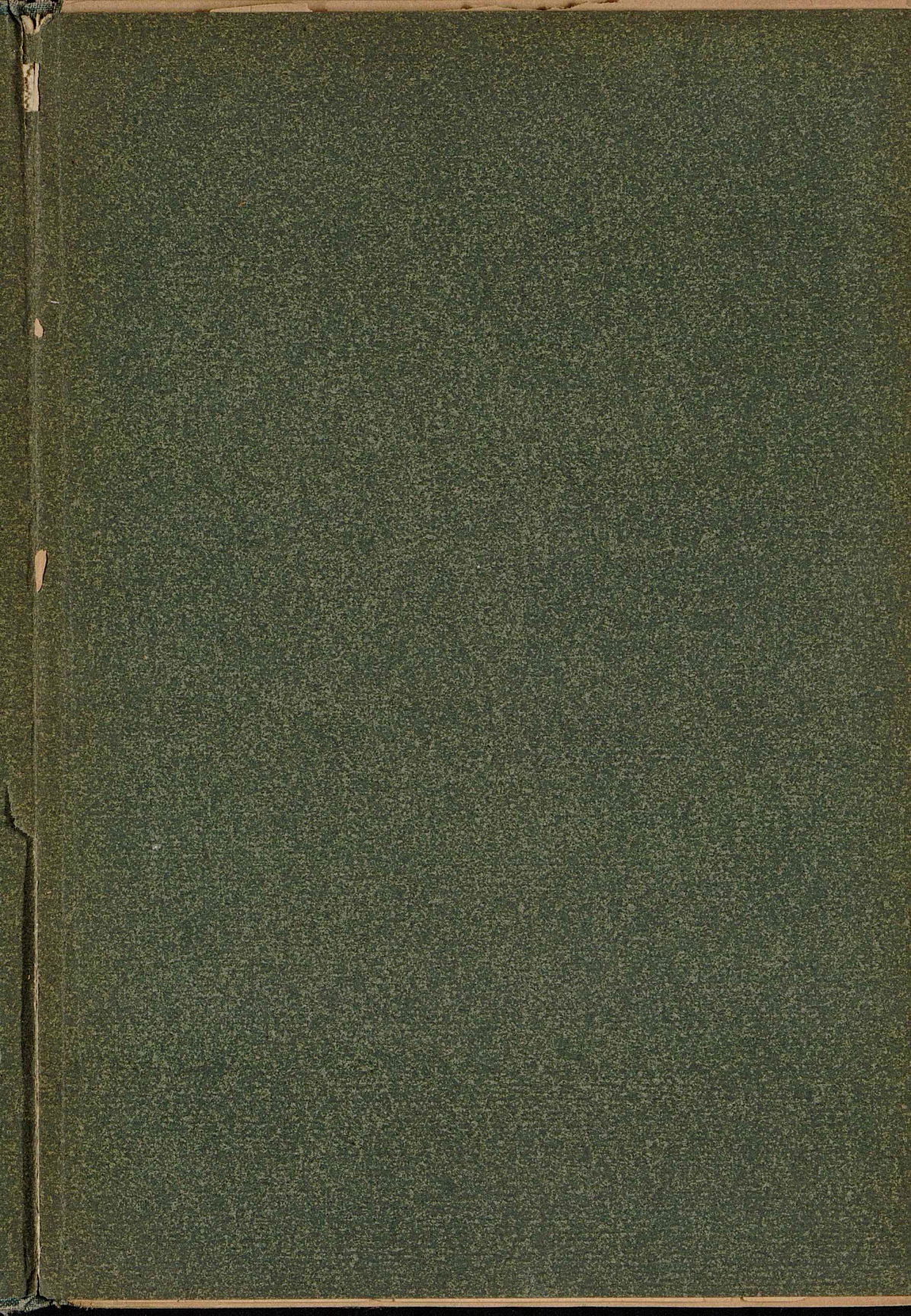


Dr. Albert Kalthoff

Modernes Christentum



4
X₄
4606



vidt selv
lunde feilig!

▽ 4 x 4600 $\frac{4}{-}$

Modernes Christentum

Don

Dr. Albert Kalthoff

4. TAUSEND

Pan-Verlag
Berlin W. 35

4 X 4600 ⁴_—



SW

S ist fast schon eine Trivialität, von einem neuen Erwachen des religiösen Lebens in der Gegenwart zu reden. Selbst die Hast und Ueberhaft, mit der die Kirchen wieder dabei sind, ihren Besitzstand zu festigen und zu erweitern, muß doch als Symptom eines in der Tiefe des Lebens vorgehenden Geistesprozesses gewertet werden. So vieles an der restaurierten Kirchlichkeit heute auch künstlich gemacht und äußerer Schein sein mag, so beweist doch schon die Tatsache, daß sich die politischen Machtinstinkte gerade nach der religiösen Seite hin wenden, daß von dorthier eine deutliche Bitterung gekommen ist. Aber mehr noch ist die religiöse Atmosphäre in den außerkirchlichen Gebieten zu verspüren. So energisch die an dem Naturwissen gereifte Vernunft ihren Kampf gegen das auf den Widerspruch gegen Natur und Vernunft gegründete kirchliche Dogma weiterführen mag, so hat doch dieselbe Vernunft mit der Aufdeckung der natürlichen, der psychischen und sozialen Faktoren, die in der Schaffung dieses Dogmas wirksam gewesen sind, zugleich eine richtigere Wertschätzung der kirchlichen Vergangenheit ermöglicht, und indem die Wissenschaft anerkennen gelernt hat, wie viel sie neben der rein logischen, begrifflichen Analyse, auf die sie lange Zeit ihr ganzes Augenmerk gerichtet, auch der schöpferischen Synthese, in der die so lange verkannte und mißverstandene Phantasie tätig ist, verdankt, hat sie ein religiöses Moment in ihren eigensten Arbeitsgebieten gefunden, sie hat in sich selber einen Glauben entdeckt, der alle Merkmale eines religiösen Glaubens in sich trägt, nämlich den Glauben an die im Mechanismus des Naturgeschehens beschlossen liegenden

Schaffens- und Entwicklungskräfte. Die Dichtung hat in der neuen Romantik den Menschen aus der Tageshelle des Bewußtseins in die Welt des ewigen Geheimnisses, in die Welt der unbewußten, unter- oder überbewußten Instinkte und Triebe hineingeführt. Die pessimistische Philosophie hat das alte Lebensrätsel wieder ans Licht gezogen, das auf dem Grunde jeder Menschenseele schlummert, sie hat auch den Tod in die Rechnung des Daseins aufgenommen und aus dem Unergründlichen, dem wenig Fragwürdigen die Macht gebildet, in der der Mensch seine Erlösung von der Last des Daseins findet. Im Sozialismus kommt der ganze Lebenshunger des Menschen zum Worte und predigt eine neue Menschenzukunft, wo alle Lebensideale ihre Verwirklichung gefunden haben sollen, und ein neuer Glaube beseelt auch die vom Sozialismus berührten Geister, ein Glaube an den Menschen und die in seinen elementarsten Lebensbedingungen wirksamen Entwicklungskräfte.

Das alles ist Religion, nur daß noch nicht ersichtlich ist, wo diese auseinanderstrebenden Tendenzen modernen Kulturlebens ihren Einigungspunkt finden sollen, und wie dieses neue Leben zusammenhängt mit dem, was wir von der Vergangenheit her als Religion kennen: mit dem Christentum. Zunächst sehen wir den scharfen Gegensatz, in dem das Neue und das Alte zu einander stehen. Der Gegensatz wird auf beiden Seiten empfunden und gelegentlich mit aller Schroffheit ausgesprochen. Lieber will der Mensch mit dem neuen Glauben auf den Namen eines Religiösen verzichten, als sich der Möglichkeit aussetzen, mit den Menschen des alten Glaubens, des Christentums verwechselt und zusammengeworfen zu werden. Und der Mensch des alten Glaubens ist in seiner eigenen christlichen Welt so abgeschlossen, daß er in allem, was jenseits dieser Welt vorgeht, nur eine Gefahr und eine Feindseligkeit für sich selber vermutet.

Da aber das Leben in der Wirklichkeit für alle noch so schroffen Gegensätze seine Vermittlungen sucht und schafft, so sehen wir auch in der Religion die Arbeiter eifrig am Werk, dem Leben diese Aufgabe zu erleichtern, die feindlichen Mächte mit einander zu versöhnen und dem Christentum seine

Daseinsmöglichkeit in der modernen Welt zu sichern, oder modernes Kultur- und Geistesleben in die christliche Welt zurückzudatieren. So ist das entstanden, was heute modernes Christentum genannt zu werden pflegt, und dessen Daseinsberechtigung, dessen Daseinsmöglichkeit hier untersucht werden soll.

Diese Untersuchung weist zunächst rückwärts in das alte, unmoderne Christentum, um an ihm die verschiedenen Versuche zur Schaffung eines modernen Christentums zu bemessen.

I.

Insofern das Christentum in seinen Grundzügen eine neue Kulturepoche inaugurirt hat, bedeutet es zugleich einen radikalen Protest gegen das gesamte Kulturleben des Altertums. Dieser Protest steigert sich bis zur Idee der Weltverneinung, zur religiösen Prophetie eines Weltuntergangs. Das Christusbild des neuen Testaments ist in eine überaus düstere Umgebung hineingezeichnet. Es ist keineswegs nur die letzte der neutestamentlichen Schriften, die Offenbarung Johannis, wo Christus über endlose Trümmer- und Leichenfelder dahinschreitet. Auch die Epistelliteratur hat durchweg für die erwartete Erscheinung Christi eine große Weltkatastrophe zur Voraussetzung. So verschieden die unter den einzelnen Apostelnamen erscheinenden Sendschreiben des neuen Testaments im einzelnen auch sein mögen: darin sind sie alle einig, daß ein großer Zusammenbruch aller irdischen Dinge erfolgen müsse, bevor die Hoffnung der Christen auf den Anbruch einer neuen, der messianischen Zeit in Erfüllung gehen könne. Wie in dem zweiten Petrusbrief die Himmel und die Erde mit großem Krachen zergehen und alle Elemente in Hitze zerschmelzen sollen, so geht in den paulinischen Briefen der Weltherrschaft Christi ein großer Weltenkrieg voran, wo alle Herrschaft, alle Obrigkeit und Gewalt besiegt und dem messianischen Gottessohne unter die Füße getan wird. So schauen aber auch die Evangelien hinein in eine Welt, in der die Sterne des Himmels sich bewegen und am Himmel Zeichen und Schrecknisse geschehen werden. Sie fühlen die Erde erdröhnen vom Kriege und Kriegsgeschrei und hören die Angststufe der Menschen, denen auf Erden hange

wird vor dem schnell hereinbrechenden Schrecken. Und dieser dunkle Hintergrund für den neutestamentlichen Christusglauben ist doch nur ein kleiner Ausschnitt aus dem ganzen dunklen Weltbilde, wie es die apokalyptischen Darstellungen des späteren Judentums in immer neuen Darstellungen entwarfen. Ja, was im Judentum und seinem zum Christentum überleitenden Messianismus Weltuntergangsstimmung geworden, das zeigt sich ebenfalls in der griechisch-römischen Welt, nur in anderer Sprache und Art. Die offizielle griechische Philosophie ist Verfallsphilosophie geworden. Die alte Weisheit, die mit ihren allgemeinen Begriffen dem Menschengenisse feste und zuverlässige Wahrheit zu geben versprochen, hat ihren Kredit eingebüßt. Sie ist aufgelöst in ein vieldeutiges Spiel mit Worten, und die Worte tragen kein eigenes ursprüngliches Leben mehr in sich, es sind angelesene, überlieferte Worte, Worte der Schule, die der Meister seinen Schülern mitgegeben, die der Schüler dann dem Meister gläubig nachgesprochen, um sie darauf eifrig weiterzugeben und neue Schüler mit ihnen zu werben. Die angeborene Liebe zur Weisheit, die alte erotische Leidenschaft des Philosophen, ist in einer eiteln Wichtigtuerei mit dem Ruhme des Lehrers, in der Sucht, den Kreis der Anhänger einer Schule möglichst zu erweitern, untergegangen. Daß der Mensch aller Dinge Maß sei, hat einem neuen Geschlecht noch ungleich mehr eingeleuchtet als einst dem älteren. So sind alle großen Lebensmächte zerbröckelt, die einst einen Zusammenhalt unter den Menschen geschlossen. Die Kunst redet nicht mehr von der Kraft des Volkes und der Größe und Herrlichkeit des Vaterlandes, sie huldigt menschlichen Namen, errichtet den Einzelnen ihre Tempel und den Einzelnen ihre Denkmale. Der Staat ist nicht mehr der lebendige Leib, der alle seine Glieder mit dem einen großen Interesse seiner Politik umfaßt, wie Plato ihn geschaut; er ist die Beute, um welche die ihrem eigenen Interesse nachlebenden Glieder sich reißen, daß jedes nur das beste Teil für sich auf die Seite zu schaffen sucht. Mit sich selbst beschäftigt ist jeder: der eine, um die Summe des Genusses und der Freude auszurechnen, die er mit dem Einsatz seiner ganzen Kraft auf allen Gebieten

des Lebens gewinnen könne; der andere um sich in sich selbst zurückzuziehen und sich ganz der Frage zu widmen, wie er sich selbst umschaffen und jenseits seiner eigenen Leiden und Freuden leben könne. Und die, die so für ihre Seele sorgen, sind noch die besten, die feinsten Geister, die ohne es selbst zu wissen und zu wollen, mit dieser Philosophie des Ich einer neuen Zukunft des Lebens vorarbeiten. Aber die Geringeren, die Duzendmenschen, ziehen diese Ichphilosophie in den Dienst ihrer eigenen Kleinheit, sie prägen sie um zu der Lehre einer brutalen Selbstsucht, auf deren Sumpfboden der Cäsarenwahnsinn erwächst und das neronische Gelüste, die Vorderseite des Bildes, auf dessen Rehrseite die kriechende Unterwürfigkeit und elende Feigheit der Sklavenseelen ihre Orgien feiert. Da werfen die ernsteren Denker die Frage auf, wie solchem Verfall noch Einhalt zu thun sei. Die Meister werden Seelenärzte, ihre Philosophie soll ein Heilmittel darbieten für die im Herzen krank gewordene Zeit. Aber zuletzt offenbart die dargebotene Hilfe doch nur die verzweifelte Ratlosigkeit der Helfer, die Arznei erweist sich als ein Gift, das gefährlicher wirkt als selbst die Krankheit. Der Weg der Freiheit, wie Seneca und seine Gesinnungsgenossen ihn anpreisen, ist der Weg ins Meer, in den Fluß, den Brunnen, oder an den Ast des Baums, durch die Kehle, die Gurgel, das Herz; das war die letzte Zuflucht, die diese Philosophie ihren Jüngern zu bieten hatte: der Tod, der selbstgewählte freiwillige Tod. So geht es auch hier wie Todesahnung durch die Gemüther, nachdem alles Große, Gemeinsame im Leben erstorben, und es ist nur die fühlbarste Rückwirkung dieses unaufhaltsamen Niedergangs aller Lebenswerte, wenn nun im Herzen der Religion der Kultus des Todes den Dienst des Lebens verdrängt. Es sind die orphischen Mysterien, deren Blüte nun zeigt, wie nicht mehr das Rätsel des Lebens, sondern das des Todes die Gemüther gefangen hält. Die Todesgötter zu besänftigen, des Todes Schrecken zu mildern, das erscheint als die gesuchteste Aufgabe der Religion: der Magier und Sühnepriester, der Geisterbeschwörer und Totenerwecker tritt in den Mittelpunkt des ganzen religiösen Tuns und Treibens.

Diese Entwicklung des geistigen Lebens war aber nur symptomatisch für den rapiden Verfall des sozialen Lebens in jenem Rom, das mit seiner Politik den Erdkreis beherrschte. Roms Verfall beginnt zugleich mit seiner Größe. Als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Rom seine Adler an den Zentren der drei Erdteile aufgepflanzt und damit seine Welt-herrschaft vorläufig gesichert hatte, wurde im Innern des Reiches schon das Verderben offenbar, um welches die Stadt an der Tiber ihre Größe und Macht erkauft hatte. Die Zügel dieser Macht lagen ja in den Händen einer Klasse, die nur sich selbst kannte und ihre Macht immer rücksichtsloser in eigenen Interesse auszubeuten entschlossen war. Die Glieder der Notabilität arbeiteten sich gegenseitig in die Hände, um die einträglichsten Staatsämter sich und ihren Angehörigen zu sichern. Die ungeheuren Vermögen, welche als Beute in den Händen der Beamten zurückblieben, übten dann wieder ihre Anziehungskraft auf die kleinen Beute, die als freiwillige Gefolgschaft den Einfluß der Vornehmen wieder vermehrten. Da bei der senatsfähigen Gesellschaft nur der Betrieb der Landwirtschaft als standesgemäß erachtet wurde, so legte das Großkapital auf Grund und Boden Beschlag und bemächtigte sich des Staatsackers, es verdrängte den Kleinbauern und vermehrte damit das städtische Proletariat, die immer größer werdende Masse der Enterbten. Während in Rom selbst der blutige Ausgang der grachischen Reformversuche nur die Unmöglichkeit, dieser gemeinschädlichen agrarischen Entwicklung Einhalt zu tun, offenbar machte, hatte das Proletariat in Sizilien und im Innern Kleinasiens nur noch die Wahl zwischen dumpfer und stumpfer Vertierung oder loderndem Haß und ingrimmiger Verzweiflung. In diesen Sklavenherden, die der grausamsten Willkür ihrer Treiber preisgegeben waren, lebte ein Teil der römischen Intelligenz, Männer und Frauen, in deren geistigen Leben sich der furchtbare Zwiespalt auslebte zwischen einer Weltordnung der Gerechtigkeit, die sie als das ideale Erbe aus besseren Tagen in sich trugen, und einer Gesellschaftsform, die dem reichen, prassenden Müßiggänger Gewalt gab über das Leben und die Kraft ungezählter Tausende.

Das war die Wirklichkeit, der Boden, auf dem das Christentum erwuchs und auf dem es allein in seinen Grundzügen verständlich wird. Jedes neue Leben der Geschichte entsteht eben zunächst im Gegensatz zu dem alten, es nimmt seine Lebensfähigkeit, seine geschichtliche Notwendigkeit nicht aus der Blüte, sondern dem Verfall, es ist die Verkörperung des Rechtsanspruches der in diesem Verfall nicht zu ihrem Rechte gekommenen Lebenszeiten und Lebenskräfte, bis das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung die Gegensätze mit einander vermittelt und so eine Neubildung geschaffen hat, in der das Alte in neuer Form wieder erscheint. So müssen die sittlichen und religiösen Grundideen des Christentums zunächst als Waffen gewertet werden, mit denen die aus dem Verfallsleben der Zeit emporringenden Geister den Kampf für eine neue, den von ihnen geforderten Lebensbedingungen entsprechende Kultur geführt haben, und der Natur der Sache nach führen mußten.

II.

Die elementarste dieser altchristlichen Ideen ist die der Armut. Auch wenn wir nicht wüßten, daß die Christen sich ursprünglich als die Ebioniten, die Sekte der Armen bezeichnet haben, könnte doch darüber kein Zweifel sein, daß der Idee der Armut für das Christentum eine grundlegende, geradezu schöpferische Bedeutung zukommt. Nicht nur, daß die Kirche das Gelübde der Armut von jedem forderte, der in dieser Welt eine höhere Stufe des sittlichen Lebens darstellen wollte: das ganze christliche Altertum ist eine Verherrlichung der Armut. So energisch, wie die frommen Väter der alten Kirche sich gegen den Reichtum, ja gegen die ganze gesellschaftliche Grundlage des Reichtums, den Privatbesitz, ausgesprochen haben, dürfte sich heute kaum eine revolutionäre Stimme mehr aussprechen. Basilius, den die Kirche den Großen genannt, heißt den Reichen einen Dieb, und der berühmteste Prediger der alten Kirche, Chrysostomus, nennt den Reichen einen Räuber, er verlangt von ihm, daß er von seinem Ueberfluß abgebe, um eine gewisse Gleichheit des Besitzes herzustellen.

Alle Kirchenväter kommen darin überein, daß der gemeinschaftliche Besitz, die Gütergemeinschaft, die für Christen wünschenswerteste Gestalt des Eigentums bedeute, daß das Privateigentum seine Entstehung dem Unrecht und der Gewalt verdanke und die Quelle bilde, aus der die Streitigkeiten und die Laster der Menschen entstammten. Und was die Kirchenväter ausgeführt, das ist nur die gradlinige Fortsetzung der Gedanken, die das ganze neue Testament, die Evangelien eingeschlossen, durchziehen. Die schärfsten Worte gegen den Reichtum hat wohl der Jakobusbrief, der ein furchtbares Strafgericht über die Reichen hereinbrechen sieht, weil sie den Lohn des Arbeiters gekürzt und ihr Wohlleben durch Vergewaltigung der Gerechten geschaffen haben. Und wenn auch sonst ein Gegensatz zwischen der Lehrweise der paulinischen Briefe und der des Jakobus vorhanden sein mag: in diesem Punkte steht die nach Paulus benannte Literatur durchweg auf dem gleichen Standpunkte wie ihr theologischer Gegner im Jakobusbriefe, daß der Reichtum als die Gefahr und das Verderben der Menschen betrachtet wird. Geldliebe heißt hier die Wurzel alles Uebels, und reich werden wollen ist die Versuchung, die den Menschen in Verdammnis bringt. Die Christen sind die, die nichts inne haben, die Armen; zu ihnen gehören die Schwachen vor der Welt, die Unedlen und Verachteten, die Gott erwählt hat. Dazu stimmen endlich die Jesusworte in den Evangelien über den Reichtum, das Wort von dem Kameel, das leichter durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Himmelreich käme, oder von dem reichen Manne, der nach dem Tode sein selbstverständliches Schicksal am Orte der Qual findet, oder die Mahnung an den reichen Jüngling, er solle alle seine Güter verkaufen und den Armen geben, oder die Warnung der Bergpredigt, daß Christen sich keine Schätze sammeln sollen auf Erden, weil niemand Gott dienen könne und dem Mammon. Und wenn irgend welche Worte des neuen Testaments echt und ursprünglich sind, dann sind es ganz sicher alle diese, in denen das Christentum seinen Gegensatz gegen den Reichtum ausspricht und sein Verdict fällt über das aus dem Reichtum entstehende Verderben. Denn als eine

frohe Botschaft für die Armen kündigt sich die neue Predigt von Hause aus an. Dem „wehe euch Reichen, wehe euch, die ihr satt seid!“ steht von vornherein gegenüber das „selig ihr Armen, selig ihr Hungernden!“ So würden dem Christus-bilde der Bibel seine wahrsten und wesentlichsten Züge fehlen, wenn aus ihm die Züge der Armut und Niedrigkeit, die Züge einer echten und rechten Proletarierexistenz ausgelöscht würden. Das Christkind, im Stalle von Bethlehem geboren, der Menschensohn, der nicht hat, wohin er sein Haupt legen soll, der Sohn des Zimmermanns aus Nazareth: das ist der Christus, von dem es in den Episteln heißt, daß er Knechtsgestalt angenommen habe und arm geworden sei.

Zu der Idee der Armut tritt als zweite die der Keuschheit. Auch sie ist von grundlegender Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der christlichen Völker geworden. Die christliche Keuschheitsidee bezieht sich zunächst auf das Leben der Geschlechter, sie geht aber in ihrer weiteren Ausgestaltung auf das Leben überhaupt, auf den Menschenleib und alles körperliche, auf die Sinne und alles, was in den Bereich ihrer Tätigkeit fallen kann. Was wir mit dem kirchlichen Namen Askese nennen, mönchische Lebensauffassung, Weltflucht, Weltverneinung, das ist nur ein umfassenderer Name für die kirchliche Forderung der Keuschheit. Auch diese Idee ist ein echter und ursprünglicher Bestandteil des Christentums. Die Geburt des Messias aus der jungfräulichen Mutter drückt der evangelischen Christusgeschichte von vornherein ihren asketischen Stempel auf. Auch die übrigen Frauengestalten, welche im Evangelium in näherer persönlicher Beziehung zu Christus erscheinen, leben im Stande der Virginität. Geist und Fleisch stehen in den paulinischen Briefen in so schroffem Gegensatz zu einander, daß das eine durchaus wider das andere streitet. Der Geist ist das Gesetz, das lebendig macht, das Fleisch ist das Gesetz der Sünde und des Todes. Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch. Weil die Ehe aber in dem körperlichen Leben wurzelt, so ist sie für die, die im Geiste wandeln wollen, ein Uebel, wenn auch ein notwendiges Uebel, das als das kleinere von zweien entschuldbar

ist. Auch die Keuschheitsidee der Evangelien beruht auf demselben Grunde. Die Ehe gehört der Sphäre des irdischen Lebens, das dem Anbruch des Gottesreiches vorangeht, an. Wenn aber das Reich des Messias anbricht, in der Auferstehung der Toten, dann wird man nicht freien, noch sich freien lassen. Ja, das Matthaeus-Evangelium weiß schon von solchen zu erzählen, die sich selbst entmannt haben, „um des Himmelreichs willen.“ Und wie im Lukas-Evangelium die Einladung ergeht: „kommt, denn es ist alles bereit“, ist unter den Gründen, die die Menschen finden, der Einladung nicht Folge zu leisten, auch das Wort: „ich habe ein Weib genommen, darum kann ich nicht kommen“.

So erscheint die von dem Christus des Evangeliums so energisch, durch die Berufung auf einen göttlichen Willensakt, dekretierte Unauflöslichkeit der Ehe als die Konsequenz einer Askese, die einen Naturtrieb des Individuums kirchenrechtlich bindet, um ihn, den doch das Leben für seinen Weiterbestand nicht entbehren kann, durch die Unterordnung unter ein absolutes Dekret zu sanktionieren. Auch das Fasten, diese natürlichste Aeußerung einer asketischen, weltverneinenden Lebensauffassung, gilt als ein selbstverständliches Gebot christlicher Lebensbetätigung in der Bergpredigt. Nur soll es mit allem Ernste geübt werden, nicht blos zum Schein, wie es die Heuchler tun. Christus selbst fastet in den Evangelien vierzig Tage lang, und er bekennet, daß zur höheren Entfaltung seiner messianischen Kraft Fasten und Beten gehöre. So hat die christliche Keuschheit zu ihrer Voraussetzung die Unreinheit des natürlichen Lebens, sowohl der Ernährung, die erst durch die Eucharistie, das kirchliche Symbol des Opfermahles, für die Zukunft des Messiasreiches geweiht wird, wie der Fortpflanzung, von deren Unreinheit der Mensch auf der höheren Lebensstufe sich ausreinigen soll durch den Coelibat oder wenigstens durch die äußerste Einschränkung des Geschlechtslebens. — Wenn die schon dem Urchristentum entstammende kanonische Regel die Armut und die Keuschheit als Fundamente christlicher Tugend und christlichen Lebens feststellt, so wird nun der G e h o r s a m der Kitt, der die einzelnen Tugenden untereinander verbindet.

Alle Sünden können dem Menschen vergeben werden, selbst die Gotteslästerung und das Wort, das wider des Menschen Sohn geredet ist, — nur die Sünde wider den heiligen Geist kann nicht vergeben werden. Der heilige Geist aber ist der kanonische Rechtsgrund, das Einheitsprinzip der Kirche. In seinem Namen werden die kirchlichen Dekrete abgefaßt und verkündigt. So ist die Sünde wider den heiligen Geist die Auflehnung gegen die Kirchenordnung, die Trennung von der Herde und der Ungehorsam gegen ihren Hirten. In den kanonischen Sendschreiben an die Korinther ist die Erregung von Spaltungen ein Zerreißen Christi. Es wird gefordert, daß die Gemeindeglieder alle Vernunft unter den Gehorsam Christi, der als heiliger Geist in der kirchlichen Einheitsregel gegenwärtig ist, gefangen nehmen sollen. Die Apostel verlangen durchweg Glaubensgehorsam, Gehorsam für das Wort des Evangeliums, das sie verkünden. So stellt auch der Christus des Evangeliums die Forderung eines bedingungslosen Gehorsams nicht nur gegen seine Worte, sondern auch gegen die in seinem Namen gesprochenen Worte seiner Jünger. Wer ihm nachfolgen will, soll absagen allem, was er hat. Für seine Jünger darf es im Leben nichts mehr geben, was für sich selbst noch einen Wert und ein Recht beanspruchen könnte: Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind bedeuten nichts, sobald Christus gerufen; ja, das eigene Leben ist belanglos geworden, es hat nichts mehr zu sagen und zu fordern für den, der in die Gefolgschaft Christi eingetreten ist. Es soll die ganze Menschheit eine Herde und ein Hirte werden. Das heißt christliche Selbstverleugnung, daß niemand mehr fern der Herde seine eigenen Wege wandelt. Das ist christlicher Glaube, daß niemand mehr sich selbst vertraut, jeder nur ein Vertrauen, einen Glauben kenne: dem einzigen Herrn und Führer, dem in seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus zu folgen. So wird der Gehorsam das Lebenselement des Christentums. Aber dieser Gehorsam ist nur der praktisch gewordene Ausdruck des kirchlichen Einheitsgedankens, der den Menschen aus seiner Vereinzelung herausholt zur Lebensgemeinschaft des Ganzen. Er ist das Lebensgesetz

des christlichen Kommunismus, der den einen Christus in jedem Gliede der Gemeinschaft gegenwärtig erschaut. —

Diese urchristliche Ideenwelt erscheint zunächst als der geistige Besitz jener geistig und sittlich hochstehenden Elemente, die in dem sich organisierenden Proletariat die Führung innehatten, der Vorsteher und Leiter der Arbeitergilden und Bruderschaften, in denen die alten Hoffnungen des prophetischen Zukunftsstaats mit den kommunistischen Utopien der Philosophen und den politischen Tendenzen des Weltstaats verschmolzen, und die bald in der über den ganzen damaligen Erdkreis verbreiteten Synagoge, der internationalen Verbindung des Handelsgewerbes, ihren natürlichen und einflußreichen Bundesgenossen fanden. So stehen diese Ideen im Dienste einer sozialen Revolution, die darauf ausgeht, die alte, auf den Reichtum, den Genuß, die Willkürherrschaft des Stärkeren gegründete Gesellschaftsordnung durch eine Organisation der Armut, der Entfugung, der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, abzulösen. In dieser christlichen Gesellschaft soll eine Zeit kommen, wo jeder Arbeiter seines Lohnes wert ist, ja, wo der gleiche Lohn gezahlt wird für die ungleiche Arbeitszeit, weil der Hausvater mit allen seinen Arbeitern eins geworden ist um einen Groschen. Da hat der Zöllner den Makel seines Berufes verloren, der Makler und Kleinhändler, der Fischer und Handwerker, alle die Menschenklassen, die Cicero zu den minderwertigen rechnet, stehen ebenbürtig neben dem Manne, der sein Vermögen in Grundbesitz angelegt hat; ja, die Sklaven mit ihren Oberflaven, die Gutspächter mit ihren Hinterlassen, erscheinen im Kreise der Vollbürger einer neuen Zeit, wenn sie sich nur als treue Haushalter erweisen und der Ordnung des Ganzen sich fügen. In dieser neuen Gesellschaft soll eine neue Rechts- und Lebensordnung gelten. Da die alte Gesellschaft auf die Macht gegründet war, so brauchte sie zur Aufrechterhaltung ihres Bestandes die Gewalt. Ein sich stets erneuernder, stets sich wandelnder Kampf der Gewalt gegen die Gewalt war das Bild der ihrem Ende entgegengehenden Kultur, wo jeder Unterdrückte nur darauf wartete, das Unrecht, das ihm selber angetan war, durch das

gleiche Unrecht an seinem Unterdrücker zu rächen, bis der Kampf aller gegen alle auf die drohende Katastrophe des Lebens hindränge. Nun soll das neue Leben damit beginnen, daß die Christen der Gewalt keine Gewalt mehr entgegensetzen, daß sie den Schlag auf den Backen nicht mit einem Gegenschlag beantworten, dem Rauben des Mantels sich nicht widersetzen, sondern wohlthun denen, die sie beleidigen und bitten für die, die sie verfolgen.

Diese altchristlichen Grundideen mit allen ihren Verzweigungen und Verbindungsgliedern sind nun im Urchristentum verankert in der Gestalt Christi, der als Jesusgott seine Sprüche den Menschen gegeben und das urchristliche Lebensideal in seiner gottmenschlichen Lebensgeschichte verkörpert. Dadurch wird dem gesamten Ideengehalt des Urchristentums der Stempel des Absoluten aufgedrückt. Was der Jesusgott gesprochen und getan, das gilt in der Christengemeinde, die sich selbst als die Inkarnation ihres himmlischen Hauptes empfindet, als göttliches Lebensgesetz. Und weil der Christenglaube einen Kampf bedeutet gegen eine untergehende, widerstrebende Kultur, so wird auch die Jesusgeschichte eine Kampfgeschichte: in der Christustragödie, der Geschichte des leidenden, sterbenden und auferstehenden Jesusgottes findet das Urchristentum den transzendenten Grund für den Glauben an die Aboluthet seiner Ideenwelt, den Ausdruck für sein, eine neue, die messianische Kulturepoche inaugurierendes religiöses Bewußtsein.

III.

Das moderne Leben erscheint zunächst als eine scharfe Gegenströmung gegen die ganze altchristliche Kultur. Es hat aus den Verneinungen, mit denen sie die Lebensordnung der alten Gesellschaft bekämpfte, wieder Bejahungen gemacht und dafür die Bejahungen, mit denen der religiöse Glaube das Fundament seiner Gewißheit geschaffen, in Verneinungen gewandelt. Die heutige Kultur preist nicht die Armut selig, sondern die Fülle, den Reichtum, sie erzieht nicht zum Gehorsam,

sondern zur Freiheit, zur Selbständigkeit. Ihr ist die Natur nicht eine dämonische, den Menschen in die Netze ihres Verderbens verstrickende Macht, sondern die Förderin und Gehilfin des Menschen, die ihm alle Bedingungen seines Daseins darreicht und auch in ihren Feindseligkeiten ihm die Kraft stärkt, seinen Lebensinhalt bereichert und seinen Lebensumfang erweitert. So hatte schon die Renaissancezeit mit dem Zeitalter der kirchlichen Reformation den großen Umschwung im Leben der christlichen Welt offenbar gemacht, nachdem die wirtschaftliche und politische Entwicklung der christlichen Völker die Armut und die Entsaugungsmoral der christlichen Völker entwurzelt hatte. Die in der arabischen Kultur erstarkten exakten Wissenschaften hatten durch die zersprengten Glieder des maurischen Reiches ihren verborgenen Weg in das christliche Europa gefunden und die Waffen der Technik vorbereitet, mit denen der neu erwachte Wirklichkeitsinn die Natur in den Dienst des Menschen zu nehmen berufen war. Indem der protestantische, territoriale Staat seine Souveränität gegen die kirchlich organisierte Gesellschaft durchsetzt, proklamiert er zugleich sein eigenes weltliches Recht, er giebt den Lebensbeziehungen der Menschen untereinander, der Ehe, der Familie, dem Berufs- und Erwerbsleben eine natürlich-sittliche Basis und löst damit das Natürliche, Irdische, Körperliche von dem Fluch, der von der Kirche her auf ihm lastete. Das neue, nach Kopernikus benannte Weltbild schafft die theoretische, naturwissenschaftliche Ergänzung zu der Praxis des modernen Staats: es liefert das Gerüst einer Welt, die in sich selbst festgefügt, ihren eigenen Gesetzen folgt und keines Heiligenscheins, keiner übernatürlichen Weihe bedarf, um dem Menschen alles zu bieten, dessen er zu seiner Lebensentfaltung bedarf: Wahrheit und Schönheit, Recht und Sittlichkeit, ja Religion und frommen Glauben. So beginnt sich nun ein neuer Menschen- und Lebensideal zu bilden, das in allen wesentlichen Zügen die Umkehrung des altchristlichen bedeutet: an die Stelle des asketischen Menschen, des Mönchs, der die Ziele seines Lebens jenseits der Welt und der Natur sucht, steht nun der naturfrohe, der seinen Sinnen vertrauende und mit den Sinnen

die Welt erfassende Mensch. Und, wie um das alte Christentum völlig zu entwurzeln, wirft der moderne Entwicklungsgedanke alle Absolutheit, die das alte Christentum für sich in Anspruch nahm, über den Haufen. Wo es in der ganzen Welt, der Natur und der Geschichte, überall nur lückenlose Zusammenhänge, Umbildungen und Weiterbildungen vorhergegangener Urformen giebt, da kann es auch überall nur etwas Relatives geben, werdendes und Gewordenes, das wieder zu neuem Werden übergeht und damit sich selbst als Gewordenes überwindet. In diesem unendlichen Entwicklungsleben giebt es keine Erscheinung, die eine absolute Bedeutung für alle übrigen beanspruchen könnte. Auch das Christentum kann in dieser sich entwickelnden Welt von dem allgemeinen Lebensgesetz keine Ausnahme machen, es kann sich dem ewigen Flusse alles Geschehens nicht entziehen. Wie es in seinen Ursprüngen die Faktoren erkennen läßt, die ihm seine Lebensbedingungen geschaffen, so wächst es auch über sich hinaus zu neuen Bildungen, die sich zu der alten urchristlichen Welt ebenso verhalten werden, wie diese sich zu der Welt der Antiken verhalten hat. Und wie der Mensch sich so von allen Absolutheiten, die ihn unter sich haben zwingen wollen, erlöst fühlt, kündigt er ihnen allen den Gehorsam, um Persönlichkeit zu werden und in sich selbst die Gesetze seines Daseins zu suchen. In diesem individuellen Menschen findet das moderne Leben seine schärfste Ausprägung. Er ist deshalb auch das eigentliche Problem für das religiöse Leben, und die Frage, ob und wie der persönliche Mensch, der Mensch in dem Naturdrange seines Lebens, in dem Schaffensdrange seiner Freiheit, doch mit dem alten christlichen, dem asketischen, im Gehorsam gegen Christus seiner Eigenheit sich entäußernden Menschen zusammenbestehen könne, das ist die Frage nach dem Rechte und der Daseinsmöglichkeit des Christentums in der modernen Welt.

Für die katholische Kirche ist diese Frage belanglos. Ihr bleibt das historisch gewordene Christentum, wie sie es in sich verkörpert, ohne weiteres auch heute noch die absolute Norm des Lebens. Ein modernes Leben, das sich außerhalb dieser Norm entwickeln und gegen diese Norm durchsetzen könnte,

gibt es für sie nicht. Anders die protestantische Kirche. Indem sie sich von der katholischen Kirche abzweigte und doch eine christliche Kirche sein wollte, ergab sich für sie die Nothwendigkeit, einen Maßstab festzustellen, nach welchem sie ihr eigenes Christentum als das wahre, das der katholischen Kirche als ein entstelltes und verkümmertes Christentum beurteilen könnte. Als dieser Maßstab galt zunächst das neue Testament, dessen Identität mit dem Christentum der ersten drei resp. fünf Jahrhunderte als selbstverständlich angenommen wurde. Soweit dann diese Identität fraglich wurde, sollte das neue Testament allein als Norm des Christentums gelten. Wie aber immer deutlicher wurde, daß auch im neuen Testament unverkennbare Keime des katholischen Christentums vorhanden waren, wurde der Maßstab auf die paulinischen Briefe und die Evangelienchriften reduziert. Bald mußte auch Paulus preisgegeben werden, als der Begründer einer Theologie, die geradewegs in die katholische Kirche hineinführe. Dann folgte dem Paulus das vierte, nach Johannes benannte Evangelium, und endlich folgten auch die übrigen Evangelien bis auf einen aus Markus und Matthaeus kombinierten Rest, der in seiner Dürftigkeit nichts mehr von dem enthielt, was alle früheren Jahrhunderte Christentum genannt hatten, der aber doch nur das ursprüngliche Christentum enthalte und damit den Maßstab für alles, was sich in der Gegenwart noch Christentum nennen dürfe, abgeben sollte.

So sehen wir die protestantische Theologie seit Jahrhunderten bei der Arbeit, einen Zusammenhang zwischen Christentum und modernem Leben herzustellen, ein modernes Christentum zu eruiern, das beiden Seiten des Lebens, der Gegenwart wie der Vergangenheit, in gleicher Weise gerecht werden soll. In Wahrheit aber wird bei dieser Arbeit die Vergangenheit vergewaltigt, und alle die verschiedenen, zum Teil einander durchkreuzenden Wege, die die Theologie zu diesem Ziele einschlägt, bedeuten in der Sache nichts anderes, als daß die Gegenwart jedesmal in die Vergangenheit zurückdatiert und somit das, was der Theologe als sein Christentum darbietet, zugleich als das Wesentliche des alten und ursprünglichen Christentums dargetan werden soll. Schon die

Reformatoren sind diesen Weg gegangen. Sie waren überzeugt, in ihrem protestantischen Staatschristentum nur das ursprüngliche Christentum wieder entdeckt und von seinen späteren Verfälschungen gereinigt zu haben. Darum nahmen sie auch für ihre protestantische Theologie den Charakter der Absolutheit, wie ihn das alte Christentum für sich proklamiert, in Anspruch. Sie glaubten an den Christusgott, der der Welt gerade ihre Lehre als die seinige, die wahrhaft göttliche Lehre gegeben. Dann tat der Rationalismus den weiteren Schritt, daß er aus dem Urchristentum alle ihm anstößig gewordenen Uebernatürlichkeiten entfernte. Die ganze Wunderwelt der Bibel, namentlich des neuen Testaments, sollte nun entweder als ein Mißverständnis der im Wunderglauben befangenen Schriftsteller, oder als absichtliche Täuschung eines sein Interesse vertretenden Alerus beurteilt werden. Das ursprüngliche Christentum sollte dagegen die natürliche Religion gewesen sein, die Religion einer reinen, d. h. den sittlichen Anschauungen des 18. Jahrhunderts entsprechenden Moral. In eigener Weise hat Friedrich II. in einem Briefe an D'Allembert vom 18. Oktober 1770 diesem rationalisierten Christentum Ausdruck verliehen: „. . . Erlauben sie mir, Ihnen zu sagen, daß unsere heutigen Religionen ebensowenig der Religion Christi, wie der irdischen gleichen. Jesus war ein Jude, und wir verbrennen die Juden; Jesus lehrte Geduld und wir verfolgen; Jesus lehrte Sittlichkeit, und wir üben sie nicht aus; Jesus gab keine Dogmen, die Konzilien machten dergleichen. Ein Christ aus dem dritten Jahrhundert ist schon einem aus dem ersten nicht mehr ähnlich. Jesus war eigentlich ein Essäer und nahm die Moral der Essäer an, die der eines Zeno gleicht. Seine Religion war reiner Deismus, wir haben sie erst zugerichtet. Dennoch nehme ich mit der christlichen Moral die aller Philosophen in Schutz und lasse gern die Dogmen stehen, welche nicht von ihm herrühren.“ — Dann kam zuletzt die kritische Theologie, die dem alten Christentum noch schärfer zugesetzte und alles aus ihm entfernte, was sich für das moderne Leben als anstößig und unbrauchbar erwies. Vor allen Dingen wurde die transzendente Christusidee, an der doch das ganze

Urchristentum hängt, eliminiert: an die Stelle des dem modernen Bewußtsein unverständlich gewordenen Jesusgottes, dessen mythische Geschichte die Evangelien erzählen, wurde ein menschliches Individuum gesetzt, ein frommer jüdischer Rabbi, der Sohn eines Zimmermanns aus Nazareth, in dessen Frömmigkeit nur alles enthalten gewesen sein soll, was als christlich zu gelten hat.

Die theologische Fiktion von der Existenz eines solchen Jesus bekam einen scheinbaren Halt durch die Tatsache, daß einzelne spätere Philosophenschulen sich in den bei ihnen kursierenden Mythen ihrer göttlichen Lehrer an die Namen wirklicher Persönlichkeiten anlehnten. Aber das alte Christentum war eben keine Philosophenschule, sondern eine soziale Genossenschaft, ein Bruderschaftsverband. Diese sammelten sich nicht um eine historische Persönlichkeit, sondern um einen göttlichen Heros, dem, wie es in der Christengemeinde von Anfang auch geschah, die Eucharistie, das Opfer- und Gedächtnismahl gefeiert wurde. Bei dieser Lage der Dinge würde sich die Meinung, daß dem Jesusgott der Evangelien eine historische Persönlichkeit zu Grunde liegen müsse, nur allenfalls aufrecht erhalten lassen, wenn von einer solchen Persönlichkeit in außerbiblischen Quellen eine sichere Spur vorhanden wäre. Aber hier hat die Forschung nur ein direkt negatives Resultat gehabt. Wir haben Schriftsteller genug, die über das Zeitalter zu Beginn des Christentums geschrieben, auch solche, die speziell Palästina und seine Geschichte aus dieser Zeit behandelt haben, vorab Philo und Josefus. Aber, sofern es sich nicht um ersichtlich spätere christliche Einschreibungen handelt: von einem Jesus, der mit dem der Evangelien identifiziert werden könnte, keine Spur! Diese Tatsache kann heute von den neuesten Enthusiasten des historischen Jesus nicht mehr geleugnet werden, und die Ausflüchte, mit denen die Theologen den Konsequenzen dieser Tatsache zu entgehen suchen, sind lehrreich für die Verlegenheiten, die den Theologen durch dieses allgemeine Schweigen der außerchristlichen Schriftsteller über ihren Jesus bereitet wird. Josefus hat nach Wernle (Die Quellen des Lebens Jesu, Halle 1904) Jesum nicht erwähnt, um den Christen

nicht den Gefallen zu tun, das Geschick Jesu in die politischen Zusammenhänge vom Untergange Jerusalems hinein zu stellen. Es heißt dann weiter bei Bernle: „Genau kennen wir die Motive seines (des Josefus) Schweigens nicht. Ein Beweis gegen Jesu Existenz könnte es nur sein, wenn eben nicht Josefus, sondern ein genauer strenger Chronist in solcher Weise Jesum übergangen hätte. Das Ergebnis ist immerhin betrübend. Wir haben nur christliche Zeugnisse für Jesus.“ Und B o u s s e t (Was wissen wir von Jesus?, Halle 1904) tröstet sich: „Wenn Josefus weder die christliche Religionsgemeinde noch ihren Stifter erwähnt, so fällt sein Schweigen nicht sonderlich ins Gewicht. Josefus mußte zu der Zeit, in der er schrieb, viel von den Christen wissen. Wenn er sie nicht erwähnt, so geschah es, weil er sie nicht erwähnen wollte.“ Vor allen Dingen kommt H a r n a c k zu dem Schluß, daß es unbefangene Zeugnisse in Bezug auf Jesus nicht gebe, weil die ältesten heidnischen Schriftsteller, die von dem Christentum Notiz genommen (Anfang des 2. Jahrhunderts), Tacitus, Sueton und Plinius, in Bezug auf Jesus kaum das Spärlichste berichten, und es dazu sehr wahrscheinlich sei, daß es nicht auf selbständiger Kenntnis beruhe, sondern auf Hörensagen, lediglich also auf christlicher Ueberlieferung. Dafür hat nun Harnack entdeckt, daß dieser Jesus gelebt haben müsse, weil wir nirgends hören, daß die Juden je die geschichtliche Existenz Jesu bestritten hätten (Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, 2. Vorlesung)! Als ob die Juden Veranlassung gehabt hätten, etwas zu bestreiten, was nie und nirgends behauptet worden! Die Christen behaupteten die Existenz ihres Christusgottes, dem sie in ihren Versammlungen die Eucharistie feierten, auf dessen Namen sie ihre Kinder taufte, und von dem der bedeutsame Brief des Plinius feststellt, daß ihm die Christen in ihren Versammlungen wie einem Gotte Wechselgesänge darbrächten. Ein Jesusgott oder ein Christusgott war aber der damaligen Zeit an sich gar nichts Unglaubwürdiges. Gegen seine Existenz Einsprache zu erheben, lag deshalb kein Grund vor, sofern nicht die Juden einen historischen Jesus, der zu dem Jesusgott der Evangelien das Modell geliefert, gekannt hätten, um mit ihm dem Christen-

glauben den härtesten Schlag zu versetzen. Wenn ein historischer Jesus wirklich existiert hätte, so wäre es unbegreiflich, daß sich die Juden das Argument, das in ihm gegen das Christentum gelegen haben würde, hätten entgehen lassen. Mit einem so harmlosen Landsmann, wie der Harnack'sche Jesus dem „Wesen des Christentums“ zufolge hätte sein müssen, hätten die Juden ja dem Glauben der Christen an ihren Christusgott den tödlichsten Schlag versetzen können. Sie hätten nur den Beweis zu erbringen brauchen, daß Jesus der gewesen, als den ihn Harnack historisch festgelegt haben will, und das ganze Christentum wäre als eine arge Mystifikation offenkundig geworden. Es giebt in der ganzen Literatur, sowohl der altchristlichen wie der außerchristlichen, keinen Haken, der stark genug wäre, das Gewicht eines historischen Jesus, selbst wenn er so leicht wäre wie der der Harnack'schen Theologie, zu tragen. Wir finden schlechterdings nur den Glauben an einen Christusgott, an einen Jesugott. Daß nun die Tragödie dieses Gottes, wie sie in dem dem Gemeindemahl zugrunde liegenden Opfermythus schon beschlossen lag, wie sie dann in den Evangelien als Leidensgeschichte erzählt wurde, zur Tragödie eines göttlichen Lehrers und Heilandes der Menschen wurde, das hat, so natürlich es an und für sich durch den literarischen Charakter der Evangelien sein mag, die theologische Suggestion geschaffen, als ob hinter dem Christusgott ein reales menschliches Individuum verborgen läge. Nach dem Harnack'schen Argument müßten auch Herakles, Orpheus, Romulus historische Persönlichkeiten gewesen sein, weil niemand im ganzen Altertum ihre Existenz bestritten hat. Aber dieser fragwürdige, allen Zeitgenossen unbekannt historische Jesus, wird noch fragwürdiger, wenn die Theologen sagen sollen, was von seinem Leben und Wirken historisch gewiß ist. Eine Literatur, die schon eine kleine Bibliothek füllen würde, ist darüber entstanden, ob dieser Jesus sich für den Messias gehalten, oder ob er gar den Messiasglauben bekämpft habe. Und heute stehen sich die Kämpfenden noch ebenso resultatlos gegenüber, wie am Anfang, so daß, um nur den menschlichen Religionsstifter halten zu können, die Theologen jetzt mehr und mehr die für das ganze alte Christen-

tum fundamentale, ja geradezu konstitutive Christusidee mit ihrer Perspektive in den Weltuntergang und die Welterneuerung als etwas Sekundäres, als die nebensächliche Form für den religiösen Inhalt des Christentums zu behandeln suchen. Damit fällt natürlich von diesem historischen Jesus auch die asketische Lebensauffassung, das Ideal der Armut, der Keuschheit und des unbedingten Gehorsams wie ein welkes Blatt ab. Er wird ein fröhlicher Optimist, ein Muster harmlosen Lebens- und Naturgenusses. Daß er an Gott als seinen himmlischen Vater geglaubt, und in diesem Glauben trotz irdischer Schwankungen festgeblieben ist, das ist der religiöse Gehalt dieses historischen Jesus und damit das Fundament des ganzen, auch des modernen Christentums, wobei wohl gar unter Hinweis auf die völlig mißverständene Erzählung von der Hochzeit zu Cana angedeutet wird, daß Christus auch gewisse epikureische Neigungen durch sein Vorbild sanktioniert habe.

IV.

Diese Art, das Christentum zu modernisieren, fand Widerspruch nicht nur auf seiten der um ihre kirchliche Tradition besorgten Orthodoxie, sondern ebenso bei durchaus energischen Vertretern modernen Geisteslebens. Der um die Parteilahme des liberalen Protestantismus sich sammelnden modernen Theologie erwuchs in Deutschland der ernsteste Gegner in Eduard v. Hartmann, der in seiner 1874 erschienenen „Selbsterziehung des Christentums“ seine Position dahin erklärt, daß er die liberalen Protestanten bekämpfe, weil sie nicht nur irreligiös seien, sondern gar obenein noch christlich sein möchten. Was die modernen Theologen in der Anpassung an die Forderungen des modernen Lebens vom Christentum noch übrig gelassen haben, ist zu dürftig, um als Religion noch zu erwärmen und zu begeistern. Es ist, nachdem aus der ursprünglichen Lehre Jesu die Nähe des Weltendes und der Messianität ausgeschieden worden, nichts als der Standpunkt des Judentums zur Zeit Jesu. Es ist aber auch eine Verhöhnung der geschichtlichen Wahrheit, wenn diese Theologen, die mit allen inhaltlichen Dogmen des Christentums redlich kehraus gemacht haben, nun, um den Namen des Christentums zu retten, von ihren Anhängern

Hartmann

den Glauben verlangen, daß die von ihnen zusammengeleiteten Fetzen aus dunklen biblischen Aussprüchen und modernen Kulturideen das ursprüngliche und echte Christentum Christi seien. In diesem Pochen auf das Christentum Christi offenbart sich ein heimlicher Rest des alten Autoritätsglaubens, indem der im Volke von früher her noch festsetzende und durch das geistige Beharrungsvermögen konservierte Respekt vor der Autorität Christi ausgebeutet wird, um dem für die Lehre Jesu Ausgegebenen eine völligere und unterwürfigere Annahme zu verschaffen, als es finden würde, wenn man die Aussprüche bloß als die Gelegenheitsreden eines schwärmerischen Juden vor Jahrtausenden vorführte. Ja, Hartmann nennt es einen entwürdigenden Byzantinismus, der die tiefste sittliche Entrüstung herausfordere, wenn der liberale Protestantismus diesen seiner Wurzel beraubten Respekt künstlich zu nähren suche, indem man gegen die zum Menschen gleich uns abgegebene Gestalt Jesu eine dem früher geglaubten Gottmenschen entlehnte Veneration unterhalte. Das alte Christentum aber ist für Hartmann unannehmbar, weil es mit seiner Weltanschauung durchaus im Jenseits wurzelt und deshalb sein Lebensprinzip in dem Willen eines theistichen, als Persönlichkeit vorgestellten Gottes hat, also heteronom ist. Diesem Christentum gegenüber vertritt Hartmann als moderner Denker die Forderung einer autonomen Religion, die das sittliche Gewissen als oberste Instanz des religiösen Lebens anerkennt und damit zugleich den dem Christentum von Hause aus innewohnenden Dualismus überwindet, während zugleich der konsequente Pessimismus, wie die alle Realitäten des in sich widerspruchsvollen Bewußtseins auf ihre metaphysische Verneinung zurückführende Spekulation, den Weg zu einer kommenden Religion der Erlösung und des Geistes zeigen soll. — Fast gleichzeitig mit Hartmann führte Franz Overbeck in Basel, der Freund und Kollege Nietzsches, den Kampf gegen die Grundgedanken des liberalen Protestantismus mit seiner 1873 erschienenen Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (neu aufgelegt 1903 in Leipzig, C. G. Naumann). Overbeck bestreitet, daß Theologie jemals christlich gewesen sei. Das alte Christentum hatte die Wissen-

Overbeck

schaft der alten Kultur, deren Erbe es antrat, in sich. Sofern aber nun die Wissenschaft, im modernen Sinne, selber wieder das Christentum zu erklären sucht, stellt sie sich neben den Glauben und bleibt in alle Ewigkeit etwas anderes als dieser. Sobald das Wissen mit dem Glauben in Berührung kommt, erweist es sich als eine dem Glauben feindliche Macht. Es zerstört unerbittlich die wesentlichsten Grundannahmen und Stützen des Glaubens, so den Glauben jeder Religion, daß sie die allein wahre sei und deshalb alle anderen als falsche bekämpfen müsse; ebenso aber auch den Wunderglauben, der jedesmal der eigenen Religion als Beweismittel ihrer Göttlichkeit dienen soll. Deshalb ist jede Theorie, die den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, ihrem Wesen nach irreligiös, und ein Glaube, der zu seinem Fortbestande einer ihn haltenden und verteidigenden Theologie bedarf, bekennet damit, daß er seinen lebendigen Grund in den Menschenherzen verloren hat. Die Theologie entstand auch im Christentum, als dessen mythenbildende Kraft dahin war, und während die alte Kirche an der allegorischen Art, die Mythen zu erklären, noch ein Surrogat für den nicht mehr selbst lebenden Mythos hatte, huldigt jetzt die Theologie dem Aberglauben, daß eine heilige Urkunde durch Anwendung der historischen Interpretation in ihrem religiösen Ansehen zu erhalten sei, daß sie also des Christentums auf historischem Wege wieder gewiß werden könne. Aber wenn das gelänge, würde es höchstens eine Gelehrtenreligion ergeben, d. h. nichts, was mit einer wirklichen Religion sich ernstlich vergleichen ließe, ein Ding etwa von derselben Lebenswahrheit wie die „Denkreligion“, welche heutzutage in den Köpfen aller gebildeten und urteilsfähigen Menschen die Glaubensreligion unwiederbringlich verdrängt haben soll. Die moderne Theologie trägt einen durch und durch apologetischen Charakter. Sie will beweisen, daß das, was der Christ alten Stils als seinen Offenbarungsglauben betrachtete, auch der Inhalt des Weltbildes sei, wie es die neuere Wissenschaft mit ihren Mitteln ausgestattet habe. Deshalb fällt Overbeck über diese Theologie das Urteil: „Es versteht sich von selbst, daß eine Theologie, die in einem eklektischen Gemisch von Halbwissen und Halbglauben den Gegensatz von

Glauben und Wissen zur Ruhe kommen läßt, sich über ihr eigenes Wesen endlosen Täuschungen hingeben kann; sie ist aber auch der wertloseste Wortkram, der je zustande gekommen, da sie in der That nur aus den Worten besteht, die sich noch immer da einstellen, wo Denken und Glauben ausgegangen sind.“ Die liberale Theologie, die sich selbst mit Emphase als die moderne Theologie bezeichnet, ist von dieser Apologetik nur der Art, nicht dem Wesen nach unterschieden. Overbeck stimmt Dav. Strauß darin zu, daß der Gedanke eines Lebens Jesu die Schlinge sei, in welche die Theologie unserer Zeit falle und in der sie zu Falle kommen mußte. Diese Theologie nimmt es zudem nicht ernst mit ihrem Menschen Jesu. Sie setzt sich wieder die Aufgabe, den Christus der Kirche mit dem der Wissenschaft zusammenzukitteln und meint auf rein historischem Wege, nachdem alle traditionellen, das göttliche Wesen Christi bezeugenden Autoritäten vernichtet sind, der Welt einen Jesus zurückgeben zu können, der, ob auch unzweifelhaft ein menschliches Wesen, doch mehr als Mensch sein soll. Noch schlimmer ergeht es dieser liberalen Theologie auf dem Gebiete der Lebensbetrachtung. „Die Apologetik“, sagt der Verfasser, „führt wenigstens noch die Worte, welche die wahre Stellung des Christentums zu aller Weltlichkeit offenbaren, oft im Munde; unsere liberale und besonders die Protestantenvereintheologie, ehrlicher ohne Zweifel, aber auch dem Sachverhalt sich noch gründlicher verschließend, weiß selbst von jenen Worten kaum noch etwas. Sie meint, ein Christentum entdeckt zu haben, dessen Versöhnung mit der Weltbildung kaum noch ein Problem ist, und mit ihr vollends gehen wir einem Zustande der Dinge entgegen, bei welchem man die christliche Religion vor allen anderen zu preisen haben wird als die Religion, mit welcher man machen kann, was man will.“ Overbeck betont mit aller Schärfe den asketischen Charakter des alten Christentums, den die moderne Theologie im Interesse ihrer Kulturfreundlichkeit zu verwischen oder aus den alten biblischen Urkunden hinwegzuerklären sucht. Er steht auch hier auf Seiten von Dav. Strauß, der betont hat, daß das persönliche Vorbild Jesu für bedeutende Seiten des menschlichen Daseins, eben die für das moderne

Kulturbewußtsein ausschlaggebenden Faktoren des staatlichen und Familienlebens, der Wissenschaft und der Kunst, gar nicht in betracht kommen könne. Aber gerade seine Stellung zu dem altchristlichen Lebensideal trennt den Basler Theologen von dem Verfasser des alten und neuen Glaubens. Gegen das Kulturideal, das Strauß in der Beantwortung der Frage, wie wir unser Leben ohne Christentum ordnen, entworfen hat, das Ideal des behäbigen Lebens, das Nietzsche als das des Bildungsphilisters so unerbittlich zerzaust hat, erinnert Overbeck an die Bedeutung der christlichen Ideen, die in die Not der Gegenwart noch oft erlösend hineinscheinen. Der Basler Professor, um den es in seiner theologischen Fakultät immer einsamer wurde, hat an seinem Lebensabend noch die Triumphe miterlebt, die Harnack als der Wiederentdecker des „Wesens des Christentums“ in Deutschland gefeiert. Aber Overbeck sieht in Harnack nur den geschickten Apologeten, der das Christentum seines wesentlichen Inhalts entleert hat, um mit dem christlichen Namen ein dem Christentum ganz fremdartiges, geradezu entgegengesetztes Kulturleben zu decken. In einem der 2. Auflage angefügten Nachwort behandelt der Verfasser diese Triumphe Harnacks als die eigentliche Bankrotterklärung der christlichen Theologie. Und wenn andere (S. G. Kofsz in Leipzig) Harnack als den Heros feiern, der es den Menschen wieder möglich gemacht, als ein ganzer Christ und ein moderner Mensch zugleich zu leben, so bekennt dafür Overbeck, daß ihm die Schrift Harnacks die „Unwesentlichkeit“ des Christentums weit eindringlicher bewiesen habe als das „Wesen“, dessen Erweisung auf ihrem Titelblatt angekündigt sei.

Wenn heute die Theologie wieder übereifrig dabei ist, durch Popularisierung ihrer Arbeiten eine kirchliche Propaganda zu treiben, so muß auch noch an das Wort erinnert werden, das der Basler Theologe seinen Zeit- und Jungstgenossen zugerufen: „Vor allem aber sind böse Punkte der Nutzen und der Bildungswert unserer heutigen populären Theologie. Zunächst der Nutzen. Für das Volk bestimmte naturwissenschaftliche Vorträge z. B. geben, so wenig bildend sie auch sonst gehalten sein mögen, doch ihren Zuhörern eine Summe von Kenntnissen

mit, die für sie im sogenannten Kampf um das Dasein unter Umständen nützlich sein können. Einen solchen Nutzen kann populäre wissenschaftliche Theologie garnicht haben. Denn was dem Menschen die Religion in der Noth des Lebens sein kann, wird durch Theologie nicht erhöht noch gestärkt, sondern geschwächt und geschwächt. Also käme es umso mehr auf den Bildungswert populärer Theologie an. Ob dieselbe solchen überhaupt haben kann, darf man wohl fragen, weil bei der eigentümlichen Stellung der Theologie zum großen Publikum, das ihr überhaupt zu allermeist nur aus religiösen Motiven Interesse widmet, populäre Theologie gar zu leicht die Grenzen zwischen Glauben und Wissen in den Köpfen verwirrt. Das ist aber der Anfang zu aller Barbarei. Was insbesondere vom Bildungswerte von Theologien zu halten ist, die wir beschuldigt haben, alle Begriffe vom wahren Christentum zu verkehren, bedarf hier keiner weitläufigen Auseinandersetzung. Ueberdies aber täuscht die apologetische Theologie das Volk, indem sie ihm im Namen der Wissenschaft vieles Unwahre bietet, wovon die Unwahrheit von Wenigen ganz, von Vielen gar nicht durchschaut werden kann; die kritische verwirrt es in ihrer rein wissenschaftlichen Form, sofern sie in dieser gar nicht geeignet ist, das eigentliche populäre Interesse an der Theologie zu befriedigen, sie verwirrt es vollends, wenn sie mit wissenschaftlichen Mitteln das religiöse Interesse zu befriedigen unternimmt. Denn dann verwirrt sie in der That die Grundtriebe des Volkes, indem sie diese über die Befriedigung ihrer Bedürfnisse irre führt. Namentlich ist das letztere allen neueren theologischen Reformversuchen dadurch begegnet, daß sie unmittelbar zum Gegenstand eines neuen Glaubens machten, was nur Kritik des alten war. In allen diesen Fällen werden aber die kostbarsten Kräfte und Triebe abgenutzt und vergeudet und im Grunde jeder ernste und wahre Fortschritt unfählich erschwert und schließlich unmöglich gemacht.“ (S. 162.)

Gewiß bietet das religiöse Phänomen im allgemeinen, wie die Entstehung des Christentums im besonderen, der Wissenschaft überaus wichtige Probleme, und wenn das Volk ein Recht darauf hat, mit der Entwicklung des geistigen Lebens, an der doch die Wissenschaft wesentlich mitbetheiligt ist, lebendige Fühlung

zu erhalten, so dürfen ihm auch die Arbeiten der Religionswissenschaft nicht vorenthalten bleiben. Aber die Theologie will eben nicht Religionswissenschaft werden, sondern, wenigstens vorläufig noch und in ihren namhaftesten Vertretern, eine kirchliche Disziplin bleiben. Sie trägt deshalb in ihrem Busen zwei Seelen, die wissenschaftliche und die kirchliche, und ihre ganze Kunst besteht darin, dem Volke diese beiden Seelen so zu zeigen, daß es ihren Dualismus nicht merkt. Die Wissenschaft kümmert sich nicht um das, was bei ihren Forschungen als Resultat herauskommen könnte. Sie kennt nur ihr eigenes Gesetz und ihr Wahrheitsinteresse. Sie will zwischen den einzelnen Erscheinungen des Lebens die Zusammenhänge erfassen, das Unbekannte aus dem schon Bekannten ableiten, das Einzelne in das Leben und die Entwicklung des Ganzen eingliedern. Die Theologie erkennt, sofern sie Wissenschaft sein will, diese Grundlage der Wissenschaft im allgemeinen an, aber nur, um unter dieser allgemeinen Anerkennung die Ausnahme zu verstecken, die sie für ihre besondere Domäne, das Christentum, zu machen sich gestattet. Dieses Christentum soll eben doch an dem einen Punkte, der als sein Ursprung hingestellt wird, einen Rest übrig lassen, der schlechterdings nicht in den allgemeinen Zusammenhang des Geschehens soll eingegliedert werden können. Nur aus diesem Grunde sträubt sich diese Theologie mit aller Gewalt gegen das Zugeständnis, daß das Christentum als das Produkt aller zeitgeschichtlich wirksamen Kräfte, der politischen und sozialen, der geistigen, der philosophischen und religiösen Faktoren verstanden werden muß. In die Enge gedrängt durch die von ihr selber prätendierten Grundsätze der Wissenschaft flüchtet sie sich in ihr Dogma von einem Religionsstifter Jesus, der als Mensch doch durch eine besondere miraculöse Einzigartigkeit von allen übrigen menschlichen Individuen verschieden bleiben soll.

Dieser Theologie gelten eben die Personen mehr als die Ideen, die Chronologie des Christentums ist ihr wichtiger als seine Soziologie. Deshalb ist ihr ganzes Sinnen darauf gerichtet, ein ihr besonders am Herzen liegendes Wort des neuen Testaments als einen Ausspruch ihres historischen Jesus aufrecht zu halten: als ob damit der Wert eines solchen Wortes über

den, den es auch als Ausspruch irgend eines anderen Menschen haben würde, hinausgehoben würde! Und eine fast kindliche Freude überkommt diese Theologie, so oft sie irgend einen Anhalt gefunden zu haben glaubt, den Ursprung einer Schrift des neuen Testaments, die von Jesus handelt, um einige Jahre oder gar einige Jahrzehnte näher an die Jahreszahl eins unserer Zeitrechnung heranzurücken: als ob nicht eben diese Jahreszahl eine rein kirchliche, theologische Schöpfung wäre, die für feste chronologische Datierung gar keinen Anhalt bietet, weil sie die Tradition voraussetzt, auf die sie sich gründet, wie doch auch eine Jahreszahl über die treibenden und schöpferischen Kräfte einer großen Zeitbewegung, deren Verständnis die Wissenschaft erschließen soll, nichts besagt. —

Wenn hier zwei Gelehrte, der Philosoph und der Theologe, ihr schweres Geschütz gegen ein theologisch aufgeputztes und modernisiertes Christentum auffahren, so werden zwei Männer, die im Namen der Lebenspraxis reden, diesem modernen Christentum noch gefährlicher: Sören Kierkegaard und Leo Tolstoi. Kierkegaard, der Däne, hat auch in Deutschland eine immer größer werdende Gemeinde gefunden, namentlich seitdem A. Dorner und Christoph Schrenpf die wichtigsten seiner Schriften in deutscher Übersetzung gegeben haben (Stuttgart, Frommanns Verlag, 1896), und durch die vor kurzem erfolgte deutsche Ausgabe seiner Tagebücher (übersetzt von H. Gottsched, Eugen Diederichs, Leipzig und Jena, 1905). Kierkegaard richtet seinen Angriff auf die Christenheit, weil diese das Christentum seines radikalen Charakters entkleidet und ihren bequemen Halbheiten angepaßt hat. Im heutigen Christentum wird das als das Richtige und Notwendige hingestellt, was Christus als unvereinbar mit einander, als unmöglich behandelt, zween Herren zu dienen, Gott und dem Mammon. Christus hat ein Lebensideal sein wollen, das zur bedingungslosen Nachfolge aufruft. Seine Lehre verlangt das leidensvolle Martyrium, die Vereinigung aller der Mächte, weiche in der Welt am höchsten im Kurse stehen. Der heutige Christ begreift nicht, daß er nicht Christ sein kann, ohne für seine Lehre zu leiden; er macht aus seinem Christentum die Anwartschaft auf bequemes Leben und einträgliches Pfünde.

Kierkegaard
Tolstoi

Während Christsein ursprünglich ein Wagnis war, der entscheidende Schritt in einer entscheidenden Situation, werden die Menschen heute als Christen „geboren“, und weil der Christ sich nicht mehr die Situation schafft, worin sich entscheidet, ob man Christ sein will oder nicht, so macht man, um doch etwas zu tun, das Christentum als Ersatz dafür zum Gegenstand des Denkens. Der Professor, von dem im ganzen neuen Testament nicht die Rede ist, und der nichts tut, als das Christentum aus der Welt hinauszupraktizieren, ist sein Ideal, der Professor gilt als der wahre Christ, der Retter des Christentums. Und er ist doch nur der Kasirat, der sich nicht um des Himmelreichs willen verschnitten hat, sondern umgekehrt, um recht in diese charakterlose Welt hineinzupassen. Den ganzen modernen Begriff Geistlichkeit könnte man unter dem Titel „intellektuelle Wollust“ behandeln, denn „all dieses zu Thränen rühren, all diese hinreißende Darstellung und Schilderung davon, wie die Wahrheit gelitten hat: das ist, wenn man selbst so weltlich ist, Wollust.“ Und der so spricht, hat selbst mit seinen Worten Ernst gemacht. Er bekennet von sich selbst: „Ich hätte mich um ein geistliches Amt bewerben können, wäre Pfarrer geworden, jetzt vielleicht schon Probst, hätte vielleicht etwas Administratives erfunden, so daß ich gar Ritter vom Danebrog geworden wäre. Es ist mir nun anders gegangen. Auf eine besondere Weise ist diese meine natürliche Entwicklung durch die Frage, welche ich mir selbst stellte, aufgehalten: „Bist du ein Christ?“ Als Christ entsagt Kierkegaard der Ehe, denn er sieht in dem Weibe die Macht, die den Mann verendlicht, ihn seinem Ideale untreu macht, ihn demütigt und zur Unbedeutenheit verurteilt. Als Christ hat Kierkegaard auch die Bande der Blutsverwandtschaft zerrissen und den schwersten Kampf seines Lebens gegen seinen Bruder geführt. So steht er da als der schroffe Gegensatz gegen alles, was der moderne Theologe Christentum nennt, die lebendige Verkörperung einer Möglichkeit, das alte Christentum in seiner Person aufzurichten.

Ähnlich ist das Christentum Tolstojs. Auch er bekämpft auf das entschiedenste die Theologen, welche ihre Hauptkunst darin üben, den einfachen, klaren Sinn der Worte Christi durch ihre Auslegungen zu entstellen, etwas Nebelhaftes, Unbestimmtes

oder gar Entgegengesetztes an die Stelle dieses Sinnes zu setzen. Auch Tolstois Christentum ist durch und durch asketisch. Er verwirft das Streben nach Reichtum und Genuß, nennt die Leidenschaftlichkeit der Bevorzugung des einen Menschen vor den andern, die man fälschlich Liebe nenne, einen Wildling, an dem bloß die Energie der tierischen Persönlichkeit offenbar werde. Vor allem aber verwirft er den Staat, weil dieser auf die Gewalt sich stütze und deshalb direkt dem Gebote Christi entgegen sei, daß man nicht widerstreben solle dem Übel. So bekämpft Tolstoi das heutige Christentum als die völlige Umkehrung des wahren und ursprünglichen Christentums, weil es alle die Staatseinrichtungen, das Militär und den Völkerkrieg, den Henker und das Zuchthaus als göttliche Institutionen dem Volke darstellt, dem Leidensgehorsam, den Christus gepredigt, entgegen.

So stehen sich in der Frage des Christentums zunächst zwei Richtungen schroff einander gegenüber. Die eine will im Grunde das moderne Leben retten und gibt dafür die Grundideen des ursprünglichen Christentums, dessen Name doch beibehalten werden soll, preis; die andere dringt auf Verwirklichung des urchristlichen Lebens in der Gegenwart und wirft sich damit der Entwicklung entgegen, die das moderne Kulturleben eingeschlagen hat. Der einen aber wie der anderen tritt eine dritte Richtung entgegen, die das ganze Christentum sowohl in seiner alten wie in seiner modernisierten Gestalt für unvereinbar mit den Tendenzen des modernen Kultur- und Geisteslebens erklärt, sei es nun, daß sie mit Hartmann diese Unvereinbarkeit schon für die Gegenwart behauptet und deshalb einer religiösen Neuschöpfung entgegensteht, oder mit Overbeck nur für die Zukunft eine Überwindung des Christentums erwartet und deshalb für die Gegenwart dem Christentum noch eine relative, durch den Charakter eines Übergangszeitalters gebotene Existenzberechtigung zuerkennt. Und wer die Situation im Großen und Ganzen überschaut, dem steht jedenfalls das Eine fest, daß sich die Brücke zwischen dem modernen Leben und dem alten Christentum auf theologischem Wege nicht schlagen läßt. Gegen alle Versuche, das Christentum auf dem Wege der theologischen Ausdeutung seiner Quellen für die Gegenwart zu

rekonstruieren, bleiben die Einwände zu Recht bestehen, welche von den Einen im Namen einer mit den Worten und der Geschichte Ernst machenden Wissenschaft, von den Andern im Namen der Praxis und des sittlichen Lebensernstes dagegen erhoben werden. Und die historische Rekonstruktion des Christentums würde ja im besten Falle nur einen historischen Wert beanspruchen können; sie würde sagen, was war, nicht, was ist, noch weniger, was werden und sein soll.

V.

Wo die Wege der Theologie versagen, bleiben nur die der Religion übrig, also die Frage, wie der heutige Mensch in seinem religiösen Empfinden zu dem religiösen Empfinden der alten Christen stehe.

Eben der Entwicklungsgedanke, der dem Christentum seine Absolutheit genommen und ihm seinen Platz unter allen Relationen der Geschichte angewiesen, macht es auch unmöglich, das Christentum einfach zu den Todten zu werfen. Er zwingt mit seiner naturgesetzlichen Kraft zu dem Glauben, daß in allem Gegenwartsleben Metamorphosen der Vergangenheit anschaulich werden, daß also auch in den modernsten Lebensbildungen ein organischer Zusammenhang mit den primären religiösen Lebenskräften, nicht mit den sekundären Formen der Weltanschauung und der Organisation der kirchlichen Gesellschaft zu suchen sein wird. Wenn Religion eine aus den Tiefen des Menschengemüths hervorbrechende Lebenskraft bedeutet, dann läßt sich von vornherein annehmen, daß ihr etwas Zeitloses eignet, eine dem Menschen innewohnende Ursprünglichkeit, die wie das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, wie die Instinkte und Willenstriebe zum Gattungswesen des Menschen gehört und ihre Funktion bei allen Gradunterschieden und Wandlungen der Objekte ausübt. So fühlen in der That alle religiösen Menschen innerlich etwas Verwandtes unter einander, und der moderne Mensch steht den großen religiösen Erlebnissen, die auf dem Grunde des Urchristentums einst vor sich gegangen sind, viel näher, als es nach den tiefgehenden Wandlungen der Weltanschauung und der äußeren Lebensverhältnisse auf den ersten Blick möglich erscheint. Die Mo-

mente der Verehrung und Ahnung, des Lebensdranges und der Lebensfurcht, alle die elementaren Reibungen, die aus Leben und Tod in der Seele entstehen, schlingen ein Band der Gemeinschaft um das religiöse Leben der höchsten wie der niedrigsten Kulturen.

Die historischen Formen, die das Christentum in seinem Ursprunge wie in seiner weiteren Entwicklung angenommen hat, sind ja selbst erst Niederschläge und Verdichtungen eines elementaren, im Innern verborgenen arbeitenden religiösen Lebens. Wo, wie in der Gegenwart, diese Formen zerschlagen werden, sucht sich dann die Kraft, die einst diese Formen geschaffen, neue Ausdrucksmittel und Betätigungsweisen. Das Neue überrascht und befremdet zunächst, weil es an seiner Oberfläche nur den Gegensatz erkennen läßt, in dem es zu dem Alten steht. Sobald aber jemand tiefer blickt, sieht er auch dieselben Kräfte, die einst die primitiveren, kompakteren Formen des Alten gebildet, am neuen, größeren, verwickelteren Werke wieder schöpferisch tätig.

Es geht dem heutigen Menschen dem Christentum gegenüber wie dem Faust, über den der Geisterchor singt:

Weh! Weh!

du hast sie zerstört,

die schöne Welt

mit mächtiger Faust;

sie stürzt, sie zerfällt!

Ein Halbgott hat sie zerschlagen!

Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber

und klagen

über die verlorne Schöne.

Aber dann gilt ihm auch zugleich das Weitere:

Mächtiger

der Erdenhöhne,

prächtiger

baue sie wieder,

in deinem Busen baue sie auf!

Was in dem Christentum äußere Welt geworden war: Himmel und Hölle, Gott und Christus, Geist und Seele, Mensch und Menschengemeinschaft, alle die Bausteine eines von seinen Urzeiten an festgefügtten, in sich geschlossenen Kirchen- und

Glaubensgebäudes, das hat der Zeit seinen Tribut gezollt, es ist Trümmer geworden. Und mag dieser Trümmerhaufen historisch noch so ehrwürdig aussehen: er bedeutet den Lebendigen doch eine Gefahr und ein Hemmnis. Deshalb kann das moderne Leben nur eine Verinnerlichung dessen, was das Christentum für die Vergangenheit gewesen ist, gebrauchen. Und wenn die Theologen, eben wegen ihrer historischen, nachrückwärts gewandten Tendenz, sich unfähig erweisen müssen, dem Leben das, was es für sich braucht, zu schaffen, so lassen dafür die Künstler, die Lebenskünstler, die Vorwärtsschauer, die Propheten mit eingeschlossen, heute schon erkennen, wie dieser Prozeß einer religiösen Verinnerlichung die Seelenkräfte und Seelenwerte, aus denen einst das Christentum sich gebildet, wieder für eine neue Menschenkultur schöpferisch verarbeitet.

Am deutlichsten läßt sich dieser Weg in die Innenwelt verfolgen bei Maurice Maeterlinck. Sein „begrabener Tempel“ ist der Zusammenbruch jenes Glaubens, der in den Geschehnissen des Lebens den Finger Gottes, das Walten einer ewigen, göttlichen Gerechtigkeit auffinden wollte. Aber was sich dem Dichter in der äußeren Welt versagt, das findet er in sich als sein eigenes sittliches Lebenselement. In seiner eigenen Seele schafft die Gerechtigkeit sich ihren neuen Tempel, wo sie thront in göttlicher Segensfülle, und von wo aus sie ihre Lebenskräfte in die Welt der Menschen hineinsendet. Im „Schatz der Armen“ klingt die Seligpreisung, die das Evangelium den Armen einst hat zu teil werden lassen, wieder; aber sie ist hier ganz und gar in das Seelische hineinverlegt. Der Arme ist der Mensch, wie er, aller äußeren Wertschätzung enthoben, ganz in sich selbst ruht. Seine Armut ist der Zustand, wo das ganze bunte Bild des Lebens, wie es sich in den sich drängenden Inhalten des Bewußtseins widerspiegelt, ausgelöscht ist, wo alle die lärmenden Klänge, die lauten Worte, denen der Mensch einen falschen Wert beimißt, verstummen, und das große Schweigen die Seele erfüllt, das ihn aller täuschenden Oberfläche entrückt. Da offenbart sich der göttliche Reichtum auf dem Grunde des Menschenwesens: dieses Schweigen bildet den göttlichen Inhalt alles wahren Lebens, in ihm ist Gott selber dem Menschen

Maeterlinck

gegenwärtig; es ist der Lebensgrund jeder äußeren Liebe, das über Zeit und Raum hinauswirkende Ewige, das sich hinter allen Gedanken und Begriffen des Bewußtseins verbirgt, und in welchem es allein ein wahres Verstehen der Geister gibt, weil hier sich die Geister ohne Vermittlung der Sinne begegnen. So sind auch die Dramen Maeterlincks Darstellungen dieser feelischen Erlebnisse, in denen die zu dramatischen Gestalten verkörperten tiefinnersten Lebensinstinkte das Geheimnis ihrer Natur enthüllen. Die Engel und Dämonen des alten Christentums, die den Weltenprozeß vermitteln und als überfinnlich-finnliche Gestalten in das Menschenleben und seine Geschehnisse hineinragen, werden hier aus der Seele selbst geborene Wesen, in denen die auf dem Grunde des Menschenwesens verborgen liegende Unsichtbarkeit sichtbar wird. Über diesen Dramen Maeterlincks liegt die Todesahnung ausgegossen, die Weltuntergangsstimmung des alten Christentums, zugleich der Grundton, der durch die ganze Dichtung der Modernen, wenn auch oft verschleiert, hindurchklingt. Es ist eine Kulturmüdigkeit, die Lust am Kranken, das Schwelgen in den Verwesungsgerüchen des Lebens, worin der Gegenwartsmensch das in sich wieder empfindet, was der alte Christ in seinen apokalyptischen Schilderungen vom Schreckens- und Gerichtstage Gottes, vom großen Weltenbrand und dem Zusammenbruch aller Dinge empfunden hat: der unvermeidliche Rückschlag jeglicher Kulturseligkeit, die Todessehnsucht als der Refrain jedes heißen Lebensliedes. Aber wenn auch diese müden Seelen nicht alle, wie die Arne Gaborgs, oder Paul Bourget und seine Freunde, wieder in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückkehren, so bleibt doch das Verfallsleben, aus dem das Christentum einst einen nicht geringen Teil seiner Kräfte genommen, auch heute wieder das Symptom einer neuen, dieses mal nach innen drängenden religiösen Kultur.

Aber wie der Pessimismus des alten Christentums den Ausgangspunkt einer neuen messianischen Zukunftsperspektive bildete, so entsteht nun auch auf dem Boden der Kulturmüdigkeit eine neue Lebensbejahung, eine glaubens- und zukunfts-frohe Schau in große, in letzte Kulturaufgaben und Kulturziele. Heißer konnte auch in den alten Messianern die Sehnsucht

nicht erwachen nach ihrem himmlischen Zion, als ein Nietzsche sie gefühlt, wie sie flügelbrausend über ihn kam und ihn mit fortriß nach fernen unentdeckten Menscheilanden, nach dem Kinderlande, in welchem der Uebermensch geboren werden soll. Gewiß ist es ein fundamentaler Unterschied der Weltanschauungen, ob die alten Christen ihr Zukunftsland als Hinterweltler in einem Jenseits suchen und der Erde fluchen, oder ob die Modernen mit dem erklärten Antichrist die Menschen-erde segnen, auf der der Mensch der Zukunft seine neuen Lebenswerke ausprägen wird. Aber der Herzensgrund ist derselbe: ein Glaube, der eine feste Zuversicht ist dessen, was man hofft, ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.

Bei Nietzsche mündet dieser messianische Glaube aus in einem persönlichen Menschenbilde. Der Mensch, der kommen soll, ist wie bei Stirner, der Einzelne, der sich selbst als sein Eigentum bewahrt, der alles Fremde, das von außen auf ihn eindringende Geschick ebenso wie alle über ihn Gewalt suchenden Traditionen und heiligen Geschichten, überwunden und sich selbst zum verantwortungsvollen Träger alles kommenden Lebens gemacht hat. Aber dieses Persönlichkeitsideal Nietzsches ist im Bewußtsein der Zeit unzertrennlich von der großen sozialen Bewegung, die, so feindlich sich Nietzsche selbst auch zu ihr gestellt haben mag, ihr wahres Kulturziel, das Aufwärtstreben, das Persönlichkeitwerden der Massen, nur finden kann, indem sie auch das Persönlichkeitsideal Nietzsches in ihren Zukunftsglauben aufnimmt. Wie St. Simon seinen Sozialismus, eine auf die Organisation der Arbeit zu gründende Gesellschaftsform, als das neue Christentum bezeichnet, so ist die Verwandtschaft der sozialen Tendenzen der Gegenwart mit dem alten Urchristentum unverkennbar. Die alte christliche ecclesia, die Gemeinde, trägt den gleichen Namen wie die zeitgenössischen Arbeiterverbände, sie ist direkt hervorgegangen aus den kommunistischen Clubs, von denen die alte Welt bei Beginn unserer Zeitrechnung übersät war. Wieder ist der Unterschied der Formen zwischen dem einst und jetzt gewaltig. Darum wird es, wie unlängst auch Fr. Naumann in seinen Briefen über Religion offen anerkannt hat, immer ein Urding bleiben, soziale

Nietzsche

Naumann

Programme der Gegenwart auf die sozialen Ideen des Urchristentums gründen zu wollen. Die Jenseitigkeitsperspektive, die aus der Sklavenwirtschaft eben erst sich herausringende Produktionsweise der alten Welt auf der einen, und der Wirklichkeitsdrang, der auf dem Prinzip der freien Konkurrenz sich aufbauende Kapitalismus der Gegenwart auf der anderen Seite, das sind so verschiedenartige Lebensverhältnisse, daß jeder Versuch, aus dem einen einen Maßstab für den anderen abnehmen zu wollen, nur Unheil und Verwirrung anrichten müßte. Aber die religiösen Triebkräfte der Seele sind wieder dieselben: sie wurzeln in dem Gemeinschaft bildenden, zukunftschaffenden, über sich hinausringenden Genius der Menschheit. Deshalb knüpft auch die Gegenwart mit ihrer sozialen Kunst, zumal auch mit der populäreren, der Arbeiterdichtung, mit Vorliebe an an die altchristliche Empfindungswelt. Sie redet von einem Advent der Demokratie, sie findet in den altchristlichen Bildern der Weihnacht und des Auferstehungsfestes die Symbole, die sie mit ihrem eigenen Herzensleben und Sehnen erfüllt.

In der sozialen Frage steckt die Frauenfrage. So verworren und widerspruchsvoll es in dieser auch noch aussehen mag, so lassen sich die hervorstechendsten Züge in ihr wohl schon erkennen. In der Tendenz, der Frau, unabhängig von ihrem Sexualcharakter, ihre Stellung im Leben anzudeuten, erscheint die Nonne säkularisiert. Das wirtschaftliche und politische Interesse der Frau wird die Klostermauer, hinter der das Geschlechtsleben als etwas der Frau Sekundäres, Minderwertiges behandelt wird. Und wenn im Kampfe gegen diese weltlich asketische Richtung Ellen Key für die sexuelle Liebe, als die unüberwindliche Grundlage der Heiligkeit der Generationen, religiöse Ehrfurcht fordert, wenn demgemäß eine weitere Erweichung der auch im bürgerlichen Eherecht noch nachwirkenden harten kanonischen Rechtsformen der Ehe erstrebt wird, so darf nicht verkannt werden, daß auch in dieser, der kirchlichen Auffassung der Ehe entgegengesetzten Tendenz doch das altchristliche Frauenideal wiedererscheint, nur aus der himmlischen in die irdische Sphäre verpflanzt. Die kirchliche Virginität fand doch ihre letzte metaphysische Begründung an

Ellen Key

der überirdischen Mütterlichkeit, an der jungfräulichen Gottesmutter, die in ihrem göttlichen Kinde den Menschen alles Heil und Leben gegeben. Maria, die Himmelskönigin, wird jetzt Erdenweib, aber sie bewahrt auch in diesem neu sich bildenden Wirklichkeitstypus ihren ethisch religiösen Grundcharakter.

Auch die mythenbildende Kraft, die einst dem werdenden Christentum die geistigen Formen seiner Ideen geschaffen, regt sich in der Gegenwart, nur wieder aus der Transzendenz einer jenseits gedachten Welt in das Innenleben des Menschen und die Naturauffassung der wirklichen Welt verlegt. Wenn auch an der äußeren Peripherie der weitverbreiteten theosophischen Propaganda die mythische Vorstellungswelt ihren alten massiven Charakter, den Glauben an die äußere Realität ihrer spiritistischen Bildungen, sich bewahrt haben mag, so bleibt doch bei den stärkeren dichterischen Persönlichkeiten das Bewußtsein, daß es sich hier um seelische Realitäten handelt, lebendig. In der Naturbeseelung, wie Goethe sie gedichtet, Fechner sie philosophisch begründet, W. Bölsche sie in dem Naturleben selber uns schauen läßt, ersteht der alte religiöse Mythos zu neuem Leben, nur innerweltlich aufgefaßt, als die seelische Deutung und Zusammenfassung des wissenschaftlich erfakten Naturzusammenhangs.

Die rationalistische Angst vor dem Mythos beginnt zu schwinden, seitdem die Wissenschaft den Mythos als eine besondere Art der Geschichtsschreibung, als die alte Form, Sozialgeschichte zu schreiben, erkannt hat. Auch der biblische Mythos wird dadurch wieder zu einer Geschichtsquelle, an der der moderne Mensch seine aufrichtige Freude haben kann, sofern er die Quelle nur richtig zu lesen versteht. So wenig die Tell-Dichtung verloren hat, seitdem wir wissen, daß ihr Held eine sagenhafte Gestalt ist, die Verkörperung eines Volkes, das in heldenmütigem Ringen das Joch der Knechtschaft abgeschüttelt und in der gemeinsamen Not die einigenden, zusammenfassenden Kräfte empfunden hat, so wenig büßt die Christusgestalt an religiösem Leben ein, wenn sie uns die Lebens- und Leidensgeschichte der alten Christengemeinde, wo jeder einen Christus in sich trug, erzählt. Ja, wenn wir die Bibel nicht als ein Beweismittel für das, was wir heute

denken und glauben sollen, betrachten, sondern als ein Sammelwerk religionsgeschichtlicher Literatur, dann wird sie noch eine Fülle historisch bedeutsamer Kenntnisse erschließen, von denen sich Licht verbreitet über die bislang noch dunkelsten Partien der ältesten Kulturperiode der Menschheit.

Auch Gott wird heute aus einer äußeren Realität wieder ein inneres Erlebnis, aus einem theologischen Begriff eine schöpferische, dichterische Synthese. So haben ihn die christlichen Mystiker empfunden, so hat Schleiermacher in seinen Reden über die Religion ihn erfaßt als das im religiösen Gefühl lebendige unmittelbare Bewußtsein des Universums. Die theistische, persönliche Gottesvorstellung wird hier als durch die Form menschlichen Bewußtseins bedingt, nicht als der Ausdruck eines metaphysischen Wesens gewertet. Gott gegenwärtig im religiösen Selbstbewußtsein, so daß alle Aussagen über ihn aus dem Gottesbewußtsein im Menschen hervorgegangen sind: das ist der christliche Gott, seiner Uebeweltlichkeit und Jenseitigkeit entkleidet, zur lebendigen Einheit aller seelischen Beziehungen geworden.

Alle diese religiösen Metamorphosen finden aber ihren prägnantesten Ausdruck in der Entwicklung der Christusidee. Es ist ein Symptom dafür, wie nahe die moderne Theologie auf der einen Seite dem Lebenszentrum der modernen Kultur, der autonomen Persönlichkeit, gerückt ist, wie sie aber als Theologie, als staatskirchlich gebundene Fakultätswissenschaft, immer den letzten Schritt zu einer inneren Befreiung zu tun sich gehindert fühlt, wenn ein Vertreter der neuesten Theologie, W. Herrmann in Marburg, das Fundament der modernen Ethik, das er im Anschluß an Kant als das der sittlichen Autonomie gefunden hat, nun wieder auf seinen historischen Jesus zurückführt (Ethik 1901, Die sittlichen Weisungen Jesu, 1905). Es ist sicher so unhistorisch wie nur möglich, aus dem Christus der Evangelien den Vertreter einer auf die Autonomie der Persönlichkeit gegründeten, noch dazu individualistischen Moral machen zu wollen. Dieser Christus fordert nicht Autonomie, sondern Gehorsam, bedingungslose Nachfolge und Preisgabe der Persönlichkeit in seinem Dienst. Er fordert

das nicht nur für sich, sondern auch für seine irdischen Stellvertreter: „wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich.“ Und es ist auch so widersinnig wie möglich, eine autonome Moral auf ein historisches Individuum, also auf eine Heteronomie gründen zu wollen; wie dieser neueste theologische Ethiker den Zirkel nicht merkt, um den er sich herumdreht: daß er auf der einen Seite behauptet, nur ein sittlich lebendiger Mensch sei imstande, die Person Jesu als eine sich ihm aufdrängende Wirklichkeit ohne Gleichen zu erfassen, während zugleich an eine Begegnung mit Jesus selbst die innere Befreiung geknüpft wird, die einen Menschen zum Christen machen soll (S. 5). Noch drastischer wirkt der Konflikt der beiden Seelen in der Brust dieser von den modernen Kulturideen ergriffenen und doch an ihren historischen Jesus gebundenen Theologen bei G. Troeltsch in Heidelberg. Troeltsch durchschaut klar den Widerspruch in der Herrmannschen Ethik und widmet ihr mehrere Arbeiten. Er ist soweit modern, daß er dem Entwicklungsgedanken sein Recht gegenüber dem Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, zuerkennt (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902). In einer scharf eindringenden Analyse löst er alle Formen der Absolutheit, in die das Christentum im Laufe der Geschichte sich gehüllt hat, auf; er weiß, wie die letzte dieser Formen, die überaus künstliche Absolutheit der Apologetik durch all das Allzumenschliche, das an ihr hängt, all den Kampf und Haß, all den Hochmut und geistigen Druck, oft erschreckend gewirkt hat, und wie sie in einer kritisch und historisch denkenden Atmosphäre zu einer schweren Last des frommen Gefühl selbst geworden ist (S. 127) — er weiß das alles, um dann zu folgern, daß „für das Seelenheil der Menschen kein anderer Grund gelegt sei als Jesus Christus“, und zu bekennen, daß „die innere Größe, die Weite und Freiheit Jesu das Höchste sei, was wir kennen“! Also eine nach rückwärts gewandte, an eine Vergangenheit gebundene „Entwicklung“, eine von allen Seiten ausgehöhlte Absolutheit, die nur noch durch theologisches Dekret aufrecht erhalten bleibt!

In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß der historische

Troeltsch

Jesus, der Christus des neuen Testaments, in seiner Absolutheit die Autonomie des Gemeinbewußtseins ausdrückt. Wie es in dem ersten Korintherbriefe heißt es, daß die Heiligen die Welt richten werden (6, 2), daß der Geistliche alles richtet und von niemanden gerichtet wird (2, 15), so erscheint auch die um ihren Christus organisierte Gemeinde in den Evangelien durch ihren Christus souverän. Sie ist die letzte entscheidende Instanz bei allen in ihr vorkommenden Streitigkeiten (Matth. 18, 17), sie ist auf den das Christusbekenntnis in sich tragenden Petrus gegründet und nimmt mit ihm teil an der Macht, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden (Matth. 16, 18; 18, 18). In dem Maße, wie diese Gemeindeorganisation sich in der Kirche hierarchisch zuspitzte, dringt die Autonomie in die klerikale Spitze, zuletzt in das Papsttum hinein; bis mit der Differenzierung der kirchlichen Gesellschaft und ihres politischen Bruders, des absoluten Staates, zu individuellen Persönlichkeiten die Idee der sittlichen Autonomie von der kanonischen und juristischen Persönlichkeit in das Innere des Individuums eingeht.

Aber während uns die Theologie im Stiche läßt, sofern es sich um die Weiterbildung der Christusidee handelt, beginnt die Kunst, namentlich die Dichtung, sofern sie mehr sein will als ein Versuch, die Evangelien zu dramatisieren, das Christusproblem von seinen verschiedenen Seiten anzufassen, wie ich es in meiner „Religion der Modernen“, Leipzig-Jena, Eugen Diedrichs 1905, näher ausgeführt habe. Besonders bedeutsam sind nach dieser Seite hin die Dramen, in denen von dem Problem selbst der Christusname abgestreift ist, die aber alle doch das moderne Christusgefiht zeigen: Björnsons „Ueber die Kraft“, Ibsens „Brand“ und Joh. Wiegands „Jüngstes Gericht“. Pfarrer Sang bei Björnson ist zunächst eine Verkörperung des Heilandschristus im Sinne der Kirche, des Wundermannes, der die Kranken heilt und den Gang des Todes aufhält, und während die Volksmassen zu ihm hindrängen, halten die Oberhirten und Schriftgelehrten über ihn Rat und schütteln bedenklich zu ihm den Kopf. Aber dieser Mann, der wie ein Christus fest an sich glaubt, erleidet in der entscheidenden Stunde Schiffbruch mit seinem Glauben: das moderne Leben schreitet rück-

sichtslos über diesen Wunderchristus hinweg. Ibsens Brand ist der ins Persönliche übertragene altchristliche Gemeinderadikalismus, die individuell gewordene ethische Absolutheit des Christentums. Auch bei Wiegand verbirgt sich hinter der Hauptgestalt im Drama das Christusbild. Nur will Bruder Gerhard kein Wundertäter sein und kein Mann des radikalen Willens, sondern der Mensch, der mit der Kraft seiner Liebe und seines Glaubens an das in jedem Menschen wohnende Gute die Geister bezwingt, daß sie bei sich selbst Einkerer halten und dort ihr Eigenstes, ihr lebendiges Gutes finden.

So bleiben alle die wesentlichen Bestandteile des alten Christentums in der modernen Welt lebendig und wirksam, nur nicht, wie die Theologen meinen, in der Gebundenheit an eine Historie, sondern als religiöse Lebensprozesse, als Faktoren des stets sich verjüngenden und in der Verjüngung sich weiter entwickelnden religiösen Lebens. Wenn heute noch diese einzelnen Bestandteile, wie das einst auch bei der Entstehung der christlichen Aera der Fall war, zunächst zerstreut und vereinzelt da sind, so tragen sie doch auch heute wieder die Attraktionskraft in sich, die die einzelnen Atome zu einem größeren Gemeinschaftsleben zusammenzuführen strebt. Nur daß diese Gemeinschaft dann keine kanonische und keine juristische, sondern eine innere zu werden verheißt — nicht eine Kirche und nicht ein Staat, sondern eine interkonfessionelle und internationale Menschengemeinde, nicht eine durch die Christusidee der Vergangenheit zusammengehaltene und von ihr beherrschte Gesellschaft, sondern eine freie Organisation aller autonomen, ihren Christus in sich tragenden Geister.

* * *

Die für die behandelte Frage so bedeutsamen Werke: „Das Christentum des neuen Testaments“ von Ed. v. Hartmann (1905), und namentlich: „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ von Professor Arthur Drews (1906) konnten in der Darstellung noch nicht berücksichtigt werden. Doch kann ich mir nicht versagen, aus dem letzteren Werke eine das modern-liberale Christentum trefflich charakterisierende Stelle hier folgen zu lassen: „Der

Glaube an die persönliche Größe des Menschen Jesus hat gar nichts mit Religion zu tun. Der Mensch Jesus hat für uns nur noch ein historisches, aber gar kein religiöses Interesse. Wenn es anders scheint, so ist daran nur die anerbte und anerzogene überschwengliche Verehrung schuld, welche Christus, als metaphysisches Erlösungsprinzip, seit Jahrhunderten von den Menschen dargebracht ist. Denn diese wirkt unbewußt auch dort noch nach, wo einer mit dem dogmatischen Christentume gebrochen hat, und ermöglicht es ihm, die religiöse Wertschätzung, die ursprünglich dem Prinzip Christus galt und aus diesem vor allem geflossen ist, auch auf den Menschen Jesus zu übertragen. Man bildet sich dabei ein, rein historisch zu verfahren und darin ganz „modern“ zu sein; allein die überkommene Gefühlsnote, die durch den Gedanken an Jesus angeschlagen wird, verhindert es, auch bei dem besten Willen, an die menschliche Persönlichkeit Jesu denselben Maßstab, wie an die übrigen großen historischen Persönlichkeiten, anzulegen. Sie verleiht dem Personenkultus in diesem einen Falle einen erhorgten Schimmer von Religiosität, dessen innere Berechtigung aller logischen Begründung spottet. Denn soviel ist durch die protestantische Bibelkritik doch jedenfalls nachgerade festgestellt worden, daß der historische Jesus nicht derjenige der liberalen Pastoren, daß er nicht einmal derjenige der Evangelien gewesen ist, und daß der Jesus, wie er auf der Kanzel und in populären Darstellungen dem Volke von theologischer Seite vorgeführt zu werden pflegt, eine tendenziös zurechtgestuzte Idealfigur ist, an der vielleicht nichts als nur der Name und einige gleichgültige Details mit der geschichtlichen Wirklichkeit übereinstimmen. Religiös veranlagte, gemüts tiefe und warmherzige Naturen, aber unspekulative und einer klaren Begrifflichkeit abholde Köpfe, wie es die Anhänger der modernen „Jesusreligion“ zu sein pflegen, vertreten sie in ihrer gefühlmäßigen Persönlichkeitsverehrung nur eine Etappe mehr auf dem Wege der Selbstzersetzung des Christentums. Ihr Personenkultus ist wesentlich ästhetischer Art. Ästhetische Gefühle aber, auch wenn sie durch die Anschauung einer religiösen Persönlichkeit ausgelöst werden, sind keine religiösen Gefühle und

bergen die Gefahr in sich, durch allzueifrige Pflege die ganze Religion ästhetisch zu verflüchtigen.

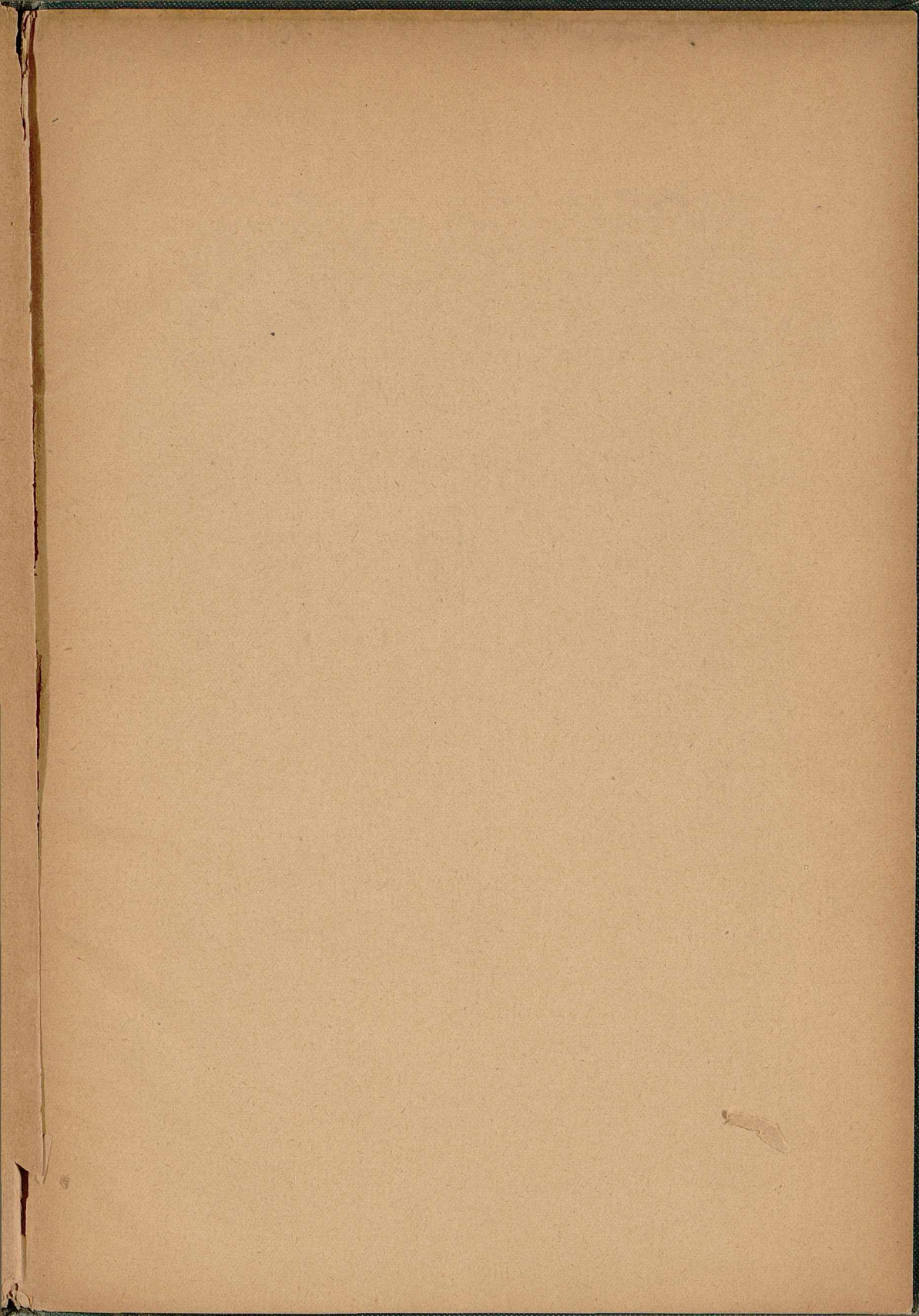
Es ist für eine Religion immer bedenklich, wenn der Unglaube an den von ihr dargebotenen Offenbarungsinhalt sich zu einem ästhetisch gefärbten bloßen Kultus ihrer Offenbarungsträger verflacht. Die Römer und Bastarde des sinkenden Imperiums brachten ihre Opfer der Persönlichkeit ihres Kaisers dar, in dem sie alle Vollkommenheit des Menschen vereinigt dachten, weil sie den Glauben an spekulative Ideen verloren hatten. Wenn die Modernen in ihrem aufklärerischen und skeptischen Bildungsäufel nur mehr die große historische Persönlichkeit, den „Offenbarungsträger“ verehren, so beweisen sie damit nur, daß ihnen selbst gerade das abgeht, worauf die Bedeutung der großen Persönlichkeit beruht, nämlich die innerliche Offenbarung, so räumen sie ein, daß ihnen die Offenbarung überhaupt, dieses schöpferische Prinzip des religiösen Lebens, zu einem bloß historischen erstarrt ist. Bekanntlich pflegt die Persönlichkeit in der Geschichte überall nur von denjenigen zum Gegenstande ihrer Verehrung erhoben zu werden, die von einer lebhaften Sehnsucht nach Persönlichkeit erfüllt sind, ohne diese in sich selbst verwirklichen zu können. Die großen Menschen selber hingegen haben ihre eigene Persönlichkeit stets gering eingeschätzt und sie lediglich als das zufällige Gefäß der von Gott empfangenen Offenbarung gewertet. Daß in der Gegenwart der Persönlichkeitskultus einen so erstaunlichen Aufschwung erlangen konnte, um sogar das Gebiet der Religion für sich in Anspruch zu nehmen, das zeigt nur, wie sehr der moderne Mensch im Getriebe der Zivilisation sich selbst abhanden gekommen ist; das ist nur das deutliche Zeichen einer Zeit, die sich an die Offenbarungsträger hält, weil ihr selbst auf dem Boden der bisherigen religiösen Weltoffenbarung keine wirklichen Offenbarungen mehr zuteil werden.“ (S. 201/2.)

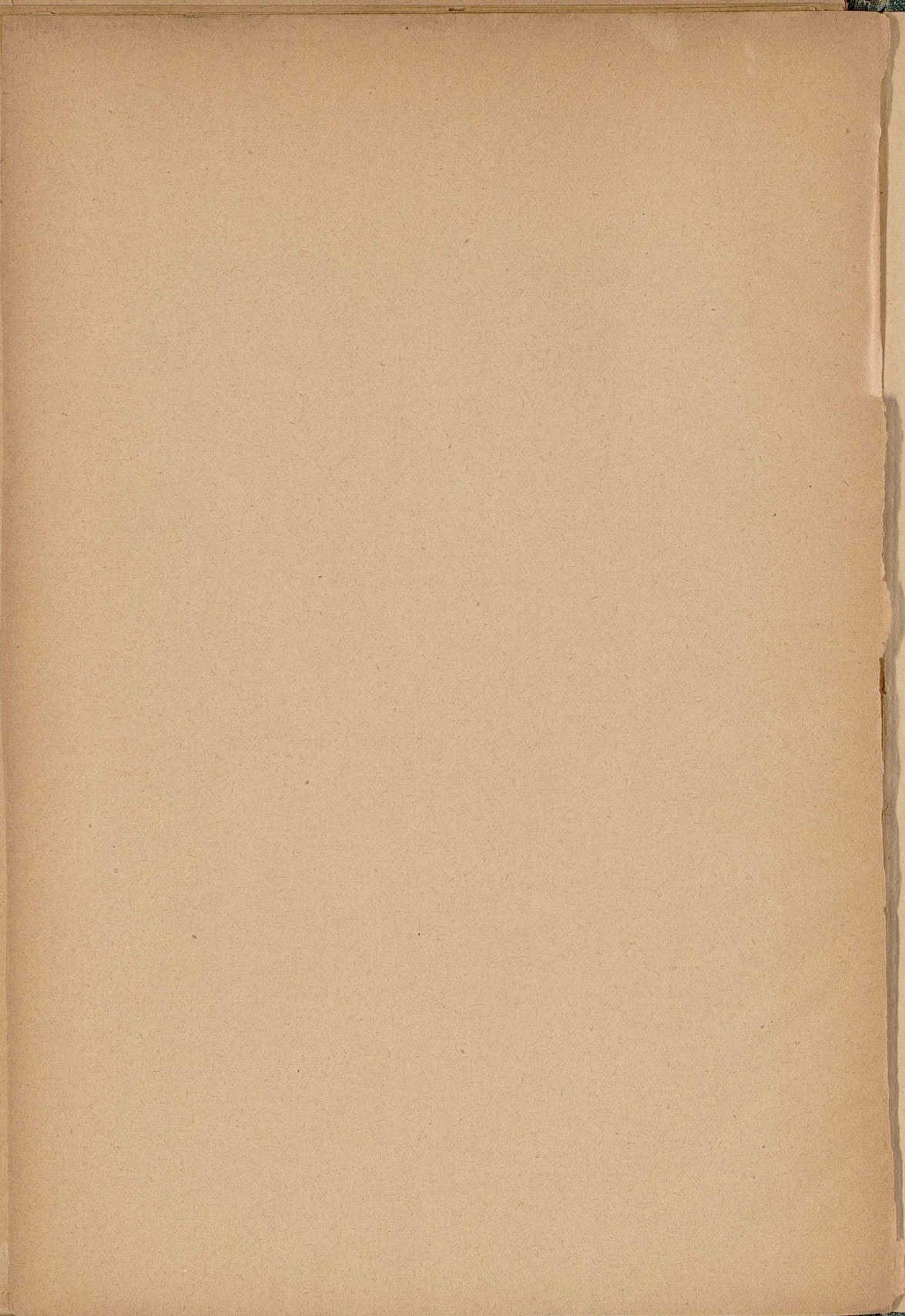
Zuletzt ist Gustav Frenssen noch als Vertreter jenes Christentums aufgetreten, das in der angeblich historischen Rekonstruktion der Person Jesu sich als das moderne meint erweisen zu können. Der Verfasser zählt in einem Nachwort fast die ganze Reihe von Professoren der Theologie und ihrer

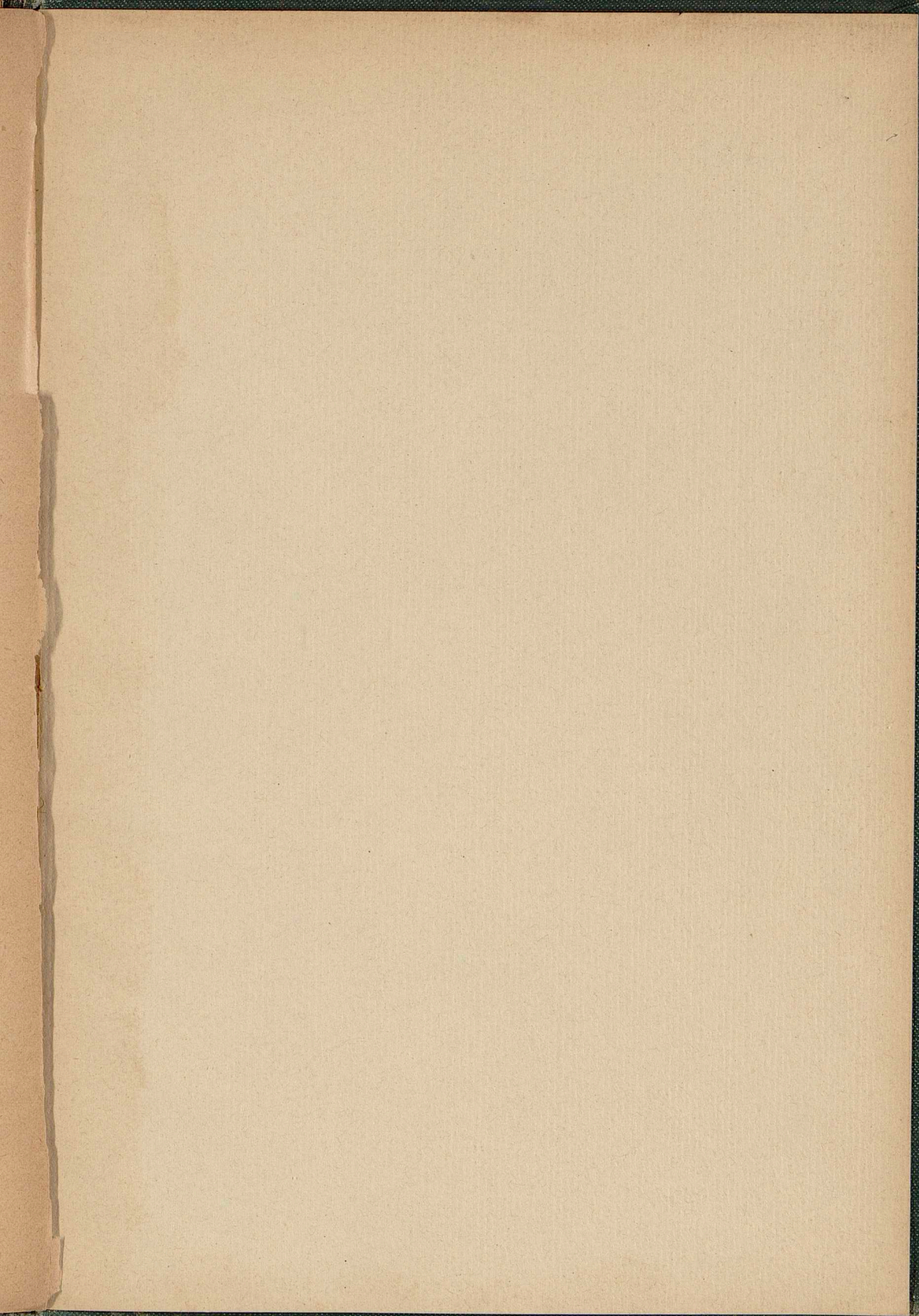


Werke auf, welche seit etwa einem Jahrzehnt übereifrig dabei sind, dem Volke durch immer neue Variationen der von ihnen „kritisch“ entdeckten originalen Jesuſmelodie die Religion zu erhalten, und nimmt für ſeine eigene Darſtellung Jeſu die Werke dieſer Theologie in Anſpruch. Und Trenſſen hat durchaus recht in ſeinem Nachwort. Sein Jeſusbild bewegt ſich in der That in der gleichen Richtung wie die Arbeiten der von ihm namhaft gemachten Theologen, es iſt die üppigſte Blüte an dem Stamm, der aus der Wurzel der ſogenannten modernen Theologie hervorgewachſen iſt. Damit aber bedeutet der Roman Trenſſens vorauſichtlich endlich die Abdankung dieſer Art von modernem Chriſtentum. An phantaſtiſcher Willkür kann er ſchwerlich überboten werden. Zugleich wird dadurch aber offenbar, daß auch dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft nichts iſt als theologische Tendenzdichtung, religiöſe Romanſchriftſtellerei. Gegen eine Jeſusdichtung wird an ſich ja freilich nichts einzuwenden ſein, vorausgeſetzt, daß die Dichtung ſelber groß und gut iſt. Nun ſollte man endlich auf Seiten der Theologen aufhören, dieſe Dichtungen wiſſenſchaftlich zu drapieren und als rettende Thaten der Religion zu preiſen!







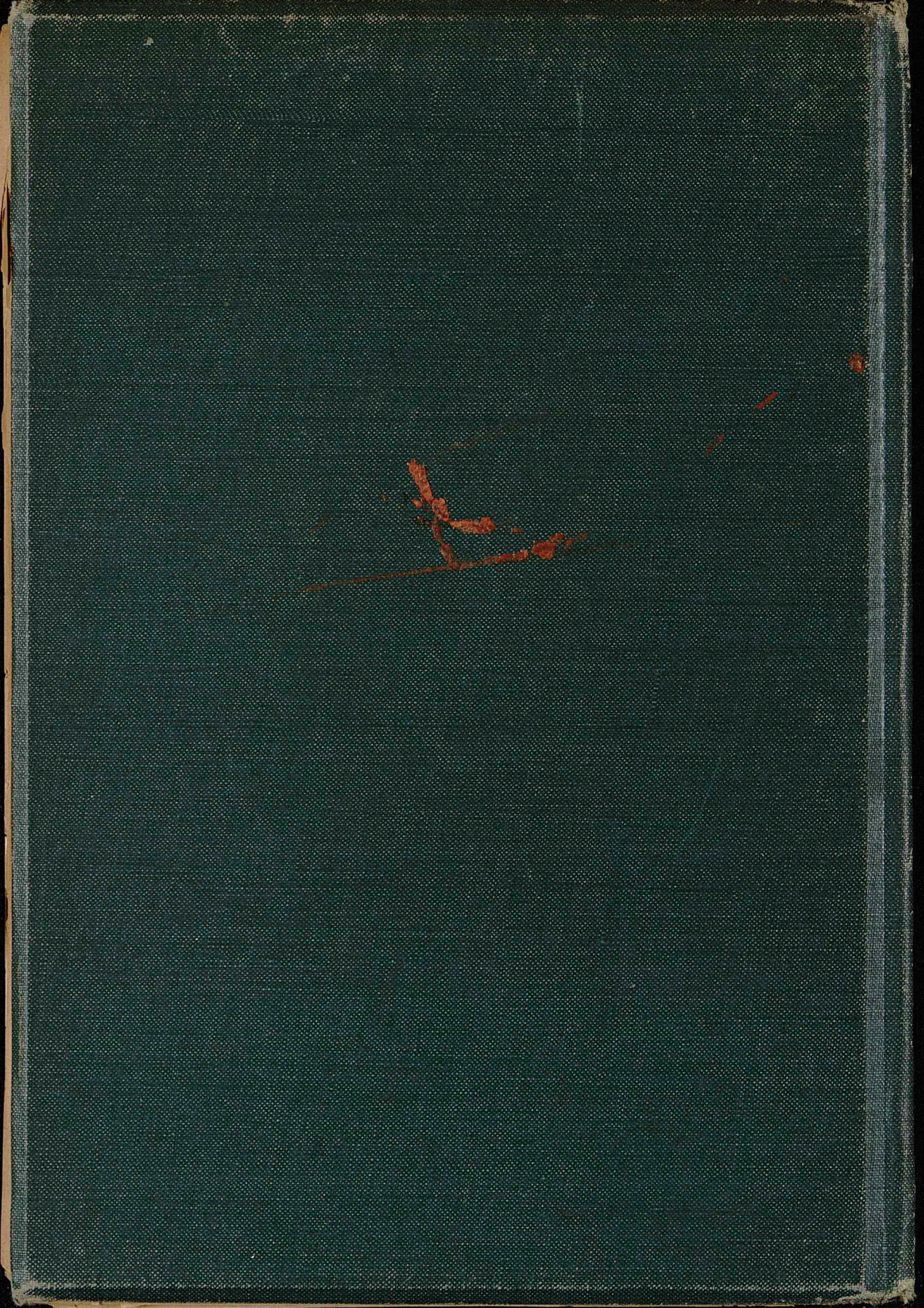


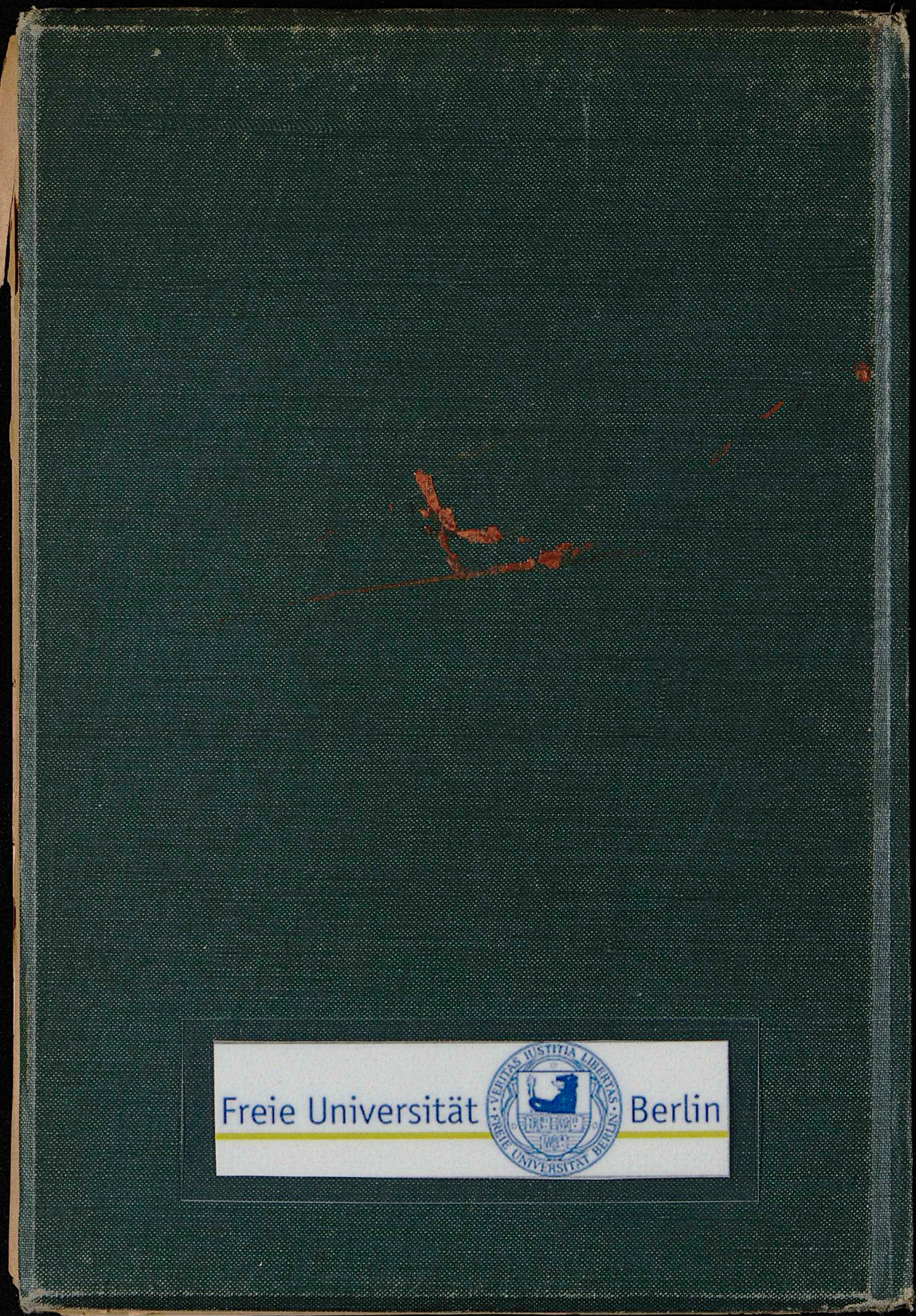
Handwritten text, possibly a signature or date, in dark ink.

Freie Universität Berlin



3923453/188





Freie Universität



Berlin

x:rite



mm

colorchecker CLASSIC

