Judentum
und moderne
Weltanſchauung

von

Dr. Julius Lewkowitz,
Rabbiner in Schneidemühl.

Frankfurt am Main
∞ J. Kauffmann ∞
1909.

Judentum

und

moderne Weltanschauung

von

Dr. Julius Lewkowitz,
Rabbiner in Schneidemühl.

Frankfurt am Main
J. Kauffmann
1909.

Mit der Bitte um gfl. Besprechung und Einsendung von zwei Recensionsbelegen

überreicht von der

Verlagshandlung
J. Kauffmann
Frankfurt

Preis M 2.–

:: :: Subventioniert von der Königswarter Stiftung. :: ::

STADT-BIBLIOTHEK
FRANKFURT AM MAIN

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit wendet ſich an diejenigen unſerer Glaubensbrüder, die das Bedürfnis empfinden, ihre religiöſen Anſchauungen mit dem wiſſenſchaftlichen Denken unſerer Zeit in Einklang zu bringen. Eine Syntheſe jüdiſcher und europäiſcher Kultur wird von zwei Seiten grundſätzlich abgelehnt. Von zioniſtiſchem Standpunkte aus wird aus nationalen Gründen die Aufrechterhaltung der Tradition gefordert, weil bei einer Verſchmelzung mit fremden Elementen die Eigenart jüdiſchen Denkens und Fühlens vernichtet wird, und die Keime einer ſelbſtändigen Entwickelung des jüdiſchen Glaubens, wie ſie innerhalb einer jüdiſchen Kultur möglich wäre, getötet werden.

Dieſe Argumentation iſt klar und konſequent, doch eins iſt überſehen. Wir können nicht warten, bis auf dem Boden Paläſtinas in langſamem Wachstum eine eigenartige jüdiſche Kultur entſteht. Selbſt

wenn wir über die mannigfachen theoretiſchen und praktiſchen Schwierigkeiten des zioniſtiſchen Programms hinwegſehen und den Nationalismus innerhalb des Judentums als berechtigt anerkennen, bleibt die zwingende Notwendigkeit beſtehen, den Gegenſatz, der zwiſchen den wiſſenſchaftlichen Lehren der Neuzeit und den Glaubensſätzen des Judentums beſteht, zu beſeitigen. Wir können auch einer zukünftigen jüdiſchen Kultur nicht unſer Gewiſſen opfern, das von uns im religiöſen Glauben Ehrlichkeit verlangt. Wenn die Lehren der modernen Wiſſenſchaft wahr ſind, bleibt uns nichts anderes übrig, als ihre Gültigkeit anzuerkennen und unſere religiöſe Weltanſchauung dementſprechend umzuformen, es ſei denn, daß wir dem menſchlichen Verſtand die Fähigkeit und Berechtigung abſprechen, in den Fragen des Glaubens eine Entſcheidung zu fällen.

Ein ſolches Opfer des Intellekts bringt die Orthodoxie, die die Tradition ihres göttlichen Urſprungs wegen ohne jede Prüfung als verbindlich hinſtellt und völlige Unterordnung unter die Autorität des Glaubens verlangt. Sie wird jeden Anſpruch der Wiſſenſchaft auf Berückſichtigung ihrer Reſultate als unberechtigt zurückweiſen. Eine Verſtändigung mit ihr

iſt ausgeſchloſſen. Zum Glück iſt die Mehrzahl der deutſchen Juden nicht bereit, auf das Recht ſelbſtändigen Denkens zu verzichten, für ſie ſind die folgenden Unterſuchungen berechnet.

Noch eine andere Möglichkeit gibt es, den Konflikt zwiſchen jüdiſchem Glauben und moderner Wiſſenſchaft zu löſen, indem man die Willkürlichkeit der wiſſenſchaftlichen Theſen nachweiſt, auf die Lücken der Beweisführung aufmerkſam macht, ſodaß der ſubjektive Charakter der Lehrſätze deutlich wird, oder durch eine fundamentale Erkenntniskritik die Unzulänglichkeit und Subjektivität aller Forſchung enthüllt.

Eine ſolche Rettung des Glaubens auf Koſten der Intelligenz iſt deshalb nicht möglich, weil ſich die Skepſis, die die Möglichkeit ſicherer, objektiver Erkenntnis beſtreitet, oder in Frage ſtellt, mit umſo größerer Energie ſchließlich gegen den Glauben wendet. Wenn auch die Forſchung durch die Organiſation unſerer Sinne und unſeres Verſtandes bedingt und eingeengt iſt, ſo iſt ihre Subjektivität dennoch im Vergleich zu der des Glaubens gering, weil in aller Erfahrung, von der ſie ausgeht, Objektives und Subjektives verbunden ſind, während jede Religion aus-

ſchließlich der Innerlichkeit menſchlichen Fühlens entſpringt und ſelbſt der relativen Beweiſe entbehrt, auf die die Wiſſenſchaft ſich ſtützen kann. Wir haben keine andere Möglichkeit, die Wahrheit auch nur zu ſuchen, als empiriſche Forſchung. Daher fehlt auch in unſerer Arbeit eine erkenntniskritiſche Betrachtung der Wiſſenſchaft und ihrer Prinzipien. Ihre leitenden Gedanken, die im Laufe der letzten Jahrhunderte immer deutlicher und entſcheidender hervorgetreten ſind, bilden den Ausgangspunkt der Unterſuchung. Sie bezeichnen die kulturelle Lage, in der ſich das Judentum der Gegenwart befindet, und der es ſich anpaſſen muß, wenn es ſich zur europäiſchen Wiſſenſchaft nicht in einen bedenklichen Gegenſatz ſtellen will.

Ihre Lehren ſind längſt über den engen Kreis der Fachgenoſſen hinaus ins Volk gedrungen, um ſo nötiger iſt es, in allgemeinverſtändlicher Form die religiöſen Probleme unſerer Zeit zu behandeln. Aus dieſem Grunde haben wir auf die Auseinanderſetzung mit den Vertretern der verſchiedenen religionsphiloſophiſchen Richtungen und auf alle fachwiſſenſchaftliche Gelehrſamkeit verzichtet und auch nach Möglichkeit die philoſophiſchen Termini vermieden. Nichts-

deſtoweniger ſind die wichtigen Reſultate religionswiſſenſchaftlicher Forſchung berückſichtigt worden.

Unſer Glaube hat ſich in allem Wechſel der Kulturen behauptet, er wird auch die ſchwere Kriſis überwinden, in die ihn die Gegenwart mit ihren revolutionierenden Tendenzen gebracht hat.

Schneidemühl, Dezember 1908.

Rabbiner **Dr. Lewkowitz.**

Kap. I.

Weſen und Aufgabe der Religion.

Eine Religion braucht nicht wahr zu ſein, um zu herrſchen, ihre ſuggeſtive Kraft beruht auf der Stimmung, die ſie in den Seelen weckt, und auf der Sicherheit und Beſtimmtheit, mit der ſie ihre Sätze hinſtellt. Die Wahrheit ihrer Lehren iſt nur auf dem Wege der Kritik zu finden, die Forſchung aber beginnt ſtets mit einem Zweifel, ſie verwandelt Überzeugungen in Probleme und erblickt in jedem Gefühl a priori einen Einwand gegen die Gültigkeit einer Theſe. Daher erſchüttert ſie notwendig die Feſtigkeit des religiöſen Glaubens, ſelbſt wenn ſie ſchließlich ſeine Gültigkeit erweiſt, und ſchwächt die Wirkung, die er auf das Empfinden des Menſchen ausübt.

Der Gegenſatz, der ſo zwiſchen Wiſſen und Glauben hervortritt, läßt auf eine Verſchiedenheit ihres Weſens, ihrer Ziele und Aufgaben ſchließen. Sie zu erkennen iſt um ſo nötiger, als in unſerer vom wiſſenſchaftlichen Denken beherrſchten Zeit immer von neuem

die Behauptung auftritt, daß die Religion die bereits überwundene Vorstufe der Wissenschaft ist. Wie auf das phantasiereiche Träumen und Dichten des Kindes das nüchterne Denken des Erwachsenen folgt, so sollen die mythologischen Anschauungen der Bibel von den Theorieen besonnener Forschung abgelöst sein. Wir haben demnach zu untersuchen, ob die Religion einen selbständigen und dauernden Wert besitzt, und worauf er beruht.

Zur Feststellung der Aufgabe der Religion bedarf es der Bestimmung und Abgrenzung ihres Gebietes von den übrigen Bezirken des geistigen Lebens. Wenn erkannt werden soll, welche Bedeutung der religiöse Glaube für die Menschheit besitzt, muß Klarheit darüber herrschen, welche Ziele Wissenschaft und Kunst verfolgen, weil er zu beiden in mannigfachen und engen Beziehungen steht.

Daß Religion und Wissenschaft sich berühren, leuchtet ohne weiteres ein, beide stellen ja Sätze über die Beschaffenheit und Ordnung der Welt auf, die Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben. Aber auch die Kunst gehört in den Bereich unserer Untersuchung, weil die Erzählungen der Bibel und die Reden der Propheten, denen wir unsere religiöse Er-

kenntnis verdanken, künſtleriſche Schöpfungen von unendlichem Werte ſind, deren äſthetiſche Bedeutung immer gerechter gewürdigt wird.

Suchen wir zunächſt die Grenze zu finden, die Religion und Wiſſenſchaft trennt. Die ſcheinbar einfachſte Unterſcheidung, derzufolge die Religion das Gebiet des menſchlichen Glaubens, die Wiſſenſchaft das Reich des ſicheren Wiſſens umfaßt, iſt unzutreffend. Verſtehen wir unter „Glauben“ ein Fürwahrhalten ohne zureichenden Beweis, dann gehören alle wiſſenſchaftlichen Hypotheſen, Annahmen, deren Gültigkeit gleichfalls unerwieſen iſt, in das Gebiet der Religion. Es ſind vielmehr zwei Arten des Glaubens zu unterſcheiden. Wenn eine Behauptung als unſicher bezeichnet und angedeutet werden ſoll, daß die Möglichkeit eines Irrtums nicht ausgeſchloſſen iſt, dann ſagen wir: „Ich glaube“. In dieſem Sinne gibt es auch innerhalb der Wiſſenſchaft ein „Glauben“. Die Worte: „Ich glaube an einen Gott“ bedeuten dagegen nicht: es iſt möglich, daß wir uns täuſchen und Gott nicht exiſtiert, ſie haben vielmehr folgenden Sinn: obwohl ich die Exiſtenz Gottes nicht beweiſen kann, bin ich von ſeinem Vorhandenſein dennoch feſt überzeugt.

Es hängt demnach nicht von dem Grad ſubjektiver

oder objektiver Gewißheit ab, ob ein Satz in das Gebiet der Wissenschaft oder der Religion gehört, sie unterscheiden sich vielmehr durch ihre Ziele. Die Aufgabe, die alle Forschung zu lösen sucht, ist: Erkenntnis der Wirklichkeit. Sie stellt fest, was in der Welt vorhanden ist, und sucht das Vorhandene zu beschreiben und zu erklären.

Wie stellt man Wirklichkeit fest? Darauf antwortet die moderne Wissenschaft: ausschließlich durch Beobachtung, durch „Erfahrung". Wir können zwar auf Grund von Erscheinungen, die wir wahrnehmen, mit Hilfe unseres Verstandes auf irgend eine Realität, die sich unserer Wahrnehmung entzieht, schließen und von der Wirkung ausgehend die unsichtbare Ursache vermuten, indessen bleibt unser Schluß so lange unsicher, bis die Erfahrung ihn bestätigt hat. Wahrnehmung ist demnach das einzige Mittel zur Feststellung der Wirklichkeit. Da indes alle Erfahrung von der Organisation des wahrnehmenden Subjekts bedingt ist, so entsteht der Wissenschaft die Aufgabe, den objektiven Gehalt der subjektiven Beobachtungen festzustellen. Dadurch tritt ihre Tendenz, den Umfang der Wirklichkeit zu bestimmen, noch deutlicher hervor.

Wenn ſie die Exiſtenz eines Weſens feſtgeſtellt hat, geht ſie daran, es zu beſchreiben und zu erklären. Erklärt iſt eine Erſcheinung, wenn man ihre Urſache kennt. Jede wiſſenſchaftliche Erklärung iſt demnach kauſal.

Wenn nun die Aufgabe der Wiſſenſchaft die Erkenntnis der Wirklichkeit iſt, dann gehört alles Vorhandene ohne Unterſchied ſeines Wertes in ihr Gebiet. Für die Forſchung hat das Kleinſte und Unbedeutendſte denſelben Wert wie das Größte, das Häßliche dasſelbe Intereſſe wie das Schöne. Der zentrale Begriff der Wiſſenſchaft iſt demnach der der Wirklichkeit ohne Rückſicht auf ihren Wert.

Zu dem entgegengeſetzten Ergebnis führt die Betrachtung der Kunſt. Ob die Gegenſtände, die ſie darſtellt, wirklich ſind oder nicht, ob der Künſtler, ſie in der Welt vorgefunden, oder ſeine Phantaſie ſie frei geſtaltet hat, iſt völlig gleichgültig. Wir verlangen von ihnen nur, daß ſie ſchön ſind, alſo äſthetiſchen Wert beſitzen. Der zentrale Begriff der Kunſt iſt demnach der des Wertes ohne Rückſicht auf Realität.

In der Mitte zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt ſteht die Religion. Sie begnügt ſich nicht wie die Kunſt mit einer Welt des ſchönen Scheins, ſondern will ein Bild

der Wirklichkeit geben. Ihre Sätze erheben ebenso wie die Lehren der Wissenschaft den Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit. Während jedoch für die wissenschaftliche Betrachtungsweise jede beliebige Tatsache die gleiche Bedeutung und Würde besitzt, trifft die Religion aus der unendlichen Fülle der Erscheinungen eine Auswahl und hält sich ausschließlich an die, die der Mensch als wertvoll empfindet, an das Schöne und Gute. Sie entdeckt in der Wirklichkeit Werte, die sie für letzte und höchste erklärt. Gott ist ja für jede Religion ein vollkommenes Wesen, also die Verwirklichung eines absolut Wertvollen. Der Grundbegriff der Religion ist demnach der des in der Wirklichkeit vorhandenen, realen Wertes.[1])

Sie schafft ihre Werte nicht, sondern findet sie vor, sie entdeckt sie nicht einmal allein, denn auch der die Welt ästhetisch betrachtende Mensch empfindet den

---

[1]) Anm. Einen eigenartigen, besonderen Charakter zeigt die buddhistische Religion, die pessimistisch und dementsprechend atheistisch ist. Aber auch sie bestätigt die Richtigkeit unserer Auffassung. Der Buddhismus, der der Welt jeden Wert abspricht, behauptet auch, daß die in der Erfahrung gegebene Welt nicht die wirkliche ist und verlangt, daß wir durch den trügerischen Schein hindurch zur Wirklichkeit streben sollen, in der wir Glückseligkeit, also die Realisierung dessen finden, was für uns Wert besitzt.

Zauber des Schönen. Doch während er beim augenblicklichen Genuß des Schönen verweilt und über seine Bedeutung nicht reflektiert, nicht fragt, ob er einem Höchsten und Letzten, oder einem Zufälligen und Vergänglichen gegenübersteht, trägt den religiösen Menschen seine Andacht vor dem Schönen, die zur ästhetischen Freude hinzukommt, über den flüchtigen Moment des Genießens hinaus und führt ihn zu der Überzeugung, vor einer Offenbarung Gottes, einem Vollkommenen und Ewigen zu stehen. Das Analoge gilt vom Guten. Erst durch die religiöse Betrachtung werden Schönheit und Sittlichkeit ewige Werte.

Durch Aufstellung solcher höchsten, unvergänglichen Werte sucht die Religion eine Frage zu lösen, die die Wissenschaft überhaupt nicht stellt, das Problem des Zwecks und der Bedeutung alles Wirklichen. Wenn die Forschung die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange zu beschreiben und kausal zu erklären bestrebt ist, so betrachtet der Glaube sie auf ihren Zweck hin, er sucht nach einer teleologischen Deutung der Welt.

Dem Universum einen Sinn und dem Menschenleben einen Inhalt zu geben, das ist die Aufgabe jeder Religion. Ihre Lösung erfolgt jedoch nicht immer in derselben Weise. Je nachdem in einem Menschen das

äſthetiſche, oder das ſittliche Empfinden feiner entwickelt iſt, je nachdem ferner ſein Blick auf die Natur in ihrer Majeſtät und Größe, oder auf die unendlich reiche Welt des ſeeliſchen Lebens gerichtet iſt, wird er den Sinn der Wirklichkeit im Schönen oder im Guten finden.

So ergibt ſich uns von ſelbſt die Einteilung aller Religionen in äſthetiſche und moraliſche. In den Religionen des heidniſchen Altertums bildet das Schöne den oberſten Wert, wenn auch die Empfindung des Schönen nicht überall in derſelben Stärke und Reinheit hervortritt, wie in der griechiſchen und mit anderen, ſpezifiſch religiöſen Gefühlen verbunden iſt, die im Vordergrund des Bewußtſeins ſtehen und es beherrſchen. Bei ihnen allen handelt es ſich um eine religiöſe Betrachtung und Verehrung der Natur, bei der das äſthetiſche Moment die entſcheidende Rolle ſpielt. Sie ſind ohne das Gefühl der Erhabenheit, Gewalt und Größe der Natur nicht denkbar. Die erſte Religion, in der das Sittliche den oberſten Wert bildet, iſt die jüdiſche. Im Mittelpunkt ihres Intereſſes ſteht nicht die Natur, ſondern der ſittlich ſtrebende Menſch. Doch wie auch immer die Antwort lauten mag, die eine Religion auf die Frage nach

dem Sinn alles Exiſtierenden gibt, in jedem Falle iſt ihr Ziel von dem der Wiſſenſchaft deutlich zu unterſcheiden.

Der religiöſe Glaube, ſo ſahen wir, hat die Aufgabe, die Wirklichkeit zu deuten, ihren Sinn und Zweck zu finden. Zu ihrer Löſung aber bedarf er der Reſultate der Wiſſenſchaft. Er will ja die vorhandene, reale Welt deuten und ſetzt daher eine beſtimmte Vorſtellung von der Welt, ein theoretiſches Weltbild voraus. Seine Lehren ſind demnach ſtets mit wiſſenſchaftlichen Anſchauungen verbunden. So finden wir im erſten Kapitel der Geneſis beſtimmte Vorſtellungen über die Stellung der Erde im Univerſum und ihre Beziehung zu den übrigen Weltkörpern. Infolge der fortſchreitenden wiſſenſchaftlichen Erkenntnis ändert ſich jedoch das Bild, das wir vom Weltall beſitzen. Daraus ergibt ſich die Notwendigkeit, die älteren wiſſenſchaftlichen Anſchauungen, die zur Zeit der Entſtehung der Religion herrſchend waren und ſich mit ihr verbanden, durch andere zu erſetzen, die dem jedesmaligen Stande der Forſchung entſprechen.

Eine ſolche Änderung iſt möglich, ohne daß die religiöſen Lehren etwas von ihrem Wert verlieren. Sie trifft ja nur den wiſſenſchaftlichen, theoretiſchen

Teil der religiöſen Weltanſchauung, der nicht ihr Weſen bildet, löſt die feſtgewordene Verbindung von Wiſſenſchaft und Glaube, um ſie neu zu knüpfen.

Sie iſt nicht nur möglich, ſondern notwendig, weil ein Glaube nur dann die Herrſchaft über die Seelen behauptet, wenn er die leitenden Gedanken einer Zeit in ſich aufnimmt. Er erfüllt ſeine Aufgabe, die Wirklichkeit zu deuten nur dann, wenn das theoretiſche Weltbild, auf das er ſich bezieht, als richtig anerkannt wird. Bei aller Abhängigkeit von der Wiſſenſchaft aber verfolgt die Religion ihr eigenes Ziel. Sie ſtillt das tiefe Sehnen des Menſchen nach einem Sinn und Inhalt für ſein Leben, nach einem Letzten und Höchſten, deſſen Wert in allem Wandel beſtehen bleibt und alle Wirklichkeit rechtfertigt. Darin liegt ihre ſelbſtändige und unvergängliche Bedeutung.

Unſere Auffaſſung vom Weſen der Religion und ihrer Aufgabe dürfte dem Einwand begegnen, daß ſie rein akademiſch iſt und des Zuſammenhangs mit dem religiöſen Leben des Volkes entbehrt. Wie der naive Menſch auf primitiver Stufe der Kultur, beſchäftigt noch heute die breite Maſſe der Gläubigen ſich weniger mit den letzten Fragen der Weltanſchauung, den ſubtilen Problemen der Metaphyſik, als

mit der Löſung der praktiſchen Aufgaben, die das Leben ſtellt. Für ſie iſt der Glaube nichts anderes, als die geiſtigſte Waffe gegen die Härten des Schickſals, ein Balſam für die Wunden des Herzens, ein Verſuch, über die Tragik des Menſchenloſes hinwegzukommen.

Es iſt nicht zu beſtreiten, daß dieſe Motive in der religiöſen Literatur aller Völker einen breiten Raum einnehmen und auch die Religion der Propheten und Pſalmiſten dem Leben mit ſeinen Kämpfen und Leiden zugewandt iſt, und daß darauf die Tiefe und Breite ihrer Wirkung beruht. Für den hohen Idealismus einer rein ethiſchen Geſinnung hat der Menge zu allen Zeiten das Verſtändnis gefehlt, ſie iſt gewohnt, mit den „realen Mächten“ des Daſeins zu rechnen und würde die erhabenſte ſittliche Forderung als weltfremde Träumerei und Torheit verlachen, wenn ſie nicht einen Zuſammenhang zwiſchen Moral und Lebensſchickſal erkennen würde.

Doch etwas Großes verliert ſeine Eigenart nicht dadurch, daß es in die Sphäre perſönlicher Intereſſen hinabſteigt. Ebenſowenig wie die Wiſſenſchaft ihren idealen Charakter dadurch einbüßt, daß ſie den praktiſchen Bedürfniſſen des alltäglichen Lebens dient, iſt

das Weſen der Religion dadurch entſcheidend beſtimmt, daß ſie den Menſchen in den mannigfachen Nöten ſeines Daſeins ermutigt und mit ſeinem Schickſal ausſöhnt. Wie die theoretiſche Forſchung, ſo entſpringt, hiſtoriſch betrachtet, auch die religiöſe Verehrung der göttlichen Weſen einem nüchternen, praktiſchen Intereſſe, doch je weiter die Entwickelung aufwärts ſteigt, deſto ſtärker kommt ihr ideales Weſen zur Geltung und deſto reiner und ſelbſtloſer wird ihre Form.

Die Propheten verheißen Lohn und Strafe, doch ihr tiefſtes Intereſſe iſt der Sieg der Moral, ihr Herz hängt nicht an einem Leben voll Glück und Freude, ſondern ihr ſtärkſtes Sehnen iſt die Aufrichtung des Reiches Gottes. Völlig losgelöſt von allen praktiſchen Intereſſen erſcheint der Glaube Israels in der Forderung, das Gute zu lieben um ſeiner ſelbſt willen. Deshalb iſt es auch methodiſch nicht gerechtfertigt, das Weſen der Religion aus der gröberen Volksfrömmigkeit abzuleiten. Der innerſte Kern des Glaubens wird erſt da ſichtbar, wo er in ſeiner reinſten und höchſten Form zur Erſcheinung gelangt.

Zu demſelben Reſultat führt eine andere Erwägung. Es wäre denkbar, daß in einer fernen Zu-

kunft ein Geſchlecht ſelbſtbewußter und ſtarker Menſchen die Schickſale des Lebens, ſeine Sorgen und Kämpfe ſelbſt tragen wollte und in dieſer Kraft und Tapferkeit der Seele ſeinen Stolz finden möchte. Die Keime und Anfänge einer ſolchen Entwickelung ſind in vereinzelten dichteriſchen und philoſophiſchen Beſtrebungen unſerer Zeit gegeben. Dann hätte die Religion ihre Daſeinsberechtigung eingebüßt, wenn ihre Funktion ausſchließlich, oder auch nur vorwiegend in dem Troſt und in der Erhebung über die Leiden und Mühen des Lebens zu erblicken wäre. Eine dauernde und unvergängliche Bedeutung aber gewinnt ſie, wenn ſie mit den Idealen, die ſie lehrt, uns die Antwort gibt auf die Frage nach dem Sinn unſeres Lebens und dem verborgenen Zweck alles Seins, weil dieſe Frage immer von neuem geſtellt wird.

Der Erkenntnistrieb des Menſchen hat vor dieſem Problem nicht Halt gemacht und ſeine ſichere Löſung verſucht. Doch ſeitdem Kant die Grenzen der menſchlichen Erkenntnis zwingend beſtimmt und aufgewieſen hat, wiſſen wir, daß die zahlreichen Syſteme metaphyſiſcher Spekulation nur das vergebliche Mühen und Ringen des menſchlichen Geiſtes beweiſen, die Schranken ſicherer Erkenntnis zu durchbrechen. Dieſe Fragen

werden daher ſtets die Domäne des Glaubens bilden. Solange die Wiſſenſchaft ſich ihrer Grenzen bewußt bleibt, bedarf ſie der Religion zu ihrer Ergänzung. Aus ihrer Verbindung erſt gewinnen wir eine umfaſſende und geſchloſſene Weltanſchauung, die auf die Fragen des Verſtandes und des Herzens die Antwort gibt.

Kap. II.

Urſprung der Religion.

Unſere Auffaſſung vom Weſen des Glaubens hilft uns bei der Beantwortung einer Frage, die gleichfalls alle Religionen betrifft, der Frage nach ihrem Urſprung. Die zahlreichen Formen des Glaubens, die im Laufe der Jahrtauſende entſtanden ſind, zeigen zwar eine überaus große Verſchiedenheit, und jede einzelne Religion iſt ein außerordentlich zuſammengeſetztes Gebilde, ſodaß es fraglich erſcheint, ob es möglich iſt, einen allen gemeinſamen Urſprung zu finden, indeſſen verfolgen ſämtliche Religionen trotz aller Verſchiedenheit dennoch dasſelbe Ziel, in ihrem Weſen ſtimmen ſie überein, und ſo muß es gelingen, wenigſtens für dieſes Weſentliche in der menſchlichen Seele die Wurzel zu entdecken.

Der Glaube, ſo ſahen wir, befriedigt das Sehnen des Menſchen nach einem Sinn für ſein Leben und für alles, was ihn umgibt; das iſt ſeine Aufgabe.

Iſt damit nicht auch ſein Urſprung erkannt? War nicht der Wunſch nach einem höchſten Ziele des Strebens die Quelle der Religion? Dieſe Annahme iſt zweifellos falſch. Der einfache, primitive Menſch, deſſen geiſtige Intereſſen nicht über das Nächſte und Notwendigſte hinausreichen, kennt keinerlei ideales Sehnen. Die Religionen des Altertums ſind nicht entſtanden, weil die Völker nach ihnen verlangten, ſie ſind ohne ihren Willen in ihrer Seele gewachſen.

Doch wenn die Einſicht in die Aufgabe der Religion uns auch nicht zugleich ihren geſchichtlichen Urſprung erkennen läßt, ſo zeigt ſie uns doch die Richtung, in der wir ihn zu ſuchen haben. Der Glaube löſt ſeine Aufgabe durch Aufſtellung eines höchſten Wertes, des Schönen oder des Guten. Ob aber der Sternenhimmel, zu dem der Menſch ſein ſtaunendes Auge erhebt, ſchön, ob Kindesliebe edel und gut iſt, das wird nicht durch Denken, ſondern durch Fühlen erkannt. Wir können demnach jeden Verſuch, die Entſtehung der Religion aus einem Intereſſe des Verſtandes zu erklären, als verfehlt bezeichnen und brauchen uns mit der Widerlegung der verſchiedenen Anſichten, die in dieſe Klaſſe gehören, nicht aufzuhalten. Rein theoretiſche Fragen, und

wären es auch die größten und allgemeinſten, wie das Problem der Entſtehung der Welt[1]), gehören in das Gebiet der Wiſſenſchaft. Wollte man die geſchichtlichen Religionen als Verſuche betrachten, ſie zu beantworten, dann wäre, abgeſehen davon, daß der primitive Menſch dieſe geiſtigen Intereſſen nicht kennt, der Glaube nur die Vorſtufe der Wiſſenſchaft, ihre unentwickelte, kindliche Form. Daß dies ein Irrtum iſt, hat unſere frühere Unterſuchung erwieſen. Die Wurzel des Glaubens kann alſo nur ein noch näher zu beſtimmendes Gefühl ſein.

Wollen wir uns nicht auf eine einzige Religion beſchränken, ſondern den gemeinſamen Urſprung aller finden, dann müſſen wir nach einer Empfindung ſuchen, die unter den verſchiedenſten Bedingungen und auf primitiver Stufe der Kultur möglich iſt.

Man begeht heute vielfach den Fehler, den wichtigſten Teil unſeres Glaubens, ſeine ſittlichen Lehren und Vorſchriften, für das Ganze zu halten, erklärt alſo Religion und Moral für identiſch. Man überſieht hierbei, daß die mannigfachen Stimmungen der Andacht, das Vertrauen zur Welt, aus

---

[1]) Wie die Lehre von der Schöpfung zu verſtehen iſt, werden wir ſpäter zu zeigen haben.

dem wir die Kraft zum ſittlichen Streben gewinnen, das Gefühl des Geborgenſeins die Elemente ſind, durch deren Zuſammenwirken die „religiöſe Stimmung“ entſteht. Die Moral iſt für uns der wichtigſte Teil des Glaubens, aber ſie iſt nicht mehr als ein Teil, und ſie ſpielt in den Religionen des Altertums eine untergeordnete Rolle.

Das ſittliche Empfinden kann demnach gleichfalls nicht die Quelle des Glaubens ſein. Es kann dies nur ein Gefühl ſein, das ebenſo der Natur, der Größe der Welt, wie dem Guten in der menſchlichen Seele gegenüber entſteht. Die vorhin gewählten Beiſpiele führen zur Löſung des Problems. Was empfinden wir, wenn die ſtille Schönheit des Sternenhimmels oder die Erhabenheit einer edlen Tat auf uns wirkt? Andacht und Ehrfurcht. Hier liegt die tiefe und reine Quelle des Glaubens. In dem Augenblick, in dem der Menſch zum erſten Male vor der Majeſtät der Natur ſein Knie beugte, entſtand die Religion.

Unter Natur iſt hier nicht das Weltall, ſondern eine einzelne Erſcheinung zu denken, das Brauſen des Sturmes, das Flüſtern einer Quelle, oder irgend ein anderer Vorgang, der die Seele des Menſchen mit

ſtaunender Ehrfurcht erfüllte. Das war natürlich noch nicht bewußte und klare Andacht, ſondern die dunkle Empfindung, vor etwas Großem und Geheimnisvollem zu ſtehen, ein Staunen und kindliches Ahnen, das erſt im Laufe der Jahrhunderte zur Erkenntnis und Verehrung der Schönheit der Natur gereift iſt.

Daß die älteſten uns bekannten Bilder göttlicher Weſen von abſtoßender Häßlichkeit ſind, beweiſt nichts gegen die Annahme eines äſthetiſchen Grundzuges der primitiven Religioſität, denn Schönheit iſt nicht mit Anmut identiſch. Das Gebiet des Äſthetiſchen iſt weit umfaſſender. Es waren auch nicht die lieblichen Erſcheinungen der Natur, die das religiöſe Empfinden des Menſchen weckten, ſondern etwa das grandioſe Schauſpiel des erwachenden Tages, oder das Zucken der Blitze. Das Erhabene hat zuerſt die Seele des Menſchen berührt und den Weg zu ſeinem Herzen gefunden. Es trat ihm zunächſt in der ihn umgebenden Natur entgegen, der er mit allen Sinnen lauſchte. Viel ſpäter erſt hat ſein Blick die Richtung in das eigene Innere, in die Seele gefunden. Seine Empfindung dürfen wir uns auch nicht als völlig rein denken. Mit dem Gefühl der Andacht war ſicher-

lich eine gewiſſe Furcht, eine zitternde Scheu verbunden, wie ſie beim Anblick eines Fremdartigen und Unbekannten naturgemäß in uns entſteht.

Dieſe Unſicherheit und Angſt der Natur, vor allem ihren gewaltigſten Erſcheinungen gegenüber, iſt die Wurzel aller derjenigen Anſichten und Formen des Verhaltens, die wir auf Grund unſerer beſſeren Kenntnis und reineren Empfindung als abergläubiſch bezeichnen. Soviel Furcht in einer Religion wirkſam iſt, ſo viel Aberglaube iſt in ihr zu finden. Die Worte: „Gott iſt mit mir, ich fürchte nichts“, ſind dagegen der vollkommene Ausdruck reinſter Frömmigkeit.

Gefühl und Wille ſtehen in denkbar engſtem Zuſammenhang. Die Empfindungen belehren den Menſchen darüber, ob ein Weſen, das zu ihm in Beziehung tritt, ihm freundlich oder feindlich geſinnt iſt. Hier liegt noch heute das ſtärkſte Intereſſe des Menſchen. Das iſt noch jetzt die erſte Frage, die unſere Seele, wenn auch nicht immer bewußt, an Menſchen und Dinge ſtellt, und das gilt in viel höherem Grade vom primitiven Menſchen, deſſen Furcht und Ängſtlichkeit eine größere iſt. Damit iſt ein zweites Motiv gefunden, das bei der Entſtehung der Religion wirkſam geweſen iſt. Es iſt nicht, wie manche geglaubt

haben, das einzige, nicht einmal das entſcheidende Moment, denn ohne das Gefühl der Andacht, das die Vorſtellungen und Handlungen des Menſchen begleitete, wäre ſeine Weltanſchauung niemals eine religiöſe geworden, hätte er die Erſcheinungen der Natur nicht „Gott“ genannt, aber das praktiſche Intereſſe, die Kräfte der Natur, die in das Leben des Menſchen fühlbar eingreifen, für ſich freundlich zu ſtimmen, hat zweifellos auf die Geſtaltung der religiöſen Vorſtellungen und Bräuche gewirkt. In ihm liegt vor allem der Grund dafür, daß der Menſch den Schritt vom unklaren Fühlen zum Vorſtellen getan hat. Wenn wir ein Weſen gewinnen, oder uns vor ihm ſchützen wollen, müſſen wir es zunächſt kennen. So hat der Wille, das praktiſche Intereſſe den Menſchen getrieben, ſich von den Erſcheinungen, die in ihm Andacht und Furcht weckten, ein Bild zu machen. Wir ſagen mit Abſicht ein „Bild“, weil in jedem Menſchen, deſſen Verſtand noch nicht voll entwickelt iſt, wie noch heute beim Kinde, die Phantaſie an die Stelle des Denkens tritt. So werden aus den Erſcheinungen der Natur den Tieren oder Menſchen ähnliche, lebendige Weſen.[1])

[1]) Damit ſoll nicht behauptet werden, daß der Beſeelung der Natur ſtets die religiöſe Verehrung vorausgegangen iſt,

Damit iſt eine Erklärung dafür gewonnen, daß die Religion ihre Lehren nicht in abſtrakten Begriffen, ſondern in plaſtiſchen Bildern und Geſtalten darſtellt. Ein zweiter Grund für dieſelbe Tatſache liegt darin, daß der Glaube, wie wir gezeigt haben, in einer tiefen Empfindung, in einem ſtarken Erlebnis wurzelt. Daher kommt es, daß er nicht die nüchterne begriffliche Sprache der Wiſſenſchaft, ſondern die gemütvolle Sprache der Dichtkunſt redet.

An dieſer Stelle wird der innere, notwendige Zuſammenhang erkennbar, der zwiſchen Religion und Kunſt beſteht. Es wird nun davon abhängen, wie rein und tief das Empfinden, wie ſtark und geſtaltungskräftig die Phantaſie eines Menſchen, wie weit ſeine Kenntnis der Welt, wie groß und reich alſo

---

vielmehr hat der primitive Menſch jede Erſcheinung, die ſein Intereſſe weckte, ſich vorzuſtellen verſucht und in kindlich naiver Weiſe beſeelt. Nur diejenigen Erſcheinungen aber, die ihn mit Ehrfurcht erfüllten, wurden für ihn göttliche Weſen, und ſie dachte er ſich anders als die übrigen lebendigen Weſen, die in der Natur ihm entgegentraten und die er als ſeinesgleichen empfand. Ihnen gab ſeine Phantaſie größere Geſtalt und ſeltſame Formen, in denen ſich ſein Staunen verrät, und nur zu ihnen trat er durch Zauber, Opfer und Bitten in perſönliche Beziehung, die durch das Gefühl der Ehrfurcht religiöſen Charakter erhielt, während ſein Verhältnis zu allen übrigen zwar perſönlicher, aber nicht religiöſer Natur war.

ſeine Seele iſt, um zu verſtehen, warum ſeine religiöſe Weltanſchauung eine beſtimmte Höhe erreicht hat. Je größer eine Perſönlichkeit iſt, deſto reiner iſt auch ihr Glaube. Dieſen Zuſammenhang zu erkennen, iſt wertvoll, weil auf ihm alle religiöſe Entwickelung beruht.

In dieſer Hinſicht nun beobachten wir in der Geſchichte der Religion und der Dichtkunſt dieſelbe Tatſache, was jetzt als natürlich erſcheint und unſere Auffaſſung beſtätigt. Wie auf das Volkslied, deſſen Dichter uns unbekannt bleibt, weil er ſich von der Menge nicht abhebt, die dichteriſche Schöpfung eines Einzelnen, Großen folgt, ſo ſchließt ſich an die Zeit der Volksreligion die Epoche der genialen, ſchöpferiſchen Perſönlichkeiten, die wir Propheten nennen. Sie muß, wenn unſere bisherigen Ausführungen richtig waren, die höhere ſein, und ſie iſt es auch wirklich. Wir ſind berechtigt, die Zeit der Propheten als die klaſſiſche Epoche der Religion zu bezeichnen, weil in ihr alle Elemente ausſcheiden, die ihre Reinheit beeinträchtigt hatten, und die religiöſe Erkenntnis — wie niemals wieder — reicher und tiefer geworden iſt. So lange das religiöſe Empfinden vorwiegend auf die Natur gerichtet war, war das Vertrauen des

Menſchen zur Welt kein feſtes, weil er die Willkür ihres Wirkens und ihre Rückſichtsloſigkeit deutlich empfand. In der Religion der Propheten aber, die mit Moſe beginnt, kommt zur andachtsvollen Empfindung des Schönen, zur religiöſen Naturbetrachtung die Verehrung des Guten als des höheren und herrſchenden Wertes hinzu. In der Bibel wird zum erſten Male die Lehre von dem heiligen Gott ausgeſprochen, deſſen Wille das Weltall regiert. Gehorcht aber die Natur einem ſittlichen Willen, dann ſchwindet die Furcht vor ihr, und an ihre Stelle tritt unbedingtes Vertrauen. So iſt die Moral zwar nicht die Quelle des Glaubens, aber der wichtigſte Faktor für alle religiöſe Entwickelung. Jede Verfeinerung des ſittlichen Empfindens hat notwendig eine Vertiefung des Glaubens zur Folge. Dieſer Satz wird durch die Geſchichte aller Reformationen beſtätigt. Die Veredelung des ſittlichen Gefühls iſt nicht ihre einzige, aber die entſcheidende Urſache. Auf dieſem Gebiete liegen auch die tiefſten religiöſen Fragen der Gegenwart.

Ein Einwand iſt noch zu entkräften, der unſere ganze bisherige Darſtellung trifft. Wir haben die Religion der Propheten als die höhere Stufe der

religiöſen Entwickelung bezeichnet und damit ein natürliches Wachstum der religiöſen Erkenntnis behauptet. Wird damit nicht die Offenbarung geleugnet? Müſſen wir nicht für die Lehren der Propheten einen anderen Urſprung ſuchen, als für die religiöſe Anſchauung der früheren Zeit? Das glaubt man heute noch und unterſcheidet Natur- und Offenbarungs-Religion. Man will damit ſagen, daß die religiöſe Vorſtellungswelt der heidniſchen Völker auf dem Wege des natürlichen Denkens entſtanden iſt, die Lehre des Moſe und der anderen Propheten hingegen unmittelbare Offenbarungen des göttlichen Geiſtes ſind. Um die Richtigkeit dieſer Behauptung zu prüfen, iſt es notwendig, den Inhalt des Begriffs „Offenbarung“ feſtzuſtellen. Entſcheidend ſind hierbei ausſchließlich die Angaben, die die Propheten ſelbſt darüber machen. Sie ſprechen ſämtlich nicht in ihrem eigenen Namen, ſondern im Namen Gottes. „Gott ſprach zu mir“, „die Hand Gottes erfaßte mich“, „eine Stimme rief in mir“, ſo lauten die Wendungen, die ihre Verkündigung einleiten. Daß ſie nicht ſtreng wörtlich genommen werden können, bedarf keines Beweiſes. Die Propheten ſind, wie wir früher gezeigt haben, notwendig Dichter und reden darum in Bildern. Es

wäre nur zu unterſuchen, von welchem Vorgang ſie ſprechen, und ob von einem äußeren, oder inneren, ſeeliſchen Ereignis die Rede iſt.

Auf Grund unſerer Kenntnis der Natur und ihrer Geſetze erſcheint es als ſicher, daß es ſich bei der Offenbarung um einen ſeeliſchen Vorgang handelt, um den geheimnisvollen, unerklärbaren Prozeß, den wir als geniales Schaffen bezeichnen. Nichts zwingt zu der Annahme, daß hierbei irgend ein Geſetz der Natur aufgehoben iſt[1]), aber wir können den Vorgang nicht erklären, ſondern nur vermutungsweiſe beſchreiben. Aus geheimnisvollen Tiefen der Seele ſteigen plötzlich in das Bewußtſein des Propheten Gedanken empor, deren Kraft ihn überwältigt. Bilder und Vorſtellungen in bedrückender Fülle ſtürmen auf ſeinen Geiſt ein; er kennt ihre Herkunft nicht, es fehlt ihm völlig das Bewußtſein eigener Denktätigkeit, er fühlt ſich als willenloſes Werkzeug einer übermächtigen Gewalt, die ihn ergreift und mit ſich fortreißt. Dieſes rätſelhafte Erlebnis, das ſeine Seele mit heiliger Scheu wahrnimmt, ſprechen ſeine Lippen mit den Worten aus: „Gott ſprach zu mir“. Ein

---

[1]) Die religiöſe Bedeutung des Wunderglaubens wird uns ſpäter beſchäftigen.

undurchdringliches Geheimnis liegt über dem Vorgang, den wir zu ſchildern verſucht, wir vermögen ihn nicht zu erklären, wir ſind jedoch in der Lage, ihn noch genauer zu beſchreiben, wir kennen in einzelnen Fällen den Anlaß, der ihn hervorgerufen. Die tiefe Empörung über den ſittlichen Verfall des israelitiſchen Reiches hat Amos aus der Stille des Hirtenlebens auf den Schauplatz der Geſchichte getrieben. Hoſea erzählt uns, daß ſein Weib ihm die Treue gebrochen. In heiliger Entrüſtung ſtieß er ſie von ſich. Doch ſtärker, als ſein ſittlicher Zorn war in ſeiner Seele die Liebe, ſie zwang ihn, das verſtoßene Weib wieder zu ſich zu rufen. Iſt es ein Zufall, daß Amos der Verkünder der Gerechtigkeit Gottes wird, und Hoſea uns lehrte: „Gott iſt die Liebe“? In beiden Fällen hat ein ſchlichtes, aber tiefes Erlebnis, das die Seele mit reinſter Andacht erfüllte, den Genius aus dem Schlummer geweckt.

So wird unſere Anſicht über den Urſprung der Religion durch das Zeugnis der Propheten nicht widerlegt, ſondern deutlich beſtätigt. Der höhere Wert ihrer Lehren ruht ausſchließlich auf der Größe ihrer Perſönlichkeit. Auch in den Religionen des Altertums offenbart ſich Gottes Geiſt, doch nur das klare

Auge des genialen Propheten dringt durch allen täuſchenden Schein in die Tiefe der Wirklichkeit und erblickt auf ihrem Grunde die Wahrheit. Ob aber die Propheten wirklich die Wahrheit gefunden haben, das zu prüfen iſt nun unſere Aufgabe.

Kap. III.

Die Existenz Gottes.

Für die Untersuchung der Lehren des Judentums ist die Ermittelung der hierbei zu befolgenden Methode erforderlich. Wir brauchen nur die Konsequenz aus den bisher entwickelten Gedanken zu ziehen, um sie zu finden. Die Religion wurzelt wie die Kunst im Erlebnis. Daraus folgt, daß ihre Lehren nicht beweisbar sein können. Die Schönheit einer Dichtung läßt sich durch keinerlei Argumentation des Verstandes dartun, es gibt nur einen Weg zu ihrem Verständnis und ihrer Anerkennung, man muß sie empfinden. Genau so lassen sich Wert und Gültigkeit religiöser Überzeugungen nur durch Nachempfindung erkennen. Wir haben demnach für jede Lehre unseres Glaubens den Ursprung in uns zu suchen und ihre seelische Bedeutung, ihren religiösen Wert festzustellen. Die logische Untersuchung kann nur ihre Möglichkeit dartun, sie hat die Aufgabe, den Nachweis zu führen, daß die Glaubenssätze sich mit den

Anſchauungen des wiſſenſchaftlichen Denkens widerſpruchslos vereinigen laſſen.

Die Richtigkeit unſerer Anſicht wird ſofort bei der Unterſuchung der Grundlehre jeder Religion erkennbar, des Satzes: es gibt einen Gott. Über keine Frage iſt mehr und mit größerer Leidenſchaft geſtritten worden, und niemals war der Erfolg geiſtiger Arbeit geringer. Alle Beweiſe, die für oder gegen dieſe Überzeugung geführt worden ſind, ſind auch bereits widerlegt. Das iſt kein Zufall, vielmehr iſt hier jeder Schluß, gleichviel, ob er zu poſitivem oder negativem Ergebnis führt, notwendig ein Trugſchluß. Das Daſein Gottes kann nicht beweisbar ſein, weil der Glaube an ihn nicht auf einer Einſicht des Verſtandes, einem logiſchen Schluß aus feſtſtehenden Prämiſſen, ſondern auf einer Empfindung ruht. Gefühle jedoch erkennt die Kritik nicht als Beweiſe an. Daher erübrigt es ſich, die zahlreichen Gottesbeweiſe anzuführen und zu widerlegen. Wenn aber unſer Verſtand den Glauben an Gott nicht erzwingen kann, ſo zeigt er uns doch, daß der entgegengeſetzte Standpunkt ebenſowenig beweisbar iſt und verhindert ſo einen ſchweren Konflikt.

Die wiſſenſchaftliche Forſchung hat unſerer früheren

Feſtſtellung gemäß den Umfang der Wirklichkeit zu beſtimmen. Demnach unterliegt auch die Behauptung des Glaubens, daß ein Gott exiſtiert, ihrer Kritik. Lehrte uns nun unſer Denken die Unmöglichkeit der Exiſtenz Gottes, dann wären Religion und Wiſſenſchaft unverſöhnliche Gegner, und wir hätten nur zwiſchen ihnen die Wahl. Können wir jedoch beweiſen, daß Gottes Daſein möglich iſt, dann iſt jede Schwierigkeit beſeitigt. Denn ſeine Beweisbarkeit braucht keine Religion zu lehren.

Worauf beruht nun die Möglichkeit der Exiſtenz Gottes? Auf der Tatſache des Schönen und Guten. Daß in der Welt Schönheit und ſeeliſcher Adel vorhanden ſind, kann keine Wiſſenſchaft leugnen. Sie kann zwar für ihre beſonderen Zwecke von allem Geiſtigen abſehen und als Naturwiſſenſchaft ſich auf die Welt der Körper beſchränken, Licht und Farbe und Schönheit als ſubjektiv bezeichnen und ihr objektives Korrelat in mathematiſch beſtimmter Bewegung ſchwingender Materie erblicken, ſie kann auf die Abhängigkeit alles ſeeliſchen Lebens von körperlichen Vorgängen hinweiſen und die Geſetzmäßigkeit dieſes Verhältniſſes dartun, deswegen bleiben doch Schönheit und Güte beſtehen. So beſitzt die Religion

eine nicht zu erſchütternde Baſis. Doch nur die Möglichkeit und nicht auch die Wirklichkeit Gottes iſt damit erwieſen, weil uns die Erfahrung, die allein in dieſer Frage entſcheidet, an dieſem Punkte im Stich läßt. Wie Schönheit entſteht, ſucht die äſthetiſche Forſchung, wie eine gute Handlung zuſtandekommt, die Wiſſenſchaft vom Guten auf Grund von Beobachtungen zu zeigen. Ob aber Schönheit und Güte eine zufällige und vorübergehende Erſcheinung ſind, oder zum Weſen der Welt gehören, ſodaß ſie aus ihr nicht weggedacht werden können, darüber ſagt die Erfahrung uns nichts. Sind ſie durch ein zufälliges Spiel von Atomen entſtanden, und können ſie ebenſo wieder vergehen, dann iſt die Welt das Produkt rein mechaniſcher oder chemiſcher Kräfte. Gehören ſie jedoch zum Weſen der Welt, offenbart ſich in Schönheit und Sittlichkeit ihre tiefſte Natur, dann iſt die im Univerſum wirkende Kraft: das Schöne und Gute. Wenn anders organiſierte Weſen im Weltall noch andere Werte entdecken, die möglicherweiſe gleichfalls zum Weſen der Welt gehören, dann muß unſere Behauptung ergänzt werden. Wir Menſchen kennen jedoch nur dieſe beiden oberſten Werte[1]). Sie berech-

[1]) Wahrheit, Richtigkeit, iſt an ſich kein letzter höchſter Wert. Das Streben nach ihr iſt für Weſen mit unvollkom-

tigen uns, die das Univerſum erfüllende Kraft „Gottheit“ zu nennen. Wir bezeichnen damit, daß wir vor ihr abſolute Ehrfurcht empfinden, weil ihr Wert unſer reinſtes Empfinden in vollkommener Weiſe befriedigt. Die Einwände, die auf Grund der Tatſachen des Häßlichen und Schlechten gegen unſere Ausführung erhoben werden können, werden uns ſpäter beſchäftigen.

Die Frage, ob Schönheit und Sittlichkeit zum Weſen der Welt gehören, kann unſer Verſtand nicht ſicher entſcheiden, das iſt der tiefſte Grund für die Unbeweisbarkeit des Gottesglaubens; ſie wird jedoch ſtets inſtinktiv vom Gefühl entſchieden. Je andachtsvoller und ſtärker ein Menſch den Wert der Schönheit empfindet, je tiefer ihn die Hoheit des Guten ergreift, deſto ſicherer wird er überzeugt ſein, daß ohne ſie die Welt für ihn ſinnlos, ſein Daſein ein unerträgliches und zweckloſes wäre, und deſto beſtimmter wird er behaupten: es gibt einen Gott. Je weniger reines Empfinden aber jemand beſitzt, je ſchwächer demnach ſein Intereſſe am Daſein des Schönen und Guten iſt, deſto unſicherer iſt auch ſein Glaube. Die Entſcheidung in dieſer Frage

mener Erkenntnis zwar wertvoll, aber nur für ſie. Wahrhaftigkeit iſt ein moraliſcher Wert. Eine in dieſem Punkte von der unſrigen abweichende Meinung ändert aber unſere obige Behauptung in keinem weſentlichen Punkte.

hängt alſo von der Beſchaffenheit der Perſönlichkeit ab. Wenn hier in einem Menſchen ein ernſter Konflikt zwiſchen religiöſer und wiſſenſchaftlicher Überzeugung entſteht, iſt entweder ſein Empfinden zu ſchwach, oder ſeine wiſſenſchaftliche Schulung nicht gründlich genug. Die Perſönlichkeit aber iſt bildſam.

Der pſychologiſche Grund für die Behauptung: es gibt einen Gott, liegt alſo in dem idealen Intereſſe des Menſchen, einen Sinn für alles Vorhandene, einen Inhalt für ſein eigenes Leben zu finden. Damit wird unſere Auffaſſung vom Weſen und der Aufgabe der Religion beſtätigt. Zwiſchen Gottesglaube und Wiſſenſchaft braucht keinerlei Konflikt zu entſtehen, das beweiſt uns, daß unſere Abgrenzung der Religion gegenüber der wiſſenſchaftlichen Forſchung die richtige iſt.

Der Glaube an Gott ruht auf der Überzeugung von der ewigen Exiſtenz und abſoluten Geltung unſerer höchſten Werte, des Schönen und Guten. Dieſe Zweiheit hat einen Dualismus der Formen des Glaubens zur Folge. Aus der gefühlsſtarken Überzeugung von der abſoluten Herrſchaft des Guten ergibt ſich die Lehre von der Ewigkeit Gottes und der Satz: Gott iſt ein Geiſt, denn das Moraliſche iſt ein ſeeliſches

Phaenomen. Bildet das Schöne das Weſen der Welt, dann iſt Gott zwar gleichfalls ein ewiges Weſen, weil auch das Schöne als weſentlicher und dauernder Wert empfunden iſt, aber er gilt dann für körperlich, da Schönheit ein Attribut körperlicher Erſcheinung iſt. Die Geſchichte beweiſt die Richtigkeit unſerer Schlüſſe. Die Religionen des heidniſchen Altertums lehren die Exiſtenz körperlicher Götter, die Propheten verkünden: Gott iſt ein Geiſt.

Welcher Art iſt das Verhältnis beider Werte zu einander? Das Judentum überſieht das Schöne nicht, es lehrt uns, daß „das Weltall voll iſt der Herrlichkeit Gottes", aber das Gute iſt ihm das Höhere. Den Sinn und Wert der Natur erblickt es im Schönen, die Aufgabe und Bedeutung des Menſchenlebens im ſittlichen Streben, im Guten. Da indes für unſer Gefühl der Menſch das wertvollſte Weſen der Natur iſt, ſo ſtellt es das Gute über das Schöne und lehrt: Gottes Weſen iſt Sittlichkeit. Beweisbar iſt dieſe Lehre ebenſowenig wie irgend eine andere Behauptung des Glaubens, ſie entſpricht jedoch auch unſerem modernen Empfinden. Ihre Rechtfertigung könnte man in der Erfahrung erblicken, derzufolge das Schöne dem Guten dient, indem es den Menſchen

veredelt. Die Antwort, die unſere Religion auf die Frage nach dem Sinn des Daſeins gegeben hat, iſt noch heute die einzig mögliche. Darin liegt die unendlich hohe Bedeutung unſeres Volkes, das Verdienſt unſerer Propheten.

Die theoretiſchen Einwände, die die Wiſſenſchaft gegen den Gottesglauben erhoben hat, ſind ſämtlich haltlos. Sie treffen ihn nicht, weil ſie auf einer völlig anderen Betrachtungsweiſe der Welt beruhen, die in der Wirklichkeit vorhandenen Werte, die das Fundament des Glaubens bilden, ignorieren. Auf ihrem eigenen Gebiete aber entſtehen der Religion Schwierigkeiten. Bildet das Schöne den oberſten, oder gar einzigen Wert, denn muß ſie ſich mit der Tatſache abfinden, daß in der Welt auch Häßliches exiſtiert. Steht in ihrem Mittelpunkt das Gute, dann läßt ſich gegen ſie der Einwand erheben, daß erfahrungsgemäß das Gute in der Welt nicht das Herrſchende iſt. Die erſte Schwierigkeit läßt ſich indes durch den Hinweis darauf beſeitigen, daß jede naturaliſtiſche Kunſt auf dem Grundſatz ruht, daß nichts in der Welt abſolut häßlich ſei, weil auch das Häßliche ſeinen eigenen äſthetiſchen Reiz beſitzt und das unendliche Spiel von Licht und Farbe, die ewige Bewegung der Linien

immer ſchön ſind. Der Einwand iſt alſo mindeſtens nicht beweisbar.

Die Leugnung der Herrſchaft des Guten hat einen doppelten Sinn. Sie enthält zunächſt die leider unbeſtreitbare Behauptung, daß im Leben der Menſchen ſich neben edlen und guten Handlungen auch niedrige finden, außerdem den Hinweis darauf, daß das Böſe nicht immer ſeine Strafe, das Gute nicht ſeinen Lohn findet. Daß im Menſchen auch ſchlechte Motive die Herrſchaft erlangen, daß das Böſe in der Welt überhaupt exiſtiert, iſt für eine Religion des Guten ſcheinbar eine völlige Widerlegung, aber nur ſcheinbar. Die Erfahrung zeigt uns nämlich nur, daß in der Welt auch Schlechtes vorhanden iſt, das aber iſt nicht entſcheidend, vielmehr iſt auch hierbei die Frage zu ſtellen, ob das Böſe einen weſenhaften und dauernden Beſtandteil der Welt bildet, oder nicht. Darüber ſagt die Erfahrung uns nichts. Daher hat der Glaube ein Recht, ſein eigenes Urteil zu ſprechen. Er gewinnt es mit zwingender Konſequenz aus ſeinen früheren Lehren. Iſt das Gute das Herrſchende, Weſentliche, dann muß das Böſe eine flüchtige, vorübergehende Erſcheinung ſein. Das haben auch wirklich unſere Propheten behauptet. Sie verkünden mit

unbedingter, imponierender Beſtimmtheit, die in der Stärke ihres ſittlichen Empfindens ihren letzten Grund hat, daß einſt alles Niedrige und Häßliche aus dem Leben der Menſchheit geſchwunden ſein wird. So hängt die Verheißung der meſſianiſchen Zeit mit dem Fundament unſeres Glaubens, der Überzeugung von der Herrſchaft des Guten, zuſammen.

Ihre Leugnung führt uns außerdem auf das Problem der Gerechtigkeit Gottes. Seine Löſung liegt in der Erkenntnis, daß die Störung der ſittlichen Ordnung, die eine unmoraliſche Handlung herbeiführt, nur durch innere Umkehr, durch Überwindung des Schlechten, nicht aber durch körperlichen Schmerz, oder ſeeliſches Leid beſeitigt werden kann. Daraus ergibt ſich, daß die Strafe nur erzieheriſchen Wert beſitzt. Sie bewirkt, daß der ſündhafte Menſch zur Beſinnung über ſeine Handlung gelangt und ermöglicht die Reue. Dementſprechend iſt auch jeder Lohn nur ein Mittel der Erziehung, das die Beſtärkung im Guten zum Ziel hat. Unter dieſen Umſtänden verliert die Frage der Theodicee, der Einwand gegen die Gerechtigkeit Gottes, jeden Sinn, denn welche Erziehungsmittel für einen Menſchen geeignet ſind, wiſſen wir nicht. Welche Bedeutung die

Lehre von der Gerechtigkeit Gottes bei dieſer Auffaſſung beſitzt, wird ſich ſpäter ergeben.

Gegen den Glauben an die göttliche Liebe läßt ſich analog auf die erſchütternde Tatſache des menſchlichen Elends hinweiſen. In ihr liegt das ſtärkſte und wirkſamſte Argument gegen den Gottesglauben. Über dieſe ungeheure Schwierigkeit hilft jedoch die Erkenntnis hinweg, daß auch das tiefſte Leid eine Quelle des Segens, einer außerordentlichen ſeeliſchen Bereicherung und Veredelung werden kann, alſo nicht notwendig ein abſolutes Übel zu ſein braucht. Ein edler Menſch wird durch Leiden noch beſſer, ein böſer Menſch ſchlechter. Dieſe Einſicht löſt uns vielleicht das tiefe Geheimnis des göttlichen Waltens und läßt uns ſeine Weisheit ahnend erkennen.

So kann die Religion jeden Angriff zurückweiſen, der Glaube an Gott iſt nicht widerlegbar. Ob ſein Weſen Gerechtigkeit, oder Liebe iſt, darüber entſcheidet das ſittliche Empfinden. Die Propheten lehren in dieſer Frage entſprechend der Verſchiedenheit ihrer Perſönlichkeit nicht alle dasſelbe. Unſer Gefühl erblickt in der Liebe den höheren Wert. Das iſt auch der Standpunkt der Bibel. Es genügt, um dies zu erkennen, der Hinweis auf die Offenbarung an Moſe:

„Barmherzig und gnädig ist Gott und reich an Huld und an Treue, Tausenden Liebe gewährend, verzeihend Sünde und Schuld, doch ungestraft läßt er nicht.“ Sie enthält zwar auch die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes, doch die Liebe erscheint als das Stärkere. In Hosea, Jesaja und Jeremia wiederholt sich diese tiefste Offenbarung des jüdischen Glaubens. Wir haben nun die Wahl zwischen diesen Propheten und Amos. Unser Volk hat sich längst, entsprechend unserem modernen Gefühl, für seine größten Söhne entschieden. Davon abweichende Bibelstellen, und wären sie selbst in der Mehrzahl, beweisen nichts. Was im Verlauf der Entwickelung die Herrschaft erlangt hat, entscheidet über den Charakter einer Religion.

Bisher hat uns die Frage des Daseins der Gottheit beschäftigt. Die Geschichte lehrt uns jedoch, daß am Anfang der religiösen Entwickelung der Polytheismus steht und erst das jüdische Volk der Menschheit den Monotheismus gebracht hat. Ob Mose bereits, oder erst die späteren Propheten ihn lehrten, ist hierfür belanglos. Das ändert nichts an der Tatsache, daß die Welt den Monotheismus Israel verdankt. Sie ist an sich rätselhaft und legt die Frage nahe,

warum ſich die heidniſchen Völker nicht mit der Verehrung eines einzigen Gottes begnügten, und wodurch unſer Volk der Verkünder des Monotheismus geworden iſt. Der Grund für die tiefgehende Differenz zwiſchen dem Glauben Israels und den heidniſchen Religionen liegt in der Verſchiedenheit ihres oberſten Wertes. Es kann nur ein einziges Gute[1]), aber vielerlei Schönes geben, und die Wirklichkeit bietet das Bild unermeßlich mannigfaltigen Reichtums. Er iſt die Urſache der Entſtehung des Polytheismus. Die unendliche Fülle des verſchiedenartigen Schönen iſt jedoch nicht ihr einziger und ausreichender Grund. Ihre Vorausſetzung bildet ferner der Mangel der Erkenntnis einer einheitlichen Natur, eines einzigen Weltalls, ſodaß jedes einzelne Bruchſtück der Welt ein ſelbſtſtändiges Ganze wurde. Beachten wir ſchließlich, daß der naive Menſch die tote Natur nach ſeinem Bilde beſeelt, und daß jedes lebendige Weſen für ſich exiſtiert, dann wird uns ſein Glaube an eine Vielheit von Göttern begreiflich.

Je näher die Völker des Altertums der Einſicht in die Einheit und Zuſammengehörigkeit alles Exiſtie-

---

[1]) Wie ſich damit die Tatſache verträgt, daß man nicht überall dasſelbe für gut hält, wird ſpäter zu zeigen ſein.

renden kamen, deſto deutlicher zeigt ſich das Streben, die vielen Götter zu einem einzigen Weſen zu verſchmelzen. Kurz vor dem Untergang der antiken Welt iſt dieſe Vereinigung in der Lehre der Stoa vollzogen. In ihr iſt jedoch nicht mehr das Schöne, ſondern, wie in der Bibel, das Gute, die Tugend, der höchſte Wert. Die Stoa iſt der Beſitz weniger einzelner geblieben, die Lehre der Bibel hingegen iſt, von ihrem früheren Urſprung abgeſehen, Gemeingut der Kulturmenſchheit geworden. Die Erklärung dafür werden wir ſpäter gewinnen.

Aus der zentralen Stellung des Moraliſchen in unſerem Glauben alſo, das ſeinem Weſen nach ein Einziges iſt, ergibt ſich die Notwendigkeit des Monotheismus. Er iſt jedoch nicht durch logiſches Schließen entſtanden, vielmehr empfanden die Propheten die Hoheit und Strenge des Sittlichen ſo ſtark, daß es ihnen zur Welt beherrſchenden Macht wurde. So ward Gott zum König der Welt. Sie haben damit zugleich die wiſſenſchaftliche Erkenntnis der Einheit des Univerſums mit rätſelhafter Genialität vorweggenommen. Ihre neue religiöſe Einſicht hat ſie zur Entdeckung einer wiſſenſchaftlichen Wahrheit von größter Bedeutung geführt, die ihre Vorausſetzung war. Dem einen

Gott entſpricht die eine Welt. Nur wenn die Einheit des Univerſums erkannt war, war der Gedanke eines Weltengottes möglich. Unſere früheren Ausführungen über die Abhängigkeit der Religion von der Arbeit der Wiſſenſchaft, die ihr das theoretiſche Weltbild entwirft, ſind damit erwieſen.

Die Bedeutung des Monotheismus iſt leicht zu erkennen. Der Glaube an eine einzige Welt, in der das Gute die Richtung der Entwickelung beſtimmt, iſt die Vorausſetzung für alle bewußte und zukunftsgewiſſe kulturelle Arbeit des Menſchen, für alles Streben, Gerechtigkeit und Liebe zur Herrſchaft zu bringen. Geben wir den Glauben an den Sieg des Guten auf, dann iſt alles menſchliche Ringen vergeblich und ſinnlos. Das Gute aber kann nur ein Einziges ſein.

Wir kommen zur letzten Frage: Iſt der eine, heilige Gott als unperſönliche Kraft oder als perſönliches Weſen zu denken? Die erſte Anſicht heißt Pantheismus, die zweite „perſönlicher“ Gottesglaube. Beiden Vorſtellungsformen liegt die Überzeugung zu Grunde, daß Gottes Geiſt in allem wirkt. Der Pantheismus iſt demnach nicht, wie Schopenhauer behauptet, mit der Leugnung Gottes, dem Atheismus identiſch.

Es handelt ſich ja nur um die Frage der richtigen Vorſtellungsform, der Glaube an Gottes Exiſtenz bildet für ſie die Vorausſetzung. Unſerer Methode gemäß fragen wir wiederum, woraus ſich die Verſchiedenheit der Vorſtellungsformen erklärt, und welchen Wert jede von ihnen beſitzt. Die Anſicht, daß Gott eine vollkommene Perſönlichkeit iſt, hängt mit dem Grundgedanken unſeres Glaubens zuſammen. Sittlichkeit iſt eine Beſchaffenheit des Willens, ſeine Übereinſtimmung mit dem als gut Erkannten. Das abſolut Gute denken wir daher unter dem Bilde eines ſittlichen Willens, d. h. einer heiligen Perſönlichkeit. Für eine Religion, die das Schöne als höchſten Wert hinſtellt, exiſtiert hingegen keinerlei Zwang, den Begriff eines perſönlichen Weſens zu bilden, weil die Natur in allen ihren Formen, nicht nur in der der Perſönlichkeit Schönes hervorbringt, und ſo entſteht die Vorſtellung einer unendlichen göttlichen Kraft. Aus welchem Grunde die heidniſche Götterwelt trotzdem eine Fülle von Perſönlichkeiten, doch ohne den Charakter des Sittlichen, aufweiſt, haben wir bereits früher gezeigt.

So wird es verſtändlich, daß in einem Menſchen, deſſen herrſchendes Intereſſe das äſthetiſche iſt, in Künſtlernaturen, wie Goethe die Hinneigung zum Pan-

theismus hervortritt. Die unmittelbare Anſchauung der Natur erſetzt ihnen die beſtimmte Vorſtellung der Phantaſie und läßt die leere Abſtraktheit des Begriffs der „Kraft“ nicht als Mangel empfinden. Fehlt die reiche Begabung der Phantaſie und die ſtarke Empfindung der ſchönen Natur, dann macht dieſer Mangel ſich ſofort bemerkbar.

Für die Religion des Guten iſt indes die Vorſtellung Gottes als Perſönlichkeit die einzig mögliche Form.[1]) Nur muß feſtgehalten werden, daß ſie eine unvollkommene, menſchliche Vorſtellungsform iſt. Überſieht man dies und nimmt das Bild für die Wirklichkeit, dann gerät man in unauflösbare Wider-

---

[1]) Anm. Unſere Behauptung wird ſcheinbar dadurch widerlegt, daß die Stoa, für die die Tugend, das Gute, den oberſten Wert bildet, pantheiſtiſch iſt. Das erklärt ſich jedoch daraus, daß ſie vor allem die Vernunftgemäßheit der ſittlichen Vorſchriften lehrt, daher wurde ihr Gott zum Logos, zur Verſtandeskraft, die das Univerſum durchdringt. In dem nachprophetiſchen Schrifttum, das wir als Weisheitsliteratur bezeichnen, wird in derſelben Weiſe die Vernünftigkeit des ſittlichen Handelns betont. Die Propheten aber, die unſere Gottesvorſtellung geſchaffen haben, empfanden das Moraliſche in ſeiner Majeſtät, ohne über ſeine Zweckmäßigkeit zu reflektieren. Aus ihnen ſpricht die flammende, durch keinerlei praktiſche Erwägung getrübte Verehrung des Guten. Aus ihr ſtammt die Vorſtellung des heiligen Gottes.

ſprüche. Gott ſoll als Perſönlichkeit der Welt gegenüberſtehen, alſo von ihr geſchieden ſein und dennoch an jedem einzelnen Punkte der Welt wirken, gegenwärtig ſein. Er ſoll unendlich und doch nicht mit der unendlichen Welt, mit allem Wirklichen identiſch ſein. Die Erkenntnis dieſer Widerſprüche, die Einſicht in den anthropomorphen Charakter der Vorſtellung hat den Kampf gegen den perſönlichen Gottesglauben veranlaßt. Die Schwierigkeiten ſchwinden jedoch, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß es ſich nur um ein unvollkommenes Bild und nicht um adaequate Erkenntnis der Wirklichkeit handelt.

Zu demſelben Ergebnis gelangt die kritiſche Unterſuchung des Pantheismus. Iſt alles Wirkliche Gott, dann iſt auch der Menſch ein Teil Gottes und kein ſelbſtändiges Weſen. Auf dem Gegenſatz von Gott und Menſch ruht jedoch alle Religion. Eine unauflösbare Schwierigkeit liegt ferner im Vorhandenſein der Vielheit. Iſt alles Wirkliche ein einziges Weſen, dann bleibt die Mannigfaltigkeit ſich als ſelbſtändig fühlender Individuen ein ewiges Rätſel. Auch wenn man ſich dazu entſchließt, in ihr einen Schein zu erblicken, bleibt dieſer Schein unerklärbar. Der Pantheismus iſt gleichfalls eine unvollkommene Vorſtellungsform

der unendlichen Gottheit, die uns Menſchen, weil ſie unendlich iſt, ein ewiges Geheimnis bleibt. Wir können ſie wohl mit tiefſter Ehrfurcht empfinden, doch niemals in ihrer wirklichen Geſtalt ſchauen. Nur eine Ahnung ihres Weſens entſteht in uns, wenn wir die Schönheit der Welt und die Erhabenheit des Guten mit reiner Andacht empfinden. Wir können dann vom Werk auf den Schöpfer ſchließen. So leitet unſere Unterſuchung zur Behandlung des Problems der Schöpfung über.

Kap. IV.

Schöpfung.

Die Schöpfungslehre des Judentums enthält der naiven Auffassung zufolge den Gedanken, daß die Existenz der Welt einen zeitlichen Anfang hat. Ihren Gegensatz bildet demnach die Behauptung der Ewigkeit des Universums. Diese Auffassung des Schöpfungsproblems erweist sich als irrig. Die Frage, wie lange die Welt existiert, ob ihr Vorhandensein eine zeitliche oder ewige Dauer besitzt, ist rein theoretischer, geschichtlicher Art, die Religion hat keinerlei Interesse daran, sie nach der einen oder anderen Seite hin zu entscheiden. Die größere oder kürzere Dauer der Existenz ändert ja nichts an dem Wert der Welt, der für sie allein in Betracht kommt. Wäre ferner der Glaube an die Ewigkeit alles Vorhandenen mit der Leugnung der Schöpfung identisch, dann bliebe die Tatsache unerklärbar, daß die jüdische Mystik die Ewigkeit des Schöpfungsprozesses lehrt. Die Schwierigkeit ist um so größer, als die Kabbala, wie jedes System der

Myſtik, ein Symptom außerordentlicher Steigerung des religiöſen Gefühls iſt. Die richtige Formulierung des Schöpfungsproblems ergibt ſich aus unſerer Anſchauung vom Weſen der Religion. Sie will uns den Sinn der Welt enthüllen, indem ſie uns ihre dauernden Werte erkennen läßt und findet ihn in Schönheit und Sittlichkeit. Die Vorausſetzung für ihre Behauptung bildet die Annahme, daß im Univerſum nicht mechaniſche Kräfte, die gegen alle Werte gleichgültig ſind, nach dem Geſetz blinder Notwendigkeit wirken und zufällig einmal Schönes und ſittlich Wertvolles hervorbringen, daß vielmehr eine Kraft das Weltall geſtaltet, deren Weſen Schönheit und Sittlichkeit bilden. Nur dann iſt die Notwendigkeit und Ewigkeit dieſer Werte uns ſicher. Es handelt ſich demnach nicht um die Frage des zeitlichen Anfangs der Welt, ſondern darum, ob ſie durch das mechaniſche Spiel der gegen Werte indifferenten Naturkräfte, oder durch den Willen eines vollkommenen Weſens entſtanden iſt, das die höchſten Werte in ſich vereinigt.

Die Religion, die die abſolute Gültigkeit und Dauer ihrer Werte behauptet, wird dieſe Frage ſtets dahin beantworten, daß das Weltall das Werk eines Willens iſt, der ſeiner innerſten Natur gemäß das Schöne

und Gute erſtrebt, alſo die Schöpfung eines göttlichen Weſens. Die Wiſſenſchaft hingegen, die ihrer Aufgabe gemäß den Wertcharakter der Welt ignoriert, für die auch das Wertloſe dieſelbe Bedeutung wie das Höchſte beſitzt, gelangt notwendig zur Auffindung letzter gegen Werte gleichgültiger, mechaniſcher Kräfte und begnügt ſich mit der Erkenntnis der Geſetze ihres Verhaltens. Ob beiſpielsweiſe ein fallender Körper ſchön iſt, ob ſeine Bewegung einen äſthetiſchen Reiz beſitzt, iſt dem Phyſiker gleichgültig, er achtet ausſchließlich auf den Vorgang des Fallens, ſeine geſteigerte, oder verminderte Geſchwindigkeit und ſucht dafür Geſetz und Erklärung. Da jedoch der äſthetiſche Charakter der zu erklärenden Erſcheinung überhaupt nicht beachtet iſt, muß auch in der Löſung des Problems das Moment des Äſthetiſchen fehlen, und die Schwerkraft jeder inneren Beziehung zur Schönheit entbehren. Dasſelbe gilt für die Erklärung der geſamten Wirklichkeit und des unendlichen Spiels ihrer Erſcheinungen. Bei der Beantwortung der Frage des Urſprungs der Welt tritt demnach zwiſchen Glaube und Wiſſenſchaft eine unvermeidliche Differenz hervor, die in dem Doppelcharakter unſeres Weſens begründet iſt. Unſerem Verſtandesintereſſe, dem die wiſſenſchaft-

liche Forſchung dient, genügt zur Erklärung der Wirklichkeit die Annahme gegen Werte gleichgültiger Naturkräfte, unſer Gefühl hingegen, das die Religion zu befriedigen ſucht, lehrt den Glauben an ein abſolut Wertvolles, das notwendig Schönes und Gutes ſchafft. Der Glaube an einen göttlichen Schöpfer der Welt beruht alſo auf der im Empfinden wurzelnden Überzeugung, daß Schönheit und Sittlichkeit als abſolute und ewige Werte das Weſen des Univerſums bilden. Seine Bedeutung liegt darin, daß er uns ihre Ewigkeit garantiert, denn wenn die Welt Gottes Werk iſt, dann iſt ſie notwendig und ewig ſchön und gut.

Ob man ſich jedoch für den Glauben an eine zeitliche, oder ewige Schöpfung entſcheidet, hängt von der Beantwortung der wiſſenſchaftlichen Frage ab, ob die Welt von Ewigkeit her exiſtiert, oder nicht. Sie iſt nicht ſicher zu löſen, wir finden daher bald die eine, bald die andere Anſicht. Falls ſie nicht als methodiſche Prinzipien der Forſchung, ſondern als Theorie gelten wollen, halten beide der Kritik nicht ſtand und befriedigen nicht völlig. Dem wiſſenſchaftlich wenig geſchulten Menſchen wird der zeitliche Anfang der Welt, dem Forſcher, der für jede Erſcheinung die Urſache ſucht und die Kette kauſal verknüpfter

Vorgänge bis ins Unendliche verfolgt, die Ewigkeit der Welt plausibler erscheinen. Daher behauptet der naive Gläubige die zeitliche, der religiöse Denker die ewige Schöpfung des Universums. In religiöser Beziehung indes ist es gleichgültig, ob die Kräfte, durch deren Wirken die Dinge entstanden, einen ewigen Bestandteil des göttlichen Wesens bilden, oder einen zeitlichen Ursprung haben. In beiden Fällen ist ja die Welt Gottes Werk. Das 1. Kapitel der Genesis läßt beide Deutungen zu. Bei genauer Betrachtung sagen uns seine Anfangsworte nur, daß, als die Welt entstand, Gott ihr Schöpfer war. Das schließt nicht aus, daß er sie von Ewigkeit her geschaffen hat, wie ja der Midrasch diesen Gedanken auch wirklich ausspricht. Betont ist im ersten Satz jedenfalls das Wort Elohim und nicht Bereschith. Somit wird unsere Auffassung des Schöpfungsproblems von der hl. Schrift bestätigt.

Ebenso wie die Frage der Zeitlichkeit, oder Ewigkeit des Universums sind auch die übrigen theoretischen Fragen, die mit dem Problem der Entstehung der Welt im Zusammenhang stehen, vom Standpunkte des Glaubens aus indifferent. In welchem Zeitraum das Universum entstanden ist, in welcher Reihenfolge und

Form die Weſen ins Daſein traten, ob die geſchaffenen Arten konſtant, oder veränderlich ſind, dies zu entſcheiden kann die Religion der wiſſenſchaftlichen Forſchung überlaſſen. Die diesbezüglichen Anſichten der Bibel ſind, ohne daß der Wert der Schöpfungslehre dadurch beeinträchtigt wird, durch die entſprechenden modernen Anſchauungen zu erſetzen, denn der weſentliche Inhalt des bibliſchen Glaubens iſt vollkommen in den erſten Worten der Geneſis und im Schlußſatz des erſten Kapitels: „Und Gott ſah alles, was er geſchaffen hatte, und ſiehe, es war ſehr gut“ zum Ausdruck gebracht. In der Welt herrſcht das Gute, weil ſie das Werk eines heiligen Willens iſt, ſo lautet ſeine begriffliche Formulierung. Der Verfaſſer des 1. Kapitels der Bibel iſt jedoch ein Prophet und ſomit ein dichteriſches Genie, er läßt daher die Welt vor unſerem Geiſte entſtehen. Gott befiehlt, und die Welt tritt ins Daſein, das iſt die denkbar erhabenſte poetiſche Form für den Grundgedanken unſeres Glaubens, daß die Kräfte der Natur dem abſolut Guten gehorchen. Der Menſch, der Träger des Guten, entſteht darum nicht durch Gottes gebietendes Wort, er wird von ihm in ſeinem Ebenbilde geſchaffen und zum Herrn der Natur beſtimmt. Wollte die Bibel

die Frage der Zeitlichkeit, oder Ewigkeit alles Existierenden entscheiden, die Dauer des Schöpfungsprozesses und die Reihenfolge der geschaffenen Wesen angeben, dann wäre der Schlußsatz, in dem die ganze Schilderung gipfelt, ohne notwendigen Zusammenhang mit dem Früheren. Der Schöpfer der Welt brauchte dann auch nicht ein gutes, heiliges Wesen zu sein. Das Detail der biblischen Schöpfungslehre ist nicht religiöser, sondern wissenschaftlicher Art, zu diesem Resultat führen uns logisches Denken und aufmerksame Erklärung der hl. Schrift. Ob die Einzelheiten der biblischen Erzählung der wissenschaftlichen Anschauung jener Zeit entlehnt, oder originell sind, ist für die Beurteilung der Bedeutung des Propheten und seiner Lehre belanglos. Ihre Größe beruht auf dem neuen und tiefen religiösen Gedanken und nicht auf theoretischem Detail. Weil man jedoch in der Bibel die Lehre vom zeitlichen Anfang der Welt zu finden glaubte, hielt man die entgegengesetzte Anschauung für irreligiös. Dasselbe gilt für die übrigen theoretischen Lehren. Die Irrtümlichkeit dieser Meinung ist offenbar. Ist die Welt Gottes Werk, dann kann es uns gleichgültig sein, wie viel Zeit die Schöpfung erforderte, in welcher Reihenfolge die Wesen ent-

ſtanden ſind, und ob die Arten ſich ändern. Weſentlich iſt dagegen der Glaube an eine Schöpfung der Welt, die Annahme, daß das Univerſum ausſchließlich durch Gottes Wirken entſtanden iſt. Es iſt dies eine originelle, ſpezifiſch bibliſche Lehre. Die heidniſchen Religionen kennen ſämtlich nur die naheliegende, anthropomorphe Anſchauung einer Bildung der Welt aus einem unerſchaffenen Urſtoff. Soll jedoch das Gute abſolut und ohne Einſchränkung herrſchen, dann dürfen die Kräfte der Natur nicht eine von Gott unabhängige Exiſtenz beſitzen, ſondern müſſen aus ihm hervorgehen. So ergibt die Schöpfungslehre der Bibel ſich als Konſequenz ihrer religiöſen Grundanſchauung.

Das Problem der Entſtehung der Welt hat einen doppelten Charakter, das iſt das Reſultat der bisherigen Unterſuchung. In ſeiner wiſſenſchaftlichen Form lautet die Frage: Durch welche natürlichen Kräfte und nach welchen Geſetzen iſt alles Wirkliche entſtanden? In ſeiner religiöſen Form dagegen lautet ſie: Sind Schönheit und Sittlichkeit durch das mechaniſche Spiel der Kräfte des Univerſums entſtanden, oder iſt die Welt das Werk einer Kraft, deren Weſen Schönheit und ſittliche Vollkommenheit bilden, die

Schöpfung eines göttlichen Weſens? Entſprechend der Verſchiedenheit der Fragen lauten auch die Antworten notwendig verſchieden. Iſt jedoch die frühere Behauptung richtig, daß Religion und Wiſſenſchaft einander nicht ausſchließen, ſondern ergänzen, dann muß der Gegenſatz, der hierbei hervortritt, ſich durch Verbindung beider Anſichten beſeitigen laſſen. In dem Gedanken, daß die geſetzmäßig wirkende Natur nicht ſouverän iſt, ſondern dem Willen Gottes gehorcht, ihre Geſetze der Ausdruck des unveränderlichen göttlichen Weſens ſind, iſt die Verſchmelzung vollzogen. Die Kräfte der Natur ſind nicht ein ſelbſtändiges Ganzes, ſondern gleichſam ein Teil der unendlichen göttlichen Kraft[1]), deren Weſen das Gute iſt, ſodaß ſie infolge ihrer Vollkommenheit in ihrem Wirken

[1]) Anm. Wir haben bereits im vorigen Kapitel nachgewieſen, daß die Vorſtellung Gottes als unendlicher Kraft unzureichend iſt nnd nur den Wert eines Bildes hat. Hier erweiſt ſich von neuem die Unfähigkeit unſeres Verſtandes, eine widerſpruchsloſe Gottesvorſtellung zu gewinnen. Die Naturkräfte ſollen von Gott unterſchieden werden und dürfen dennoch nicht neben ihm exiſtieren, weil er als unendliches Weſen alle Realität und Kraftfülle in ſich faßt. Dieſes Dilemma iſt unauflösbar. Denken wir uns die Naturkräfte aus Gott hervorgegangen, dann bleiben ſie göttliche Kräfte, weil aus einem Göttlichen nicht ein Nichtgöttliches werden kann, abgeſehen von der Schwierigkeit, die darin liegt, daß aus einem Geiſtigen ein Phyſiſches werden müßte. Nehmen wir unter Preisgabe

ſich ewig gleich bleibt, ſo laſſen ſich die Anſprüche des Verſtandes und des Gefühls mit einander verſöhnen. Der Glaube erkennt die Wahrheit des Satzes an, daß die Erſcheinungen der Natur geſetzmäßig verlaufen, die Wiſſenſchaft gibt die Möglichkeit zu, daß die Kräfte des Weltalls im Dienſte des Schönen und Guten ſtehen, die ſie bei ihrer Erklärung der Welt nicht beachtet hat. Leugnet ſie dieſe Lehre des Glaubens und ſtellt die Behauptung auf, daß die Welt ausſchließlich das Werk ſouveräner, blinder Naturkräfte iſt, daß Schönheit und Sittlichkeit zufällige und vergängliche Erſcheinungen ſind, dann überſchreitet ſie die Grenze ihres Gebietes, denn die Erfahrung, auf die ſie ſich ſtets berufen muß, zeigt nur die durchgängige Geſetzmäßigkeit alles Geſchehens, die auch

---

des Cauſalitätsprinzips an, daß Gott ſie aus dem Nichts geſchaffen hat, dann ſind ſie zwar nicht göttlich, es exiſtieren in dieſem Falle aber Kräfte neben Gott. Suchen wir dieſe Schwierigkeit dadurch zu vermeiden, daß wir ſie als ewigen Beſtandteil der unendlichen göttlichen Kraft vorſtellen, dann erhalten ſie wiederum den Charakter göttlicher Kräfte. Trotzdem erſcheint uns dieſe letzte Vorſtellungsform als die relativ beſte, weil ſo ein unnützer Konflikt zwiſchen Glaube und Wiſſenſchaft vermieden wird. Die Religion hat keinerlei Intereſſe daran, daß die Kräfte der Natur durch ein Wunder entſtehen, es liegt ihr nur daran einerſeits zu betonen, daß die Welt ausſchließlich Gottes Werk und nicht etwa das Produkt des Zuſammenwirkens zweier Prinzipien iſt, und andrer-

die Religion zugibt, die Frage der Ewigkeit, oder Vergänglichkeit des Schönen und Guten dagegen läßt sie offen. Daher hat der Glaube ein Recht zur Aufstellung seiner Lehre, deren Subjektivität er durchaus nicht bestreitet, wenn ihm auch ihre Wahrheit aus Gefühlsgründen sicher feststeht. Leugnet die Religion die Existenz der von der Wissenschaft entdeckten Naturkräfte und die Gesetzmäßigkeit ihres Verhaltens, dann macht sie sich eines Eingriffs in das Gebiet der Forschung schuldig und gerät in Widerspruch mit der Erfahrung. So erweist sich unsere Abgrenzung der beiden Gebiete von neuem als richtig. Religion und Wissenschaft ergänzen einander.

Die Leugnung der absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die soeben als unzulässig bezeichnet wurde, scheint die Bibel in ihren Wunderberichten zu lehren.

---

seits die Naturkräfte von Gott zu unterscheiden. Die Dauer ihrer Existenz ist ihr gleichgültig. Wir brauchen also nur die Worte: „Die Kräfte der Natur sind ein Teil der unendlichen göttlichen Kraft“ in dem negativen Sinne zu fassen, daß sie nicht neben Gott existieren, dann ist sowohl den Ansprüchen der Religion als auch denen der Wissenschaft genügt. Sie besitzen gleichfalls nur den Wert eines Bildes und geben keine positive Anschauung des göttlichen Wesens. Wollen wir aber mit dem Begriff der Heiligkeit Gottes eine Vorstellung verbinden, dann müssen wir ihn als persönliches Wesen denken.

Dieſer Einwand führt zur Unterſuchung der Entſtehung des Wunderglaubens und ſeiner Bedeutung. Seine Vorausſetzung bildet die Kenntnis der Konſtanz der Naturerſcheinungen, weil ſonſt die Abweichung nicht als Wunder empfunden würde, ſein religiöſes Motiv die Überzeugung, daß die Natur nicht ſouverän neben Gott exiſtiert, ſondern ihre Kräfte dem Willen Gottes gehorchen, daß im Weltall das Gute das Herrſchende iſt. Dieſen Gedanken bringt die hl. Schrift dadurch zum Ausdruck, daß ſie ein ideales Intereſſe, wie die Rettung des zum Träger des Monotheismus beſtimmten Volkes, oder die Offenbarung der religiöſen Wahrheit durch eine Aufhebung der Naturordnung ſich verwirklichen läßt. Daß die Wunderberichte der Bibel dieſen Zweck verfolgen und nicht etwa die Geſetzmäßigkeit der Natur beſtreiten ſollen, ergibt ſich daraus, daß die hl. Schrift mit demſelben Nachdruck die ewige Geltung der Naturgeſetze behauptet. Wir haben demnach ein Recht, in den Mundererzählungen der Bibel die hiſtoriſche, poetiſche Form des wahren Gedankens zu ſehen, daß die Kräfte des Weltalls im Dienſte des Guten ſtehen, und werden an der wiſſenſchaftlichen Überzeugung der abſoluten Geſetzmäßigkeit der Natur feſthalten.

Unſere Religion verlangt nicht den Glauben an Wunder, iſt doch die Weisheit Gottes größer, wenn die Natur ſo geordnet iſt, daß eine Änderung nicht erforderlich iſt, und ſeine Allmacht nicht kleiner, wenn er ſeine eigenen Geſetze nicht aufhebt. Im Mittelpunkt der chriſtlichen Religion hingegen ſteht die Lehre von der Menſchwerdung Gottes, daher bildet für ſie der Wunderglaube das Fundament. Wer die Möglichkeit eines Wunders beſtreitet, leugnet die wichtigſte Lehre des chriſtlichen Glaubens. Sie beruht auf einem Irrtum des ſittlichen Empfindens. Der Menſch ſoll ihr zufolge ſeiner moraliſchen Schuld durch Leid, und zwar durch das Leiden der Gottheit ledig werden können. Dieſer Irrtum führt zu einem Konflikt zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, der bei Vermeidung der falſchen moraliſchen Lehre überhaupt nicht entſteht. Für *ein* Weſen der Welt ſcheint jedoch auch unſer Glaube die Geltung des Kauſalgeſetzes zu beſtreiten, für den Menſchen, deſſen Freiheit und Unſterblichkeit er behauptet. Dieſe beiden Lehren bilden die Themen der folgenden Unterſuchung.

Kap. V.

Willensfreiheit.

Ebenſo wie das Problem der Schöpfung hat auch die Frage der Willensfreiheit einen mehrfachen Sinn. Sie wird vom Standpunkte der Wiſſenſchaft, der Moral und der Religion aus geſtellt. Stets lautet die Frage verſchieden und wird daher auch in anderer Weiſe beantwortet. Es iſt nötig, dies beim Beginn der Unterſuchung feſtzuſtellen, weil ſonſt Widerſprüche entſtehen, die bei klarer Unterſcheidung verſchwinden. Der Begriff der Freiheit iſt geeignet, eine ſolche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen zu umfaſſen, weil er nur die negative Beſtimmung des Fehlens eines Zwanges enthält. Seinen poſitiven Inhalt gewinnt er erſt dadurch, daß man die Art des Zwanges, von dem der Menſch frei ſein ſoll, genauer bezeichnet. Gilt für den Menſchen das Geſetz der Kauſalität?, ſo fragt die Wiſſenſchaft. Iſt eine beſtimmte Handlung der reine Ausdruck der Geſinnung des Handelnden?, ſo lautet die Frage des moraliſchen Beurteilers. Iſt

der Mensch, der eine Sünde begangen hat, unrettbar dem Bösen verfallen, oder kann er sich seiner Herrschaft entziehen? Das ist das religiöse Problem der Willensfreiheit. Die Notwendigkeit und Berechtigung dieser Unterscheidung wird sich im Verlauf der Untersuchung erweisen.

Die Frage der Gesetzmäßigkeit seelischer Vorgänge ist das Grundproblem der Wissenschaft vom Seelischen, der Psychologie. Von seiner Lösung hängt nicht nur die Existenz einer wissenschaftlichen Seelenlehre, sondern die Geltung der gesamten Wissenschaft ab, denn wenn auch nur ein Teil der Wirklichkeit der Herrschaft des Kausalgesetzes entzogen ist, dann haben wir kein Recht mehr, von einer notwendigen, gesetzmäßigen Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen und ihrem inneren Zusammenhang zu sprechen. Die Feststellung solcher notwendigen Zusammenhänge, die Auffindung der Gesetze der Wirklichkeit ist aber gerade die wesentliche Aufgabe der Wissenschaft. Daher muß sie die Gültigkeit des Kausalgesetzes auch für das seelische Leben behaupten und seine besonderen Gesetze zu finden suchen. Die Resultate der psychologischen Forschung einzeln anzugeben, ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, dagegen muß sie die Tatsache beachten,

daß es der pſychologiſchen Wiſſenſchaft unſerer Tage gelungen iſt, für einen Teil der ſeeliſchen Vorgänge gewiſſe Geſetze zu entdecken. Ob es jemals möglich ſein wird, die Mechanik der pſychiſchen Erſcheinungen in allen Einzelheiten darzulegen, erſcheint bei der unerſchöpflichen Mannigfaltigkeit der ſeeliſchen Phaenomene und der Unmöglichkeit, die Elemente des Geiſtigen aus ihren zahlloſen Verbindungen zu löſen und einfache Vorgänge iſoliert zu beobachten, in hohem Grade unwahrſcheinlich. Außerordentlich erſchwert wird der Pſychologie die Löſung ihrer Aufgabe ferner dadurch, daß eine große Anzahl ſeeliſcher Vorgänge der experimentellen Unterſuchung nicht zugänglich iſt, und ſchließlich durch den Umſtand; daß der Menſch nicht nur auf äußere und innere Reize mechaniſch, ohne Bewußtſein eigener Tätigkeit, reagiert, ſondern auch ſpontan denkt und will, ſodaß die Vorgänge, bei denen das Bewußtſein ſeeliſcher Tätigkeit fehlt, durch andersgeartete Erſcheinungsreihen unterbrochen werden, deren Anfang ſich der Beobachtung entzieht, weil die Motive, die einen ſpontanen Denk- oder Willensakt herbeiführen, nicht immer ins Bewußtſein treten. Nehmen wir jedoch an, daß dieſe Schwierigkeiten überwunden und die Geſetze des Seeliſchen uns in

allen Einzelheiten bekannt sind, welches Verhältnis bestände dann zwischen der Religion und der Psychologie? Unser Glaube hat, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, am Wunderglauben kein Interesse, also auch nicht daran, durch Bestreitung der psychischen Gesetzmäßigkeit das Wunder in Permanenz zu erklären. Er behauptet die Herrschaft des Guten. Bringt jedoch die Entwickelung des seelischen Lebens mit Notwendigkeit die moralischen Kräfte zu immer vollerer Entfaltung, sodaß sie schließlich die entscheidenden sind, dann ist die Erreichung dieses Zieles, die Verwirklichung des Reiches der Gerechtigkeit und der Liebe, gerade dadurch absolut garantiert, daß die Entwickelung nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig verläuft. Es besteht somit zwischen dem Interesse der Religion und dem der Psychologie kein Gegensatz. Er wäre scheinbar vorhanden, wenn die Geschichte beweisen würde, daß die kulturelle Entwickelung der Menschheit nicht einer höheren Stufe zustrebt, sondern sich stets auf demselben moralischen Niveau hält. Diese Frage ist wissenschaftlich nicht zu beantworten, und selbst, wenn es möglich wäre, für die kurze, uns bekannte Zeit der Menschheitsgeschichte zwingend darzutun, daß die Moralität des Menschen keine höhere

geworden iſt, wäre damit für die Zukunft die Richtung der Entwickelung noch nicht beſtimmt, die meſſianiſche Lehre bezieht ſich aber gerade auf das Ende der Menſchheitsgeſchichte.

Kann man indes von einem Guten ſprechen, wenn die Handlungen des Menſchen ſich mit Notwendigkeit vollziehen, oder iſt für die Exiſtenz des Sittlichen das Fehlen des kauſalen Zwangs, die Freiheit des Willens die Vorausſetzung? Der moraliſche Charakter einer Handlung hängt nicht von ihrem Erfolg, ſondern von der Geſinnung ab, die ſich in ihr ausſpricht. Sittlichkeit iſt eine beſtimmte Beſchaffenheit des Willens. Daraus ſcheint zu folgen, daß wir nur dann imſtande ſind, ſittlich zu handeln, wenn das Geſetz der Kauſalität für unſere Seele keine Geltung hat, weil wir andernfalls immer das tun, was wir müſſen, und nicht, was wir wollen. Dieſe Beweisführung beruht auf einer Zweideutigkeit der Begriffe. In letzter Inſtanz hängt unſer Tun ſtets von unſerem Willen ab, weil er die unerläßliche Bedingung für die Ausführung einer Handlung durch uns iſt. Ob dieſer Wille jedoch ſich mit Notwendigkeit aus unſerem Weſen ergeben hat, ob wir die Handlung alſo wollen mußten, oder eine willkürliche Wahl ge-

troffen haben, ist hierbei gleichgültig. Dadurch, daß unser Wille determiniert, seine Richtung durch das stärkste der miteinander kämpfenden Motive bestimmt ist, wird die Tatsache daß wir die betreffende Handlung gewollt haben, nicht aufgehoben, sie wäre ja sonst nicht zur Ausführung gelangt. Gerade dann aber, wenn unser Wille nicht nach Laune und Willkür entscheidet, sondern unsere Entschlüsse sich mit Notwendigkeit aus unserem Wesen ergeben, sind sie ein sicheres Symptom unserer Gesinnung, während sie im entgegengesetzten Falle keinen Schluß auf den Charakter des Handelnden zulassen, dessen Tun dann stets ein zufälliges bleibt. Somit entsteht erst bei absoluter Gesetzmäßigkeit des seelischen Lebens die Möglichkeit, mit Sicherheit ein sittliches Urteil zu fällen.

Nur wenn die äußeren Verhältnisse eine Wahl zwischen verschiedenen Verhaltungsweisen, einen Kampf der Motive unmöglich machen, weil nur eine einzige Möglichkeit besteht, oder ein Trieb ins Krankhafte gesteigert ist, sodaß er infolge abnormer Stärke dominiert, wenn also ein äußerer oder pathologischer Zwang vorliegt, ist eine Handlung der sittlichen Beurteilung entzogen. In jedem anderen Falle legt die aus unserem Willen resultierende Handlung

Zeugnis für unſere ſeeliſche Beſchaffenheit ab und unterliegt der moraliſchen Wertung.

Vom Standpunkte der Moral aus handelt es ſich demnach beim Problem der Willensfreiheit nicht darum, ob der Vorgang des Wollens geſetzmäßig verläuft, ſondern darum, ob unſer Wille der Ausdruck unſerer Geſinnung iſt. Das iſt ſtets der Fall, wenn weder die äußeren Umſtände, noch abnorme ſeeliſche Verfaſſung uns zu einer beſtimmten Handlung zwingen. Die Behauptung, daß nur eine freie Handlung einen ſittlichen Wert hat, iſt alſo wahr, nur muß ſie dahin erklärt werden, daß Freiheit hier nicht Geſetzloſigkeit bedeutet, ſondern das Fehlen jedes Zwanges, der das Hervortreten unſerer normalen ſeeliſchen Beſchaffenheit verhindert. Unſere Seele muß die Möglichkeit haben, den Reichtum ihrer Motive zu entfalten. Ob aber ihre Kräfte geſetzmäßig, oder willkürlich wirken, iſt nicht von entſcheidender Bedeutung. Die Sicherheit der moraliſchen Beurteilung iſt, wie ſich gezeigt hat, ſogar dann eine größere, wenn das Geſetz der Kauſalität auch für unſere Seele gilt.

Unſere Handlungen werden von unſerer Umgebung nicht nur beurteilt, ſie macht uns für unſer Tun

auch verantwortlich. Wir haben die Folgen unſeres Verhaltens zu tragen und werden für ein Vergehen beſtraft. Mit welchem Recht geſchieht dies, wenn wir nicht willkürlich, ſondern notwendig handeln? Lohn und Strafe ſtellen nicht unmittelbar die geſtörte ſittliche Ordnung wieder her, ſondern dienen erzieheriſchen Zwecken. Die moraliſche Befriedigung, die wir bei der Beſtrafung eines Menſchen empfinden, der ein Vergehen begangen hat, beruht auf der Überzeugung, daß die Strafe eine Änderung ſeines Verhaltens herbeiführen, die Erinnerung an den erlittenen Schmerz ſeinen ſittlichen Trieben eine größere Energie verleihen wird. Lohn und Strafe ſind demnach Hilfsmittel, deren wir uns zur Wiederherſtellung der Herrſchaft des Guten bedienen. Je größer die Verfehlung iſt, deſto energiſcherer Erziehungsmittel bedarf es, wenn eine Beſſerung erzielt werden ſoll. Daher verlangen wir für jedes Vergehen die ihm angemeſſene Beſtrafung. Sind aber Lohn und Strafe Mittel der Erziehung, dann iſt ihre Wirkung nur in dem Falle geſichert, wenn der Menſch dem Geſetz der Kauſalität unterliegt. Iſt unſer Wille abſolut ſouverän, dann kann er ſich jeder, auch der ſtärkſten Beeinfluſſung entziehen. Das ſittliche Intereſſe der Erziehung iſt

demnach bei der Annahme der kauſalen Bedingtheit des Willens nicht nur gewahrt, es verlangt vielmehr, daß eine Beeinfluſſung, eine Einwirkung ſtattfindet, der Menſch ſomit unter der Herrſchaft des Kauſalgeſetzes ſteht.

Erfolgt eine unſittliche Handlung unter dem abſoluten Zwang äußerer Umſtände z. B. in der Notwehr, oder infolge krankhafter Veranlagung, dann braucht die normale ſeeliſche Beſchaffenheit des Handelnden keine ſchlechte zu ſein. Darum verlangt unſer ſittliches Empfinden in dieſen Fällen Straffreiheit. Verantwortlich ſind wir nur für unſere freien Handlungen. Freiheit bedeutet hier aber nicht das Fehlen pſychologiſcher Geſetzmäßigkeit, ſondern äußeren, oder pathologiſchen Zwangs.

Belohnung und Beſtrafung erfolgen zum Zweck der Erziehung, begründet aber werden ſie durch den Hinweis darauf, daß wir durch unſere Tat uns ein Verdienſt erworben, oder eine Schuld auf uns geladen haben. Die Berechtigung dieſer Begründung, die unſer Gewiſſen anerkennt, beruht ſcheinbar darauf, daß unſer Wille dem Zwang des Kauſalgeſetzes entzogen iſt. Bei genauerer Prüfung dieſes Arguments ergibt ſich indes, daß unſere Handlungen ſtets

durch das Zuſammenwirken zweier Faktoren zuſtandekommen, unſeres Willens und der äußeren Verhältniſſe, die ihn in Bewegung ſetzen, reſp. die Verwirklichung unſerer Abſicht ermöglichen. Gleichviel, ob eine kauſale Beziehung zwiſchen ihnen beſteht, oder nicht, in jedem Falle iſt für die Realiſierung einer Handlung unſer Wille erforderlich. Verläuft nun der Kampf der Motive geſetzmäßig, dann iſt eine ſittliche Tat durch die Stärke und Kraft unſeres moraliſchen Empfindens veranlaßt und ſeine Folge. Daher haben wir in dieſem Falle ein Recht, uns ein gewiſſes ſittliches Verdienſt an unſerem Tun zuzuſprechen, da es ja infolge unſerer moraliſchen Energie zuſtandekommt. Es ſchwindet nur dann, wenn im Augenblick des Handelns nur ein einziges Motiv wirkſam werden konnte, ſodaß unſere ſittliche Kraft nicht den entſcheidenden Faktor bildet. Wir gelangen ſomit zu demſelben Reſultat, zu dem uns die frühere Unterſuchung geführt hat. Der Freiheitsbegriff der Moral iſt ein anderer, als der der Pſychologie. Unſer Gewiſſen beurteilt den Charakter des Handelnden und verlangt, daß die Bedingungen erfüllt ſind, die die Anwendung ſittlicher Kategorieen und Wertungen ermöglichen, daß alſo die ſittliche Qualität der Seele,

der eine Tat entſpringt, ſichtbar wird. Ihre Erkennbarkeit wird jedoch dadurch, daß wir geſetzmäßig handeln, nicht beeinträchtigt. Ebenſowenig verliert unſer Anſpruch auf ein ſittliches Verdienſt an unſeren guten Handlungen ſeine Berechtigung.

Ein Teil des Verdienſtes reſp. der Schuld liegt außerhalb unſer, ein Teil in uns ſelbſt. Dem Menſchen genügt jedoch ein relativer Anteil an dem Zuſtandekommen ſeiner Handlungen nicht. Sein Perſönlichkeitsgefühl ſträubt ſich gegen die Annahme, daß er nicht eine eigene, in ſich abgeſchloſſene Welt bildet, ſondern als Teil einem mechaniſch geordneten Ganzen eingefügt iſt. Je ſtärker das Bewußtſein des eigenen Wertes, je machtvoller eine Perſönlichkeit iſt, deſto energiſcher wird ſie ihre Selbſtändigkeit, ihre Freiheit der Außenwelt gegenüber behaupten. Selbſt ihre unſittlichen Handlungen wird ſie als ihre eigenen für ſich in Anſpruch nehmen. Je ſchwächer hingegen eine Perſönlichkeit iſt, deſto eher wird ſie eine ſittliche Schuld von ſich abzuwälzen ſuchen und um ſo bereitwilliger auf ein Verdienſt verzichten. Damit iſt die Wurzel des Glaubens an die abſolute Freiheit des Menſchen, an die Kauſalitätsloſigkeit unſeres Handelns gefunden. Die Möglichkeit ſeiner Entſtehung liegt

in der verwirrenden Mannigfaltigkeit ſich kreuzender Reihen ſeeliſcher Vorgänge, die den Schein der Regelloſigkeit hervorruft, und in dem Bewußtſein eigener ſeeliſcher Tätigkeit. Das Gefühl der Spontaneität, das unſere bewußten Willenshandlungen begleitet, iſt indes nicht, wie fälſchlich behauptet wird, ein Beweis für unſere abſolute Freiheit, weil unſer Wille trotzdem geſetzmäßig verlaufen kann. Wir empfinden den Zwang des Geſetzes nicht, das ſeinen Ablauf regelt, und ſo entſteht in unſerem Bewußtſein der Schein der Freiheit. Streng beweisbar iſt freilich auch die Behauptung der Geſetzmäßigkeit des Willens nicht.

Das Motiv des Glaubens an unſere Freiheit von der Herrſchaft des Kauſalgeſetzes liegt, wie wir ſahen, in dem Bewußtſein unſeres individuellen Wertes. An dem Ideal der Perſönlichkeit Gottes gemeſſen, erſcheint auch die reichſte und größte menſchliche Perſönlichkeit unvollkommen. Dieſes Gefühl unſerer Unzulänglichkeit iſt die Bedingung für alles ſittliche Streben. Daher verlangt die Religion das demütige Bekenntnis menſchlicher Schwäche. Sie hat darum auch kein Intereſſe daran, daß der Menſch ſich der Welt gegenüber als abſolut ſelbſtändiges Weſen fühlt. Der religiöſe Menſch iſt ſich vielmehr deſſen bewußt,

daß er der Hilfe Gottes bedarf und nur das Werkzeug ſeines Willens iſt, und ſpricht das Verdienſt an ſeinen ſittlich wertvollen Handlungen Gott zu. Daß er die Schuld an ſeinen Vergehungen nicht analog Gott zuſchreibt, ſondern in ſich ſucht, geſchieht nicht etwa aus dem Verlangen nach Souveränität, ſondern aus Scheu vor der Heiligkeit Gottes und dem Bewußtſein eigener Unvollkommenheit. Der Glaube beanſprucht demnach für den Menſchen nicht die Sonderſtellung eines Mikrokosmos. Er weiſt ihn auf den Wert und die unbedingte Geltung des Guten hin und ruft ihm ins Bewußtſein, daß die Entſcheidung über ſeine Handlungen in ſeiner eigenen Seele fällt, um durch Hinzufügung dieſer neuen Motive die Energie ſeines ſittlichen Willens zu ſtärken.

Der Anſpruch auf ein abſolutes Verdienſt an unſeren guten Handlungen iſt weder ſittlicher, noch religiöſer Natur, das Schuldbewußtſein hingegen hat einen hohen moraliſchen Wert und gilt als ſicherer Beweis für unſere Freiheit. Warum leiden wir denn unter dem Bewußtſein der Schuld, wenn unſere ſchlechte Handlung pſychologiſch notwendig war? Die Antwort auf dieſe Frage ergibt ſich aus einer Analyſe des Schuldgefühls.

Unſer Charakter iſt nicht abſolut konſtant, ſondern bis zu einem gewiſſen Grade veränderlich. In unſerer Seele ſchlummern mannigfache und verſchiedenartige Entwickelungsmöglichkeiten, und nur ein Teil ihrer Anlagen kommt zur Entfaltung. Stets aber wird ihre Entwickelung von unſerem ſittlichen Bewußtſein überwacht. Ändert ſich infolge des organiſchen Wachstums das Verhältnis unſerer pſychiſchen Kräfte ſo, daß unſere ſittliche Energie zu ihrer Beherrſchung nicht ausreicht, dann wird das Unterliegen unſerer ſittlichen Natur, die Hemmung unſerer moraliſchen Impulſe, die eine ſchlechte Handlung ermöglichte, uns im Schuldbewußtſein fühlbar. Erſt wenn durch den Schmerz über die begangene Tat die Kraft unſeres ſittlichen Wollens geſtärkt iſt, und unſere moraliſchen Triebe die Herrſchaft wiedererlangt haben, ſchwindet das Gefühl innerer Disharmonie. Das Schuldbewußtſein enthält demnach zwei Momente: Die ſchmerzliche Erkenntnis, daß die Möglichkeit, gut zu handeln, infolge der Hemmung unſerer moraliſchen Energie ſich nicht verwirklicht hat, und die Aufforderung, dieſe Hemmung zu beſeitigen. Fühlen wir uns hierzu ſtark genug, dann werden wir uns unſerer Freiheit bewußt. Wir empfinden den Zuwachs an Kraft, den unſere

ſittlichen Triebe durch den Schmerz über die begangene Tat gewinnen. In dieſer veränderten pſychiſchen Verfaſſung halten wir unſere ſchlechte Handlung für nicht notwendig.

Ob ſie nun im Moment ihrer Ausführung pſychologiſch notwendig war, oder nicht, iſt in religiöſer Beziehung von geringer Bedeutung. Die Religion achtet nicht ſo ſehr auf eine einzelne Handlung, als auf die Beſchaffenheit und Richtung der ganzen Perſönlichkeit. Wertvoll hingegen iſt das Bewußtſein, daß wir unſerer Triebe wieder Herr werden können. Das iſt der Sinn der religiöſen Freiheitslehre. Sie behauptet nicht, daß die ſeeliſchen Erſcheinungen geſetzlos ablaufen, ſondern daß der Menſch ſeiner ſittlichen Natur immer wieder zum Siege verhelfen kann, weil ſie ſein Weſen bildet. Der Freiheitsglaube des Judentums iſt mit der Überzeugung identiſch, daß die menſchliche Seele gut iſt, ſodaß eine ſchlechte Handlung nur infolge einer vorübergehenden Hemmung ſeiner moraliſchen Kraft zuſtandekommt. Er ergibt ſich als Konſequenz aus der Grundlehre unſerer Religion, daß die Welt Gottes Werk, alſo das Gute in ihr das Herrſchende iſt. Dann muß auch die Seele des Menſchen gut ſein. Beweisbar iſt dieſer Satz nicht, eben-

ſowenig aber wird ſeine Wahrheit von der Pſychologie in Frage geſtellt. Er behält ſeine Gültigkeit, ſelbſt wenn alle ſeeliſchen Vorgänge ſich in ſtrengſter Geſetzmäßigkeit abſpielen, weil auch Schuldgefühl, Reue und Beſſerung mit Notwendigkeit eintreten können, ohne daß ihre religiöſe Bedeutung dadurch vernichtet wird.

Wiſſenſchaftlich beweisbar iſt die Überzeugung von der Güte der Menſchennatur nicht, eine Beſtätigung ihrer Wahrheit liegt aber vielleicht in der Form des unbedingten Sollens, in der unſere ſittlichen Empfindungen uns bewußt werden. In ihr verrät ſich der ſittliche Grundcharakter unſerer Seele. Sie befiehlt kategoriſch und unbedingt, weil ſie ſich ſtark genug fühlt, das Gebot der Moral zu erfüllen. Daß die moraliſchen Inhalte trotz der Gebundenheit unſeres pſychiſchen Lebens in der Form des Imperativs auftreten, beruht auf der organiſchen Natur unſerer geiſtigen Kräfte, die das Höchſte nur als Keim und Möglichkeit bergen. Die ſtrengen Forderungen der Moral ſind gleichſam die göttlichen Boten, die an die Pforte unſerer Seele pochen, um ihre ſchlummernden Kräfte zu wecken.

Kap. VI.

Unſterblichkeit.

Das Geſetz der Kauſalität, deſſen Gültigkeit die Religion nach dem Ergebnis des vorigen Kapitels auch für den Menſchen zugeben kann, iſt das Geſetz des Werdens, des Entſtehens und Vergehens, es regelt den Verlauf aller körperlichen und ſeeliſchen Vorgänge und beſtimmt, unter welchen Bedingungen eine Erſcheinung eintritt oder ſchwindet. Der Unſterblichkeitsglaube, der die Unvergänglichkeit der menſchlichen Seele behauptet, ſcheint dieſem Grundgeſetz der Wiſſenſchaft zu widerſprechen. Er gehört zu den älteſten und ehrwürdigſten religiöſen Vorſtellungen der Menſchheit, ſodaß einzelne Forſcher im Ahnenkultus die Wurzel alles Glaubens gefunden zu haben meinen. Ihre Theorie iſt irrig. Das Geheimnis des Todes hat ſicherlich das Empfinden des primitiven Menſchen aufs ſtärkſte erſchüttert, doch nicht in höherem Grade und nicht früher, als die zahlloſen Rätſel, die ſein kindliches Auge in der Natur entdeckte, wie ja Kinder

noch heute von den Wundern der Natur ſtärker ergriffen werden, als von der Majeſtät des Todes. Gleichwohl reicht der Glaube an die Fortdauer der Seele in die früheſte Zeit der Geſchichte der Religion und iſt durch die weihende Kraft der Jahrtauſende geheiligt. Die genaue Darſtellung ſeiner Entwickelung iſt Aufgabe der Religionsgeſchichte. Die philoſophiſche Unterſuchung ordnet die Fülle ſeiner Formen nicht chronologiſch unter Angabe der hiſtoriſchen Bedingungen ihres Entſtehens,ſondern begrifflich. Sie ſtellt oberſte Geſichtspunkte auf und ſucht an der Hand des geſchichtlich überlieferten Stoffes das Problem in voller Schärfe zu formulieren.

Im Ahnenkultus iſt der religiöſe Unſterblichkeitsglaube noch nicht voll entwickelt. Das Weiterleben der Abgeſchiedenen wird auf dieſer Stufe des religiöſen Denkens nicht vom Gemüt gefordert, ſondern vom Verſtand als Tatſache hingenommen. Wir befinden uns ja in der Zeit des Animismus, in der man auch die tote Natur ſich von Geiſtern beſeelt dachte, die ihren Aufenthalt beliebig wechſeln. Verläßt die Seele den menſchlichen Körper, ohne wieder, wie nach dem Traum, in ihn zurückzukehren, dann ſtirbt der Menſch. Daß ſie aber auch nach der Trennung vom Leibe

weiterlebt, gilt als ſelbſtverſtändlich. Gefühlsmäßiger Art iſt hier alſo nur das perſönliche Verhältnis des Lebenden zum Toten, die aus Ehrfurcht und Grauen gemiſchte Empfindung, die der Gedanke an die Gegenwart der aus dem Körper geſchiedenen Seele hervorruft. Der Glaube an ihre den Tod überdauernde Exiſtenz iſt für den Menſchen primitiver Kultur demnach an ſich eine wiſſenſchaftliche Überzeugung, ſoweit dieſe Bezeichnung bei ihm anwendbar iſt, ihren religiöſen Charakter erhält ſie erſt dadurch, daß ſich die Empfindung der Ehrfurcht vor dem Toten mit ihr verbindet und zu kultiſchen Handlungen führt. Charakteriſtiſch für dieſe Stufe der religiöſen Entwickelung iſt ferner, daß das ſeeliſche Intereſſe ausſchließlich auf den T o t e n gerichtet erſcheint, und der Lebende ſeine eigene Unſterblichkeit nicht poſtuliert.

Wir gewinnen aus dieſer Unterſuchung die Erkenntnis des Unterſchiedes zwiſchen wiſſenſchaftlicher und religiöſer Unſterblichkeitslehre. Nehmen wir an, die Pſychologie gelangte zu dem Ergebnis, daß die Seele unzerſtörbar iſt, dann würde ſie ihre Theſe ohne Rückſicht auf das Empfinden des Menſchen mit derſelben Ruhe und Sachlichkeit aufſtellen, mit der die Mathematik die Geſetze des Raumes beſtimmt.

Sie würde auch die Unſterblichkeit des Niedrigen und Schlechten in der menſchlichen Seele mit derſelben Energie behaupten, wie die Erhaltung des Edlen und Verehrungswürdigen. Die Religion hingegen lehrt die Fortdauer der menſchlichen Seele ausſchließlich, weil ſie vom Gemüt gefordert wird und ſchreibt dem Tode eine läuternde und reinigende Kraft zu, ſodaß nur das Gute und Koſtbare der menſchlichen Seele erhalten bleibt. Voll entwickelt iſt ihr Unſterblichkeitsglaube erſt da, wo nicht nur die Seelen der Abgeſchiedenen aus Gefühlsgründen als weitereriſtierend gedacht werden, ſondern auch der Lebende die Fortdauer ſeiner Seele verlangt.

Die Überzeugung, daß die Pſyche die Vernichtung des Körpers überdauert, iſt allen Formen des Unſterblichkeitsglaubens gemeinſam, die Vorſtellung vom Weſen und Wert der Seele jedoch iſt nicht zu allen Zeiten die gleiche. Jahrtauſende hindurch ſah man in ihr das Prinzip des Lebens, hielt ſie für ein hauchartiges Weſen von zarteſter Körperlichkeit. Erſt durch das Zuſammenwirken bibliſcher und platoniſcher Anſchauung hat der Begriff des Pſychiſchen ſeinen heutigen Inhalt gewonnen. Seele und Körper ſind nun ihrem Weſen und Werte nach gegenſätzlicher Art, der

Leib das Irdiſche und Vergängliche, der Geiſt das Göttliche und Ewige. Demgemäß wird auch der Sinn der Unſterblichkeitslehre ein anderer. Gefordert wird nun nicht mehr die Fortdauer des animaliſchen Lebens, ſondern die Erhaltung des Höheren, Göttlichen am Menſchen. Daß dieſe Entwickelungsſtufe die denkbar höchſte iſt, bedarf keines Beweiſes.

Die konkreten, anſchaulichen Vorſtellungen über das Leben im Jenſeits, über den Raum, in dem ſich die Seelen befinden, und ihr Schickſal hat das kritiſche Denken der Gegenwart ſämtlich aufgelöſt. Sie ſcheiden aus unſerer Betrachtung aus, weil ſie keinen notwendigen Beſtandteil des Unſterblichkeitsglaubens bilden. Sein weſentlicher Inhalt iſt mit der Überzeugung gegeben, daß das Wertvolle am Menſchen durch den Tod nicht vernichtet wird.

Die logiſchen Geſichtspunkte, die zur Beſtimmung des Begriffs der Unſterblichkeit geführt haben, leiten uns auch bei der Auffindung der Wurzeln des Unſterblichkeitsglaubens. Sein ſtärkſtes Motiv iſt der unerſättliche, unbeſiegbare Wille zum Leben, der zwar in Zeiten kulturellen Niedergangs geſchwächt erſcheint, in Wirklichkeit ſich jedoch dann nur in weniger robuſten, ſublimeren Formen ausſpricht. Wie aber wird

aus dem Willen, dem Verlangen nach endloſem Leben der Glaube an die Unſterblichkeit? Die Natur hat uns mit einem gewiſſen Maß von Vertrauen ausgeſtattet, das, ſolange wir nur wenig Lebenserfahrung beſitzen, inſtinktiv und blind iſt. Je mehr ſich unſere Kenntnis des Lebens erweitert, deſto fraglicher wird uns ſeine Berechtigung. Von dem Reichtum unſerer Seele und der Reinheit und Stärke unſeres ſittlichen Empfindens hängt es ab, wie der Kampf, der ſo in uns entſteht, endet. Siegt unſer Vertrauen zum Leben, dann iſt es von nun an wach und bewußt. Bewußtes Vertrauen zur Welt iſt mit der Überzeugung von ihrer Güte, von der Herrſchaft Gottes identiſch. Soweit der Glaube an unſere Unſterblichkeit auf dieſer Grundlage ruht, iſt er religiöſer Natur. Der triebhafte Wille zum Leben iſt an ſich in religiöſer Hinſicht ebenſo wertlos, wie blindes Vertrauen zur Welt.

In ſeiner gröbſten Form iſt der Unſterblichkeitsglaube egoiſtiſch, aus einer reineren Sphäre des Empfindens ſtammt die Überzeugung von dem Weiterleben der Seelen anderer. Am ſtärkſten iſt unſer Gefühl an der Erhaltung derer intereſſiert, denen unſere Liebe gehört. Auch hier iſt zwar unſer Wille,

der ihre Unſterblichkeit verlangt, nicht frei von Egoismus, wir ſuchen ja aus dem Glauben an ihr Weiterleben Troſt und Kraft zu gewinnen und wehren uns gegen den qualvollen Gedanken, unſer Teuerſtes verloren zu haben, indeſſen iſt unſer Schmerz, ſeine Gewalt und Tiefe durch die Kraft und Innigkeit unſerer Liebe bedingt. In ihr liegt demnach auch das letzte und entſcheidende Motiv. In dem Glauben an die Unſterblichkeit unſerer Nächſten triumphiert die Liebe über den Tod, darin liegt ſeine religiöſe Bedeutung.

Völlig frei von aller Trübung, in vollkommen reiner religiöſer Form erſcheint der Unſterblichkeitsglaube jedoch erſt dann, wenn er die Unzerſtörbarkeit jeder menſchlichen Seele lehrt und die ganze Menſchheit in ſeinen Kreis zieht. In dieſem Falle fehlen alle rein perſönlichen Intereſſen, ſein einziges Motiv bildet dann die gefühlsmäßige Überzeugung von dem unendlichen Wert der Menſchenſeele. Der zentrale Begriff des Judentums iſt der der Moral. Daher kann es uns gleichgültig ſein, ob die Bibel den Unſterblichkeitsglauben ausdrücklich lehrt, wir brauchen nur von ihrem Grundgedanken aus richtig zu ſchließen, um ihn zu finden. Die Konſequenz der

Logik führt uns aber bezeichnender Weiſe nicht zu den niedrigeren Formen der Unſterblichkeitslehre, ſondern zu der, die wir als höchſte und reinſte erkannt haben. Iſt der Sinn der Welt das Gute, dann kann die Seele des Menſchen, in der es ſich realiſiert, nicht völlig vernichtet werden.

Über dieſe allgemeine und negative Beſtimmung gelangen wir allerdings nicht hinaus, in das Myſterium des jenſeitigen Lebens leuchtet nicht der ſchwächſte Lichtſchimmer. Ob unſere Seele in ihrer individuellen Form weiterexiſtiert, iſt uns ein unerforſchliches Geheimnis. Der Glaube hat jedoch kein Intereſſe daran, darüber etwas Beſtimmtes zu lehren, ſeinem Anſpruch genügt die Erkenntnis, daß die menſchliche Seele, das Wertvolle und Weſenhafte an der Welt, in welcher Form auch immer, erhalten bleibt. Er verlangt nur, daß gleichſam die Summe des Seeliſchen nicht kleiner wird, weil ſonſt die Exiſtenz ſeiner höchſten Werte gefährdet iſt, aber nicht ſeine ſtarre, unveränderliche Exiſtenz.

Zwiſchen dieſer Form des Unſterblichkeitsglaubens und der Wiſſenſchaft beſteht keinerlei Gegenſatz. Die moderne Forſchung hat zwar ermittelt, daß ſeeliſches Leben überall, wo wir es beobachten, an körperliche

Vorgänge gebunden ist, aber sie ist auch zu dem Ergebnis gelangt, daß das Psychische eine eigene Welt von besonderem Wesen ist. Gleichviel, ob die Erscheinungen des geistigen Lebens durch eine rätselhafte Umbildung körperlicher Energieen entstehen, oder Wirkungen einer besonderen geistigen Kraft sind, deren Äußerungen die körperlichen Vorgänge in stets gleicher Weise, also gesetzmäßig begleiten, in keinem Falle sind sie mit der Bewegung der Gehirnteilchen identisch. In dem durchgängigen Parallelismus körperlicher und seelischer Tatsachen verrät sich nur die tiefe, fundamentale Einheit alles Vorhandenen. Bildet aber das Geistige eine eigene Welt, dann brauchen wir nur das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das die Naturwissenschaft für die Welt der Körper aufstellt, auf sie anzuwenden, dann gelangen wir zu demselben Resultat, zu dem uns unsere Untersuchung geführt hat, daß die Summe des Psychischen konstant ist, unsere Seele durch den Tod nicht vernichtet wird. Die Wahrheit der Unsterblichkeitslehre ist damit jedoch nicht wissenschaftlich erwiesen, weil das Gesetz der Erhaltung der Kraft auch gewahrt bleibt, wenn die seelische Energie sich in körperliche zurückverwandelt.

Jede genauere Vorſtellung des jenſeitigen Lebens muß die Wiſſenſchaft als phantaſtiſch bezeichnen, aber auch der Glaube verlangt von uns, daß wir in Ehrfurcht und Vertrauen vor dem Geheimnis des Todes ſtehen bleiben. „Das Geheimnisvolle iſt Gottes Beſitz, nur was offenbar iſt, gehört uns und unſeren Kindern auf ewig.“ (V. B. M.) Das harmoniſche Verhältnis zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft zeigt ſich nicht nur darin, daß ihre Lehren einander nicht widerſprechen, es kommt auch darin zum Ausdruck, daß ſie beide das Gebiet der uns Menſchen zugänglichen Wirklichkeit nicht überſchreiten. Wohl leuchtet der Glaube in Tiefen und Dunkelheiten, über die das wiſſenſchaftliche Erkennen nur dämmerndes Zwielicht breitet, wo aber völliges Dunkel herrſcht, dorthin führt uns auch der Glaube nicht.

Kap. VII.

Die Stellung des Menſchen im Univerſum.

Freiheitslehre und Unſterblichkeitsglaube in ihrer vulgären Form beſtreiten die Geltung des Kauſalgeſetzes für den Menſchen und weiſen ihm mit Unrecht eine Sonderſtellung im Weltall an. Welches aber iſt in Wahrheit ſein Rang und ſeine Würde? Die Löſung dieſes Problems hängt mit der Beantwortung der Frage nach der Stellung der Erde im Univerſum zuſammen. Die hl. Schrift teilt in dieſer Hinſicht die Anſchauung des geſamten Altertums und ſieht in der Erde den ruhenden Mittelpunkt des Univerſums, um den die Geſtirne nach ewigen Geſetzen kreiſen. Aus der zentralen Stellung der Erde ergibt ſich ihre ideelle Bedeutung. Die Geſtirne ſind der Erde wegen geſchaffen, die Sonne, um am Tage zu leuchten, der Mond zur Herrſchaft in der Nacht. Der Herr der Erde aber und aller Weſen, die ſie erfüllen, iſt der Menſch, er bildet ſomit den ideellen

Mittelpunkt der Welt. An die Stelle dieſer Anſchauungen, die Jahrtauſende hindurch das Denken der Menſchen beherrſcht hat, iſt zu Beginn der Neuzeit die noch heute gültige Copernicaniſche Lehre getreten. Sie beſtreitet die zentrale Stellung der Erde und lehrt uns, in ihr einen kleinen, unbedeutenden Trabanten der Sonne zu ſehen, einen der zahlloſen Weltkörper, die im unendlichen Raum ſich bewegen. Dieſe gewaltigſte Revolution in der geiſtigen Geſchichte der Menſchheit, die den Menſchen entthront hat, hat ſich innerhalb des Judentums ohne jeden Kampf vollzogen, weil ſeine religiöſe Weltanſchauung dadurch in keinem weſentlichen Punkte geändert wurde. Die Natur erhielt nun eine ſelbſtändige, ſouveräne Bedeutung, die ſie früher nicht beſeſſen hatte, aber in demſelben Maße, in dem ihre Größe ſich ins Unendliche ſteigerte, wuchs auch die Ehrfurcht des Menſchen vor der Unendlichkeit der göttlichen Schöpferkraft, ſeine Demut angeſichts der Majeſtät Gottes. Der Menſch iſt infolge des Sieges der Copernicaniſchen Lehre kleiner, ſein Gott aber iſt größer und gewaltiger geworden.

Wenn jedoch der Menſch ſeine herrſchende Stellung verliert, die Natur nicht mehr in ſeinem Dienſte ſteht, ſondern ihr eigenes Leben lebt, verliert dann die

Grundtheſe des Judentums: der Sinn der Welt iſt das Gute nicht ihre Berechtigung? Die Beſeitigung dieſes Einwands hängt davon ab, welchen Wert für unſer Gefühl das Sittliche beſitzt. Wir haben dieſes Problem bereits in anderem Zuſammenhange berührt und erwähnt, daß das Wertverhältnis zwiſchen Schönheit und Sittlichkeit wiſſenſchaftlich nicht zu beſtimmen iſt, es beſtehen zwiſchen ihnen mannigfache Wechſelbeziehungen. Energie des Handelns, Einheitlichkeit der Perſönlichkeit haben nicht nur äſthetiſchen, ſondern auch moraliſchen Wert, wie umgekehrt Wahrhaftigkeit des Empfindens, ſtrengſte Gewiſſenhaftigkeit, alſo moraliſche Qualitäten, Bedingungen der Kunſt ſind. Ob man im Schönen, oder im Guten den oberſten Wert ſieht, darüber entſcheiden nicht wiſſenſchaftliche Gründe, die letzte Inſtanz dafür bildet unſer Gefühl.

Erblickt man im Schönen den höchſten kosmiſchen Wert, dann beſteht zwiſchen Menſch und Natur hinſichtlich ihres Weſens und Wertes nur ein Unterſchied des Grades. Die ſeelenvolle Schönheit des Menſchen ſteht auch dem Künſtler höher, als die kalte Pracht der Natur, aber der Menſch iſt dann nur die Vollendung der Natur, ihr letztes Wort. Das Judentum, das im Sittlichen den höchſten und erhabenſten Wert

ſieht, ſtellt Natur und Menſch zu einander in Gegenſatz. Durch die Bibel iſt jener Dualismus geſchaffen worden, den zu überwinden die kulturelle Entwickelung ſeit der Renaiſſance und mit erneutem Ernſt in unſeren Tagen beſtrebt iſt. Natur und Menſch ſtehen einander gegenüber, Aufgabe des Menſchen iſt es, die Natur zu beherrſchen, die Kräfte des Weltalls und die Triebe in ſeiner eigenen Seele dem Guten dienſtbar zu machen. Der Menſchheit die Kultur als Aufgabe geſtellt zu haben, das iſt das unſterbliche Verdienſt der Bibel.

Ihre Weltanſchauung iſt durch den Sieg des Kopernikaniſchen Syſtems in ihrer Geltung nicht beeinträchtigt worden. Wenn wir auch nicht mehr der Meinung ſind, daß das unendliche Weltall für die Bedürfniſſe des Menſchen geſchaffen iſt, ſo bleibt doch die Aufgabe beſtehen, die die Bibel unſerem Leben ſtellt, nur iſt ihre Größe ins Unendliche gewachſen. Damit iſt aber auch die Würde des Menſchen eine grandioſe geworden. Die Weltanſchauung der Bibel entſpricht noch heute dem Empfinden des Menſchen, es gibt keine tiefere Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Auch dem modernen Juden erſcheint die Erhabenheit ſittlichen Strebens größer, als

die Majeſtät der im unendlichen Raume kreiſenden Sterne. Wir empfinden die Schönheit der Natur und ſagen trotzdem: der tiefſte Sinn der Welt iſt das Gute.

Somit behauptet der Menſch den Rang, den die Bibel ihm anweiſt. Sie hat für ſeine Würde eine eigenartige Bezeichnung geſchaffen und nennt ihn das „Ebenbild Gottes“. Der begriffliche Inhalt dieſer Worte liegt in dem Gedanken, daß der Menſch als der Träger des Sittlichen allen Naturweſen an Wert unendlich überlegen iſt. Die Bedeutung dieſer bibliſchen Lehre wird erkennbar, wenn man ſie mit der entſprechenden Anſchauung der heidniſchen Völker vergleicht. In der Antike beobachten wir ein ratloſes Schwanken zwiſchen Extremen. Wir begegnen bei einem Teil der heidniſchen Völker dem Kultus heiliger Tiere. Das Tier wird alſo über den Menſchen geſtellt. Das konnte geſchehen, weil man das Beſondere und Auszeichnende am Menſchen, ſeine ſittliche Natur noch nicht genügend beachtete und ihn ausſchließlich nach ſeinen körperlichen und animaliſchen Qualitäten beurteilte. Solange aber Körperkraft, oder ſonſtige körperliche Eigenſchaften als das Wertvolle galten, konnte man einzelne Tiere, die ihn in dieſer Hinſicht übertrafen, höher als den Menſchen ſchätzen.

Achtet man auf ſeine geiſtigen Kräfte, dann rückt der Menſch als das am höchſten entwickelte organiſche Weſen an die erſte Stelle, er bleibt jedoch das höchſtentwickelte Tier. Erſt das Moraliſche, die Empfindung des Guten hebt ihn über die Tierwelt hinaus in ſeine eigene Sphäre. Die Erkenntnis der ſittlichen Natur des Menſchen aber iſt zum erſten Male in der Bibel ausgeſprochen. Ebenſo wie damit die Unterſchätzung des Menſchen beſeitigt wird, iſt die entgegengeſetzte extreme Wertung unmöglich geworden, der wir im Altertum begegnen. Durch ihre ſoziale Stellung oder ihr Genie über die Maſſe hinausragende Einzelne haben ihm als göttliche Weſen gegolten. So gern wir die Überlegenheit dieſer Großen bewundern, in moraliſcher Beziehung ſtanden ſie zweifellos nicht über der Menge. Selbſt wenn wir von der Forderung ſittlicher Vollkommenheit, die unſer religiöſes Empfinden ſtellt, abſehen, bleibt demnach zur Erklärung der Menſchenvergötterung nur die Annahme übrig, daß das Altertum die Bedeutung des Moraliſchen noch nicht empfand. Sobald die ſittliche Natur des Menſchen und die abſolute Geltung moraliſcher Ideale erkannt ſind, wird auch der Abſtand ſichtbar, der den vollkommenſten Menſchen von der heiligen Gott-

heit trennt. In der Mitte zwiſchen Gott und Tier, das iſt der Ort, den das Judentum dem Menſchen zuweiſt, ein Anſchauung, die auch unſer modernes Empfinden billigt.

Der Menſch als Träger des Sittlichen ſteht über den Naturweſen. Das ſittliche Empfinden bildet jedoch nur einen Teil ſeiner Seele. Seiner animaliſchen Beſchaffenheit nach gehört er in die Reihe der organiſchen Weſen und bildet ihr oberſtes Glied. Darin ſtimmen Bibel und moderne Naturwiſſenſchaft überein. Während indes der bibliſchen Anſchauung gemäß die von Gott geſchaffenen Arten unveränderlich ſind, beſtreitet die Naturwiſſenſchaft unſerer Tage ihre Konſtanz und läßt jedesmal die höhere aus der niederen in geſetzmäßiger Entwickelung hervorgehen. Dieſes Geſetz der Entwickelung wendet ſie auch auf den Menſchen an und behauptet ſeine tieriſche Abkunft. In dieſer Hinſicht beſteht alſo zwiſchen bibliſchem Glauben und Naturwiſſenſchaft ein unüberbrückbarer Gegenſatz. Iſt dieſe Differenz rein theoretiſcher, wiſſenſchaftlicher Art, oder entſpricht ihr eine Verſchiedenheit des religiöſen Empfindens? Die moderne Naturwiſſenſchaft ſieht im Menſchen das höchſt entwickelte Tier, für die Bibel iſt er das Ebenbild Gottes, alſo trotz aller Verwandt-

ſchaft mit den Naturweſen durch eine weite Kluft von ihnen getrennt. Es handelt ſich hier demnach nicht nur um einen Unterſchied des Denkens, ſondern um eine Differenz des Gefühls. Doch dieſer Konflikt iſt trotzdem lösbar. Vom Standpunkt der Bibel aus müſſen wir unbedingt behaupten, daß die Natur des Menſchen eine ſittliche iſt. Unterhalb des Menſchen verliert die Kategorie des Moraliſchen ihre Anwendbarkeit. Es wäre ſinnlos, das Tun eines Tieres gut, oder ſchlecht zu nennen. Demnach haben wir ein Recht zu behaupten, daß der Menſch mehr iſt, als ein Tier. Aus der Tatſache des ſittlichen Empfindens erwächſt ihm ſeine eigene, ſpezifiſch menſchliche Würde. Das überſieht die Naturwiſſenſchaft. Ihr Intereſſe iſt auf die Unterſuchung der animaliſchen Organiſation des Menſchen gerichtet. Die frappierende Ähnlichkeit, die ſie zwiſchen ihr und dem Bau der höher entwickelten Tiere entdeckt, verleitet ſie dazu, den Menſchen zu den Tieren zu rechnen. Das Moraliſche ſucht ſie aus animaliſchen Trieben abzuleiten, zu einer Spielart des Animaliſchen zu machen. Wir werden im nächſten Kapitel zu zeigen ſuchen, daß eine ſolche Ableitung nicht möglich iſt. Die Naturwiſſenſchaft wird ſich dazu entſchließen müſſen zuzugeben, daß das

Sittliche ein Novum in der Entwickelung des ſeeliſchen Lebens iſt, ſodaß die Bibel Recht behält, wenn ſie den Menſchen über die Tiere ſtellt. Trotzdem behält die Theſe der Naturwiſſenſchaft ihre Geltung, der Menſch iſt das Produkt einer aufſteigenden Entwickelung. Wird die moraliſche Würde des Menſchen anerkannt, dann braucht die Bibel an ihrer Lehre von der Konſtanz der Arten nicht feſtzuhalten. Das Problem iſt dann ein rein theoretiſches und gehört in das Gebiet der Wiſſenſchaft. Die Anſicht der Bibel in dieſer Frage entſpricht dem wiſſenſchaftlichen Denken ihrer Zeit und läßt ſich ohne Schädigung des religiöſen Intereſſes durch die entſprechende moderne Anſchauung erſetzen.

Die Methode der Wiſſenſchaft iſt die kauſale, es darf uns demnach nicht überraſchen, daß ſie auch die Entſtehung der zweckmäßigen Organiſation der Lebeweſen und die Bildung höherer Arten unter Ausſchaltung jedes Zweckprinzips mechaniſch zu erklären ſucht. Ob die bisherigen Theorieen dazu ausreichend ſind, ob dieſe Fragen von der Wiſſenſchaft überhaupt reſtlos zu beantworten ſind, laſſen wir dahingeſtellt. In jedem Falle iſt ihre Methode die richtige, es gibt für ſie keinen anderen Weg, als den der kauſalen

Erklärung. In dem Augenblick aber, in dem ſie darüber hinausgeht und behauptet, daß die Geſetzmäßigkeit, die ſie entdeckt, eine zufällige und blinde iſt, verliert ihre Theſe den wiſſenſchaftlichen Charakter und wird ſubjektiv. Mit demſelben Recht kann dann die Religion behaupten, daß die geſetzmäßige Entwickelung im Dienſte des Guten ſteht, dem Sittlichen zuſtrebt, ſodaß die Entwickelung keine blinde, ſondern planvolle iſt. Sie braucht kein einziges Reſultat der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu beſtreiten und darf dennoch lehren: der Sinn der Welt iſt das Gute. Zwänge uns die wiſſenſchaftliche Betrachtung zu der Konzeſſion, daß der Menſch nicht das höchſtentwickelte Weſen der Erde iſt, dann wäre zwiſchen Bibelglaube und Naturwiſſenſchaft eine Syntheſe nicht möglich, in dieſer entſcheidenden Frage aber herrſcht zwiſchen beiden volle Übereinſtimmung.

Kap. VIII.

Urſprung der Moral.

Das Leben der Menſchen regeln Recht, Moral und Sitte. Sie von einander durch ihren Inhalt zu unterſcheiden, iſt unmöglich, weil ein und dieſelbe Handlung in verſchiedenen Zeiten vom Staatsgeſetz gefordert, durch eine ſittliche Vorſchrift geboten, oder vom Herkommen vorgeſchrieben ſein kann. Die ſoziale Fürſorge z. B., die bisher dem Gewiſſen der Beſitzenden überlaſſen war, wird in unſeren Tagen Gegenſtand der Geſetzgebung; die Pflicht der Gaſtfreundſchaft, die im Altertum moraliſchen Charakter beſaß, iſt uns zur Sache der Konvention geworden. Die Gründe dafür, daß ein Moralgebot Staatsgeſetz wird, oder zur konventionellen Form herabſinkt, ſcheinen zu allen Zeiten dieſelben zu ſein. Sobald die Erfüllung einer ſittlichen Vorſchrift für die Aufrechterhaltung der ſozialen Ordnung unbedingt erforderlich, ihre Beachtung jedoch infolge der wirtſchaftlichen, oder kulturellen Verhältniſſe fraglich iſt, wird aus dem Moralgebot

ein Staatsgeſetz. Wenn umgekehrt eine ſittliche Forderung infolge der veränderten Lebensverhältniſſe als unweſentlich empfunden wird, und ihre Ausführung durch kein entgegenſtehendes Intereſſe gefährdet iſt, verliert ſie die Strenge eines Moralgebotes.

Die Abhängigkeit vom Leben und ſeinen Intereſſen iſt den Geſetzen des Rechts, der Moral und Sitte gemeinſam. Ihr beſonderer Charakter liegt demnach nicht in ihrem Inhalt, ſondern in der Form, in der ſie auftreten. Recht und Sitte ſind national, jeder Staat hat das ſeinen wirtſchaftlichen und politiſchen Verhältniſſen entſprechende Geſetz und ſeine charakteriſtiſchen Volksſitten. Die Geltung, die ſie beanſpruchen, iſt eine zeitlich und räumlich bedingte, die Forderungen der Moral hingegen ſind ihrem Weſen nach allgemein menſchliche, ewige Geſetze und erheben den Anſpruch auf unbedingte Anerkennung. Dem Recht entſprechend, legal, oder der Sitte gemäß, korrekt, bleibt eine Handlung ſelbſt dann, wenn ſie nicht aus Achtung vor Recht und Herkommen, ſondern aus Klugheit, oder Furcht erfolgt, ſittlichen Wert dagegen hat eine Tat nur dann, wenn ſie als gut empfunden und aus dieſem Grunde vollzogen wird. Staatsgeſetze und Vorſchriften des Herkommens verlangen

demnach nur beſtimmte Handlungen, gleichviel aus welchem Motiv heraus ſie erfolgen, die Moral hingegen fordert die ethiſche Geſinnung des Handelnden. Damit iſt das Thema unſerer Unterſuchung genauer beſtimmt und eine Zweideutigkeit vermieden, die der moralphiloſophiſchen Forſchung im allgemeinen anhaftet. Die Worte „Urſprung der Moral" bedeuten nämlich entweder: woher ſtammen die Inhalte der ſittlichen Imperative?, oder ſie enthalten die Frage: warum empfinden wir beſtimmte Handlungsweiſen als unbedingt wertvoll? Woher rührt die Form des Sittlichen? Unſere obigen Ausführungen haben den Nachweis erbracht, daß die Eigenart der Moralgebote in ihrer Form zum Ausdruck kommt. Sie treten mit dem Anſpruch auf allgemeine, unbedingte Anerkennung auf und wollen um ihrer ſelbſt willen befolgt werden. Daher gilt die Frage nach dem Urſprung der Moral vor allem dieſem charakteriſtiſchen Merkmal ihrer Geſetze.

Entſprechend dem methodiſchen Grundſatz der Wiſſenſchaft, alles Wirkliche auf möglichſt wenige letzte Prinzipien zurückzuführen, hat man verſucht, die Moralgebote aus dem elementaren Trieb der Selbſterhaltung abzuleiten. Unter Berufung auf die Tat-

ſachen der Vererbung und der Umwandlung bewußter Zweckhandlungen in unbewußte, inſtinktive, hat man behauptet, daß in den Moralgeſetzen die vererbten Erfahrungen der menſchlichen Gattung enthalten ſind, die im Kampf ums Daſein allmählich erworben, den Einzelnen inſtinktiv leiten. Der Zweckcharakter der von der Moral gebotenen Handlungen iſt dem Bewußtſein jedoch nicht mehr gegenwärtig, daher erſcheinen ihre Imperative als unbedingt verpflichtend. Die Unhaltbarkeit dieſer Theorie iſt leicht erweisbar. Daß zweckmäßige Handlungen, die urſprünglich mit Bewußtſein vollzogen wurden, allmählich automatiſch und unbewußt erfolgen, iſt eine zweifellos richtige Beobachtung, aber ſie hilft uns nicht, den Urſprung der Moral zu finden. Wir handeln ohne Frage vielfach unbewußt zweckmäßig, aber es fehlt dann unſerem Bewußtſein auch jedes Wertgefühl, wir wiſſen nicht, daß wir zweckmäßig handeln. Läge nun infolge der Vererbung der Gattungserfahrungen in uns die Tendenz, dem Intereſſe der Lebenserhaltung entſprechend in beſtimmter Weiſe zu handeln, dann würden wir dieſe Handlungen inſtinktiv vollziehen, ohne daß ihr Wertcharakter uns bewußt würde. Woraus aber erklärt ſich die Tatſache, daß unſer Empfinden

beſtimmte Handlungen als „gut“ bezeichnet, ohne daß ihre Nützlichkeit mitbewußt wird? Sie hätte ſich dem Bewußtſein ja immer von neuem und immer tiefer einprägen müſſen.

Dient die Handlung nicht dem Intereſſe des Individuums, ſondern der Erhaltung der Gattung, ſodaß der Einzelne ihre Nützlichkeit nicht mehr unmittelbar erfährt, und das Bewußtſein ihrer Zweckmäßigkeit ſchwindet, dann müßte auch das ſie begleitende Wertgefühl unbewußt werden. Wir könnten ſie nicht als gut empfinden. Doch ſelbſt von dieſer Schwierigkeit abgeſehen, läßt die angeführte Theorie das Weſentliche unerklärt. Zugegeben, daß die Gattungserfahrungen in uns lebendig ſind und uns Direktiven fürs Handeln geben, woraus erklärt ſich die Form des unbedingten „Du ſollſt“, in der die moraliſchen Gebote auftreten? Läge ihr Urſprung im Selbſterhaltungstrieb der Gattung, dann würde unſer Empfinden uns die von der Moral gebotenen Handlungen, ſoweit ſie ins Bewußtſein treten würden, genau ſo wie Eſſen und Trinken als erſtrebenswert und zweckmäßig bezeichnen, wir würden uns aber nicht für unbedingt verpflichtet halten, ſie zu vollziehen. Die Moralgeſetze wären dann Ratſchläge

der Klugheit, aber nicht Gebote der Pflicht. Es bestände in uns nur die natürliche Neigung ihnen zu folgen, und nicht das Gefühl des absoluten Gebundenseins allen entgegenstehenden Neigungen zum Trotz. An dem imperativischen Charakter, der Form des unbedingten „Du sollst" scheitert jeder Versuch, das Sittliche aus dem Trieb der Selbsterhaltung, dem Egoismus des Einzelnen, oder der Gattung abzuleiten.

Ebensowenig gelingt es, die Moral aus dem anderen Grundtrieb der menschlichen Seele, dem Mitgefühl, zu erklären. Die Tatsache, daß wir selbstlose Handlungen „gut" nennen, hat zu diesem Irrtum geführt. Dabei ist jedoch übersehen, daß nicht jede Handlung, die im Interesse eines anderen geschieht, sittlichen Charakter besitzt, und daß auch das egoistische Handeln, die Sorge für uns selbst, sittlich wertvoll ist. Nicht durch ihre Leistung wird eine Tat gut, sondern durch die Gesinnung, in der sie erfolgt. Wären nun in unserer Seele nur egoistische und altruistische Triebe lebendig, dann würden wir einem Hungernden aus Mitgefühl Speise reichen, das Nacherleben fremden Unglücks würde in uns das Bedürfnis wecken, dem Hilfsbedürftigen beizustehen, aber die Ausführung einer selbstlosen Tat könnte dann nicht von

dem Bewußtſein begleitet ſein, daß wir ſittlich gehandelt, unſere Pflicht erfüllt haben, wir würden nur eine Befriedigung empfinden, der ähnlich, die uns etwa bei der Stillung unſerer intellektuellen Intereſſen erfüllt. Daß wir einzelne Handlungen, ſeien ſie egoiſtiſcher, oder altruiſtiſcher Natur, als ſittlich geboten empfinden und uns für unbedingt verpflichtet halten, ſie auszuführen, zwingt zu der Annahme, daß in uns außer den Trieben des Egoismus und der Sympathie noch ein anderes wirkſam iſt, das ſich aus ihnen nicht ableiten läßt, das Pflichtbewußtſein, unſer ſittliches Empfinden, das unſer Handeln nach ſeinen Motiven wertet und ihm die Richtung vorſchreibt. Denken wir unſer ſittliches Gefühl aus unſerer Seele fort, dann ſchwinden auch die Begriffe „gut“ und „böſe“ und das Gefühl der Verpflichtung. Wir brauchten dann nicht weniger häufig dem Mitgefühl in uns zu folgen, aber wir wüßten nicht, daß wir „gut“, ſittlich wertvoll handeln und ein unbedingt geltendes, zwingendes Gebot der Moral erfüllen. Das Sittliche iſt eine Grundkategorie der menſchlichen Seele und ebenſowenig ableitbar wie das Intellektuelle und Äſthetiſche.

Egoismus und Altruismus ſind animaliſcher Art;

auch Tiere handeln ſelbſtlos, wie oft genug beobachtet worden iſt, es dürfte jedoch niemand behaupten, daß ſie das Bewußtſein haben, ein ſittliches Gebot zu erfüllen, etwas Gutes zu tun. Darum widerlegt der Hinweis auf das altruiſtiſche Verhalten der Tiere nicht die Behauptung, daß die Moral ein Letztes, Unableitbares und ſpezifiſch Menſchliches iſt. Darin, daß dem altruiſtiſchen Verhalten der Tiere der Charakter des Sittlichen fehlt, liegt vielmehr die denkbar deutlichſte Beſtätigung unſerer Behauptung. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß eine Tat nur dann ſittlich genannt werden kann, wenn ſie aus Gehorſam gegen das Sittengebot vollzogen wird, ſodaß wir Kant Schiller gegenüber Recht geben würden. Gleichviel, ob wir aus bewußtem Gehorſam gegen die Stimme unſeres Gewiſſens, oder aus Liebe zum Guten handeln, in jedem Falle iſt unſer Tun nur dann ſittlich, wenn wir das Gute um ſeiner ſelbſt willen üben, und dazu iſt notwendig, daß wir eine Handlung als „gut“ empfinden. Das iſt aber nur beim Menſchen der Fall. Daher dürfen wir behaupten, daß das ſittliche Gefühl unableitbar und ſpezifiſch menſchlicher Art iſt. Wie wir beſtimmte Gegenſtände „ſchön“ nennen, bezeichnet unſer ſittliches Empfinden

gewiſſe Handlungen als „gut“. Die Analogie läßt ſich noch weiter führen. Wie unſer äſthetiſches Empfinden die ſchönen Gegenſtände nicht ſchafft, ſondern nur bereits vorhandene wertet, bringt auch unſer ſittliches Gefühl nicht ſelbſt ſeine Inhalte hervor, ſondern nennt beſtimmte durch egoiſtiſche, oder altruiſtiſche Motive veranlaßte Handlungen „gut“, oder „böſe“. Den Stoff liefern ihm alſo die Triebe.

Daher iſt auch jeder Verſuch, durch begriffliches Denken ein Syſtem moraliſcher Gebote zu entwickeln, von vornherein ausſichtslos, hier tritt notwendiger Weiſe an die Stelle der Logik die Pſychologie. Logiſches Denken kann nur eine Verbindung zwiſchen den einzelnen vom Gefühl diktierten ſittlichen Erkenntniſſen herſtellen, und auch das nur bis zu einem gewiſſen Grade. Ich kann einem anderen noch ſo zwingend beweiſen, daß er von ſeinem Standpunkt aus moraliſch zu einer beſtimmten Handlung verpflichtet iſt, ſolange ſein Gefühl dieſe Konſequenz nicht zieht, und das iſt nicht immer notwendig, bleibt meine Beweisführung machtlos. Unſer ſittliches Empfinden iſt, wie alles Gefühl, alogiſch, es gehorcht ſeinem eigenen Geſetz. Das beweiſt die in logiſcher Beziehung außerordentlich wichtige Tatſache ſittlicher

Konflikte. Zwei einander widerſprechende Wahrheiten kann es nicht geben, und trotzdem erheben ſich in beſtimmten Situationen einander widerſprechende ſittliche Forderungen.

Dieſes Faktum gibt uns zugleich einen Anhalt für die Beſtimmung des Prinzips, nach dem unſer ſittliches Gefühl beim Werten verfährt. Wir überlaſſen einen Menſchen, den das Leben in einen Konflikt ſittlicher Pflichten gebracht hat, ſeinem Empfinden, weil wir annehmen, daß es ihn ſicher leiten und das der Situation entſprechende, richtige Handeln fordern wird. Richtig iſt ſeine Entſcheidung dann, wenn er dem höheren Wert vor dem geringeren den Vorzug gibt.

Wir brauchen dieſe Erkenntnis nur zu verallgemeinern, dann finden wir das oberſte Geſetz alles ſittlichen Empfindens. Unſer Gewiſſen erſtrebt die Erhaltung und Erhöhung des menſchlichen Lebens, die immer reichere Entwickelung der ſeeliſchen Kräfte, und nennt diejenigen egoiſtiſchen, oder altruiſtiſchen Handlungen gut, die dieſem Zweck dienen. Daher ſind die moraliſchen Vorſchriften auch nicht zu allen Zeiten und in allen Ländern gleich, ſondern je nach

den Verhältniſſen des Lebens verſchieden. Die Mannigfaltigkeit der ſittlichen Anſchauungen erklärt ſich ſomit aus ihrem biologiſchen Charakter. Sie würden ihren Zweck nicht erfüllen, wären ſie überall und immer die gleichen. Das moraliſche Empfinden iſt gleichſam ein der Erhaltung und Höherentwickelung des Menſchen dienendes Organ, das das blinde und leidenſchaftliche Spiel der Triebe reguliert und ſich der jedesmaligen Situation anpaßt. Es entwickelt ſich nicht unabhängig von allem wirtſchaftlichen und geiſtigen Leben, ſondern in engſtem Zuſammenhang mit ihm. An ſich alſo iſt kein beſtimmter Inhalt mit unſerem Gefühl notwendig verknüpft, er ergibt ſich ſtets erſt aus der konkreten Situation des Lebens, in der unſere Triebe wirkſam werden. Unſer ſittliches Empfinden verlangt daher auch nicht a priori beſtimmte Handlungen, ſondern nur aprioriſchen, unbedingten Gehorſam. Selbſt wenn unſer Tun ſich in der vom Gewiſſen vorgeſchriebenen Richtung bewegt, verſagt unſer moraliſches Gefühl ihm den Ehrentitel einer ſittlichen Tat, wenn es nicht des Guten wegen, alſo zufolge einer Unterordnung unter das ſittliche Empfinden vollzogen iſt. Gut handeln wir immer nur dann, wenn wir uns von unſerem ſitt-

lichen Gefühl leiten laſſen, unſer Gewiſſen braucht uns jedoch nicht immer dasſelbe zu befehlen.

Doch wenn wir unſer Gewiſſen als oberſte Inſtanz für unſer Tun hinſtellen, gelangen wir dann nicht in einen ſchrankenloſen Subjektivismus? Gibt es dann nicht ſoviele verſchiedene Moralſyſteme, als es Menſchen gibt? Trotz aller Mannigfaltigkeit der Lebensformen, der unerſchöpflichen Fülle der Situationen und der unendlichen Verſchiedenheit der Individuen, laſſen ſich gewiſſe ſoziale Grundtypen und beſtimmte überindividuelle, allgemeinmenſchliche Empfindungsweiſen erkennen, die zu allen Zeiten die gleichen bleiben. Darauf beruht die Möglichkeit einer moraliſchen Geſetzgebung. Der Dekalog gilt heute genau ſo, wie vor Jahrtauſenden, und er gilt für jeden Menſchen. Darin gerade liegt ſeine Bedeutung und die Größe der Bibel, daß ſie dem allgemeinmenſchlichen Empfinden Ausdruck leiht und die dauernden Grundformen des Lebens zur Vorausſetzung hat. Sie ſucht nicht das Beſondere, ſondern das Allgemeine, nicht das Individuelle, ſondern das Typiſche. Daher vermeidet ſie auch alle Extreme, ſucht nicht, wie die buddhiſtiſche oder chriſtliche Moral, einen Teil der ſeeliſchen Kräfte zu unterdrücken, ſon-

dern ihre harmoniſche Entwickelung herbeizuführen. Verſtand und Gefühl, Sinne und Seele, Egoismus und Altruismus, alle dieſe Gegenſätze ſind in einer höheren Syntheſe vereinigt. So entſpricht die Moral des Judentums vollkommen der Aufgabe der Erhaltung und Erhöhung des menſchlichen Lebens, der immer reicheren und harmoniſchen Entfaltung aller ſeeliſchen Kräfte. Die genauere Begründung dieſer Behauptung verlangt die Unterſuchung der heidniſchen und chriſtlichen Morallehren und ihres Verhältniſſes zur Moral der Bibel.

Kap. IX.

Entwickelung der Moral.

Das Moraliſche iſt, dem Ergebnis unſerer Unterſuchung zufolge, eine Grundkategorie der menſchlichen Seele, eine beſondere, dem Menſchen eigentümliche Art des Empfindens, die wir als ſittliche Anlage bezeichnen. Daraus ergibt ſich die von der Geſchichte beſtätigte Folgerung, daß bereits auf der Stufe primitiver Kultur ſittliche Vorſchriften vorhanden ſind, die der Willkür des Menſchen eine Schranke ſetzen. So leiſe auch das Gewiſſen zum Menſchen der Urzeit geſprochen haben mag, ſo unbeholfen noch ſeine Sprache geweſen ſein mag, Menſchen ohne jedes Gefühl für Recht und Unrecht, vollkommen von ihren animaliſchen Trieben beherrſcht, zeigt uns die Geſchichte nicht. Ebenſo wie die Anfänge der Wiſſenſchaft und Kunſt bis in die Urzeit der Menſchheit hinabreichen, läßt ſich der Strom ſittlicher Erkenntnis bis in die Zeiten primitiven Völkerlebens zurückverfolgen. Dieſelbe Bedeutung aber, die für die Ent-

wickelung der Wiſſenſchaft und Kunſt das Volk der Hellenen hatte, hat in der Geſchichte der Moral das jüdiſche Volk kraft ſeiner beſonders reichen ſittlichen Anlage, „das moraliſche Genie unter den Völkern“. Seinen Propheten verdankt die Menſchheit das klaſſiſche Syſtem ſittlicher Lehren. Die Bedeutung der Bibel aber wird dadurch nicht geringer, daß einzelne ihrer Verbote bereits den heidniſchen Völkern bekannt waren, ebenſowenig wie die helleniſche Kunſt uns deshalb weniger wertvoll iſt, weil ſie auf der ägyptiſchen ruht. Die Eigenart und Größe der Bibel wird vielmehr erſt dadurch erkennbar, daß man die jüdiſche Moral mit den ſittlichen Anſchauungen der übrigen Völker des Altertums vergleicht.

Die heilige Schrift gibt nicht nur das Detail ſittlicher Geſetze, ſondern in ihren Grundſätzen der Gerechtigkeit und der Liebe auch oberſte Maximen, die alle Einzelheiten zur Einheit zuſammenfaſſen. Sie gibt dem Leben des Menſchen ein einheitliches Ziel in der Forderung der Heiligkeit, des Strebens nach ſittlicher Vollkommenheit, und enthält ſomit ein geſchloſſenes Syſtem ſittlicher Lehren, die nicht nur für Israel gelten, ſondern Anſpruch auf allgemein menſchliche, univerſale Bedeutung erheben. Selbſt wenn wir

der proteſtantiſchen Theologie zugeben wollten, daß das Gebot der Nächſtenliebe nur für den Volksgenoſſen aufgeſtellt war, obwohl wenige Zeilen ſpäter mit denſelben Worten dem Fremdling gegenüber Liebe geboten wird, und die Thora mit aller Entſchiedenheit den Grundſatz aufſtellt: ein Geſetz gelte für euch und den Fremden, in der moraliſchen Geſetzgebung der Propheten iſt die Schranke des Nationalen mit klarem Bewußtſein beſeitigt. Demgegenüber beſitzen die Völker des heidniſchen Altertums nur Bruchſtücke moraliſcher Erkenntnis, und ihr ſittliches Empfinden iſt durch ihr nationales Gefühl und ihr Klaſſenbewußtſein eingeengt. Das babyloniſche Geſetz beſtraft zwar den Mord, aber es ſchützt weder den Sklaven, noch den Fremden. Auch das genialſte Volk der Antike, das griechiſche, ſteht in ſittlicher Hinſicht nicht höher. Die Selbſtändigkeit des griechiſchen Geiſtes, die Auflöſung des Nationalen und die Entwickelung des Individualismus, die ſich daraus ergab, haben zwar dahin geführt, daß die Lehrer der Stoa kosmopolitiſch empfanden, aber der Univerſalismus ihrer Anſchauung iſt negativer Natur, er beſeitigt das Nationale. Die Propheten hingegen empfinden das Volkstum als heiligen Wert, nur trägt

ſie die elementare Kraft ihres ſittlichen Fühlens über den Kreis des eigenen Volkes hinaus, ihr Univerſalismus iſt poſitiv. In der Stoa hat das heidniſche Altertum ſich der Höhe der bibliſchen Anſchauung am meiſten genähert, aber erreicht hat es ſie nicht. Die Verbindung des Moraliſchen mit Intellektuellem, oder ſonſtigen fremden Elementen ſtand dem entgegen. Erſcheint das Sittliche in der Stoa als „Vernunft", ſo iſt es in den übrigen religiöſen Syſtemen der Antike mit äſthetiſchen Werten verſchmolzen. Das beweiſt nicht nur der Begriff des καλὸς καὶ ἀγαθός, dafür ſprechen noch deutlicher die Vorſtellungen von den Göttern. Das Bild eines „heiligen" Gottes, deſſen Weſen Sittlichkeit iſt, kennt die Antike nicht, ſie verehrt in erſter Linie die Gewalt und Schönheit der Natur und verleiht ihren Göttergeſtalten nur einzelne ſittliche Züge. Die Verbindung des Naturhaften mit dem Moraliſchen, iſt auch in der Stoa nicht völlig gelöſt, lautet doch ihr oberſter Grundſatz: naturam sequi. Die Stoa bedeutet den Verſuch der Entrechtung des Irrationalen, alles Gefühlsmäßigen und Impulſiven zu Gunſten der Vernunft, das Pathos des Propheten, der Natur und Moral als Gegenſätze empfindet, iſt ihr völlig fremd. Sie ſtellt nicht

Imperative auf, die zur Höhe weisen, sondern gibt Ratschläge, wie der Mensch am besten den Disharmonieen des Lebens entgeht. So bleibt dem jüdischen Volke der Ruhm, das Sittliche in seiner Reinheit und Vollkommenheit erkannt zu haben.

Charakterisiert ist eine Moral durch die Art und Weise, wie sie das Verhältnis des Menschen zur Welt und das des Einzelnen zur Gesellschaft bestimmt. Die Bibel stellt dem Menschen die Aufgabe, zu herrschen über die Erde und die Wesen, die sie erfüllen, sie betrachtet den Einzelnen als Glied einer Gesamtheit, in der alle die gleichen Rechte und Pflichten besitzen. Auf dieser demokratischen Basis ruht das Gebot der Nächstenliebe, das uns zur Hilfe gegen jeden Menschen verpflichtet, weil jede menschliche Seele den gleichen unendlichen Wert hat. Von diesen Grundanschauungen des jüdischen Denkens hat das Christentum die erste in ihren Gegensatz gewandelt und die zweite durch eine verstärkte Betonung der sozialen Verpflichtung modifiziert. Aufgabe des Menschen ist nach der Lehre der christlichen Kirche nicht die Herrschaft des Menschen über die Natur und ihre Kräfte, sondern Rettung der Seele aus den sie stets bedrohenden Gefahren der Sünde. Der Einzelne hat kein

Recht auf Verfolgung der eigenen Intereſſen, ſein Wert liegt ausſchließlich darin, dienendes Glied der Geſamtheit zu ſein, er muß ſein eigenes Intereſſe dem Nächſten zum Opfer bringen. Dieſe Pflicht iſt um ſo größer, als die weltlichen Güter, die der Egoismus erſtrebt, wertlos ſind und die Reinheit und das Heil der Seele bedrohen.

Dieſe Lehren der Kirche haben das Leben der Menſchen nicht zu beherrſchen und zu formen vermocht. Ebenſowenig wie die peſſimiſtiſche Grundſtimmung, das Gefühl der menſchlichen Schuld und Sündhaftigkeit, ſich als dominierend dauernd feſthalten ließ, haben ſich die intellektuellen und praktiſchen Intereſſen und der Egoismus des Handelns vernichten laſſen. Das Chriſtentum hat mit dem Leben und mit der Natur des Menſchen paktiert. Dieſe Erkenntnis hat Männer wie Kierkegaard und Tolſtoi zum leidenſchaftlichen Kampf gegen die chriſtliche Kirche getrieben, ſie wollten keinen Kompromiß mit dem Leben, ſondern ernſte Durchführung der Lehren des Chriſtentums. Doch es unterliegt keinem Zweifel, daß ihr Proteſt gegen die moderne Kultur ohne Wirkung verhallt, und der Vorwurf der Unaufrichtigkeit und Halbheit, den ſie gegen die Chriſtenheit erheben, ihr Leben nicht beeinflußt.

Richten Kierkegaard und Tolſtoi ihre Anklagen gegen die Kirche, weil ſie die Lehren des Chriſtentums verweltlicht hat, ſo erblickt Nietzſche gerade in der weltflüchtigen Tendenz der chriſtlichen Lehren die größte Gefahr für die Erhaltung der europäiſchen Kultur und die Höherentwickelung der menſchlichen Gattung. Das Chriſtentum hat, indem es den Egoismus für ſündhaft erklärt und alle Triebe, die auf Freude, auf Entfaltung und Steigerung der eigenen Macht gerichtet ſind, geächtet hat, den Niedergang des Menſchen verſchuldet. Seine Moral der Nächſtenliebe, die auch die große und überragende Perſönlichkeit in den Dienſt der Viel-zu-Vielen ſtellt, iſt die Lehre der Schwachen und Kranken. In ihr iſt der Inſtinkt der Maſſe, der Pöbelinſtinkt, herrſchend geworden, dem Gefühl und Verſtändnis für die Wertunterſchiede der Individualitäten fehlt. Sie hat darum auch für die ariſtokratiſche, ſtarke Perſönlichkeit, die ihre eigene Art als wertvoll empfindet und vor ſich ſelbſt Ehrfurcht hat, keine verbindliche Kraft. Der „Große“ ſteht jenſeits von Gut und Böſe, kennt keinerlei Pflicht der Rückſicht und Teilnahme und folgt, hart und ſtreng auch gegen ſich ſelbſt und gegen das Sehnen nach behaglicher Freude und Glück, der

Stimme des eigenen Genius. Sein oberſtes Geſetz iſt die „Liebe zum Fernſten“, die Sehnſucht nach Steigerung und Erhöhung des menſchlichen Typus. Die Lebensaufgabe des Menſchen iſt die Entfaltung der Individualität und die Entwickelung der höchſten ſeeliſchen Kräfte, denn der Sinn der Menſchheit iſt die große Perſönlichkeit, die Menge nur ein Umweg der Natur, um zu ihr zu gelangen.

Mit dieſen Gedanken hat Nietzſche ein dem Chriſtentum diametral entgegengeſetztes Syſtem geſchaffen. Er nennt ſich ſelbſt einen Immoraliſten und glaubt, jenſeits aller moraliſchen Betrachtungsweiſe menſchlichen Handelns zu ſtehen, in Wirklichkeit nimmt ſein moraliſches Empfinden nur eine andere Richtung. Er ſetzt an die Stelle der ſozialen Moral, die die Pflichten des Einzelnen gegen die Geſellſchaft diktiert, die Moral der Perſönlichkeit, die ihr die Entfaltung ihres innerſten Weſens zur oberſten Pflicht macht. Nietzſche hat dieſe Pflichten nur nach der negativen Seite beſtimmt, er hat die Feſſeln ſprengen wollen, die die große Perſönlichkeit an das Leben der Menſchen binden, um ihr die Freiheit des Strebens und die Unſchuld des Handelns wiederzugeben. Er hat auf die Gefahren des Mitleids hingewieſen,

das den Großen von ſeinem eigenen Ziele ablenkt und in den Dienſt der Schwachen lockt, und Rückſichtsloſigkeit und Härte verlangt. Sein Kampf gegen die ſoziale Moral hat ihn gehindert, das Poſitive ſeiner Anſchauung mit genügender Schärfe und Klarheit zu formulieren. Seinem Idealbild fehlen die beſtimmten und konkreten Züge, nur die Richtung ſeines Empfindens iſt deutlich erkennbar. Weder fremdes, noch eigenes Glück ſoll das Ziel unſeres Strebens ſein, ſondern die Entfaltung der höchſten, individuellen Kräfte. Mit den griechiſchen Sophiſten, die von ihrem ſkeptiſchen Standpunkt aus die Geltung aller ſittlichen Normen beſtritten und nur den Einzelmenſchen und ſeine ſinnlichen Intereſſen als real anerkannten, hat Nietzſche nichts gemein, er verurteilt ja gerade das Streben nach Genuß und die gleiche Wertung aller Individuen. Näher ſteht er den deutſchen Romantikern, an deren Gedanken er anknüpft, da ihr Intereſſe nur der genialen Perſönlichkeit gilt; er teilt mit ihnen den Perſönlichkeitskultus. Doch während die Romantiker für den Großen das Recht in Anſpruch nehmen, ſeinen Trieben zu folgen, ihn von der Verpflichtung freiſprechen, ſeine Leidenſchaften und Begierden zu zügeln, verlangt Nietzſche gerade

mit einem Ernſt, der Ehrfurcht gebietet, die Disziplinierung der Triebe und die völlige Hingabe an das Ideal der Höherentwickelung des menſchlichen Typus unter Verzicht auf perſönliches Glück und findet Worte bitteren Hohns für das Streben nach ſinnlichem Genuß. Damit iſt Nietzſche unſerer Zeit der Führer geworden zu neuer ſittlicher Schönheit.

Alle frühere Moral hat den Menſchen vom Standpunkt des ſozialen Intereſſes betrachtet, Nietzſche hat zum erſten Male auf den ſittlichen Wert der Einzelperſönlichkeit, ohne Rückſicht auf ihre ſoziale Bedeutung hingewieſen und die Forderung geſtellt, daß der Einzelne die für ihn charakteriſtiſchen, individuellen Kräfte entwickeln ſoll. Der Kampf gegen das Chriſtentum, das dem Einzelnen die völlige Hingabe an das ſoziale Intereſſe zur Pflicht macht, dem die Nächſtenliebe alles bedeutet, hat ihn zu ſeiner extremen Anſchauung, der Negierung aller ſozialen Pflichten geführt. Er überſieht, daß alles Große aus den Tiefen der Volksſeele ſtammt, daß auch die geniale, ſchöpferiſche Perſönlichkeit ihr Beſtes dem Volk verdankt. Er irrt, wenn er den Sinn des Lebens der Menſchheit in der Exiſtenz und dem Wirken der wenigen „Großen“ erblickt und für die Menge nur

Spott und Verachtung hat. Trotz alledem aber bleibt ihm das Verdienſt, mit rückſichtsloſer Ehrlichkeit die Schwächen der chriſtlichen Moral bezeichnet zu haben. Mit vollem Recht kämpft er gegen die Ächtung alles egoiſtiſchen Handelns, gegen eine Moral, die im Einzelnen nur das Werkzeug der Geſellſchaft erblickt, und ſtellt ihr den Satz entgegen, daß die Einzelperſönlichkeit ihren Wert in ſich hat. Er nennt das Gebot der Nächſtenliebe die Lehre der Schwachen und kämpft auch gegen das Judentum, mit dem „der Sklavenaufſtand in der Moral" begonnen hat, aber es iſt ihm entgangen, daß das Gebot der Nächſtenliebe, die Forderung der Güte, von ſo gewaltigen Perſönlichkeiten, wie Moſe und Jeremia geſtellt wird und aus der Ehrfurcht vor ſeeliſchem Leben und dem Glücksgefühl einer ſtarken und frohen Natur ſtammt, die von ihrem Reichtum an alle die abgeben will, die der Freude entbehren. Er hat ferner nicht die Differenzen erkannt, die zwiſchen jüdiſcher und chriſtlicher Moral beſtehen. Das Gebot der Nächſtenliebe, das die Bibel uns vorſchreibt, verlangt ja nicht den Verzicht auf alles dem eigenen Intereſſe dienende Handeln. In der jüdiſchen Weltanſchauung halten Egoismus und Altruismus einander das Gleichgewicht. Sie wird da-

her auch von Nietzſches Kritik nicht getroffen. Wir müſſen ſeine Anſchauung von den zahlreichen Irrtümern befreien, die ihr anhaften, dann finden wir ein Problem, an deſſen Löſung die Zukunft wird arbeiten müſſen, die Verbindung individualiſtiſcher und ſozialer Moral.

Nietzſche ſelbſt hat eine ſolche Syntheſe niemals verſucht, es bleibt der Zukunft vorbehalten, die Imperative der Perſönlichkeitsmoral genau zu formulieren und ihre Grenzen gegenüber der ſozialen Moral zu beſtimmen. Die Löſung dieſer Aufgabe aber kann nur von der Moralanſchauung des Judentums aus erfolgen, das den Einzelnen in den Dienſt der Geſamtheit ſtellt und ihm dennoch für eigenes Streben Raum läßt. Eine Verbindung der Gedanken Nietzſches mit den Lehren des Chriſtentums iſt ſchon deshalb nicht möglich, weil ſeine Moralanſchauung auf dem Glauben an die Entwickelungsfähigkeit der menſchlichen Seele ruht. Dieſe Überzeugung aber ſteht im Gegenſatz zu der peſſimiſtiſchen Beurteilung der menſchlichen Natur, die in der chriſtlichen Lehre von der Erbſünde zum Ausdruck kommt. Seine Weltanſchauung ſteht, in ihrer jetzigen Form, auch im Gegenſatz zur Religion der Bibel, aber gemeinſam iſt beiden

der Glaube an den Menſchen. Die zukunftsgewiſſe Verkündigung, daß das Gute im Menſchen den Sieg über alles Niedrige und Häßliche davon tragen wird, bildet ja den Inhalt der meſſianiſchen Hoffnungen, die die Propheten verkünden. In dem Zukunftsbild, das ſie entwerfen, iſt freilich der Menſch der ideale Bürger der menſchlichen Geſellſchaft, aber das Gemälde, das ſie zeichnen, gewinnt noch an Schönheit, wenn wir uns den Einzelnen als eigenartige und kraftvolle Perſönlichkeit denken. Was aber garantiert uns, daß unſere Hoffnungen ſich erfüllen? Dieſe Frage führt zur Unterſuchung der Bedeutung aller Moral, der Lehre von der ſittlichen Weltordnung.

Kap. X.

Die ſittliche Weltordnung.

Der Glaube an den einzigen, heiligen Gott iſt mit der Überzeugung von der Herrſchaft des Sittlichen im Univerſum identiſch. Dieſe Lehre widerſpricht ſcheinbar dem Ergebnis unſerer früheren Unterſuchung, daß die Moral im ſittlichen Empfinden des Menſchen wurzelt. Wie wird aus dem Subjektiven ein Objektives, aus der Form menſchlichen Fühlens ein Weltgeſetz? Iſt nicht Feuerbachs Behauptung berechtigt: nicht Gott hat den Menſchen, ſondern der Menſch hat ſeinen Gott in ſeinem Ebenbilde geſchaffen? Sie iſt inſofern richtig, als das von der Phantaſie der Propheten geſchaffene Bild der Gottheit anthropomorph iſt. Wir haben keine Möglichkeit, uns Gott anders, als nach dem Bilde des Menſchen vorzuſtellen, wenn wir uns nicht mit dem abſtrakten Begriff einer unendlichen Kraft begnügen wollen. Die Subjektivität der Vorſtellungsform hebt aber die objektive Geltung des Inhalts nicht auf. Der abſolute Gegenſatz

von Menſch und Welt iſt ja kein realer. Ständen Menſchheit und Univerſum ſich als von einander unabhängige Realitäten gegenüber, dann hätte das in der Menſchenwelt herrſchende Geſetz innerhalb der Natur keine Geltung. In Wahrheit aber ſind Natur und Menſchheit nicht zwei voneinander getrennte Welten, ſondern bilden eine einzige, zuſammenhängende Wirklichkeit. Gerade vom Standpunkt der modernen Wiſſenſchaft, die die geſamte Wirklichkeit als Einheit faßt, erſcheint die ſchroffe Gegenüberſtellung der Natur und des Menſchen als gewaltſam und willkürlich. Sie hat ihre relative Berechtigung, inſofern als Natur und Geiſt, Materielles und Seeliſches von einander verſchieden ſind, beide zuſammen aber bilden erſt die eine ganze Wirklichkeit, das Univerſum. Sie ſind nur in der vergleichenden und abſtrahierenden Betrachtung des Forſchers, aber nicht in Wirklichkeit von einander getrennt. Daher wird die Behauptung der Religion, daß die Moral ein Weltgeſetz iſt, nicht durch die Tatſache widerlegt, daß die ſittlichen Vorſchriften in der menſchlichen Seele ihren Urſprung haben. Vielmehr läßt ſich daraus, daß die Menſchheit von moraliſchem Streben, von idealem Sehnen erfüllt iſt, der entgegengeſetzte Schluß ziehen. Weil

Natur und Menſchheit eine Einheit bilden, ihr zarteſtes und reinſtes Empfinden im Univerſum wurzelt, weil in dem Sehnen des Menſchen nach Vollkommenheit die Natur ſelbſt ihre Ziele ſucht, dürfen wir behaupten, daß im Weltall nicht mechaniſche Kräfte blind wirken, ſondern ein ſeeliſches Prinzip die Realiſierung höchſter Werte erſtrebt, daß wir im ſittlichen Ideal nicht ſubjektive, menſchliche, ſondern objektive, kosmiſche, letzte Weltwerte faſſen.

Beweisbar iſt dieſer Glaube nicht. Das Sittliche kann, wie alles Seeliſche eine beliebige, zufällige Erſcheinung ſein und braucht nicht Weſen und Sinn aller Wirklichkeit zu bilden, aber ebenſowenig läßt ſich die Behauptung erweiſen, daß die Kräfte des Univerſums blind wirken und gegen alle Werte gleichgültig ſind. Die Naturwiſſenſchaft gibt nicht ein Bild der geſamten Wirklichkeit, ſondern ſie ignoriert einen weſentlichen Teil, die Welt der Werte. Iſt aber das Gute ein objektiver und letzter Wert, dem die Kräfte des Weltalls dienen, dann haben wir ein Recht, die Weltordnung ſittlich zu nennen.

Inwiefern ſteht die Natur im Dienſte des Guten? Der naive Glaube betrachtet die Kräfte des Welt-

alls als Boten der Gerechtigkeit Gottes, die ſein Strafgericht an der ſündigen Menſchheit vollziehen, und ſieht im Glück, oder Unglück Lohn und Strafe für das ſittliche Verhalten des Menſchen. Daß dieſe Anſchauung irrig iſt, hat bereits der Dichter des Hiob erkannt, er beſtreitet den notwendigen Zuſammenhang, die Korreſpondenz von Unglück und Schuld. Wir dürfen die Natur nicht vermenſchlichen und ihr ſittliche Motive andichten, die uns beim Handeln leiten. Was bedeutet dann aber der Glaube an die ſittliche Weltordnung? Daß eine innere Beziehung zwiſchen der Natur und dem ſittlichen Streben der Menſchheit vorhanden iſt.

Ihre kulturelle Arbeit iſt auf das Ziel gerichtet, das die Propheten ihr geſtellt haben, ſie ſtrebt danach, das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe zu gründen. Wie aber, wenn in der Welt für Recht und Erbarmen kein Raum wäre, wenn Ungerechtigkeit, Überwältigung des Schwächeren und rückſichtsloſe Härte Bedingungen des Lebens wären, und unſer Gewiſſen Gerechtigkeit und Liebe verlangte? Darwins Lehre vom Kampf ums Daſein behauptet nur, daß in der Tierwelt tatſächlich um die Mittel zum Leben gekämpft wird. Die Notwendigkeit eines ſolchen

Kampfes wird aber von Nietzſche geleugnet. Die Natur iſt reich genug, um die Weſen, die ſie hervorbringt, am Leben zu erhalten. Doch ſelbſt, wenn ein Kampf erforderlich wäre, die Brutalität, mit der das einzelne Tier für die Erhaltung ſeines Lebens kämpft, wird durch Gattungsinſtinkte weſentlich gemildert. Auch für die Tierwelt ſind Mitleid und Aufopferung Bedingungen der Exiſtenz. Während jedoch die Tiere ihrem Gattungsinſtinkt blind folgen, ſpielt ſich beim Menſchen der Kampf der Motive innerhalb des Bewußtſeins ab, der Sieg des altruiſtiſchen Empfindens wird überall da, wo fremdes Leben gefährdet iſt, vom Gewiſſen gefordert. Handeln wir gegen ſein Gebot, dann löſt ſich die Einheit unſerer Seele, wir verlieren die Geſchloſſenheit und Harmonie unſeres Weſens und damit einen Teil unſerer Lebenskraft. So wird der innere Zuſammenhang zwiſchen der Natur, dem Animaliſchen, und dem Sittengeſetz ſichtbar.

Er wird noch deutlicher erkennbar, wenn wir auf die Funktion der Moral achten. Die Natur zeigt innerhalb der Welt des Organiſchen deutlich die Tendenz, immer höhere und vollkommenere Formen zu ſchaffen. Dieſe Entwickelung vollzieht ſich, ohne daß

in den Weſen, die ihr unterworfen ſind, das Streben nach Vollkommenheit zum Bewußtſein gelangt. Im Menſchen erſt wird dieſes Sehnen der Natur bewußt. Jede Zeit ſchafft ſich ihr ſittliches Ideal, die Vorſtellung eines höheren Typus, den ſie zu verwirklichen ſtrebt, und im Bewußtſein des Einzelnen finden ſich ſittliche Imperative, die ſeinem Handeln die Richtung auf jedes Ideal hin weiſen. So folgt die Moral der Grundtendenz alles Lebens, dem Streben nach höherer Form des Daſeins. Sie iſt das Ziel, dem die Natur zuſtrebt.

Der Menſch erreicht ſeine höhere Stufe, wenn die edlen Kräfte der Seele die Herrſchaft erlangen über ſeine animaliſchen Triebe, ſodaß ſie voll zur Entfaltung gelangen, wenn er den ganzen Reichtum ſeines Empfindens, die Weite und Kraft ſeines Intellekts und die denkbar höchſte Stärke und Reinheit des Wollens erlangt hat. Ob die bisherige Entwickelung der Menſchheit ſich dem ſittlichen Ideal genähert hat, oder nicht, brauchen wir in dieſem Zuſammenhang nicht zu unterſuchen, unſere Aufgabe war es, Ziel und Bedeutung des Sittlichen zu erkennen, ſeine Geltung aber iſt unabhängig von dem tatſächlichen Verhalten der Menſchen. Iſt jedoch das Gute der

höchſte kosmiſche Wert, offenbart ſich im ſittlichen Streben das innerſte Weſen der Welt, dann iſt auch die Erwartung berechtigt, daß die Menſchheit einſt die Höhe ſittlicher Vollkommenheit erreichen wird.

Kap. XI.

Religion und Moral.

Die moralphiloſophiſche Unterſuchung betrachtet das Sittliche als ſelbſtändiges und abgeſchloſſenes Ganzes, ſie ſucht nach der Wurzel, aus der es hervorwächſt, beſtimmt die Bedingungen, nach denen es ſich entfaltet, und forſcht nach dem Zuſammenhang ſeiner Teile, dem Prinzip, das ſie zuſammenhält. Geht man jedoch über die Grenze des Theoretiſchen hinaus und betrachtet nicht das Sittliche, ſondern den ſittlich handelnden und ſtrebenden Menſchen, dann erweitert ſich das Gebiet der Probleme. Zu den Fragen, die die theoretiſche Unterſuchung des Moraliſchen ſtellt, kommt dann eine fundamentale hinzu, ſie lautet: welche Bedeutung hat die Moral und welcher Rang gebührt ihr innerhalb der Erſcheinungen des Univerſums?

Soll das Sittliche höchſtes Ziel alles menſchlichen Strebens ſein, dann darf ſie keinen nur ſubjektiven, illuſoriſchen Wert haben, ſondern muß objektiv, Kern

und Sinn aller Wirklichkeit ſein. In dem Augenblick aber, in dem wir dieſen Satz ausſprechen, betreten wir den Boden des Glaubens, denn die Überzeugung von der Herrſchaft und abſoluten Geltung des Guten iſt nichts anderes, als der Glaube an den einen, heiligen Gott. Für die wiſſenſchaftliche Forſchung iſt demnach die Forderung, Religion und Moral von einander zu trennen, die Unterſuchung einer ſeeliſchen Erſcheinung, die in der Erfahrung gegeben iſt, nicht durch das Hineintragen metaphyſiſcher Gedanken zu verwirren, methodiſch durchaus berechtigt. Wird dagegen das Moraliſche Ausgangspunkt einer Weltanſchauung, dann können wir bei der bloßen Tatſächlichkeit des Sittlichen nicht ſtehen bleiben, dann zwingt uns unſer ſeeliſches Intereſſe, über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen und die zentrale und objektive Bedeutung desjenigen Wertes anzunehmen, für deſſen Verwirklichung in unſerem Leben wir unſere ganze Kraft aufwenden ſollen. Daher ſind die Beſtrebungen der „ethiſchen Kultur“, das Sittliche auch in der Lebensanſchauung des Menſchen vom Religiöſen zu trennen, vollkommen verfehlt und nur ein Beweis mangelhafter philoſophiſcher Bildung.

Man weiſt mit Recht darauf hin, daß am An-

fang der kulturellen Entwickelung Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt eine Einheit gebildet und ſich in ihrem Verlauf allmählich von einander getrennt haben. Dieſer Differenzierungsprozeß ſetzt ſich nun innerhalb der Kunſt und der Wiſſenſchaft zweifellos fort, es haben ſich ſpezialiſierende Einzelwiſſenſchaften und beſondere Kunſtarten gebildet. Es ſcheint demnach ein analoger Vorgang zu ſein, wenn innerhalb der Religion die Moral ſich von den anderen Elementen des Glaubens löſt. Dabei iſt jedoch überſehen, daß jede Einzelwiſſenſchaft zwar einen beſtimmten Teil der Wirklichkeit durchforſcht und ſcheinbar ein geſchloſſenes Ganzes bildet, daß ſie aber über ihre eigenen Grenzen hinausweiſt, weil ein Bruchſtück der Welt nur innerhalb des Ganzen verſtändlich wird, ſodaß die Trennung, die aus methodiſchen Rückſichten vorgenommen wurde, von der Wiſſenſchaft ſelbſt wieder beſeitigt wird.

Innerhalb der Kunſt iſt die Differenzierung nicht nur möglich, ſondern notwendig, weil der Charakter einer beſtimmten Form des Schönen nur dann rein hervortritt, wenn die von einander unabhängigen Gattungen eine ſelbſtändige künſtleriſche Darſtellung erfahren. Bei den Beſtrebungen, Religion und Moral

von einander zu löſen, handelt es ſich dagegen um eine reale Trennung von innerlich zuſammengehörigen Elementen. Wird das Sittliche Fundament einer Weltanſchauung, dann führt die Konſequenz der Logik notwendig zum Religiöſen.

Diejenige Religion, die das Sittliche zum erſten Male und mit vollem Bewußtſein in den Mittelpunkt geſtellt hat, iſt die jüdiſche. Darin liegt ihre Bedeutung. Ihr oberſter Satz lautet: Der Sinn der Welt iſt das Gute. Ihre anderen Lehren ſind nur die Folgen dieſer Prämiſſe. Iſt das Gute Sinn der Welt, dann iſt ſie das Werk eines heiligen Gottes, dann iſt die Seele des Menſchen in ihrem Weſen gut, ſodaß er immer von neuem die Möglichkeit hat, ſittlich zu handeln. Das Schlechte iſt demgemäß nur eine flüchtige, vorübergehende Erſcheinung, dauernd und unvergänglich iſt dagegen das Gute und die Seele des Menſchen, in der es ſich realiſiert. Auf dieſer Geſchloſſenheit ſeiner Lehren beruht die Unwiderlegbarkeit des jüdiſchen Glaubens. Man kann ihm eine andere Weltanſchauung entgegenſtellen, in der nicht das Moraliſche, ſondern das Schöne den oberſten Wert bildet, aber man kann ſich ſeinen Folgerungen nicht entziehen, ſobald man das Sittliche als höchſten Wert

anerkannt hat. Das jüdiſche Volk hat das Sittliche in ſeiner Reinheit erfaßt und ſeinen Imperativen eine allgemein gültige Form gegeben, darin liegt das Geheimnis der Unvergänglichkeit ſeines Glaubens.

Die Kunſt gewinnt in unſeren Tagen einen immer größer werdenden Einfluß auf die Geſtaltung des Lebens, ihre kulturbildende Kraft tritt immer klarer hervor, erſetzen aber kann ſie den religiöſen Glauben nicht, denn die Kunſt adelt zwar das Leben, aber beherrſcht wird es von moraliſchen Intereſſen. Das Handeln kann der beſtimmten Imperative nicht entraten, die ihm die Richtung weiſen, ihm in den konkreten Situationen klare Direktiven geben. Eine äſthetiſche Weltanſchauung aber kommt über die allgemeine Forderung nicht hinaus, im Schönen den Sinn aller Wirklichkeit zu erblicken, und ſelbſt dieſe Forderung iſt bereits eine Konzeſſion an die moraliſche Weltanſchauung und ihr entlehnt, denn das „Du ſollſt", gleichviel welchen Inhalt es hat, iſt das Kriterium des Sittlichen. Das Schöne ſtellt keine Forderung, es bietet ſich dar. Daher wird die Religion der Bibel, wie ſie bisher die Grundlage der europäiſchen Kultur war, auch in Zukunft ihr Fundament bilden. Sie iſt einer Weiterentwickelung fähig, inſo-

fern, als zur ſozialen Moral, der ſie die endgültige Formulierung gegeben hat, eine Moral der Perſönlichkeit hinzukommen kann, ſie kann das Schöne mehr, als bisher in ihren Kreis ziehen und die Pflege und Entfaltung des äſthetiſchen Empfindens verlangen, doch alle Entwickelung der Religion wird von den Anſchauungen ausgehen müſſen, die die Bibel verkündet hat.

Note I.

In ſeiner „Religionsphiloſophie“ hat Rauwenhoff eine der unſrigen ähnliche Theorie über den Urſprung der Religion ausgeführt. Er kämpft gegen den Intellektualismus, gleichviel ob er den Glauben aus dem kauſalen Denken des Menſchen, der nach einer letzten Urſache für alles Wirkliche ſucht, oder aus dem praktiſchen Motiv der Hilfsbedürftigkeit des Menſchen entſtehen läßt. Alle Religioſität wurzelt ſeiner Anſicht zufolge in der ſittlichen Achtung, die ſich im Laufe der Jahrhunderte mit der Verfeinerung und Entwickelung des moraliſchen Empfindens zur ſittlichen Ehrfurcht ſteigert. Man könnte dieſer Theorie zuſtimmen, wenn ſie nicht einſeitig die höheren Religionen berückſichtigte. Die vorisraelitiſchen Glaubensformen laſſen ſich jedoch mit der Religion Israels nicht in eine Reihe ordnen. Die heidniſchen Göttergeſtalten ſind von dem einen Gott der Bibel ihrem innerſten Weſen nach völlig verſchieden. Sie repräſentieren ein Stück der Natur und haben keine innere Beziehung zur Sittlichkeit, wenn ſie auch im Laufe

der Zeit ſich dem ſittlichen Empfinden und ſeiner Entwickelung angepaßt haben. Der Gott des Judentums hingegen iſt von vornherein vollkommene Sittlichkeit, die Natur der Schauplatz, auf dem ſie ihr Wirken entfaltet. Geht außerhalb Israels die Entwickelung von der Natur zur Moral, ſo vollzieht ſie ſich in der Bibel in umgekehrter Richtung. Aus dieſem Grunde haben wir auf das äſthetiſche Moment in der Religion hingewieſen. Nur ſo können die religiöſen Schöpfungen der Antike gewürdigt werden. Sie verlangen einen beſonderen Maßſtab und eine Betrachtungsweiſe, die vom Standpunkt einer vorwiegend ethiſchen Religion aus nicht gefunden werden kann. Bezeichnend dafür ſind die religionsphiloſophiſchen Arbeiten Cohens, der als Kantianer Religion und Moral einander gleichſetzt und die Götterſagen des Altertums ausſchließlich auf ihren ethiſchen Gehalt hin prüft. Daß ihr Weſen dann verſchwindend klein erſcheint, iſt unvermeidlich. Ihre Bedeutung tritt erſt hervor, wenn wir beachten, daß in aller heidniſchen Religioſität die tiefe Empfindung der Schönheit der Natur zum Ausdruck gelangt. Ein Grieche hätte die Sonne, oder das Meer nicht „Gott“ genannt, wenn ihn nicht ihre Majeſtät und Schön-

heit überwältigt hätte. Auch die Überlegenheit und Gewalt ihres Wirkens wird nicht ethiſch gewertet, ſondern äſthetiſch empfunden. Die Unterſuchung über den Urſprung der Religion muß daher über den Dualismus von Moral und Schönheit hinausſtreben; unter keinen Umſtänden darf ſie, wie dies bei Rauwenhoff der Fall iſt, bei einem noch ſo ſchlichten, ethiſchen Motiv ſtehen bleiben.

Note II.

Häckel hat der bibliſchen Kosmogonie ſelbſtbewußt ſeine „natürliche" Schöpfungslehre" gegenübergeſtellt. Wir erwähnen den genialen Naturforſcher nicht, weil ſeine philoſophiſchen Schriften uns beſonders wertvoll erſcheinen, ſondern weil in ihnen eine Grundrichtung des modernen Denkens mit alſoluter Klarheit zum Wort kommt, ein Intellektualismus, der ſich ſtark genug fühlt, alle Welträtſel zu löſen und keinen anderen Weg kennt und gelten läßt, als den naturwiſſenſchaftlicher Forſchung. Mit einer ſolchen Anſchauung muß eine religionsphiloſophiſche Unterſuchung ſich auseinanderſetzen. Häckels Verdienſte um die Naturwiſſenſchaft ſollen nicht verkleinert werden. Trotzdem muß mit aller Entſchiedenheit ausgeſprochen

werden, daß ihm und ſeinen Jüngern jedes Verſtändnis für die Eigenart religiöſer Lehren fehlt. Er geht von einem falſchen Religionsbegriff aus, ſieht in der bibliſchen Schöpfungslehre den Verſuch, auf die Fragen der Wiſſenſchaft nach der Entſtehung der Welt und der organiſchen Weſen die Antwort zu geben und kämpft daher mit Leidenſchaft gegen die Autorität der Bibel, die dem Forſcher ſein Gebiet ſtreitig macht, um Raum für die Arbeit der Wiſſenſchaft zu ſchaffen. In Wahrheit beſteht jedoch zwiſchen dem 1. Kapitel der Geneſis und den Lehren der modernen Naturwiſſenſchaft keinerlei Rivalität. Das kosmogoniſche Problem der Wiſſenſchaft iſt rein theoretiſcher, kauſaler Natur. Sie ſucht nach den letzten, mechaniſchen Kräften, durch deren geſetzmäßiges Wirken die Geſamtheit der Erſcheinungen des Univerſums erklärt werden kann, ohne ihre Beziehung zum Schönen und Sittlichen ins Auge zu faſſen. Die religiöſe Schöpfungslehre dagegen achtet gerade auf die von der Wiſſenſchaft ignorierte äſthetiſche und moraliſche Qualität der Welt. Ihr Problem iſt ein Wertproblem. Die Behauptung, daß die Welt das Werk eines heiligen Gottes iſt, bedeutet, begrifflich formuliert, nichts anderes, als daß das Sittliche Weſen

und Wert aller Wirklichkeit bildet, daß zwiſchen den Kräften, die im Weltall wirken, und dem Schönen und Sittlichen eine innere und notwendige Beziehung beſteht. Dieſe Verſchiedenheit der Frageſtellung überſieht Häckel, daher ſind auch ſeine Einwände gegen die bibliſche Schöpfungslehre hinfällig. Daß in der naiven Auffaſſung der Menge die theoretiſchen Anſchauungen des 1. Kapitels der Geneſis das Weſentliche und Entſcheidende bilden, ſoll nicht geleugnet werden. Doch ſollte die Polemik ſich gegen die falſche Interpretation der heil. Schrift und nicht gegen die Bibel richten.

Note III.

Die Frage der Willensfreiheit gehört zum Urbeſtand der philoſophiſchen Probleme der Menſchheit. Die zahlloſen Löſungsverſuche laſſen ſich auf drei Grundtypen bringen. Die Determiniſten behaupten die abſolute Geſetzmäßigkeit aller ſeeliſchen Vorgänge und erklären die Freiheitslehre für einen Irrtum. Die Indeterminiſten ſuchen den Nachweis zu führen, daß für das menſchliche Handeln das Kauſalgeſetz keine Geltung beſitzt. Eine dritte Gruppe von Denkern ſucht zwiſchen dieſen Gegenſätzen zu ver-

mitteln. Mit den Determiniſten behauptet ſie die unbedingte Herrſchaft des Kauſalgeſetzes auch für das Leben der Seele und ſucht die Freiheitslehre dadurch zu retten, daß ſie dem Begriff der Freiheit einen anderen Inhalt gibt. Bei Spinoza und Leibniz bereits begegnen wir dieſem Streben. Freiheit bedeutet für ſie nicht Kauſalitätsloſigkeit der pſychiſchen Vorgänge, ſondern das Dominieren der ſittlichen Motive. Der freie Menſch iſt nicht von blinden Leidenſchaften beherrſcht und ihr Sklave, ſondern er folgt ſeiner ſittlichen Einſicht. Die Willensfreiheit iſt demnach nicht ein pſychologiſches Faktum, ſondern eine ſittliche Aufgabe. In neuerer Zeit haben Steinthal und Cohen dieſen Standpunkt vertreten und zu begründen verſucht. Doch ſo berechtigt ihre Auffaſſung im Zuſammenhang ihres Syſtems iſt, ſo beſteht doch zwiſchen philoſophiſcher und religiöſer Freiheitslehre eine weſentliche Verſchiedenheit. Für den Glauben bedeutet die Freiheit des Menſchen eine Tatſache und nicht ein moraliſches Ideal. Das Judentum lehrt nicht: Du ſollſt frei werden, ſondern: Du biſt frei. Daher ſcheint unſere Auffaſſung der Eigenart des religiöſen Freiheitsglaubens beſſer zu entſprechen. Der Menſch iſt frei, das heißt, er kann, auch wenn er in einem

Augenblick ſittlicher Schwäche unterliegt, immer wieder gut handeln, weil Sittlichkeit ſein Weſen bildet. Freiheit iſt demnach mit der Möglichkeit ſittlicher Umkehr identiſch.

Note IV.

Nietzſche hat in ſeiner „Genealogie der Moral" eine eigenartige Erklärung für die Entſtehung ſittlicher Urteile verſucht. Die Begriffe „gut" und „ſchlecht" wurzeln ſeiner Anſicht gemäß in dem Wertgefühl der ariſtokratiſchen und ſtarken Perſönlichkeit, die ihr eigenes Verhalten als wertvoll und vorbildlich empfindet und zur Menge die gebührende Diſtanz ſchafft. Die Begriffe „gut" und „böſe" hingegen ſind die Waffe der Schwachen und Degenerierten, die im Kampf ums Daſein unterliegen und die lebensfrohen und ſtarken Inſtinkte der Herrenklaſſe dadurch zu brechen ſuchen, daß ſie ihr ſittliches Empfinden vergiften und ihr die Unſchuld des Handelns rauben. Das geſchieht jedoch nicht auf Grund eines ruhigen und kalten Calculs, ſondern in leidenſchaftlichem Haß, wie ihn der Pöbel gegen alles Vornehme und Große empfindet.

Nietzſches genetiſche Theorie der Herrenmoral

kommt der Wahrheit nahe und zwar dadurch, daß er die Eigenart ſittlichen Empfindens fühlt und nach einer ſelbſtändigen Wurzel der moraliſchen Begriffe ſucht. Er überſieht jedoch, daß ſittlich „gut“ und „vornehm“ zwei völlig verſchiedene Empfindungsweiſen bezeichnen. Gemeinſam iſt beiden das Merkmal des Verpflichtenden. Nobleſſe oblige. Doch während die Eigenart der ſittlichen Imperative in ihrer alle Unterſchiede und Gegenſätze der Menſchen nivellierenden Allgemeingültigkeit liegt, hat alle Vornehmheit die Tendenz zur Exkluſivität und betont gerade die Gegenſätze und Wertunterſchiede der Menſchen. Alle Moral will den abſoluten Sieg des Guten, für Vornehmheit jedoch iſt die Exiſtenz des Pöbels eine Lebensbedingung.

Nietzſches Ableitung der Begriffe „gut“ und „böſe“ reflektiert ſeinen Haß gegen die herrſchende Moral der Nächſtenliebe. Wie iſt ihr Sieg über die Herrenmoral zu erklären? Hat die Herrenklaſſe die moraliſche Empfindungsweiſe des Pöbels ſich zu eigen gemacht, dann war ihre Vornehmheit nur eine äußerliche Geſte und ihre Kraft und Stärke ein täuſchender Schein. Die Moralbegriffe der Menge hätten die ſittliche Betrachtungsweiſe der Großen niemals beein-

fluſſen könnten, wenn ihr moraliſches Empfinden und das Gewiſſen des Volkes verſchiedener Art wären.

Wertvoll iſt an Nietzſches Moraltheorie der Hinweis auf den Zuſammenhang, der zwiſchen den ſittlichen Werten und den Trieben in der menſchlichen Seele beſteht. Die Imperative der Moral ſind nicht, wie Kant geglaubt hat, die Erkenntniſſe einer „praktiſchen Vernunft", die ruhig und leidenſchaftslos ihr unbeſtechliches, ſicheres Urteil ſpricht. Das wird durch die Erfahrung des Lebens unaufhörlich widerlegt. Wenn der Pöbel unrecht handelt, findet ſein Gewiſſen immer Gründe genug, um ſein Handeln moraliſch zu rechtfertigen. Eine ſolche Trübung des ſittlichen Empfindens beobachten wir außerdem häufig genug in der leidenſchaftlich erregten Welt des politiſchen Lebens.

Note V.

Kant hat mit ſeiner Auffaſſung des Gewiſſens als einer intellektuellen Grundkraft der Seele ſeinem Jahrhundert den Tribut gezollt. Die neukantiſche Schule unſerer Tage folgt ihm in der rein logiſchen Behandlung ſittlicher Probleme. Die Unterſcheidung des Logiſchen vom Pſychologiſchen iſt methodiſch völlig

gerechtfertigt und notwendig. Die logiſche Geltung der ſittlichen Forderungen iſt unabhängig davon, auf welche Weiſe ſie entſtehen. Trotzdem bedarf die moral-philoſophiſche Unterſuchung auch der pſychologiſchen Betrachtungsweiſe zu ihrer Ergänzung, weil die Stellung des Menſchen innerhalb der Welt des Organiſchen eine andere wird, je nachdem in der Seele des Menſchen ausſchließlich dieſelben Triebe wirkſam ſind, die auch das Tier beherrſchen, oder eine neue und höhere ſeeliſche Grundkraft hervortritt, die dem Menſchen eigentümlich iſt und ſein auszeichnendes Merkmal bildet. Nur in dieſem letzteren Falle verdient der Menſch die Bezeichnung „Ebenbild Gottes".

Vom Standpunkte des Glaubens aus wird außerdem die Frage nach der metaphyſiſchen Stellung und Bedeutung des Sittlichen geſtellt. Die Religion lehrt uns ja nicht nur, wie wir zu handeln haben, ſondern behauptet auch Gottes Gerechtigkeit und Liebe und beanſprucht damit für das Sittliche den Rang der höchſten und entſcheidenden Lebensmacht, der alle Kräfte des Univerſums ſich unterordnen und dienen. Dieſes Problem iſt wiſſenſchaftlich, wie alle anderen Fragen der Metaphyſik, nicht zu löſen. Nur der im

Gefühl wurzelnde Glaube gibt uns die Antwort, die unſere Seele verlangt. Die logiſche Unterſuchung kann höchſtens den Zuſammenhang aufdecken, der zwiſchen dem Gottesglauben und dem ſittlichen Intereſſe an der Herrſchaft des Guten über die Kräfte des Weltalls beſteht, die Gewißheit, daß die Wirklichkeit unſerem Sehnen entſpricht, gibt uns nur das Gefühl.

323/13

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Weſen und Aufgabe der Religion	1
Urſprung der Religion	15
Die Exiſtenz Gottes	29
Schöpfung	48
Willensfreiheit	61
Unſterblichkeit	77
Die Stellung des Menſchen im Univerſum	87
Urſprung der Moral	97
Entwickelung der Moral	110
Die ſittliche Weltordnung	123
Religion und Moral	130
Noten	136

Druckfehler.

S. 41 Z. 7 v. u.: statt Ganze l. Ganzes.
„ 137 „ 7 „ „ „ Wesen l. Wert.
„ 138 „ 7 v. o.: „ schlichten, ethischen l. schlichten ethischen.
„ 138 „ 10 „ „ „ „natürliche“ Schöpfungslehre l. „natürliche Schöpfungslehre“.