

BT
65
S45

Sieberg

Vorstudien
zur
Dogmatik

230.8 Sys. Theol. Sē3

Class

Book

University of Chicago Library

GIVEN BY

Ex Amer Jour of Theol.

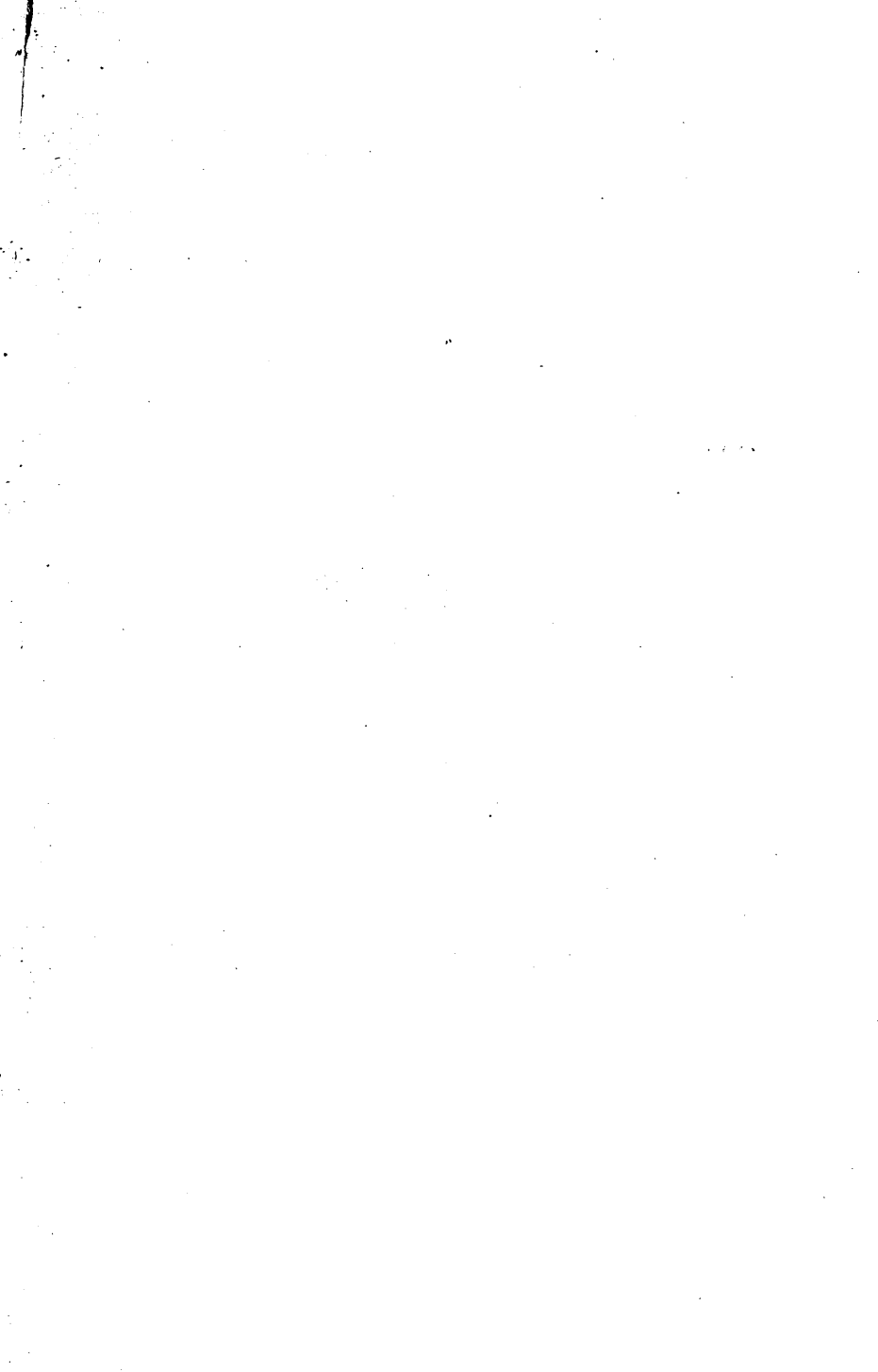
Besides the main topic this book also treats of

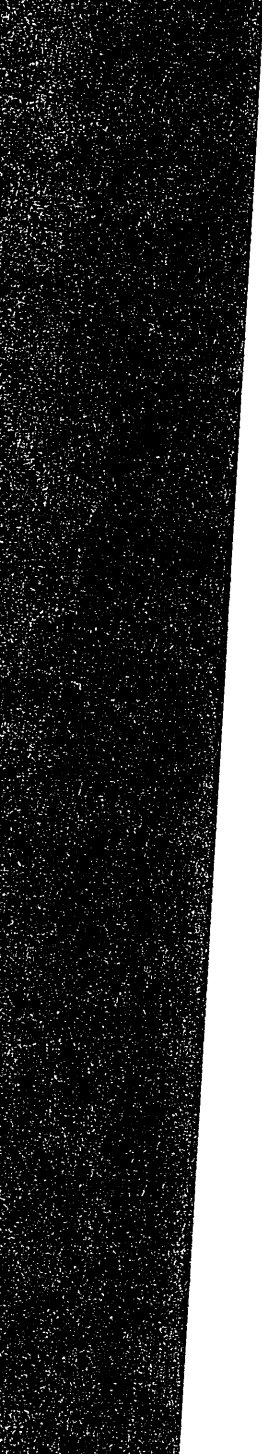
Subject No.

On page

Subject No.

On page





1902
Paul Seeberg

Vorstudien zur Dogmatik



Verlegt in Leipzig 1902
bei Richard Wöpke •

Seeberg
Vorstudien zur Dog

erg

e Dogmatif



Vorstudien zur Dogmatik
CHICAGO LIBRARY

Von

✓
Paul Seeberg.

Pastor em.



Verlegt bei Richard Wöpke in Leipzig

1902

BT65
S45

THE
MAGAZINE

Vorwort

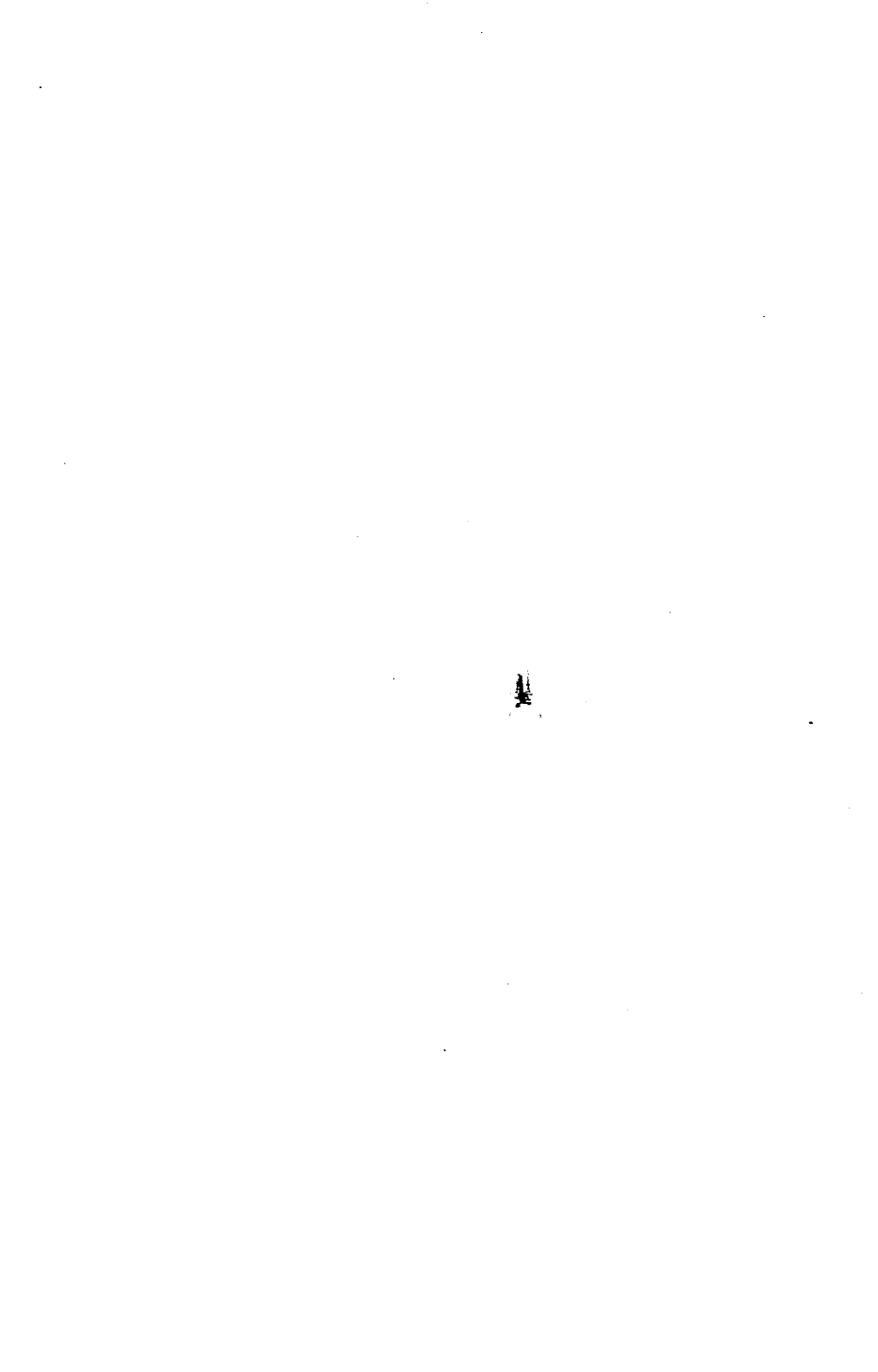
Die Fragen, die hier zur Behandlung kommen, sind nicht nur für die Dogmatik von Wichtigkeit, sie dürften auch weitere Kreise interessieren. Ich hoffe darum, mit diesem Beitrag zu ihrer Lösung, — und mehr als das wollen diese Blätter nicht sein, — nicht nur der genannten Wissenschaft einen bescheidenen Dienst geleistet zu haben, sondern auch dem Verlangen ernstgerichteter Gemüter, die sich über die Grundlagen unserer religiösen und sittlichen Weltanschauung orientieren wollen, entgegengekommen zu sein. Möchte es mir gegeben sein, hiezu den richtigen Weg eingeschlagen zu haben.

Der Verfasser



Inhalt

	Seite
Zur Erkenntnistheorie	
Endlichkeit und Unendlichkeit	1
Zeit und Ewigkeit	13
Zur Theologie und Anthropologie	
Vom Grunde aller Dinge	16
Gott	25
Gottes Wille	33
Unser Wille	30
Der Zusammenstoß	48



Zur Erkenntnistheorie.

Endlichkeit und Unendlichkeit.

Ich sehe einen Gegenstand vor mir; hier fängt er an; dort hört er auf; dann folgt ein anderer, immer ein neues Etwas. Wie weit das so fortgehen mag? Sehr weit. Unendlich weit? Nein. Endliches zu Endlichem addiert kann nur Endliches geben. Der erfüllte Raum, die Summe, das All der Dinge, „die Welt“, ist also endlich. Es gibt keine unendliche Endlichkeit.¹⁾ Dagegen wäre es denkbar, daß der erfüllte Raum oder die Gesamtheit alles Räumlichen sich noch fortwährend erweitert; denn warum sollten z. B. nicht noch jetzt Wandlungen des Etwas, die eine Vergrößerung des Volumens mit sich bringen, Gasnebel, Himmelskörper entstehen, wenn überhaupt einmal welche entstanden sind, — der sich bewegende Äther, den wir als Licht wahrnehmen, nicht Fernen erreichen, die er bis dahin nicht erreicht hatte, u. s. w.? Es wäre in solchem Fall von einer Endlichkeit zu reden, die der Unendlichkeit zustrebt, ohne sie je zu erreichen. Auch Kant hat sich mit der Frage: Ist die Welt endlich oder unendlich? beschäftigt (Kritik der r. Vernunft, herausg. von v. Kirchmann. 1872. S. 360 ff.). Freilich wird das, was er nach seiner Grundanschauung, daß wir von dem „Ding an sich“ nichts wissen und nichts wissen können, — zum Schluß sagt, uns in der Beantwortung der Frage nicht gerade fördern. Es heißt da S. 417:

¹⁾ So auch Hartmann, Ph. d. Anbew., S. 463, u. Zart (Deutsch-ev. Blätter, 22. Jahrg. 1897, Heft X, S. 684): „Darum kann es den klar denkenden Theologen wenig anfechten, wenn seine Gegner zu beweisen sich bemühen, daß die Welt dem Raume und der Zeit nach unendlich sein müsse.“ Dasselbst auch Aufzählung der vielfach entgegengesetzten Ansichten über diese Frage von Aristoteles bis zur Gegenwart. Ähnlich Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral. 1898. S. 96.

„Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich; die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander kontradiktorisch entgegengesetzt ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei . . . Nehme ich aber diese Voraussetzung oder diesen transcendentalen Schein weg und leugne, daß die Welt ein Ding an sich selbst sei, so verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, und weil die Welt gar nicht an sich existiert, so existiert sie weder als ein unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes. Sie ist nur ein empirischer Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existiert also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.“ Allerdings nehmen wir nicht die Dinge an sich, sondern „nur ihre Wirkungen auf unsere Sinne“ (Helmholz) wahr, und wenn wir die Summe der Einzeldinge, d. h. die Welt in ihrer Ganzheit, wahrnehmen könnten, so würde daselbe auch hier der Fall sein. Aber welches Interesse, welchen Zweck könnte es für uns haben, uns mit einem Gegenstande (oder einer Summe von Gegenständen) unter der Vorbedingung zu beschäftigen, daß wir nie etwas von ihnen wissen können? Denn in alle Ewigkeit werden wir es nur mit dem Ding für uns, d. h. dem durch unsere Erkenntnisorgane vermittelten Dinge, zu tun haben. Das „Ding an sich“ ist eben das absolut beziehungslose Ding. Sobald wir etwas von seinem Inhalte ausfragten, sobald wir etwas von ihm wissen wollten, d. h. es in Beziehung zu uns setzten, hörte es auf, Ding an sich zu sein, und wäre „Ding für uns“ geworden. Kant selbst bezeichnet ersteres mit Recht als einen Grenzbegriff, der nur die Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Erscheinung anzeige, und Hegel bemerkt richtig, die Frage nach dem Ding an sich trage die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung in sich. Ja, man könnte mit Loze die Existenz eines solchen Dinges in Abrede stellen, weil das Stehn in Beziehungen zum Wesen des Seienden gehöre und es ein beziehungsloses Sein nicht gebe, oder mit Alb. Lange in dem „Ding an sich“ nur eine erkenntnis-

theoretische Kategorie sehen. Wir werden uns also dabei bescheiden müssen, die Dinge nur durch das Medium unserer Erkenntnisorgane zu sehen, d. h. also nur die Erscheinungsbilder, die sie in unserem Geiste hervorrufen. Da wir aber alle und wir Menschen aller Zeiten nur durch die Brille der Sinne sehen, so werden wir uns in demselben Falle befinden und mit derselben Freiheit und Sicherheit bewegen, wie die Ungehörigen eines Reiches, in welchem statt der Goldvaluta nur Bankanweisungen in Umlauf sind, die in dem Reiche einen allseitig als fest angenommenen Kurs besitzen, der möglicherweise außerhalb desselben ein ganz anderer sein dürfte.¹⁾

Aber haben wir überhaupt ein Recht, Einzeldinge und die Summe dieser, die Welt, als wirklich vorhanden anzunehmen? Sind die verschiedenen Gegenstände, die wir wahrnehmen, nicht am Ende nur verschiedene Empfindungen oder Zustände unserer Sinne? — Ich würde diesen Zweifel, den ich, wie den an der eignen Existenz oder dem eignen Denken, nur als müßig oder krankhaft ansehen kann, keiner Beantwortung wert achten, da noch nie ein Mensch, auch wenn er diese Frage aufwarf, bei gefunden Sinnen an der Wirklichkeit der Außendinge oder an der eignen Existenz im Ernste gezweifelt hat, — wenn nicht 1. wirklich dergleichen zuweilen als angeblich höhere Erkenntnis aufgestellt worden wäre (vgl. z. B. die indische Maja, Protagoras, Berkeley, J. G. Fichte), 2. A. Ritschl, auf dessen Versöhnungslehre wir Rücksicht zu nehmen haben, von jedem Theologen, der in die Debatte eintreten will, verlangte, daß er sich zuvor über die Erkenntnistheorie klar geworden sei, die er in Anwendung bringen wolle, und 3. einer seiner bedeutendsten Gegner auf diesem Gebiet, Stählin, in seiner Schrift „Kant, Loze, Albrecht Ritschl“²⁾ den Genannten den Vorwurf machte, daß ihre Er-

¹⁾ Ritschl hat darin vollkommen recht, daß er unser Erkennen der Dinge als Werturteile bezeichnet; aber da wir alle in demselben Falle sind, so haben wir alle Ursache, sie nach vorangegangener Prüfung als Seinsurteile zu behandeln, wie er auch selbst tut.

²⁾ Zur Orientierung über Ritschls Ansichten ist die Schrift von C. W. von Rügelen: Die Dogmatik Alb. Ritschls. Leipzig 1898, wegen ihrer Kürze, Klarheit und Objektivität bestens zu empfehlen. Vgl. außerdem L. Stählin: Die Dogmatik Ritschls, in N. kirchl. Ztschr. 1898, S. 7, und die bezügl. Schriften von Frank, Haug u. v. a.

kennnistheorie auf Illusionismus und Nihilismus hinauslaufe. Dies alles nötigt mich, an der oben aufgeworfenen Frage nicht vorüberzugehen. Um mit Stählin zu beginnen, so muß ich trotz der Unerkennung, die ich dem Scharfsinn, dem Fleiß und der Tendenz zolle, in der sein Buch geschrieben ist, bedauern, daß er Kant vielfach mißverstanden hat und ihm Dinge zuschreibt, die dieser nie behauptet hat. Wenn er z. B. ihm schuld gibt (S. 13), daß nach seiner Auffassung unsere Erkenntnis der Dinge, d. h. der Eindruck, den diese auf uns machen, ein trügerischer (wenn auch allgemeiner) Schein sei und jede objektive Wahrheit unserer Erkenntnis abgehe, der Psalmist also (S. 14) nur „Gebilde des eignen Bewußtseins“ rühme, wenn er die Werke des Schöpfers preise, so ist das eine offenbare Entstellung der Kantischen Theorie. Denn so gewiß dieser von „Dingen“ spricht, so gewiß setzt er auch ihr Vorhandensein voraus, und wenn er einen Unterschied in der Betrachtungsweise mit den Worten „an sich“ und „für uns“ betont und sagt, sie seien bei der ersten unerkennbar, so hat er indirekt ihre Erkennbarkeit bei der zweiten Betrachtungsweise zugestanden und keineswegs geleugnet, daß der Psalmist die Größe Gottes besinge, wenn er sie nach der Seite schildere, in der sie ihm entgegengetreten ist. Ebenso unbegründet ist der Einwand von St., „es könne unmöglich ein Ding an sich existieren, wenn ich nicht [angeben könne, was es sei und wie es sei (S. 20); denn der Begriff des Dinges an sich, schließt ja von vornherein jede Beziehung auf etwas anderes und damit jede Prädikatgebung aus. Es wäre ebenso unsinnig, hier eine Näherbestimmung zu verlangen, wie wenn man von mir forderte, ich solle angeben, welche Farbe ein Stuhl in absoluter Dunkelheit habe, da doch der Ausschluß jedes Lichts auch jede Farbe ausschließt. Darum ist aber der Stuhl doch vorhanden, nur daß eine Wahrnehmung seiner Farbe ohne Licht nicht stattfinden kann.

Ebenso wenig kann ich zugeben, daß Kant in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft in der gegen Berkeley gerichteten „Widerlegung des Idealismus“ seinen ursprünglichen Idealismus verleugnet habe, indem er sage: „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eignen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum.“ Obgleich St. bei

diesem Vorwurf Schopenhauer, Rosenkranz, J. E. Erdmann, R. Fischer auf seiner Seite hat, so muß ich doch mit Cohen, Ueberweg, Zeller u. a. mich auf die Seite Kants stellen, der in der Vorrede sagt, es sei dieser Zusatz nur eine „Verbesserung der Darstellung zur Vermeidung von Mißverständnissen“. Daß er wirklich nur dieses war, sehen wir auch aus andern Aussprüchen Kants, z. B. wenn er (Kr. d. r. V., Ausg. v. Kirchmann, S. 407) sagt: „Man würde uns unrecht tun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen Idealismus zumuten wollte, der, indem er die eigne Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stück keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumt“ . . . „Unser transzendentaler Idealismus erlaubt es dagegen, daß die Gegenstände äußerer Anschauung ebenso, wie sie im Raum angeschaut werden, wirklich seien, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt.“ Ebenso die Stelle aus seinen Prolegomena 1783, angeführt von A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II. S. 10: „Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „„Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit““. Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: Alles Erkenntnis von Dingen aus bloßem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“. ¹⁾ Wie Stählin solchen Äußerungen gegenüber sagen kann (S. 23), Kant beginne mit der Annahme realiter außer uns existierender Dinge und ende in seiner Erkenntnistheorie mit der Leugnung dieser Annahme, ist mir unverständlich. Ganz dasselbe Mißverständnis begegnet

¹⁾ Allerdings scheint es folgerichtiger, nachdem man erklärt hat, nichts über das Ding an sich zu wissen, auch dessen Existenz zu negieren. Aber Kant hat doch recht, das nicht zu tun; denn der Unterschied zwischen Nicht-sein und Für-uns-sein kann selbstverständlich nur an einem Etwas stattfinden. Nur dieses, nicht aber das Nichts, läßt eine verschiedene Betrachtungsweise zu.

ihm Ritschl gegenüber. „Ziehen wir von den Erkenntnisobjekten dasjenige ab, was erst unsere subjektive Tätigkeit hinzugebracht hat, so bleibt das Ding an sich zurück“, sagt Stählin (S. 137) gegen Ritschl. „Also können die wirklichen Dinge, welche nach R. die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung werden, nur identisch mit den Dingen an sich sein“; — ein ganz falscher Schluß; denn wenn ich die Wirkung, — hier meine Empfindung — abziehe, so bleibt das Wirkende, hier also das wirkende und darum auch „wirklich“ genannte Ding, nach; das ist aber nicht „das Ding an sich“, denn dieses ist ja nichts, als das ohne jede Wirkung, ohne jede Beziehung, ja das ohne die Möglichkeit einer solchen gedachte Ding, da es sofort, sobald eine solche einträte, aufhörte an sich zu sein und für ein anderes da wäre.¹⁾ Statt Kant zu tadeln, müssen wir ihm vielmehr dankbar sein, daß er diese Unterschiede so klar ans Licht gestellt hat: „das Ding an sich“, von dem wir so wenig wissen, ja so wenig wissen können, wie von der Rückseite des Mondes, und „das Ding für uns“, das unserer Erforschung ebenso offen steht, wie die uns zugewandte Seite unseres Erdbanten. Und darum hätte Stählin sich auch nicht über Ritschl entrüsten sollen, „weil nach diesem alle unsere Erkenntnis und somit auch die Theologie es nur mit dem Ding für uns zu tun habe, also auch die Schrift nicht in dem Sinne auszubeuten sei, daß sie enthalte, was an sich selbst wahr sei.“ Denn mit all seiner Entrüstung dürfte er schwerlich die Tatsache aus der Welt schaffen, daß die Offenbarung durch das doppelte Medium ihrer Träger und ihrer Empfänger hindurch mußte, ehe sie zu unserem Geiste gelangte. Wie bedeutend aber dieses Medium eingewirkt hat, zeigt die Geschichte der Theologie und der Kirche in deutlichen, oft sogar blutigen Zügen.

Nach alle dem wird es nur weniger Worte bedürfen, um dem Verlangen Ritschls gerecht zu werden und darzulegen, in

¹⁾ Ganz richtig bemerkt O. Flügel: A. Ritschls philos. und theol. Ansichten. 1895. S. 9: „Hier sei zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß Kant nirgends von der Unerkennbarkeit der wirklichen Dinge spricht, sondern der Dinge an sich. Das ist aber ein sehr großer Unterschied. Die wirklichen Dinge sind nach Kant die Erscheinungen, die Phänomene, unerkennbar für ihn sind nur die Noumena, die Dinge an sich.“

welcher Weise ich mir das Zustandekommen menschlicher Erkenntnis denke. Durch Berührung mit den Außendingen werden Eindrücke auf unsern Sinnesapparat hervorgerufen, die sich zu dem Centrum desselben fortpflanzen und dort Vorstellungen erwecken. Freilich wird die Entstehung des Bewußtseins immer für uns etwas „Unerklärbares“¹⁾ behalten, doch dürfte in der Entstehung der „subjektiven Farben“ (s. Goethes Farbenlehre), in der Rückwerfung der Licht- und Schallwellen u. a. uns etwas zur Veranschaulichung dieses Vorganges gegeben sein. Diese Vorstellungen oder Wahrnehmungen umfassen aber nicht bloß das Einzelne, sondern spiegeln auch den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen und dem Ganzen, zwischen dem Gegenstand und seiner Umgebung wieder. Wir sehen nicht bloß Holzteile, sondern einen Stuhl, nicht bloß graue und grüne Gegenstände, sondern einen Baum,²⁾ eine Abfolge von Erscheinungen, die sich uns als Ursache und Wirkung darstellt, u. s. w. Das Vorstellungsmaterial, welches der Geist durch die Vermittlung der Sinne erhält, wird von ihm geklärt, unterschieden und verbunden, erweitert, zu Schlüssen verwendet u. dergl. mehr. Aber nicht bloß, wenn er es durch direkte Übermittlung der Sinne erhält, sondern auch, wenn statt der Gegenstände und Vorgänge deren Bezeichnungen im sicht- oder hörbaren Wort vor ihn treten³⁾ und er in den Fußstapfen eines fremden Geistesganges Anlaß und Leitung gewinnt, sich in gleicher Richtung zu bewegen, oder, in

1) Dubois-Reymond. Höchst interessant sind in dieser Beziehung die eingehenden Untersuchungen von Flechsig über das menschliche Gehirn, über welche Dr. J. Sadger in der Deutschen Revue April 1897, S. 93 ff. referiert.

2) Es bedarf hierzu nicht der Annahme von „Seelen“, wie Locke, sich an Leibniz' „Monaden“ und Herbart's „Realen“ anschließend, die Dinge nennt, sofern sie ihre Identität trotz der Veränderungen, die an ihnen vorgehen, behaupten. Das Einheit-Bildende und -Erhaltende liegt nicht in ihnen, sondern in dem Schöpfungsgedanken, der für bestimmte Atomverbindungen bestimmte Formationen und Entwicklungen gewollt hat, oder in der menschlichen Kombination, die sie zu solchen Gebilden vereint hat.

3) Das Geheimnis der Gedankenübertragung durch das Wort lichtet sich durch die Beobachtung, daß ein Ton von bestimmter Schwingungszahl in jeder gleichgespannten Seite einen ihm entsprechenden Widerhall hervorruft, während die anders gestimmten Saiten unberührt bleiben. In ähnlicher Weise ist sowohl die Wirkung, wie die Wirkungslosigkeit des Wortes zu erklären.

Worten denkend, eigne Wege einschlägt, wird sein Blick erweitert, seine Erkenntnis befestigt, er selbst angeregt, erhoben oder unter Umständen auch in niedere Bahnen gezogen. Auch das Wort Gottes gelangt nur auf diesem Wege zu einer Einwirkung auf den menschlichen Geist.

Die Berührung mit den Außendingen hinterläßt in den Nerven und ihrem Centrum, ja weiterhin in der Seele ohne Zweifel mehr oder weniger tiefgehende Eindrücke,¹⁾ die teilweise andauern, teilweise unter den Einflüssen des Wachstums, des Alters oder anderer organischen Veränderungen ausgeschieden oder durch andere Eindrücke zurückgedrängt werden. Nur so läßt sich die Wiederkehr der Vorstellungen durch das Gedächtnis erklären, welche teils ungesucht eintritt, teils unter Anknüpfung an verwandte Vorstellungen, ja bis zu einem gewissen Grade durch Willensakte hervorgerufen wird. Wir haben z. B. in der gleichzeitigen Affektion unserer Sehnerven durch ein Gesicht, eine Gegend, gewisse Eindrücke fester als andere in unserem Gehirn zurückgehalten, so daß wir das Gesicht, die Gegend u. s. w. im Bilde oder in einer verwandten Erscheinung wiedererkennen; wir erinnern uns, wenn zwei, drei Töne in gewisser Takt- oder Tonfolge angeschlagen werden, an eine bestimmte Melodie, d. h. es kehren die damals zuerst hervorgerufenen Nervenvibrationen in derselben Folge wieder.

Welche Gewißheit bieten uns aber diese Sinneswahrnehmungen und der tausendgestaltige Bau unseres Erkennens, der sich über ihnen erhebt? Es ist hier eine doppelte zu unterscheiden: eine unmittelbare und eine durch Forschung und Reflexion vermittelte. Sind die Sinnesindrücke von überwältigender Stärke, so ist der Zweifel ausgeschlossen und eine unmittelbare Gewißheit über die Existenz von Gegenständen, die jene hervorgerufen haben, vorhanden. Wer mit dem Kopf an die Wand stieß, wer sich die Finger verbrannte, hatte nie einen Zweifel über das Vorhandensein von Dingen, die diese Wirkungen hervorriefen. Was das Auge sieht, glaubt das Herz, sagt schon das Sprich-

¹⁾ Die Ansicht, daß jede Vorstellung in einer besonderen Gehirnzelle ihren Sitz habe, wird von Wundt — wie uns scheint, mit Recht — abgelehnt, während Häckel, um Vererbung und Instinkt zu erklären, frischweg der Zelle, z. B. einer Raupe, Gedächtnis zuschreibt.

wort, und Handgreiflichkeit gilt als Charakteristik der Gewißheit. Aber auch da, wo der Geist von gewonnenen Vorstellungen oder Begriffen zu weiteren Schlüssen fortschreitet, ist oft die Evidenz so überwältigend, daß er auf Beweise verzichtet. Daß der Teil kleiner ist als das Ganze, hat noch nie eines Beweises bedurft. Auch die religiöse Gewißheit, die wir als Glauben zu bezeichnen pflegen, ruht auf solchen überwältigenden Eindrücken, die weitere Beweise überflüssig machen. Durch die Erfahrung, daß es Mächte drohender und wohlthuender Natur gibt, von denen der Mensch in seinem ganzen Leben abhängig bleibt, sind die verschiedenen Volksreligionen entstanden. Das oft sehr abgekürzte Schlußverfahren hat dabei zu kindischen, ja nicht selten abstoßenden Religionsformen geführt; immerhin aber lag dem Beginnen eine Art Volksmetaphysik zu grunde. Ohne Eindruck jener Mächte wäre es nie zu Gebet und Opfern gekommen.

Und selbst die christliche Glaubensgewißheit ruht auf Erfahrung (Frank). Räme das Evangelium nicht dem Bedürfnis der schuldbewußten, Vergebung, Trost, Friede suchenden, nach einer todüberwindenden Hoffnung sich sehrenden Menschenseele in einzigartiger Weise entgegen, — es hätte nie den Glauben und die Verbreitung gefunden, vor der alle andern Religionen dahinschwanden. Aber freilich erst wo jene Erfahrung der einzigartigen Leistung des Evangeliums gemacht worden, tritt Glaubensgewißheit ein. Darum wird Erneuerung und Vertiefung jener unmittelbaren Eindrücke, zumal durch die heil. Schrift, so oft Anfechtung oder Einrede die Glaubensgewißheit des Christen erschüttert, stets der wirksamste Weg zu ihrer Wiedererlangung sein.

Aber nicht allemal sind die Sinnesindrücke so überwältigender Art, daß sie jeden Zweifel ausschließen. Namentlich lehrt die Erfahrung, daß Ungenauigkeiten in der Wahrnehmung und noch mehr in der Kombination des Wahrgenommenen zu Irrungen führen können. Solchem Mangel sucht man durch Korrektur und Bewaffnung der Sinne, wiederholte Nachprüfung und die ganze Arbeit der wissenschaftlichen Forschung abzuhefen. So wird auch hier eine Gewißheit erlangt, die, „weil auf Induktion beruhend, nie als abgeschlossen¹⁾ angesehen werden darf“ (Helm-

¹⁾ So konnte auf Grund täglicher Wahrnehmung Jahrtausende hindurch als Gewißheit gelten, daß sich die Sonne um die Erde bewege, bis eine

holz), aber doch bis zum Eintritt neuer und widersprechender Beobachtungen als solche gelten muß. Allerdings wird daher das menschliche Erkennen nach dem überaus treffenden Vergleich des Apostels Paulus nur das Anschauen eines Bildes in einem mannigfacher Erübung ausgesetzten Spiegel sein, aber eins ist gewiß, die Bilder in unserem Geist würden sich nicht als Wirklichkeit darstellen, wenn sie nicht durch wirklich vorhandene Gegenstände in demselben hervorgerufen wären, denn was in Träumen als Wirklichkeit erscheint, büßt mit dem Erwachen diesen Schein ein, und was die Dichtung als Wirklichkeit gibt, schließt sich als Gebilde der Kunst selbst von diesem Gebiete aus. Es ist darum zu wenig, wenn v. Hartmann, der die Frage nach der Wirklichkeit der Außendinge erörtert, nur die größere Wahrscheinlichkeit betont, denn außer dem oben angeführten Kant'schen Argument fällt noch anderes zu ihrer unbedingten Bejahung in die Waagschale. Herbart's Betonung des Zwanges, mit dem die räumlichen und zeitlichen Formen sich uns aufdrängen, möchte ich am wenigsten dazu rechnen, denn dieser Zwang könnte in uns selbst seinen Grund haben. (Vergl. gewisse Krankheitszustände.) Aber es liegt ja auf der Hand, daß, wenn die Aussage unserer Sinne die Existenz von Außendingen nicht verbürgte, auch die Annahme unserer eignen Existenz ohne Halt wäre, da wir uns selbst durch ganz denselben Apparat wahrnehmen; ja die Bildung des Ich-Gedankens in uns wäre ohne die Existenz eines Nicht-Ich oder Außendinges eine reine Unmöglichkeit, folglich gibt es Realitäten außer und neben uns.

So gewiß uns nun dies ist, so gewiß ist aber auch das andere, daß die Gesamtheit dieser endlichen oder räumlichen Dinge schließlich an etwas stoßen muß, was nicht endlich, nicht räumlich begrenzt ist. Was ist nun dies Unendliche, das die Endlichkeit umgibt, wie ein uferloser Ozean eine Insel einschließt. Dies Unendliche, auf das wir bei Betrachtung des Endlichen stoßen, ist der unerfüllte Raum. Damit ist für unser Denken

Reihe andrer Beobachtungen das Gegenteil als Wahrheit erwies. Solche Berichtigungen bringt jeder Tag im Leben der Wissenschaft, ohne daß dadurch die Existenz der Objekte selbst in Zweifel käme.

eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gegeben, der eine weitere folgen wird. An dieser Annahme eines leeren, die räumliche Welt einschließenden Raumes kann uns auch das nicht hindern, was Kant über die Raumvorstellung sagt, a. a. O. S. 75: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“ S. 79: „Unsere Erörterung lehrt demnach die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. h. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen; ... daß er (der Raum) nichts sei, sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen oder ihn als etwas, was den Dingen selbst zum Grunde liegt, annehmen.“ S. 363: „Der Raum ist bloß die Form der äußern Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann.“¹⁾ Denn Kant selbst muß sich trotz aller Idealität des Raumes zu dieser Annahme entschließen. Er sagt S. 365: „Es kann also wohl ein Raum (er sei voll oder leer) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer denselben begrenzt werden. Dieses gilt auch von der Zeit.“ Hierzu hätten wir zu bemerken, daß unter Grenze die Linie verstanden werden muß, wo das eine aufhört und ein anderes anfängt, und daß diese sehr wohl als beiden Gebieten angehörig angesehen werden kann. Demgemäß könnte man gewiß auch Erscheinungen durch einen leeren Raum begrenzt sein lassen, die Welt durch ein relatives Nichts.²⁾ „Alles dies nun zu-

¹⁾ Die Unterscheidung Trendelenburgs zwischen objektivem und subjektivem Raum und die Polemik v. Hartmanns (Ph. d. U. 5. Aufl. S. 282) gegen Kant, indem S. Raum und Zeit nicht bloß als Form des Denkens, sondern auch des Daseins angesehen wissen will, was auch A. Dorner (Das menschliche Erkennen, S. 75) billigt, müssen wir, wie den Streit darüber, ob die Raumvorstellung a priori sei oder nicht, und die ganze Literatur pro et contra Kant als zu weit führend, beiseite lassen.

²⁾ Der unerfüllte Raum ist wohl ein Nicht-Es, d. h. kein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, aber darum doch vorhanden; denn wir denken ihn uns, weil ätherlos, — dunkel und kalt, während wir einem absoluten Nichts überhaupt keine Prädikate geben können.

gegeben“, fährt Kant fort, „so ist gleichwohl unstreitig, daß man diese zwei Aindinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sei dem Raum oder der Zeit nach, annimmt.“ — Ebenfowenig kann uns die Bemerkung A. Dorners (Das menschliche Erkennen, S. 61) an jener Annahme hindern: „Kein Mensch ist imstande einen leeren Raum vorzustellen.“ Denn 1. werden schon in der Physik wenn auch nur annähernd leere Räume verwendet und vorgestellt und 2. ist das Versagen unseres Vorstellungsvermögens kein Beweis für das Nichtvorhandensein eines Dinges. Versagt doch dies Vermögen schon sehr großen Zahlen gegenüber, wievielmehr angesichts der Unendlichkeit. Es kann etwas sehr wohl nur unvollkommen vorstellbar sein, wie z. B. die Kausalität, die Willensfreiheit, und doch unabweisbares Postulat des Denkens sein. Der leere Raum schließt selbstverständlich nur raumerfüllende Stoffe aus, keineswegs aber die Anwesenheit von Kräften, die ohne Raumverdrängung wirksam sind, wie z. B. die Schwerkraft.

Aber die Tatsache einer endlichen Welt und eines unendlichen Raumes neben ihr führt uns weiter. Wir fragen nach der Ursache dieser Gestaltung des Universums. Unmöglich kann die Welt, die wir nur als ursächlich bedingt kennen, einst von ungefähr entstanden oder selbst die Ursache ihres Entstehens oder ohne solche von Ewigkeit her gewesen sein. Ebenfowenig konnte der leere Raum Urheber der endlichen Welt oder das Umgekehrte der Fall sein. Vielmehr sind wir genötigt, ein beiden vorangehendes, sinnlich nicht wahrnehmbares, weder der Endlichkeit, noch dem leeren Raum angehöriges, jeder Bedingtheit entzogenes, daher auch keiner Ursache bedürftiges Sein anzunehmen, ein Ursein, dem alles Dasein und Sosein seine Entstehung verdankt. Das ist es, was schon die Neuplatoniker, wenngleich leider unter pantheistischen Voraussetzungen, als das *ὄντως ὄν* oder das *ἀπλῶς ἔν*¹⁾, unsere alten Dogmatiker als *essentia pura* bezeichneten, und was man heutzutage das Absolute zu nennen pflegt.

¹⁾ Schon 3000 J. vor Chr. stand eine altägyptische Inschrift da: „Gott ist der Eine, der Einzige, der Alleinige, der keinen neben sich hat. Er hat alles erschaffen, der einzig Unereschaffene.“ Hermet in D. ev. Bl. 1900, S. 1, S. 12.

Aber auch dem hebräischen Jahwe liegt dies zu grunde, nur daß die Schrift gleich die ganze Wahrheit gibt und dies Sein persönlich faßt (Ex. 3, 14).

Zeit und Ewigkeit.

Die Dinge, die wir als Gegenstände im Raum nebeneinander sehen, bieten auch ein Nacheinander dar. Das gibt uns die Vorstellung der Zeit. Ob diese Anschauungsform etwas von uns a priori Mitgebrachtes, auf angeborener Anlage Ruhendes ist, wie Kant meint, oder erst durch die Erfahrung einer Dauer zwischen zwei nacheinander folgenden Eindrücken gewonnen wird, wie Überweg annimmt, können wir füglich unerörtert lassen. Doch will es mir scheinen, daß ohne eine angeborene Anlage, ohne einen entsprechenden innern Wahrnehmungssinn die bloße Erfahrung nacheinander folgender Eindrücke schwerlich zu einer Zeitvorstellung geführt hätte. Zunächst entwickelt sich diese bei uns an räumlichen Dingen und Vorgängen, doch lernen wir bald auch ein Nacheinander an den eignen Gedanken beobachten. Obgleich viel subjektiver als die Raumvorstellung, weil sie eben nicht unmittelbar aus der Sinnempfindung gewonnen wird, ist sie doch darin der erstern ähnlich, daß sie, wie jene, nur in Verbindung mit einem Inhalt, und wäre es auch nur ein Gedankeninhalt, sich bilden kann. Dörner (a. a. O. S. 83) hat vollkommen recht, wenn er sagt: „Rein Mensch kann die Zeit in abstracto inne werden.“ Auch darin müssen wir ihm beistimmen, daß zur Zeitvorstellung nur ein sich Veränderndes dienen kann, das entweder sich selbst teilweise gleichbleibt, oder in Verbindung mit einem Gleichbleibenden geschaut wird. „Darin ist aber beides enthalten, ein Kontinuum und eine Teilung. Das Kontinuierliche ist mit dem Gleichbleibenden verbunden, mit dem Veränderlichen sind die Zeiteile gegeben, das Vorher und Nachher.“ „Ohne Kontinuum könnten die Zeiteile (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) nicht zum Bewußtsein kommen. Da wären nur Zeitatome da, aber keine Zeit.“ „Ebensowenig würde ohne alle Veränderung Zeit zum Bewußtsein kommen.“ Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der objektive Zeitverlauf stets mit unserer Zeitwahrnehmung zusammenfalle. Im Gegenteil, zwischen

dem Knall einer in größerer Entfernung abgefeuerten Kanone und unserer Wahrnehmung kann ein kleiner Zeitraum liegen, und zwischen dem wirklichen und scheinbaren Aufgang eines Sternes ein größerer, ja zwischen dem Ausgang eines Lichtstrahles von einem weit entfernten Himmelskörper und unserer Wahrnehmung bekanntlich ein sehr großer. Diese Unterschiede erschüttern jedoch keineswegs die Sicherheit unserer Zeitwahrnehmung überhaupt, sondern fordern nur eine Korrektur der Beobachtungen. Aber selbst wenn unsere Zeitwahrnehmungen so weit auseinander gingen, wie die in dieser Beziehung vorgebrachten Beobachtungen oder vielmehr Schätzungen der Geologen über die Urzeit, so wäre damit unsere Zeitvorstellung noch keineswegs als Illusion erwiesen. Und zwar nicht bloß deswegen, weil uns ein Zweifel an der Wirklichkeit des Zeitverlaufs ebenso unmöglich ist, wie an der Objektivität der Dinge selbst, sondern auch, weil wir die tatsächlichen Beweise eines solchen Verlaufs vor uns haben. Nicht wir bloß haben die Zeitvorstellung einer Stunde, eines Tages, Monats u. s. w. gehabt, sondern wir haben das Vorrücken der Sonnenerscheinung die veränderte Stellung der Erde zur Sonne, den Jahreslauf in dem Wachstum des Baumes u. s. w. vor unsern Augen. Was aber das Wichtigste bei unserer Erörterung über das Wesen der Zeit ist, das ist die dem Raume parallele Erscheinung, daß, wie bei diesem dem erfüllten endlichen ein leerer unendlicher gegenübersteht, so hier der gemessenen Zeit eine unmeßbare, für welche unsere Sprache sogar ein eignes Wort, den Ausdruck: Ewigkeit besitzt. Denn das ist ja klar, — wir mögen das Zeitmaß noch so groß nehmen, wie wir wollen, und es so oft als beliebig aneinanderfügen, — wir werden, ob wir in die Vergangenheit zurückgehn oder in die Zukunft voranschreiten, immer zu einer Grenze kommen, hinter welcher eine unmeßbare Dauer liegt. Aber wie können wir von einer Dauer sprechen, wenn absolut nichts da ist, was dauern könnte, wie das wenigstens für die entfernteste Vergangenheit feststeht. Denn ebenso gewiß, wie uns das eine ist, daß wir ohne Inhalt keine Zeitvorstellung gewinnen können, ebenso gewiß ist uns das andere, daß die Welt einen Anfang gehabt haben muß, so oft uns auch der Pantheismus und noch mehr ein gedankenloser Materialis-

mus das Gegentheil gesagt hat.¹⁾ Eine von Ewigkeit her bestehende Welt annehmen, heißt den Bankerott des Denkens erklären. Wenn nun nichts Körperliches da ist, an dem Zeit gemessen werden könnte, — und anderseits Zeit überhaupt an einem Nichts nicht haften kann, — was bleibt dann als Substrat der Dauer? Offenbar muß es eine Realität sein, die jeder Endlichkeit, jeder Meßbarkeit ent^{höben} ist. Und so werden wir auch hier auf jenes absolute Sein geführt, welches weder räumlich, noch zeitlich, und doch wirklich ist, ein seiner Art nach von dem Endlichen durchaus verschiedenes Sein, unsern Sinnen und sinnlichen Vorstellungsformen ebenso unzugänglich, wie dem blinden Wurm die Welt des Lichts oder der Töne. Denn der von gewisser Seite oft erhobene Einwand, daß sich von einem derartigen, absolut unbegrenzten Sein gar kein Vorstellungsbild gewinnen lasse, ist am allerwenigsten ein Beweis gegen die Notwendigkeit und Richtigkeit unserer Annahme, sondern nur ein Beleg für die einzig auf Wahrnehmung des Endlichen eingerichtete Organisation unserer Sinne, die sogar schon bei weit ausgedehnten Entfernungen ihre Dienste versagt; denn obschon der Raum- und Zeit- wie der Zahlensinn bedeutender Entwicklung fähig ist, so ist es doch noch niemand gelungen, von Billionen oder Trillionen ein Vorstellungsbild zu gewinnen, gleichviel ob es sich dabei um Kilometer oder um Jahre handelt. Wievielmehr muß ein absolut unbegrenztes Sein nur Empfindung in uns hervorrufen, ohne es bei uns zu einer Vorstellung bringen zu können.

¹⁾ Über die Ansichten der Kirchenväter, Scholastiker und kirchlichen Dogmatiker betreffs der Möglichkeit einer anfangslosen Welt s. Philippi, Dogmatik II, S. 225 ff. Daß der Begriff der Schöpfung sie ausschließt, liegt auf der Hand. „Statuieren wir zwischen Gott nicht bloß ein Substantialitäts-, sondern ein wirkliches Kausalverhältnis, und machen wir mit der letzteren Annahme Ernst, so schließt die kausale Priorität Gottes vor der Welt zugleich seine temporelle Priorität ein. Philippi S. 232. Quae non erant priusquam fierent, quomodo ea coexistere poterant cum Deo semper existente? Athanasius. Gegen die von Aristoteles und nach ihm von Origenes aufgestellte Annahme einer anfangslosen Welt hatte schon Methodius eingewendet, daß eine solche keinen Urheber habe, da der Urheber vor der Welt da sein müsse, welchen Einwand Zart (a. a. O. S. 685) mit unzureichenden Gründen zu entkräften sucht.

Zur Theologie und Anthropologie.

Vom Grunde aller Dinge.

Endlich aber drängt sich uns bei der Berührung mit den uns umgebenden Dingen noch eine Wahrnehmung auf, nämlich die, daß sich die Erscheinungen nicht bloß folgen, sondern daß nach dem Auftreten von Dingen einer bestimmten Art unbedingt Erscheinungen folgen, die ebenfalls eine bestimmte, sich stets gleich bleibende Beschaffenheit an sich tragen. Das ruft in uns die Vorstellungen von Ursache und Wirkung hervor. Die häufige Wiederholung ähnlicher Vorgänge läßt uns diesen Zusammenhang als ein allgemeines Gesetz ansehen und nach einer Ursache forschen, auch wo wir zur Zeit nur eine Erscheinung vor uns haben. Das „nichts ohne Ursache“ ist uns zur anderen Natur geworden; denn den müßigen Streit, ob wir den Kausalitätsbegriff zur Betrachtung der Dinge mitbringen, oder ob wir ihn aus der Erfahrung gewinnen, oder ob, wie mir scheint, eine in uns vorhandene Anlage durch die Erfahrung und durch die logischen Operationen des eignen Geistes, die ja selbst nichts anderes sind, als kausale Gedankenverbindungen, dazu entwickelt wird, — können wir ohne Schaden übergehn. So geläufig uns nun auch diese Auffassung der Welt als eines Systems von Ursachen und Wirkungen ist, und so wenig es uns möglich scheint, uns von ihr loszusagen, so hat es doch nicht an solchen gefehlt, die den Kausalitätsbegriff auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, oder ihn mannigfach abgeschwächt und umgestaltet, ja auch nicht an solchen, die seine Berechtigung überhaupt in Zweifel gezogen haben. Wenn z. B., wie in allen materialistischen, aber oft auch in anderen Systemen geschieht, die Welt als von Ewigkeit her bestehend angesehen wird, so fällt mit dem Entstehen natürlich auch die Ursache desselben fort. Daß es eine Inkonsequenz ist, den Kausalnerus Jahrtausende hindurch als zu Recht bestehend anzuerkennen und zurückzufolgen, ihn dann aber plötzlich abzubrechen und als nicht mehr vorhanden anzusehen, scheint diesen Denkern keine Schwierigkeiten zu bereiten, denn nur wenige dürften wie Cabanis zwischen

primären und sekundären Ursachen unterscheiden, von welchen die letzteren unserer Erkenntnis zugänglich seien, die ersteren aber wahrscheinlich für immer von derselben ausgeschlossen bleiben würden. Er nimmt also trotz seines Materialismus das Vorhandensein letzter Ursachen an. Wenn Hegel in der Welt nur eine Entwicklung des Absoluten sieht,¹⁾ so wird von ihm der Begriff der Ursache in ganz unzulässiger Weise abgeschwächt. Die Wirkung ist dann nur die umgestaltete Ursache; die Ursache ist nicht mehr der selbständige, für sich bestehende Grund einer Erscheinung, sondern nur (nach einer zweifelhaften etymologischen Ableitung) die Vorfache, d. h. die einer Erscheinung vorhergehende Sache, die Wirkung demgemäß nur die Nachsache, d. h. die spätere Gestalt der Sache, wie er denn auch sagt: nihil est in effectu quod non fuerit ante in causa, was ja für die logische Analyse ganz richtig ist, indem ich nichts als Wirkung ansehen kann, was nicht motiviert ist, und nur das als Ursache einer Erscheinung betrachten darf, was die letztere hervorgerufen hat. In der Wirklichkeit aber verhält sich die Sache anders; da hört das Ding nicht auf zu existieren, weil es Ursache eines andern geworden ist, sondern besteht fort, um noch in tausend Fällen dieser oder anderer Art als Bewirkendes sich zu erweisen.²⁾ Aber auch bei Schopenhauer wird der Begriff der Ursache durch das bekannte: „Die Welt als Wille und als Vorstellung“ durchaus verschoben. Daß der Wille im Leben geistbegabter Wesen Ursache, und zwar Ursache im eminenten Sinne ist, unterliegt keinem Zweifel und wird an einer andern Stelle zur Besprechung kommen; aber der bewußtlosen Natur einen Willen zuzuschreiben, um das Rätsel ihres Seins und Soseins zu erklären, ist nichts als Mißbrauch eines längst für einen andern

¹⁾ Wie sich das Unendliche zum Endlichen entwickeln soll, ist absolut unbegreiflich.

²⁾ Der Stein, an den jemand stieß, war Ursache der Verwundung; aber weder hat er sich zur Verwundung entwickelt, noch hat er dadurch, daß er diese hervorrief, seine Ursächlichkeit für spätere Fälle eingebüßt. Letztere ist überhaupt je nach den zusammenwirkenden Faktoren sehr verschieden, einfach oder zusammengesetzt, von einer Kombination verschiedener Kräfte und Elemente abhängig, oder, wie vielfach auf geistigem Gebiete, schöpferisch, d. h. nicht an einem bereits vorhandenen Objekte sich kundgebend, sondern dieses selbst hervorrufend.

Sinn festgestellten Ausdrucks. Mag Schopenhauer unter dem Wort Wille das verstanden haben, was Kant das Ding an sich nennt, oder dasselbe nur, wie v. Hartmann meint (Ph. d. Unb., S. 479) als bezeichnenderes Synonym von Kraft gewählt haben, — da dieser „Wille“ erstlich nicht weiß, was er will, zweitens alles, was er hervorbringt, so verkehrter Art ist, daß es verdient unterzugehen, so hätte der Philosoph jedenfalls besser getan, seinem Werk den Titel zu geben: Die Welt als Grille und als Vorstellung. Offenbar ist auch hier der Begriff der Ursache nicht zu seinem Recht gekommen. Ebenfowenig bei v. Hartmann selbst, wenn er (S. 810) die Kausalität als logische Notwendigkeit begriffen wissen will, die durch den Willen Wirklichkeit erhalte. „Daß der Stein, den ich jetzt loslasse, fällt“, sagt er, „liegt an der Fortdauer des Wollens über diesen Augenblick hinaus; daß er aber fällt, und zwar mit der und der Geschwindigkeit fällt, das liegt daran, weil es so logisch ist, daß es so ist, und unlogisch wäre, wenn es anders wäre.“ Beides ist falsch. Von einem Willen der Natur als Grund ihres Fortbestehens kann man wohl träumen; nachgewiesen hat ihn niemand. Und daß der Stein mit einer gewissen Geschwindigkeit fällt, ist nicht die Folge einer noch dazu unbewußten Logik der Natur, sondern Wirkung der dem Erdball eignenden Anziehungskraft.¹⁾

¹⁾ Hier möchten wir auf einige treffende Bemerkungen Lozes aufmerksam machen (Grundzüge der Realphilos., S. 27): Spinoza nehme an, daß das Absolute unzählige Attribute habe, von denen wir nur zwei kennen: Denken und Ausdehnung. Schelling suche für beide noch eine „gemeinsame Wurzel“, aus der beide nur wie Konsequenzen hervorgingen, nicht aber sie selbst ausmachten. Loze nennt dies mit Recht eine Aufgabe, die alle menschliche Fassungskraft übersteige. Um diesen Dualismus loszuwerden, habe man sich zum reinen Spiritualismus gewandt. Man habe von unbewußter Vernunft gesprochen, die nur in einzelnen Höhepunkten, den einzelnen geistigen Wesen, sich zum Bewußtsein steigere. Dagegen bemerkt L. S. 28: „Ein Recht, von der Vernunft, die wir zuerst immer als bewußte empirisch kennen lernen, dies Prädikat abzustreifen und dann zu glauben, daß etwas Verständliches nachbleibe, haben wir nicht.“ Ebenso bemerkt er gegen die Annahme blind wirkender Naturkräfte: „Es ist klar, daß aus solchen Kräften niemals eine gesunde Vernunft als ein Endprodukt entstehen könnte; es würde vielmehr bei der Bewußtlosigkeit in der ganzen Welt sein Bewenden haben.“

Aber nicht bloß mannigfach modifiziert hat man den Kausalitätsbegriff; man hat auch seine Berechtigung überhaupt bestritten oder wenigstens beschränkt. Von jenem wohlfeilen Einwand, daß durch ein hunderttausendmaliges post hoc noch immer kein propter hoc erwiesen sei, können wir am leichtesten Umgang nehmen, weil dieser Satz in seiner Allgemeinheit von niemand bestritten wird und das propter hoc in jedem einzelnen Fall durch Experiment oder Nachweis einer plausiblen Ursache festgestellt werden muß. Auch die Tatsache, daß unzähligemal etwas als Ursache einer Erscheinung angenommen und Jahrhunderte hindurch dafür gehalten worden ist, will hier nichts verfangen. Was man dem Mond und den Sternen angedichtet, was man über die Ursachen der Erdlagerung zusammenphantaßiert, was man in der Medizin heute als Ursache einer Erscheinung aufgestellt, um es morgen zu verwerfen, was schließlich der herenverbrennende Aberglaube als Ursache oder Wirkung angesehen hat, könnte freilich viele Bände in der Geschichte der menschlichen Torheit füllen. Aber wem ist es doch eingefallen, um der falschen Ansätze der Schüler willen die Sicherheit der Arithmetik in Frage zu stellen? Den zahlreichen Fehlschlüssen auf diesem Gebiet steht täglich eine tausendfach größere Zahl richtiger, durch die Erfahrung oder das Experiment bestätigter Wahrnehmungen des Kausalzusammenhanges der Dinge gegenüber, so daß ein Zweifel an der Berechtigung dieser Anschauungsweise auf dieser Grundlage gar nicht aufkommen kann. Wichtiger erscheinen die Einwände, die Hume in betreff der Kausalität erhoben hat und die bekanntlich Kant den Anstoß zu seiner großen Kritik gaben, um auf grund derselben zu einer reinlichen Sonderung dessen zu gelangen, was wir vorfinden und was wir von uns aus zur Betrachtung der Dinge mitbringen. Hume¹⁾ bestreitet nicht die Tatsache einer bestehenden Kausalität, sondern einerseits die Möglichkeit, sie aus der Erfahrung abzuleiten, da man nur eine Zeitfolge²⁾ von Erscheinungen wahrnehme und

¹⁾ v. Hartmann, Ph. d. Anbew., S. 16, ²⁾ Lange, Gesch. des Mat. II, S. 38—45.

²⁾ Diese hinlänglich bekannte Tatsache hat z. B. Comte bewogen, den Begriff der Ursache gänzlich aufzugeben und durch den einer konstanten Folge zu ersetzen, und Mill versteigt sich zu der Annahme, daß es in dem

gar nicht einsehen könne, wie eine Sache Ursache der andern sei, — und andererseits die Ableitung derselben aus der reinen Vernunft; sie entstamme vielmehr einem natürlichen Instinkt. Die Grenzen ihrer Anwendung seien unsicher, jedenfalls aber nicht über die Erfahrung auszudehnen. Das Räthelhafte, von dem Hume spricht, liegt tiefer; jedes Dasein eines Dinges und jede seiner Eigenschaften sind etwas, das in seinem letzten Grunde durch sinnliche Wahrnehmung nicht erklärt werden kann. Nicht erst dadurch, daß die Anziehungskraft der Erde Ursache des Regenfalles wird, ist sie unerklärbar, sondern sie wäre es, auch wenn wir nie Regen oder einen Stein hätten fallen sehen. Und warum eine Erde überhaupt sein muß, wird man im letzten Grunde ebensowenig aus sinnlich wahrnehmbaren Instanzen nachweisen, wie das, warum sie gerade die Eigenschaften haben muß, die sie hat. Warum ein Gegenstand unserem Auge blau erscheint, läßt sich in erster Reihe daraus erklären, daß er die blauen Lichtstrahlen auf unser Auge zurückwirft, die andern dagegen verschluckt; warum er aber diese Eigenschaft hat und warum überhaupt solche Gegenstände sind, läßt sich aus der Sinnenwelt nicht entnehmen. Hier werden wir über dieselbe hinausgedrängt. Nun soll ja aber nach Hume die Kausalität nur innerhalb der sinnlichen Erfahrungswelt Geltung haben. Kant stimmt dem bei und entnimmt daraus ein Argument gegen den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes. Es sei unberechtigt, ein Gesetz, das nur innerhalb der Sinnenwelt nachweisbar sei, auf etwas derselben Vorangehendes zu übertragen; auch müßte diese Ursache wieder eine Ursache haben u. s. w.¹⁾ Aus diesem Grunde hat denn auch die Theologie der Gegenwart jenen Beweis fast allgemein aufgegeben. Wenn ich mich

Universum Gebiete geben könnte, wo die Ereignisse auf Geratewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz aufeinander folgen. (Lange a. a. O. II, S. 45 und 130.) Es muß auch solche Räuze geben.

¹⁾ Mit Recht bemerkt D. Pfleiderer (Die Religion. Leipzig 1869. I, S. 162): „Nicht das Kausalitätsgesetz, sondern das viel allgemeinere Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches Leibniz mit gutem Rechte von jenem unterschied, bildet den eigentlichen Kern dieses kosmologischen Beweises.“ . . . „Worin liegt der zureichende Grund für das Walten des Kausalitätsgesetzes in der Erscheinungswelt?“

dennoch desselben annehme, so geschieht es nicht bloß, weil die heil. Schrift Gott durchweg als den letzten Grund aller Dinge, ja als den Schöpfer derselben darstellt, sondern weil ich die von Hume und Kant angenommene Einschränkung des Kausalitätsbegriffes noch als diskutierbar ansehe, und weil eine Hypothese, deren Berechtigung nicht direkt nachgewiesen werden kann, sehr wohl dadurch als richtig herausgestellt wird, daß die entgegengesetzte Annahme ad absurdum führt. Ist dies nicht z. B. mit dem Kopernikanischen System der Fall? Ganz allgemein betrachtet war zweierlei möglich, 1. daß sich die Sonne um die Erde bewegt, wie der Augenschein lehrt und Jahrtausende geglaubt haben, oder 2. daß der Augenschein eben nur Schein ist und das Gegenteil stattfindet. Weil es aber aller sonstigen Erfahrung widerspräche, daß ein so gewaltiger Körper, wie die Sonne, sich um einen so winzigen Mittelpunkt, wie die Erde, bewegte und die ungeheure Flugkraft der Sonne durch die geringe Anziehung der Erde in Schach gehalten würde, so hat man aus diesen und andern Gründen der Kopernikanischen Annahme, die man nicht direkt beweisen kann, mit vollem Recht den Vorzug gegeben. Ähnlich verhält es sich mit unserer Frage. Sehen wir nämlich in dem Weltverlauf eine Kette von Erscheinungen, die in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen, so muß bei dem Zurückschreiten in die Vergangenheit eine Weltphase die letzte sein. Nun sind zwei Fälle möglich. Erstlich: diese erste Weltgestalt ist Wirkung und zugleich Ursache ihrer selbst, und das nicht etwa nach dem Grundsatz der Wechselwirkung, wobei eine Teilung und Abgrenzung unerläßlich wäre, sondern in ihrer Totalität. Wenn aber etwas in seiner Ganzheit zugleich Ursache und Wirkung seiner selbst sein soll, so würde das Kausalverhältnis einfach aufgehoben, ganz abgesehen davon, daß für eine derartige Erscheinung auch nicht die geringste Analogie im Gebiet der Erfahrung zu finden wäre. Es bleibt somit nur noch der andere Fall übrig, daß die erste Weltgestalt Wirkung und für die nachfolgenden Ursache ist, selbst aber, da das Gebiet des Endlichen erschöpft ist, ihre Ursache in einem einzigartigen Sein hat, das ihr vorangeht, ohne je aufzuhören in ihr und allem, was ihr nachfolgt, gegenwärtig und wirksam zu sein. Der Einwand aber, daß auch diese Ursache

eine andere hinter sich haben müsse, zerfällt in sich, wenn man sich an einer abgebrochenen Kette vergegenwärtigt, daß der erste Ring eine Ausnahmestellung einnimmt, indem er wohl den nächsten hält, nicht aber, wie die andern, zugleich von einem hinter ihm liegenden gehalten wird. Gerade die Beschränkung des uns geläufigen Kausalverhältnisses auf das Endliche läßt es möglich erscheinen, daß jenes anfangslose Sein eine abweichende Stellung einnehme, indem es Ursache ist, ohne jemals Wirkung zu sein oder gewesen zu sein, anderes bedingt, ohne durch anderes bedingt zu werden. Schon der Begriff des Nichtgewordenen schließt jedes Bedingtsein aus.¹⁾

Aber, dürfte man sagen, für eine derartige Ursache, die Wirkung hervorriefe, ohne ihrerseits durch anderes bedingt zu sein, gibt es in der ganzen Welt kein Beispiel, ja nicht einmal eine Analogie. Darauf haben wir zu erwidern: Allerdings nicht, soweit es sich um die sinnlich wahrnehmbare Welt handelt. Dagegen machen wir an unserem eignen Geist die Erfahrung einer solchen, denn so groß auch sonst unsere Abhängigkeit sein mag, so zahllos die Beweggründe, die in die eine oder die andere Waagschale fallen, so sind wir doch alle uns dessen bewußt, daß die letzte Entscheidung, die unsre Handlungen herbeiführt, ohne irgend welche Nötigung einzig und allein von uns getroffen wird. Wenn also die letzte Ursache der Welt eine sich selbst bestimmende sein muß, so kann sie nur eine geistige sein. Es ist dies derselbe Gedankengang, dem Kant in seiner dritten Antinomie Ausdruck gibt. Seine These lautet dort (S. 374): „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden könnten. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Er-

¹⁾ Hierzu noch eine Bemerkung Loges (Grundzüge der Religionsphil., S. 12): „Es ist ganz unrecht, dieses gesuchte Unbedingte . . . noch mit dem Prädikate des „Notwendigen“ zu bezeichnen; es muß vielmehr das schlechthin Tatsächliche heißen, das ist, nur weil es ist, zu seinem Dasein gar keiner auswärtigen Bedingung bedarf, aber deshalb auch nur wirklich, niemals aber notwendig sein kann.“ Ferner von E. Graf Lamazan (D. Revue 1896, Okt., S. 117): „Für das Sein in letzter Linie noch eine Ursache zu suchen, ist gedanklich unmöglich, weil diese Ursache dem Sein vorhergehen müßte, somit selbst nicht schon sein könnte.“

klärung derselben anzunehmen notwendig.“ Aus seinem Beweise führe ich an: „Man nehme an, es gebe keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur, so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es früher nicht war). Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes“ u. s. w. „Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit auf der Reihe der voneinander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.“ . . . „Demnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursache.“ In der Anmerkung steht K., daß die hierdurch notwendig gewordene Idee der Freiheit, die Annahme einer unbedingten Kausalität, ein Stein des Anstoßes für die Philosophie sei, aber er fügt hinzu: „Wie ein solches möglich sei, ist nicht ebenso notwendig beantworten zu können, da wir uns ebensowohl bei der Kausalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, a priori zu erkennen, daß eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Dasein eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen. Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß [während] man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist nunmehr auch erlaubt, verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein

Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“¹⁾ Übergang zur menschlichen Freiheit. Diese Schlußfolgerung Kants scheint mir so unwiderleglich, daß mich auch das nicht hat irre machen können, was er zu gunsten der Antithese vorbringt.

Freilich hat uns das alles, was wir auf dem Wege eignen Nachdenkens gefunden haben, die heil. Schrift viel kürzer und deutlicher mit den zwei Worten gesagt: „Gott ist Geist“ und „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Wenn wir dennoch diesen vorläufigen Erörterungen eine solche Ausdehnung gegeben haben, so geschah dies erstlich, weil sich die heil. Schrift, wir dürfen wohl sagen, begreiflicher Weise, mit diesen Vorfragen nicht beschäftigt, und zweitens, weil, wie sich später herausstellen wird, eine Verständigung über dieselben unerläßlich ist, wenn man über das Hauptthema, die Versöhnung und was mit ihr zusammenhängt, zu einem befriedigenden Abschluß kommen will.

Fassen wir Gott als absolute Kausalität, so ist damit für ihn jede Abhängigkeit von dem ausgeschlossen, was außer ihm und durch ihn ist, somit auch jede Gebundenheit an die ihm selbst entstammende Naturordnung. Daraus folgt aber nicht,

¹⁾ Hier muß ich noch zwei Einwände Lozes zur Sprache bringen. Er sagt (a. a. O. S. 13): „daß man nicht einsähe, wie ein einziges Unbedingtes, wenn es auch da wäre, im Stande sein sollte, etwas anderes zu bedingen. Ein Schluß folge für uns immer aus zwei Prämissen u. s. w.“ Aber es handelt sich hier nicht um eine Folgerung aus Prämissen, sondern um einen freien Willensakt, in dessen Natur es liegt, aus der Willenseinheit ohne Hinzutritt einer zweiten Ursache hervorgegangen zu sein. — Ebenso wenig will sein anderer Einwand verfangen: „Es war berechtigt, zu dem Bedingten in der Welt Unbedingtes zu suchen, aber es ist ein ganz willkürlicher Sprung, anzunehmen, dies Unbedingte müsse Eines sein, und vollends, es könne nur in Gestalt eines einzigen realen Wesens gedacht werden. Man könne sehr wohl, wie in der Naturwissenschaft, eine Vielheit unbedingt daseiender Elemente annehmen.“ — Dagegen muß gesagt werden: Schon als Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind die sogenannten „Elemente“, deren Vielheit vielleicht nur ein Beweis für die Mangelhaftigkeit unserer chemischen Analyse ist, nicht unbedingt, sondern bedingt, und zweitens ist, wenn einmal das Nichtgewordene als Ursache der Welt angenommen werden muß, die Vielheit von Ursachen eo ipso ausgeschlossen. Nur das unbegrenzte und unbegrenzbar Sei ist unbedingt, unabhängig, Macht, ja Allmacht, die allem Endlichen Dasein und Richtung gibt, während alles Endliche schon in seiner Begrenztheit seine Bedingtheit an sich trägt.

daß er die Dinge, die außer ihm sind, und die zu freier Entwicklung ausgestatteten Wesen nicht durch freie Entschliebung zu Motiven seines Wirkens erheben könnte. Im Gegenteil erhält letzteres erst dadurch seinen Unterschied von dem Wirken einer blinden Naturmacht, verliert erst dadurch den Charakter des Willkürlichen und Zufälligen und wird zum Tun, zum Handeln. Dadurch, daß Gott die noch zukünftigen Resultate seines Handelns zu Motiven des letztern erhebt und unter den von menschlicher Freiheit abhängigen Wirkungen eine Unterscheidung des ihm Zusagenden oder des ihm Mißfälligen festhält und demgemäß sein Verhalten gestaltet, wird sein Wirken ein zweckmäßiges und zielbewußtes; denn unter Zweck haben wir die im Geist antecipierte und zum Motiv erhobene Wirkung zu verstehen.

Gott.

Schlecht genug kommt das Absolute bei Ritschl und seiner Schule weg. Ersterer nennt es einen „metaphysischen Götzen“¹⁾ und Hermann²⁾ sagt, das, was auf diese Weise ergriffen und von den Apologeten so gern mit dem Namen Gottes geschmückt werde, sei nicht der lebendige Gott, der sich des in der Zeit lebenden Menschen annimmt, sondern der ewige Grund der Natur, in dem wir die Realität der zeitlichen Dinge begründet finden. „Gewiß ist es eine Täuschung“, fährt H. fort, „wenn wissenschaftliche Forscher ohne diesen Gedanken auszukommen meinen; er ist der stille Begleiter jeglichen Erkenntnistrebens. Aber sicherlich ebenso stark ist die Täuschung der Theologen, welche in diesem „Absoluten“ unsern Gott wiederzufinden meinen und daselbe, wie Frank, den Felsen unsrer Zuversicht zu nennen wagen.“ Und da wird — unpassend genug — ein Wort Luthers gegen Luthardt und Frank ins Feld geführt S. 24: „einen Gott haben, heißt ihm vertrauen“. Aber wer sieht denn nicht, daß die genannten Theologen davon reden, wie das menschliche Denken auf Gott komme, und Luther davon, wie man sich im Herzen zu ihm stelle. Daß aber richtiges Denken nicht daran hindert,

¹⁾ Theol. und Metaph. 1881. S. 18.

²⁾ Der Verkehr des Christen mit Gott, S. 29.

Gott im Herzen zu haben, wird H. ohne Zweifel zugeben. Nun läßt sich ja freilich nicht leugnen, daß das Absolute von vielen, ja man kann sagen meist als ein unpersönliches Was gefaßt wird und daß zu einem solchen kein Herzensverhältnis stattfinden kann. So fand Schelling das Absolute in der Identität der Natur und des Geistes, aber es blieb, wie Rahnis treffend bemerkt, ein Neutrum. In Hegels bewußtlosem Sein, das erst in der Weltentwicklung zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, haben wir nur eine poetische Übertragung eines psychologischen Vorganges auf das Univerfum. Solange die poetische Stimmung anhielt, konnte man noch wähnen, einen Theismus vor sich zu haben, als sie sich kritisch ernüchterte, konnte natürlich nur das $\pi\acute{\alpha}\nu$ übrig bleiben und schließlich in nacktem Materialismus oder Paganismus enden. Was der alternde Schelling aber als „positive Philosophie“ vortrug, war nichts als eine phantastische Theogonie, die uns stets im Unklaren läßt, was wir nach Abstreifung des Phantastischen als bleibenden Kern ansehen dürfen. Dieser Philosophie, die uns in jüngster Zeit noch von v. Hartmann und Drews empfohlen wird, mit Ehrenfeuchter eine Nachwirkung auf die positiv gerichtete Theologie unsrer Zeit zuschreiben, heißt, ihr viel zu große Bedeutung beilegen. Denn die Würdigung des Historischen, die unsere theologische Forschung charakterisiert, stammt gewiß aus ganz andern Quellen. Auch das große Unbewußte v. Hartmanns gehört in diese Reihe falscher Fassungen des Absoluten, denn soll einmal dieses das alles später Bestimmende sein, das durch nichts anderes bestimmt wird, so kann es nur als ein sich selbst Bestimmendes, also als eine selbstbewußte geistige Realität gefaßt werden. Alles Unbewußte ist unfrei.¹⁾ Es ist daher immer als ein Mangel an Konsequenz des Denkens zu bezeichnen, wenn dies nicht erkannt und das Absolute als unbewußt gedacht wird. Ein nicht geringerer logi-

¹⁾ Philippi, Dogmatik II, S. 58: „Das Moment der Freiheit liegt schon im Selbstbewußtsein enthalten, welches selber Tat der Freiheit ist. Denn das Selbstbewußtsein ist die Macht, sich selbst sich gegenüber und dann wieder mit sich identisch zu setzen. Andererseits ist auch Selbstbewußtsein und Freiheit voneinander zu unterscheiden. Denn die Freiheit ist auch die Macht, den Inhalt des eignen Ichs aus sich herauszusetzen und durch eine Tat zu objektivieren und zu verwirklichen.“

scher Fehler ist es, wenn man Unendlichkeit und Endlichkeit addiert und die Summe (das Universum) das Absolute sein läßt, während dieses doch nur das allem Endlichen und Unendlichen vorausgehende Reale sein kann. Des Fehlers, das Absolute als unbewußt zu denken, hat sich unsere kirchliche Lehre am wenigsten schuldig gemacht. Ein Blick in Philippis Dogmatik oder ihre Vorgänger hätte Hermann belehren müssen, daß unsere Kirche stets der Gottheit an sich Selbstbewußtsein zugeschrieben hat und nicht erst ein durch die Personen in ihr vermitteltes.¹⁾ Und warum das Absolute in dieser Fassung, namentlich wenn es sich uns als Gott in der Herrlichkeit seiner Werke, Eigenschaften und Offenbarungen weiter erschließt, ein persönliches Verhältnis zu ihm unmöglich machen oder beeinträchtigen sollte, ist nicht abzusehen. Enthält doch schon Psalm 90 und Joh. 1 ein Stück dieser vergeblich getadelten Metaphysik. Der Angriff Herrmanns war also verfehlt.

Doch können wir hierbei nicht stehn bleiben. Die einmal angeregte Frage nach dem göttlichen Bewußtsein fordert eine eingehendere Erörterung, wenn die nach der Versöhnung richtig beantwortet werden soll.

Mit dem Begriff der absoluten Kausalität ist an sich ein Hinausgehen über sich selbst gegeben, ohne welches es nie zu einer Wirkung kommen könnte. Indem sich aber Gott von Ewigkeit her als Ursache einer später ins Dasein tretenden Welt sieht und setzt, stellt er sich zunächst als ewige und unendliche Realität (als „Was“) einem endlichen Etwas entgegen. Es ist also ein Wesensbewußtsein oder Gesamtbewußtsein der Gottheit, mit dem wir es hier zu tun haben. — Dieses Hinausgehen über sich selbst ist aber schon durch einen von Ewigkeit her stattfindenden Vorgang, eine innere Wesensbewegung der Gottheit, so zu sagen präformiert, nämlich durch das persönliche oder trinitarische Bewußtsein, welches wir, wie das Wesensbewußtsein, als jeder Beziehung auf die Welt vorangehend denken müssen (Joh. 1, 1). Denn schon in diesem tritt ein Hinausgehen über

¹⁾ Philippi, a. a. O. S. 55: „Nicht erst im Geist gelangt die Gottheit zum Selbstbewußtsein, sondern dasselbe ist gleichmäßig den drei Personen der Gottheit zusehende, ursprüngliche Bestimmtheit des göttlichen Wesens.“

das bloße Sein und ein innergöttliches Kausalitätsverhältnis zu Tage. Wäre es doch ebenso undenkbar, wie der heil. Schrift widersprechend (Joh. 1, 3. 14; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16. 17), „daß Gott sich der Welt mit dem Bewußtsein seiner kausalen Realität sollte gegenübergestellt haben, ohne zuvor sich selbst als Persönlichkeit, als Ich bewußt geworden zu sein. Ich erinnere hierbei an Lessings Wort, daß Gott als das vollkommenste Wesen von Ewigkeit her das Vollkommenste, d. h. sich selbst habe denken müssen. Indem er aber sich selbst in seinem Bewußtsein objektiviert, setzt er ein zeugendes Ich einem gezeugten entgegen,¹⁾ das, von Gott als wirklich gewußt, nicht wie bei unserer Bewußtseinsbildung nur Abstraktion ist, sondern wirkliches Dasein haben muß. (Kol. 1, 15: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. Hebr. 1, 3: *ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*.)²⁾ Und doch ist dieses Dasein nicht etwa ein von dem göttlichen Wesen gesondertes, sondern ein in ihm bestehendes (Joh. 10, 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν*; nicht *εἰς*). Indem aber diese Wesenseinheit sich zu Bewußtsein gestaltet, tritt end-

¹⁾ Mit Recht haben die Väter Zeugen und Schaffen unterschieden. Ersteres wurzelt in dem Wesen, ist Übertragung des eignen Wesens. Da es zugleich unmittelbare Wesensoffenbarung ist, so konnte der „Sohn“ Gottes auch als „das Wort“ *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet werden. Das Schaffen ist dagegen in keiner Weise Wesensübertragung, sondern Werk der Allmacht Gottes, die aus Nichtseiendem Seiendes hervorruft. Hebr. 11, 3; Dff. 4, 11; Justin M. Dial. c. Tryph. 62, 11 heißt es vom Logos: *ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων*.

²⁾ Mel. loci. De Filio: *Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae; sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntuque cogitationes illiae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evaneszens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. Da es sich bei der Bildung unseres Selbstbewußtseins nur um Gedanken über unser Ich handelt, so kann nicht bloß das Ich als Subjekt und Objekt zu einem identischen Ich vereinigt, sondern ein weiteres Ich gedacht werden, das diesen ganzen Denkprozeß zusammenfaßt u. s. w., ohne daß irgend ein Ich außer uns wirklich wurde. Gott aber denkt nicht als wirklich, was nicht wirklich wäre oder würde. Weil Rothe das verkennet, kann er (Dogmatik I, S. 60), die Realität der Personen als „mifflieh“ bezeichnen. Auch Hase (Dogm. 5. Aufl. S. 499) sagt: Was im menschlichen Geiste ein bloßes Sichselbstobjektivieren ist, in der Gottheit als reale Personenbildung zu behaupten, ist nichts als Willkür. Vgl. jedoch Philippi a. a. O. S. 175 ff.*

lich ein drittes, die Identität beider erkennendes Ich in der Gottheit auf, das seine Entstehung dem kauferenden ersten wie dem zweiten kauferierten verdankt, der Geist (1. Kor. 2, 11: τὰ τοῦ θεοῦ οὐδείς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ).

Mit dieser Unterscheidung eines Wesens- und eines Personenbewußtseins, welche in unserm eignen Geistesleben eine Analogie findet, indem wir uns ja auch als Etwas andern Realitäten gegenüber wissen und uns zugleich als Ich jedem Nicht-Ich entgegenstellen, dürfte die Frage nach dem göttlichem Bewußtsein vielleicht besser kargestellt sein, als durch die auch von Philippi (a. a. O. S. 147) beanstandete Bezeichnungsweise von Thomasius (Dogmatik, S. 106. 119): „Drei Personen in der einen absoluten Persönlichkeit.“

Die nähere Begründung der Trinitätslehre aus der heil. Schrift und ihre kirchengeschichtliche Ausbildung kann natürlich ebensowenig meine Aufgabe sein, wie die Widerlegung der gegen sie vorgebrachten Einwürfe oder der verschiedenen Formen des Monarchianismus, Sabellianismus oder Modalismus, durch welche man die kirchliche Fassung in alter wie in neuer Zeit hat corrigieren wollen. Auch die Versuche, die von Augustin, R. von St. Victor, Sartorius, Ewesten, Liebner, Thomasius, Martensen u. v. a. bis auf Frank gemacht worden sind, um die kirchliche Lehre dem wissenschaftlichen Denken näher zu bringen, muß ich, weil zu weit von meinem Thema abführend, beiseite lassen. Nur zwei Einwände möchte ich nicht unbesprochen lassen. Man hat bekanntlich dem Absoluten die Möglichkeit der Schbildung abgestritten, da das Ich doch nur im Gegensatz zu einem Nicht-Ich entstehe, ein solches aber, wenn man die Welt nicht auch als ewig ansehe, nicht vorhanden gewesen sei. Aber zugegeben, daß sich in unserem endlichen, nur beschränkt schöpferischen Geistesleben das Ich erst als Folge vorangegangener Berührung mit einem Nicht-Ich ausbildet, so ist doch durch nichts erwiesen, daß das Absolute, das zugleich schöpferisches Prinzip ist, nicht die Welt als Gegensatz zu sich von Ewigkeit her gedacht haben könne. Es muß im Gegenteil, wenn man das Absolute nicht einer Abhängigkeit unterwerfen will, die seinem Begriff widerspricht, und die unzulässige Idee einer Veränderung und Entwicklung in dasselbe hineinbringen will, als feststehend angenommen

werden, daß der Weltgedanke Gott von Ewigkeit gegenwärtig gewesen ist.¹⁾ — Wendet man aber weiter ein, jede Unterscheidung sei Begrenzung, also etwas dem Begriff des Absoluten Widersprechendes, „absolut“ und „persönlich“ schließen sich aus, so ist doch klar, daß das Absolute, wenn es sich seiner selbst bewußt wird, sich eben als Absolutes, als Unbegrenztes weiß, wie es auch in der Wirklichkeit trotz der Endlichkeit, die es einschließt, unbegrenzt bleibt.²⁾ — Von größerem Belang scheint mir, was Rothe gegen die kirchliche Trinitätslehre einwendet: Er sagt (Dogmatik I, S. 55): „Drei Personen geben nun und nimmer eine numerische Einheit (so sehr sie auch eine kollektive Einheit, und zwar eine schlechtthin innige und reelle bilden können, nämlich die moralische oder geistige). Drei Personen, wie die Kirchenlehre sie ausdrücklich beschreibt, von denen jede proprie subsistit, jede eine Persönlichkeit (substantia individua intelligens) ist, in Gott gedacht, reimen sich schlechterdings nicht mit dem Monotheismus zusammen, ergeben schlechterdings den Tritheismus. Ebenso ist aber auch das schlechterdings undenkbar, wie drei göttliche, folglich absolute Personen voneinander sollten können verschieden sein. Sind sie reell verschieden, so mangelt der einen irgend etwas, was einer von den andern zukommt, d. h. so ist sie unvollkommen oder vielmehr sie sind es alle drei,“ und S. 64: „Entweder es ergeben sich wirklich drei Personen, und dann ist keine numerische Einheit vorhanden, — oder es ergibt sich wirklich eine numerische Einheit der Drei in Gott, dann aber sind diese Drei nicht Personen, sondern verschiedene Bestimmtheiten, Modi des Seins in Gott.“ Das erstere wäre richtig, wenn die Personen in der Dreieinigkeit als wirkliche „Individuen“ gefaßt würden. Aber obgleich der ungeschickte

¹⁾ Philippi a. a. O. S. 57: „Das Absolute braucht seinen eignen Inhalt, in den es selbstbewußt sich vertieft, nicht erst von außen her erhalten zu haben, es wird denselben vielmehr gesetzt haben, wie denn in der That die ideale Welt (der κόσμος νοητός) nicht als Resultat göttlicher Betrachtung einer gegebenen Welt, sondern als Product des schöpferischen göttlichen Verstandes zu denken ist.“

²⁾ Wenn es uns möglich ist, das Absolute als solches zu denken, so ist es gar nicht abzusehen, warum nicht dieses selbst sich als unbegrenztes und unabhängiges Sein erkennen sollte.

Ausdruck der alten Dogmatiker diese Deutung nahelegt, so ist das doch niemals die Meinung der Kirche gewesen. Heißt es doch ausdrücklich im Symb. Ath: „Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremus, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus S. Sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus S. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus S. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus S. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Similiter omnipotens Pater etc. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus S. Et tamen non tres Dei, sed unus Deus. Quia, sicut singulatim unamquamque personam Deum ac Dominium confiteri christiana veritate compellimur; ita tres Deos aut tres Dominos dicere, catholica religione prohibemur. Die Sache liegt eben anders bei uns als bei Gott. In beiden Fällen freilich verstehen wir unter Person die Zusammenfassung eines unteilbaren Wesens in ein einheitliches Bewußtsein. Aber das uns Menschen gemeinsame Wesen, die Gattung, ist weit davon entfernt, ein Unteilbares zu sein, im Gegenteil ein dividuum, etwas an sich Endliches, das weiter in lauter endliche Wesen zerfällt; es kann also auch erst bei diesen einzelnen „Individuen“ von Persönlichkeit die Rede sein; die Gattung als solche hat kein einheitliches Bewußtsein. Anders bei Gott; da ist das Wesen an sich unendlich und schon darum unteilbar (individuum) und hat, da es eben Geist ist, auch an sich Bewußtseinseinheit. Und wenn nun diese Einheit in ihrem, freilich als zeitlos, d. h. vor aller Zeit bestehend zu denkenden, Selbstbewußtwerden sich zu drei gesonderten Bewußtseinseinheiten entfaltet, so werden diese dadurch keineswegs zu eben so vielen Individuen, haben vielmehr das Individuum der Gottheit gemeinsam und bleiben, was sie ihrer Natur nach sind, Entfaltungen des Gesamt- oder Wesensbewußtseins. — Ebenfowenig aber mangelt ihnen etwas von der Gottheit, wie Rothe meint, da vielmehr jede Person diese ganz und voll in ihr Bewußtsein zusammenfaßt. Was sie ausschließt, ist einzig das neben ihr bestehende andere Personalbewußtsein. Der Sohn weiß sich als Gott,

aber nicht als (Gott) Vater. Darum sind gleichwohl die Personen nicht bloße „Bestimmtheiten“ oder „Modi der Offenbarung“, sondern viel mehr als das, nämlich wirkliche Bewußtseinseinheiten. Entfaltet sich doch sogar in uns das Ich gegebenenfalls in ein Ich des Vaters und ein Ich des Sohnes, das keineswegs bloß eine andere Manifestation ist, sondern unser ganzes reales Sein und Wesen in dieser besonderen Bewußtseinseinheit zusammenfaßt. Rothes Einwand trifft nur eine falsche Darstellung der Kirchenlehre.

Ein weiteres Hinausgehn Gottes über sich selbst tritt uns endlich in seinem schöpferischen, erhaltenden und vollendenden Tun entgegen, nachdem wir einmal gelernt haben, das Dasein und die Entwicklung der Welt auf ihn als letzte und stets wirksame Ursache zurückzuführen. Die in dem Welt-Bestand und -Verlauf hervortretenden Erscheinungen lassen uns mit Recht auf gewisse teils formale, teils dynamische, teils intellektuelle und ethische Eigenschaften in Gott schließen, und die Zeugnisse derer, die vor uns sich des göttlichen Waltens in besonderem Grade bewußt geworden sind, wie die Aussprüche der Offenbarung bekräftigen unsere Annahme. Dabei ist es von geringem Belang, in welcher Ordnung oder von welchem Gesichtspunkt aus wir diese Eigenschaften rubrizieren. Der Vorwurf Rothes, daß unsere alten Dogmatiker eine einheitliche Ableitung derselben aus dem Gottesbegriff vermissen ließen, wiegt nicht schwer, denn nicht um Systematik, sondern nur um schriftgemäße Gotteserkenntnis war es ihnen zu tun. Zudem wäre es ja ein Leichtes, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriff der absoluten und freien Kausalität abzuleiten. Wichtiger ist der Vorwurf Dorners (Syst. der chr. Lehre. 2. Aufl. II, 2, S. 587), den er gegen Philippi und somit auch gegen die alten Dogmatiker erhebt, daß sie irrigerweise die Eigenschaften Gottes nur als nach unserer Erfahrung unterschieden und benannt ansähen und sie für in Gott selbst ungetrennt hielten. Philippi sagt (a. a. O. IV, 2, S. 45): „Wenn wir das göttliche Wesen in seinem absoluten Ansichsein betrachten, so löst sich der Unterschied in die Identität der Eigenschaften auf, es kann also von einem Gegensatz oder Widerspruche derselben nicht die Rede sein. Indes das göttliche Wesen an sich ist der allem menschlichen Erkennen

verschlossene Abgrund, und wir haben es überall nicht mit dem verborgenen, sondern mit dem offenbaren, der Welt und Kreatur zugekehrten und erschlossenen Wesen Gottes zu tun. Da entfaltet sich eben das göttliche Wesen in den unterschiedlichen, wiewohl ursprünglich harmonisch geeinten, aber durch die Sünde in Widerspruch gesetzten Eigenschaften der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit. Dieser Widerspruch hat nun nicht etwa für Gott bis zum Momente des tatsächlichen Vollzuges der Veröhnung in der Fülle der Zeit bestanden, sondern er ist durch den ewigen Ratschluß der Veröhnung, in welchem die in der Zeit vollzogene Veröhnungstat Gott ewig gegenwärtig ist, ewig für Gott ausgeglichen.“ II, S. 34: „Wir erkennen Gott nur so, wie er für uns ist.“ Augustin Soliloqu. c. 31: Qualiter cognovi te? Cognovi te in te! cognovi te, non sicut tibi es, sed certe sicut mihi es, et non sine te, quia tu es lux, quae illuminasti me. Sicut enim tibi es, soli tibi cognitus es; sicut mihi es, secundum gratiam tuam mihi cognitus es. Nicht realiter oder ex natura Dei seien die Eigenschaften von dem göttlichen Wesen und untereinander verschieden, sondern ratione tantum distinguuntur (Quenst.); distincte solum concipiuntur, cum in re ipsa distincta (attributa) non sint (Holl.). Damit wollten die alten Dogmatiker nicht etwa sagen, daß unsere Erkenntnis unsicher, ohne Gewähr oder gar Täuschung sei, denn unsere Unterscheidungen seien distinctiones rationis ratiocinatae (ubi est fundamentum aliquod in re); waren sie doch der heil. Schrift entnommen. Und unsere Alten wußten sehr gut, warum sie unserer Gotteserkenntnis diese Grenzen steckten, — lange zuvor, ehe der große Königsberger sie auch für das Welterkennen feststellte.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften weiter zu verfolgen, liegt keine Veranlassung vor. Doch wird der in dem Zitat aus Philippis Dogmatik berührte Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade uns noch beschäftigen. Er kann aber erst später an passender Stelle zur Besprechung kommen.

Gottes Wille.

Zeigt Gott schon in seinem trinitarischen Bewußtsein ein Hinausgehen über die abstrakte Wesenheit und erweitert sich dieses in seinem schöpferischen Tun, so liegt es nah genug, an-

zunehmen, daß er seine auf Außerung, Entäußerung, Hingebung an ein anderes gehende Willensrichtung auch dem Gebilde seiner Hand verleihen und zur Aufgabe setzen wird. Ohnehin ist eine Weltentwicklung gar nicht denkbar, ohne daß die geschaffenen Einheiten aus sich hinausgehen, auf andere einwirken oder gar in sie aufgehen. So bietet denn auch das ganze Weltall sich als ein System von lauter Abhängigkeit dar, in welchem eins dem andern dient. In allem Entstehen, Bestehen und Vergehen, wie wir es in der Natur wahrnehmen, vollzieht sich ein Empfangen und Bewahren mit dem unverkennbaren Ziel der Hingebung an ein anderes.¹⁾ Die Berge, an denen sich die atmosphärischen Niederschläge bilden, das Gestein, das sich in seine Bestandteile auflöst, sie haben die Bestimmung, andern Bildungen zu dienen, der Pflanze Nahrung zu bieten u. s. w. Die unabsehbaren Wanderungen und Wandlungen der Stoffe, die neue Verbindungen eingehen, sind nichts als ein fortdauerndes Sichhingeben an anderes. Noch anschaulicher wird uns das, wenn wir unsere Aufmerksamkeit speziell auf die organische Welt richten. Schon das Aneignen von Stickstoff und Ausatmen von Sauerstoff durch die Pflanze ist dafür ein Beleg. Ihr ganzer Kreislauf kulminiert ferner in der Ausbildung der Frucht, von der sie sich doch zu trennen hat; sie gibt also Saft, Kraft und Leben an ein anderes hin, das seiner Bestimmung nach ihr bald ein Fremdes werden muß. Es ist darum zu bedauern, wenn hier, wie leider oft genug geschieht, nur die Klage über das unaufhaltsame Sinken und Vergehen zum Ausdruck gebracht wird, während der erhebende Gedanke, andern Dasein und Leben, noch andern Freude und Genuß gegeben zu haben und noch in seinem Staube andern zu dienen, wohl auch ein Recht gehabt hätte, ausgesprochen zu werden.²⁾ Ich kann mir nicht versagen, hier eine

¹⁾ Man könnte auch sagen: Gott will, daß das von ihm ausgehende geschöpfliche Leben, nachdem es sich segnend und fördernd in der Welt ausgebreitet hat, durch Verherrlichung seines Schöpfers, durch Anbetung, Gottessehnsucht und schließliche Vollendung zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm zurückkehre, ohne seine Individualität aufzugeben. Ps. 19, 2; U. G. 17, 28; Pred. 12, 7; 1 Kor. 15, 28; Offb. 22, 2.

²⁾ Wie z. B. in Rückerts schönem Gedicht: Die sterbende Blume.

Kindheitserinnerung einzufügen. In meines Vaters Garten stand ein brandig gewordener alter Apfelbaum, der, je näher er dem Tode kam, desto reichere Früchte ansetzte, wenn sie auch immer kleiner wurden. Er gab seine letzte Kraft an sie hin. Und wie tritt diese Hingabe an ein anderes uns erst in der Tierwelt vor die Augen! Was wird nicht alles aufgewendet zu dem einzigen Zweck der Erhaltung der Gattung;¹⁾ mit welcher Selbstverleugnung setzen sich die entwickelteren Tiere dem entgegen, was ihre Brut bedroht! Und da, wo die Gegenwehr ausgeschlossen ist, muß die oft mühsame Anlage des Nestes, die den Angriffen entzogene Brutstätte, oft auch die größere Zahl der Nachkommenschaft jenem Zweck der Erhaltung der Gattung dienen. Freilich pflegen jene Regungen der Selbstverleugnung, von denen wir sprachen, nur so lange zu bestehen, als die Bedürftigkeit der Nachkommenschaft sie fordert; aber auch wo keine eigne Regung mehr stattfindet oder nie stattfinden konnte, wird der Gottesgedanke der Hingebung von den Geschöpfen dadurch verwirklicht, daß sie im Leben und endlich noch bei dem Abschluß desselben alles zurückgeben, was sie empfangen haben.

Noch nicht das Bild der Hingebung, der Selbstverleugnung allein begegnet uns in der Natur. Auch das Gegenteil. Wir sehen in derselben ebenso oft einen ausgeprägten Egoismus. Neben dem Dienst an das Dasein, von dem man in letzter Zeit nur wenig redet, wüthet der Kampf um dasselbe, von welchem man nur zu laut zu sprechen liebt. Dennoch geht der Gottesgedanke der Hingebung in den Dienst eines anderen auch hier nicht verloren. Der Unterliegende — und jedes Lebewesen ist es einmal — hat sich damit zu trösten, daß er einem Stärkeren zur Erhaltung und Förderung gedient hat, wie seiner Zeit auch dieser einem Größeren, — oft sogar sehr fern liegenden Zielen dienen muß. Wie unendlich viel haben z. B. feindselige Elemente, schädliche Tiere u. s. w. zur physischen und geistigen Ent-

¹⁾ Ohne mich in das Gebiet der Physiologie zu versteigen, wollte ich doch auf die Untersuchungen von Prof. A. Götte über den Ursprung des Todes (1883) hinweisen, der „die Fortpflanzung als den ausschließlichen und letzten Grund des natürlichen Todes“ (S. 32 ff.) ansieht. Doch wirkt daneben noch anderes: Weggabe des Lebens bis zur schließlichen Erschöpfung.

wicklung unseres Geschlechtes beigetragen! Wenn die Australneger hinter andern Rassen so weit zurückgeblieben sind, so hat das sicher auch darin seinen Grund, daß sie diesen Kämpfen weniger ausgesetzt waren.

Jenen Willen Gottes: die Hingebung an ein anderes, den wir aus der Natur, wie aus einer teils verwischten, teils lückenhaften Schrift, mehr erraten als herauslesen, finden wir in deutlicheren Zügen in unserem Innern, in unserem sittlichen Bewußtsein oder Gewissen (Röm. 2, 14. 15). Freilich ist das Gewissen nicht etwas Fertiges, es ist ein werdendes. Es erwacht später als das Bewußtsein überhaupt; es ist zunächst ein unter dem Einfluß der Umgebung sich entwickelnder sittlicher Instinkt,¹⁾ der einige Unterscheidungen zwischen heilsam und schädlich, zwischen gut oder böse oder erlaubt und unerlaubt macht, zunächst mehr ahnt, als erkennt, was unsere und die Gesamtheit fördert oder sie bedroht, bis es in ersterem den Willen Gottes an uns sieht, in letzterem sein Gegenteil. Es unterliegt den trübenden Einflüssen der Neigung, der Leidenschaft, der Volkssitte, des Aberglaubens,²⁾ so daß es bekanntlich Völker gibt, die sich ein Gewissen über Dinge machen, die sittlich vollständig irrelevant sind (Töten einer Rasse, einer Kuh), oder die größten Greuel unter Zustimmung ihres Gewissens begehen (Altarte- und Molochsdiens, Religionsverfolgungen). Oft bleibt es auch ganz rudimentär; wenn z. B. Negerstämme, obgleich sie einige Rechtsbegriffe über Eigentum, Bündnistreue u. s. w. haben,

¹⁾ „Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes“ oder „bewußtes Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewollten Zweck“. Ed. v. Hartmann. Bei den Tieren vertritt der Instinkt die Stelle des Gewissens, sofern er sie suchen lehrt, was heilsam ist, und meiden, was schädlich, und sie dazu bringt, ihren Egoismus zu Gunsten der Brut- oder Stammerhaltung zu überwinden.

²⁾ Der Vortrag A. Ritschls: „Über das Gewissen“ (1876) bietet wenig Förderliches, dagegen manches Irreführende, z. B. S. 19: „Die ganze Annahme einer Korruption des Gewissens durch die Sünde ist unbeweisbar, also auch die Annahme einer so oder so erfolgten Wiederherstellung desselben.“ Ein Gang in ein Gefängnis hätte ihn leicht eines anderen belehrt. Auch dürfte man wohl fragen, wozu es einer göttlichen Gesetzesoffenbarung bedurft hätte, wenn das Gewissen nicht durch die Sünde abgeschwächt und irregeleitet gewesen wäre.

gar keine Verpflichtungen dem guten Gott gegenüber kennen, sondern nur den bösen Geistern opfern. Andererseits findet das Einzelgewissen an den sittlichen Einflüssen der Umgebung, an den Aussprüchen und dem Vorbild sittlich höher entwickelter Persönlichkeiten und an dem geltenden Gesetz, dem Ausdruck des Volksgewissens, Halt und Förderung. Ja es hat die Fähigkeit, mit jeder Folge, die man ihm gibt, empfänglicher für die sittliche Wahrheit zu werden und jede vollkommeneren Fassung derselben als solche zu erkennen und sich anzueignen.¹⁾ So hat der Idealismus Platos und der Ernst der stoischen Philosophie unverkennbar auf das sittliche Bewußtsein der antiken Welt, wenigstens in ihren bessern Gesellschaftsschichten, eingewirkt und das „römische Recht“ für alle Folgezeit auf die formelle Ausbildung der Rechtsbegriffe Einfluß geübt. Vor allem ist hier aber die unter außerordentlicher göttlicher Erleuchtung zustande gekommene Gesetzgebung Israels zu nennen. Ist dieselbe freilich nach der formalen Seite weniger entwickelt, zumal in ihrer ursprünglichen Fassung, so gibt sie dagegen den göttlichen Willen mit einer Klarheit wieder, wie kein anderes Gesetz, so daß das Wort (5 Mos. 4, 8): „Wo ist solch ein herrlich Volk, das so gerechte Sitten und Gebote hat, als dies Gesetz, das ich euch heutiges Tages vorlege?“ gewiß vollberechtigt ist. In keinem Gesetz ist der Gottesgedanke der Hingebung so nachdrücklich zur Grundlage des Ganzen gemacht, wie hier, und zwar, der Doppelstellung des Menschen gemäß, Hingebung an Gott, dem wir unser Dasein und alle Güter, die es in sich schließt, verdanken, sodann an die Gemeinschaft, in deren Mitte er uns gestellt hat. Das: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allem Vermögen (5 Mos. 6, 5), spricht die höchste Forderung aus, die in dieser Richtung gedacht werden kann, und das andere Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, denn ich bin der Herr (3 Mos. 19, 18),

¹⁾ Frant, System der christl. Gewißheit I, S. 88, vergleicht das Gewissen mit dem Ohr, das darauf angelegt sei, die Schallwellen der Söhne zu empfinden; so bilde das Gewissen die Resonanz, „kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objektiven Realitäten her in dem Subjekt wiedertönen.“ Wie der Gehörsinn der Ausbildung fähig ist, so auch der sittliche Sinn.

stellt nicht bloß die persönliche Gleichberechtigung und damit das einzig richtige Prinzip aller menschlichen Gesetzgebung auf, sondern gibt ihm durch die Fassung, wie durch die Begründung eine Wärme und Weihe, wie sie Kant in seinem kategorischen Imperativ weitaus nicht erreicht hat, von jenen andern Motivierungen, z. B. durch die Rücksicht auf das Zusammenleben, Gemeinwohl u. s. w., ganz zu schweigen.¹⁾ Freilich mußte die mosaische Gesetzgebung in der Ausführung dieser Grundgedanken den Zeitverhältnissen Rechnung tragen, die reiche Symbolik des Kultus dem Bildungsstande des Volkes anpassen, in betreff der Sklaverei, der Vielweiberei, der Ehescheidung u. s. w. sich damit begnügen, Härte und Mißbrauch einzuschränken, da eine gewaltsame Aufhebung dieser Übelstände zur Zeit nur größere Übel zur Folge gehabt hätte; aber die lange Zeit übersehenen Humanitätsgedanken der israelitischen Gesellschaftsordnung haben noch in unsern Tagen bei Erörterungen über die soziale Frage, den Sonntagschutz u. s. w. neue Anerkennung gefunden.

Der Wille Gottes, der in diesem Gesetz zum Ausdruck kommt, wird aber nur unvollkommen verstanden, wenn bloß das Tun ins Auge gefaßt wird, während doch das Gesetz ausdrücklich die Gesinnung betont. Durch solchen Mißverständnis kam und kommt man dazu, es in betreff seiner Pflichten bei einem opus operatum bewenden zu lassen, sich mit dem Werk zu begnügen, das sonst die Liebe zu Gott zu tun pflegt, während an dem Werk nichts anderes fehlt, als eben diese Liebe. Der selbstsüchtige Trieb im Menschen, der die sittliche Anstrengung wahrer Gesetzeserfüllung gern vermeidet, hatte aller Strafpredigt der

¹⁾ Wenn in neuester Zeit die „atheistische Moral“ von gewisser Seite so heftig empfohlen wird, so fällt einem unwillkürlich das Wort der Ranaaniterin Matth. 15, 27 ein: „Auch die Hündlein essen von den Brotsamelein, die von ihrer Herren Tische fallen.“ Vgl. H. Hering: Sittlichkeit und Religion, eine Beleuchtung des modernen religionslosen Moralismus, in Deutsch. evang. Blätter, Jahrg. 23, Heft 8, der zu Salters (Chicago) neuer Religion, die nur Moral sein soll, S. 654 richtig bemerkt, „daß die wirklichen Goldfäden in dem Purpurmantel dieser neuen Religion aus dem alten der Christenheit ausgezupft sind.“ Ähnliches gilt von den Äußerungen Giffords, Ablers und John St. Mills über diesen Gegenstand, von denen der vorletzte den Utilitarismus, letzterer das vage Prinzip der größtmöglichen Glückseligkeit befürwortet.

Propheten zum Troß diese Beobachtung des Buchstabens immer weitere Verbreitung finden lassen und jenen Wahn einer rein äußerlichen Gerechtigkeit¹⁾ erzeugt, an dem man sich in den Kreisen der Schriftgelehrten und Pharisäer genügen ließ, wenn man nicht zu offener Heuchelei herabsank. Das bot dem Täufer Johannes den Anlaß, dem ganzen Israel Sinnesänderung (*μετάνοια*) zu predigen, und dem Herrn Jesu gab es ein Recht, eine bessere Gerechtigkeit zu fordern, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, eine Gerechtigkeit, die vor allem auf die rückhaltslose Hingebung an Gott und an die Verwirklichung seines Reiches auf Erden dringt. Nicht daß Jesus ein neues Gesetz hätte geben wollen. Er war nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das Gesetz ist an sich heilig, recht und gut (Röm. 7, 12). Auch liegt es in der Natur der Sache, daß Gottes Forderung an uns nicht abänderungsfähig ist. Es handelte sich also nur darum, den wahren Sinn des Gesetzes durch Wort und Beispiel ans Licht zu stellen. Das hat er getan (s. Matth. 5—7. Joh. 13, 5—17. Matth. 12, 1—13; 15, 1—20; 18, 1—9; 19, 1—9; 20, 1—16; 22, 15—22; c. 23. Mark. 11, 15—17. Luk. 10, 25—37; 14, 7—15; 16, 1—12 und 19—31; 19, 12—26 u. v. a. St.). Indem dies alles in dem einen Gesetz der Liebe zusammengefaßt wird, kann letztere ebensowohl ein altes Gebot genannt werden, da es längst allen andern zu grunde lag, wie ein neues Gebot, sofern es unter dem Schutt menschlicher Satzungen vergraben und vergessen war (Joh. 14, 34; 15, 12. 1 Joh. 2, 7. Röm. 13, 10. 1 Tim. 1, 5). Kurz, der volle Einklang zwischen seinem Herzen und unserem Herzen, zwischen seinem und unserem Willen ist das, was Gott von uns fordert (Matth. 5, 45. 1 Joh. 4, 16. 1 Petr. 1, 15). Diese Gerechtigkeit soll uns so wertvoll sein, daß wir im Vergleich zu ihr alle irdischen Güter gering achten (Matth. 6, 33), um sie zu erreichen, auch das Teuerste dran geben (Matth. 5, 29. 30; 13, 46), ja um Gottes und der Brüder willen selbst das Leben lassen sollten (Matth. 16, 25. 26. Mark. 8, 35. 36. 1 Joh. 3, 16).

¹⁾ Über den jüdischen Begriff der „Gerechtigkeit“ vgl. Staerk: Jüdisches Glaubensleben zur Zeit Jesu, in Preuß. Jahrbücher 1899, Juli, S. 102.

Nun ist es aber ein großer Unterschied, ob der Wille Gottes uns bloß eine Sägung, oder ein Ideal ist, dem wir nachstreben, oder ob er uns zur Neigung geworden ist, der wir nachleben, weil wir nicht anders können. Offenbar kann nur im letzteren Falle von Erfüllung im wahren Sinne des Worts gesprochen werden.¹⁾ Jetzt läßt sich aber Neigung nicht befehlen, sondern nur erwecken. Durch kein Gesetz, auch durch kein Gesetz Gottes, läßt sich Liebe zu Gott oder Liebe zum Nächsten hervorrufen. Darum hat Gott, der unmöglich den Zweck ohne die Mittel wollen konnte, neben die Gesetzesoffenbarung seine Gnadenoffenbarung gestellt, sich in diesem Sinne zu keiner Zeit und an keinem Volk unbezeugt gelassen (A. G. 14, 17), vor allem aber seine Gnade in Israels Geschichte offenbart. Darum fügt er auch zu dem ersten Gebot (2 Mos. 20, 2) die Erinnerung an die größte Gnadenerweisung, die sein Volk soeben empfangen hatte. Dieser reiht sich eine unabsehbare Kette großer Gnadentaten an, bis das Größte geschah, daß Gott selbst sich ohne Vermittlung gebrechlicher menschlicher Organe in Christo seines Volkes annahm, um es aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tode zum Leben zu führen. Fortan kann und muß es auch als Gottes Wille bezeichnet werden, daß wir uns mit rückhaltsloser Zuversicht an den anschließen, den er uns zum Führer und Retter gegeben hat (Joh. 6, 29. 38—40. 1 Joh. 3, 23. Röm. 3, 27 ff.). Doch nun erhebt sich die Frage: wie stellt sich unser Wille zu dem Willen Gottes?

Unser Wille.

Zunächst nehmen wir in dieser Beziehung ein doppeltes Bewußtsein in uns wahr, das der Unfreiheit und das der Freiheit. Wir bemerken unsere Gebundenheit, unsere Abhängigkeit von unseren Neigungen oder Abneigungen, von den Stimmungen

¹⁾ Sehr passend erinnert Luthardt (Vorträge über die Moral des Christentums (1872, S. 218) an die treffende Bemerkung Schillers, daß einzig das Christentum unter allen Religionen an Stelle des kantischen Imperativs „eine freie Neigung“ setze, und citirt sein Distichon gegen Kant:

Über sein Herz zu siegen ist groß, ich ehre den Tapfern,
Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr.

oder Verstimmungen unseres Körpers, von den Einflüssen unserer Umgebung, von lockenden oder abstößenden Gegenständen, von tausend sichtbaren und unsichtbaren Naturbedingungen, ja von geistigen Mächten, z. B. den Gedanken anderer, und selbst von unsern eignen vorangegangenen Gedanken und Taten. Und dennoch fühlen wir uns frei, d. h. wir wissen, daß wir in jedem einzelnen Fall, wo es einen Entschluß galt, eine Tat, auch anders handeln konnten, als wir gehandelt haben. Der Unterschied zwischen diesen beiden Bewußtseinsformen ist also der, daß wir im ersten Fall eine oder mehrere Ursachen wahrnehmen, die auf uns einwirken, im zweiten als letzte, ausschlaggebende Ursache dagegen uns selbst, unser Ich, und dieses allein. Es ist bei der vorwiegend materialistischen Richtung unserer Zeit sehr erklärlich, daß es viele Menschen gibt, die nur die erstgenannte Reihe von Erfahrungen beachten, jede Willensfreiheit leugnen und unsere Gedanken und Handlungen einzig von der Einwirkung äußerer oder innerer Ursachen auf unser Gehirn ableiten, obgleich der Nachweis, wie Gedanken, Entschlüsse, Willensäußerungen aus dem Gehirn entstehen sollen, weder von den alten, noch von den jetzigen Vertretern dieser Ansicht erbracht worden ist.¹⁾ Nur soviel können wir sagen: ohne Nerven keine Empfindung, ohne Gehirn keine Gedanken, kein Wille,²⁾ — wenigstens diesseits des Todes. Daß die materialistische Leugnung der Willensfreiheit eine so große Verbreitung gefunden hat, mag oft auch darin seinen Grund haben, daß man bei dieser Anschauungsweise das angenehme Gefühl hat, von jeder Verantwortung für seine Handlungen befreit zu sein. Welchen verhängnisvollen Einfluß diese Verirrung bereits auf die richterliche Beurteilung von Verbrechen geübt und welche Verwirrung man durch die weit über ihre Berechtigung geltend gemachten Einwirkungen der Psychopathie, des Hypnotismus, der Suggestion, der erblichen Belastung u. s. w. angerichtet hat, ist be-

¹⁾ Die von Cabanis und nach ihm von Vogt u. s. w. aufgestellte Behauptung, daß der Gedanke ein Gehirnsekret sei, ist von Fachmännern längst widerlegt worden.

²⁾ Loze nimmt an, daß die Vorstellungen mit Hirnfunktionen verbunden sind, welche sich, ohne selbst Bewußtsein zu erregen, doch an unserm Gedankenlaufe beteiligen (Medic. Psychol. §§ 409. 410), bei Lange, Gesch. des Nat., 2. Aufl., II, S. 447.

kannt. Lambrosos leicht hingeworfene Theorien würden jede Straffjustiz aufheben. Dabei achten die Herren wenig darauf, daß sie sich täglich selbst widerlegen, indem sie andere als verantwortliche Wesen behandeln. Ebenfowenig hindert es sie, daß der Materialismus die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie überhaupt der Gedanke der Freiheit, der Selbstbestimmung entstehen konnte, wenn alles in uns durch anderes bestimmt würde. Sind wir wirklich unbefangen, so werden wir dem unausrottbaren Freiheitsbewußtsein dieselbe Berechtigung zugestehen, wie dem der Unfreiheit, neben der formalen Freiheit eine materielle Abhängigkeit des Willens annehmen, denn es ist nicht zu leugnen, daß wir von der einen wie von der anderen durch dasselbe Beobachtungsorgan Kunde erhalten. Dabei können wir gern zugestehn, daß überhaupt der Gedanke der Freiheit für uns keine besondern Schwierigkeiten hat; aber wir können anderseits nachweisen, daß diese nicht sowohl in der Sache selbst, als in dem Organ der Beobachtung, d. h. in der Beschaffenheit resp. der Beschränktheit unseres Geistes, ihre Ursache hat. Jede freie Entschließung oder Handlung ist nämlich ein absolutes Anfangen; nun ist aber unsere Beobachtung gewohnt, nur Glieder in der Reihe wahrzunehmen, Dinge, die ein Vorher und ein Nachher haben, das Absolute geht über unsern alltäglichen Gesichtskreis hinaus. Ebenso schwierig, wenn nicht gar unmöglich es für uns ist, vom absoluten Nichts eine Vorstellung zu gewinnen oder vom absoluten All, ebenso schwer fällt es uns, einen absoluten Anfang zu denken, eine Entschließung uns vorzustellen, die ohne irgend eine außer unserem Ich gelegene Ursache, ohne Notwendigkeit oder Zwang, frei von uns selbst, und allein von uns selbst gefaßt wurde. Das ändert aber nichts an der Tatsache. Nur darf diese Freiheit „nicht im Sinne der „Entbundenheit von Ursächlichkeit“ (D. Flügel a. a. D. S. 28) gefaßt werden. Eine solche „transcendentale Freiheit“, ein Handeln ohne Motive wäre überhaupt kein Handeln mehr, sondern rein „zufälliges“ Geschehen, das nirgends zu finden, ja undenkbar ist. Im Gegenteil liegt unserm Handeln immer eine Abhängigkeit zu grunde, wenn auch nur eine Abhängigkeit von unserm „jeweiligen Zustande.“

Untersuchen wir nun weiter, wie sich der menschliche Wille

zum göttlichen verhält. Zunächst bemerken wir, daß das in jedem einzelnen Fall die Entscheidung gebende Ich keineswegs indifferent oder richtungslos ist,¹⁾ sondern von Lust oder Unlust beherrscht, seine Wahl trifft. Wie der Geizige, der Trunk- oder Rauchsüchtige, obschon er frei oder ungezwungen seine Entschlüsse faßt, doch in all seinem Tun von dem Grundtriebe seiner Seele beherrscht wird, so findet sich bei allen Menschen ein gemeinsamer Grundzug, der nicht durch die Rücksicht auf Gott und das Wohl des Nächsten, sondern im Gegenteil durch die stete Rücksicht auf das eigne augenblickliche oder auf absehbare Distanzen berechnete Wohlergehen beherrscht wird, mit einem Wort: jeder Mensch ist egoistisch disponiert, d. h. er isoliert sich von den Interessen der Gesamtheit. Dies konnte unmöglich seine ursprüngliche Beschaffenheit sein, denn Gott konnte seinen Geschöpfen nie und nimmer eine der seinen entgegengesetzte Richtung mitgeben. Auch zeigt uns die Geschichte vom Sündenfall, wie diese Verderbnis durch Willensauflehnung gegen Gottes Gebot entstanden ist. Um ihre Vererbung zu erklären, braucht man nicht grade mit Menten eine physische Vergiftung²⁾ durch die Frucht des verbotenen Baumes anzunehmen. Die Beobachtungen über die Vererbung bei Tieren,³⁾ die seit Darwin mit besonderem Eifer angestellt worden sind, und die Tatsache der Vererbung von Anlagen und Neigungen

¹⁾ Eine solche Existenzweise würde an sich eine Unmöglichkeit sein, denn so wahr Leben Bewegung, Fortschritt ist, muß sich das lebende Ich auch in irgend einer Richtung befinden, wenn nicht zu Gott hin, so von ihm weg, wenn nicht mit ihm in Einklang, so im Widerspruch gegen ihn. Matth. 6, 24. Aber trotz dieser Vorbestimmtheit behalten wir stets die Fähigkeit, zwischen den auf uns eindringenden Einflüssen zu wählen, sie anzunehmen oder abzulehnen. Joh. 15, 24.

²⁾ Ebenso wenig können wir mit Keerl (N. kirchl. Ztschr. VIII. Jahrg. 12. B., S. 987 ff.) die Bekleidung Adams und Evas mit „Röcken aus Fell“ Gen. 3, 21 von einer zur Strafe vollzogenen Einkleidung in fleischliche Leiblichkeit verstehen, da diese doch schon vorher beim Essen der verbotnen Frucht vorhanden sein mußte.

³⁾ Vgl. die Furcht unserer Pferde vor Löwen, auch wenn sie sie bloß wittern, ohne daß sie doch je in ihrem Leben die Gefährlichkeit dieses Raubtieres hätten erfahren können. Es kann dieser Instinkt also nur durch Vererbung auf sie gekommen sein. Auch viele andere Beispiele bei v. Hartmann, Ph. des Anbew., 5. Aufl., S. 85.

in einzelnen Familien machen die biblische Lehre von der Erbsünde (Joh. 3, 6. Gal. 5, 17; 6, 8. Psalm 51, 7; 143, 2. Hiob 15, 14; 4, 17. Röm. 3, 12; 5, 12) genügend anschaulich. Damit stimmt denn auch die Erfahrung. Schon bei dem kleinen Kinde tritt ganz unverhüllt ein naiver Egoismus hervor. Es kümmert sich weder um Gott, noch um die ganze Welt, sondern nur um seine Nahrung, sein Behagen. Natürlich kann hier von keiner Schuld die Rede sein. Was seiner Lebensstufe entspricht, ja bis zu einem gewissen Grade Vorbedingung seines Gedeihens ist, kann ihm nicht angerechnet werden. Die Schrift sagt selbst (Röm. 5, 13): *ἀμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, und darüber, daß das kleine Kind keinen νόμος, ja nicht einmal ein Gewissen hat, kann kein Zweifel sein, und wenn es den Tod erleidet, — woraus man seine Sündhaftigkeit, resp. Schuld hat herleiten wollen, — so erleidet es ihn gewiß nicht als seiner Sünde Sold, sondern als ein Geschick, dem es mit der andern zum Organismus der Schöpfung gehörenden *κτίσις οὐχ ἐκούσα* unterworfen ist (Röm. 8, 20. 22.)¹⁾

Der uns allen angeborne Egoismus erfährt je nach Anlage, Einfluß und Gelegenheit eine sehr verschiedene Entwicklung. Goethe sagt: man solle die Fehler einer Lebensstufe nicht in eine andere hinübernehmen, jede habe an den eignen genug. Wieviel schlimmer ist es, wenn wir den naiven Egoismus unserer frühesten Kindheit ungebrochen durch unser ganzes Leben nachschleppen! Und doch gibt es Hunderttausende außer- und leider auch innerhalb der Christenheit, die Gott ihr lebelang entbehren, ohne ihn zu vermessen, und von dem Wohl oder Wehe ihres Nächsten sich in keiner Weise berühren lassen. Das allein wäre schon ein Beweis, daß ihr Wille, ihre ganze Lebensauffassung im Widerspruch zu dem göttlichen Willen steht. Aber wie sich die weichen Züge des Kinderangesichtes allmählich schärfer ausprägen und charakterisieren, so ist es auch mit der egoistischen

¹⁾ Von einer Verdammnis ungetaufter Kinder weiß die heil. Schrift nichts; eher dürfte man das Gegenteil hoffen, da Christenkinder 1 Kor. 7, 14 heilig genannt werden. In solchem Fall läßt sich natürlich eine nach dem Tode stattfindende, unter göttlicher Gnadenwirkung sich vollziehende Weiterentwicklung nicht umgehen, für welche auch 1 Tim. 2, 4 und Eph. 4, 13 angeführt werden könnten.

Richtung, die uns innewohnt; sie nimmt persönliche Formen an; bei den einen wiegt die Genußsucht, bei andern die Habsucht, bei noch andern die Herrschsucht vor. Doch würden wir uns einer Ungerechtigkeit schuldig machen, wenn wir uns neben den abstoßenden Bildern, die uns diese menschlichen Leidenschaften darbieten, die Beispiele der Mildthätigkeit, der Großmuth, der Selbstverleugnung und Aufopferung übersehen, die uns gleichfalls begegnen, und zwar nicht bloß auf christlichem, sondern auch auf außerchristlichem Boden. Wir brauchen hier nur an die hochherzige Aufopferung der Liebe, der Mutterliebe vor allem, des Patriotismus, der Freundschaft zu denken, Taten, die uns jedesmal zur Bewunderung und Nacheiferung anregen. Es sind dies Erscheinungen, die in vollem Widerspruch zu der von uns behaupteten allgemeinen Selbstsucht der menschlichen Natur stehn. Wie erklären wir diesen Widerspruch? Mit dem augustinischen Urtheil, daß das alles nur glänzende Laster seien, ist die Sache nicht erklärt; denn wo sind die Werke der Gläubigen, die ohne sündliche Beimischung wären? Jedenfalls urtheilt die Schrift anders, vgl. 2 Chr. 6, 32. 33; Jes. 49, 15; Matth. 7, 9—11; Luk. 17, 18; A. G. 10, 4; Röm. 2, 14; A. G. 17, 27. Auch Tertullianus: „anima naturaliter christiana“ wäre hier anzuführen, wie denn auch Paulus ein besseres Streben in den Heiden anerkennt A. G. 17, 22. 28. Gewiß haben unsere Bekenntnisschriften hier das Richtige getroffen, wenn sie, kurz zusammengefaßt, sagen: Alles Böse in unserm Leben stammt von uns, und nur dieses kommt von uns; alles Gute dagegen ist Wirkung göttlicher Gnade. Damit werden alle pelagianischen Phantasien von einem *meritum de congruo* &c. und alle Folgerungen, welche die Bedeutung des Werkes Christi abschwächen könnten, zurückgewiesen. Ganz entschieden sagt z. B. die Form. Conc.: *Peccatum originale est ineffabile malum et tanta naturae humanae corruptio, quae in natura omnibusque ejus viribus tam internis quam externis nihil sinceri, nihil boni reliquerit, sed omnia penitus depravaverit, ita quidem certe, ut homo, ratione peccati originalis, coram deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane sit emortuus.* Bekannt ist, wie sie den natürlichen Menschen, um jeden Synergismus abzuschneiden, mit einem Stein, einem Klotz oder einer ungezähmten Bestie vergleicht.

Ganz übereinstimmend spricht sich Philippi (Dogmatik III, S. 6) aus: „Die persönliche Liebesgemeinschaft und die Liebeshingabe an den persönlichen Gott ist dem Menschen in seiner jetzigen Naturbeschaffenheit ein völlig unbekanntes Ding; er hält sie für eine mystische Chimäre und bekundet damit, daß jeder Mensch von Natur ein praktischer Atheist, ja Antitheist ist.“ So hart diese Ausdrücke unsern an Selbstverherrlichung gewöhnten Ohren klingen, so sind sie doch ebenso schriftgemäß (Joh. 3, 4; Eph. 2, 5. 6) wie denkgerecht. Können wir nicht einmal unser physisches Dasein erhalten, ohne in irgend welchem Zusammenhange mit dem Quell des Lebens zu stehn, wie sollten wir, die wir böse sind, Gutes hervorbringen können, es sei denn durch göttliche Gnadenwirkung in uns angeregt und hineingebracht! Gott kann auch Totes lebendig machen und Widerstrebendes überwinden. Nur war es ein nicht immer vermiedener Fehler bei unsern Vätern, wenn sie diese Gnade Gottes auf das beschränken wollten, was uns in der Kirche durch Wort und Sakrament geboten wird. Gottes Gnade geht viel weiter. Schon daß er unserer Selbstsucht in unserm Gewissen eine Schranke entgegensetzt, daß er diese durch Sitte und Gesetz verstärkt, unsere Geschicke pädagogisch verwendet, Sünde Leid ernten läßt, ja es gestattet, daß ein Dämon durch den andern gezähmt wird, Genußsucht durch Ehrgeiz, daß er uns durch die Tradition edler Vorbilder zu ähnlichen Taten entflammt u. s. w., müssen wir als Werke der Gnade bezeichnen. Und aus diesen Elementen haben wir jene Taten der Frömmigkeit und der Selbstverleugnung herzuleiten, die ein mehr oder weniger glückliches Überwinden der Selbstsucht aufweisen. Diese Erklärung scheint mir folgerichtiger zu sein, als wenn man z. B. mit Gerhard *tenuis quaedam reliquiae imaginis divinae in mente et voluntate hominis et velut rudera pulcherrimi aedificii annimmt*, über deren Ausdehnung man gar nichts Bestimmtes sagen kann, oder von einer *justitia civilis* spricht, die allein dem natürlichen Menschen erreichbar sei, während doch der Tod des Rodrus, oder was Schiller uns in der „Bürgschaft“ preißt, entschieden über Bürgermaß hinausgeht.

Auch darin zeigen unsere Bekenntnisschriften eine besondere Klarheit des Denkens, daß sie die Erbsünde nicht nur als Übel, sondern durchaus als Sünde aufgefaßt wissen wollen: Conf.

Aug.: Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum S. So auffallend das ist, wenn man sich diese nur als unpersönlichen Habitus denkt, — wie sie, abgesehen vom zartesten Kindesalter, nirgends existiert, so richtig ist es, wenn man sie als in das geistige, freie und selbstverantwortliche Leben aufgenommen ansieht. Und daß Luther, weit entfernt davon, sich mit Abstraktionen abzugeben, sie nur als Wurzel der in der That sich vollendenden Sünde betrachtet, erkennt man aus seinem Ausspruch: Die Erbsünde ist die Sünde, die nicht getan wird, sondern die alle Sünden tut. Ist aber der Ausfluß bitter, so ist es auch der Quell. Noch deutlicher wird die Sache, wenn man sich vergegenwärtigt, wie verschieden eine ererbte Krankheit aufgenommen wird und diese angeerbte Unfähigkeit zum Guten und Neigung zum Bösen; erstere wird von vornherein weggewünscht, letztere immer zunächst geliebt. Der dolus aber macht das crimen, auch wenn er aus etwelchen Gründen nicht zur Ausführung kommt. Hat das Ich das beneficium inventarii, das hier leider ein maleficium ist, angetreten, so hat es auch die daran haftende Verantwortung zu tragen.

Wir haben oben von dem auf Anregungen göttlicher Gnade zurückzuführenden sittlichen Streben gesprochen. Es sind das aber nur vorübergehende und unvollkommene Siege, die unserer gottfeindlichen Richtung abgewonnen werden, ohne sie aufzuheben. So still und unbemerkt die sündliche Neigung unter der Mühsal des Alltagslebens dahinschleichen mag, — es bedarf nur einer Begegnung mit den Gegenständen ihres Begehrens, um sie aufs neue aufflammen zu lassen, und das göttliche Gesetz, weit entfernt, sie ausrotten zu können, bietet dem bösen Willen nur neuen Reiz, sich zu betätigen (Sak. 1, 14. 15; Röm. 7, 7—13). Und wenn auch das sittliche Gefühl, durch das Gewissen und göttliches wie menschliches Gesetz angeregt, in hundert Fällen den Sieg erringt, so ist die Tatsache, daß es darum kämpfen muß, Beweises genug dafür, daß der Wille Gottes nicht in unserer natürlichen Neigung liegt (Röm. 7, 14). Mit jeder neuen Sünde aber erfüllt sich aufs neue das Wort des Herrn: Wer die Sünde tut, der ist der Sünde Knecht (Joh. 8, 34). Das

Schuldgefühl macht es vollends unmöglich, Gott zu lieben, wie wir ihn lieben sollen. Bilden doch die Affaphstimmungen (Ps. 73, 25. 26) selbst im Leben der Frömmsten nur Höhepunkte, die oft weit genug voneinander liegen. — Welche unheimlichen Tiefen der Entartung aber menschliche Sünde zu erreichen vermag, ist hier nicht der Ort, darzustellen. Jedes Blatt der Geschichte und die tägliche Erfahrung bieten dafür Belege. Röm. 1, 24—32 und 3, 10—19 geben davon eine Schilderung, die uns mit Grauen erfüllt. Und wenn Paulus es dort als ein besonderes Zeichen der Verderbnis hervorhebt, daß man das Böse nicht bloß tue, sondern Gefallen finde an denen, die es tun, so brauche ich nicht erst auf die zahllosen Beispiele hinzuweisen, die unsere Belletristik dafür liefert, es hat unserer Zeit auch nicht an einem „Philosophen“ gefehlt, — Nietzsche, — der „jenseits von gut und böse“ sich nur für die zu begeistern verstand, die, unbekümmert um Wohl oder Wehe ihrer Nebenmenschen, rückhaltlos ihren Begierden folgten. Damit war der Lorbeer um das Haupt der menschlichen Bestie gewunden.

Der Zusammenstoß.

Wenn zwei entgegengesetzte Geistesrichtungen sich gegeneinander bewegen, so muß es notwendigerweise einen Zusammenstoß geben, der sich in erster Reihe innerhalb des Geistes selbst kund geben wird. Das Bewußtsein, mit unsern Neigungen und unserm Tun unzähligemal im Widerspruch gegen den Willen Gottes gewesen zu sein, ist keine Erkenntnis wie jede andere, sondern eine solche, welche, wenigstens bis zu einer etwa später eintretenden Phase der Abstumpfung, stets mit einem Gefühl der Störung unseres innern Gleichgewichts, unseres Seelenfriedens verbunden ist. Dieses Gefühl hat darin eine Ähnlichkeit mit dem physischen Schmerz oder der Krankheit, daß es davon Zeugnis ablegt, es sei etwas unserer Natur, mit andern Worten, unserer gottgewollten Bestimmung Widersprechendes geschehen, und zwar in diesem Fall nicht bloß an uns, sondern leider auch durch uns. Das Ich fühlt, ohne sich jedesmal darüber klar zu werden, daß es, soviel an ihm liegt, den Nährboden seiner Existenz freventlich aufgegeben hat (Eph. 4, 18).

Der Übel größtes ist die Schuld. Das Gefühl, Gott wider uns zu haben, wird zur Strafe. Dieser Zusammenstoß unseres bösen Willens mit dem göttlichen macht sich auch auf dem physischen Gebiet fühlbar. Reue, Selbstverurteilung, Seelenangst wirken mittelbar auf das körperliche Gebiet zurück, von jenen Fällen ganz zu schweigen, wo der Leib an Handlungen mitbeteiligt war, die ihn direkt schädigen mußten. Ja die Anschauung der heil. Schrift, daß der physische Schmerz, Krankheit und Tod nicht ursprüngliche Naturordnung gewesen seien, sondern Folgen eines sittlichen Abfalls von unserer gottgewollten Bestimmung, hat nichts gegen, wohl aber alles für sich. Eine schmerzlose Wandelung (2 Kor. 5, 4) in höhere Lebensformen, wie sie den Gläubigen der Endzeit vorbehalten bleibt, ähnlich der Auferstehung des Samenkorns in der Pflanze, scheint der ursprüngliche Schöpfungsgedanke gewesen zu sein. Daß statt dessen Leid, Not und Tod, der Kampf um das Dasein, die feindselige Macht der Elemente u. s. w. auftraten, kann nur als durch Entgleisung hervorgerufene Disharmonie begriffen werden. Da aber die bewußtlose Natur sich keiner Abweichung von dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken schuldig machen konnte, so ist diese, wie die Schrift zeigt, innerhalb der geistbegabten Schöpfung zu suchen, und zwar ihrem ersten Anfange nach über den Sündenfall zurückzudatieren. Wendet man dagegen ein, es sei ganz unbegreiflich, wie unser Tun so weitgreifende Folgen für das Naturleben habe nach sich ziehen können, so ist an die Tatsache zu erinnern, daß das Weltganze ein großer Organismus ist, in dem die Erkrankung eines Teils alle andern in Mitleidenschaft zieht. Können wir die Verbindungsfäden nicht nachweisen, so darf uns das nicht wundern; sind wir doch kaum imstande, genügend zu erklären, wie rein geistige Vorgänge, z. B. Schreck oder Zorn, in unserm eignen Organismus Fallsucht, ja den Tod nach sich ziehen können. Und wendet man ein (Carus u. a.), daß Mord und Tod in der Tierwelt schon lange vor dem Auftreten des Menschengeschlechtes geherrscht hätten, so ist eben an den Abfall in der Geisterwelt (Gen. 3, 4; Hiob 1, 12; 2, 6. 7; Luk. 13, 16) und dessen Wirkungen auf die niedere Welt zu erinnern. Mit Recht aber sehen wir alles irdische Leid an sich als Sündenfolge, als Strafe an, obgleich Gottes Weis-

heit und Liebe es unter gewissen Voraussetzungen zu unserem Heile gereichen läßt.

Eine neue Reihe von Leiden tut sich vor unsern Blicken auf, wenn wir den Menschen als Glied einer Gemeinschaft sich an der Lebensordnung der letztern versündigen sehen. Notwendigerweise reagiert auch hier der Wille Gottes durch das in der Sitte, dem gesellschaftlichen Urteil und dem Gesetz sich kundgebende Volksgewissen. Und selbst wo dieses irre geht, den Unschuldigen mit den Schuldigen, oder gar den ersteren statt der letzteren leiden läßt, kommt eine Sündenfolge zur Erscheinung; den es ist die härteste Strafe, die lange aufgehäuften Sünde treffen kann, daß das Rechtsbewußtsein selbst in einem Volke verdunkelt und gefälscht wird. Oft auch stellt sich dem frevelnden Egoismus ein anderer entgegen; dann wird Sünde durch Sünde gestraft. Und was in dieser Weise die einzelnen, wie die Völker einander zuleide getan haben, dürfte weit alles andere Leid übertreffen, das sie sonst heimgesucht hat.

Endlich aber können wir uns nicht verhehlen, daß die Brandung des göttlichen Willens gegen die sündhafte Auflehnung des Menschen sich auch über dies irdische Dasein hinaus fortsetzen kann, ja in gesteigertem Maße dort empfunden werden muß, wo keine der gewohnten Zerstreuungen oder Genüsse mehr statthaben. Ohne trennende Hüllen steht da Geist dem Geiste gegenüber, und das Gefühl der Schuld, wie der Unmöglichkeit, den selbstverschuldeten Folgen je entrinnen zu können, muß zum Wurm werden, der nicht stirbt, und zum Feuer, das nie verlöscht, auch wenn die Außenwelt nichts dazu täte, um diesen Strafzustand zu erhöhen.

Hier wären wir nun zu dem Punkt gelangt, wo wir uns mit Ritschl wegen der Abschwächung auseinandersetzen müssen, die er dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, speziell der Strafgerechtigkeit, angedeihen läßt. — Wenn er z. B. (R. und V. III, S. 438) sagt: „Die Voraussetzung, daß in Gott Gerechtigkeit und Gnade in widerstrebenden Richtungen wirken, ist insofern irreligiös, als die Einheit des göttlichen Willens die unverbrüchliche Bedingung alles Vertrauens ist“, — so hat er darin unzweifelhaft recht, daß es eine falsche Vorstellung ist, sich diese Eigenschaften als im Kampf gegeneinander zu denken, wobei es

ungewiß bleibt, welche den Sieg behalten und den Ausschlag geben wird. Gleichwohl hätten ihn 2 Mos. 20, 5. 6; Ps. 7, 10—14; 2 Kor. 5, 10; Ps. 103, 3—13 und unzählige andere Stellen lehren können, daß die Schrift diesen Gegensatz aufrecht erhält. Anderseits konnte er, wenn nicht aus den Aussprüchen des eignen Gewissens, so aus dem Gleichnis vom Schalks knecht entnehmen, daß der Übergang von der strafenden Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit durch das Verhalten des Menschen motiviert wird, ohne daß die Einheit des göttlichen Liebeswillens dadurch zweifelhaft würde, weiß doch jeder, daß er liegen wird, wie er sich gebettet hat. Dem Unbußfertigen ein Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes zu geben und zu solchem Zweck von der vergeltenden Strafgerechtigkeit Gottes zu schweigen, hat freilich die heil. Schrift nie im Sinne gehabt. — Wenn nun aber — im striktesten Gegensatz hierzu — R. ferner sagt (III, S. 247): „Es ist eine einfache Fälschung des Christentums, das Attribut der doppelten koordinierten Vergeltung als die Grundvorstellung von Gott zu behaupten, welche alle übrigen Zusammenhänge beherrsche, und es ist keine Probe von Bibelkenntnis, diese Vorstellung als bibelgemäß zu behaupten, ohne sie mit den Aussprüchen Christi: Gott läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und ähnlichen in Einklang zu setzen“, — so scheint er Ps. 73, 17—19 und den alten Spruch: „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben“, vergessen zu haben, der ihm Gottes Verhalten den Gottlosen gegenüber hätte erklären können. Auch hätte ihm das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, von dem Baum, der nicht gute Früchte bringt, und Gal. 6, 8 zeigen können, daß das Evangelium keineswegs beabsichtigt, diesen Grundsatz umzustößen. — Sein Versuch, die Idee einer doppelten Vergeltung auf hellenische Ursprünge zurückzuführen (S. 218), beweist nur, daß es Fälle gibt, wo das theologische Gewissen hinter dem hellenischen zurückgeblieben ist, und wenn er gar (II, S. 155) dem Paulus unterschiebt, er habe mit dem Ausspruch, daß Gott jedem nach seinen Werken vergelte (Röm. 2, 6) gar nicht seine eigene Überzeugung aussprechen, sondern nur Pharisäern und Hellenen gegenüber ex concessis argumentieren wollen, um die wirkliche Geltung dieses Grundsatzes zu widerlegen, — oder

endlich die herkömmliche und mit dem Gewissen wie mit der heil. Schrift in Einklang stehende Fassung der Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er jedem zu teil werden läßt, was ihm gebührt, in „Folgerichtigkeit oder Normalität des Handelns“ (S. 117) umsetzt, so zeigt er nur, welcher verzweifelten Anstrengungen und Künste es bedurfte, um den klaren Aussprüchen der heil. Schrift über die göttliche Gerechtigkeit ihre Geltung zu entziehen. Ein gleiches gilt von seiner Behauptung (II S. 152), daß die Vorstellung vom „Zorne Gottes“ im N. T. dahin verändert worden sei, daß sie nur eschatologisch¹⁾ bezogen und nicht mehr zur Beurteilung gegenwärtiger Erscheinungen verwendet werde.²⁾ Das Dichterwort von der Weltgeschichte als dem Weltgericht ist demnach ebenso im Irrtum, wie die Gewissensangst des Schuldbewußten, die ihm schon von einem gegenwärtigen Mißfallen und Zorn Gottes Kunde gibt, und nicht erst von einem Ausbruch am Ende der Tage. Ja das Wort des Täufers von der Art, die dem Baum an die Wurzel gelegt sei, und die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems, die noch nicht das Ende sei, sollten eigentlich gar nicht im N. T. stehn. Joh. 3, 36: ἀλλ' ἡ ἀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν soll nach R. (S. 152) nur so verstanden werden, „daß der Zorn Gottes über dem gegen Christum Ungehorsamen in der Form der endgültigen göttlichen Willensbestimmung bleibe“, so daß er auch mit einer gewissen Naivität fragt (S. 156): „welches religiöse Interesse uns Christen bestimmen könnte, die Vorstellung vom Zorne Gottes auf gegenwärtige Erfahrungen anzuwenden, und welches Maß von Zuverlässigkeit solche Urteile in Anspruch nehmen dürften.“ In R.'s Augen dürfte nicht einmal das als ein Gerichtsakt Gottes erscheinen, wenn jemand in der „Blüte seiner Sünden“ durch einen „bösen Tod“ hinweggerafft wird.³⁾

¹⁾ Aber die τέρα γίνεσι ἀργῆς Eph. 2, 3?

²⁾ Vgl. dagegen W. Kölling, Die Satisf. vicaria, 1897, Bd. I, S. 17 bis 116, und Cremer, Die paul. Rechtfertigungslehre, 1900, S. 18 ff.

³⁾ Was R. sonst noch vorbringt, um den Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit zu beseitigen, bedarf kaum der Widerlegung. Seine Behauptung, Strafe komme nur im Gebiet des Staates vor, widerspricht nicht bloß der heil. Schrift, sondern auch dem Bewußtsein und Sprachgebrauch aller Völker, die stets an Strafen der beleidigten Gottheit geglaubt haben. Und wenn R. sagt, man könne kein äußeres Übel nennen,

— So unentbehrlich diese Umdeutungen biblischer Begriffe für R.'s weitere Ausführungen betreffs der Versöhnungslehre sein mochten, so haltlos erweist sich überall die Begründung, die er ihr gibt. Endlich aber gerät er mit seinen eignen erkenntnistheoretischen Grundsätzen in offenen Konflikt. Steht es für ihn fest, daß wir von dem Ding an sich nichts wissen, sondern nur von dem Ding für uns, so gilt das gewiß auch in betreff der Eigenschaften Gottes. Auch diese bestimmen sich für uns nach dem, wie sie sich uns offenbaren. Demgemäß wird die Sinegebung Gottes an die Welt sich dem Widerstrebenden als strafende Gerechtigkeit, dem Willigen als Förderung, Wohlthat, Güte, Gnade, ja auch unter einem andern Gesichtspunkt als Gerechtigkeit, d. h. Billigkeit kundgeben. Der Satz, den R. deduktiv, statt auf grund induktiver Betrachtung aufstellt, daß die Gerechtigkeit Gottes sein normales Handeln bedeute, ist völlig inhaltslos, denn es wird dabei doch nicht an eine Norm gedacht werden können, die wir Ihm stellten, der einzig und allein sich selbst Norm ist. Der Satz würde also nur sagen, daß Gott im Einklang mit seinem Wesen handle, und diese wohlfeile Wahrheit, die noch nie ein Mensch bezweifelt hat, brauchte uns wahrlich nicht erst versichert zu werden.

Und doch wäre es so leicht gewesen, an der Hand der heil. Schrift hier das Rechte zu finden. Darin hat ja Ritschl un-

das als Strafe zu bezeichnen wäre, denn alle ließen sich als ein Gut, z. B. als Züchtigung, ansehen, und erst durch das Schuld. istsein könne etwas subjektiv zur Strafe werden, während objektiv nichts Strafe sei, — so ist doch zwischen dem zu unterscheiden, was als Folge der Sünde in die Welt gekommen, also Strafe ist, und dem, wozu es einem dienen soll. Der Einwurf, daß auch den Gerechten dasselbe Übel treffe, kann doch nur die Gegenfrage wachrufen: Wer ist gerecht? Wer ist ohne Sünde? Es scheint freilich, als wollte R. die objektive Giltigkeit des Schuldbewußtseins überhaupt in Frage stellen, indem er die Sünde auf Unwissenheit zurückführt, was dem Römerbrief nicht weniger, als der eignen Erfahrung widerspricht. Und wenn er die schließliche Verschmähung des Christentums, die aber erfahrungsgemäß nie zu konstatieren sei, doch als wirkliche Schuld auffaßt, für die es keine Sühne gebe, so ist er mit sich selbst im Widerspruch, da hier am ehesten von Unwissenheit die Rede sein könnte, namentlich wenn das „wissenschaftliche Urteil“ über Christum nach R. darauf hinauslaufen soll, daß „Christus bloßer Mensch“ sei, und nur das religiöse ihm Gottheit zuschreibe. Vgl. Dörner, Syst. V, S. 592—599.

zweifelhaft recht, wenn er von dem Satz ausgeht: Gott ist die Liebe; — und nicht deswegen allein hat er recht, weil die Schrift selbst so redet, sondern weil wir die Hingebung Gottes an die Schöpfung, die sich das Heil der Leßtern zum Zweck setzt, gar nicht anders benennen könnten. Daß aber die Aktion Gottes, die seine weisen und heilsamen Ordnungen aufrecht erhält, dem sich gegen diese Auflehrenden gegenüber zur Reaktion, zur Strafe¹⁾ werden muß (Röm. 7, 10), liegt ebenso in der Natur der Sache, wie daß die segensreichen Einrichtungen des Staates dem Umstürzler zur Last, Qual und Strafe werden. Nicht also das ist R.'s Fehler, daß er von Gott als der ewigen Liebe ausgeht, sondern daß er die Strafe für mit der Liebe unvereinbar ansieht. Gerade der Staat dem er allein die Strafe vorbehalten will, hätte ihn eines anderen belehren können. Liebt etwa der König sein Volk oder den Schuldigen nicht, weil er ihn straft? Im Gegenteil. Nicht also als zwei unvereinbare Gegensätze stehen sich Gerechtigkeit und Gnade entgegen, und noch viel weniger als zwei einander nach Willkür ablösende Phasen, sondern als zwei einander ergänzende Handlungsweisen, die erst durch diese Ergänzung ihren Namen zur Wahrheit machen.

Hat schon die menschliche Justiz, um dem Ideal der Gerechtigkeit näher zu kommen, den sogenannten „mildernden Umständen“ einen weitgehenden Einfluß auf das Strafurteil zugewiesen, ja einer der berühmtesten Kriminalisten unserer Zeit (Prof. v. Liszt) den ernstgemeinten und von vielen Juristen beifällig aufgenommenen Vorschlag machen können, bei Erstverfehlungen kurzterminierte Gefängnisstrafen wegfällen und erst bei Wiederholung geschärft eintreten zu lassen, so ist trotz aller Fehlgriffe, die hier vorgekommen sein mögen, doch soviel klar,

¹⁾ Freilich kann man jede Strafe, indem man Sache und Zweck verwechselt, zur „Züchtigung“ machen; aber man käme doch ziemlich in die Brüche damit, wenn man das Todesverhängnis des Schuldigen, sei es, daß es von Gott oder vom Staate ausgesprochen wird, Züchtigung nennen wollte. Die Strafe ist und bleibt schmerzbringende Reaktion Gottes gegen die Sünde. Aber während sie dem Unbußfertigen nur sein Geschiedensein von Gott zum Bewußtsein bringt, weiß sich der reuige Sünder auch durch die Strafe nicht von Gott geschieden, der ihm vergeben hat und durch die Strafe ihm zu geistlicher Förderung dienen will.

daß man der Idee der Gerechtigkeit nicht ohne Hinzunahme der Barmherzigkeit meint nachkommen zu können.¹⁾ Wie vielmehr wird das göttliche Walten der Unlage, der erblichen Belastung, der Reue oder was sonst das Strafurteil mildernd beeinflussen kann, Berücksichtigung schenken, pädagogisch die Vollziehung desselben verzögern, um die vorgesteckten Ziele an dem einzelnen, wie an der Gesamtheit, der er angehört, die großen Zwecke seines Reiches und die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen. *Fiat justitia, pereat mundus*, lautet der Wahlspruch der alten, rohen Buchstabenjustiz. *Fiat justitia, ut salvetur mundus*, heißt es bei Gott. Schon das mosaische Gesetz enthält Vorschriften für die Berücksichtigung mildernder Umstände; vgl. Num. 9, 10—13; Ex. 21, 13. Namentlich aber will die angeborene Sündhaftigkeit und Hinfälligkeit von Gott als solche angesehen werden (Ps. 103, 10—14; 78, 38 ff.; Hiob 4, 18 ff.; 7, 21; 14, 1—4; 25, 4—6). Endlich aber ist hier noch hervorzuheben, daß der Mensch keineswegs bloß ein personifizierter böser Wille, sondern daneben noch Mensch, d. h. ein Geschöpf Gottes, ist, und Gott über der unerbittlichen Reaktion gegen den ersteren niemals das letztere vergessen oder übersehen will (Jon. 4, 10. 11), wie ja auch der moderne Staat die peremptorische Todesstrafe aus gleicher Ursache vielfach eingeschränkt hat, den Missetäter strafft, ihn aber gleichwohl pflegt und alles aufbietet, um ihn moralisch

¹⁾ Daß hier Fehlgriffe vorgekommen sind und vorkommen müssen, liegt in der Natur der Sache, da die Feststellung erschwerender oder mildernder Umstände nur in höchst unvollkommener Weise geschehen kann, der Buchstabe des Gesetzes einerseits eine Notwendigkeit ist, um der Willkür zu begegnen, andererseits aber der richtigen Beurteilung des Falles hinderlich sein kann u. s. w. Muß doch v. Liszt selbst (Preuß. Jahrb. Sept. 1890, S. 243) dem Worte Wach's („Zur Reform der Freiheitsstrafe“) beipflichten: „Es ist wahr, die richterliche Strafzumessung ist zum guten Teil Willkür, Laune, Zufall. Das ist öffentliches Geheimnis, jedem schmerzliche Erfahrungstatsache, der in der Strafpraxis tätig geworden ist.“ Und doch wieviel weiter sind wir jetzt, als vor 100 Jahren! Daß mit den mildern- den Umständen schreckliches Unwesen getrieben wird, ist ebenso gewiß, wie das andere, daß durch religiöse und politische Vorurteile zahllose Un- schuldige in früheren Zeiten grausamen Strafen verfallen sind, ja daß es Zeiten gab, wo man Folter, Hexen- und Kegerverbrennungen nicht bloß als Werke der Gerechtigkeit, sondern der Barmherzigkeit (!) ansah, mit schmähhchem Mißbrauch von 1 Kor. 3, 15.

zu retten. Nur durch diese pädagogischen (Jes. 26, 16; 1 Petr. 4, 1; Hebr. 12, 6) oder prophylaktischen (Hiob 33, 17; Dan. 4, 26—28) Rücksichten wird das Verhalten Gottes in betreff der Gottlosen und der Gerechten verständlich, dessen Rätsel die Psalmen und Hiob so ernstlich beschäftigt haben. Der Schwerpunkt des Buches Hiob liegt unverkennbar in der Frage Satans (1, 9): „Ob wohl Hiob umsonst Gott fürchtet?“ Als Seelenkennner weiß er, daß auch der größten Frömmigkeit sich noch immer viel unerkannte Selbstsucht beigelegt. Und doch ist erst das die rechte Herzensstellung zu Gott, wenn man an ihm festhält, ob er einem wohl oder wehe tut, — seiner Weisheit und Liebe vertraut, ob man ihre Wege versteht oder nicht. Das alles kann aber auch der Gerechteste, — der es bloß vor Menschen ist, — nur lernen, indem er „unschuldig“ feindseligen Mächten preisgegeben wird. In diesem Sinne ist das Buch Hiob eine Vorgeschichte Christi (Hebr. 5, 8).

Wie nun aber die Gerechtigkeit nur unter Hinzunahme der Barmherzigkeit ihren Namen wahrnehmen konnte, so kann anderseits auch die Barmherzigkeit oder Gnade nur im Einklang mit der Gerechtigkeit ihre Aufgabe erfüllen. Oder wäre sie noch Barmherzigkeit, wäre sie nicht vielmehr unbarmherzige Schädigung des Betroffenen, ja der Gesamtheit, wenn sie mit orientalischer Willkür verführe und sogar dem Unbußfertigen Vergebung angeheihen ließe? Wenn dagegen der Herr den reuigen Knecht begnadigt und ihm die 10000 Pfund erläßt, oder der Vater dem bußfertigen Sohn die Sünden vergibt, so handelt er ebenso gerecht wie barmherzig, denn daß der Gegendruck des Felsens aufhört, sobald der, welcher gegen ihn anstürmte, von seinem verkehrten Beginnen absteht, liegt in der göttlichen Ordnung selbst. Freilich hört damit die Verwundung und Schädigung nicht auf, die der Verwegene sich zuzog. Auch wurde dem Schalksknecht und dem reuigen Sohn die beschämende und qualvolle Erinnerung an ihre Verfündigungen, die bitterste aller Sündenfolgen, nicht erlassen. Es ist jene Milde natürlich nicht eine Gerechtigkeit, die der Schuldbeladene auf grund seiner Reue fordern könnte, sondern eine aus freier Entscheidung Gottes geschenkte Vergebung. Indem der Schuldige sie forderte, würde er die Ursprünglichkeit und Selbstlosigkeit seiner Buße

und Hingebung an Gott aufheben und in die egoistische Bahn zurückfallen, die ihn von neuem straffällig machen müßte.

Haben wir nun gesehen, wie die beiden Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Gnade in Gott sich nicht widerstreiten, sondern ergänzen und unterstützen, so haben wir nur noch zu betonen, daß sie, wie wir schon oben bemerkten, nur zwei verschiedene Äußerungen desselben fürsorgenden Interesses sind, das Gott als Schöpfer für seine Schöpfung hegt. Ohne dieses käme es weder zur Offenbarung einer göttlichen Gerechtigkeit, noch zu einer solchen der Gnade. Diese hingebende und fürsorgende Liebe aber, die Gott auch der sündigen Welt nicht entzieht (Joh. 3, 16), fordert die Strafe, wie die Vergebung, jede an ihrem Ort, denn Gottes Ordnungen haben ihren Grund ebenso sehr in seinem Wesen, wie in unserm Heil (1 Tim. 4, 8). In diesem Zusammenhange hat man auch mit einigem Recht von einem Liebeszorn Gottes gesprochen, obgleich hier nach beiden Seiten hin Modifizierungen des Ausdrucks nötig sind, wenn der richtige Sinn bewahrt werden soll; denn erstlich zürnt die Liebe nicht, sie läßt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden, — zweitens ist der Zorn des Menschen auf Leid, Schädigung, ja Vernichtung des Schuldigen gerichtet, während Gott nicht Wohlgefallen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe. Also nur in dem Sinne einer wirkungsvollen Geltendmachung seines heiligen Willens und der diesem unterworfenen Weltordnung gegen den Widersacher kann dieser anthropopathische Ausdruck (2 Mos. 32, 10), dem der noch stärkere der Rache des Herrn (Jes. 34, 8; 35, 4; Luk. 21, 22) zur Seite steht, verstanden werden. Die Beschränkung derselben auf das Endgericht, — wie Ritschl will, — hat, wie wir schon sahen, keinen Schriftgrund; auch wäre es gewiß unangemessen, das unwiderrufliche Strafurteil über die Gottlosen, wie es im Endgericht stattfindet, aus einer Erschöpfung der göttlichen Liebe oder von einer unfühnbaren Beleidigung der Majestät Gottes abzuleiten. Sie hat einzig in der selbstverschuldeten Gebundenheit der Feinde Gottes, die sich nicht mehr zur Buße bringen lassen, ihren Grund. Wenn sie noch so spät käme, die Buße des Sünders, Gottes ewige Liebe würde ihr kein: „Zu spät!“ zurufen; aber sie kommt eben

nicht bei denen, die dem letzten Gericht verfallen (Hebr. 6, 4—6; Matth. 12, 31. 32).

War es nun schon ein Fehler, Gerechtigkeit und Gnade als zwei einander widerstrebende Eigenschaften Gottes hinzustellen, so ist es gewiß kein geringerer, den Vater zum Vertreter der Gerechtigkeit, und den Sohn Gottes zum Vertreter der Barmherzigkeit zu machen, wie öfter geschieht; denn es ist einfach undenkbar und der heil. Schrift widersprechend, dem Vater weniger Barmherzigkeit zuzuschreiben, als dem Sohn, oder diesem weniger Rechtsgefühl, als dem Vater (Joh. 6, 38. 39; 12, 45; 8, 28—29). Das schöne Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaum will nur zeigen, was Rechtens wäre dem Sünder gegenüber, und was Gott bewegt, das Strafgericht hinauszuschieben. Das Tun des Sohnes, das dies ermöglicht, hat die volle Zustimmung des Vaters.

Aus demselben Grunde, wie Ritschls Definition der Gerechtigkeit, muß ich nun auch Philippis Fassung der Heiligkeit Gottes ablehnen, in welcher er Buddeus zum Vorgänger hat. Er definiert sie als Selbstbewahrung, Selbstbehauptung Gottes (Dogmatik II, S. 93). Solange aber nicht gesagt wird, gegen wen oder was sich Gott behaupte, ist dies eine ganz inhaltslose Bezeichnung, die überdies schon in dem Begriff der Allmacht, sofern sie wirkend gedacht, ja in dem der Gottheit mit enthalten ist. Nicht in diesem Sinne redet die heil. Schrift von der Heiligkeit Gottes. Der Prophet motiviert sein Wehe über sich nicht durch die Selbstbehauptung Gottes, sondern durch seine, des Propheten, Unreinigkeit im Gegensatz zur Reinheit Gottes. Auch aus unzähligen andern Stellen geht unwiderleglich hervor, daß die heil. Schrift unter der Heiligkeit Gottes eine bestimmte Lebensrichtung und ein Verhalten versteht, das in einem verneinenden und ausschließenden Gegensatz zu einer andern Lebensrichtung steht, welche Gott in seinem Gesetz als Sünde bezeichnet. Wird diese von uns aufgegeben und unsere Lebensrichtung in den Dienst Gottes gestellt, so werden auch wir heilig, wie denn in weiterer Abfolge alles, was in seinen Dienst gegeben wird oder von Gott ausgeht oder durch ihn beeinflusst ist, dadurch geheiligt wird. Philippis Fassung der göttlichen Heiligkeit erklärt sich daraus, daß er die Sünde als „erstrebte Gottes-

vernichtung“ aufgefaßt wissen will.¹⁾ Aber die Schrift spricht wohl von Toren, die das Dasein Gottes leugnen, von Spöttern, die seine Strafandrohung verlachen, von Gottlosen, die ihn hassen oder den Zwang seiner Ordnungen abschütteln wollen, aber daß jemand den Gedanken hätte, Gott zu vernichten, sagt sie nicht, auch dürfte solcher Wahntwiz nur selten vorkommen.

Aber freilich noch viel weniger können wir Ritschl beipflichten, der die Heiligkeit Gottes als die Unnahbarkeit des Schöpfers gefaßt sehen will, vor der jedes sich nahende Geschöpf, ganz abgesehen von Sünde und Schuld, dem Tode verfallen müsse. Ein Blick in die Paradiesesgeschichte, die uns zeigt, daß sündlose Menschen, ohne zu sterben, der Erscheinung Gottes gegenüberstehn konnten, hätte ihn eines andern belehren müssen. Statt dessen sucht er aus Num. 31, 38—54 nachzuweisen (R. u. B. II, S. 200), daß das „Bedecken“ der Kinder Israel nicht den Zweck gehabt habe, Sünde zu bedecken, sondern die Menschen, die Gottes Angesicht nicht sehen konnten, ohne zu sterben.²⁾ Und wenn in Jes. 6, 5 die Sündhaftigkeit ausdrücklich als Grund der Befürchtung des Sterbenmüssens angegeben wird, so sucht sich R. durch das verzweifelte Mittel zu helfen, daß er (S. 202) dies einem späteren Standpunkt zuschreibt; der ursprüngliche gründe diese Befürchtung einfach auf den Umstand, daß wir Fleisch seien (Exod. 33, 20). Und doch hätte ihm Exod. 24, 11 zeigen müssen, daß die Priester und Ältesten Israels, solange der große Abfall noch nicht geschehen war, den Herrn sehen durften. Sein Versuch (S. 205), seine Ansicht durch 2 Sam. 6, 19. 20 zu stützen, schlägt zu seinen Ungunsten um; denn grade

¹⁾ Dogmatik II, S. 94: „Die Sünde als erstrebte Gottesvernichtung mußte den Rückschlag der göttlichen Selbsterhaltung, d. i. den Tod als Vernichtung des Menschen, erfahren.“ Beiläufig bemerkt, ist aber weder der Tod eine Vernichtung des Menschen, noch die Sünde ein erstrebter Tod oder eine Vernichtung Gottes, letztere überdies ein an sich unvollziehbarer Gedanke. Selbst Quenstedt, auf den wohl Philippis Fassung zurückzuführen ist, wagt den Ausdruck nicht ohne gewisse Einschränkung (III, S. 227): *quia peccatum est injuria infiniti Dei, atque ut sic dicam deicidium, hinc infinitam quandam malitiam habet etc.*

²⁾ Richtig bemerkt Dörner, Syst. d. Chr. Gl. II, 2. Aufl., S. 507: „Die Idee von Gott, wonach derselbe verzehrend für den endlichen Menschen als solcher wäre, würde dem Moloch ähnlicher sein als dem Jehovah.“

deswegen sterben die dort Genannten, weil sie sich ihrer Sündhaftigkeit nicht erinnern und sich an Gottes Heiligtum wagen, was ihnen nicht zustand;¹⁾ und wenn er das „Bedecken“ des ausfälligen Hauses und entweihter Geräte geltend macht, bei welchen von Sünde nicht die Rede sein könne, so liegt es doch nah genug, in jeder Ausartung oder Profanation ein Abbild der Sünde zu erblicken, die ja auch ihrem Wesen nach Degeneration ist.

Hier hätte nun die Lehre von der Versöhnung einzusetzen. Doch muß diese einer selbständigen und umfassenderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

¹⁾ Vgl. Riehm, Die Begr. der Sühne, S. 74 und 78. Böhl, Von d. Rechtfertigung durch d. Gl., 1890, S. 126: „Alle Ausleger sind, mit geringen Variationen, in der Auffassung einig, daß die Opfer dienen sollen, um die Person des Opfernden als sündige zu bedecken, und nicht etwa als geschaffene.“ So auch J. Frey, Die altisr. Totentrauer, 1898, S. 12: „Der Anblick Jahve's als des Heiligen ist verderblich, wie überhaupt seine Nähe für den nichtentsündigten Menschen“ (Ex. 19, 22. 24; 20, 19; 2 Sam. 6, 7).







UNIVERSITY OF CHICAGO



48 424 257

<p>BT 65 .S45</p>	<p>Seeberg, Paul Vorstudien zur dog- matik.</p> <p>247846</p>
<p>JUL 29 '35 AUG 14 '36</p>	<p><i>S. S. Hale</i> <i>5106 University</i> <i>8-12-36</i></p>

247846

UNIVERSITY OF CHICAGO



48 424 257