

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1908

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1908_0011|log79

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSBERGER, BALTZER, BASSERMANN, BAUMANN,
BAUMGARTEN, BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL,
DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES,
GRAFE, GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER,
KAFTAN, KAMPHAUSEN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL,
KNOKE, KÖHLER, KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD,
A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF,
O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON
SCHUBERT, H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL,
STÜLCKEN, SULZE, TITIUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND,
WERNER, WÖBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Elfter Jahrgang.

Neuntes Heft.

September 1908.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1908.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei Williams & Norgate,
London W. C., 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und
Oxford.

Mit Beilagen von J. F. Lehmann's Verlag in München und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Einführung in das theologische Studium.

Von

D. **Paul Wernle,**

Professor in Basel.

Groß 8. 1908. M. 7.—. Geb. M. 8.60.

„Daß bei dem starken literarischen Betrieb von heute noch Bücher geschrieben werden, die einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommen, könnte fast Wunder nehmen. Und doch ist dem so. Es fehlte eine gute Einführung in die Theologie, die es nicht auf bloße Fächerbeschreibung und Literaturangaben, sondern auf eine Darstellung des Wesens und Zieles dieses eigenartigen Studiums und auf eine Darlegung seiner Probleme abgesehen hat. Ein Buch, das mit Herz und Geist geschrieben ist, das dem jungen Studenten Lust und Liebe für sein Fach zu erwecken, ihn durch offene Besprechung aller Schwierigkeiten zur Selbstprüfung zu zwingen, ihn dann aber auch mit der rechten Freudigkeit zu erfüllen weiß, ohne die dieses persönliche Studium nicht mit Segen getrieben werden kann. Das alles leistet Wernle in unübertrefflicher Weise. Der über 200 Seiten starke historische Teil charakterisiert in meisterhafter Art die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion, des Urchristentums und der Kirchengeschichte bis zur Gegenwart. Dabei wird stets betont, daß die Religion in ihrer Tatsächlichkeit am Lebendigsten in den führenden Persönlichkeiten uns entgegentritt, mit denen vertraut zu werden wertvoller ist als alles Wissen. Die Probleme der Dogmatik und Ethik dürften so frisch und zeitgemäß noch selten entwickelt worden sein, ebensowenig die der praktischen Theologie. Das alles ist mit eigenen Augen geschaut und frei von Schultraditionen geschil- dert. So können wir diesem köstlichen Studentenbuch nur recht viele Leser auch in theologisch und kirchlich angeregten Kreisen wünschen, denn es bietet die beste Einführung in die theologischen und kirchlichen Fragen unserer Gegenwart, die wir zur Zeit haben.“

Straßburger Zeitung v. 11. Aug. 08.

Wernles Einführung in das theologische Studium¹.

Mit Energie verwahrt sich WERNLE gegen die Unterstellung, dass er eine neue theologische Enzyklopädie habe geben wollen (V). Vielmehr solle sein Buch eine Lücke ausfüllen, welche die systematisierenden Enzyklopädien gelassen. Die Kritik hat diese Verwahrung selbst dann zu respektieren, wenn sie der Ueberzeugung ist, dass das Studium des Wernleschen Buches in vielen Fällen das der Enzyklopädien verdrängen wird. Die Möglichkeit besteht freilich, dass auf diese Weise manches, was sonst aus der Enzyklopädie an den Studenten herankommt, ihn nicht mehr erreicht. Aber jeder Autor hat das Recht, sich seine Aufgabe zu setzen. Im übrigen geht dem Leser des Buchs selbst in dem genannten Fall nicht allzu viel verloren: etwas Fachsystematik, etwas methodologische Schulgelehrsamkeit, ein Quantum Einzelgeschichte der Disziplinen und viele, viele Autornamen und Büchertitel. Dafür gewinnt er aber sehr vieles Andere.

W. inauguriert eine entschlossene Gegenwartsbehandlung des theologischen Studiums; ihm liegt gar nichts daran, gelehrtes Detail über die Entwicklung der Disziplinen zu bringen. Kaum, dass bei der alttestamentlichen Kritik Astruc gerade erwähnt wird (80)! Von den Wandlungen der biblisch-theologischen Wissenschaften spricht er nicht, von der Umgestaltung der Symbolik zur Konfessionskunde nur kurz (306).

¹ P. WERNLE: Einführung in das theologische Studium. Tübingen, Mohr 1908. 524. 8°. M. 7.—. Geb. M. 8.60.

Die geschichtliche Behandlung dieser Dinge mag auch viel besser den Einzelfächern überlassen bleiben: erst dann, wenn der Student in die Sache selber hineinkommt, gewinnt er Interesse für ihre Geschichte. Die Frage ist nur, ob für eine Gegenwartsbehandlung nicht doch stärkere Anknüpfung an die Geschichte geboten war. Dort zumal, wo die Geschichte in die Gegenwart hineinragt? Noch figurieren in den meisten Lektionsverzeichnissen die Einleitung ins AT. und die ins NT., desgl. die Theologie des AT. und des NT.; aus W. erfährt der Student überhaupt nicht, was darunter zu verstehen sei. Dafür braucht er noch eine besondere, ganz praktische Einführung. Warum? Mir scheint das unpraktisch auch für W.s Zweck, ja gerade für ihn.

Dass W. nicht immer Vollständiges bietet, liegt gleichfalls an der Fassung der Aufgabe. W. selbst bekennt, dass er noch bei der letzten Revision den einen und anderen Titel einer Disziplin eingefügt habe, um nicht eine gar zu scharfe Rüge der Rezensenten zu verdienen. Ich finde: auch hier konnte er dem praktischen Zweck seines Buchs ganz gut noch einige Konzessionen machen. Dass die Disziplin der Polemik, die ja ohnedies kaum noch vorkommt, nicht erwähnt wird, ist gleichgültig; dass von der Pädagogik, ja vom Verhältnis des Theologen zur Schule so gut wie garnicht gesprochen wird, ist schade. Ob die Nichterwähnung der modernen positiven Theologie auf eine Absicht des Autors zurückgeht? Auf alle Fälle bedauere ich sie; ein Urteil darüber gehört in das Buch. Im übrigen bezieht sich der Mangel an Vollständigkeit nicht auf Kardinalpunkte.

W. hätte in diesen Stücken dem praktischen Bedürfnis noch etwas mehr Rechnung tragen können, ohne dem eigenen Programm irgend untreu zu werden. Aber wir verschmerzen diese Beschwerden über der grossen und weiten Fassung seines Programms und über der in der Hauptsache ganz ausgezeichneten Durchführung desselben. Das ist in der Tat eine Gegenwartsbehandlung, wie wir sie brauchen. An den gegenwärtigen Studenten wendet sie sich; auf seine Fragen

und Nöte geht sie ein; ihm stellt sie die gegenwärtige Theologie gegenüber mit allen ihren Fragen und Schwierigkeiten; ihn zwingt sie förmlich diese Fragen zu sehen, ihm zeigt sie das Theologiestudium in seiner ganzen Schwierigkeit, ihn weist sie aber auch auf die richtigen Auswege aus den Schwierigkeiten. W. macht Lust zum Studium, indem er zeigt, wie wichtige Dinge einem in der Theologie entgegentreten, wie diese Wissenschaft das Innerste des Menschen wachrütteln will. Er preist es, indem er es als das Glück des Theologen bezeichnet, das Heiligste der Menschheit reicher, tiefer als andere anzuschauen und auf sich wirken zu lassen, indem er neben die Schwierigkeit des Studiums seine Herrlichkeit stellt. Ich kann es mir gar nicht anders denken, als dass ein Student, der das Herz auf dem rechten Fleck hat, der für die Fragen unserer Zeit überhaupt Sinn und der zugleich ein frommes Herz hat, von dieser Schilderung im Tiefsten ergriffen wird und sich mit ganzer Seele seiner Theologie angelobt.

Die Schwierigkeit des Studiums zeigt W. sowohl in der ungeheuren Weitläufigkeit seines Baues auf wie in der durch die Kritik geschaffenen Lage. Der ersteren begegnet er durch kräftige Herausstellung der Hauptaufgabe: „Nicht das Viele, sondern das Wertvollste, die Propheten, Jesus, Paulus, Augustin, die Reformatoren, Kant, Schleiermacher und ihre Generation“. Er warnt vor der Verwechslung des künftigen Pfarrers und des künftigen Privatdozenten und erklärt kategorisch dasjenige Studium für das besteingerichtete, das sich in starker Einseitigkeit auf jene Zentren unserer Religion beschränkt. Der zweiten Schwierigkeit aber nimmt er den Stachel einerseits durch eine ebenso offene und freimütige Behandlung der Kritik, andererseits durch stets wiederholten energischen Hinweis auf das „wundervolle Leben und Erleben in der Religion selbst“. Dies Letztere ist das Schönste an dem Buch. Wer es liest, kann gar nicht auf den Gedanken kommen, als sei ein Unfrommer zum Theologiestudium oder zum theologischen Urteil befugt oder befähigt. Zwar wird der Unterschied von Theologie und Frömmigkeit scharf herausgehoben (12 ff.), zwar redet W.

der gründlichsten Prüfung des Wahrheitsanspruches auch der eigenen Religion das Wort (9), aber er betont die Notwendigkeit religiösen Sinnes selbst für die Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit (8. 45), ja er stellt für die der Wahrheitsfrage sich zuwendenden Disziplinen den Satz auf: Du kannst in Wesen und Wahrheit der Religion um so besser eindringen, je mehr du von ihr erfahren hast (8). Das ist die festeste Position, die er dem Theologen zeigen kann; und da er gleichzeitig mit aller Entschiedenheit gegen die Vorurteile Front macht, welche sich dem Wirklichkeitsforschen hemmend entgegenstellen, so freue ich mich von ganzem Herzen darüber, dass dieses Buch eines modernen Theologen mit solcher hinreissenden Wärme und solcher unerbittlichen Energie die notwendige innere Verbundenheit von Frömmigkeit und theologischer Wissenschaft an die Herzen und Gewissen herabbringt. Es leistet damit der Sache den grössten Dienst, der ihr überhaupt geleistet werden kann.

Die Art, in der W. von der Frömmigkeit redet, ist zugleich weit und bestimmt. Weit in der offenen Anerkennung aller ehrlichen Frömmigkeit. Auch die der Altgläubigen findet beredte Würdigung (268. 323. 333); er verlangt Verständnis für die „starken und tiefen Seiten“ der protestantischen Reaktion des 19. Jahrhunderts (264 f.). Bestimmt ist sie, weil sie (ganz mit Recht) immer wieder auf Jesus hinzeigt und auf das, was „der Christ mitten in der modernen Welt an seinem Glauben an Jesus Grosses, Unüberbietbares besitzt“ (274). Wie gründlich weist W. nach, „dass jede Entwertung des geschichtlichen Jesus genau parallel geht dem Unverständnis für das Charakteristische unserer Religion“ (331 ff.)! Dieser Art, von der Frömmigkeit zu reden, entspricht genau die Art, wie W. von der Theologie spricht. Auch darin ist sein Herz weit: wenn die Schriften der freieren Theologen im allgemeinen reichlicher zitiert werden, so hat das sachliche Gründe. W. ist frei für ruhige Anerkennung nicht bloss der grossen alten Theologen — Augustins (193. 207, bes. 216 f.), der älteren Scholastik (229), sogar der protestantischen Ortho-

doxie des 17. Jahrhunderts (246 f.) —, sondern auch der neueren Theologen der rechten Seite (Th. Zahn, Kähler, Cremer 268, Schlatter z. B. 134). Er ist vom Absprechen über die „Orthodoxie“ meilenweit entfernt (bes. 268) und verkennt die Schwächen des Liberalismus durchaus nicht (z. B. VIII. 269 u. ö.). Er verteilt Licht und Schatten wirklich gerecht, wenn er beim Johannesevangelium sagt, es sei nicht bloss von seiten der Apologetik durch Vertuschung der Differenzen gesündigt worden, sondern auch von seiten der Kritik durch Uebertreibung (145). Diese hohe Gerechtigkeit, die doch nirgends zur Verschleierung der eigenen Position führt, zeigt zugleich besser, als es durch irgend etwas anderes möglich wäre, die ganze Stärke seiner eigenen Stellung. W. verschmäht vollkommen — und darf getrost verschmähen — das von manchen Vertretern der anderen Seite so gern gebrauchte, doch nur das Bewusstsein der Schwäche ihrer theologischen Position verratende Mittel, den Gegner zu karikieren und so zu diskreditieren. Sehr scharf wird er nur gegen Hengstenberg, dessen „Rettung“ des AT. in sehr nahe Verbindung mit dem Begriff des „für Gott Lügens“ gebracht wird (15 vgl. 267). Ich hätte auch hier einen anderen Ausdruck gewünscht. Aber auch das theologische Urteil ist bestimmt, wo es das sein muss. Man lese nur die Ausführungen über das Wesen des Christentums (298 ff.), insbesondere den Satz: „Es gibt trotz allem, was Theologen dazu sagen mögen, keine höhere und sicherere Norm des Christlichen als das Jesusgemässe“ (310).

Endlich muss als höchst charakteristisch für das Buch die Behandlung des Kirchenproblems hervorgehoben werden. Es wird als Problem behandelt, und das ist gut. Aber die Behandlung bleibt nicht beim Problem stehen — und das ist besser. W. verhehlt dem künftigen Pfarrer keineswegs die Schwierigkeiten (und nicht bloss die äusseren) des Kirchenamtes (16 ff.), aber er hilft ihm auch zu einer entschlossenen Würdigung des Werts und der Notwendigkeit der Kirche (18 ff. 441 ff.). Vielleicht wird es anderen ähnlich ergangen

sein wie mir: ich bin geradezu überrascht gewesen (aber freudig überrascht) durch den Nachdruck, mit dem W. die Notwendigkeit kirchlicher Organisation betont (18 f. 446 f.), mit dem er „die unermessliche Summe des Segens kirchlicher Vermittlung“ rühmt (447) und zur Dankbarkeit gegen die eigene Volkskirche führt (19). Und noch mehr bin ich erfreut über das tiefgehende Verständnis für die praktischen Notwendigkeiten des Kirchendienstes, wie es die Sätze über „Opfer und Rücksicht“ (20), über die „dienende Grösse“ kirchlicher Erziehungsarbeit (447) zeigen. Das ist der Geist, in dem die theologische Jugend erzogen werden muss, wenn anders sie zu einer positiven Stellung zu den grossen Aufgaben des praktischen Amtes gelangen will.

Ich würde glauben, den Geist dieses Buchs nicht genügend geschildert zu haben, wenn ich von der starken hoffnungsfreudigen Zuversicht schweigen wollte, die in ihm zu spüren ist. Je schärfer W. die Nöte der gegenwärtigen Theologie wie der heutigen Kirche ins Auge fasst, je rücksichtsloser er die möglichen Konflikte zwischen Wahrhaftigkeit und Amt in den Bereich der Betrachtung zieht, um so mehr ist es zu begrüssen, dass uns beim Lesen in keinem Augenblick Hoffnungslosigkeit überkommt. Im Gegenteil: man sieht auf jeder Seite, dass W. an die Zukunft des Christentums glaubt und zwar mit fröhlichem Herzen, dass er arbeitet für die Zukunft, „in der die Jünger Jesu sich von allen Seiten, aus Wissenschaft und Leben, zusammenfinden, da die Religion so streng wahrhaftig und wirklichkeitsoffen geworden ist, dass sie selber die Kritik verlangt, und die Forschung so schlicht und ehrlich geworden ist, dass sie die Ehrfurcht vor dem Wunder wieder gewinnt, ohne das es gar kein Forschen gäbe“ (IX). —

Im einzelnen geht W. so vor, dass er zuerst das Ziel des theologischen Studiums aufstellt. Die Subsumierung der vier Kapitel Wahrheit, Frömmigkeit, Dienst und Kirchendienst, Voraussetzungen und Hilfswissenschaften unter diesen Gesamttitel ist aber höchst willkürlich, um nicht zu sagen un-

logisch. Dann werden in drei Teilen behandelt die historische, die systematische und die praktische Theologie. Der Begriff „Theologie“ wird dabei so weit als möglich genommen: die allgemeine Religionsgeschichte, die Religionsphilosophie, die philosophische Ethik werden ihr zugerechnet. Das hat für die sachliche Auseinandersetzung Vorzüge, für die begriffliche Klarheit Nachteile. Die weitere Darlegung verfolgt die Methode, dass die einzelnen Gebiete nicht nach den formellen Fragen ihrer Abgrenzung, ihrer Definition, sondern nach ihrem Inhalt durchgenommen werden; und zwar so, dass überall auf die entscheidenden Fragen eingegangen, auch meist eine Lösung gegeben wird. Dadurch verliert diese Einführung alles Formalistische; sie gewinnt Blut und Leben; sie entrollt in grossen Zusammenhängen die wichtigen Probleme, sie zeichnet die wichtigen Verbindungslinien, sie stösst den Leser förmlich auf das, was in jeder Disziplin diskutabel und der Diskussion wert ist, sie lässt Minderwichtiges einfach, meist ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren, beiseite. Allerdings: sie gibt auf diese Weise zugleich eine Gesamtheologie in nuce. Vielleicht wird es der Spezialfachmann manchmal als schwierig empfinden, wenn der also in die Theologie eingeführte bereits durch die Einführung in sachlich-wichtigen Prinzipienfragen präokkupiirt ist? Doch wer so empfände, müsste ein enger Geist sein. Vielmehr ist es nützlich, wenn der späteren genaueren Behandlung so bereits vorgearbeitet wird. Stimmt diese nicht mit W. überein, — um so besser ist es dann, dass der Student die Sache in doppelter Beleuchtung sieht. Dagegen hat W.s. Verfahren einen anderen Nachteil. Das Buch ist ungeheuer reichhaltig geworden, es häuft in rascher Folge eine derartige Masse von allerschwierigsten Problemen, dass man in Zweifel geraten kann, ob — es noch eine Einführung für Anfänger ist. W. sagt selbst (VI), dass ganze Partien des Buchs nicht für die Studierenden im ersten Semester bestimmt sind, sondern für Vorgerücktere. Werden die Anfänger herausfinden, was sie brauchen können? Werden die „Vorgerückteren“ alles zu würdigen in der Lage

sein? Weil ich dem Buch von Herzen glänzenden Erfolg wünsche, hege ich in dieser Hinsicht einige Sorgen. Aber niemand lasse sich abschrecken; wo nur einer bohrt, findet er Vorzügliches; er kann ja je nach der Disziplin, mit der er sich beschäftigt, das Kapitel, das er studieren will, wählen. Er wird am meisten Nutzen haben, wenn er es nochmals studiert, nachdem er die Disziplin gründlich kennt.

Wie sollte ich in eine sachliche Diskussion über die Fülle der Fragen eintreten? Nur zweierlei hebe ich heraus, das Eine, weil es für unsere Zeit besonders wichtig ist, das andere, weil es mir selbst besonders nahe liegt. Die Behandlung der Dogmatik durch W. in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft gehört zu den prächtigsten Kapiteln des Buchs. W. bezeichnet das Urteil, nach welchem nur die historische Theologie „wissenschaftlich“ sein kann, als einseitig vom historischen Standpunkt aus gesprochen; er fordert eine Ergänzung der geschichtlichen Theologie nicht bloss um der Praxis willen (eine nicht ganz gerechte, aber in einem wichtigen Punkt zutreffende Kritik der Ritschlschen Schule auf S. 280), sondern um der grossen Aufgabe willen, welche die Historie nicht lösen kann: Prüfung des Wahrheitsanspruchs der Religion überhaupt oder einer Einzelreligion vor den anderen. Das ist gewiss die eigentliche und schwerste Aufgabe der systematischen Theologie. Man wird freilich ergänzen müssen: sie hat noch andere Aufgaben. Aber es ist höchst dankenswert, dass W., der scharfdenkende Historiker, mit diesen Sätzen die völlig unsachlichen Uebergriffe der Historie ins dogmatische Gebiet zurückweist, dass er im Zusammenhang damit der systematischen Theologie das Recht zur Kritik jeder sich selbst genügenden, bloss historischen Religionsforschung zuweist. Ich hebe mit voller Zustimmung einen ausgezeichneten Satz hervor: „Diese so oft gerühmte Selbstbescheidung der historischen Theologie ist bei vielen ihrer Vertreter ein Zeichen geistiger Trägheit, ein bequemes Ausweichen vor den schwersten persönlichen Entscheidungen, ohne welche doch die Religion vielleicht nicht einmal histo-

risch ganz verstanden werden kann“ (281). — Dagegen habe ich erheblich zu widersprechen bei den Ausführungen über die praktische Theologie (441 ff.), und zwar weniger bei den einzelnen Darlegungen (hier müsste die Einführung manchmal genauer sein! Warum wird die Prakt. Handbibliothek Niebergalls nur in einzelnen Teilen erwähnt? (519). Unverständlich ist mir, dass für das Studium gedruckter neuerer deutscher Predigten gerade die Zusammenstellung Schrenk, Bitzius, Dörries, Th. Traub, Frenssen genannt wird), als bei der Prinzipienaufstellung. Für bedenklich missverständlich, ja für in seiner Einseitigkeit falsch halte ich den Satz: „Je weniger Beamter, Theologe, Priester, je mehr schlichter gläubiger Mensch, ein desto besserer Pfarrer ist einer“ (455). Mit der Einführung des Worts Theologe in diesen Satz kann ungeheurer Schaden gestiftet werden. Ganz grundsätzlich aber widerspreche ich der S. 465 kurzer Hand dekretierten Einweisung der ganzen praktischen Theologie in das Gebiet der angewandten Ethik. Sie ist nicht bloss „Anwendung der christlich-ethischen Prinzipien auf das Einzelgebiet der Kirche“, ja sie ist gerade das, wenn man das Wort „ethisch“ betrachtet, nur zu einem geringen Teil. Aber sie ist viel mehr: sie ist prinzipielle Wissenschaft, keineswegs bloss Anwendungswissenschaft. Die systematischen Disziplinen mögen normative Bedeutung für christliches Glauben und Leben haben; die praktische Theologie hat das gesamte Gebiet der Umsetzung christlicher, evangelischer Art in die Erscheinungsweise kirchlichen Handelns prinzipiell und normativ zu behandeln. Sie kann sich ihre Prinzipien dafür durchaus nicht bei der Ethik holen; sie muss sich selber solche schaffen. Sie vertritt freilich das normative Moment nicht wie die systematischen Disziplinen im Sinne der Begründung und Erweiterung unserer Wahrheitserkenntnis, aber im Sinne der Gestaltung der kirchlichen Erscheinung der christlichen Religion. Was sonst dort (465) über unnützen historischen Ballast gesagt ist, verdiente gründlichere Besprechung; es scheint mir auch einseitig gemeint zu sein.

Doch dieser Widerspruch soll nicht den Abschluss bilden. Es soll vielmehr noch ein Zwiefaches kurz erwähnt werden. W. nennt an allen wichtigen Punkten, wie das gut und richtig ist, Bücher, die zu genauerm Eindringen helfen. Ich glaube, er hat dabei ganz die richtige Art gewählt: nicht zu viel, aber auch nicht allzu wenig. Das Wichtigste finden wir verzeichnet, ja mehr: vieles ist ganz kurz charakterisiert, indem die Titel in die sachliche Ausführung hineinverwoben sind. Hier und da vermisst man ungern einige Bücher; allen wird der Verfasser eines solchen Buches es nie recht machen. Doch gehe ich wohl nicht fehl in der Meinung, dass die praktische Theologie in dieser Hinsicht etwas stiefmütterlich bedacht ist. Sodann muss ich noch der glänzenden, oft hinreissenden, immer lebendigen, wundervoll pointierten Darstellung, der nicht selten prächtige Sentenzen bildenden, das Interesse aufs Wirksamste spannenden Diktion gedenken. Sie wird diesem Buch seinen Weg bereiten helfen. Die staunenerregende Belesenheit, die phänomenale Treffsicherheit vieler Urteile des Verf. packt den Kundigen, aber der Stil erleichtert das Studium auch dem Studenten. Mit den grundsätzlichen Ausführungen W.s werden die Vertreter der einzelnen Fächer sich auseinandersetzen müssen; aber ich hoffe (trotz obiger Bedenken hinsichtlich erdrückender Problemfülle), dass unsere Studenten es für sich und ihre besten Zwecke ausnützen werden. Es wird ihnen die ersten Anregungen geben, aber es wird sie auch geleiten, solange sie sich mit der Theologie beschäftigen. Wer nur immer Interesse daran hat, dass das Studium der Theologie mit Lust, Liebe und Verständnis betrieben werde, muss W. für dies Buch danken¹.

Giessen.

M. Schian.

¹ Einige Kleinigkeiten: Die Büchertitel müssten für Studenten manchmal genauer zitiert sein (35. 267. 271). Warum werden lateinische Worte in deutschen Lettern wiedergegeben? Sogar Namen wie Réville und Chantepie de la Saussaye (diese beiden S. 269 inkonsequent latei-

Neues Testament.

Jesus und Paulus.

BRÜCKNER, M., Zum Thema Jesus und Paulus. (Zeitschr. f. d. neuest. Wissenschaft VII S. 112 ff.) 1906. — KÖLBING, P., Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1906. VII 114. M. 2.80. — KAFTAN, J., Jesus und Paulus. Eine freundschaftl. Streitschrift gegen die Religionsgeschichtl. Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede. Tübingen, Mohr 1906. 78. M. —.80. — JÜLICHER, A., Paulus und Jesus (Religionsgesch. Volksbücher I 14). Ebenda 1907. 72. M. —.50. — MEYER, A., Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Lebensfragen 19). Ebenda 1907. VI 104. M. 1.20. — JUNCKER, A., Das Christusbild des Paulus. Halle, Niemeyer 1906. 36. M. —.60. — NONNEMANN, Fr., Jesus der Christus. Jesus und Paulus. Johannes Müller. Frenssen. Friede. Gross-Lichterfelde, Gebel 1907. 67. M. 1.25. — RÜEGG, A., Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus. Leipzig, Dörffling & Franke 1906. 132. M. 1.60.

Seitdem ich im 8. Jahrgang der Theologischen Rundschau die Frage Jesus und Paulus an Hand der damals vorliegenden Literatur besprochen habe, sind wieder eine ganze Anzahl Schriften erschienen, die sich mit demselben Probleme beschäftigen. Sie sind ein Beweis dafür, wie sehr es noch immer die Geister erregt und zur Bearbeitung reizt. Noch wogt der Kampf hin und her. Und nicht selten werden Positionen, die dem einen unanfechtbar scheinen, schon in der folgenden Schrift besonders heftig angegriffen oder als längst verloren bezeichnet. So genügt meist ein blosses Referat, darzutun, wie problematisch manche mit grosser Bestimmtheit vorgetragene Behauptungen sind, und macht in der Regel einen besonderen Hinweis des Referenten auf schwache Stellen in der Beweisführung überflüssig. Es ist

nisch gesetzt)? Warum immer von Frank, aber nicht von Hofmann? (265). Ungenau mehrfach Monatschr. f. kirchl. Praxis (statt die k. P.: 29, 474, 475, 490). Der Ausdruck „noch auf der Hand liegender“ (445) ist schrecklich. — Mit einer Liste von Druckfehlern diene ich gerne für eine 2. Auflage.

mir das um so erwünschter, als ich nicht vermeiden könnte, früher Gesagtes zu wiederholen; denn es ist selbstverständlich, dass in einem Kampfe, in den so mancher Speer getragen worden ist, neben neuen Geschossen auch manche alte geschleudert werden. Immerhin sind die Verhandlungen noch keineswegs bei dem Punkte angelangt, wo auf jeder Seite einfach immer wieder dieselben Argumente vorgebracht werden. Ein Fortschritt lässt sich vielmehr schon darin erkennen, dass immer mehr über die Methode nachgedacht wird, die vor Fehlschlüssen bewahrt und zu sicheren Ergebnissen führt. Damit hängt zusammen, dass sich die Untersuchungen mehr und mehr auf die eine Frage konzentrieren: Dürfen wir in Paulus einen Jünger sehen, der vom Geiste Jesu erfüllt, dessen Werk fortsetzt, oder tritt sein Evangelium als etwas vollständig Neues neben die Verkündigung dessen, in dem auch er den Christus erkennt? Ergibt die Vergleichung, dass uns in den paulinischen Briefen eine gänzlich neue Auffassung Gottes und des zu ihm führenden Weges entgegentritt, so ist es schliesslich gleichgültig, ob wir vereinzelt Spuren von Worten Jesu begegnen. Umgekehrt spricht alle Wahrscheinlichkeit für einen irgendwie vermittelten Einfluss Jesu auf Paulus, wenn sich gerade an den entscheidenden Punkten eine wesentliche Uebereinstimmung nachweisen lässt.

Mit Nachdruck wird besonders von BRÜCKNER auf die Wichtigkeit der Methode hingewiesen. Meine Besprechung seines Buches hat ihn veranlasst, noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob wir zur Annahme berechtigt sind, dass Paulus durch die Persönlichkeit Jesu in der Darstellung seiner Christologie beeinflusst worden ist. Der bisherige Weg, die paulinischen Briefe mit den Evangelien zu vergleichen, sei, wie auch ich gezeigt habe, durch die geschichtliche Unsicherheit der evangelischen Ueberlieferung ausgeschlossen, sowie durch die religionsgeschichtlich erwiesene Tatsache, dass gleiche religiöse und sittliche Anschauungen und Denkformen bei Verschiedenen durchaus nicht immer Abhängigkeit des einen vom andern begründen. Es bleibe somit nur die Möglichkeit übrig, von den Briefen allein auszugehen. Und zwar sei die Frage so zu stellen: Wie verhalten sich die einzelnen Züge des

paulinischen Christusbildes zu seiner Gesamtanschauung? Sind sie daraus hervorgewachsen, oder sind sie von aussen eingetragen? So bleibe man auf festem Boden und gelange zu dem sichern Resultate, dass das Christusbild in allen seinen Teilen aus sich selbst verständlich sei, nirgends auf eine Abhängigkeit von der Persönlichkeit Jesu hinweise, sie vielmehr durch die Bedeutungslosigkeit, die das Erdenleben Jesu für Paulus habe, ausschliesse. — So richtig und beachtenswert manche Beobachtungen B.s sind, so kann ich mich doch nicht davon überzeugen, dass sie mit Notwendigkeit zu den von ihm gezogenen Schlüssen führen. Es ist z. B. gewiss richtig, dass das Erdenleben des Christus von Paulus als ein Zustand der Erniedrigung beurteilt wird. Es wird jedoch von ihm nicht „gering geschätzt“. Es hat vielmehr für ihn als eine Tat bewunderungswürdigen Gehorsams den allerhöchsten Wert. Die Frage B.s: „Kann Paulus bei dieser Beurteilung des Erdenlebens Jesu einen starken Eindruck seiner Persönlichkeit erhalten haben?“ braucht somit keineswegs mit Nein beantwortet zu werden. Wenn sich ferner unter dem, was Paulus über Jesus Christus mitteilt, manche ungeschichtliche Traditionen finden, wie B. glaubt nachweisen zu können, so sind auch sie dafür ein Beweis, dass er Traditionen über das Erdenleben empfangen und weitergegeben hat, also nicht so absolut unberührt von der Ueberlieferung gewesen ist, wie B. annimmt. Vor allem aber kann ich nicht zugeben, dass die von B. befolgte Methode, und nur sie allein, zu einem sichern Ziele führe. Wohl zeigen die inzwischen erschienenen Schriften mit ihren oft verblüffend weit auseinandergehenden Ergebnissen, wie man im löblichen Bestreben, festen Boden unter die Füsse zu bekommen, zu der von B. vorgenommenen Einschränkung des Untersuchungsgebietes kommen kann. Aber hüten wir uns doch davor, dass wir nicht vor lauter Scharfsinnigkeit schliesslich das Allernächste und Allergewisseste übersehen, wie dies zuweilen zu geschehen pflegt. Nicht bloss nach der Erzählung der Apostelgeschichte, sondern auch nach seinen eigenen Aussagen war Paulus vor seiner Bekehrung ein Verfolger der Jünger Jesu und kam so mit ihnen in enge Berührung. Er hat sich dann wiederum nicht

bloss nach dem Berichte der Apostelgeschichte, sondern auch nach dem Zeugnisse seiner Briefe der Jüngergemeinde angeschlossen und ist von ihr, an deren Spitze die vertrauten Gefährten Jesu standen, als Bruder anerkannt worden. Er hat seinen neuen Glauben zuerst in Gemeinschaft mit älteren Jüngern verkündigt. Wir haben keine direkte Kunde von seiner Missionspredigt, aber Stellen in seinen Briefen tun deutlich dar, dass er die Kenntnis des Lebens Jesu in seinen Gemeinden voraussetzt, allermindestens die der Leidensgeschichte. Endlich trifft er, wie B. selber zugibt, im Kerne seiner Botschaft mit Jesus zusammen. Und nie hat er etwas anderes sein wollen als ein Knecht des Jesus, in dem auch ein Petrus, ein Johannes und ein Jakobus ihren Herrn sahen, hat sich vielmehr ausdrücklich zu dem Glauben bekannt, dass dieser Mensch Jesus der Christus sei. Ich meine, angesichts dieser Tatsachen haben wir allen Grund, mit den Schlüssen aus den christologischen Aussagen vorsichtig zu sein. Und selbst wenn sich zeigen liesse, dass sie zur Not auch bei jemand denkbar wären, der nichts von dem Geiste Jesu gespürt hätte, wäre damit noch nicht bewiesen, dass die Wirksamkeit Jesu für Paulus und sein Evangelium nur ganz geringe oder gar keine Bedeutung gehabt hätte.

Auch KÖLBING hat die Geschichte der bisherigen Lösungsversuche gelehrt, wie sehr die befriedigende Beantwortung der Frage von der Wahl des Weges abhängt, den die Untersuchung einschlägt. Seine eigene Schrift zeichnet sich aus durch ein feines Gefühl für die Schwierigkeiten des Problems und die Möglichkeit des historisch Beweisbaren, sowie durch die Gerechtigkeit, mit der die verschiedenen Ansichten geprüft werden. Nach einem lehrreichen Ueberblick über die Gründe, die zahlreiche Forscher dazu geführt haben, eine geistige Einwirkung der Person Jesu auf das religiöse Leben des Heidenapostels zu verneinen, steht ihm der Weg, den er zu gehen hat, fest. Es gilt zunächst zu untersuchen, ob überhaupt die Möglichkeit einer entscheidenden religiösen Einwirkung Jesu auf Paulus besteht, oder ob sie von vornherein ausgeschlossen ist, weil Paulus einen Jesus ganz fremden religiösen Typus vertritt. Eine Vergleichung

ergibt ihm, dass nicht erst der Apostel das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht hat, vielmehr schon Jesus selber, insofern der beherrschende Mittelpunkt des religiösen Lebens und prophetischen Wirkens Jesu sein Glaube an die heilige Sündenerliebe Gottes war, die von Anfang an die ganze Welt umfasst hat und jetzt, da das vollendete Gottesreich herbeigekommen ist, selbst die Verlorenen sucht, den reuigen Sündern ihre Schulden vergibt und sie der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm in der neuen Welt entgegenführt. Jesus und Paulus treffen aber auch in den Voraussetzungen und dem Ziele des erlösenden Wirkens Gottes zusammen; denn auch für Jesus gab es, trotzdem dass ihm die paulinische Lehre von der allgemeinen Sünden knechtschaft fremd war, so wenig als für Paulus Menschen, die der göttlichen Erlösung nicht bedürftig gewesen wären. Nur scheinbar verengt sich ferner der sittliche Gesichtskreis für Paulus. Ja auch der Christusglaube des Apostels zeigt die charakteristischen Merkmale des Gottesglaubens Jesu. Er ist für Paulus die Quelle eines ungehemmten Verkehrs mit Gott und seiner ganzen Art nach Jesu Verkehr mit dem Vater aufs nächste verwandt. Und auch sein Glaube an den Messias — die enge Beziehung zu dem Erhöhten — schliesst die Möglichkeit keineswegs aus, dass er einer geistigen Einwirkung dessen entsprang, der nicht der „Messias“ sein wollte. Bei dieser Verwandtschaft spricht alles für eine Abhängigkeit. Und nur bei sehr zwingenden Gründen dürfte sie bezweifelt werden. Wir wären selbst dann nicht dazu berechtigt, wenn sich nicht mehr befriedigend erklären liesse, wie Jesus auf Paulus schöpferisch wirkte. Es lässt sich jedoch sehr wohl vorstellen, wie sich Paulus noch als Verfolger ein klares und scharf umrissenes Bild des galiläischen Propheten vor die Seele stellte, der im schroffen Gegensatz zu aller pharisäischen Frömmigkeit den Sündern den Zugang zum Gottesreich öffnete, und ihn schliesslich überwand.

KAFTAN geht in seiner freundschaftlichen Streitschrift, die von KÖLBING nicht mehr berücksichtigt werden konnte, insofern einen ähnlichen Weg, als auch ihm eine richtige geschichtliche Betrachtung dessen, was bei Jesus und Paulus im Mittelpunkt

des religiösen Lebens stand, Uebereinstimmung an drei wichtigen Punkten ergibt. Aus der Spannung zwischen dem innerlich begründeten Messiasbewusstsein und der apokalyptischen Vorstellungswelt ist die Predigt Jesu hervorgegangen und hat dadurch ihren eigentümlichen Charakter bekommen, den man nur schwer beschreiben kann, ohne das in unwiederholbarer Einzigartigkeit Vereinigte zu zerreißen. Nur eine paradoxe Formel deckt den geschichtlich vorliegenden Tatbestand: die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden und hat doch nicht aufgehört, Zukunft zu sein. Die ewige Welt der jüdischen frommen Hoffnung fasst Fuss im geistigen Leben der Menschen und bleibt doch, was sie ist, eine transzendente ewige Welt. Niemand anders als Paulus hat eben dies weiter geführt und bleibend fixiert. Ferner hat Paulus aus der Erlösung von der Welt, die er an Christi Tod und Auferstehung erlebt hat, ethische Folgerungen gezogen. Es ist aber unmöglich, zu verkennen, dass er gerade damit das Evangelium Jesu in der urchristlichen Gemeinde wieder zur Geltung gebracht hat. Und wenn endlich Paulus das Evangelium als Antithese zum Pharisäismus und Gesetz formuliert hat, so führt jedes nähere Nachdenken, wie K. scheint, zu der Erkenntnis, dass sich Paulus auch in diesem Stück als der treueste Jünger des Meisters erwiesen hat. Somit ist trotz allen Verschiedenheiten nicht die Trennung zwischen Jesus und Paulus, sondern die enge Zusammengehörigkeit beider die wirkliche Geschichte. Dies sucht KAFTAN in fortwährender Polemik gegen Bousset und Wrede zu beweisen. Wenn diese beiden Forscher in ihren religionsgeschichtlichen Volksbüchern zu andern Ergebnissen kommen, so hat dies nach K. seinen Grund darin, dass sie die Geschichte nicht darstellen, wie sie war, sondern wie sie für den sein darf, der die moderne Weltanschauung vertritt. Dazu komme, dass Wrede Paulus im Lichte der Dogmengeschichte betrachte, und ihm so als Hauptsache erscheine, was nach Paulus eigenem Bewusstsein und dem nähern geschichtlichen Zusammenhang gar nicht diese Bedeutung habe. Weil aber die, welche Paulus abstossen, sich dennoch als Christen legitimieren wollen, müssen sie das Evangelium Jesu für sich in Anspruch nehmen.

Wie sehr Bousset Geschichte schreibt, nicht wie sie ist, sondern wie sie sein darf, zeigt nach K. die Behandlung des Messiasproblems. Nach Bousset hat Jesus den Messiasgedanken als eine schwere Last getragen, während nach K. das Messiasbewusstsein Jesu der Angelpunkt seiner Geschichte ist, und jedes wirkliche Verständnis seiner Geschichte davon ausgehen muss, dass sich Jesus an den apokalyptischen Messiasstypus angeschlossen hat. In Wredes Darstellung wird vor allem die Auffassung bekämpft, wonach die Erlösung für Paulus ein rein objektiver Vorgang war. Und einer Auffassung gegenüber, wonach Paulus als Dogmatiker mit einer begrifflich konstruierten Lehre erscheint, wird geltend gemacht, dass dem Apostel der Inhalt seiner Verkündigung nicht als Lehre und Folgerung aus ihr gegenwärtig ist, sondern als Wirklichkeit, in der er lebt. Endlich polemisiert K. gegen den Ton wohlwollender Geringschätzung, den Wrede anschlägt, und betont und charakterisiert Paulus providentielle Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde.

Manches, was K. in seiner Kritik ausführt, wird in weiten Kreisen Beifall finden. Sofort ist aber auch lebhafter Widerspruch erhoben worden und zwar in einer Schrift, die in demselben Verlage erschienen ist.

JÜLICHER, der sich ebenfalls speziell Wredes Darstellung zu prüfen unternimmt und unter dem lebhaften Eindrucke seiner Darstellung Paulus Namen im Titel seines Volksbuches voranstellt, setzt sich in der Einführung mit Kaftan auseinander. Auch er sieht in dem Jesus, der seine Messianität lebenslänglich nur als eine Last getragen haben soll, eine moderne Erfindung und kann auch sonst häufig Kaftan beistimmen. Er will jedoch in den Fehlern Boussets und Wredes keine Fehler ihrer Methode und Grundsätze, sondern lediglich der Personen sehen und protestiert lebhaft gegen die Meinung Kaftans, dass die Weltanschauung der beiden Forscher an den Mängeln ihrer Bücher schuld sei, und dass man als Anhänger der von Kaftan vertretenen „altmodischen“ Weltanschauung die wirkliche Geschichte besser verstehen könne. Wenn Kaftan z. B. verfüge, dass das Tragende und Bedingende in Jesu Leben das Messiasbewusstsein gewesen

sei, so sei das nicht Geschichte, sondern ein Stück von Kaftans Glaubenslehre. Nur so aber sei es Kaftan möglich, den Gegensatz zwischen Jesus, der den Vater und das Reich Gottes predige, und Paulus, der nichts weiter wissen wolle als Christus, den Gekreuzigten, zu überbrücken.

In der Tat kann schon der Blick auf KÖLBINGS Untersuchungen zeigen, wie verschieden gerade an diesem Punkte der Geschichte auch solche Forscher sehen, die nicht eine verschiedene Weltanschauung trennt. Immerhin kann ich Kaftans Erinnerung daran, wie sehr oft gerade bei der Auffassung und Darstellung der Geschichte, die für uns alle nicht bloss Vergangenheit ist, die eigene Weltanschauung und der Wunsch, sich selber zu finden, mitspielen, weder unberechtigt noch kränkend finden. Nicht bloss für Lavater ist, wie Goethe ihm in dem berühmten Briefe schreibt, Jesus das herrliche kristallhelle Gefäß, das er mit dem eigenen hochroten Tranke schäumend füllt, die Gestalt, in der er sein eigenes Ideal hineinlegt.

Schon im ersten Teile seiner Schrift, der die Kluft zwischen Paulus und Jesus untersucht, kommt J. in fortwährender Auseinandersetzung mit Wrede zu dem Resultate, dass Paulus da, wo er und die jerusalemischen Christen sich nicht verstanden, den Geist Jesu für sich hatte, da aber, wo er ganz neue Wege einschlug, die Urgemeinde. Und zweifellos kann man nur dann Paulus richtig verstehen und einschätzen, wenn man ihn nicht isoliert, sondern zunächst einmal mit denen vergleicht, die schon vor ihm Christen waren. Und dass dies trotz dem dürftigen Quellenmaterial, aus dem wir unsere Schlüsse ziehen müssen, möglich ist, zeigt J.s erster Abschnitt. Vor allem aber ergeben die Untersuchungen des zweiten Teiles, wie sehr Paulus in seiner Hoffnung, in dem, was er unter Glauben versteht, und in der Darstellung des sittlichen Ideales mit Jesus übereinstimmt. Schon der Weg, auf dem Paulus Christ geworden ist, erklärt die mannigfachen Unterschiede. Dennoch ist das Christentum des Paulus auf dem Boden der Urgemeinde erwachsen. Wenn trotzdem sein Evangelium ganz eigentümliche Züge trägt, so liegen die Gründe teils in der von Jesu Art grundverschiedenen Natur des Apostels,

teils in der geschichtlichen Situation, die er bei seiner Bekehrung vorfand. Das wird in feiner Schilderung eingehend nachgewiesen. Man kann die Aenderung bedauern, wird sie aber als notwendig anerkennen müssen. Für neue Aufgaben muss man neue Instrumente anschaffen. Paulus hat jedoch seine Theologie nicht an die Stelle der Religion Jesu gesetzt, sondern als einen Wall rings um sie her. Und wenn er auch einen neuen Anfang gemacht hat wie viele andere nach ihm, so ist es doch verkehrt, ihn den Stifter der christlichen Kirche zu nennen. Das Christentum verdankt ihm unendlich viel, nur nicht sein Dasein.

Auch MEYER, dessen Ausführungen aus einem vor der schweizerischen Predigerversammlung in Basel gehaltenen Vortrag erwachsen sind, will nichts von einer Lösung des Problems wissen, welche die eigenartige Stellung und Bedeutung des Apostels Paulus nicht klar zutage treten lässt. Er hebt vielleicht noch stärker als Jülicher alles das hervor, was uns in Paulus, gerade wenn wir ihn mit Jesus vergleichen, fremdartig berührt und als etwas vollständig Neues entgegentritt, und vermeidet ängstlich, schon da Abhängigkeit zu konstatieren, wo uns wirkliche oder vermeintliche Verwandtschaft wie z. B. in der Beurteilung des Gesetzes entgegentritt. Um die Vergleichung auf einen festen Grund zu stellen, entwirft er zuerst ein Bild des Apostels, wie es sich aus den Briefen ergibt, und versucht hierauf im vollen Bewusstsein, wie schwierig die Aufgabe angesichts der Quellen ist, die Predigt Jesu zu charakterisieren. Der Abstand erscheint ihm so gross, dass er glaubt, von einem andern Gotte bei Paulus reden zu müssen. Und zwischen dem Christus, wie ihn Paulus auffasst und in Jesus gekommen sieht, und dem wirklichen Jesus von Nazareth erkennt er einen Unterschied wie zwischen einem Sternbild, das eine Person bedeuten soll, und der wirklichen Person. Dabei müsse man freilich bedenken, dass den antiken Menschen im Sternbild wirklich die Gestalt des verklärten Heroen grüsse. Wenn M. dennoch trotz aller Verschiedenheit in der Weltanschauung und Ausdrucksweise Jesu und des Apostels Paulus eine Einheit konstatiert, welche die zwei so verschiedenen Geister zusammenhalte, so tut er es

lediglich auf Grund der Ueberzeugung, dass Paulus ein Strahl der Liebe Jesu in seinen Jüngern berührt und innerlich umgewandelt haben muss. Mag auch die Form, in der Paulus den Gedanken von der Liebe Gottes in Christus vertrat, nicht von Jesus stammen, — das hebt nicht auf, dass Jesus und Paulus im wesentlichen eins waren, dass Paulus dies Wesentliche von Jesus her überkommen hat, dass er wusste, wo dies Wesentliche lag, und wem er es verdankte. Und indem M. die Bedeutung, die Paulus für das Werk Jesu hat, betrachtet, indem er mit Wärme hervorhebt, worin die Grösse des Apostels liegt, scheint ihm die Losung „Zurück von Paulus zu Jesus“ keine ganz glückliche. Gerade Paulus hat die Kontinuität in der Geschichte der christlichen Kirche gewahrt und uns ermöglicht, immer wieder zu Jesus zu gehen. Darum: zurück durch Paulus zu Jesus und Gott! Darum: Paulus ein Wegweiser zu Jesus und Gott!

MEYER rechnet besonders stark mit einer Christuslehre, die Paulus schon vor seiner Bekehrung gehört und sich angeeignet hatte. Auch JUNCKER möchte die Möglichkeit, dass Paulus schon als Jude einer supranaturalen Christologie gehuldigt habe, nicht bestreiten. Bewiesen ist es ihm jedoch nicht. Aber selbst wenn der Beweis geliefert wäre, so dürfte man, wie er zu zeigen versucht, diese Christologie nicht als Hauptfaktor bei der Entstehung seines christlichen Messiasbildes ansehen. Dagegen sprechen nach ihm schon die Ueberbietung der apokalyptischen Aussagen durch die Theorie einer kosmischen Existenz des präexistenten Christus, das Gewicht, das er auf die metaphysische Gottessohnschaft des Erlösers legt, sowie endlich solche ethische Züge in seinem Christusbilde, die Paulus nur aus der Geschichte Jesu gewonnen haben kann (2. Kor 10¹; 2. Thess 3⁵; 2. Kor 5²¹). Als die drei Quellen der paulinischen Christologie geben sich vielmehr die Christuserscheinung, das Christuszeugnis der Urgemeinde, sowie Jesu Worte voll höchsten Selbstbewusstseins zu erkennen. Selbst wenn wir jüdische Vorstellungen als vierten Faktor einzusetzen hätten, müsste doch der Primat unbedingt jenen drei ersten zugesprochen werden. — Nicht alles, was J. vorbringt, ist gleich stichhaltig. Mit welchen guten Gründen z. B.

eine derartige Berufung auf einzelne Herrnworte der synoptischen Ueberlieferung angefochten werden kann, kann schon ein Blick in die soeben besprochene Schrift Meyers zeigen.

Von den Vorträgen und Aufsätzen, die NONNEMANN unter dem Titel „Jesus der Christus“ gesammelt hat, kommt hier nur der erste und der dritte in Betracht. Auch sie werden freilich den weiteren Verlauf der Verhandlungen über das Problem Jesus und Paulus nicht beeinflussen, da der Verfasser seine Ansicht zu wenig begründet und kein richtiges Verständnis für die Schwierigkeiten hat. Im Anschluss an Kaftan sieht er bei denen, die zwischen Paulus und Jesus eine tiefe Kluft konstatieren, das bewusste oder unbewusste Streben, ein Jesusbild zu erhalten, das sich mühelos der vermeintlich einzig richtigen und modernen Weltanschauung eingliedern lässt. Er denkt dabei weniger an Wrede als an ein Buch, das Oskar Michel unter dem Titel „Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion!“ veröffentlicht hat. N. möchte neben dem Weg der streng objektiven Geschichtsforschung den der persönlichen Erfahrung nicht übersehen wissen. Allein auf diesem Wege erkennen wir, was Jesus und Paulus für uns bedeuten. Auf diesem Wege kommt N. zur Ueberzeugung, dass es Erlebnis ist, worauf sich das Paulusevangelium gründet. „Ist es aber das, dann haben diejenigen Unrecht, die dies Evangelium als blosses Gedankengebilde, als selbstgeschaffene, aus Zeitideen zusammengearbeitete Lehre ansehen und als solche verwerfen.“ Bei dieser Auffassung ordnen sich aber auch alle die scheinbar wesentlichen Verschiedenheiten zwischen Jesus und Paulus mühelos einer grossen Einheit ein.

Auch RÜEGGS Schrift kann als Beitrag zum Thema Jesus und Paulus betrachtet werden, da ihr ausgesprochener Zweck ist, „die Stellung des Apostels als eines primären Zeugen von Jesus Christus zu behaupten resp. zurückzuerobern“. Im ersten Kapitel wird zu zeigen versucht, dass sich keine Spur heidnisch-griechischer Einwirkung auf Paulus nachweisen lasse. Sehe ich jedoch recht, so läuft der ganze Beweis darauf hinaus, dass sich Paulus gegen das Heidentum ablehnend verhalten habe, was

natürlich noch niemand bestritten hat. Die Darstellung der Bekehrung sucht darzutun, wie man ohne die Annahme eines Wunders nicht auskomme. Der dritte Abschnitt, der Paulus als Evangelisten schildert, enthält wie der vierte, der den Missionar charakterisiert, und der fünfte, der die Ueberschrift trägt „Die Lebensgänge und das Lebenswerk des Apostels Paulus“ manche gute Beobachtung und manche hübsche Bemerkung. Der Leser bekommt ein anschauliches Bild, und man glaubt dem Verfasser gerne, dass sich seine Vorträge, die nun in Buchform vorliegen, sowohl unter seinen Zuhörern in Zürich wie bei dem ersten Abdruck in der Allgem. Evg.-Luth. Kirchenzeitung viele Freunde erworben haben. Um aber auf die Gegner einen Eindruck zu machen, die R. im Auge hat, und gegen die er sich häufig wendet, müssten seine Behauptungen ganz anders begründet werden. Hundertmal Bestrittenes wird einfach als Tatsache angeführt. So werden Feines, ja Reschs Schlüsse akzeptiert oder doch angeführt, ohne dass auf ihren — sagen wir einmal — problematischen Charakter hingewiesen wird. Und wie kann jemand, der auch nur ein bisschen die betreffende Literatur studiert hat, schreiben: „Auch verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, wie oft der Apostel Jesus als den Weltenrichter schildert, gerade wie es die Evangelien tun, eine Tatsache, welche die Kritik auffallend zu ignorieren scheint. Aber wie sollte Paulus es gewagt haben, mit dieser Emphase seinen Herrn als künftigen Richter zu proklamieren, wenn ihm nicht die evangelische Ueberlieferung das vollste Recht dazu gegeben hätte?“ Ist es wirklich etwas so Ausserordentliches, wenn sich ein Jude den Messias als Weltenrichter denkt?

Im Unterschiede von fast sämtlichen erwähnten Schriften vermisst man bei R. das Bestreben, sich zunächst einmal die grosse Verschiedenheit zwischen Jesus und Paulus klar zu machen, bevor das Gemeinsame festzustellen unternommen wird. Gerade darin aber, dass zunächst einmal der Unterschied scharf ins Auge gefasst wird, sehe ich, wenn ich zum Schlusse meinen Gesamteindruck von der besprochenen Literatur in Worte fassen darf, einen unzweifelhaften Fortschritt und ein Zeichen, dass

die bisherigen Verhandlungen doch nicht erfolglos gewesen sind. Einen weitem erkenne ich darin, dass man Paulus nicht sofort Jesus gegenüberstellt, sondern zuerst nach seinem Verhältnis zu den übrigen Christen seiner Zeit, vor allem den ersten Jüngern, fragt. Damit ist aber die Bahn zu einer Würdigung des grossen Apostels eröffnet, die ihn weder unter- noch überschätzt.

Basel.

Eberhard Vischer.

Systematische Theologie.

Ethik.

I

KNEIB, PH., Die „Jenseitsmoral“ im Kampf um ihre Grundlagen. Freiburg, Herder 1906. VIII 282. M. 4.—. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie X, 2: BENSOW, O., Glaube, Liebe und gute Werke. Gütersloh, Bertelsmann 1906. 52. das Heft M. 1.80. — ALTHAUS, P., Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evg. Auffassung. Festrede zur akademischen Preisverteilung am 13. Juni 1906. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1906. 25. M. —40. — STANGE, C., Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik. Neue kirchl. Ztschr. 1907. S. 135 bis 156. — SIGWART, CHR., Vorfragen der Ethik. 2. Aufl. Tübingen, Mohr 1907. 70. M. 1.60. — KAFTAN, S., Drei akademische Reden. Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Der ethische Wert der Wissenschaft. Die Einheit des Erkennens. Ebenda 1908. IV 71. M. 1.50.

Wie wenig sich die katholische Theologie der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie entziehen kann — trotz der Gefahr des „Modernismus“, der sie sich dadurch aussetzt, zeigt KNEIBS Apologie der katholischen Moral, die er sehr treffend als „Jenseitsmoral“ charakterisiert. Indem er auf die Fragestellung der modernen Philosophie eingeht, bemüht er sich in den beiden ersten Abschnitten um den Nachweis, dass die katholische Moral weder den Vorwurf der Heteronomie noch des Eudämonismus verdiene, während er in den beiden letzten die Bedenken zu entkräften sucht, die gegen ihren aus den

schriftlichen Offenbarungsquellen geschöpften Inhalt, sowie die religiösen Motive zum sittlichen Handeln geltend gemacht werden. Seinen Ausführungen in den beiden letzten Abschnitten kann man, abgesehen von Einzelheiten, durchaus zustimmen. Die „sittlichen Bedenken gegen das alte Testament als sichere Erkenntnisquelle des Sittlichen“ lässt er in weitem Umfang gelten und begnügt sich damit, die „relative Erhabenheit der Sittenlehre des alten Testaments“ gegenüber den Moralens der heidnischen Religionen zu behaupten. Dagegen nimmt er für die Sittenlehre Jesu unter Zurückweisung der gegen sie erhobenen Anklagen auf Fanatismus, kulturfeindliche und antisoziale Tendenz, Widersprüche und allzu grosse Allgemeinheit absolute Erhabenheit in Anspruch. Auch was er von der Wirksamkeit der religiösen Beweggründe zum sittlichen Handeln sagt, kann man grösstenteils gelten lassen. Nur lässt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die katholische Kirche in ihrer Praxis wirklich nur die religiösen Beweggründe zur Geltung bringt, deren Unanfechtbarkeit K. überzeugend nachweist. Am schwierigsten ist es natürlich für ihn, den Vorwurf der Heteronomie zu entkräften. Er untersucht zunächst die Bedenken, die gegen die Herleitung des Sittengesetzes aus Gott und das göttliche Gesetz als Norm der Sittlichkeit geltend gemacht werden. Aus der absoluten Verpflichtung durch das Sittengesetz schliesst er auf einen absoluten Gesetzgeber; aus der Unbedingtheit der Verpflichtung lässt sich Gottes Dasein folgern; Gott ist aber nicht eine gegen den Menschen vollständig abgeschlossene Persönlichkeit, sondern ist „hinabgestiegen in unsere Brust“ und hat „sein Gesetz in der Anlage unserer Natur zum Ausdruck gebracht“ (S. 33). Trotzdem sich K. für diese Deduktionen auf Thomas beruft, kann er keinen Kundigen darüber täuschen, dass er die genuine katholische Lehre nach Schellscher Methode modernisiert hat. Ganz in evangelischem Sinne löst er das alte Problem, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder ob das Gute gut ist, weil Gott es will, durch die Entscheidung: „Den höchsten Zweck, dass der geschaffene Menschengestalt ihm ähnlich sei und dadurch an seiner Güte teilnehme, muss Gott wollen, weil er sein eigenes Wesen nicht

negieren kann“ (S. 43). „Die persönliche Vereinigung Gottes und des Menscheingestes“, die das „Ziel der Uebernatur“ ist, „soll schon hier antezipiert werden“, indem „der Menscheingest das Sittengesetz auch als den persönlichen Willen Gottes erkennt und vollzieht“ (S. 48). Man wird nicht bestreiten können, dass in den weitschichtigen Systemen katholischer Kirchenlehre auch diese Gedankengänge ein Heimatsrecht haben, — aber nur als Theorie, die durch die kirchliche Praxis auf Schritt und Tritt desavouiert wird. K. vermag seine Widerlegung des Vorwurfs blosser Legalität im Vollzug der christlichen Sittenlehre im folgenden Abschnitt nur dadurch mit ihnen in Einklang zu bringen, dass er die entscheidenden Punkte unterdrückt. Was er (S. 62 f.) als das Wesen des Probabilismus ausgibt, ist etwas ganz anderes als der Probabilismus des Beichtstuhls, wie ihn die Jesuiten ausgebildet haben. Ebenso wenig gelingt es ihm, die katholische Sittenlehre von dem Vorwurf kirchlicher Heteronomie zu reinigen. Nachdem er erst mit Emphase festgestellt hat, dass die christliche Kirche lediglich darüber entscheidet, was kraft des Naturgesetzes oder kraft positiven göttlichen Gesetzes festzuhalten sei (S. 70), erklärt er es nachträglich für selbstverständlich, dass „durch kirchliche Gesetze auch sittliche Normen geschaffen werden“, ebenso wie es durch das Staatsgesetz geschieht (S. 75). Damit ist die Heteronomie der katholischen Moral unumwunden zugegeben. Denn während das Staatsgesetz lediglich das äussere Verhalten der Bürger regelt, beansprucht die Kirche, durch ihre Gesetze das Gewissen ihrer Glieder zu binden. Das ist eben die Heteronomie der Sittlichkeit in ihrer schlimmsten Form. Mit der gleichen Unbefangenheit gibt K. die „Heterosoterie“ der katholischen Sittenlehre zu, indem er sie bestreitet. Um den Vorwurf einer magischen Auffassung der Sakramentswirkung zu widerlegen, behauptet er: „Nirgends in der heiligen Schrift ist davon die Rede, dass die Sakramente nur durch Einwirkung auf den Glauben mittelbar wirken. Sie erscheinen vielmehr als wirkliche Ursachen der Gnade“ (S. 90). Wenn dem so wäre, so hätten eben die Recht, die behaupten, dass schon im Urchristentum

die Sittlichkeit durch Sakramentsmagie verunreinigt sei. Glücklicher ist er in seiner Verteidigung der Unterscheidung zwischen Gebot und Rat. Es wird immer schwierig sein, alles sittliche Handeln unter den Begriff der Pflicht zu bringen; in gewissen Handlungen kann sich ein sittlicher Heroismus offenbaren, zu dem man nicht durch ein bestimmtes, klares Pflichtbewusstsein getrieben wird, geschweige denn dass er uns von anderen zur Pflicht gemacht werden könnte. Es handelt sich dabei um Wagnisse, deren sittlicher Wert erst durch ihren Erfolg erkannt wird. Dem sucht die katholische Kirche durch ihre Lehre von den evangelischen Räten gerecht zu werden; allerdings ist sie dabei nicht, wie K. behauptet, der Gefahr entgangen, den sittlichen Heroismus in der Befolgung dieser Räte als etwas Uebersittliches hinzustellen (S. 97). Noch weniger gelingt es ihm nachzuweisen, dass sie mit ihrer Unterscheidung von Tod- und lässlichen Sünden im Recht ist. Graduelle Unterschiede in den Sünden wird auch der Protestant anerkennen; aber diese Unterschiede lassen sich nicht in ein System bringen, wie am besten das von K. gewählte Beispiel zeigt: „Sünden gegen das Leben des Nächsten sind schlimmer als Sünden gegen die Wahrhaftigkeit“ (S. 100). Kant würde gerade umgekehrt urteilen. Ganz unmöglich ist es aber, die graduellen Unterschiede zu wesentlichen zu steigern. Die Grösse einer Sünde richtet sich nach der Gemeinheit der Gesinnung, die in ihr zum Ausdruck kommt; in scheinbar unbedeutenden Vergehen kann sich eine niedrigere Gesinnung zeigen als in manchen schweren Verbrechen. Sehr geschickt ist KNEIBS Widerlegung des Vorwurfs, dass die christliche Sittenlehre durch ihre Beziehung auf das Jenseits einem niedrigen Eudämonismus verfallen sei. Er erkennt die Wahrheit des Eudämonismus in der notwendigen Zusammengehörigkeit von Tugend und Glückseligkeit, wofür er sich sogar auf Kant berufen kann, und konstruiert einen organischen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Seligkeit. „Die Heiligkeit im Jenseits ist zugleich Seligkeit. Und die Sittlichkeit im Diesseits ist die Vorstufe und der Anfang der Heiligkeit“ (S. 120). In seinen Ausführungen über den subjektiven

Zusammenhang zwischen sittlichem Handeln und Glückseligkeitsstreben hebt er sehr richtig hervor, dass die Aussicht auf das Jenseits, das er sich nicht ohne sinnliche Freuden denkt, schwerlich je das ausschlaggebende Motiv für das sittliche Handeln werden könne. „Schon die weitere Ferne, in der dieses Glück liegt, lässt das nicht zu“ (S. 131). Aber hier wie auch bei dem folgenden Abschnitt „Die christliche Sittlichkeit und die Kultur“ wird man ihm entgegenhalten, dass er Theorien entwickelt, die in der Praxis der katholischen Kirche nicht wiederzuerkennen sind.

Mit Recht betont Stange gegenüber den Anklagen der „modernen philosophischen Ethik“, auf „Eudämonismus“, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre gerade im Gegensatz zu der eudämonistischen Ethik des damaligen Katholizismus ausgebildet sei. Für diese protestantische Auffassung der Sittlichkeit, die den Eudämonismus streng ausschliesst, nimmt er das Neue Testament in Anspruch, das von der modernen philosophischen Ethik fälschlich im Sinne des katholischen Eudämonismus gedeutet wird. Indessen scheint ihm das Problem nicht allzuviel Not gemacht zu haben, kaum dass er ihm ernstlich ins Auge blickt. Offenbar schreibt er nur für Leser, von deren Bereitwilligkeit, seine Lösungen zu akzeptieren, er von vornherein überzeugt sein darf.

Mit denselben Problemen beschäftigt sich BENSOW, ohne freilich auf die Fragestellungen der modernen philosophischen Ethik einzugehen; dadurch verzichtet er für seine klar disponierte und sorgfältig geführte Untersuchung auf neue Gesichtspunkte und gibt ihr ein etwas schulmässiges, um nicht zu sagen schülerhaftes Gepräge; man sieht nicht recht ein, was dabei Neues herauskommt. Aehnliches gilt von ALTHAUS' Rektoratsrede, die wesentlich dem Nachweis dient, dass die Verbindung der Sittlichkeit mit der Frömmigkeit, wie sie von den Reformatoren vollzogen ist, ihren Kulturwert nicht beeinträchtigt.

Es ist ein Mangel an STANGES Abhandlung, dass er nicht untersucht, was die modernen philosophischen Ethiker unter dem Eudämonismus verstehen, den sie der christlichen Sittlichkeit

zum Vorwurf machen. Er würde dann haben feststellen müssen, dass einerseits Eudämonismus ein recht vieldeutiger Begriff ist und andererseits längst nicht alle philosophischen Ethiker den Eudämonismus in jedem Sinne als unethisch brandmarken. Zu ihnen gehört ein so hervorragender Philosoph wie SIGWART. Er will gegenüber der imperativen Ethik Kants der teleologischen Ethik zu ihrem Recht verhelfen. Wenn Kant behauptet, dass der gute Wille allein durch das Wollen gut sei, so verlangt er doch auch wieder von ihm „die Aufbietung aller unserer Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“, erkennt also an, dass der Wille auf das Wirken gerichtet ist. „Der Mensch existiert nicht durch sein Wollen, sondern durch die realen Wirkungen, die es hervorbringt“ (S. 7). Jedes Wollen muss einen Zweck haben. Ein Zweck bedeutet aber immer einen Wert, etwas, das Befriedigung verspricht. Völlig selbstloses Wollen ist eine Unmöglichkeit. Die Selbstliebe ist nicht auszurotten. Und zu ihr gehört in erster Linie die Selbstachtung. — Da das menschliche Wollen immer auf die Wirklichkeit seiner Zwecke gerichtet ist, so kann sich das Selbstbewusstsein nach der praktischen Seite hin erst vollenden in dem Gedanken eines einheitlichen Zweckes, zu dem alle Teilzwecke Mittel sind. Die Ethik hat daher ein höchstes Gut aufzustellen, das sich darstellen muss „als ein wirklicher Zustand realer Wesen, der durch menschliche Tätigkeit innerhalb der gegebenen Welt hergestellt werden kann“ (S. 18). Dabei darf aber nicht geschieden werden zwischen der Tätigkeit und dem durch sie herbeizuführenden Zustand der Befriedigung; vielmehr ist die Tätigkeit selbst dem Menschen Bedürfnis, und die aktive Lust, die mit dem lebendigen Wirken als solchem verbunden ist, bildet einen wesentlichen Bestandteil seiner Befriedigung“ (S. 19). Sie stellt einen dauernden Zustand dar, wie er allein zum Zweck des Wollens gemacht werden kann. Aber „jeder energisch gedachte Zweck, der aus der allgemeinen Natur des Menschen abgeleitet wird, enthält die Forderung als allgemeiner Zweck gedacht“ und gewollt zu werden (S. 21). Demgemäss erweitert sich der Begriff des höchsten Gutes zu dem eines Gesamtzustandes einer Gesellschaft

von Menschen. Man kann nicht eine Moral für das Handeln des einzelnen aufstellen und die Ziele des öffentlichen Handelns ausser acht lassen, sondern die Zwecke des einzelnen müssen sich dem Zweck der Gesamtheit einordnen, wie dieser andererseits nur in den Individuen gedacht und gewollt werden kann. Es liegt daher nahe, das höchste Gut in einem möglichst deutlichen Bilde des idealen Gesellschaftszustandes darzustellen. — Welcher Art muss das menschliche Handeln sein, durch das dieses höchste Gut verwirklicht werden kann? Das ist die Frage, deren Beantwortung der Hauptabschnitt der Abhandlung gewidmet ist. Es wird nachgewiesen, dass es unmöglich ist, aus dem höchsten Zweck ein System von Gesetzen abzuleiten, durch deren Befolgung der Endzweck erreicht würde. Die Verwirklichung des Zweckes fällt unter den Gesichtspunkt der Kunst. „Dasjenige Denken, das in der Subsumtion (unserer Handlungen unter das Sittengesetz) sich bewegt, muss immer durch ein Denken in Form der erfinderischen Kombination ergänzt werden“ (S. 35). Der Zweck muss jederzeit unser Handeln bestimmen und regulieren. Allerdings lassen sich die Folgen unserer Handlungen nicht immer sicher im voraus berechnen; „jedes Handeln ist ein blosser Versuch, dessen Gelingen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erwartet werden kann“ (S. 40). Daher ist das praktisch allein Zweckmässige die strenge Befolgung fester Regeln und Grundsätze, welche für die einfachen und übersehbaren Zusammenhänge von Ursachen und nächsten Wirkungen bemessen sind“ (S. 42). „Daraus ergibt sich die Berechtigung der Forderung, das Gute nicht um des einzelnen Erfolges willen, sondern um der Pflicht als des allgemeinen Gesetzes willen zu tun“ (S. 45). Nur darf diese Forderung nicht überspannt werden, wie es Kant tut. Der erfinderischen Kombination muss es überlassen bleiben, die Ausnahmen bei der Befolgung des allgemeinen Gesetzes zu finden. Je mehr Spielraum ihr dafür gelassen werden muss, desto mehr Wert ist auf die Gesinnung zu legen. Da Sigwart als sittliche Gesinnung die konstante Richtung des Willens auf das höchste Gut bezeichnet, so befindet er sich wieder ganz in der Nähe

Kants, der allen Wert auf den guten Willen legt. „Der Begriff des höchsten Guts fordert also notwendig eine Gemeinschaft von Menschen von rein sittlicher Gesinnung“ (S. 48). Diese Gesinnung gilt es heranzubilden durch die Mittel psychologischer Technik. — Der Schlussabschnitt beschäftigt sich mit dem Problem, den Zweck seinem Inhalt nach so zu bestimmen, „dass das Wollen desselben sich mit dem Bewusstsein objektiver Notwendigkeit verknüpft“ (S. 46). Die wesentlichen begrifflichen Merkmale eines allgemeinen gültigen Zweckes sind aus der menschlichen Natur abzuleiten. Dabei muss allerdings vorausgesetzt werden, dass es eine normale Empfänglichkeit für Lust und Unlust gibt, zu der die menschliche Natur in allen Individuen herangebildet werden kann. Das führt auf das Problem, wie ethische Ideale entstehen und das menschliche Gemüt affizieren können, das zu den grössten Rätseln der Geschichte gehört, da „das zwecksetzende Denken seine Antriebe eben nicht nur aus dem Verstande, sondern aus Gefühl und Willen empfängt und sein Fortschritt eben jene Umbildung der Empfänglichkeit — voraussetzt, ohne welche keine geschichtliche Wirksamkeit der Ideale möglich ist“ (S. 65). Aus dem Begriff des höchsten Gutes als eines einheitlichen Zweckes lässt sich nur ableiten, dass die Befriedigung der einzelnen Triebe der menschlichen Natur eine harmonische sein muss. Die Mischung der Stärke dieser Triebe, in der die volle Harmonie erreicht wird, ist das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. „Darum bleibt in jeder konkreten Vorstellung des höchsten Gutes und der daraus ableitbaren Regeln ein geschichtliches, also empirisches Element“ (S. 69). M. a. W. die Moral in ihrer konkreten Ausgestaltung ist immer geschichtlich bedingt, insbesondere bedingt durch die positive Religion. Das spricht Sigwart freilich nicht aus; aber er erreicht den religiösen Gesichtspunkt mit der Feststellung: „Die Befriedigung, welche für alle in gleicher Weise erreichbar ist, liegt schliesslich in der Gewissheit, für einen über das individuelle Bewusstsein und seine Schranken hinausliegenden Zweck, für den Menschheits- und Weltzweck selbst zu wirken, um den eignen Wert als Träger einer höheren Idee und Voll-

strecker eines göttlichen Willens zu empfinden“ (S. 70). Es ist äusserst dankenswert, dass der Verlag einen Neudruck von SIGWARTS hoch bedeutender Schrift veranstaltet hat; der Herausgeber hat auf alle Zusätze, auch in Fussnoten verzichtet, das ist durchaus zu billigen; aber er hätte sich doch ein Verdienst erworben, wenn er eine Inhaltsübersicht vorangestellt und durch Seitenüberschriften und Randangaben das Verständnis des Gedankenganges erleichtert hätte.

Gesichtspunkte, wie sie Sigwart geltend macht, sind auch für KAFTAN massgebend, wenn er die Forderung erhebt, dass Kants „Lehre vom kategorischen Imperativ“ in manchen Punkten berichtigt werden müsse. Kants „intuitive Moral“ dürfe nicht formalistisch bleiben, sondern müsse durch die teleologische mit Inhalt erfüllt werden. Als letzten Zweck erkennt er mit Kant „die Persönlichkeit, ihr Werden und Wachsen, ihre Betätigung in freier Kraft des Geistes“, aber nicht in der Vereinzelung, sondern „als Glied am Ganzen, an der vollkommenen moralischen Gemeinschaft“ (S. 18). Aber der sittliche Wert der Persönlichkeit ist schliesslich doch wieder vor allem „an die Form des in Freiheit geübten Gehorsams gegen das Sittengesetz gebunden“ (S. 19). Der kategorische Imperativ ist also auch unter diesem Gesichtspunkt das entscheidende Prinzip der Sittlichkeit. Er ist freilich nur „ein Teilinhalt der Erscheinungen des moralischen Lebens, aber der Teilinhalt, der das eigentlich Charakteristische des moralischen Lebens ausmacht, daher der typische, der repräsentative Gedanke auf diesem Gebiet.“ (S. 21). Man wird das vielleicht doch nicht ganz ohne Vorbehalt anerkennen können. Der kategorische Imperativ ist allerdings insofern das Charakteristische des sittlichen Lebens, als er den seine persönlichen oder Gemeinschaftszwecke verfolgenden Menschen nötigt, seinem Handeln gewisse Grenzen zu ziehen — der Zweck heiligt nicht alle Mittel — oder an entscheidenden Punkten eine andere Richtung einzuschlagen, als durch seine nächsten Zwecke gefordert wird. „Aber falls der in Freiheit geübte Gehorsam gegen das Sittengesetz“ sich erschöpft in der Erfüllung der regelmässigen Pflichten des bürgerlichen Berufes, wie etwa bei

einem Subalternbeamten, tritt an die Stelle des kategorischen Imperativs die Macht der Gewohnheit; die Pflichterfüllung wird mechanisch und verliert damit ihren sittlichen Wert; in diesem Falle muss sich die sittliche Gesinnung darin bewähren, dass der Mensch seine im Gehorsam gegen das Sittengesetz geübte Tätigkeit durch eine bewusste und vernünftige Beziehung auf ihren letzten Zweck, das Gesamtwohl wie das Wohl der einzelnen zu fördern, reguliert und modifiziert.

O s n a b r ü c k.

R o l f f s.

Schluss folgt.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, Lic. Hölscher in Halle, Professor Holzinger in Stuttgart, Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Löhr in Breslau, Professor Marti in Bern, Professor Rothstein und Professor Steuernagel in Halle, übersetzt und herausgegeben von Professor D. **E. Kauffich** in Halle.

Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Leg. 8.

Erscheint in Lieferungen à 80 Pfg.

Lieferung 3 (Bogen 9–12)

enthaltend: 2. Mose 29 bis 4. Mose 5

ist am 29. Juli erschienen.

Lieferung 4 (Bogen 13–16)

enthaltend: 4. Mose 5 bis 5. Mose 9

unter der Presse.

Prospecte und Probelieferungen stehen
unberechnet zu Diensten.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele.

Erscheint in Lieferungen à M. 1.—.

Lieferung 1 gelangt am 15. September zur Ausgabe.

Trotzdem für die einzelnen Artikel des Handwörterbuchs Umfanggrenzen vereinbart sind, kann der effektive Umfang nicht einmal mit annähernder Sicherheit berechnet werden. Deshalb habe ich in meinen Ankündigungen vorsichtshalber statt der vertragsmäßigen 3–4 Bände, für deren Einhaltung Redaktion und Verlag möglichst besorgt sein werden, 4–5 Bände in Aussicht gestellt, damit hinsichtlich der Anschaffungskosten des Werkes ja keine unliebsamen Enttäuschungen zu gewärtigen sind. Wahrscheinlich wird mit 4 Bänden und einem Gesamtpreis von M. 80.— für das geheftete Exemplar des Handwörterbuchs zu rechnen sein.

Da aber die Anschaffungskosten sich auf ca. 4 Jahre verteilen, so werden die jährlichen Bücherbudgets durch die Subskription nicht erheblich belastet.

Prospecte und Probelieferungen stehen
unberechnet zu Diensten.

Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes?

Von Lic. Dr. **J. Benzinger**. Jerusalem. Kl. 8. 1908. M. —70. Gebunden M. 1.—. Für Abonnenten M. —50. Kart. M. —75. (Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 15.)

Die Entstehung des Marcus-Evangeliums.

Von Dr. **E. Wendling**, Professor in Zabern. Lex. 8. 1908. M. 8.—.

Der Patriziat Heinrichs III. und Heinrichs IV.

Von Dr. **Eugen Fischer**. 8. 1908. M. 2.—.

Inhalt.

	Seite
Wernles Einführung in das theologische Studium. Von M. Schian	291
Neues Testament. Jesus und Paulus. Von Eberhard Vischer	301
Brückner, M., Zum Thema Jesus und Paulus. (Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft VII S. 112 ff.) 1906. — Kölbinger, P., Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. VII 114. M. 2.80. — Kaftan, J., Jesus und Paulus. Eine freundschaftl. Streitschrift gegen die Religionsgeschichtl. Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede. Tübingen, Mohr, 1906. 78. M. —80. — Jülicher, A., Paulus und Jesus (Religionsgesch. Volksbücher I 14). Ebenda, 1907. 72. M. —50. — Meyer, A., Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Lebensfragen 19). Ebenda, 1907. VI 104. M. 1.20. — Juncker, A., Das Christusbild des Paulus. Halle, Niemeyer, 1906. 36. M. —60. — Nonnemann, Fr., Jesus der Christus. Jesus und Paulus. Johannes Müller. Frenssen. Friede. Gross-Lichterfelde, Gebel, 1907. 67. M. 1.25. — Rüeegg, A., Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus. Leipzig, Dörffling & Franke, 1906. 132. M. 1.60.	
Systematische Theologie. Ethik. I. Von Rolffs	313
Kneib, Ph., Die „Jenseitsmoral“ im Kampf um ihre Grundlagen. Freiburg, Herder, 1906. VIII 282. M. 4.—. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie X 2: Benschow, O., Glaube, Liebe und gute Werke. Gütersloh, Bertelsmann, 1906. 52. Das Heft M. 1.80. — Althaus, P., Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evg. Auffassung. Festrede zur akademischen Preisverteilung am 13. Juni 1906. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. 25. M. —40. — Stange, C., Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik. Neue kirchl. Ztschr. 1907. S. 135 bis 156. — Sigwart, Chr., Vorfragen der Ethik. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1907. 70. M. 1.60. — Kaftan, S., Drei akademische Reden. Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Der ethische Wert der Wissenschaft. Die Einheit des Erkennens. Ebenda, 1908. IV 71. M. 1.50.	