

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 14 (1920)
Heft: 5

Artikel: Das Schöpferische in der Geschichte (Schluss)
Autor: Lejeune, R.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-134659>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Auflösung. Das kann uns herrlichen Mut geben für das, was von uns verlangt wird. Es gilt jetzt nur für uns, Auge und Herz weit geöffnet zu halten für alles, was uns zu Gott zieht, Liebe und Hingabe zu üben, — und Gott seine Wunder an uns tun zu lassen. Bereit sein wie die Jünger vor Pfingsten, warten im Handeln der Liebe, schaffen und wirken im gläubigen Harren, und es werden uns Kräfte geschenkt werden, die zu neuen Wundern führen.

Dora Staudinger.

Das Schöpferische in der Geschichte.

(Schluß.)

Mit dieser Auffassung der Geschichte und der Betonung ihrer schöpferischen Art stehen wir in Widerspruch zum gewohnten modernen Denken. Nach diesem genügt die Welt sich selbst, und alles, auch ihr geschichtliches Leben, kann aus ihr selbst erklärt werden. Die Welt gilt als fertig und alles ist in ihr bereits gegeben, wo man daher von einer Entwicklung redet, ist es nur eine Entfaltung des schon Vorhandenen, bei der gerade das Schöpferische ausgeschlossen ist. Dieses Denken hat eine Abneigung gegen alles Naturüberlegene und duldet keine Teilnahme desselben am Weltgeschehen; alles Höhere wird aus dem Niederen, das Innerliche aus dem Äußerlichen, das Geistige aus dem Natürlichen abgeleitet. Es stellt eine Monroedoktrin im Großen dar, mit einer scharfen Spitze gegen Gott: die Welt der Welt! Wo man dabei doch an einem Gott festhält, darf es jedenfalls nicht der lebendige sein, der auf Erden seine schöpferische Geschichte hat; die Religiosität, die sich mit diesem Denken verbindet, bedeutet vielmehr stets eine Weihe der Welt, eine religiöse Rechtfertigung dessen, was ist und „von selbst“, aus eigener Entwicklungskraft geschieht.

Dieses Denken bedeutet gerade die Negation des biblischen Denkens. Statt der Schöpfung haben wir hier das unwandelbare Bestehen von Ewigkeit her. Statt der Mitteilung von oben die Ableitung von unten. Statt der schöpferischen Geschichte entweder das ruhende Sein oder die mechanische Entwicklung. Statt des lebendigen Gottes einen Gottesbegriff, eine letzte Weltformel. Statt des Dualismus von Gottesreich und Weltreich einen alles umschlingenden Monismus. Den Ursprung dieses Denkens finden wir im Griechentum; bei den Eleaten fand es seinen ersten und gleich konsequentesten Ausdruck, im Platonismus¹⁾ fand es

¹⁾ Es sei dabei betont, daß Plato selber nicht einfach mit dem Platonismus identifiziert werden darf, sondern in wesentlichen Punkten, die aber die weitere Entwicklung fallen ließ, über denselben hinausragte.

seine weltgeschichtlich bedeutungsvollste Form und strömte mit demselben auch in die mittelalterliche und neuzeitliche Philosophie, wie auch ins christliche Denken ein. Das Charakteristische dieses griechischen, platonischen Denkens ist sein Intellektualismus, in dem es nur das begriffliche Denken für fähig hält, das wahrhafte Sein zu erfassen und nur das für wirklich real hält, was in dieses Denken eingeht. Gott wird hier zur höchsten Idee, die alle anderen Ideen umfaßt; so ist das „Göttliche“ der eleatischen Religionsphilosophie die umfassende Einheit des begrifflichen Seins, und in diesem Sinn das „Ein und Alles“; bei Aristoteles ist Gott als „Denken des Denkens“ der höchste Abschluß der Welt, die Idee der Ideen, der Inbegriff des Kosmos, in sich selbst ruhend. Im Gegensatz zum ganz unkosmologischen Gottesglauben Israels wird hier Gott durchaus aus der Welt abgeleitet, aus dem ruhenden, teleologisch in sich geschlossenen Kosmos, dessen Idee und höchste begriffliche Abstraktion er ist. Seine Absolutheit gründet sich auf seine gänzliche Loslösung von allem Endlichen; man redet in der neuplatonischen Religionsphilosophie in lauter Negationen von ihm. Während Gott vom israelitischen Glauben in der Geschichte ergriffen wurde und man ihn da tätig sah, ja während er in Jesus Christus ganz und rein in die Geschichte einging und in der Menschenwelt offenbar wurde, wird er im griechischen Denken von allem konkreten Leben losgelöst und als ruhende Idee in die reine Begriffswelt verwiesen. Als letzter Begriff ist er der logische Grund der Welt, mit dem sie von aller Ewigkeit her mitgesetzt ist, nicht aber ihr Schöpfer, der sie ins Dasein gerufen hat.

Dieses Denken drang nun auch ins Christentum ein und siegte in weitem Maße über den von Israel und Jesus kommenden Glauben. So ist der Gott des Mittelalters nicht mehr der lebendige, schöpferische Gott, sondern die höchste platonische Idee; platonisch ist zumal jener Gottesbegriff des *ens realissimum*, der in der mittelalterlichen Theologie, zumal beim ontologischen Gottesbeweis, eine so große Rolle spielt; dieses allerrealste Wesen ist die abstrakteste Idee, „die Synthese aller Begriffe in einem einzigen Begriff.“ (Bergson.) Dieser Gott kennt natürlich keine Geschichte, wie ja bezeichnenderweise die griechische Philosophie keine Geschichtsphilosophie enthält.¹⁾ Der Intellektualismus, der für alles wahre Werden, für die reale Dauer, die Schöpfung, Freiheit und Tat

¹⁾ Die Griechen, die im natürlichen Kosmos den Logos, die Zweckmäßigkeit erkannt haben, erfaßten nichts dergleichen im geschichtlichen Leben. Als einzige geschichtsphilosophische Idee finden wir jene trostlose Lehre vom Kreislauf der Welten, von ihrer periodischen Wiederkehr, die gerade das Wesen der Geschichte, die einmalige Bewegung mit ihrer entscheidenden Bedeutung verkennet und dem geschichtlichen Verlauf allen Ernst nimmt. Der Grieche sucht Gott nicht in der Geschichte, sondern, wie es seinem Intellektualismus entspricht, in der fertigen ruhenden Natur, im Kosmos. Die griechischen Gottesbegriffe sind, auch auf christlichem Boden, lauter letzte Weltformeln.

seinem Wesen nach blind ist, ist prinzipiell geschichtslos. Seine Wahrheiten sind ein für allemal gegeben. Das zeigt sich auch im christlichen Dogma, das aus der Verbindung des christlichen Denkens mit dem griechischen hervorging. Die Heilsgeschichte ist hier nicht mehr wirkliche Geschichte, sondern eine ewige, nicht gewordene, sondern nur geoffenbarte Wahrheit. Dieses geschichtslose Denken bringt auch eine total andere Stellung zur Welt mit sich. Da Gott von der Welt losgelöst ist und in ihr keine Taten tut — wie sollte sich auch die reine Idee mit der Materie beflecken und der Ruhende sich zur Bewegung erniedrigen! — ist in ihr nichts Göttliches und hat sie auch keine Zukunft. Mit Gott wird auch das Reich Gottes von der Erde losgelöst und in die Ideenwelt verlegt, in jene Jenseitigkeit, nach der der Platoniker, dessen unsterbliche Seele im Körper wie in einem Gefängnis schmachtet, sehnsüchtig ausschaute. Das Gottesreich ist zum Himmelreich geworden, hienieden nur vertreten durch die überirdische Heils- und Gnadenanstalt der Kirche. Auch dies ist eine für die Folgezeit verhängnisvolle Wandlung, die bis heute den meisten Christen das lebendige Verständnis für jenes Gottesreich genommen hat, für dessen Kommen sie im Unser Vater beten. Gott hat auf Erden keine Geschichte mehr; er wird nicht mehr in der Geschichte erlebt, sondern nur noch in der Theorie erschlossen und in dem Sakramenten der Kirche, die die Idee in die Materie herabzaubern, unter geheimnisvollen Schauern geahnt. Der lebendige Gott hat sich aus der Welt zurückgezogen und ist den Menschen, denen er so sichtbar nahe getreten war, wieder fern geworden!

Wieder anders äußerte sich das griechische Denken, als in der beginnenden Neuzeit der platonische Pessimismus mit seiner Geringschätzung der Sinnenwelt — man darf sich nämlich die Griechen, zumal die der späteren Zeit, nicht mit unsern Klassikern als das glückliche, heitere Sonnenvölklein denken! — zurücktrat und der Mensch die Welt sehr positiv zu werten begann, sodaß man unter Realität immer weniger die begriffliche Ideenwelt und immer mehr die gegebene Wirklichkeit verstand. Die Welt ist aber für den platonisch denkenden Philosophen immer noch die in Erscheinung getretene Gottheit, und Gott umfaßt als der allgemeinste Begriff alle Vielheit der Welt. Der Pantheismus, der bereits bei den Eleaten als Konsequenz des Intellektualismus deutlich wurde, gibt nun der Welt einen dem alten Platoniker noch ganz unbekanntem Glanz. Das alte, noch ganz in der Begriffs- und Ideenwelt liegende „Ein und Alles“ oder ens realissimum wird nun zum deus sive natura. Hier erst erweist sich der griechische, intellektualistische Gottesbegriff in voller Deutlichkeit als religiös verbrämte Weltformel. Die Religiosität kann auf diesem Boden nur die verklärende Betrachtung der als vollkommen, in sich ruhend, durch und durch notwendig

gedachten Welt sein, wie denn auch Spinozas amor dei — sive naturae! — intellectualis die klare Formulierung einer edeln Weltverklärung ist. Zur selben Konsequenz führt die Logik auch einen Hegel, dessen Gott von seinem Absoluten ebenso verschlungen wird wie Spinozas deus von der natura und dessen „Vorstellung des Absoluten“ ganz der Religiosität des amor dei intellectualis entspricht, nur daß hier alles noch intellektualistischer und weniger mystisch ist. Da stets noch die Welt als Verwirklichung der Idee gilt, fällt auch hier ein Weihechein von der Idee auf ihre Realisierung; an der Absolutheit Gottes hat auch die Welt, so wie sie ist, nicht wie sie werden soll, teil, woraus ein Optimismus der Gegenwart entspringt, der in schroffem Gegensatz zu unserem Optimismus der Zukunft steht. Der Gott des Pantheismus und Panlogismus ruht über oder in allem Sein, der lebendige Gott aber schafft in der Geschichte, um seine Welt erst noch heraufzuführen; darum geht vom einen eine Verklärung, vom andern eine Erneuerung der Welt aus. Auf der einen Seite gibt es nur ein einziges göttliches Sein, in dem sich alle Dissonanzen zur Harmonie auflösen, während wir auf der andern in das Ringen feindlicher Mächte hineingestellt sind. Der Pantheismus ist blind für das Unerlöste in der Schöpfung und kennt kein sehnsüchtiges Harren derselben; er läuft schließlich auf eine fromme Lüge hinaus, wo ad majorem gloriam dei das Böse gut und das Ungöttliche göttlich genannt wird. Da auf dem Boden des Pantheismus die Tat keinen Sinn hat, kann seine Frömmigkeit nur beschauliche Mystik sein, mit der sich ein lähmender Quietismus, ein optimistischer Fatalismus verbindet. Der Glaube an ein kommendes Gottesreich und der hingebende Kampf für dasselbe hat hier keinen Raum, denn das Gottesreich ist hier die bestehende Welt.

Dieses Denken ist auch unter uns mächtig, mögen auch die großen Systeme Spinozas, Hegels und der alten Griechen zerfallen sein. Es lebt in vulgärer Form und als Stimmung unter uns, wie ja die Neubelebung der Religiosität in den letzten Jahrzehnten zum meist nur eine solche mystische Betrachtung des Gegebenen bedeutete. Hierher gehört jene ganze Frömmigkeit, die in allem Sein und Geschehen den Ausdruck des göttlichen Willens sieht und in der frommen Weihe des Bestehenden aufgeht, jenes Christentum, das in einen engen Bund mit allen Mächten dieser Welt, vor allem dem Staat und seinem Gewaltwesen und Kriegstreiben und dem Kapitalismus, tritt, und das in besonders intinem Verhältnis zu jener höchsten Weltmacht steht, die Paulus als den Sold der Sünde und den letzten Gottesfeind bezeichnet: dem Tode. Scheint es ja tatsächlich, als identifiziere die heutige christliche Frömmigkeit den Sieg Christi auf Erden mit dem seligen Abscheiden aus dem irdischen Jammerthal, wie man denn auch jenes herrliche Wörtlein, das Jesus den nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, überhaupt den im

irdischen Dasein ins echte Leben Eingetretenen zurief, heute wie eine ständige Formel unterschiedslos auf jeden Menschen angewendet, von dem man sagen will, daß er — gestorben sei! Als Bulgärspinozcius empfinde ich aber zumal jenes besonders bei modernen Theologen übliche Gerede vom „Gott der Wirklichkeit“, mit dem man heute jeden Kampf für eine kommende Gotteswelt bekämpfen und auch religiös diskreditieren will. Dieser „Gott der Wirklichkeit“ ist einfach die alte Weltseele und zwar in dem verflachten Sinn der Seele alles Bestehenden und Bestehenden; er ist der in der gegebenen Wirklichkeit zur Erscheinung kommende Gott, er ist Gott als Wirklichkeit: deus sive „realitas“! Die Religiosität, die diesen Gottesbegriff umgibt, ist wiederum die Weihe und Verklärung des Bestehenden. Im Sein wird Gott bewundert; an ein schöpferisches, über das Sein hinausführendes Werden zu glauben, gilt als törichte Schwärmerei. Die pantheistische Art verrät dieser Gottesglaube, der zwar oft noch, über das eigene innerste Wesen unklar, eine Transzendenz Gottes behauptet, auch dadurch, daß dieser Gott der Wirklichkeit — trotz des wuchtigen, imposanten Namens! — nichts wirkt und nichts wirken darf. Gott ist ja auch hier nur der oberste Begriff, der alles Sein umschließt und zur Erklärung und religiösen Verklärung des gegebenen Seins dienen muß; als solcher darf er nur zusammenfassen, was ist, nie aber neues Geschehen ins Leben rufen. Der „Gott der Wirklichkeit“ ist im Gegensatz zum lebendigen Gott, der die Welt umgestaltet und erobert, der Gott, der vor der Welt definitiv — kapituliert hat! Daß man auf diesem Boden eine wahre, lebendige Geschichte, die auch heute über das Gegebene hinausführen will, nicht kennt, ist selbstverständlich.

Doch, trotzdem wir die Wirkungen der griechischen Seinsphilosophie bis in unsere Gegenwart hinein verfolgten, mag doch da und dort der Eindruck bestehen, als hätten wir uns da mit einem durch das moderne Denken selber schon überwundenen Gegner auseinandergesetzt, indem ja längst an die Stelle der alten Seinsphilosophie eine solche des Werdens, der Bewegung, der Entwicklung, ja der Geschichte getreten sei. Tatsächlich wurde ja durch das neuzeitliche Denken die Bewegung entdeckt; an die Stelle der ruhenden Idee trat das Gesetz, das sich stets auf Bewegungsvorgänge bezieht; der Entwicklungsgedanke wurde zum bestimmenden Gedanken der Naturwissenschaft und löste selbst in der starren Natur das Sein in Werden auf; schließlich erwachte aber auch der historische Sinn, der dem 19. Jahrhundert sogar den Namen des Jahrhunderts der Geschichte eintrug.

Von Entwicklung redet man allerdings überall, aber mit wahrer Geschichte und schöpferischem Werden hat diese Entwicklung in den meisten Fällen nichts zu tun. Ueber dem modernen Evolutionismus ruht ja, von vorneherein alles Schöpferische ausschlie-

hend, der Geist des Mechanismus mit seinen Parolen: „alles ist gegeben“, „nichts entsteht, nichts vergeht“ und die Lehren von der Konstanz der Energie und von der geschlossenen Naturkausalität thronen über allem. Alles wird hier als notwendiges Produkt der früheren Elemente aufgezeigt und alles wird aus der eigenen, der Entwicklung selbst innewohnenden Kraft erklärt. Diese Entwicklung ist eine durch rein mechanische Bewegungen bewirkte kontinuierliche Entfaltung des Gegebenen. Wir kennen diesen Evolutionismus besonders als Darwinismus in der Biologie und als Geschichtsphilosophie des Positivismus. Er hat übrigens auch die Theologie beeinflusst, die unter dieser Einwirkung die Geschichte der Gottesoffenbarungen in eine religiöse Entwicklung auflöste, die Propheten zu genialen religiösen Persönlichkeiten machte, überhaupt allenthalben statt der Mitteilung von oben die Entwicklung von unten setzte. Aus dem mechanischen Evolutionismus folgt aber auch jene mächtige optimistische Stimmung, die glaubt, daß alles „von selbst“ sich entwickle und fortschreite.

Doch dieser mechanische Evolutionismus ist bereits stark erschüttert. In der Naturwissenschaft selber haben sich gegen ihn Gegenbewegungen erhoben: neben dem Darwinismus haben wir den Vitalismus, gegenüber der Lehre von der allmählichen Umbildung durch Variation die Hypothesen einer sprungweisen Veränderung. Und gerade der Schöpfungsgedanke ist keineswegs abgetan, betont doch z. B. ein Lodge, daß Vernichtung und Schöpfung durchaus im Bereich wissenschaftlicher Vorstellungsmöglichkeit liege, und der Darwinist Wallace gelangt schließlich zu der Ueberzeugung, daß der Mensch physisch und geistig unabhängig von der Naturzüchtung entstanden sei und nur der unmittelbaren Einwirkung eines höheren Willens sein Dasein verdanken könne. Doch während wir es hier überall mehr nur mit Symptomen zu tun haben, die das Scheitern des reinen Darwinismus verraten, und man gleichsam nur aus Not und möglichst selten zum Schöpfungsgedanken seine Zuflucht nimmt, im Ganzen aber für eine wahrhaft schöpferische Entwicklung noch kein Verständnis zeigt, bedeutet das Werk Bergsons eine gründliche und wohl endgültige Entwurzelung alles Mechanismus, wie schon der Titel seines Hauptwerkes, der *évolution créatrice*, auf das Schöpferische hinweist und an jenes Wort Goethes erinnert: „Gott hat sich nach den bekannten imaginierten Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben; vielmehr ist er noch fortwährend wirksam wie am ersten.“ Bei Bergson lenkt keine blinde Naturkausalität die Entwicklung, sondern der *élan vital*, der immer wieder Neues ins Dasein ruft. Es gehört geradezu zur Grundintention seiner Philosophie, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Neuschöpfung nachzuweisen. Während das naturwissenschaftliche Denken notwendig alles wahre Werden, die Schöpfung, leugnen muß, ist Bergsons zentraler Gedanke gerade jene schöpferische Zeit,

die den wahren Boden des echten geschichtlichen Lebens darstellt. Hinter dieser Philosophie des Lebens steht nicht mehr der ruhende Gottesbegriff des Pantheismus, sondern der lebendige Gott; ihm „hat Gott nichts Abgeschlossenes; unaufhörliches Leben ist er, ist Tat, ist Freiheit“¹⁾ Er, der im „Essai sur les données immédiates de la conscience“ die Tatsache der Freiheit und in „Matière et mémoire“ die Realität des Geistes zeigt, in der „Evolution créatrice“ aber die Schöpfung als Tatsache aufweist, gelangt von da zur „Idee eines schöpferischen und freien Gottes, dessen Schöpfungswerk andauert.“²⁾ Scharf weist er jenen Gott ab, der nur die hypostasierte Einheit der Natur oder des Wissens ist und der nichts ist, weil er nichts tut. Von dieser Philosophie gelangen wir zum selben Gottesverständnis, wie von der lebendigen Geschichte her und mit Recht stellt man sie als christliche der bisherigen heidnisch-griechischen gegenüber. Sie entspricht dem wahrhaft geschichtlichen Denken, das uns von Israel und dem Christentum herkommt. Fern von der pantheistischen Weltverklärung werden die Disharmonien und Zweckwidrigkeiten als solche erkannt; Gott ist hier nicht die Alleinheit, sondern hat wie der Gott der Bibel mit feindlichen Mächten zu ringen, wie auch der Mensch hier in relativer Selbständigkeit Gott gegenübersteht, und zwar seine Kraft aus dem großen Lebensquell als Geschenk und Gnade erhält, aber in Freiheit darüber verfügen kann. Wie die Heilsgeschichte schaut die schöpferische Entwicklung vorwärts und weiß, daß Gott fort und fort seine Welt schaffen will, und wie diese ist auch sie in ihrem Verlauf ungeduzierbar. Dieses Denken ist auch für die Offenbarung durchaus offen, denn aus dem élan vital brechen neue Lebenskräfte hervor in den zeitlichen Ablauf, diesen umgestaltend, revolutionierend und dem Ziel entgegenschreitend. Der Sinn dieser Entwicklung aber ist auch eine große Befreiung, denn Leben bedeutet für Bergson *marche à l'esprit*. Diese Philosophie ist für den Glauben an den lebendigen Gott und eine schöpferische Geschichte höchst wertvoll, stellt sich uns doch auch die *évolution créatrice* als ein religiöses Symbol dar, das dem lebendigen Gott noch mehr entspricht, als der biblische Schöpfungsbericht mit seiner einmaligen Schöpfung.

Doch nicht nur dem mechanistischen Evolutionismus gegenüber haben wir die schöpferische Geschichte zu verteidigen, sondern auch jenem idealistischen Evolutionismus gegenüber, der im letzten Jahrhundert in großen Versuchen die Menschengeschichte teleologisch gedeutet hat und eigentlich das geschichtliche Denken neu weckte. Denn auch dieser idealistische Evolutionismus, der zwar gegenüber der naturwissenschaftlichen die historische Weltanschauung begrün-

1) „Schöpferische Entwicklung“, S. 253.

2) Nach Bergsons eigenen Worten zitiert bei Le Roy, „Une philosophie nouvelle“, S. 202.

dete, ist noch behaftet mit dem Intellektualismus, schließt das Schöpferische aus und kennt keinen lebendigen Gott.

Die neue historische Weltanschauung finden wir zuerst bei Lessing, der unter teleologischem Gesichtspunkt die Religionsgeschichte betrachtete und dieselbe als eine Erziehung des Menschengeschlechts verstand. Während aber bei ihm noch die Erziehung, die einen Erzieher voraussetzt und durch Offenbarung gelenkt wird, statt der späteren Entwicklung steht, haben seine Nachfolger die Offenbarung beseitigt und die Selbstentwicklung des menschlichen Geistes angenommen, womit wir erst im eigentlichen, der Heilsgeschichte feindlich gegenüberstehenden Evolutionismus stehen. Dieser, in seinem Fortgang immer mehr rein teleologische, aber mit strenger Notwendigkeit rechnende Evolutionismus findet, nachdem fast alle unsere Klassiker und die Philosophen des deutschen Idealismus ihren Beitrag geliefert hatten, seinen höchsten Ausdruck in Hegel. Hegels ganzes System ist ja vom Entwicklungsbegriff beherrscht und die Geschichte, nicht die Natur oder Psychologie, bildet das Organon seiner Philosophie. In tiefer Intuition hat Hegel die Geschichte als den großen Befreiungsprozeß der Menschheit erfaßt; in hundert feinen Beobachtungen sieht er gerade das Wesentliche in der Geschichte, — aber dann kommt der Logiker und übergießt mit seinem eisigen Hauch den frisch geschauten Lebensstrom und bringt ihn zur Erstarrung. Nun ist mit einem Male alles gegeben und gesetzt, und die Weltgeschichte bedeutet ebenso die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee sich als Natur im Raume auslegt, wobei diese Zeit nicht mehr die wahre schöpferische sein kann, sondern nur ein dem Raume analoges, homogenes Zeitkontinuum. Das logische Denken hebt bei Hegel die schöpferische Geschichte auf und läßt sie zur Selbstbewegung des Begriffs, zur Entfaltung der Idee werden. Das logische Gesetz der Dialektik wird zum Weltgesetz. Indem Hegel die Geschichte logisiert und systematisiert, immobilisiert er sie: sie wird in diesem intellektualistischen Denken aus einem lebendigen Werden zu einem lastenden Sein. Das System ist als solches dem Neuen verschlossen; denn die Logik kommt nicht über das Gegebene hinaus und bringt keine neue Geschichte in Fluß. Hinter dem idealistischen Evolutionismus steht immer noch die Naturkausalität; es lauert auch hier noch der Mechanismus. Es ist darum auch nicht zufällig gewesen, daß in Marx der Hegelsche Geschichtsidealismus in den Geschichtsmaterialismus umschlug; beide Systeme kennen das Schöpferische nicht, sondern gründen sich ganz auf den Glauben, daß die Idee sich kraft ihrer Logik selbst durchsetze.

Der Intellektualist ist als solcher ein Seinsphilosoph, mag er auch wie Hegel die Geschichte zum Organon der Philosophie erheben: es wird die Welt so wie sie ist begründet, erklärt und gerechtfertigt. Der Begriff der Entwicklung führt Hegel nicht über

das Gegebene hinaus, sondern dient lediglich dazu, dieses als notwendig und vernünftig aufzuweisen; der Entwicklungsgedanke macht ihn konservativ und antirevolutionär.¹⁾ Der Evolutionist sieht eben im Gegebenen das Notwendige und beruhigt sich dabei. Der Fortschrittsmann ist ja auch heute konservativ; er braucht nicht fortzuschreiten, weil ja der Fortschritt, zu dem er sich bekennt, da ist und alles macht; sein Entwicklungsgedanke schaut rückwärts und lehrt, wie alles zum Gegebenen hinführt und darin seinen Abschluß findet; zufrieden ruft er aus: „Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht!“ Daß am Anfang, ja an jedem Anfang, die Tat war, versteht der gegenwartsselige Fortschrittler nicht. Das Reale gilt diesem idealistischen Evolutionismus als ideal und das Ideale als real: „Alles, was ist, ist vernünftig.“ Und darin eben besteht der große Trug dieses Denkens, von dem wiederum eine verhängnisvolle Verklärung der gegebenen Welt ausgeht. Dieser Idealismus führt zur Idealisierung der Realität statt zur Realisierung des Ideals! Im Gegensatz zum heilsgeschichtlichen Denken bleibt er beim Gegebenen, statt nach dem Aufgegebenen zu weisen. Wo dieser trügerische Glanz des Ideals auf alles Geschehen fällt, kommt es zu jenem unbedingten Respekt vor dem geschichtlich Gewordenen, den Hegel seinem Zeitalter und den folgenden Generationen einflößte. Von Hegel ging der Geist jenes Historismus aus, der die Geschichte zu einer Fessel macht, mit der man jeden Vorwärtsschreitenden an das Gewordene binden will. Mit scharfem Auge erkannte Nietzsche die lähmende Wirkung dieses Denkens, das die Geschichte zum Sein erstarren läßt, das sich beugt vor der „Macht der Geschichte“ und immer zur nackten Bewunderung des Erfolges und zum Gözendienst des Tatsächlichen führt.

Diesem Gözendienst huldigt zumal auch unsere Zeit, wurde doch in einem Vulgärhegelianismus in ähnlicher Weise das „geschichtlich Gewordene“ zu einem Gotte erhoben, wie in jenem Vulgärspinozismus die „Wirklichkeit“. Eine wahre Mythologie der Geschichte hat sich tatsächlich eingestellt, als würdiges Pendant, das das „Tausendert der Geschichte“ zur Mythologie der Naturgesetzlichkeit lieferte. Diese „Macht der Geschichte“ und der „Gott der Wirklichkeit“ fallen übrigens zusammen, da ja eben für den Intellektualisten die Geschichte selber zum Sein wird und bei der gegebenen „Wirklichkeit“ stehen bleibt. Man beruft sich auf die Geschichte, wenn es gilt, neue Geschichte zu ersticken. Bei allem historischen Denken ist man durch und durch geschichtsfeindlich, und bei all den eifrigen

¹⁾ So sieht er ja auch im Staat die Realisierung der Idee und kann seinen Blick nicht über die Welt und ihre bestehenden Mächte hinaus heben. Als Ziel der Geschichte der Staat! das Gottesreich als — Staat! wahrlich diese Geschichtsphilosophie führt uns zwar ans Ende der Weltgeschichte, nicht aber ans Ende der Geschichte Gottes auf Erden.

historischen Studien, die dieses geschichtsfeindliche Geschlecht anstellt, fällt einem immer Nießsches Wort ein: „Es scheint, als wäre es die Aufgabe, die Geschichte zu bewachen, daß nichts aus ihr herauskomme, als eben Geschichten und ja kein Geschehen!“ Der Gözendienst des Tatsächlichen und die ehrfürchtige Bewunderung des Erfolges feierten zumal in der Kriegstheologie wahre Drogen. Ihr galt jedes Faktum als Gottesstat, jede sinnlose Gewalttätigkeit als Erscheinung einer „Idee“, jede Macht und jeder Erfolg als eine Entfaltung Gottes; so wurde ihr alle Realpolitik zur Gottespolitik und jeder Waffenerfolg zu Gottes machtvoller Tatensprache; weshalb sollte man da nicht auch die Generäle als die Propheten des Gottesreiches verherrlichen? In jener Ehrfurcht vor der Macht der Geschichte wurzelt die heutige grauenhafte Vergötterung des Widergöttlichen, die religiöse Rechtfertigung des Teufelswerkes. Mag sich auch dieser Gott der „Wirklichkeit“ und jedes Weltgeschehens gleich dem lebendigen Gott in der „Geschichte“ offenbaren: er ist nicht der Gott der Heilsgeschichte, der die Menschheit aus den Reichen dieser Welt zu seinem Reiche herausführen möchte, sondern der Fürst dieser Welt, der sehr real in der „Wirklichkeit“ seine furchtbare Herrschaft aufrichtet. Gerade an diesem „Gott der Geschichte“ wird es uns offenbar, daß eben im geschichtlichen Geschehen nicht nur Gott am Werke ist, sondern auch gottfeindliche Mächte, die durch keine vereinheitlichende Kraft der Logik ins Göttliche umgedeutet werden können. Die verblendeten Anbeter des geschichtlich Gewordenen und des äußeren Erfolges will wiederum Nießsche zur Besinnung rufen, indem er ihren Gott beim richtigen Namen nennt: „So seid ihr Advokaten des Teufels, und zwar dadurch, daß ihr den Erfolg, das Faktum zu eurem Gözen macht!“

Eine Welt- und Geschichtsbetrachtung, die dazu führt, den Satan als Gott zu verehren, hebt sich selbst auf: an der furchtbaren Machtentfaltung des Fürsten dieser Welt müssen endgültig alle Theorien scheitern, die auf eine Rechtfertigung und Idealisierung der bestehenden Welt hinauslaufen; denn hier hört jede Erklärung oder Verklärung auf. Keine Logik, keine Theorie kann dieses Leben heiligen, sondern führt höchstens zu einer Scheinheiligkeit; hier müssen ethische Mächte, umgestaltende Gotteskräfte eingreifen, um diese Welt zu heiligen! Wir sehen uns tief in die Welt des Abfalls und Fluches hineingestellt; die Entwicklung, an die wir in gedankenlosem Aberglauben glaubten, steht als die weite, breite Straße vor uns, die ins Verderben führt. Aus diesem Verderben und diesem Abfall führt uns auch keine weitere Entwicklung und kein Fortschritt der natürlichen Weltgeschichte heraus: da hilft allein das schöpferische Eingreifen Gottes, der uns unseren Entwicklungen entreißt und aus der Weltgeschichte wieder in die Heilsgeschichte führt. Sich diesem helfenden, rettenden Gott im Glauben öffnen,

wird das Entscheidende; auf das Tun seiner Hände achten, wird zur ersten Glaubensforderung. Und gerade die Betrachtung seiner bisherigen Geschichte heißt uns etwas von ihm erwarten und hoffend in die Zukunft schauen; die vergangenen Gottesstaten sind uns das Unterpfand für unsere Hoffnung auf die kommenden. Mag auch der Fürst dieser Welt sein Reich machtvoll vor uns entfalten: noch mächtiger steht die geschichtliche Tatsache vor uns, daß Gott seine eigene Geschichte mitten in der Weltgeschichte angebahnt hat und mitten in den Weltreichen sein Reich zu bauen begann. In seiner Heilsgeschichte ist die Idee Geschichte und das Wort Fleisch geworden und diesem Gotteswunder, das immer neu werden will, müssen auch wir uns öffnen. Wir müssen eintreten in jenen Glaubenskampf, der allein das Gottesreich zu uns kommen läßt. Nicht nur an die Träger der Heilsgeschichte gilt es zu glauben, sondern wie sie; nur wo wir in ihre Nachfolge treten, strömt uns ihre Kraft zu. Mit jedem Sieg des Glaubens an Gott und sein Reich über den Unglauben, d. h. den Glauben an den Fürsten der Welt und sein Reich, tritt der Sinn aller Geschichte deutlicher hervor. Durch Menschen, die glauben, hoffen, lieben und in solchem Geiste kämpfen und leiden, wird Gott mächtig auf Erden. So stellt denn die Heilsgeschichte auch uns vor Entscheidungen. Wo Gott und Welt im Kampfe liegen, darf es keine Neutralität geben, nicht einmal ein „wohlwollende“! Es gilt sich für die Heilsgeschichte zu entscheiden und sich von der Welt zu scheiden; es gilt, sich an die lebendige, in die herrliche Zukunft weisende Geschichte zu binden und sich vom bloßen starren Gewordensein und all den gottentfremdeten Entwicklungen loszusagen. Mitten in die Welt und ihre gottfeindlichen Mächte hineingestellt, gilt es in tiefem Gegensatz zu ihr dazustehen, bereit des Rufes, der uns zu kleinen oder großen, immer aber entscheidenden Taten wider sie aufruft. Die Tat allein führt über das Gegebene hinaus und schafft Geschichte. Natürlich nicht die selbstkonstruierte, sondern die von Gott aufgegebene Tat, — ist doch die Geschichte nicht das Reich der Logik, sondern der Ethik, nicht der fertigen Programme und Systeme, sondern des schöpferischen Wachstums in der Zeit. Gott ruft zur Tat, aber er verlangt auch Gehorsam, Hingabe und Opfer. Nur wo man aus dem empfangenen Glauben lebt, bleibt der Glaube lebendig; nur wo die geschenkte Offenbarung sich auswirkt, wird Gott uns tiefer in seine Wahrheit führen. So ist die Tat gerade auch der Weg zu tieferer Erkenntnis Gottes: wie sich Gott selber uns in der schöpferischen Geschichte, in Taten offenbart, so werden wir ihn nur verstehen, wenn wir selber in lebendiger Geschichte drinstehen und mit ihm Taten tun wollen. „So jemand will seinen Willen tun, wird er erkennen, was an der Lehre ist: ob sie von Gott ist oder ob ich von mir selbst rede.“ So unfruchtbar jedes Tun ohne Gott ist, so groß ist anderseits die Gefahr, aus dem unmittelbaren lebendigen

Glauben zu fallen, wo man mit Gott nichts tun will, sondern in falschem Tiefsinn das Warten zum Dogma erhebt. Das ist gewiß das Entscheidende, daß wir Gott und seinen Willen erleben; wir gelangen aber durch kein Grübeln und Spekulieren, überhaupt nicht auf theoretischem Wege zu diesem Gotterleben, sondern dadurch, daß wir unser Wollen auf Gottes werdendes Reich richten und es auf seine Sache hin wagen; nichts kann Gott so zur Mitteilung seines Lebens veranlassen, wie die Bereitschaft zur Hingabe und zum Gehorsam.

So stehen wir denn in unserer Zeit, ihrem Zusammenbruch und ihrer Gärung drin, und harren dessen, was kommen wird und was auch durch uns kommen soll. All unser Glauben und Hoffen sammeln wir zu der Bitte: Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel, — er geschehe aber auch durch uns, wo du uns würdig achtest, dir zu dienen!

H. Rejeune.

Zur Sozialen Erziehung¹⁾.

An der heutigen Geburtstagsfeier unseres Meisters Pestalozzi soll ich zu Ihnen über die Soziale Erziehung reden. So wie er in den Neujahrsansprachen an sein Haus sich jeweiligen Rechenschaft über Erziehungsfragen seiner Zeit gegeben hat, so wollen auch wir heute uns klar werden über eine pädagogische Forderung der Gegenwart. Dabei wollen wir uns Pestalozzis Gedanken erinnern, daß die Erziehung eine der vornehmsten öffentlichen Angelegenheiten ist und daß sie stets von innen nach außen, vom Kinde, von der Jugend ausgehen muß.

Soziale Erziehung! Daß wir heute in einer Zeit der sozialen Ideen leben ist jedem klar. Hiess es in der letzten großen Revolution: Liberté, Egalité, Fraternité, so lautet der Ruf heute: Demokratie, Sozialstaat!

Das ganze gegenwärtige Kulturleben wandelt sich um. Der Einzelne steht heute dem Staat, der Kirche, dem Arbeitgeber, den Berufsgenossen, den Untergebenen, den andern Ständen anders gegenüber als noch vor kurzen Jahren. Die Frauen regen sich, die Jugend regt sich.

Auf dem Gebiete der Schule haben wir es mit einer eigentlichen Jugendbewegung zu tun. In Zürich, Aarau und Basel haben Mittelschüler und ehemalige Mittelschüler Eingaben an die Lehrer und Behörden gemacht. Die Studenten haben ein eigenes Presseorgan, die „Junge Schweiz“ gegründet, in dem die Erörterung der

¹⁾ Festrede an der Pestalozzifeier im St. Peter in Zürich am 11. Januar 1920.