Werk

Titel: Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie

Autor: Herrmann, Wilhelm

Ort: Tübingen

Jahr: 1912

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1912_0022|log35

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie

Von

Professor D. **Wilhelm Herrmann** in Marburg.

Schluß.

Vielleicht habe ich Großmann davon überzeugt, daß es nicht angeht, mich zum Vertreter einer Willensreligion im Gegensatz zur Gefühlsreligion zu machen. Es gibt weder das Eine noch das Andere. In der wirklichen Religion sind Gefühl und Wille immer mit einander verbunden. Der Wille, der auf Wahrheit und Klarheit des inneren Lebens drängt, gehört ebenso notwendig zu ihr, wie das durch ein mächtiges Erlebnis erregte Gefühl. Die Religion wird wirklich, wenn ein Mensch in einem solchen Erleben das Eine findet, dem er sich ganz angehörig wissen kann und dann dem gehorcht, was ihn tatsächlich so berührt. In einem solchen Moment kommt er über das beständige sich Verlieren an äußere Reize hinweg und findet in der reinen Unterwerfung unter Eins die Wirklichkeit, in der er leben kann, und sich selbst. Nur wer ein solches Erwachen des Lebens in eigener Erfahrung anschaut, hat Religion und kann dazu kommen, sie zu verstehen als die Art, wie ein Mensch das, was er empfängt und leiden muß, sich zu eigen macht und dadurch erlebt.

Wer aber nun die Religion als ein Erwachen wahrhaftigen Lebens anschauen darf, steht damit auch im Beginn einer Arbeit, die methodisch in der systematischen Theologie betrieben werden soll. Er sieht sich damit aufgefordert, das Einzige, dem er sich ganz unterworfen wissen kann, nun wirklich über alles Andere, das ihn im Moment beansprucht, hinauszuheben. Jeder muß sich in die Tatsache hineinarbeiten, daß er in der Unterwerfung unter jenes Eine frei und lebendig ist, dagegen in der notwendigen Hingabe an dieses Viele immer in der Gefahr, unfrei und kraftlos zu werden. Die systematische Theologie aber hat den Beruf, möglichst voll-

ständig zu beschreiben, wie ein Mensch seinem Gott gehorcht oder fromm wird. Was nicht dazu dienen kann, die Bedingungen dieses Vorgangs, seinen Vollzug und seine Wirkungen deutlich zu machen, gehört auch nicht zu unsern Aufgaben.

Wir sehen uns vor die Tatsache gestellt, daß in der h. Schrift sich der Glaube viel klarer ausspricht, als es bei uns selbst möglich ist. Deshalb vernehmen wir aus ihr das Wort Gottes, das uns immer wieder zurechtweisen soll. Aber gerade wenn wir bei dem machtvollen Ausdruck dieses Glaubens in der h. Schrift Hilfe finden und ihm wirklich folgen wollen, werden wir um so fester an die Pflicht gebunden, in unserm eigenen Glauben, oder in dem Lebendigwerden unserer Seele die Ueberwindung unserer Nöte uns klar zu machen. Wie wir das mit den uns gegebenen Ausdrucksmitteln möglichst ungetrübt und sicher aussprechen können, hat die systematische Theologie zu erarbeiten. Dagegen würden wir ihre Aufgabe verkennen, wenn wir ihr zumuteten, aus Schriftstellen einen Vorrat von Antworten auf die aus unsern Nöten entstehenden Fragen zusammenzubringen. Ein Christ wird in seiner gegenwärtigen Not sich oft an einem Schriftwort aufrichten. Und diese Stellung unseres Glaubens zur h. Schrift hat der systematische Theolog in ihren Gründen darzulegen. Dagegen darf er nicht etwa die Lehre, die von ihm zu verlangen ist, durch die Berufung auf Schriftworte herstellen wollen. Wenn die protestantische Theologie in ihrer Anfangszeit zu diesem bequemen Mittel gegriffen hat, so tragen wir jetzt so schwer an der Verkümmerung, die dadurch über unsere Kirche gekommen ist, daß heute kein gewissenhafter Theolog noch dieser Art von Biblizismus folgen wird. An der Gemeindeorthodoxie wird man sie trotzdem wohl noch lange nicht nur dulden, sondern behüten. Um denen, die die Verantwortung dafür tragen, klar zu machen, wie sie dadurch das Leben des Glaubens in den ihnen anvertrauten Menschen gefährden, dazu wird es noch vieler Mühe der systematischen Theologie bedürfen, falls einer solchen unter den gegenwärtigen Verhältnissen in Deutschland überhaupt noch eine längere Lebensdauer beschieden ist. Wenn zu ihrer Ablösung auf der einen Seite eine sogenannte Religionsphilosophie bereit ist, und auf der andern Seite ihr Amt einer abgeschwächten Fortsetzung der altprotestantischen Orthodoxie übertragen werden soll, so können doch diese beiden die Mittel, mit denen das Pfarramt den Gemeinden helfen könnte, nicht gewinnen.

Sobald der systematischen Theologie das eigentliche Objekt ihrer Arbeit, der Glaube, der sich als eine Schöpfung Gottes erfassen kann, so zurücktritt, wie es in der protestantischen Orthodoxie geschieht, befindet sie sich inmitten falscher Aufgaben. Dann drängt sich ihr beständig die Frage auf, wie man mit Verstand und gutem Willen Gedanken Anderer, überlieferte Lehren und Berichte, sich aneignen könne. Mit dieser Sorge um etwas Fremdes hat die Religion oder der Glaube als das Erwachen eines eigenen Lebens im Menschen nichts zu schaffen. Aus der Religion selbst kann immer nur die Frage nach dem stammen, wodurch sie sich selbst geschaffen wissen kann. Der Glaube sucht immer das aus dem Dunkel hervorzuziehen und dem Zentrum des Lebens zuzuführen, was wir selbst als ein zu uns geredetes Wort Gottes tatsächlich erfahren. Eine Theologie also, die sich um Dinge bemüht, die sie nicht als etwas selbst Erfahrenes, in dem Erwachen des eigenen Lebens Wirksames zur Darstellung bringen kann, ist in diesem Werke von der Religion geschieden oder von Gott verlassen, auch wenn sie sich dabei positivste Theologie nennen sollte. Daß dies aber im Ganzen der Charakter der in den evangelischen Kirchen gepflegten Theologie ist, spiegelt sich in der durch die Gemeindepredigt vertretenen und in der Gemeinde verbreiteten Denkweise.

Durch die verkehrte Stellung zu der dem Glauben unentbehrlichen heiligen Ueberlieferung werden beständig falsche Aufgaben der Theologie erzeugt. Besonders fruchtbar in dieser Beziehung ist aber auch die der christlichen Gemeinde ebenfalls unentbehrliche Apologetik. Die Gefahr liegt dabei immer nahe, daß wir uns durch die Fragestellungen des Gegners gefangen nehmen lassen und dadurch in der Vertretung des Glaubens auf eine falsche Bahn gedrängt werden. Ein besonders drastisches Beispiel dafür ist das Hauptstück der Apologetik, die Beweise für das Dasein Gottes. Der Glaube selbst kann natürlich nicht darauf kommen, durch solche Argumente einen Menschen von der Wirklichkeit Gottes zu überzeugen. Er weiß, wie er selbst vor diese Wirklichkeit gestellt wird durch das, was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört hat. Die Gründe des Glaubens liegen im Verborgenen. Ihre Wahrheit kann sich nur in dem Erwachen des eigenen Lebens erweisen. Sie aus dieser Stille herauszubringen, damit sie auf den irdischen Kampfplätzen mitwirken, ist unmöglich. Der Apologet, der das ernstlich versuchen wollte, würde von den Gegnern, die er wider-

legen will, nicht verstanden werden. Will er ihnen verständlich werden und ihnen helfen, so muß er auf ihre Denkweise eingehen. Hat er es also mit Menschen zu tun, die keine andere Wirklichkeit anerkennen wollen als die beweisbare und sich in den Begriffen eines unkritischen Monismus bewegen, so kann er wohl mit jenen Erzeugnissen eines scholastischen Denkens ihre Zuversicht erschüttern. Solchen Menschen kann durch den kosmologischen und teleologischen Beweis der Zweifel aufgedrängt werden, ob ihre Vorstellung von der Wirklichkeit so sicher sei, wie sie behaupteten. Ebenso ist es natürlich möglich, daß ein Pfarrer im Dienst seiner Gemeinde die Argumente verwenden kann, mit denen Rousseau seinen savoiischen Vikar ausstattet. Es ist daher mit Dank zu begrüßen, daß Reinke dieses Glanzstück der Beredsamkeit des großen Genfers in deutscher Uebersetzung herausgegeben hat. Endlich sind jene Beweise, wie bei Rousseau selbst, unzählige Male Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses gewesen, das mit dem Bewußtsein seiner wirklichen Gründe noch nicht verbunden war. Dagegen ist das Unternehmen solcher Beweise für jeden Theologen eine falsch gestellte Aufgabe, der die religiöse Erkenntnis Luthers vertreten will und nicht mehr im Stande ist, mit den Scholastikern sich die nachweisbare Wirklichkeit als etwas in Raum und Zeit Begrenztes vorzustellen. Wenn sich Derartiges auch jetzt noch bei evangelischen Theologen findet, so wird man oft annehmen dürfen, daß sie die Mittel, die sie gebrauchen, um den Gegner aus seinen eigenen Voraussetzungen zu widerlegen, auch bei der Begründung der Gedanken des Glaubens benutzen wollen. Diese Gedanken können doch aber ihre Legitimation darin allein finden, daß in ihnen das Leben und Kämpfen des Glaubens sich ausspricht. Reichliche Uebung in der Apologetik bringt die Gefahr jener Verwechslung mit sich und verleitet so zu falschen Aufgaben. An diese Gefahr der apologetischen Praxis scheint Großmann gedacht zu haben, wenn er einen der modernen Meister der Apologetik A. W. Hunzinger mit harten Worten angreift, leider ohne jeden Versuch eines Beweises für ein Urteil, das sich schon in seiner Ausdrucksweise als eine Uebertreibung verrät. Bei gerechter Beurteilung wird jeder anerkennen, daß die Apologetik bei Hunzinger im Vergleich mit den an katholische Muster sich anlehnenden Arbeiten von Luthardt an wissenschaftlichem Ernst bedeutend gewonnen hat. Die Gefahren der Apologetik hat er gewiß nicht immer vermieden. Aber namentlich seine neueste

Schrift (Das Wunder 1912) zeigt deutlich, wie energisch er den rein religiösen Gedanken des Wunders erfaßt hat und vertreten will. Hier lesen wir S. 62: „daß unser Glaube nur durch eine Offenbarung begründet werden kann, die uns in der Gegenwart erreicht und gegenwärtig auf uns wirkt, und daß also im Zusammenhang damit das Wunder als Erscheinungsform der Offenbarung Gottes nur bedeutsam für uns werden kann durch sein gegenwärtiges Erlebtwerden." Luthardt hätte diesen Satz nicht geschrieben. Als solche Gedanken auf ihn eindrangen, hat er sich tapfer gewehrt, bis ihm die Argumente ausgingen. Keiner hat dann nach ihm mit gleichem Nachdruck die alte Vorstellung verfochten, daß der christliche Glaube nicht aus Selbsterlebtem erwachse, sondern auf eine Ueberlieferung, die man anerkennen wolle, sich gründe. Eine andere Erscheinung haben wir bei Hunzinger vor uns. Er folgt wie wir den Reformatoren in der rein religiösen Auffassung des Glaubens. Denn er will ihn auch verstehen als das tatsächliche Ueberwundensein durch eine gegenwärtig erfahrene Macht, oder als Vertrauen. Aber vor der Konsequenz, daß solcher Glaube nur durch die Offenbarung persönlichen Lebens geschaffen sein kann, scheut er zurück. Denn daraus würde ihm zu folgen scheinen, „daß die christliche Kirche seit den Tagen des Paulus und des Apostolikums einen ungeheuren Ballast von Ueberliefertem als wesentliche Grundlage des Glaubens durch die Jahrhunderte geschleppt und dadurch den Leuten den Weg zu Gott versperrt hat" (S. 72). In der Auseinandersetzung mit mir sagt er: „Auch ich bin der Ueberzeugung, daß die Wirkungen, die von dem inneren Leben Jesu ausgehen und uns erreichen, in uns die zweifellose Gewißheit um seine Person begründen, ja allein begründen können" (S. 73). Aber er meint dann, hinzufügen zu müssen: „Ebenso fest steht es mir, daß sie es nur im Zusammenhange mit jenen Tatsachen und Worten vermögen, die zu ihm gehören, wie das Reich zum König." Besser wäre es gewesen, wenn er damit fortgefahren hätte, das, um was es sich handelt, zu verdeutlichen. Die überlieferten Worte und Taten Jesu können für einen Christen, der sich das klar gemacht hat, was Hunzinger sich in dem zuletzt angeführten Satze (S. 73) eingesteht, nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt religiös in Betracht kommen. Er hat darin das zu ihm selbst geredete Wort Gottes nur insofern, als ihm daraus das Bild des inneren Lebens Jesu auftaucht, in dem sich alles sammelt und steigert, was ihn jemals zu sich selbst

gebracht und befreit hat. Das ist bekanntlich eine Erkenntnis Luthers. Und für uns kommt es darauf an, uns auf ihrem Weg über das, was die Christen der ersten Jahrhunderte unbedenklich tun durften, hinausführen zu lassen. Sie konnten, ohne sich innerlich zu lähmen, mit dem, worin sich ihnen der auf sie wirkende Gott offenbarte, andere Stücke der biblischen Ueberlieferung zusammenfassen, in denen sie das nicht fanden. Das schloß sich ihnen mit dem allein Machtvollen zusammen, wie der künstlerisch gedachte Rahmen mit dem Bild, weil es ihnen gar keine Mühe machte, das so Ueberlieferte als ebenso wirklich anzusehen, wie die gegenwärtig auf sie wirkende Macht der Person Jesu. Wer dagegen von der Wissenschaft unserer Zeit berührt ist und dennoch meint, er könne dieselbe innere Stellung zu Allem, was die h. Schrift berichtet, durch einen sogenannten „Glauben an Wunder" gewinnen, kann sich durch R. Seeberg besser als durch mich darüber belehren lassen, daß er sich gefährlich täuscht (vgl. Neue Kirchliche Zeitschrift 1908 S. 414 bis 416). Was Hunzinger hindert, auf dem Wege jener Erkenntnis Luthers durch unsere Zeit zu gehen, ist die Sorge um das Ansehen der Kirche, die in alter Zeit im Apostolikum mit der wirklichen Erkenntnis des Glaubens Dinge verbunden hat, die auch dem Nichtchristen an der neutestamentlichen Ueberlieferung besonders auffallen und von denen Luther mit Recht sagt, daß es auch Heiden und Türken leicht sei, solches für wahr zu halten. So wie wir es im Apostolikum lesen, war es in der alten Kirche bis zur Reformation das Natürliche. Die Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnis drängte noch nicht dazu, der Eigentümlichkeit der religiösen Erkenntnis sich bewußt zu werden, daß sie alles dem eigenen inneren Leben Fremde auszustoßen sucht. Wir dagegen sind dazu verpflichtet, diese Art und Kraft der Religion scharf zu erfassen, wenn wir ihr im Denken unserer Zeit die Bewegungsfreiheit erkämpfen wollen, die sie in der geistigen Atmosphäre der alten Kirche in andern Formen besaß. Ist es nicht der Mühe wert, für dieses Ziel um unseres Volkes willen zu kämpfen? Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, welche Hilfe uns in dieser Beziehung die tiefeindringende Arbeit von A. Bonus leisten kann (vgl. besonders die überaus inhaltvollen Schriften „Zur Germanisierung des Christentums 1911" und „Vom neuen Mythos 1911"). Auch wenn man ihm in seinen philosophischen Voraussetzungen und in seiner Beurteilung der kirchlichen Lage nicht immer zustimmen kann, wird man von der scharfen

Charakteristik der eigentümlichen Art des religiösen Denkens so wie selten lernen können.

Nun gibt es aber in der Gegenwart noch viele geistig regsame Christen, die von wissenschaftlichem Denken noch wenig berührt sind. Ihnen kann der Apologet dadurch nahe kommen und verständlicher werden, daß er durch die Pietät gegen das, was in der Kirche den Denkformen der Vergangenheit angehört, sich dazu bringen läßt, die kritische Kraft der religiösen Erkenntnis abzustumpfen. Das kann man zu der Einschränkung des Gesichtskreises rechnen, die mit jeder treuen Berufsarbeit ebenso verbunden ist, wie das durch sie errungene bessere Verständnis einer Gruppe des Wirklichen. Wenn nur in der Arbeit des Apologeten so, wie es bei Hunzinger der Fall ist, der Lebensnerv der Religion zu spüren ist, so muß der Dank für seine Arbeit es wohl ertragen lassen, daß er bisweilen alte Lebensformen nicht bloß ehren und beachten, sondern auch da konservieren will, wo es der Sache schadet.

Das stärkste Beispiel einer falsch gestellten theologischen Aufgabe liefert uns nun aber Großmann selbst gerade da, wo er einer energisch vordringenden liberalen Theologie ihr Ziel zeigen will. Er nimmt Anstoß daran, wie ich in der Person Jesu eine einzigartige Tatsache zu finden meine. Das bedeute eine Rückkehr zu der orthodoxen Gleichstellung von Religion und Christentum, denn neben Jesus würde dann jede andere Offenbarung Gottes bedeutungslos werden. Zur Ueberwindung dieser Beschränktheit formuliert er dann die neue große Aufgabe einer „jungliberalen Theologie". Ich bemerke dazu zunächst, daß mir allerdings ebenso wie der protestantischen Orthodoxie in der Person Jesu ein Unvergleichliches sichtbar ist, trotz A. Drews, auf den sich Großmann beruft. Uns geht es so, daß wir aus der neutestamentlichen Ueberlieferung das Bild eines Menschen gewinnen, dessen sittliche Kraft immer der Not des Momentes überlegen bleibt. Und wir kennen aus unserer Erfahrung vom menschlichen Lebens nichts, was dieser Erscheinung vergleichbar wäre. Dieses Menschenleben bildet gegenüber der Welt der Sünde, deren Gesetze uns alle binden, eine eigene Welt. Es wäre uns in seiner strahlenden Reinheit unfaßlich, wenn in seinen Aeußerungen nicht zugleich in immer neuer Ursprünglichkeit die eigene Erfahrung von der Macht Gottes hervorträte.

Aber ebensowenig wie die protestantische Orthodoxie, von der es Großmann mit Unrecht behauptet, werde ich dadurch dazu ge-

bracht, Religion nur im Christentum zu finden und jede andere Offenbarung Gottes neben der Person Jesu für bedeutungslos zu halten. Das Gegenteil ist der Fall. Ich meine gerade das der Person Jesu zu verdanken, daß ich, von ihm erfaßt, täglich neue Offenbarungen Gottes erleben darf, und daß ich in der unerschöpflichen Fülle des Wirklichen das verborgene Walten Gottes verehren kann. Jesus würde mir gerade seine eigentümliche Bedeutung verlieren, wenn mir seine Kraft nicht das Auge für neue Offenbarungen Gottes öffnete. Christliche Religion ist da, wo Menschen dazu gebracht werden, aus der Ergriffenheit durch die Kraft Jesu alle ihre Erlebnisse zu verstehen. Wenn nun das, was wir an ihm erfahren, Ordnung in unsere Welt und Klarheit in unser Leben bringt, so werden uns auch die Augen geschärft für alles, was in derselben Richtung bei Andern geschieht. Wir können es nun mitfühlen, wie auch sie unter mächtigen Eindrücken der Natur, der Familie, der Heimat, des Staates zu innerer Sammlung kommen und wie sie so in ihrer Weise das verworrene und unfreie Wesen überwinden. Es gibt leider ein Christentum, das solche Anfänge wahrhaftigen Lebens nicht mehr wahrnimmt oder sie nicht mit Freude begrüßt, sondern feindlich über sie herfällt, weil sie auch den Anspruch der Religion erheben. Aber diese Erscheinung trägt ihren Namen zu Unrecht. Sie ist niemals daraus entsprungen, daß Menschen die Person Jesu als das Gewaltigste erfuhren, und, durch sie gedemütigt, fest und klar wurden. In ihrer fanatischen Beschränktheit glüht die Art des scheinbaren Wollens, durch das ein Mensch sich selbst in Sicherheit bringen möchte. Von dem reinen Wollen, das sich dem allein Gewaltigen frei unterwirft, ist darin nichts. Wenn uns in Jesus das Menschliche so erscheint, wie es alle Erdenschwere überwindet, und wenn wir uns zu Herzen nehmen, was es bedeutet, daß wir dieses „Einzigartige" sehen dürfen, müssen wir es freilich hinnehmen, daß Andere, die es noch nicht sehen, in unserem Verhalten beschränkte Willkür wahrzunehmen meinen. Aber wir können und müssen es dann auch durch die Tat beweisen, daß jeder, *dem sich Gott in der reinen Gestalt des Menschlichen offenbart*, auch verkümmerte Seelen in ihren Nöten und in ihrer unvertilgbaren Herrlichkeit verstehen wird. Ich meine, es läßt sich beobachten, daß diese *ruhige* und teilnahmsvolle Würdigung der in andern Menschen kämpfenden Religion gerade dem Christen eigentümlich ist. Und ich meine auch, aus der ihm aufgegangenen Idee der Gottmenschheit

läßt sich das verstehen.

Was Großmann nun dazu treibt, sich dagegen aufzulehnen, daß ein Mensch in der Tatsache der Erscheinung Jesu Gott zu finden meint, ist seine Befangenheit in der Vorstellung von Offenbarung, mit der das spätere Judentum und die Griechen die christliche Gemeinde verunreinigt haben. Es ist also die Vorstellung, die jetzt in unsern Kirchen die Liberalen und die Positiven trotz aller gegenseitigen Erbitterung tief vereinigt in dem gleichen Irrtum.

Das zeigt sich in der Aufgabe, die er sich und den „Junglieberalen", zu denen er sich rechnet, vorhält. Es müßte gezeigt werden, „was für Jesus die Offenbarungstatsache war, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht hat, sodaß wir mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebensbegründung tauchen könnten". Dann brauche man nicht dabei stehen zu bleiben, in Jesus selbst die Offenbarungstatsache zu sehen, wie wir, sondern lasse sich durch ihn zu ihr führen. Er meint, ich könnte wohl selbst den Weg dazu zeigen. Ich meine das nun allerdings zu können, aber in ganz anderer Weise, als Großmann es erwartet. Es versteht sich doch von selbst, daß jeder, der in Jesus nicht in Wahrheit den Führer findet, also die Macht, der er willig folgt, nie vor der Tatsache stehen kann, daß ihm sich in der Ergriffenheit durch diesen Menschen Gott offenbart. Aber es fragt sich, wie Jesus in Wahrheit unser Führer ist. Er führt uns nicht zu *seinem* Glaubensgrunde unter der Voraussetzung, daß er „unserm Wesen kommensurabel" sei. Er wird gänzlich mißverstanden, wenn man auch ihm das zutraut, was die Blinden „Bekehren" nennen. Seiner Art, mit Menschen umzugehen, kann nichts mehr zuwider sein, als die Vorstellung, er wolle sie zur Unterwerfung unter irgend welche Gewalten bringen, die ihnen nicht selbst bereits als das, was in ihnen herrschen soll, verständlich geworden wären. Wenn er auf die Tiefe alltäglicher Erfahrungen hinweist, so muß er doch meinen, daß jeder in diesem Unscheinbaren selbst dem Herrn über seine Seele begegnen kann. In dem Gehalt seines eigenen Lebens muß der Mensch, der auf Jesus hören will, das Höchste zu erfassen suchen. Die Jünger haben von jhrem Meister nichts darüber vernommen, wie er selbst der Wirklichkeit Gottes inne geworden sei. Das ist doch wohl deshalb nicht geschehen, weil es ihnen nichts geholfen hätte. Denn nur in der Frage nach dem, was wir als das uns ganz Bezwingende selbst erfassen können, sind wir auf dem Weg zu Gott. Deshalb ist nun

aber auch für uns die Frage, „was für Jesus die Offenbarungstatsache war, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht hat", religiös bedeutungslos. Das wäre eine unlösbare historische Frage, aus Religion oder in der Richtung auf sie wird sie nie entstehen. Hier geht alles Verlangen des Menschen auf das Eine, wie er selbst des gegenwärtigen Wirkens Gottes auf ihn inne werde. Der Wunsch, „mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebensbegründung tauchen" zu können, scheint mir als ein phantastischer Verzicht auf Selbstbesinnung eine irreligiöse Regung zu sein, wenn man dabei wirklich an die speziellen Erlebnisse denkt, in denen Jesus die Quelle seiner Kräfte fand. Einen vernünftigen Sinn hat nur die Frage, was Jesus getan habe, um solche Erlebnisse zu gewinnen. Die Antwort darauf kann aber nur lauten: dasselbe, was wir tun sollen. Er hat nach dem Einzigen, dem er sich ganz unterworfen wissen könne, gefragt und hat dem Gott, der sich ihm darin offenbarte, gehorcht. Das ist aller Weisheit Anfang. In der Vorstellung dagegen, daß man in dem Erlebnis eines Andern jemals die Offenbarung Gottes für sich selbst finden könne, geht alles unter, was einen Menschen zur Religion führen könnte. Das „jungliberale" Hauptproblem würde also für das religiöse Leben ebenso verderblich sein, wie die willkürliche Aneignung der Gedanken Anderer, die die von unsern positiven Kirchenmännern und vom preußischen Staat gepflegte traditionalistische Theologie den Menschen zumutet. Ob ich mir einbilde, von dem Erlebnis eines Anderen hange das Heil meiner Seele ab, oder ob ich behaupte, die Vorstellungen, die Andere gehabt haben, müßten jene Bedeutung für mich haben, scheint doch auf dasselbe hinauszukommen. Wenn also der religiöse Liberalismus sein von Großmann formuliertes Hauptproblem gelöst hätte, würde er uns gewiß nicht in religiöser Erkenntnis gefördert haben. Wohl aber würde er dann herausstellen, wie sehr ihm das Verständnis der Religion als eines Lebens in Wahrheit verloren gegangen ist.

Ich möchte mit dem Ausdruck der Hoffnung schließen, daß wir einmal mehr Grund haben werden, Großmann für seine Arbeit zu danken, wenn er seinen Scharfsinn daran wenden will, uns die bisher nur angedeutete Kritik der kantischen Ethik in gründlicher Ausführung zu schenken. Dann wird es sich mehr verlohnen, sich gegen die schon jetzt darin hervortretende Auffassung zu waffnen.