenz auf abschliessende und einzigartige Wahrheit? und ist andererseits diese Tendenz, wenn sie wirklich anerkannt wird, 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 speziellen Geltungstheorie entbehren, ohne das eigene innere Wesen des

bisherigen Glaubens aufzulösen, und kann sie andererseits sich wirklich historisch denken lassen, ohne dass die verschiedenen Allgemeingiltigkeiten sich aufheben?

Die Antwort auf diese Fragen führt zum letzten Kerne des Problems.

Es ist 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 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 thut 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. 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, und von den rohesten einfachsten Korrekturen des nächsten sinnlichen Augenscheins führt eine ununter-

brochene Kette von Auflösungen, Vergleichen, 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, Vergleichen 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 Vergleichen 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 in immer weiterem Umfang die unmittelbare Wahrnehmung und Bewertung durch Vergleichung und Kombination mit Anderem zum Problem macht und 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 sucht. 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 Nötigkeiten des Bewusstseins sich richten lassen, hat

die objektiven Kulturwerte zu widerspruchreichen 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 Reiche 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 Gesamtzusammenhang 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, und die Aufregungen und Schmerzen, die überall der Uebergang vom naiven zum wissenschaftlichen Denken mit sich bringt, sind hier am wenigsten zu vermei-

den. Aber andererseits 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 giebt ihr nur eine veränderte Beziehung und Auffassung, und die Absolutheit der Ueberzeugung rückt nur von dem isolirt aufgefassten Einzelnen auf den Zusammenhang, aus dem nunmehr das Einzelne zu verstehen ist. Wie der radicalste prinzipielle Skeptiker in der Behauptung der Notwendigkeit der Skepsis einen Rest der naiven Denkwirklichkeit behält, so behält auch der radicalste Religionsleugner in den Versuchen einer Erklärung des religiösen Phänomens einen Rest der naiven Religionswirklichkeit, und, wo 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, und dass die verschiedenen Ordnungen und Gebiete der naiven Wirklichkeit in ihrer für den Menschen unüberwindlichen Unverein-



barkeit auch bei dieser Erhebung in den Gedanken bestehen bleiben, wenn sie wirklich sich als unvereinbar erweisen. 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 und zur Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung. Alle diese Wirkungen bringt sie 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 unkontrollirten naiven

Meinung entstehen, und die auf dem Gebiet der Religion zu fürchterlichen Schrecken oder hässlichen Kleinlichkeiten geworden sind, und bewahrt doch die reine Kraft naiver Ueberzeugung, aus der allein das Grosse und Edle hervorgeht.

Diese Bedeutung des Unterschiedes des naiven und wissenschaftlichen Weltbildes für die Religion gilt es daher zum Schlusse noch zu betrachten und zwar in der besondern Richtung, dass es sich um die Wirkung der wissenschaftlichen Zusammenreihung und Vergleichung auf die Absolutheitsansprüche der Religionen handelt<sup>1)</sup>.

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

---

1) Die andere Richtung, 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 entwirft, 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 giebt es thatsächlich Ausführungen dieser Art genug. Die ganze moderne, zu der Religion sich positiv stellende Philosophie ist ja nichts als ein Versuch, ein solches Programm auszuführen.

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. Selbsttäuschungen, widersprechende Erfahrungen, Zusammenstösse verschiedener Meinungen und Wertungen erschüttern erst nach und nach diese Absolutheit. Jede menschliche Individualität mit ihren natürlichen Neigungen, Begehungen und Gewohnheiten fühlt sich zunächst absolut d. h. als Norm und Massstab aller andern. Erst Erziehung, Verkehr und Kampf, sittliche Selbstdisziplin und ausgebreitete Erfahrung schränken diese Absolutheit ein. Jedes sociale 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, Bekanntschaft mit fremden Zuständen, geschichtliche Orientirung 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, und diese Voraussetzung ist 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 Orientirung 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 Giltigen 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 ächte Religion dagegen hat ohne Apologetik und ohne Beweise aus eigenster innerer Notwendigkeit und in unmittelbarem göttlichem Zwang und Beruf gehandelt und rein aus eigener Machtvollkommenheit eine Welt höheren Lebens eröffnet. Alle Religionen sind als absolute geboren, weil sie unreflektirtem göttlichem Zwange gehorchen und eine Realität aussprechen, die nicht bloss um ihrer Wirklichkeit, sondern noch mehr um ihrer Giltigkeit willen Anerkennung und Glaube verlangt. Und wie die Ursprungsepochen so empfindet jeder ächt 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 thun hat und 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 Gleichgiltigkeit der Natur gegen die idealen Werte und von der Schwäche des Ideals gegenüber der Durchschnittsmenschlichkeit zusammentreffen? Sie ist so wenig ein 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 allgemeingiltigen höheren Lebens, wie in jener ein Zwang des Objektes und eine unumgängliche natürliche Gewissheit von der Gleichartigkeit und Uebereinstimmung alles menschlichen Wahrnehmens gelegen hatte. 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 zum Ausdruck. Solche Gewissheit ist der Ausdruck und Exponent des Gegenstandes und behauptet sich immer in dem Masse und in der Weise, als der Gegenstand selbst in seiner vollen Macht

empfundener wird. Nur mit ihm selbst verschwindet sie, er selbst aber verdoppelt seine Wucht und Kraft gerade in den Konflikten mit den Nöten irdischer Beschränktheit. 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 weil sie ursprünglich völlig naiv waren, bleibt in ihnen ein Element der Wahrheit, wie in der natürlichen naiven Wahrnehmung.

Ist nun aber die natürliche Absolutheit der Religionen nichts anderes als der naive Exponent des in ihnen empfundenen Thatsächlichen und Wertvollen, dann wird auch die Art und Weise, 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 empfundenen Wirklichen selbst verschieden sein, und, wenn dieses selbst sich in verschiedenen Graden der Klarheit und Tiefe offenbart, so werden dem entsprechend auch die natürlichen Absolutheiten sich von einander abheben. Oder, wenn wir in einer werdenden Religion 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 voll empfunden und ein künstlicher gewalthätiger Ersatz dafür erstrebt ist, der

gerade besagt, dass hier die wahre innere Nötigung zur Absolutheit fehlt. Solche Unterschiede finden in der That 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, und über alle wölbt sich das unbekannte grosse Himmelsschicksal, das zugleich unter ihnen die gegebene Welt und Natur ausbreitet als den Stoff und Boden ihres Wandeln 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 Herrn 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, die ebendeshalb auch ihren Ursprung nicht zurückführen auf Theophanien und Orakelstätten, altersgraue Ueberlieferungen und

Priesterkunden, sondern auf die lebendige Selbstgewissheit eines von der Macht der Wahrheit ergriffenen Herzens. Aber auch hier hören die Unterschiede nicht auf, sie werden nur feiner und tiefer. Die an verschiedenen Orten sich erhebenden ekstatischen Mysticismen und theologischen Pantheismen sind Durchbrüche zum Einem und Notwendigen der Religion überhaupt, zur Einheit des Göttlichen und zur Einheit des Menschlichen. Aber 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 Einem 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 ergreifenden Willen der Gottheit, sondern an dem überall gleich notwendigen Thun und Denken der Menschen, ist aber eben deshalb 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 Bildungen hervorgegangen sind, da bleiben diese Einschränkungen ihrer Absolutheit auch deutlich fühlbar. Der Brahmanismus bleibt die Religion einer theologischen Schule und einer priesterlichen Kaste, die Pantheismen der orientalischen Religionen sind Priesterweisheit, der Buddhismus ist ein mönchartiger Orden, der jeden Erleuchteten die gleiche Weisheit selbständig erkennen lässt, die der Buddha gefunden hat, und der für seine Exi-



stenz die Menge der Unerleuchteten voraussetzt. Die Synkretismen der grossen Religionswende sind ekstatisch gestützte Reflexionsprodukte und Geheimplahren, und der Neuplatonismus vertraut sich nicht dem Willen und der Kraft seiner weltfernen unpräzifizierbaren Gottheit, sondern der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit 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 seienden 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, 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 kundthut. Aber auch hier giebt 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 materialisirenden Kulturn und Zeremonien, mit Rechtsbestimmungen und Sitten localer Art verbindet, so ist überhaupt das ganze Prinzip des allgemeingiltigen, alles hervorbringenden und beherrschenden Guten nicht zu Ende gekommen, sondern Gesetz und Heilsvverkündigung von vorneherein auf die dem bösen Geist nicht endgiltig 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 thatsächlich eine Nationalreligion geblieben ist. Noch viel gründlicher hat die israelitische Prophetie den beliebigen erwählenden und zerstörenden Jahwe von dem in den Wirren Vorderasiens zu Grunde 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 verselbständigenden 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 Cultus 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 erweitern des Judentum gebunden. So hat sich das grossartige ethische Evangelium der Propheten in das rituelle und

partikularistische Gesetz verwandelt, das das schwerste Hemmnis jeder innerlichen Allgemeingiltigkeit 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 Muhameds auch in ächter 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. Muhamed hat denn auch mit dem für ihn charakteristischen Schwinden der naiven Hingebung 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.

Wie ganz anders ist mit der Klarheit und Stärke des religiösen Lebens auch die rein innerliche Absolutheit ausgesprochen in der Verkündigung Jesu! Wie viel inniger ist hier die allgemeine Geltung verbunden mit einer inneren Ueberwältigung und Ueberführung des Meisters selbst, der nur den im eigenen Selbst als not-

wendig 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 Allgemeingiltigkeit 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 that, und was in seiner vollen Dringlichkeit nach den vielen Boten und Knechten nun der Sohn verkünden soll. Wohl trägt alle Verkündigung jüdische Farbe und bewegt sie sich in der populären jüdischen Begriffswelt, 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 ihren wahrhaften bleibenden Schatz findet. Lediglich in der vollkommenen Individualisirung und Humanisirung 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 und die bei Jesus in der Sache selbst enthalten ist. Damit ist auch selbstverständlich, dass es höhere Offenbarungen des Vaters nicht geben wird, vielmehr drängt alles zur Entscheidung des grossen Weltkampfes, deren unmittelbare Nähe wiederum völlig naiv die Empfindung letzter und abschliessender Wahrheit ausspricht.

Es ist das nur eine Bestätigung des früheren Ergebnisses. Wie das Christentum den religiösen Gedanken und seine erlösende Kraft zur höchsten Klarheit und Stärke führt, so ist seine naive natürliche Absolutheit der innerlichsten und einfachste Ausdruck der Sache, und, wenn sie die freieste und innerlichste Form des Absolutheitsgedankens ist, so spiegelt sich darin nur das sachliche Verhältnis der christlichen Religion zu den andern grossen Gestalten der Frömmigkeit. Diese naiven Absolutheiten sind keine Theorieen einzigartig gegründeter und legitimierter Wahrheit, sondern Ausflüsse des religiösen Gedankens selbst und geben sich bei der Abwesenheit jedes apologetischen Nebengedankens von selbst als letzte und endgiltige Wahrheit. Dadurch schliessen sie sich aber nicht gegenseitig aus, vielmehr verweisen ihre Widersprüche und Zusammenstösse nur auf das ihnen zu Grunde liegende allgemeine Prinzip einer Welt endgiltiger, absoluter Werte, die keine zu erschöpfen, sondern jede nur anzubahnen strebt, die aber bei ihrer isolirten Selbstbetrachtung jede in ihrer Weise endgiltig 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 Erschei-

nungen sucht, stellen sie sich als Ausflüsse eines gemeinsamen Prinzipes dar, das ihnen allen ihr relatives Recht gewährt und nur die naive Ueberzeugung der Endgiltigkeit und schlechthinigen 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 freiesten und innerlichsten Absolutheitsanspruch, und bei diesem Ansprüche 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 Zieles auf ein prinzipiell neues Niveau erweist. Die wissenschaftliche Betrachtung aber wird diesem naiven Anspruch nur insofern die Schranken der Naivetät 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, und als sie die erste individuell historische Form des Christentums nicht als endgiltige, sondern nur als Ausgangspunkt immer neuer historisch-individueller Formen betrachten kann.

Die Wissenschaft zeigt, dass das ächte und naiv zu empfindende Absolute nicht eine historische Erscheinung, 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 wird in völlig naiver Weise die Verkündigung von ihm sich von selbst als alleinwahr und absolut geben. Löst die Historie diese naive Ueberzeugung auf, so geht sie nur zurück auf einen grösseren Zusammenhang 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 bemisst 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 Thatsache aber solcher Verknüpfung menschlichen Lebens mit der Gewissheit des Göttlichen ist wie alle naive Erfahrung ein letztes unauf lösliches Element der Wirklichkeit, ein Geheimnis wie das Geheimnis alles Wirklichen. Und so gehört die Persönlichkeit Jesu zu den grossen Grundgeheimnissen der Wirklichkeit. Für den, der unter den Gott Jesu sich beugt, ist sie das grösste.

Sollte es nun nicht für den Glauben genügen, es bei diesem reinsten und stärksten naiven Anspruche 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 Naivetät Jesu Stützen in allerhand Bildern oder Reflexionen oder gar in mystisch-kontemplativen Theorien erhält. 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 Isolirung und Erhöhung des Meisters führt, der natürliche Dogmatismus einer kindlichen, die Zusammenhänge lösenden und isolirenden Denkweise, die von selbst ins Ungemessene strebende und alles steigernde gläubige Bewunderung, das Bedürfnis, der eigenen Gemeinde ein festes zusammenhaltendes Fundament zu geben und 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 festes Zentrum sich geschaffen. Der Messiasglaube der Urgemeinde und die paulinische



Christus-Mystik sind der selbst noch naive Anfang dogmatischen Denkens. 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 Logoslehre und in der Erbsündenlehre ihre endgiltige Gestalt gefunden hat.

So ist aus der naiven Absolutheit eine künstliche, apologetische geworden und aus der Gewissheit der göttlichen Verheissung 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 Reformreligion, vor allem unter Abwesenheit des historischen und kritischen Sinnes, der dem ganzen Zeitalter fehlte und der das einzige wirkliche Hindernis solcher Apologetik ist. 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 Kraft des Ursprungs und Klarheit 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, sondern nur die restlos durchgeführte historische 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 oder in den höheren Regionen begrifflichen und ins Allgemeine bewusst strebenden Denkens bewegt. Sie haftet an dem isolirten und nur in seinem eigenen Licht betrachteten Ausgangspunkt, in dem ja die natürliche naive Absolutheit der Sache mit dem momentanen historischen Ausdruck schon ineinandergewachsen war, und 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 Hingebung 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 thut das Ihre, um diese Autorität allem Gemein-Menschlichen zu entrücken. Treten nun Angriffe, Zweifel, Bedenken, fremdartige und doch imponirende Gedanken heran, so wird die Stellung nicht über dem allem gewonnen, sondern um so fester in der mit aller Macht innerer Nötigungen und begeisterter Hingebung 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 göttlich ist, sondern in einer Weise göttlich ist, dass schlechterdings kein menschlicher Angriff und kein menschlicher Zusatz möglich ist. 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 Thorheit stammen. Nur die eigene Position wird positiv empfunden, alles übrige wird negativ behandelt und damit das entscheidende grundlegende Verhältnis, der Grundgedanke der *supranaturalen Absolutheit*, formulirt. Drängen sich nun aber Spekulationen und Philosopheme, ethische Kräfte und kulturelle Notwendigkeiten heran, die theils innerlich verwandt sind, theils in ihrer Wahrheit nicht geleugnet werden können, so giebt es auch hier kein Ver-

hältnis relativer Würdigung, sondern das Verwandte und Assimilirbare wird einfach adoptirt 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. So entsteht die zweite grosse grundlegende Verhältnisbestimmung, die *r a t i o n a l e A b s o l u t h e i t*, vermöge deren alle ausser- und vorchristliche Wahrheit ein Rest der Urstands-offenbarung 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 socialen Niederungen arbeitenden unlitterarischen Gemeinde aus, so erwächst der zweite mit dem Vordringen in die litterarischen und gebildeten Schichten, mit dem Aufkommen einer in den Weltformen sich bewegenden und mit den Weltfragen sich auseinandersetzenen apologetischen Litteratur. Damit aber ist dann die Bahn einer begrifflichen theologischen Bearbeitung all' 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 zusammenstellt, am Ausgangspunkt selbst nur unbewusst konformirend, aber bei den Gegeninstanzen theils direkt leugnend, theils einfach in Besitz nehmend. Von hier aus wird dann eine allgemeine Gesamtauffassung konstruirt, 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 Wahrheitscodification und einem heiligen Kircheninstitut entgegengestellt. Es werden die ausserhalb liegenden sittlichen und religiösen Kräfte für blosser natürliche Leistungen erklärt, die im Banne der Erbsünde stehen und blosser glänzende Laster sind. Es werden um die absolute Wahrheit das Kircheninstitut und das Kirchenrecht, die Sakramente als materielle und darum schlechthin sichere Träger und Klammern 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 ver-

pflanzen 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 beruhen<sup>1)</sup>. 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

---

1) Vgl. Meine Abhandlung „Religion und Kirche“, Preussische Jahrbücher 1895.

bald höher bald tiefer stehenden Reflexion als codificirte 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 mythologisirende, bald mehr spekulirende Theologie stellt das feste Verhältnis dieser Alleinwahrheit zu den sie umgebenden und umrankenden 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, und sie ist nicht ohne den Einfluss der Incarnations-theorieen geblieben, mit denen die synkretistischen Spekulationen ihren Geheimlehren eine apologetische Stütze gaben. Ja, die Analogie erstreckt sich weit über das Gebiet der Religion 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 Theorieen, die das thatsächlich als notwendig Empfundene zum begrifflich Notwendigen, Unabänderlichen und Bleibenden machen, und die in der Gesellschaftslehre, Kunstwissenschaft, Logik und Metaphysik, vor allem in der Ethik das dogmatische Denken begründet haben. Die geistige Atmosphäre, in der die theologische Absolutheitstheorie erwuchs, hat auch in den andern Wissenschaften nur das dogmatische Denken gekannt, und jene hat nur deshalb zu ihnen das

sichere Verhältnis gewinnen können, das thatsächlich 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 Adoptirung 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 meditirender 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. Aber das hiermit aufgenommene und zur 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 abgelei-



tet, bald dringt die dogmatische Vernunft in alle Poren der Theologie und rationalisirt sie bis zum Gegenteil ihres ursprünglichen Sinnes, bald erheben sich neue prinzipielle, metaphysische, kosmologische und psychologische Theorien, denen die Aussenwerke ausgeliefert werden, um die Hauptfestung besser halten zu können, bald bedrohen erkenntnistheoretische Untersuchung mit dem gesamten Boden des bisherigen Denkens auch die Grundbegriffe der theologischen Objekte, bald 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 rationalisirtesten Formen zu ruhen pflegt. Hier erhebt sich der heisseste Kampf und erfolgen die erschütterndsten Konzessionen. Die Theologie konformirt Stück für Stück die Erforschung des heiligen Geschehens den Methoden der Erforschung des profanen Geschehens und führt von da nicht bloss zur Analogie der gegenwärtigen Religion mit der der Vergangenheit, der Entstehung der religiösen Litteratur mit der der profanen Schriftwerke, der christlichen und der ausserchristlichen Religionen, sondern schliesslich zum Ueberblick über die um das entstehende Christentum gruppirte 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 Analogieen 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. 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 Menschwerdung, 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 Vermittlungsformen bedarf. Eben diese Uebersteigerung und ihre gründliche Entfernung von der alles endgiltige Heil und

alle letzte Wahrheit erst erwartenden Predigt Jesu zeigt aber, dass wir es hier erst recht mit einer künstlichen Absolutheit zu thun haben, und diese Künstlichkeit offenbart sich dann vollends bei der Durchführung an der wirklichen, überall individuellen und temporären, stets ihre Ziele nur in individuellen Gebilden anbahnenden Historie, bei der nun alle die Nebengedanken, Klauseln und Einschränkungen wegfallen, die ihr sonst von der von Anfang an zu erledigenden Voraussetzung der christlichen Uebernatürlichkeit aus die 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 endgiltig möglich sein, auf die in diesem Thema liegende Frage, und damit auch auf die letzte oben formulirte Frage, 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 zerreiben 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 Zieles, naiv empfunden in seiner sachlichen inneren Nöthigung und in den Schranken der Naivetät 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, und nur insofern haften an ihm die Schranken der Naivetät, 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 Wahrheit empfängt. Nur diese Schranken gilt es zu überwinden, nachdem die Geschichte selbst sie zertrümmert hat, und dem christlichen Erlösungsglauben die neuen individuell-historischen Formen zu gönnen, in denen er seine naive Absolutheit genau ebenso behauptet wie jemals, nur jetzt im Sinne einer Entscheidung zwischen den grossen idealen Mächten der Geschichte und der Ablösung von den unmittelbaren ersten historischen Gestaltungen. Der Anspruch selbst ist bisher nirgends widerlegt und überholt worden, und keine Phantasie vermag sich eine solche Ueberholung auszu-denken, und so bleibt es dabei, dass für das Seelenheil des Menschen kein anderer Grund gelegt ist, als Jesus Christus.

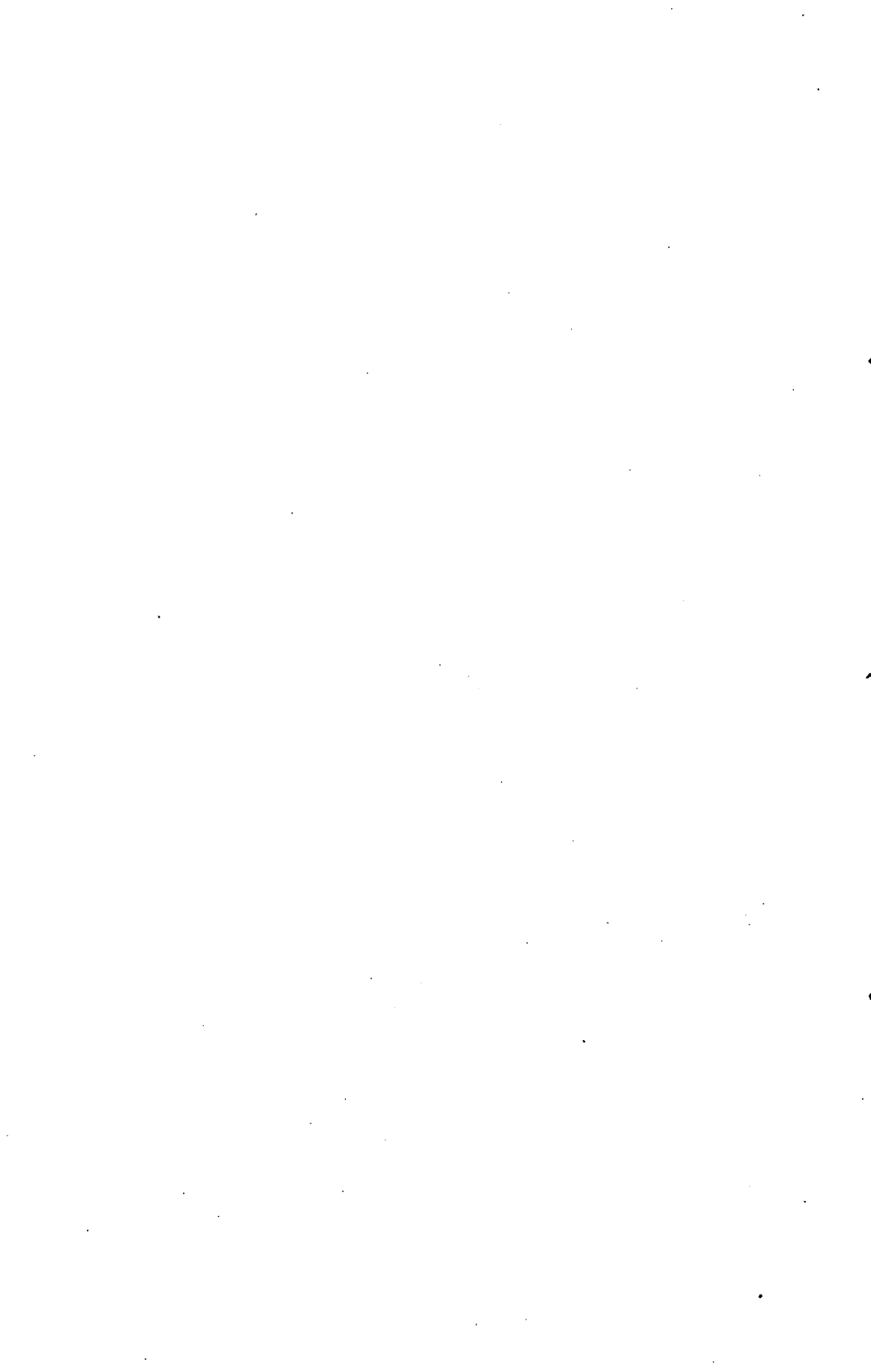
Das aber muss zugleich auch dem religiösen Gefühl genügen, nicht bloss als unvermeidliche Konzession an die Wissenschaft, sondern als seine eigene innere For-

derung. 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 Raffinirtheit immer tiefer in den Nacken drücken, und die auch durch den heiligen Ernst frommer und tiefsinniger 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 urchrist-

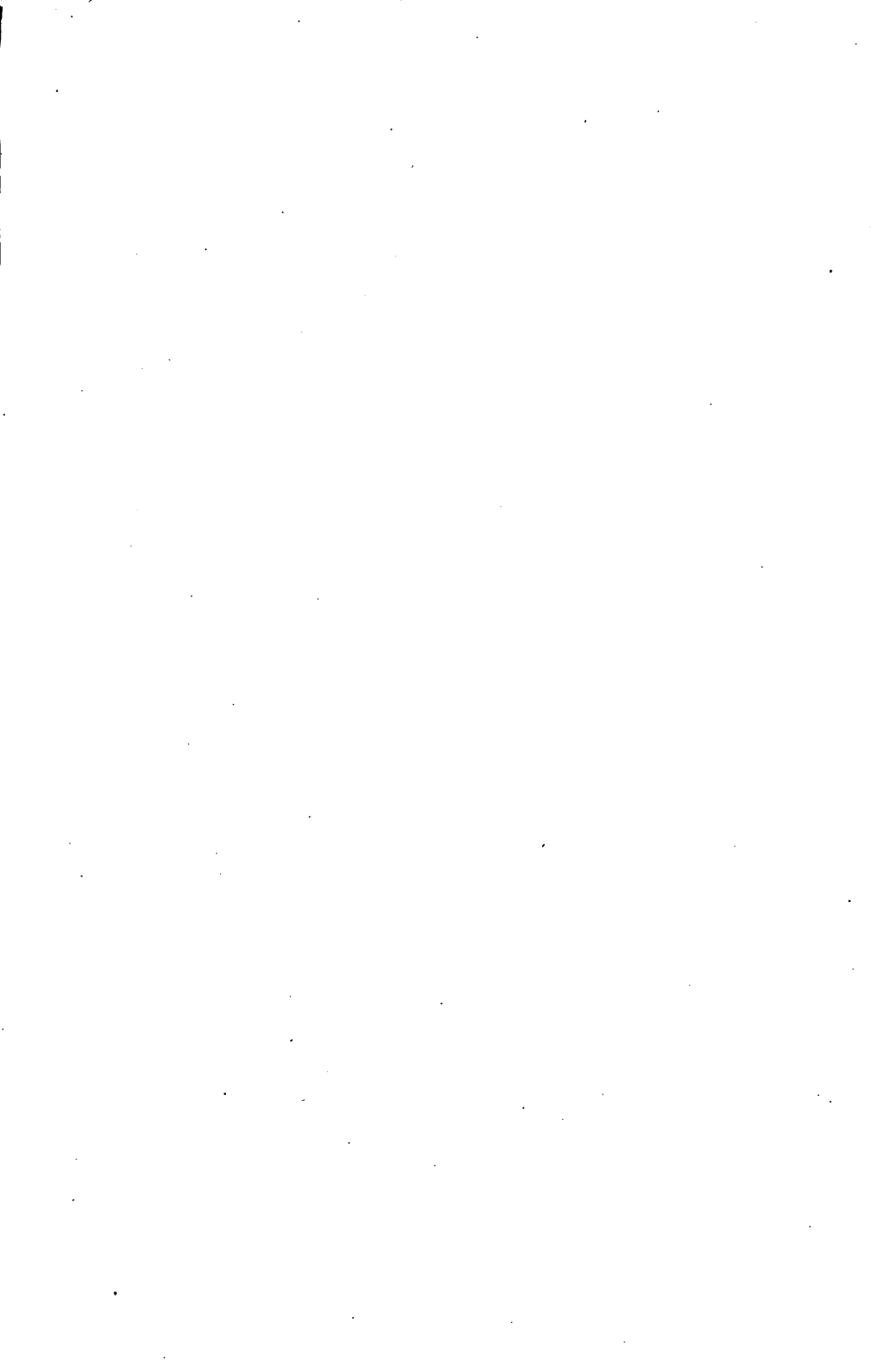
lichen und kirchlichen Apologetik, zu der naiven Grösse, Weite und Freiheit Jesu, die das Höchste und Grösste bleibt, was wir kennen. Hier aber ergreift uns die Macht Jesu, der wir mit gutem Gewissen als der höchsten religiösen Kraft uns überlassen dürfen; mit einer solchen Ehrfurcht und Seelengewalt, dass wir alle die mühsamen Wege und Umwege vergessen, ohne die ein in alle Manigfaltigkeit der Historie verstricktes 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 Zieles. Nicht Theologie und Apologetik, sondern die einfache Stimme des von der Last der Historie befreiten Herzens wird das Paulus-Bekenntnis sprechen: Einen anderen Grund kann niemand legen, ausser dem der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

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 Naivetät, 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 freiesten Naivetät, die zugleich der Ausdruck der klarsten und gesammeltsten 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 andererseits 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 herauslättern 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. So wird auch die wissenschaftliche Ueberlegung der Religionsgeschichte das naive Bekenntnis des Paulus in einem religionsgeschichtlich erweiterten Sinne aufnehmen dürfen und mit ihm ein von tausendspältiger Vielwisserei geplagtes und von der Historie ermattetes Geschlecht zur Einfachheit, Freiheit und Klarheit des Lebensgefühls zurückführen helfen: der sicherste und stärkste Grund des Heils ist Jesus Christus.







UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY  
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE  
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of  
50c per volume after the third day overdue, increasing  
to \$1.00 per volume after the sixth day. Books not in  
demand may be renewed if application is made before  
expiration of loan period.

AUG 2 1917

DEC 10 2003

MAR 21 1924

SEP 23 1920

SEP 18 1926

MAR 24 1947

APR 24 1978

[RES. CIL] MAY 2 '78

BR  
100  
T7  
Troeltsch  
183590



