

Werk

Titel: Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in...

Autor: Reischle, Max

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1902

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1902_0012|log7

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum¹⁾.

Von

Professor D. Max Reischle
in Halle a. S.

Vor einigen Jahren hatte ich in Eisenach einen Vortrag über das Thema „Christentum und Entwicklungsgedanke“ zu halten²⁾. Damals war es mir hauptsächlich darum zu thun, die verschiedenen einzelnen Gebiete aufzuzeigen, auf denen sich die christlichen Glaubensanschauungen mit dem Entwicklungsgedanken freundlich oder feindlich berühren, und durch Zerlegung des Gesamtproblems in eine Reihe von Einzelfragen den Weg zur Lösung zu bahnen. Wenn ich nun heute, einem gebietenden Wunsche folgend, abermals einen Vortrag über jenes Thema halten soll, so kann ich nur dadurch unangenehme Wiederholungen vermeiden, daß ich den Schwerpunkt in etwas anderes verlege. So soll es diesmal mein Hauptanliegen sein, principieel zu bestimmen, wie der Entwicklungsbegriff in der wissenschaftlichen Arbeit und in der Weltanschauung der Gegenwart verwendet wird

1) Dem Folgenden liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich am 26. Sept. 1901 auf der Blochinger Zusammenkunft gehalten habe. Doch kam ich so spät erst zur Niederschrift für den Druck, daß ich darauf verzichten mußte, das gesprochene Wort genau wiederzugeben. So habe ich vieles erweitert, zum Teil auch mit Rücksicht auf die Debatte. Freilich mag dabei von der Ursprünglichkeit manches verloren gegangen sein.

2) Dieser frühere Vortrag ist im Druck erschienen als Heft der Christl. Welt No. 31. Leipzig (J. C. B. Mohr) 1898.

und wie er in dieser doppelten Verwendung zum christlichen Glauben sich verhält; die Einzelfragen dagegen sollen bei Seite bleiben. — Die Grundrichtung meines Nachdenkens freilich ist da wie dort dieselbe; und auch im Einzelnen muß ich manchen Gedanken des früheren Vortrags hier in den veränderten Zusammenhang aufnehmen.

I.

Suchen wir, als Grundlage der weiteren Auseinandersetzung, zuerst den geschichtlichen Ursprung des heutigen Entwicklungsbegriffs uns klar zu machen, um dann weiterhin seinen Sinn festzustellen!

Die Grundrichtung, welche die größten Denker der antiken Philosophie eingeschlagen haben, ist in gewisser Beziehung dem Entwicklungsgedanken entgegengesetzt. Mit Recht hat man die Systeme von Plato und Aristoteles als Systeme der Beharrung bezeichnet. Man kann über sie das Motto setzen: „Und was in schwankender Erscheinung schwebt, befestiget mit dauernden Gedanken“. In allem Werden und Vergehen der Natur, in allem Wechsel der Erscheinungen sind nach Plato die Zweckgedanken, die sich in dem unaufhörlichen Fluß aller Dinge darstellen, oder „die Ideen“ das allein Feststehende. Sie lassen sich nicht bloß in der Vorstellung auffassen, sondern in begrifflichem Denken bestimmen; sie sind darum das allein wahrhaft Erkennbare; und sie sind auch das allein wahrhaft Wirkliche. Ebenso stehen gegenüber dem Gewirre menschlicher Ansichten über das Gerechte, Gute, Schöne, gegenüber den willkürlichen Einrichtungen der Menschen die praktischen Ideen des Gerechten, Guten, Schönen ewig fest. Die menschlichen Meinungen nähern sich nur in verschiedenem Maße diesen unveränderlichen Normen an. Daß diese menschlichen Meinungen selbst etwa eine ansteigende Entwicklung darstellen, darauf richtet sich das Interesse nicht; es heftet sich nur an die ewigen Ideen selbst. In dem System der Ideen aber ist keine Entwicklung: in beständiger Ruhe, in unwandelbarer logischer Ordnung, in ewiger Schönheit und Harmonie steht es da. Kein neuer Wert entsteht in der Natur

und Geiſtesgeſchichte. Sie ſpiegelt in ihrem Strom nur die ſich gleich bleibenden Ideen wieder, freilich nur unvollkommen; ſie ſelbſt iſt nur die Negativität an dem wahren Sein, ein Uebergang vom Nichtſein zum Sein und vom Sein zum Nichtſein. — Auch die großen Weltperioden erbringen keine Fortbildung des Gegebenen; ſie ſind im vollen Sinn des Wortes *περίοδοι*, welche die Bewegung zu ihrem Ausgangspunkte zurückführen.

Zwar hat man das System des Ariſtoteles ſchon als ein System der Entwicklung bezeichnet; aber der Gedanke der Entwicklung hält ſich bei ihm in den engſten Grenzen. Im einzelnen Individuum zwar findet ein Werden und Wachsen ſtatt, und darin die fortſchreitende Verwirklichung einer zweckvollen Form, eines wertvollen Zieles. Aber die Formen, durch welche der Stoff organiſiert wird, ſind ewig dieſelben. Eben dieſe unveränderlichen Formen ſind auch die eigentlichen Gegenſtände der Erkenntnis: die *ἐπιστήμη* ſelbſt bezeichnet ein *ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν*. —

Neben dieſen Systemen des Beharrens ſtehen allerdings in der griechiſchen Philoſophie Systeme des Werdens oder der Veränderung: die Systeme der jonischen Naturphiloſophie, die die Entſtehung der Welt durch die ſtufenmäßige Umbildung eines Urſtoffs erklären, das System des Heraklit, deſſen Einfluß in der Stoa noch wahrnehmbar iſt, das des Demokrit, deſſen atomiſtiſche Welterklärung nicht nur in der Schule Epikurs wieder aufgenommen worden iſt, ſondern auch heute noch in moderner Umbildung ſich fortſetzt. Aber auch in dieſen philoſophiſchen Gedankenkreiſen ſind doch nur Anſätze zum Entwicklungsgedanken vorhanden: wohl wird ein ewiger Proceß uns geſchildert, aber der Gedanke einer fortſchreitenden Geſchichte in Natur und Menſchenleben wird nur berührt.

Und auch das letzte System der griechiſchen Philoſophie, das neuplatoniſche, gelangte bei einem ganz andern Begriff an, als dem der Entwicklung, bei dem Begriff der Emanation. Wohl kann man in gewiſſem Sinne ſagen, daß ſich nach der Emanationsanſchauung aus dem höchſten reinen Sein alle weiteren Stufen „entwickeln“. Aber dieſe „Entwicklung“ iſt nicht ein zeit-

liches Werden — dieses ist ja zum bloßen Schein herabgedrückt —, sondern sie ist ewige zeitlose Folge. Sie ist nicht ein Aufsteigen, sondern ein Absteigen der Stufen. Es ist kein wertvolles τέλος, das herauskommt; sondern das letzte Ziel ist die Aufhebung alles raum-zeitlichen Daseins, die Rückkehr der ausgeströmten endlichen Welt zu ihrem Urquell. —

Gegenüber der antiken Philosophie bot das Christentum einen wichtigen Anknüpfungspunkt für den Entwicklungsgedanken dar: das Christentum weist hin auf eine Geschichte, die ihren von Gott geordneten Verlauf und ihr festes Ziel hat. Schon in der Geschichtsphilosophie des Paulus treten die Stufen in's Licht, in denen sich die Geschichte der Menschheit abspielt: der Mensch als die Schöpfung Gottes, dann der Eintritt der Sünde und ihrer Folgen in der Welt, die göttliche Verheißung künftigen Segens für die Völker, das Gesetz als der παιδαγωγός εις Χριστόν, die Erfüllung der Verheißung in Jesu Christi Ankunft, die Predigt des Evangeliums zuerst in Israel, sein Uebergang zu der Heidenwelt, das Eingehen auch Israels zum Heil, dann die Parusie und die Vollendung des Königtums Christi, endlich die Uebergabe des Reiches Christi an den Vater, auf daß Gott sei alles in allem. Freilich das Ziel, auf das des Apostels Auge unverrückt schaut, ist ein überweltliches Ziel, und die Zeit bis zu seinem Eintritt erscheint ihm in starker Verkürzung; die Kräfte, die in dieser ganzen Geschichte in die Menschheit hereinwirken, sind übernatürlicher Art, und Paulus selbst weiß sich von solchen Kräften umgeben und getragen. Aber es ist doch die stufenweise erfolgende Verwirklichung eines Ziels, die in seinen Gesichtskreis tritt, eine Geschichtsentwicklung, die sich jedenfalls nach rückwärts über Jahrtausende ausdehnt.

Diese Gedanken wirken fort in der Geschichtsphilosophie Augustin's; aber sie erscheinen in seinem Werk „de civitate Dei“ nicht mehr ungebrochen. Sein Interesse ist nicht mehr in gleicher Weise auf die Zukunft hingewandt, sondern es haftet schon an jenen ewigen Größen, die in die Gegenwart hereinragen und die unveränderlich durch die Zeiten gehen, an der Kirche, der kirchlichen Ordnung, der kirchlichen Lehre, dem kirchlichen Sakrament.

Damit hat Augustin für das ganze Mittelalter den Ton angegeben. Dieses lebte im Bewußtsein der unwandelbaren göttlichen Institutionen und Autoritäten mit ihren Gnadenkräften und Gnadenmitteln, ihren unauf löslichen Ordnungen und Gesetzen. Die Geschichte verliert dem gegenüber ihren Wert. Die Wahrheit wird nicht, sondern sie ist; sie liegt in dem, was „immer, überall und von allen“ geglaubt wurde, was schon den alttestamentlichen Frommen geoffenbart war, ja zum Teil schon der menschlichen Vernunft erkennbar ist. Das gottgegebene Leben entwickelt sich nicht, sondern es ist ein für allemal da in der Kirche, so wie es in der Kirche des alten Bundes schon vorgebildet war. Auch die geschaffene Natur hat nichts von eigenem Wert: sie ist nur das unvollkommene Spiegelbild der übernatürlichen Ordnung der Dinge; und soweit sie Gegenstand der Forschung ist, wird sie nach aristotelischer Anleitung in ihren beharrlichen Formen erkannt. —

Erst die Philosophie der Renaissance und der Aufklärung hat darin Wandel geschaffen und eine neue Stimmung verbreitet. Im Anschluß an die antike Philosophie, aber auch an christlich-religiöse Gedanken haben die Philosophen der Renaissance die Welt als einen Ausfluß des ewigen göttlichen Seins angeschaut und dargestellt. Aber jetzt erscheint sie nicht mehr bloß als Abfall von ihm, sondern als Erscheinung des unsichtbaren Gottes, als ein Springquell immer neuen Lebens. Und hier stellt sich nun auch häufiger das Wort für die Sache ein. Nikolaus von Kues gebraucht mit Vorliebe den Ausdruck *explicatio*, auch *evolutio*: die Welt ist ihm eine Entfaltung des göttlichen Wesens¹⁾. Emanatistische und mystische Gedanken spielen dabei noch herein: die *explicatio* erscheint geringer als die *complicatio*; aber das Interesse wendet sich doch in einer neuen Weise dieser Welt zu. — Bei den großen Philosophen der Aufklärung ist diese Wendung des Denkens und Fühlens zur gegenwärtigen wirklichen Welt noch völliger vollzogen; trotzdem erscheint der Entwicklungsbegriff bei ihnen doch nur in einer ge-

1) Vgl. Rud. Guken, Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1893, S. 104. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1886, S. 8:

wissen Einschränkung. Das gilt auch von einem Leibniz. Zwar spielt in seinem System der Begriff des développement, der évolution in Beziehung auf die einzelnen Monaden eine große Rolle; aber das Interesse des Philosophen lenkt sich, ebenso wie das der andern Männer der Aufklärung, vor allem auf die ewigen Gesetze, die im Wechsel beharren, auf die bleibenden Formen der unbelebten und belebten Welt. Auch im Geistesleben der Menschheit sucht er die natürliche oder vernünftige Moral und Religion, das Natur- oder Vernunftrecht zu erkennen; die Annäherungen daran, die in der Geschichte eintreten, bilden keinen selbständigen Gegenstand des Interesses.

Darin hat erst die klassische Dichtung und die idealistische Philosophie Deutschlands ein Neues gebracht. Nachdem Lessing vorgearbeitet, ist Herder der Träger des neuen Interesses für die Entwicklung der Natur- und vor allem der Geisteswelt geworden. Er konnte dabei aus Kant schöpfen, und mußte doch zugleich im Gegensatz zu Kant's leitendem Interesse, das in diesem Punkte nicht über die Aufklärungsphilosophie hinausführte, seine Gedanken gestalten. Was Herder auszeichnete, war der Sinn für das geschichtliche Leben, die Feinfühligkeit für seine Eigenart: so vernahm er „die Stimmen der Völker“ auch in der einfachen Volksdichtung und mußte sie zu deuten; so drang er in den „Geist der hebräischen Poesie“ ein; so würdigte er bei aller Begeisterung für die Antike auch das Christentum als ein eigenartiges geschichtliches Bildungselement, das in unserer Zeit wirksam ist. Aber er hat nicht nur das Einzelne in der Geschichte liebevoll zu verstehen, sondern auch in großem Wurf einen Zusammenhang des geschichtlichen Lebens zu erfassen gesucht. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ hat er seine Gedanken, allerdings fragmentarisch, ausgeführt. In der Vorrede (vom Jahr 1784) schildert er sein jugendliches Fragen nach einem Plan in der Geschichte: der Gott, der „in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ hat und in allen ihren Reichen nur „Eine Weisheit, Güte und Macht“ herrschen läßt . . . „dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte

ablassen und hier keinen Plan haben? — Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niedrigeren Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte?“ So herrscht bei Herder einerseits das Bestreben, den Plan der Geschichte zu verstehen, die Gedanken Gottes nachzudenken; sein Absehen ist auf eine idealistische Betrachtung der Geschichte und der Welt überhaupt gerichtet. Andererseits aber ist er von dem Interesse erfüllt, auch die Naturbedingungen für die geistige Geschichte der Menschheit zu erkennen; er bewegt sich in der realistischen Betrachtung dieser Voraussetzungen. Aber diese Bedingungen sind ihm doch nur die Mittel für die Ausführung des göttlichen Plans; also die idealistische Betrachtung ist die übergeordnete. Freilich in der Erfassung des gottgewollten Ziels finden wir eine gewisse Vagheit: Vernunft, Humanität, Bildung ist der Zweck der Geschichte. Und auch in der Erfassung der Mittel begegnen uns bisweilen realistische Erklärungen, über die wir von unserm wissenschaftlichen Standpunkt aus lächeln.

Von den beiden Interessen, die bei Herder im Gleichgewicht stehen, ist nur das erstere in der idealistischen Philosophie Deutschlands mächtig geworden, sowohl bei Schelling, dem dichterischen Schauer philosophischer Gedanken, als bei Hegel, dem philosophischen Systematiker dichterischer Anschauungen. — Für Schelling ist in der Hauptperiode seines Philosophierens die Welt, sowohl die Naturwelt als die Geschichte, die Entwicklung des absoluten göttlichen Wesens, das zugleich Gedanke und Sein, Ideales und Reales ist. Diese Entwicklung muß in einem geistigen Schauen erfaßt und verstanden werden. Wohl gibt es eine empirische, mathematische Naturerklärung; aber sie ist unvollkommen: sie erklärt nur Außerliches aus Außerlichem. „Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer For-

malismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist" (Methode des akadem. Studiums. 2. Aufl. Stuttgart-Tübingen 1813, S. 248). Statt dessen muß vielmehr das Producieren oder Sichentfalten Gottes in seinen verschiedenen Stufen und der Sinn der einzelnen Produkte oder Erscheinungen im Zusammenhang des Ganzen begriffen werden. Ebenso gibt es eine empirische oder pragmatische Geschichtsbetrachtung; aber auch sie ist eine beschränkte, niedere Auffassung. Die Geschichte ist vielmehr „der große Spiegel des Weltgeistes“, das „ewige Gedicht des göttlichen Verstandes“, das „erstaunenswürdigste Drama, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet werden konnte“ (ebenda, S. 219, 222). Nur dadurch wird sie verstanden, daß wir die Dichtung Gottes nachdichten und so aus der Idee des Ganzen das Einzelne deuten. — Noch schärfer hat Hegel den Satz formuliert, daß die Welt als „Entwicklung der Idee“ zu verstehen sei. Setzen wir dafür ein: der Weltvernunft oder des vernünftigen Gedankens, der in der Welt zum Ausdruck kommt! Schon in der Natur herrscht eine Entwicklung, die zum Geist hindrängt; sie ist „werdender Geist“. Diese Entwicklung ist „in der Natur ein ruhiges Hervorgehen“ (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 2. Aufl. Berlin 1840, S. 68). Ein merkwürdiger Kontrast zu dem modernen Gedanken des Kampfes um's Dasein! Erst in der Geschichte, im Geist wird die Entwicklung „ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst“ (ebenda). Aber es ist nur „die List der Vernunft“, daß sie die mit einander ringenden „Leidenschaften für sich wirken läßt.“ In diesem Kampf „werden die Individuen geopfert und preisgegeben“ (S. 41). Besonders die „welthistorischen Individuen“ suchen wohl ihre partikularen Zwecke durchzuführen, aber sie sind dabei nur die Werkzeuge, die den Willen des Weltgeistes vollstrecken müssen. — So entfaltet sich in Natur und Geschichte mit innerer, logischer Notwendigkeit die Weltidee: ihr Ziel ist das Bewußtwerden des Geistes von sich selbst, das in Rechts- und Staatsordnung, Kunst, Religion und Wissenschaft gewonnen wird. — Die Welt die Entwicklung der Idee! Diesen Gedanken hat Hegel seiner ganzen Zeit auf's Tiefste eingeprägt. Die Wis-

enschaft wurde davon mächtig beeinflusst, zum Teil auch dadurch befruchtet: besonders die geschichtlichen Wissenschaften lernten die Frage nach einer vernünftigen, innerlich notwendigen Entwicklung stellen. Wir wissen, wie mächtig z. B. die Dogmengeschichte dadurch angeregt wurde. Aber auch die allgemeine Bildung wurde von diesen Gedanken durchsättigt: selbst die Zeitungen lernten von der „Vernunft in der Geschichte“, von der „Logik der Thatfachen“, von der „Ironie der Geschichte“, von der „Entwicklung des Staatsgedankens“ zc. reden.

Hier liegt die e i n e W u r z e l des modernen Entwicklungsbegriffs. Die Frage nach dem Sinn der Welt hat dazu geführt, den Begriff der „Entwicklung“ zuerst dahin zu fixieren, daß die Entfaltung einer vernünftigen Idee darunter verstanden wurde. Diese idealistische Auffassung ist im tiefsten Grund teleologisch; denn „die Idee“ ist ein zweckvoller Gedanke. Aber freilich wurde dieser teleologische Charakter dadurch maskiert, daß die voluntaristische Anschauung eines Zwecks und die Analogie menschlichen Willens zurückgeschoben und statt dessen der intellektualistische Begriff eines logischen Prozesses hervorgekehrt wurde. Dagegen die ätiologische oder kausale Frage nach den Mitteln der Verwirklichung, die Herder noch besonders wichtig war, wurde zurückgesetzt: wer die logische Notwendigkeit verstanden hat, der braucht nach der empirischen Verursachung nicht mehr mühsam zu graben. Auf ihre Erkenntnis richtet sich nur die niedere Betrachtung der Dinge.

Doch gegenüber dieser ganzen Richtung wird allmählich eine Gegenströmung mächtig, gegenüber der idealistischen Betrachtung die realistische, gegenüber der teleologischen die ätiologische. Aber merkwürdig! Auch diese Gegenströmung mußte nur dazu dienen, den Entwicklungsbegriff im Strom unseres geistigen Lebens emporzutreiben.

In der empirischen Wissenschaft liegt die zweite Wurzel des Entwicklungsbegriffs. Nur kurz sei an die empirische oder, wie sie sich selbst mit Stolz nannte, „pragmatische“ Geschichtsforschung erinnert, die der spekulativen idealisti-

sehen Geschichtsbetrachtung schon voran- und zur Seite ging. Sie suchte nicht die Entwicklung der Idee zu erkennen, sondern die natürliche Erklärung der Geschichtsvorgänge zu geben. Zum Teil hatte diese Forschung einen Hang dazu, aus möglichst kleinen, ja aus gemeinen und elenden Beweggründen die Fortschritte der Geschichte zu erklären. So hat man den Gang der Kirchen- und Dogmengeschichte aus Zufälligkeiten und Kleinigkeiten, aus menschlichen Leidenschaften und Schwachheiten, aus Verirrungen und Thorheiten verständlich zu machen gesucht. Aber in anderer Beziehung hat sich diese pragmatische Geschichtsschreibung wirkliche Verdienste um die kritische Erforschung der Thatsachen und der Entwicklungsursachen erworben. Und bei Männern, wie Herder, verband sich die pragmatische Richtung mit der idealen Betrachtung.

Viel wichtiger aber wurde der Entwicklungsgedanke in der empirischen Naturwissenschaft, besonders durch Darwin's Einfluß. Die aristotelische Naturlehre richtete die Aufmerksamkeit auf die zweckmäßige Einrichtung der Naturgebilde: sie betrachtete den Zweck, dem die Funktionen der Einzelwesen dienen, als die bildende Kraft in den Dingen. Zugleich sah sie die verschiedenen Typen zweckmäßiger Form als unveränderlich an. Aber ein Gegensatz, besonders gegen den ersteren Punkt, gegen die Erklärung aus den Zwecken, bildete sich schon seit den Anfängen der neueren Philosophie immer scharfer heraus: nicht die *causae finales*, sondern die *causae efficientes* sind aufzusuchen. Schon Bacon betrachtete die teleologische Erklärungsweise wenigstens als praktisch unfruchtbar¹⁾. Spinoza thut den weiteren Schritt, sie überhaupt als einen bloßen Anthropomorphismus zu verwerfen. Aber auch in dem zweiten Punkt, in der Anschauung von feststehenden Typen, wurde durch die Fortschritte der Naturwissenschaft die aristotelische Naturlehre überboten. Schon längst vor Darwin hat kühne philosophische Spekulation auch das scheinbar Unveränderlichste, nämlich das geordnete System unseres Weltgebäudes, in seinem Entstehen zu erklären versucht. Von Kant stammt das stolze Wort: „Gebt mir Materie! ich

1) Vgl. Chr. Sigwart, Kleine Schriften, Zweite Reihe. Freiburg-Lübingen 1881, „Der Kampf gegen den Zweck“, S. 29. 33.

will eine Welt daraus bauen" (Vorrede zur allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" 1755. Kleine Schriften, Halle 1799. I. 303). Mit kühnem Flug der Phantasie entwarf er ein Bild von dem Werden unseres Sonnensystems. Auch in Beziehung auf die Reihe der lebenden Wesen lag der Versuch nahe, das feste Schema der unveränderlichen Arttypen in eine fortschreitende Entwicklung aufzulösen. Kant hat auch diesen Gedanken schon berührt. Vielleicht, so meint er, werde einmal ein „Archäologe der Natur“ es unternehmen, „aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen . . . entspringen zu lassen.“ Freilich erscheint ihm eine solche Genealogie aller Lebewesen noch als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft.“ (Kritik der Urteilskraft, 1. Aufl. 1790. S. 364 f.). — Aber in der Naturforschung in Deutschland und Frankreich brach immer wieder diese Anschauung von einem Entwicklungszusammenhang der Organismen hervor, zum Teil unter dem Einfluß der Philosophie, der materialistischen ebenso wie der idealistischen, zum Teil auf Grund der Beobachtung des Thatsachenmaterials.

Aber erst Ch. Darwin hat diesem Gedanken zum Sieg in der Wissenschaft verholfen. Es ist ein Doppeltes, was Darwin geleistet hat. Einmal hat er sorgfältiger und vollständiger als irgend einer vor ihm die Beweisgründe gesammelt, die für eine allmähliche Entwicklung der Lebewesen sprechen. Er wies hin auf die tatsächlichen Uebergangsformen in der Natur und auf die Möglichkeit der künstlichen Züchtung von Rassen, ferner auf die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie, auf die rudimentären Organe, auf die Rückschläge (d. h. die Fälle, in denen Eigentümlichkeiten einer niederen Art bei einzelnen Exemplaren einer höheren Art wieder auftauchen), auf die Beobachtungen der Embryologie, auf die Befunde der Geologie. Abgesehen von den zwei ersten Instanzen, in denen sich direkt etwas von Uebergang der Arten beobachten läßt, dienen die aufgezählten Erfahrungen wesentlich dem indirekten Beweis; sie werden aufgeführt, um zu bezeugen: die beobachteten Thatsachen müßten unerklärbar bleiben,

wenn man nicht eine Entwicklung der Arten annähme. Sodann hat Darwin eine bessere Erklärung für die vermutete Entwicklung zu geben versucht, als sie vorher vorhanden war. Zu diesem Behuf nahm er seinen Ausgangspunkt in der Thätigkeit des Züchters. Mit welchen Grundkräften rechnet dieser? Einerseits mit der *Variation*, d. h. mit der Thatsache, daß eine Verschiedenheit unter den Individuen besteht, die sich unter dem Einfluß verschiedener Lebensbedingungen noch verstärken kann und die, vermöge der „Wechselbeziehung der Variation“, den ganzen Organismus in Mitleidenschaft zieht. Andererseits rechnet er mit der *Vererbung*: auch sie ist zwar insofern ein Element der Variation, als durch Paarung der unter sich verschiedenen Eltern neue individuelle Bildungen entstehen; aber vor allem ist sie ein Element der Erhaltung und Steigerung der eingetretenen Variationen: übereinstimmende Eigentümlichkeiten der Eltern werden durch die Fortpflanzung befestigt. Dieselben Kräfte, die der Züchter sich dienstbar macht, wirken nun aber in der von ihm unbeeinflussten Natur. Und zwar ist auch hier ein *Regulativ* ähnlicher Art vorhanden, wie bei Thätigkeit des Züchters, die sog. „natürliche Zuchtwahl“, die durch den Kampf um's Dasein sich vollzieht. In dem Konkurrenzkampf um die Lebensbedingungen tragen nur die meistbegünstigten Rassen den Sieg davon; so überleben die günstiger gestellten Individuen und Rassen die weniger günstig veranlagten. Jene meistbegünstigten Rassen aber sind diejenigen, welche ausgesprochene Eigentümlichkeiten haben. Indem dagegen die Mittelglieder in dem Konkurrenzkampf untergehen, treten die Rassen und Arten auseinander. In langen Zeiträumen läßt sich so die Entstehung der Arten und Gattungen erklären; und zwar findet durch jene Auslese, die nur die bevorzugten Individuen überleben und sich fortpflanzen läßt, ein Aufsteigen zu immer vollkommeneren, mehr gegliederten und mehr differenzierten Formen statt. Nur von untergeordneter Bedeutung ist neben der natürlichen Zuchtwahl oder dem Kampf um die Lebensbedingungen die sog. „sexuelle Zuchtwahl“ oder der Kampf um das Weibchen; aber auch diese Ursache wirkt in derselben Richtung.

Die Naturforschung hat zum großen Teil mit Begeisterung die Gedanken Darwins ergriffen. Die weiteste Perspektive that sich auf: konnte man nicht hoffen, die ganze Reihe der Lebewesen in eine große Entwicklungsgeschichte zu verwandeln? Die fruchtbarsten Aufgaben eröffneten sich der wissenschaftlichen Forscherarbeit. Freilich die Zweifel konnten nicht ausbleiben, ob die Erklärung, die Darwin für die Entwicklung gegeben, völlig genüge. Die meisten Punkte der speziellen Darwinistischen Entwicklungstheorie sind von der Kritik angefochten worden: die sexuelle Zuchtwahl wird von vielen bezweifelt; die Vererbung von Eigenschaften, die erst während des Lebens erworben sind, wurde auf Grund umfangreicher Thatsachenforschung in Abrede gestellt; vor allem wurde bestritten, daß der Kampf um's Dasein, also eine bloß decimierende Selektion, die genügende Erklärung für die Höherbildung der Lebewesen geben könne. Daher traten denn auch Hilfs-hypothesen auf den Plan, welche die von Darwin angenommenen äußeren Ursachen zu ergänzen versuchten, z. B. die Migrationshypothese, wonach die Bildung besonderer Arten dadurch befördert wird, daß einzelne Zweige einer Art auf einen anderen Schauplatz veretzt und von der Vermischung mit anderen Zweigen abgeschnitten werden; oder neuerdings die Mutationshypothese, nach welcher die Arten zwar auseinander hervorgegangen, aber stoßweise zu einem weiter nicht mehr sich wandelnden Typus gelangt sind; oder endlich Hypothesen, durch welche man die in der Darwin'schen Theorie vorausgesetzten Faktoren, z. B. die Vererbung, selbst wieder zu erklären versuchte. Dieser einschneidend als solche ergänzende Hypothesen ist die Umbildung der Entwicklungstheorie durch den Gedanken, daß die Entwicklung sich aus den von außen her auf die Organismen einwirkenden Ursachen nicht genügend erklären lassen, sondern daß man eine in den Organismen selbst liegende Entwicklungstendenz voraussetzen müsse. Aber durch alle diese Verbesserungsversuche dürfen wir uns darüber nicht hinwegtäuschen lassen, daß darum die Entwicklungs- oder „Descendenzlehre an sich“, „also die stammesgeschichtliche Auffassung des Tier- und Pflanzenreichs“ keineswegs aufgegeben, sondern auch heute noch für die wissenschaftliche

Forschung leitend ist¹⁾. — Wie stark sie sich der Wissenschaft eingepägt hat, das geht unter anderem auch daraus hervor, wie unermüdlich die Versuche wiederholt werden, auch auf dem Boden des menschlichen Gesellschafts- und Geschichtslebens eine der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie nachgebildete Erklärung anzuwenden.

Damit haben wir die beiden geschichtlichen Wurzeln des modernen Entwicklungsbegriffs uns vergegenwärtigt. Wir fassen die Ergebnisse zusammen in These I: Seiner Abstammung nach steht der Entwicklungsgedanke einerseits im Zusammenhang mit der idealistischen Philosophie, welche die Welt als Entfaltung einer vernünftigen Idee, also im Grund teleologisch, zu verstehen sucht, andererseits mit der realistischen Wissenschaft, welche alle Erscheinungen als gesetzmäßig gewordene Umbildungen elementarer Formen ätiologisch zu erklären sucht.

II.

Der Rückblick auf das Werden des modernen Entwicklungsbegriffs sollte uns nur dazu helfen, seinen Sinn richtig zu verstehen. Es ist wohl begreiflich, daß von den beiden Wurzeln, aus welchen er erwachsen ist, heutzutage die zweite eine viel mächtigere Triebkraft hat als die erste. Liegt doch die idealistische Philosophie, die zuerst den Entwicklungsgedanken emporbrachte, schon weit hinter uns zurück und ist sie doch rasch in starken Mißkredit gekommen. Dagegen drängt das imponierende Er-

1) Aus dem Vortrag von G. D. Ziegler auf der 73. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte 1901: „In den Naturwissenschaften ist das Kennzeichen der Wahrheit die Bestätigung. Die Descendenztheorie hat sich in den vier Jahrzehnten ihres Bestehens bei zahlreichen gründlichen Untersuchungen bestätigt, und folglich ist sie in den wissenschaftlichen Kreisen zu nahezu allgemeiner Anerkennung gelangt.“ „Von der Abstammungslehre ist aber die durch Darwin aufgestellte Zuchtwahllehre wohl zu unterscheiden“ (Bericht der deutschen Lit.ztg. 1901, Col. 3063).

starken der Naturwissenschaften unserer Zeit den ätiologischen Gesichtspunkt auf. Und ebenso weist das technische Interesse der Gegenwart mit Macht auf die ätiologische Frage hin. Das um so mehr, als wir schon, wenn wir im populären Sinn von Entwicklung einer Pflanze, eines Tieres reden, an einen lückenlosen Zusammenhang des Vorgangs, an das Fehlen jedes casus, saltus, hiatus denken. So wird denn in dem modernen Entwicklungsbegriff vor allem die gesetzmäßige Umbildung der Erscheinungsformen betont.

Aber der heute herrschende Entwicklungsbegriff hat darum den anderen, den teleologischen Gesichtspunkt nicht einfach verschwinden lassen. Vielmehr wird, wo man von Entwicklung redet, stets die stillschweigende Voraussetzung gemacht, jene gesetzmäßig vollzogene Umbildung sei zugleich in irgend einem Sinne eine Fortbildung vom Niederen zum Höheren. So wird z. B. angenommen, daß im Kampf um's Dasein aus den unbestimmteren, roheren Formen bestimmtere, reicher gegliederte Formen allmählich hervorzurufen. Damit aber mischt sich etwas von einer Wertbeurteilung bei der Anwendung des Entwicklungsbegriffs ein; die einzelnen Stadien des Umbildungsprozesses erscheinen daher auch als Stufen auf dem Wege zu jenem wertvollen höheren Ziel. — Allerdings wird gelegentlich auch von einer „degenerativen“ oder „absteigenden Entwicklung“ geredet. Aber auch dies ist nur möglich, sofern dabei der Gedanke eines wertvollen Höhepunkts mit hereinspielt. Nur an diesem kann als dem Maßstab gemessen werden, was aufsteigende und was absteigende Entwicklung ist. In der Regel ist man auch bei dieser Verwendung des Entwicklungsbegriffs sich bewußt, daß man ihn in einem uneigentlichen Sinn gebraucht. —

Wenn aber so in den modernen Entwicklungsbegriff ein teleologischer Gesichtspunkt stets hereinragt, so dürfen wir darum doch nicht wähnen, daß hiermit schon der Zweckbegriff in seinem vollen Sinne aufgenommen sei. Vielmehr haben gerade manche begeisterte Anhänger des Entwicklungsbegriffs einen heftigen Kampf gegen den Zweckbegriff geführt. Ja man kann die Ansicht hören, daß gerade die Darwin'sche Theorie „den Zweckbegriff aus der

Naturerklärung entfernt habe.“ So preist Dav. Fr. Strauß in seinem „alten und neuen Glauben“ (8. Aufl., S. 216 § 67) den englischen Naturforscher hauptsächlich darum, weil er mit dem Wunder auch den Zweck weggeschafft habe, „den großen Wundermann in der Natur,“ „der die Welt auf den Kopf stellt, der, mit Spinoza zu reden, das Hinterste zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache macht und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstört.“ Strauß ist nun freilich, wie nach ihm mancher Naturforscher, im Irrtum, wenn er meint, daß die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre den Zweckbegriff überhaupt beseitige oder widerlege. Denn über die Frage, ob die Welt nach Zwecken geordnet ist oder nicht, entscheidet keine empirische Naturwissenschaft. Aber richtig ist soviel, daß der naturwissenschaftliche Entwicklungsbegriff zunächst nur den Gedanken eines irgendwie wertvollen Ziels in sich schließt, das bei dem kausal erklärbaren Veränderungsprozeß thatsächlich herauskommt und das uns erst das Recht gibt, eine Kette von Veränderungen als „Entwicklung“ zu betrachten. Anders ausgedrückt: die Naturwissenschaft begnügt sich bei ihrem Entwicklungsbegriff zunächst mit einer bloßen Zielbetrachtung im Unterschied von der eigentlichen Zweckbetrachtung. Sie schreitet, solange sie rein auf ihrem Gebiete sich hält, noch nicht fort zu der Behauptung, daß auf das betreffende Entwicklungsziel schon von Anfang an die ganze Ursachenkette angelegt sei; sie darf freilich, wenn sie sich keiner Grenzüberschreitung schuldig machen will, auch in keiner Weise diese Zweckveranlagung leugnen. Wesentlich dasselbe besagt Kants Theseis: der naturwissenschaftliche Entwicklungsbegriff wende den Gedanken des $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ zunächst nur als ein „regulatives Prinzip“ an, noch nicht als ein konstitutives Prinzip. Neuere Naturforscher, wie z. B. Weismann, reden daher auch gelegentlich von Quasi-Zweckmäßigkeit. Die Naturvorgänge werden in der Entwicklungslehre zwar vom Gesichtspunkt des Ziels aus betrachtet oder so angesehen, „als ob“ sie zweckvoll auf das Ziel hin geordnet wären; aber dies letztere wird von dem Naturforscher nicht in dogmatischem Sinn behauptet. In diesen Grenzen aber ist ein teleologischer Gesichtspunkt, eine „formell teleologische Betrachtung“, wie es

Sigwart Logik² II., S. 253 ausdrückt, jedenfalls mit dem Entwicklungsbegriff verbunden.

Nehmen wir aber die beiden Gesichtspunkte, den ätiologischen und den teleologischen, zusammen, so bedeutet die Entwicklung, wie sie die moderne Wissenschaft versteht, gezielte und stufenmäßige Fortbildung von einer niederen Daseinsform zu einer höheren.

In diesem Begriff ist der ursprüngliche anschauliche Sinn des Wortes nur mühsam noch zu erkennen. Das Bild, das ihm zu Grunde liegt, ist das eines Auf- oder Auswickelns von etwas Zusammengefaltetem¹). So reden wir von der Entwicklung einer Knospe, eines Ei's, des Schmetterlings aus der Puppe. Wir drücken damit den wahrnehmbaren Thatbestand aus, daß zuerst ein in sich zusammen- und abgeschlossener Gegenstand vorliegt, dessen Inneres verhüllt ist und dessen Teile nicht als unterschieden auseinander treten. Nun faltet er sich auseinander, die Hülle der Knospe wird gesprengt, die Blätter der Knospe, die vorher verborgen und ununterscheidbar waren, schälen sich von einander; die einzelnen Teile vergrößern sich und werden erst dadurch als einzelne wahrnehmbar. Aber nicht nur in seinem räumlichen Bestande wächst und gliedert sich der Gegenstand; sondern auch neue Zustände und neue Thätigkeiten treten an ihm hervor, z. B. wenn die Knospe sich aufschließt, werden die manchfaltigen Farben, der Duft der Blüte wahrnehmbar, und mit der Ausbildung ihrer Teile, des Stengels, der Staubgefäße, tritt die Funktion der Befruchtung, der Fruchtbildung, der Samenbildung ein. Diesen ganzen Vorgang fassen wir mit dem Namen „Entwicklung“ zusammen, allerdings nur unter der Bedingung, daß wir ihn als einen in sich zusammenhängenden, kontinuierlichen und insofern einheitlichen auffassen können. Die Einheitlichkeit aber stellt sich uns in der Weise dar, daß im ursprünglichen Zustande schon da war, was nachher herauskam, zwar noch nicht offenkundig, aber doch irgendwie vorgebildet, präformiert, z. B. in den Furchungen des Ei's, den

1) Vgl. Sigwart, Logik² II., § 100, Nro. 14 und 15 (S. 649 ff.).

Faltungen des Keims. Wenn möglich suchen wir diese Präformation direkt nachzuweisen, d. h. sie wahrnehmbar zu machen, sei's durch Zerlegung mit mechanischen oder andern Mitteln oder durch geschärfte Beobachtung, etwa mit dem Mikroskop.

Aber schon diese nächstliegende Verwendung des Begriffs weist auf eine mögliche Erweiterung hin, und zwar auf einem doppelten Feld. Sie findet statt einmal auf dem logischen Gebiet. Schon der Lateiner sprach von einem *evolvere notionem animi complicatam, explicare verbum, causas rerum, philosophiam*. Ebenso auch wir! Die Ausdrücke „einen Begriff, einen Lehrsatz, eine Schlußkette, ein Gedankensystem entwickeln“, sind uns ganz geläufig. Hier ist es kein anschaulicher Vorgang mehr, den wir schildern; sondern nur im bildlichen Sinn wenden wir die Vorstellung der Auseinanderwicklung an. Auch im Begriff stecken gleichsam verschiedene Merkmale, die zunächst verhüllt sind, nun aber einzeln herausgehoben werden; auch im Lehrsatz sind Voraussetzungen und Folgerungen enthalten, die man erst ausdrücklich sich zum Bewußtsein bringen muß. — Sodann aber findet auch auf realem Gebiet eine ähnliche Erweiterung statt. Auch in der Auffassung der wirklichen Welt übertragen wir den Ausdruck auf solche Fälle, in denen eine Anschaulichkeit nicht mehr besteht. Wo von einem Ding irgend welche vorher nicht wahrnehmbare Kräfte ausgehen, nehmen wir an: sie waren vorher schon ihm eigen, jetzt treten sie, unter dem Einfluß bestimmter Ursachen, hervor. Wir reden also von Entwicklung bei jeder individuellen Größe, die in irgend einer Beziehung aus der *δύναμις* in *ἐνέργεια* übergeht. Wir gebrauchen damit den Begriff nicht nur im anschaulichen und mechanischen, auch nicht nur im logischen Sinn, sondern, wie es Sigwart ausdrückt, im dynamischen. So reden wir von Entwicklung des Geisteslebens, der Phantasie, der Willenskraft, des sittlichen Charakters eines Menschen. Darin aber, daß wir die verschiedensten Objekte als individuelle Größe auffassen können, liegt die Möglichkeit einer höchst mannigfaltigen Anwendung. Wir können nicht nur den kleinsten Keim, sondern unseren ganzen Planeten, ja unser ganzes Sonnensystem als ein individuelles

Ganzes ansehen, das seine Geschichte hat oder sich entwickelt. Ebenso aber lassen sich im geistig-geschichtlichen Leben nicht bloß die einzelnen Menschen als in sich geschlossene Größen betrachten, sondern auch die verschiedenen socialen Gebilde, z. B. eine Stadt, ein Volk, ein Staat, eine Kirche, eine geschichtliche Religion. So schreiben wir allen diesen Objekten eine Entwicklung zu: verglichen mit ihrem Anfangszustand treten sie in neue Zustände und Gestalten ein und lassen neue Kräfte und Thätigkeiten in die Erscheinung treten, von denen wir aber doch voraussetzen, daß sie schon in dem Keimzustand verborgen lagen.

Aber die Uebertragung des Entwicklungsbegriffs auf sociale Gebilde führt schon hinüber auf eine *l e g t e A u s w e i t u n g* des *E n t w i c k l u n g s b e g r i f f s*: nicht nur auf individuelle Größen und damit auf einheitliche Subjekte wird der Entwicklungsbegriff angewandt, sondern auf eine Vielheit von Individuen, die in zeitlicher Succession erscheinen. Das geschieht in der Naturforschung von Seiten des Darwinismus, wenn er in der unabsehbar breiten und langen Reihe der organischen Lebewesen eine Entwicklung aufsucht, die zu immer vollkommeneren Form hinansteigt; es geschieht ebenso in der Geschichtsforschung, wenn sie nicht nur im Leben eines Staates oder einer Religion mit ihren wechselnden Individuen, sondern sogar in der Vergleichung von Staat und Staat, von Religion und Religion eine Entwicklung festzustellen sucht. — Jedoch auch hierbei ist der Gedanke der Entwicklung nur durchführbar, sofern er irgendwie auf ein einheitliches Objekt bezogen wird. Aber worin ist hier die Einheit zu finden? *E i n e r s e i t s* in dem *N a t u r s u b s t r a t*: für die Entwicklungstheorie ist die Reihe der Lebewesen nicht eine zusammenhangslose Vielheit; sondern ein umfassender kausaler Zusammenhang, durch Fortpflanzung und Vererbung vermittelt, schließt alle Organismen zu Einer großen Familie zusammen¹⁾. An dieser Einheit, deren Glieder nicht nur

1) Vgl. Chr. Sigwart, Logik² II, S. 652: „Sowie man Entwicklung als wirklichen Vorgang faßt, fordert sie ein konkretes in der Zeit existirendes Subjekt. Wirklich existirende Subjekte sind aber nur die einzelnen Organismen, die sich succediren und aus einander erzeugen; und darum

auf einander, sondern aus einander folgen, wird nun eine Entwicklung aufgesucht; und sofern jede Generation die Erbschaft der vorangehenden übernimmt und weitergibt, läßt sich auch hier der Gedanke anwenden, daß sich in der Zeitenfolge der Generationen nur die Kräfte entfalten, die schon im ersten Anfangszustand, schon in der Urzelle oder den Urzellen vorhanden waren¹⁾. Nur eine genauere Ausführung dieses Gedankens ist es, wenn etwa in neueren Hypothesen das Keimplasma, dessen unendlich kleine Elemente in immer neue Kombinationen eingehen, als das eigentliche Substrat der Entwicklung dargestellt wird. Auch bei den einzelnen socialen Gebilden, von denen wir oben geredet haben, läßt sich die Einheit durch die kausale Betrachtung herstellen, daß alle Glieder eines Volkes, eines Staates, einer Kirche durch einen Vererbungszusammenhang verbunden sind, teils durch einen solchen der natürlichen Abstammung, teils durch einen solchen der Mitteilung geistiger Errungenschaften von Generation zu Generation. Darin ist eine Einheit des Substrates begründet, die uns berechtigt, von der Entwicklung eines Volkes oder Staates, einer Kirche oder Religion zu reden. *A n d e r e r s e i t s* aber wird der Entwicklungsbegriff doch auch in Fällen angewendet, in denen der Gedanke an die kausal vermittelte Einheit des Substrates zurücktritt. Wenn man z. B. eine Stufenleiter der Religionen oder der Epochen der Kunst herstellt und nun eine Entwicklung in der Religions- und Kunstgeschichte behauptet, so läßt sich die Einheit zwischen den verschiedenen Religionen und Kunstformen oft nicht im Sinne eines *k a u s a l e n* Zusammenhangs

fordert dieser universelle Begriff der Entwicklung den der *F o r t p f l a n z u n g* und *V e r e r b u n g* als seine notwendige Ergänzung in dem Sinn, daß in der folgenden Generation nicht nur die frühere sich wiederholt, um denselben Verlauf der Entwicklung durchzumachen, sondern daß in die Keime der jüngeren Generation die Resultate der Entwicklung der älteren so übergehen, daß sie zu einem Fortschritt befähigt sind.“

1) Ebenda S. 653: „Es gilt auch so, daß dann in der Natur des ersten Keims die Anlage zu all dem vorhanden sein muß, was in den successiven Generationen seiner Nachkommenschaft wirklich wird; auch hier gilt, daß erst das *E n d e* der *E n t w i c k l u n g* offenbart, was der *A n f a n g* enthielt“.

zwischen ihnen ausführen. Vielmehr bleibt oft nur insofern eine Einheit zwischen ihnen übrig, als die verschiedenen Gestaltungen der Religion oder der Kunst in verschiedenem Maße diejenige Form des geistigen Lebens, die wir mit dem Namen Religion und Kunst bezeichnen, zur Darstellung bringen oder als sie auf verschiedener Stufe die Idee der Religion und Kunst verwirklichen. Statt des in kausalem Zusammenhang stehenden Substrats ist es hier die Form oder die Idee, die sich als in einer Entwicklung begriffen darstellt. Damit aber ragt auch heute noch die idealistische, teleologisch geartete Entwicklungsphilosophie in unsere Gedankenwelt herein. Freilich wird dies oft maskiert dadurch, daß man zugleich als das einheitliche Substrat der Entwicklung die allgemeine religiöse oder ästhetische „Anlage“ des menschlichen Geistes oder, noch allgemeiner, die „Natur“ des Menschen oder „den Menschen“ kurzweg einsetzt; jedoch ist damit noch nicht gezeigt, wie innerhalb dieses vorausgesetzten Substrats eine Wirklichkeitsstufe aus der anderen in regelmäßigem kausalem Zusammenhang hervorwächst. Allerdings wird oft stillschweigend angenommen, daß überall, wo ein idealer Entwicklungsschritt besteht, z. B. zwischen verschiedenen Religionen, auch ein direkter kausaler Zusammenhang zwischen ihnen vorhanden sein werde und müsse; nur ist dies eine gewaltfam erraffte Voraussetzung. — Eben darin aber, daß der moderne Entwicklungsbegriff häufig unklar hin- und herschwebt zwischen der Annahme einer kausalen Einheit des Substrats und der eines idealen Zusammenhangs, ist es begründet, daß man auch heutzutage schnell bereit ist, ihn auf das weiteste Gebiet auszudehnen, und von Naturentwicklung, von Geschichts-, Kultur- und Menschheitsentwicklung, ja von Weltentwicklung überhaupt zu reden.

Als Ergebnis der etwas komplizierten Untersuchung können wir aber die These III fixieren: Der moderne Entwicklungsbegriff ist hauptsächlich von der ätiologischen Seite her bestimmt, ohne daß aber der ihm wesentliche teleologische Rahmen sich abstreifen ließe; er bezeichnet, in starker Erweiterung des ursprünglichen anschaulichen

Begriffs, eine gesetzmäßige und stufenmäßige Fortbildung von niederen Daseinsformen zu höheren.

III.

Ehe wir aber diesen Entwicklungsbegriff zu unserem christlichen Glauben ins Verhältnis setzen, müssen wir noch eine Unterscheidung machen, die schon im Titel genannt und im Vorangehenden vorbereitet ist, die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Entwicklungserforschung und evolutionistischer Weltanschauung. In meiner früheren Darstellung (vgl. oben S. 1, Anm. 2.) ist dieser Unterschied zwar in den einzelnen Fragen durchgeführt, aber es wäre besser gewesen, ihn gleich zu Beginn prinzipiell ins Licht¹⁾ zu setzen.

Der Entwicklungsbegriff stellt der wissenschaftlichen Forschung eine Aufgabe. Zur Arbeit der Wissenschaft gehört es, daß sie nicht allein die unendliche Menge der einzelnen Tatsachen (Dinge und Vorgänge) möglichst umfassend und genau festzustellen, sondern daß sie auch in dem ungeheuren Tatsachenmaterial eine gedankenmäßige Ordnung herzustellen und damit die Herrschaft des Geistes über den Erkenntnisstoff zu behaupten sucht. Diese Ordnung aber kommt dadurch zu Stand, daß allgemeine Begriffe und allgemeine Gesetze zur Zusammenfassung des im Wechsel sich Gleichbleibenden gebildet und selbst wieder in einem System von Begriffen und Gesetzen einheitlich geordnet werden. Aber das Interesse der Wissenschaft ist nicht bloß auf die abstrakte Auffassung der immer wiederkehrenden Formen des Seins und Verhältnisse des Geschehens gerichtet, sondern auch auf die konkrete Bestimmung der nur einmal sich abspielenden Geschichte der Erscheinungen, schon auf dem Gebiete des Naturgeschehens, vor allem aber auf dem Gebiete des Menschen-

1) Vielleicht wäre dann der Eindruck vermieden worden, den Ed. Plathoff (Christl. Welt 1900, Spalte 824) bei aller Anerkennung meiner Untersuchung ausdrückt, als komme ich mit meinem „Wechsel von Zuständen und Vorbehalten in kein konsequentes Verhältnis zum Evolutionismus.“

Menschheitslebens, bei der wir von „Geschichte“ κατ' ἐξοχήν reden, weil alles hier individuell und unwiederholbar ist. Gerade in dieser Beziehung spielt nun der Entwicklungsbegriff seine große Rolle in unserer Erkenntnisthätigkeit. Denn er giebt uns ein Mittel an die Hand, nicht nur die konstanten Bestimmungen des Seins und Geschehens, sondern auch die stetig fortschreitenden Veränderungen in den manchfaltigen Stadien, die sie durchlaufen, zu überschauen. So können wir z. B. bei der Erforschung unseres Sonnensystems auf der einen Seite das Sich-gleich-bleibende fixieren, wir können die Begriffe „Sonne“, „Planet“, „Mond oder Trabant“ uns deutlich machen, die Regelmäßigkeiten der Bewegung in Formeln darstellen z. B. in den einzelnen Kepler'schen Gesetzen, diese Gesetze selbst wieder in einem umfassenderen Gesetz, wie dem der Gravitation, zusammenfassen; wir können aber auch auf der anderen Seite die nur einmal durchlaufene Geschichte dieses Planetensystems uns übersichtlich zu vergegenwärtigen suchen, und zwar mit Hilfe des Entwicklungsbegriffs, etwa in der bestimmten Form der Kant-Laplace'schen Entwicklungstheorie. Ebenso können wir in der organischen Welt nicht nur die relativ konstanten Typen, denen gegenüber die Variationen als συμπερηκότα erscheinen, feststellen und zusammenordnen, sondern die Geschichte der Lebewesen als eine fortschreitende Entwicklung in ihren verschiedenen Stadien auffassen. Und vollends bei der Erforschung der Menschheitsgeschichte ist der Entwicklungsbegriff ein unentbehrliches Erkenntnismittel.

Aber nicht willkürlich darf die Wissenschaft diesen Begriff den Thatsachen aufnötigen, sondern sie muß fragen, ob die Thatsachen selbst seine Anwendung zulassen und fordern. Diese wissenschaftliche Frage aber zerlegt sich in die zwei Unterfragen, die wir schon haben kennen lernen, die teleologische und ätiologische.

Soll von Entwicklung die Rede sein, so handelt es sich für's Erste darum, ob der thatfächliche Veränderungsprozeß in Natur und Geschichte etwas von einem Ziel und von einem Stufenfortschritt zu diesem Ziel uns erkennen läßt. Im Leben der Pflanze nehmen wir eine in sich zusammenhängende Reihe

von Veränderungen wahr: das Keimen des in die Erde gelegten Samens mit der Sprengung der Samenschale, dem Treiben der Wurzel und dem Aufschließen des Keimstengels, das Wachsen desselben, das Aufsetzen von Blättern, die Bildung von Blütenknospen, die Entfaltung der Blüte, die Befruchtung, Fruchtbildung und Samenbildung, zugleich das Welken der Blüte, das schließliche Absterben des ganzen Organismus. Aber gegenüber diesem Wahrnehmungsmaterial erhebt sich die Frage, ob irgend in einer bestimmten Ausgestaltung und Funktionsweise der ganzen Pflanze, ebenso ihrer einzelnen Teile ein relativer Vollendungsgrad zu erkennen ist; erst ein solcher gewährt uns den Maßstab, um die Veränderungen als stufenmäßiges Hinansteigen oder Hinabsteigen und damit als Entwicklung zu beurteilen. Dieselbe Frage nach Ziel und Stufen erhebt sich gegenüber der gesamten Reihe der Naturorganismen. Sie erhebt sich auch gegenüber dem Menschenleben, der Geschichte der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, der Menschheitsgeschichte. Wenn wir z. B. mit der Geschichte des römischen Staats uns beschäftigen, so tritt uns ein Gewirre von äußeren und inneren Vorgängen entgegen, von äußeren Kämpfen mit ihren Siegen und Niederlagen, von Eroberungen und Verlusten, von Bündnissen und Verträgen, andererseits von inneren Kämpfen zwischen den verschiedenen Ständen, von Gesetzesbestimmungen und Verfassungsänderungen, von socialen Verhältnissen und ihrer Verschiebung, von Bildungszuständen und ihrer Wandlung. Dies Gewirre lichtet sich uns erst, wenn wir die Vorstellung einer äußeren und inneren Blüte, sowie bestimmter einzelner Interessen und Güter, die darin beschlossen sind, als Maßstab handhaben, an dem wir Fortschritt und Rückschritt in verschiedenen Richtungen beurteilen und womöglich eine Gesamtentwicklung im Leben des Staats feststellen. — Ein solcher Maßstab freilich läßt sich niemals durch einfache Beobachtung des Thatsächlichen gewinnen. Zwar bringen wir ihn nicht oder wenigstens nicht in allen Fällen zum Voraus als einen fertigen an die Thatsachen heran, sondern erst an ihnen selbst bringen wir ihn uns zu klarem Bewußtsein. Aber dabei spielt doch stets unser wertendes Urteil über die Thatsachen irgendwie mit herein

(vgl. oben S. 15). So ist es schon auf dem Gebiete der Natur: ein ästhetisches und, gegenüber den Lebewesen, zugleich ein sympathisches Urteil wirkt mit bei der Entscheidung darüber, welche Erscheinungsform die schönste, lebenskräftigste, für die Fortbildung bedeutsamste und darum der (relative) Höhepunkt und Maßstab der Entwicklung ist. Vollends können wir angesichts der Geschichte nur in Beziehung auf unser eigenes, persönliches Leben bestimmen, was darin als Ziel und daher auch als Fortschritt und Rückschritt zu bezeichnen ist. — Aber wenn auch die Feststellung des Maßstabs diesen Charakter der Wertbeurteilung an sich trägt und tragen muß, so ist es nun doch eine einfache *Tatsachenfrage*, inwieweit wir an der Hand jenes Maßstabs eine Stufenbewegung zu jenem Ziel zu konstatieren vermögen oder nicht. Vielleicht läßt sich in vielen Fällen gar keine einheitliche Bewegung in Natur und Geschichte auf ein Ziel hin herausstellen, sondern nur in Beziehung auf verschiedene Teilziele eine Mehrheit von sich kreuzenden teils fort-, teils rückschrittlichen Bewegungen.

Die zweite *Unterfrage* ist die nach *Entwicklungsfaktoren* und *Gesetzen*. Wie sie in der neueren *Naturwissenschaft* zur Herrschaft gelangt ist, haben wir schon aus der Geschichte erkannt. Die Forschung richtet sich darauf, welche im Keim selbst liegenden Kräfte und welche Einflüsse von außen her in der Entwicklung wirksam sind, und nach welchen Gesetzen diese inneren und äußeren Ursachen ihre Wirkungen ausüben. Dabei wird man es als unanfechtbar zugestehen müssen, wenn der Forscher zunächst versucht, auch bei der Erklärung der organischen Welt womöglich mit denjenigen Kräften auszukommen, die er vom Gebiet der unbelebten Natur her kennt, also mit den physikalischen und chemischen Kräften, und wenn er diese selbst rein mechanisch zu verstehen sucht, d. h. nach mathematisch bestimmbareren Gesetzen der äußeren Bewegung der Atome. Ob diese mechanische Erklärung genügt, ist freilich eine andere Frage: vielleicht schon bei der Pflanzenwelt müssen wir mit neueren Forschern ein Streben zu einem bestimmten Ziele hin oder eine „orthogenetische Tendenz“ konstatieren, also einen

inneren Entwicklungstrieb, den wir selbst nicht mehr mechanisch zu erklären, sondern nur als ursprüngliche Tatsache anzuerkennen und vom Ziel aus teleologisch verständlich zu machen vermögen. Noch mehr sind wir bei der Tierwelt darauf hingewiesen: hier wirkt Trieb und Begehren, Lust- und Unlustgefühl, mehr oder minder klare Vorstellung von Zielen als wichtiger Faktor in der Entwicklung mit; und von vornherein ist der Versuch aussichtslos, diese Bewußtseinsfunktionen selbst wieder mechanisch zu erklären. Vollends ist auf dem Gebiete des Menschheitslebens und der menschlichen Geschichte eine mechanische Erklärung völlig ungenügend. Zwar erhebt sich auch hier die Frage nach mathematisch bestimmten Entwicklungsgesetzen; und in der That gibt es auch hier gewisse naturhafte Vorgänge, die man in statistischen Sätzen zahlenmäßig darstellen kann, als Grundlage des eigentlich geschichtlichen Lebens. Dieses selbst aber läßt sich nur verstehen, wenn wir als den Hauptfaktor der Entwicklung die Motive der die Geschichte Mitlebenden, das heißt aber, ihre Vorstellungen von bestimmten Werten, von denen ihr Wollen geleitet ist, in Betracht ziehen. Dabei sind ja gewiß äußere Einwirkungen bedeutungsvoll, aber auch sie haben wir nur verstanden, wenn wir sie in ihrer psychischen Resonanz auffassen. Durch ein eigenes inneres Nachempfinden müssen wir uns deutlich zu machen suchen, wie die äußeren Umstände von denen, die in sie hineingestellt waren, innerlich erlebt wurden. Und in der Regel müssen wir völlig zufrieden sein, wenn es uns gelingt, so den individuellen geschichtlichen Vorgang nacherlebend zu verstehen, auch wenn wir auf die Erkenntnis von Entwicklungsgesetzen verzichten müssen.

Sowohl in der teleologischen als in der ätiologischen Frage hängt es also von den Tatsachen ab, wie viel von Entwicklungszielen und -stufen, sowie von Entwicklungsfaktoren und -gesetzen sich konstatieren läßt. Durchaus berechtigt aber ist es, wenn der Forscher darnach sucht. Ein solches Suchen aber bedeutet, daß er mit der Erwartung an die Erscheinungen herantritt, es werde sich ein Entwicklungsfortschritt und ein kausaler Entwicklungszusammenhang in ihnen aufzeigen lassen; m. a. W. er

handhabt den Gedanken der Entwicklung als ein heuristisches Prinzip der empirischen Untersuchung. — Daraus fließt aber auch das weitere Verfahren, daß er bei seiner Untersuchung auf Grund einzelner Instanzen es mit umfassenderen Hypothesen versucht, und daß er bei deren Ausführung etwa auch fehlende Stufen zu ergänzen, noch nicht konstatierte Entwicklungsfaktoren zu vermuten wagt. So hat es der Darwinismus gemacht; und auch die Geschichtsforschung hat stets mit solchen Hypothesen operirt. In der That haben sich solche Hypothesen außerordentlich fruchtbar erwiesen und Anregung zu genauerer Erforschung des Thatfachenmaterials gegeben; und so sind sie denn auch unanfechtbar, solange man sich dessen bewußt bleibt, daß sie nur Hypothesen sind und daß sie sich nach den Thatfachen, nicht die Thatfachen nach ihnen richten müssen. —

Völlig verschieden nun von dieser Verwendung des Entwicklungsbegriffs als eines heuristischen Prinzips für die wissenschaftliche Thatfachenerforschung ist seine Erhebung zum konstitutiven Prinzip einer Weltanschauung. Hier wird nicht mehr die Frage gestellt, inwieweit die gegebenen Erfahrungsthatfachen auf den verschiedenen Gebieten es erlauben oder fordern, daß man Reihen aufsteigender Entwicklung in ihnen erkennt; sondern hier richtet sich die Frage auf den höchsten Sinn und letzten Grund der Welt. Und den Schlüssel zur Lösung soll der Entwicklungsbegriff geben. So wird denn auf jene Frage die Antwort gegeben: die Entwicklung selbst ist die wahrhafte Wirklichkeit der Welt und das wahrhaft Wirkliche in der Welt ist ein sich entwickelndes; alles Einzelne in der Welt ist darum auch nur Glied in der fortschreitenden Entwicklung.

Diese Weltanschauung des Evolutionismus kann aber selbst wieder verschiedene Formen annehmen. Eine dieser geschichtlichen Gestalten haben wir uns schon bei der Frage nach den geschichtlichen Wurzeln des Entwicklungsbegriffs vergegenwärtigt, den idealistischen Evolutionismus unserer spekulativen deutschen Philosophie. Das Absolute ist hier die sich entwickelnde Weltvernunft oder Weltidee. Die Welt ist der Prozeß des Bewußtwerdens oder Persönlichwerdens des Geistes;

Damit ist das Entwicklungsziel bestimmt und von da aus sind die Entwicklungsstufen zu verstehen. Jede einzelne Erscheinung der Natur und Geschichte kann nur ein relativ wertvolles Glied dieser Gesamtentwicklung sein. Diese Philosophie ist dahingegangen; aber ihre Weltanschauung ist zum Teil geblieben, und andere Gestalten des Evolutionismus sind ihr zur Seite getreten.

Den schroffsten Gegensatz zu ihr auf dem gemeinsamen Boden bildet der naturalistische Evolutionismus. Das ganze Weltgeschehen ist ihm Entwicklung, aber nicht Entwicklung einer Idee; sondern das Grundgesetz der Welt ist das der Erhaltung des Stoffes und der Kraft. Diese Kraft aber ist im Sinne der mechanischen Naturerklärung zu verstehen. Es giebt keine Lebenskraft, keine besondere geistige Kraft, „welche den physikalischen und chemischen Kräften unabhängig gegenüberstände“. Was wir so nennen, ist durchaus von diesen abhängig; die physikalischen und chemischen Kräfte aber müssen auf eine Mechanik der Atome zurückgeführt werden. Zwar bis jetzt sind die Atome in ihrem innersten Wesen noch nicht erkannt, wir müssen noch mit einer Vielheit von „Grundstoffen“ rechnen; aber schon eröffnet sich die Aussicht, diese verschiedenen Elemente nur als Entwicklungszustände von Uratomen der ponderablen Masse zu begreifen. Und zugleich eröffnet sich ein immer weiter dringender Einblick in die Bewegungsgesetze des Aethers, des Trägers von Licht und Wärme, von Elektrizität und Magnetismus, und damit der Ausblick auf die Berechenbarkeit alles Weltgeschehens als einer großen, allumfassenden Naturentwicklung.

Doch in der Regel ist bei diesen naturalistischen Evolutionisten selbst noch ein Gefühl dafür vorhanden, daß man von Entwicklung doch in Wahrheit nur reden kann, wenn ein wertvolles Ziel herauskommt. Und so verbrämt sich dieser naturalistische Evolutionismus in der Regel mit gewissen idealistischen Gedanken und wird so zu einem monistischen Evolutionismus. So weist z. B. E. Häckel (vgl. seinen Vortrag „der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“ 7. Aufl., Bonn 1898, und seine „Welträtsel“) jeden Zweckgedanken ab: er kennt nur ein naturgesetzlich bestimmtes Ge-

schehen; aber er begeistert sich zugleich an den „wundervollen Wahrheiten der Weltentwicklung“, an den „unererschöpflichen Schätzen der Schönheiten, die überall in derselben verborgen liegen“ (Monismus S. 35), an den herrlichen „socialen Instinkten“ (ib. S. 29) der Tier- und Menschenwelt. Und so verehrt er in dem beweglichen Weltäther die „schaffende Gottheit“, welche „der trägen und schweren Masse“ (als Schöpfungsmaterial) gegenübersteht (ib. S. 16) und schließlich „den Geist des Guten, des Schönen und der Wahrheit“ (ib. S. 36). Wenn auch diese Ausbrüche einer abenteuerlichen Naturphilosophie nur zum Spott reizen, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß heutzutage ein monistischer Evolutionismus keineswegs selten ist, der zwischen Stoff und Kraft, zwischen Materie und Beseeltheit, zwischen Natur und Geist, Welt und Gott keinen realen Unterschied bestehen läßt und in der Welt nur die eine große Entwicklungskraft anbetet, die von der anorganischen Welt zur organischen, vom organischen Leben zur Bewußtheit, vom Tierreich zum Menschendasein, vom menschlichen Naturzustand zum Geistesleben emporsteigt. Man kann den Reiz, den dieser monistische Evolutionismus ausübt, verstehen; verheißt doch diese Weltanschauung, gerade mit ihrer Vermengung von naturalistischen und realistischen Elementen, den verschiedensten Bedürfnissen des Menschen Befriedigung, dem intellektuellen Interesse nicht nur, sondern auch dem praktischen, ästhetischen und religiösen.

Gerade darin aber zeigt sich uns zum Schluß nochmals deutlich, daß dieser monistische Evolutionismus nicht etwa reines Ergebnis der Wissenschaft ist, sondern eine Weltanschauung, so gut wie der idealistische und naturalistische Evolutionismus. In allen diesen Formen einer Weltanschauung sind wertende Urteile über den Sinn und die Bedeutung des Lebens und der Welt mitbestimmend. Dies will unsere These III zusammenfassend zum Ausdruck bringen: Der Entwicklungsbegriff kann als heuristischer Begriff der empirischen Forschung, er kann aber auch als konstitutiver (dogmatischer) Begriff einer evolutionistischen Weltanschauung,

sei es einer idealistischen oder naturalistischen oder monistischen, verwendet werden.

IV.

Mit allen diesen Untersuchungen ist nun aber der Boden geschaffen für die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Entwicklungsbegriff. In neuerer Zeit sind zwei Schriften erschienen, die den Gegensatz des Christentums zum Evolutionismus auf's schärfste betonen: Gaston Frommel, *Le danger moral de l'évolutionnisme religieux*, Lausanne 1898, und Abr. Kuyper, *Evolutionismus das Dogma moderner Wissenschaft*, übersetzt von W. Kolfhaus, Leipzig 1901. Beide Schriften sind nicht frei von Einseitigkeit. Zwar verwahren sich beide dagegen, daß sie über die wissenschaftliche Anwendung des Entwicklungsbegriffs absprechen wollen, sondern sie wollen nur Front machen gegen das evolutionistische Dogma¹⁾. Aber beide haben wesentlich nur den naturalistischen Evolutionismus bei ihrer Polemik im Auge: die Schrift des holländischen Premierministers charakterisiert von Anfang an das Evolutionsdogma als rein mechanistisch und als Gegensatz jeder Zweck-

1) G. Frommel p. 6 sagt von seiner Schrift: Il ne prétend pas . . . se prononcer sur l'évolutionnisme scientifique; il ne préjuge nullement de sa valeur explicative dans le domaine de la nature et ne vise point à déterminer, dans cette sphère, les bornes de son légitime emploi . . . Bien moins encore songe-t-il à contester le fait même de l'évolution; ce serait nier l'histoire, son exact synonyme. — Mais le fait reconnu, faut-il l'admettre à titre de principe? En d'autres termes, l'évolution, qui est un phénomène à interpréter, a-t-elle le droit, de se poser en principe d'interprétation? en principe unique d'interprétation intégrale? Noch stärker zollt Abr. Kuyper (S. 8 f.) der darwinistischen Naturforschung alle Anerkennung: „Wer unter uns, der noch zur Begeisterung zu entflammen ist, wird nicht oft von Entzücken ergriffen über den so viel tieferen Blick in den Aufbau der Wesenswelt, den uns jene Studien ermöglichen?“ „Indessen die Kenntnis dieser entschleierte[n] Thatsachen und das fälschlich ihnen abgepreßte Evolutionsdogma dürfen darum noch nicht vereinerleitet werden; die Erfahrung und die auf sie aufgebaute Theorie sind auch hier scharf zu unterscheiden.“ Ähnlich S. 43.

theorie¹⁾; auch die Schrift des Genfer Professors macht in ihrem Kampf gegen den Evolutionismus keinen scharfen Unterschied zwischen verschiedenen Formen desselben²⁾. Und beide unterlassen es, klar zu bestimmen, in welchen Grenzen der Entwicklungsbegriff in Geltung bleiben muß; soweit sie Andeutungen darüber geben, erwecken sie den Verdacht, daß doch die Grenzen zu eng und zu gewaltsam gezogen werden sollen³⁾. — Aber soweit sie

1) Kupper S. 7: „Entwicklung ist ein organischer Begriff, jedoch das Evolutionsdogma duldet von Anfang bis zu Ende nur mechanisches Wirken.“ „Das Evolutionsdogma kennt keinen Geist, der bildet, treibt und herrscht. Die τύχη, der Zufall ist in diesem Dogma das einzig denkbare Motiv, und alles, was wir als Geist ehren, nichts weiter als zufälliges Erzeugnis.“ S. 8: „Wer noch wähnt, daß an irgend einer Stelle des phylogenetischen Weges von Zweck, Ziel und von einer treibenden, herrschenden Idee die Rede sein könne, kennt einfach das Evolutionsdogma nicht. „Die Mechanik des Weltalls“ . . . ist die allein richtige Formel für den Evolutionsbegriff.“

2) Frommel charakterisiert das Evolutionsdogma „l'évolution théorique ou de doctrine“ mit den Worten p. 18 f.: „Le plus sortant du moins (ou paraissant en sortir), la vie de l'esprit procédant de la vie physique (parce qu'elle y est déjà contenue), les lois du monde moral ramenées à celles de la nature, le développement ou la procession des êtres représentée par l'éclosion d'un germe, la végétation d'une plante, l'épanouissement d'une fleur et s'effectuant sous la poussée uniforme et continue d'une sourde énergie, d'une puissance virtuelle et divine, — voilà bien les linéaments du système.“ Nach Frommel ist aller Evolutionismus im Grund Monismus (p. 60 f.). So bestimmt er den Gottesbegriff des Evolutionismus p. 66 dahin: „C'est une puissance aveugle, une énergie sourde, je ne sais quel être monstrueux et chaotique, quel demiurge équivoque, où bouillonne confusément et d'où s'épanche la vie du monde, d'où procèdent ensemble le bon et le mauvais, et dont la seule idée consterne l'imagination et démoralise la conscience. — Tel est, mis à nu, le vrai Dieu de l'évolutionnisme.“

3) Diesen Verdacht erweckt bei Kupper sein rasches Aburteilen über naturwissenschaftliche Hypothesen, wie etwa die Keimplasma-Theorie von Weismann in Freiburg (nicht: „Weismann in Straßburg“ S. 26) oder über ein Wort wie das von Joh. Ranke: „Das Tierreich ist der zergliederte Mensch und der Mensch das Paradigma des gesamten Tierreichs.“ Bei Frommel finde ich einen Uebergreif darin, wenn er die Verwendung des Entwicklungsbegriffs als „principe d'interprétation“ (s. oben S. 30 Anm. 1) schiebt zurückweist.

nur den Gegensatz zwischen Christentum und evolutionistischer Gottes- und Weltanschauung durchführen, sind sie, auch wenn ihre Schilderung im Einzelnen sich von rhetorischen Uebertreibungen und Konsequenzmacherei nicht freihält, doch in der Hauptsache durchaus im Recht.

In der That, so ist es: entweder evolutionistische oder christliche Weltanschauung! Steht doch die letztere in so klarer Bestimmtheit da, daß sie sich auch in scharfen Gegensatz zu andersartigen Weltanschauungen stellt. Im Mittelpunkt der christlichen Gottes- und Weltanschauung steht der Glaube an den zu seinem ewigen Reiche uns erlösenden und erziehenden Gott. Darin liegt einmal die Ueberzeugung von einem ewigen, überweltlichen Ziel, das uns gesteckt ist: wir sollen nicht nur Glieder der Naturwelt bleiben, auch nicht bloß Teil haben an den Kultur-gütern, die durch Bearbeitung der gegebenen Welt gewonnen werden, sondern zu einem über die Welt sich erhebenden persönlichen Leben, zu einem Leben in geistiger Gemeinschaft mit Gott und unter einander gelangen. Dieses Ziel aber tritt zugleich als unbedingte Norm an uns heran, die uns eine Verpflichtung auferlegt und uns unserer Schuld überführt. — Weiter aber verbindet sich damit die Gewißheit einer die Welt und ihren Zeitenlauf beherrschenden Macht, eines überweltlichen, ewigen Gottes, der aber doch zugleich auf das höchste persönliche Bedürfnis des Einzelnen in erlösender und erziehender Liebe eingeht und darin selbst persönlich ist. — Dieser Glaube aber weist endlich zurück auf die entscheidende These, daß in dieser endlichen Welt selbst, und zwar in einer Persönlichkeit, die der Geschichte der Menschheit angehört, ewiges göttliches Geistesleben als wirklich und wirksam an uns herantritt, das auch uns aus Sünde und Elend zu erlösen, und zu einem geheiligten und beseligten, damit aber ewigen, überweltlichen Leben umzugestalten vermag. — Insgesamt aber liegt darin der Glaube an die Wirklichkeit einer Geisteswelt, die über dieser unserer Sinnenwelt besteht und zu deren Gliedern wir selbst erhoben werden sollen.

In allen diesen Gedanken aber liegt ein schneidender Ge-

genſatz gegen den Evolutionismus, vor allem gegen den naturalistiſchen Evolutionismus, und zwar auch dann, wenn er ſich in der Form des Monismus durch idealistiſchen Gedanken einen gewiſſen Nimbus gibt. Denn er verwirft den Gedanken einer überweltlichen geiſtigen Beſtimmung des Menſchen: dieſer iſt nur ein vergänglichſes Glied der ſich entwickelnden endlichen Welt, in deren Mechanismus hineingebannt; und auch wenn ihm der Monismus den Charakter des Geiſtesweſens zuerkennt, iſt er doch ſchlechthin abhängig von den Geſetzen des Naturgeſchehens. Darum iſt auch hier keine Stätte für den chriſtlichen Gedanken des Guten: nicht als ein unbedingtes Soll ſteht es für uns da, ſondern nur das thatſächliche Herrſchendwerden der altruistiſchen Triebe oder ſocialen Inſtinkte in der naturgemäßen Entwicklung der Menſchheit nennen wir „gut“. Damit fällt auch die chriſtliche Anſchauung von der Schuld. — Zur Illuſion wird aber auch der Glaube an einen weltbeherrſchenden, auf unſere Perſon ſich beziehenden Gott; an ſeine Stelle rückt, wenn nicht der Weltäther, ſo doch der in der geſamten Welt lebendige Entwicklungstrieb, der alles Wirkliche in der Welt, Natur und Geiſtesleben, Heil und Verderben, Gutes und Böſes gleichermaßen hervorquellen läßt¹⁾. — Mit dem chriſtlichen Gottesbegriff ſchwindet endlich auch der Gedanke der Offenbarung in einer geſchichtlichen Perſon und einer durch ſie vermittelten erlöſenden Wirkſamkeit: iſt doch nur die Geſamtwelt die Offenbarung der göttlichen Macht und iſt doch eine Erlöſung aus Welt, Sünde und Tod nur ein phantaſtiſcher Traum. In dieſem Kampf kann es keinen Friedensſchluß geben; es iſt ein Kampf auf Leben und Tod zwiſchen dem Glauben an Gottes erlöſende heilige Liebe und zwiſchen dem Glauben an die ſich entwickelnde Natur.

Aber auch zu dem idealistiſchen Evolutionismus ſteht das Chriſtentum in einem nicht aufzuhebenden Gegenſatz. Zwar iſt er dem chriſtlichen Anſchauungskreis in Einer Beziehung viel näher gerückt und innerlich verwandt. Denn er ſchmuggelt nicht erſt nachträglich einen Sinn und Zweck des Weltgeſchehens

1) Vgl. dazu die ſtimmungsvollen Schilderungen von G. Frommel, z. B. die oben S. 31 Anm 2 citirte Stelle.

ein, sondern in grundlegender Weise betrachtet er die Welt als gedankenmäßig geordnet und von geistigen Kräften durchwaltet, ja als Entfaltung der Weltidee. Daher gibt sich auch der idealistische Evolutionismus oft nur als eine Vergeistigung des Christentums. — Aber der Gegensatz zwischen beiden Gottes- und Weltanschauungen bleibt doch bestehen; und zwar bezieht er sich nicht etwa auf die bloße Vorstellungsform, sondern auf das Innerste des praktisch-religiösen Glaubens und Lebens. In dem pantheistisch gearteten, idealistischen Evolutionismus werden wir aufgefordert, uns der Geistesmacht zu getrösten, die sich erst in unserm eigenen Personleben zu Bewußtsein und Persönlichkeit emporringt und in anderen Persönlichkeiten zu immer klarerem Bewußtsein ihrer selbst gelangen wird; im Christentum dagegen sind wir mit unserm Vertrauen hingewiesen auf einen nicht erst werdenden, sondern ewigen Gott und können in unsern höchsten Anliegen uns betend an seine heilige, erziehende Liebe halten. Dort herrscht die Anschauung, daß der Mensch dazu bestimmt sei, seinen Beitrag zu dem Gesamtleben der Welt zu liefern, um dann als Einzelner wieder im großen All unterzugehen, nach dem Lösungswort: „im Grenzenlosen sich zu finden, wird gern der Einzelne verschwinden“; hier dagegen die Ueberzeugung, daß die Persönlichkeit des Einzelnen zu einem ewigen Leben in Gottes Reich berufen ist. Dort ergeht zwar auch die Einladung an uns, daß wir an der Geschichte und ihren großen Gestalten uns begeistern, aber es sind lauter relative Größen, die uns dort begegnen, bedeutsam für ihre Zeit, in manchen Beziehungen auch für uns noch wirksam, aber doch hineingezogen in den Strom der Entwicklung, der über sie dahinströmt; hier dagegen wird in der Geschichte selbst die Person Jesu Christi als Offenbarung von Gottes heiliger Liebe und als Quelle göttlichen Lebens aus dem Strom des Geschehens herausgehoben und als eine ewige und zur Ewigkeit erhebende Größe verkündigt.

Aber wir wollen uns nicht täuschen! mit allem dem haben wir nur den vorhandenen Gegensatz verkündigt, dagegen weder den Evolutionismus widerlegt, noch die Wahrheit des Christentums begründet. Wir wollen auch diese umfassende Aufgabe,

mit der sich die ganze Apologetik zu beschäftigen hat, hier nicht aufnehmen. Wohl aber müssen wir wenigstens den Punkt bezeichnen, auf den es bei der Entscheidung des Kampfes ankommt. — Nicht in erster Linie auf eine logische Kritik des Evolutionismus! Wohl kann man auch eine solche geben; man kann auf Schwierigkeiten hinweisen wie die: erst im Menschen soll im Lauf der Entwicklung ein Bewußtsein ihres Zieles zu Stande kommen; ist dann aber eine sichere Hinlenkung auf dieses Ziel denkbar ohne ein Bewußtsein davon? Oder: die Entwicklung der Welt wird mit hohen Worten als das wahrhaft Wertvolle angepriesen. Aber wertvoll für wen? Für den Weltgeist oder die Weltidee? sie kommen ja erst im Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst! Oder für den die Entwicklung miterlebenden Menschen? Aber auch der Mensch kommt erst nach vielen Generationen zum Bewußtsein von der Herrlichkeit der Weltentwicklung; und es wird nicht lange dauern, so erreicht im Lauf der Entwicklung auch dieser unser endlicher Planet sein Ende und es kommt die Zeit, die D. Fr. Strauß (alter und neuer Glaube⁸. S. 227) mit den Worten schildert: „Dann wird notwendig alles, was die Erde im Lauf ihrer Entwicklung aus sich erzeugt und gleichsam vor sich gebracht hat, alle lebenden und vernünftigen Wesen und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft, nicht bloß aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zu Grunde gehen muß.“ Wenn aber diese Perspektive sich uns aufthut, wird dann nicht die Behauptung eines höchsten Wertes der Entwicklung zum inneren Widerspruch? Wer empfindet ihren Wert? Doch nur die wenigen Beglückten, die Aristokraten des Geistes, die das große und für viele so tragische Drama der Weltentwicklung zu verstehen und ästhetisch zu genießen vermögen! — Damit aber führt die logische Kritik schon über sich selbst hinaus, und in eine andere Frage hinein, in die Wertfrage. Auf's schärfste muß es bei der Auseinandersetzung zwischen Christentum und evolutionistischer Weltanschauung betont werden, daß auch der Evolutionis-

mus nicht als das reine Ergebnis der Wissenschaft dem christlichen Glauben gegenübersteht, sondern ebenso gut wie dieser ein Glaube ist, der sich in einer bestimmten Deutung des Gesamtfinnes der Welt bewegt. Diese Deutung aber kommt nur zu Stande in einer wertenden Beurteilung der Welt und des Lebens, das in ihr sich uns darstellt und uns zugänglich ist. Bei dieser Beurteilung ist Gemüt und Wille wesentlich beteiligt. — Die entscheidende Frage ist es in unserm Falle, ob wir dem überweltlichen Ziel, das uns das Christentum steckt, für uns selbst einen höchsten uns verpflichtenden Wert zuerkennen; weiter aber, ob wir in der Welt, in der wir leben, in der Geistesgeschichte der Menschheit mit ihrem Ringen nach Befreiung des Geistes von der Welt, in der Gemeinschaft von religiös-sittlichen Persönlichkeiten, in der wir stehen, vor allem in der Person dessen, aus dem diese Gemeinschaft ihr Glauben und Leben schöpft, eine zu jenem überweltlichen Ziel uns erlösende und erziehende Macht erkennen. Die Entscheidung darüber ist, so offen wir auch zugestehen, daß gewisse Gemüts- und Willensdispositionen hierin ihren großen Einfluß haben, in letzter Linie eine Gewissensentscheidung. Wenn sie zu einem klaren Ja auf unsere Frage gelangt, so zerreißt dieses Ja, in dem einen Punkte unseres eigenen Lebens gegeben, das uns bestrickende und umstrickende Netz des Evolutionismus: dann gibt es in der Welt nicht bloß ein unbewußtes Getriebenwerden, sei's nun von Naturgewalten oder von der geheimnisvollen Macht einer Idee, sondern freie persönliche That, sowohl des Empfangens als des Wirkens; nicht bloß rein tatsächlich sich herausgestaltende Entwicklungsziele, sondern Willensnormen und göttliche Zwecke; nicht bloß immanente Entfaltung natürlicher Entwicklungskräfte, sondern neue Anfänge eines höheren Lebens; nicht bloß Relativität endlichen Daseins, sondern Bewirklichung absoluter, ewiger Zwecke auch im einzelnen Menschen.

In einer These IV lassen sich diese Gedanken dahin zusammenfassen: Das Christentum mit seiner Gottes- und Weltanschauung steht in prinzipiellem Gegensatz zu dem Evolutionismus, nicht nur zu dem naturalistischen und monistischen, sondern auch zu dem idea-

listischen; die Frage, für welche der beiden Seiten wir uns zu entscheiden haben, ist nicht bloße Denkfrage, sondern Glaubens- und damit Gewissens- und Willensfrage.

IV.

Aber je klarer wir erkennen, daß das Christentum seinen Widerspruch gegen den Evolutionismus als Weltanschauung richtet, um so offener können wir zugestehen, daß es Raum läßt für die wissenschaftliche Untersuchung der Entwicklungsthatfache. — Die Wissenschaft stellte die Frage: in welchem Umfang findet innerhalb der gegebenen Welt eine gesetz- und stufenmäßige Fortbildung von niederen Daseinsformen zu höheren statt? Das Christentum als religiöse Weltanschauung aber hat weder die Aufgabe noch die Mittel, diese Frage zu beantworten. Es fragt nach dem in der Welt sich offenbarenden tiefsten Sinn und Grund alles Seins, nach dem Willen Gottes, und es gibt die Antwort, daß wir im Glauben eine heilige Liebe Gottes als Grund der Welt und unseres Lebens erkennen und damit den Sinn von Welt und Leben verstehen lernen. Aber inwieweit in dieser Liebe Gottes eine gesetz- und stufenmäßige Ordnung der Welt begründet ist und ihr dient, das läßt sich nicht aus dem Glauben selbst, sondern nur aus der Erfahrung entnehmen. Wir stoßen damit auf die wissenschaftliche Frage, die wir schon oben S. 23 ff. bestimmt und in ihre zwei Unterfragen, die teleologische und ätiologische, zerlegt haben. Nun wirkt allerdings bei der teleologischen Frage die religiöse Weltanschauung dadurch, daß sie als Endzweck der Welt das Reich Gottes erkennt, direkt ein auf die Feststellung der Zwecke oder Werte, die uns als Maßstab einer etwa vorhandenen Entwicklung dienen müssen; aber wie weit nun wirklich ein stufenmäßiger Fortschritt zu diesem Ziele hin in Natur und Geschichte stattfindet, das läßt sich, wie wir sahen (S. 25), nur auf Grund der Erfahrung sagen, also auch nicht durch ein religiöses Postulat erraffen. Noch deutlicher aber ist es in der ätiologischen Frage: kein Glaube kann uns Aufschluß darüber geben, in welchem Umfang und aus welchen

bestimmten Einzelursachen eine etwa konstatierte Stufenentwicklung sich gesetzmäßig erklären läßt; darüber zu befinden, ist Sache der wissenschaftlichen Einzeluntersuchung. Diese selbst aber ist in ihrer Arbeit in einer beständigen Bewegung begriffen. Der christliche Glaube muß die Geduld haben, dieser Arbeit der Wissenschaft zuzusehen; und auch die christliche systematische Theologie darf sich nicht eine Allwissenheit in diesen Dingen anmaßen. Sie darf nicht in die wissenschaftliche Erforschung der Entwicklungsthat-sachen selbst zum Voraus hemmend eingreifen. Ein bemitleidens-wertes Schauspiel, wenn sie ihre Dämme aufwirft, um die sich die Wissenschaft nicht bekümmert! Wohl hat sie ein Recht, das Gebiet zu umschreiben, auf dem die Wissenschaft legitimer Weise arbeitet, aber sie darf ihr nicht innerhalb dieses Gebietes selbst ein „Bis hieher und nicht weiter!“ zurufen. Aber den Spott fordert sie auch dann heraus, wenn sie vorschnell auf die neuesten wissenschaftlichen Hypothesen, auch die der Entwicklungslehre, sich stürzt und diese in die christliche Glaubenslehre hineinzubauen versucht: sie setzt sich damit dem Schicksal aus, ebenso schnell wie viele dieser neuesten wissenschaftlichen Hypothesen zu veralten. Nur eins kann die christliche Dogmatik im Voraus thun: sie kann sich auf die wesentlichen Positionen des christlichen Glaubens be-finnen und angesichts von neuesten auftauchenden Vermutungen zum Voraus klar machen, daß und wiefern die wissenschaftlichen Ergebnisse, ob sie nun so oder so ausfallen, den christlichen Glauben in seinem innersten Heiligtum nicht antasten, so lange sie sich auf ihrem berechtigten Gebiete bewegen; daß sie dagegen, wo sie wirklich jenes Heiligtum selbst verwüsten, die Grenze streng wissen-schaftlicher Arbeit überschreiten und „in Weltanschauung machen.“

Ein anonymes Recensent in der Leipziger Zeitung (vom 5. Mai 1898) hat meinem früheren Vortrag gegenüber bemerkt: der Verfasser „hat sich die merkwürdige Aufgabe gestellt, nachzuweisen, welche Stellung die christliche Glaubenslehre zu dem modernen Entwicklungsgedanken einzunehmen haben würde, in dem Fall, daß dieser siegreich vordringen sollte In einer sonderbaren Zeit leben wir jedenfalls: . . . nun fangen auch noch die Dogmatiker an, statt eine Glaubenslehre zu schreiben, uns auseinanderzusetzen, was für

eine sie unter gewissen Umständen möglicher Weise vielleicht schreiben würden.“ Ihm erscheint meine Stellung offenbar als eine sehr schwankende; mir scheint sie die einzige feste und würdige Position zu sein, die bei einem noch gährenden Zustand der Wissenschaft und bei dem Auftreten vieler unbewiesener Hypothesen möglich ist. Sie bewahrt den Theologen vor dem widerlichen und lächerlichen Dilettantismus, wissenschaftliche Fragen entscheiden zu wollen, die er nicht oder nur halb versteht; sie läßt ihn vielmehr fest stehen auf seinem eigenen Boden, auf dem der Weltanschauungslehre. Sie schützt ihn auch dagegen, vor jedem neuen Fund zittern zu müssen, durch den etwa diese oder jene wissenschaftliche Hypothese, die der Theolog mit seinem Verdikt belegt hat, doch bestätigt werden könnte. Ist es z. B. in der Frage der Abstammung des Menschen die gesichertere Stellung, wenn man krampfhaft erklärt: dies Resultat darf nicht herauskommen und, was etwa dafür spricht, darf nicht wahr sein? oder steht man nicht viel fester, wenn man sich zum Voraus klar macht: selbst wenn die vermutete tierische Descendenz bestätigt würde, die bis jetzt noch nicht zwingend erwiesen ist, so wäre unser christlicher Glaube dadurch noch nicht zu Fall gebracht? — Und warum sollte die christliche Glaubenslehre durch jene reservierte Haltung irgendwie gehindert sein, die auf dem Grund des christlichen Glaubens erwachsenden Glaubenssätze über Gott, Welt und Leben positiv auszuführen? Nur um so reiner wird sie das thun können, wenn sie sich dabei aller Uebergriffe in ein fremdes Gebiet enthält! Und nur an den Punkten, wo es sich um die apologetische Frage handelt, wie sich das heutige wissenschaftliche Weltbild in das Ganze unseres christlichen Glaubens einfügen läßt, ist der Glaubenslehre gegenüber allen wissenschaftlich noch nicht ausgetragenen Streitigkeiten jene Zurückhaltung oder hypothetische Stellungnahme geboten.

Damit aber ist schon angedeutet, daß der christliche Glaube nicht nur freien Raum läßt für die Erforschung der in Natur und Geschichte vorliegenden Stufenentwicklung, sondern daß er sich auch stark und reich genug weiß, um die schon konstatirten und etwa noch zu konstatirenden Entwicklungsthatsachen

sich einzuordnen. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß der christliche Gedankenkreis selbst die Anschauung von einer Entwicklung in sich schließe. Weist doch schon die einfache Gleichnisrede Jesu darauf hin, daß das Reich Gottes, auch wenn es schließlich mit Wundermacht hereinbricht, doch hier auf Erden stufen- und gesetzmäßig sich auswirkt wie der Sauerteig und wachsen muß wie das Senfkorn oder wie die von selbst wachsende Saat (Marc. 4, 26—29). Und wie im Großen, so auch im Leben des Einzelnen: der Same des Wortes muß nach seinen inneren Gesetzen Wurzel schlagen, aufgehen und zur Frucht gelangen. Und wie das Gute, so hat auch das Böse seine Zeit, um heranzureifen, gleich dem Unkraut auf dem Acker; erst dann tritt das Gericht Gottes ein. Diese Gedanken sind auch im apostolischen Zeugnis nicht verloren; ja, dieses sieht auch in der außerchristlichen Menschheit eine stufen- und gesetzmäßige Vorbereitung auf das *πλήρωμα τοῦ χρόνου*; darauf hat uns schon unser geschichtlicher Ueberblick S. 4 geführt. — Aber auch abgesehen von diesen besonderen Anklängen an den Entwicklungsgedanken hat überhaupt die christliche Gottes- und Weltanschauung die Kraft in sich, die Erfahrungsthatsachen einer Entwicklung in sich aufzunehmen und zu verarbeiten; sie hat diese Kraft vermöge ihrer konsequent durchgeführten teleologischen Art. Im Christentum herrscht die Anschauung von einem ewigen Ratschluß Gottes, der im Zeitenlauf, in der menschlichen Geschichte seine Ausführung findet; das Ziel, auf das er hinweist, kommt also nicht bloß thatsächlich im Lauf des Geschehens heraus, sondern es ist der göttliche Weltzweck, um dessen willen und auf den hin alles geschaffen und geordnet ist. Eben damit aber rücken die Entwicklungsreihen, die wir in der Welt in Natur und Geschichte beobachten können, und die in irgend einer Beziehung wertvollen Ziele, die in ihnen verwirklicht werden, unter den Gesichtspunkt von Teilzwecken, die dem göttlichen Weltzweck eingeordnet sind. Die Entwicklungsfaktoren, durch welche jene Zwecke herbeigeführt werden, sind dann die Mittel und Werkzeuge, durch die er seinen Willen ausrichtet. Die Entwicklungsstufen und -gesetze endlich

sind die Ordnungen und Maße, an die sich Gott selbst in seinem Walten bindet.

Dieser Glaube tritt nicht etwa bloß auf als eine subjektive Beleuchtung des Weltgeschehens; sondern er lebt der Gewißheit, wirklich die höchste Realität, ohne welche diese unsere ganze Welt nicht wäre, also die schöpferische Macht Gottes selbst zu erkennen. Von dieser Schöpfermacht Gottes hängt aber nicht etwa nur das Ganze der Welt ab, sondern der Glaube schaut sie auch im einzelnen. Besonders einleuchtend tritt sie uns an den Punkten entgegen, an denen unser Auge keine Stetigkeit der Entwicklung, sondern nur einen saltus zu sehen vermag¹⁾, also da, wo organisches Leben auf dem Boden des anorganischen, Bewußtsein auf Grund des unbewußten Daseins, sittliches Gewissen statt des tierischen Bewußtseins, göttliches Wiedergeburtswesen statt des natürlichen Menschenlebens emporleuchtet. Denn an allen diesen Punkten ist es unmöglich, das Höhere aus dem Niederen abzuleiten, auch wenn man noch so viele Mittelglieder einzuschieben versucht. Nur dadurch vermögen wir das Höhere mit dem Niederen zu verknüpfen, daß wir in diesem schon eine Anlage annehmen, die auf das Höhere hinweist; damit aber führen wir nur eine selbst unerklärte Größe in die Erklärung ein, oder genauer noch, einen teleologischen Begriff, der das Ziel nicht aus den Ursachen, sondern die Ursachen aus dem Ziel verständlich zu machen sucht. Nun mögen wir zwar vorbehalten, daß jene „Anlage“ uns als ein Ursachenkomplex einst noch deutlicher werden mag, und wir mögen schon jetzt wenigstens die Bedingungen uns vergegenwärtigen, die zwar nicht die genügenden erklärenden Ursachen, aber die notwendigen Voraussetzungen des höheren Lebens sind. Wir mögen auch in Beziehung auf Gott uns zu der Ahnung erheben, daß für ihn auch da, wo für uns ein saltus und hiatus in der Entwicklung da ist, er aufgehoben sein mag; daß, um in theologischen Begriffen das Ueberschwängliche anzudeuten, etwa die Menschwerdung des Logos vorbereitet sein mag durch eine lebensschaffende und erleuchtende Wirkung desselben in der ganzen Menschheit, oder die Wieder-

1) Vgl. C. Stumpf, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Festrede. Leipzig 1900. S. besonders S. 16 f. 19. 21.

geburt = schaffende Gnade durch ein Gnadenwirken Gottes an dem von ihm Erwählten. Ja wir mögen ahnend die Frage berühren, wie weit Gottes Auge das, was wir als zeitliche Entwicklung schauen, mit Einem Blick zusammenfaßt. Aber durch alle diese Gedanken und Ahnungen ist die Glaubensgewißheit nicht aufgehoben oder beeinträchtigt, daß an allen jenen Punkten Gott neue höhere Zweckgedanken gegenüber den vorangehenden Stufen verwirklicht¹⁾. Und nicht nur an diesen Punkten, sondern auch da, wo wir die Entwicklungsfaktoren und -gesetze zu schauen vermögen oder vermeinen, läßt sich diese gesetzmäßige Entwicklung unter den Glauben stellen, daß auch in ihr nur der schöpferische Wille Gottes stufenweise und geordnet seine Zwecke durchführt.

Ja, diese Glaubensüberzeugung selbst gibt erst dem Begriff der Entwicklung seine volle Geltung. Wenn dieser in unserer wissenschaftlichen Verwendung oft als ein bloßes logisches Schema erscheint, das wir anwenden, um ausgedehnte Kausalreihen uns übersichtlich zu ordnen, so gewinnt er im christlichen Glauben seine Realität. Er hat sie in Gott, der seinen göttlichen Ratschluß entfaltet. Dieser Ratschluß Gottes tritt an die Stelle der in der Luft schwebenden Idee, an welche die idealistische Philosophie den Begriff der Entwicklung geheftet hat. In Gott haben wir die Einheit, die, wie wir oben (S. 19—21) sahen, bei der Ausweitung des Entwicklungsbegriffs uns verloren zu

1) Diese Glaubensgewißheit gründet sich nicht etwa darauf, daß die kausale Erklärung an den bezeichneten Stellen versagt und den saltus und hiatus nicht auszufüllen im Stande ist. Eine solche klaffende Lücke in der kausal erklärbaren Entwicklung mag uns zwar den Anlaß geben, daß wir aus der ungelösten, vielleicht überhaupt unlösbaren Frage nach dem Woher? uns zu der Frage nach dem Wozu? erheben und in letzter Linie auf Gottes Zweckgedanken zurückgreifen. Aber den genügenden rechtfertigenden Grund hierfür bildet nicht die Lücke der kausalen Erklärung, sondern allein die Erkenntnis des Wertes, den die betreffenden Lebensstufen für die Verwirklichung des höchsten Zieles haben. Darum ist auch diese teleologische Erkenntnis nicht eine Begünstigung der „ignava ratio“, die es sich „in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen“ sucht (Kant) und mit der teleologischen Ueberzeugung die ätiologische Frage erledigt wähnt; sondern sie hindert uns in keiner Weise, die ätiologische Frage unermüdet weiter zu verfolgen.

gehen droht, als eine Einheit nicht bloß in der Idee, sondern in einem Subjekt. Darum, wenn wir im vorigen Abschnitt den Gegensatz des Christentums gegen den Evolutionismus betont haben, so behauptet mit gleichem Recht unsere These V: „Dagegen ist das Christentum offen für die ätiologische und teleologische Feststellung einer Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit; nur verlangt es die Einordnung der gefundenen Entwicklungsthatfachen in seine umfassende, teleologisch geartete Gottes- und Weltanschauung.“

Die konkrete Durchführung dieser prinzipiellen Gedanken auf den einzelnen Gebieten der wirklichen Welt, der Natur, der Geschichte, des Einzellebens, unterlasse ich hier und verweise auf den früheren Vortrag. Aber blicken wir hier am Schluß nochmals auf den Anfang zurück. Dort vergegenwärtigten wir uns Plato als den Philosophen, der in allem Werden nur die ewig sich gleich bleibenden, immer aufs Neue in unserer wirklichen Welt abgeschatteten Ideen aufsucht und sein Interesse in ihrer Erkenntnis aufgehen läßt. Unser Interesse wendet sich dem lebendigen Geschehen zu und dem, was es Neues hervorbringt. Aber auch wir fragen nach einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Wir finden ihn glaubend in den göttlichen Zweckgedanken, die nicht nur wie die platonischen Ideen in endlosem Schattenspiel ihre Projektion in diese Zeitenwelt werfen, sondern die sich in dieser Welt und ihrer Geschichte vor unsern Augen und uns zu gut stufenweise verwirklichen. Sie alle aber haben ihre Einheit in dem ewigen Ratschluß der göttlichen Liebe, der in der Welt zu seiner allmählichen Offenbarung und Durchführung gelangt. So hat unser Glaube inmitten des Stroms der zeitlichen Entwicklung seinen festen Stand und sicheren Ruheort in dem Gott, von dem wir bekennen: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα · αὐτῷ ἢ ὁδῶα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*