

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1908

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1908_0011|log89

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, BALTZEE, 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, STÜLOKEN, SULZE, TITIUS, TRAUB, TRÖLTSCH, J. WEISS, J. WENDLAND, WEBNER, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

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

Elfter Jahrgang.

Zehntes Heft.

Oktober 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 B. G. Teubner, Verlagsbuchhandlung in Leipzig und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

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

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 (Band I, Bogen 1—3) ist erschienen.

Lieferung 2 gelangt am 15. Oktober zur Ausgabe.

„In Rücksicht auf den schier unermesslichen Stoff, den z. B. die Hauck'sche Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche in 20 Lexikonformatbänden bewältigt, in Hinsicht auf die klare, auch dem Laien verständnis erschwingliche Darstellungsweise, wie sie das ausgezeichnet zusammengestellte Probeheft illustriert, dürfte der Preis als angemessen bezeichnet werden. Wers schon erlebt hat, wie gering oft in gebildeten, nicht theologischen Kreisen, die auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und der geistigen Signatur einen bestimmenden Einfluß haben, die Kenntnis von Religion und damit zusammenhängenden Dingen ist, der wird dankbar ein Werk begrüßen, das geeignet ist, mit veralteten hergebrachten Vorurteilen über Wesen und Wirkung der Religion im geistigen, kulturellen und politischen Leben der Menschen und Völker in Geschichte und Gegenwart gründlich aufzuräumen und dafür den reichen Ertrag der mühevollen in Lehrbüchern, Monographien und Fachstudien aufgehäuften, wertvollsten Ergebnisse treuer, intensiver, wahrhaftiger Forschungsarbeit in kondensierter, lichtvoller Darstellung darbietet. Dem dogmatisch befangenen, konfessionell eingeengten, an eine bestimmte kirchliche Marschroute gebundenen Gorderschen Staatslexikon gegenüber würde unser Handwörterbuch ein freies und befreiendes Gegenpiel sein, denn es ist ein Werk der voraussetzungslosen oder besser, weil dies Schlagwort sich nicht ganz glücklich erwiesen hat, der vorurteilslosen, durch kein Dogma festgelegten Wissenschaft. In unsern Tagen wird je länger je mehr die Religion als eine geistige Großmacht, ja als eine der im Leben der Menschheit wirksamsten motorischen Kräfte empfunden und verstanden. Um so ernster tritt darum an alle, die eine führende Stelle in ihrem Volk einnehmen oder beanspruchen, die Pflicht heran, sich über die elementare Grundmacht der Religion so gewissenhaft und wahrheitsgetreu wie möglich zu unterrichten. Das geht an unsere Akademiker aller Fakultäten, unsere Politiker, Pfarrer aller Kirchen, Lehrer aller Schulen, die gebildeten und bildenden Frauen, Journalisten und Schriftsteller, Beamte u. s. w. Unsere besten, vorurteilslosesten, nur der Wahrheit dienenden Theologen, hervorragende Religionsforscher, Philologen, Historiker, Pädagogen, Kunstgeschichtler, Nationalökonomien, Juristen und Mediziner reichen sich in diesem Werke die Hände zu gemeinsamer Arbeit. Die Namen der Herausgeber verbürgen, wie schon das Probeheft beweist, eine tüchtige Leistung und eine glückliche Hand in der Auswahl ihrer Mitarbeiter. Als unbestechliches, unbefangenes Nachschlagewerk dürfte es sich empfehlen und wohl gar schnell unentbehrlich machen, besonders gerade darum, weil es entgegen der großen Hauck'schen Realencyklopädie sich nicht in erster Linie an die theologisch gebildeten Kreise wendet.“ Straßburger Post 18./9. 08. (Sperrungen vom Verlag.)

Prospekte und Probefieferungen stehen
unberechnet zu Diensten.

Ein grundlegender Beitrag zur Religions- geschichte des neutestamentlichen Zeitalters¹.

—

In einem früheren Artikel (Jahrgang VII 265, 311, 353) dieser Zeitschrift habe ich einen Ueberblick über die für die neutestamentliche Wissenschaft einschlägigen Arbeiten allgemeiner Religionsgeschichte gegeben und dabei deren fundamentale Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments hervorgehoben. Eher als ich es für möglich hielt, sind wir in die Lage versetzt, auf ein Werk hinweisen zu können, das alle bisherige, so zersplitterte Arbeit auf diesem Gebiet wie in einem Brennpunkt zusammenfasst und in einem Gesamtbild, so sehr dieses auch vielfach nur in andeutenden Strichen gegeben ist, Resultat und Tragweite der ganzen Arbeit unmittelbar vor Augen stellt. PAUL WENDLAND, den wir Theologen bisher bereits als erfolgreichen Forscher namentlich auf dem Gebiet der jüdisch-hellenischen Literatur wie auch der frühchristlichen Religionsgeschichte kannten, hat das kühne Wagnis unternommen, das Werden des Christentums von seinen Anfängen bis zur Ueberwindung der Gnosis auf dem Hintergrund einer Gesamtschilderung der Umgebung, in der es sich entwickelt, d. h. der griechisch-römischen Kulturwelt, zu zeichnen.

1) Handbuch zum Neuen Testament I 2: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum von Paul WENDLAND. Tübingen, Mohr 1907, IV u. 190 nebst 12 Tafeln M. 5.— (im Einzelpreis).

Wir versuchen, von dem reichen Inhalt des Werkes eine Darstellung und zugleich eine kritische Würdigung zu geben.

W. beginnt mit einer Darlegung der allgemeinen Grundzüge der hellenistischen Kultur (seit Alexander dem Grossen und seinen Nachfolgern), um dann auf ihr die Schilderung der Religion dieser Zeit sich erheben zu lassen. Den Zentralpunkt, um den es sich bei einer Charakterisierung der hellenistischen Kultur handelt, findet er mit Recht in der Auflösung der altgriechischen πόλις, des beschränkten „Stadtstaates“, die sich infolge des Aufkommens der grossen Monarchien in der mazedonischen Periode der griechischen Geschichte vollzieht. Dieselbe Entwicklung von einem beschränkten Stadtstaat zu einer die Oikumene umfassenden Monarchie hat dann auch seit den stürmischen Anfängen dieser Entwicklung mit Caesar und der besonnenen Weiterführung durch Augustus Rom durchmachen müssen.

So treten uns in unserm Zeitalter neue bedeutende Kulturzentren entgegen. An Stelle der alten Städte treten jetzt als solche Zentren die königlichen Höfe und Residenzstädte: im Osten allen voran die Ptolemäerstadt Alexandria, daneben Antiochia, Pergamon, im Westen Rom, das zwar später in diesen Zusammenhang einrückt, sich dann aber naturgemäss in den Mittelpunkt stellt. Infolge der Auflösung der alten πόλις werden eine Unmenge vorher ganz und gar im Dienste des stadt-staatlichen Lebens verbrauchter und eingeschnürter Kräfte frei und wenden sich der literarischen und künstlerischen Betätigung zu. Ein ungemeines Anschwellen der Produktion auf diesem Gebiet und eine Verbreiterung des allgemeinen Bildungsniveau gehören zur Signatur der Zeit. Die ersten staatlichen Institute zur offiziellen Pflege der Wissenschaft (Alexandria) entstehen.

Demgemäss ist das Grundcharakteristikum dieser Zeit der Zug zum Universalismus. Auf Grund der attischen Sprache, unter Abstreifung der dialektischen Eigentümlichkeiten, erhebt sich die Weltsprache der Κοινή. Die nationalen Gegensätze beginnt der Gedanke des allgemeinen Menschentums, der Hu-

manität, zu überwinden. Man betrachtet den Barbaren mit Interesse, und Werke, in welchen Griechen oder Vertreter östlicher Kulturen (in griechischer Sprache) die Bekanntschaft der Geschichte und Kultur des Ostens vermittelten (Berossos, Manetho, Megasthenes, Ktesias, Hekataios u. s. w.) sind sehr beliebt. Vor allem wird die stoische Philosophie die Trägerin der Grundgedanken dieser Zeit: des Kosmopolitismus und der Humanität. Im Sinne dieser Gedanken beginnen die Anhänger der stoischen Schule eine bewusst erziehende Tätigkeit auszuüben, die noch bis heute nachgewirkt hat. „Mann und Weib, Griechen und Barbar, Freier und Sklave werden unter den allgemeinen Begriff der Menschheit gefasst, und die stoische Predigt der freilich einseitig intellektualistisch gefassten Menschenwürde hat zur Nivellierung und Ausgleichung der sozialen Gegensätze, hat auch zur Hebung der Lage der Frauen beigetragen.“ Und man wusste in diesen Kreisen, dass man mit dem Strom der Zeit und der Entwicklung der Dinge marschierte, dass man nur in den Gedanken umsetzte, was der grosse Alexander und seine Nachfolger durch die Tat bereits geschaffen, und so pries man jenen als den Urheber der neuen Weltanschauung: „Er lehrte alle, die Oikumene für ihr Vaterland, für ihre Burg und Wache das Feldlager, die Guten für Verwandte, die Schlechten für Fremde zu halten, . . . den Anspruch hellenisch zu sein nur nach der Tugend, das Urteil des Barbarischen nur nach der Schlechtigkeit zu bemessen.“ (Ps. Plutarch, *Fortuna Alexandri* I 6). Diesem Universalismus entspricht notwendig ein stärkerer Individualismus. Durch das Fallen der bisherigen engen Schranken wird das Individuum frei. Das häusliche Leben gewinnt eine grössere Bedeutung. Gewaltige Individualitäten erstehen und beherrschen die Weltgeschichte. Greifbar und plastisch tritt uns in den Ptolemäer- und Seleuciden-Münzen mit ihren scharf geschnittenen Porträts der Zug der Zeit zum Individualismus entgegen. Die Philosophie dieser Zeit konzentriert sich in dem Bemühen, dem Einzelnen Antwort auf die tiefsten Lebensfragen und Befriedigung der höch-

sten persönlichen Bedürfnisse zu geben. Das Ideal stellt sich in der Persönlichkeit des Weisen anschaulich greifbar dar. Diese Zeit schafft die literarische Kunst der Biographie und stellt die Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Geschichte. — Und mit dem Individualismus geht der Realismus Hand in Hand; er ist ja nichts anderes als der Sinn für das Konkrete und Individuelle, auch das Hässliche und Gemeine, wenn es nur charakteristisch und bedeutsam ist. In der Porträtkunst, in der biographischen Charakterdarstellung, in der neueren Komödie findet dieser Realismus zunächst seine Ausprägung. Und er kann auch wieder in sein Gegenteil umschlagen, und einer weichlichen Sentimentalität, einer traumverlorenen Freude am Idyllischen Platz machen. Die Empfänglichkeit für das Gegensätzliche charakterisiert diese höchst „moderne Zeit“.

An diesen Ueberblick über die allgemeine kulturelle Grundstimmung des Zeitalters schliesst W. einen zweiten über die Entwicklung der Bildungsideale. Während er vorher mehr auf eine Fläche auftragen konnte, zieht er hier eine Linie der Entwicklung. Zunächst charakterisiert sich das Diadochenzeitalter durch das Aufkommen der Einzelwissenschaften neben der Philosophie. Mathematik und Naturwissenschaft, Geographie, Medizin, Grammatik und literarische Wissenschaft nehmen einen ungemeinen Aufschwung. Die Philosophie verliert die Herrschaft über sie, ja die lebendige Föhlung mit ihnen; die Einzelwissenschaften erringen sich ihre Selbständigkeit. Blieb aber so immerhin der Philosophie noch die Beschäftigung mit den letzten Fragen des Lebens als eines Ganzen, so erfolgte unter römischem Einfluss eine weitere Zurückdrängung ihres tiefsten Lebensgehaltes. Der praktisch gerichtete Sinn der Römer stellte sie in den Dienst des äusseren Lebens und der staatlichen Bedürfnisse. Das Endziel philosophischer Arbeit blieb nicht mehr die persönlich geistige Bildung, die ihren Zweck in sich selbst trägt, sondern eine praktische Ausbildung, die auf die Bedürfnisse des Staatsmannes und Rhetors zugeschnitten war. Die Rhetorik siegte über die Philosophie, und Rom übernahm

für einige Zeit die geistige Führung. Unter Roms Leitung entstand auch die attizistische Bewegung, für die das Ideal in Literatur, Sprache, Philosophie und Kunst absolut in der Vergangenheit lag. Und dies bewusste Epigonentum beförderte seinerseits den Verzicht selbständiger geistiger Produktivität zu Gunsten einer erlernten formalen Bildung. „Die Rhetorik wird die herrschende Macht im geistigen Leben und in der literarischen Produktion“ (S. 31). Als dann im Griechentum, etwa mit der Zeit Kaiser Vespasians, von neuem die literarische Produktion beginnt, um schliesslich der versiegenden römischen den Rang abzulaufen, steht auch hier die „Rhetorik im Mittelpunkt der geistigen Interessen“. Man pflegt mit Recht diese neu beginnende geistige Epoche als „zweite Sophistik“ zu bezeichnen. Alles ist auf formale Bildung gestellt, Reinheit des Stils wird ein Hauptinteresse, die Einzelwissenschaften, allen voran die Naturwissenschaft, sinken unaufhaltsam von der erreichten Höhe; die Skepsis gegen alles Wissen verbreitet sich, die Philosophie wird zum philologischen Wissen von den Leistungen der Vergangenheit und gestaltet sich zum Kommentarbetrieb; die Moral entwickelt sich zur Kasuistik, die Philosophie zur Lebenskunst, der Philosoph vielfach zum Salonmenschen oder zum bettelhaften Gaukler. Das Erwachen einer stärkeren Religiosität, einer oft phantastischen religiösen Mystik vermag für alle Verluste der geistigen Kultur nicht zu entschädigen.

Es entsteht die Frage, wie und auf welchem Wege diese Bildungsideale an die Masse herangebracht und so massenwirkend wurden. So gelangt W. zu seinem schon öfters behandelten Lieblingsthema „der philosophischen Propaganda und der stoischen Diatribe“ und widmet diesem eine besonders ansführliche Betrachtung. Es gab in der Tat eine philosophische Propaganda dieser Zeit. Der Philosoph wurde zum Prediger auf den Märkten und Gassen, zum Seelsorger in vornehmen Häusern, zum Tröster an Sterbebetten, zum Hofmeister und ethischen Berater vornehmer junger Zöglinge. Es bildet sich zum Zweck dieser praktischen, philosophisch-

ethischen Unterweisung ein besonderer Stil aus. Aus dem populären Dialog, den einst Sokrates geübt, in dem der Philosoph seine Weisheit auf die Gasse und an den gemeinen Mann brachte, bildete sich unter allmählicher Abstreifung des Dialoges eine neue Stilgattung, die der Diatribe, — diejenige literarische Form, in welcher die philosophische Forschung popularisiert und der Masse zugänglich gemacht wurde. „Lange ehe die christlichen Prediger die neue Botschaft durch die Welt trugen, sind heidnische Prediger im derben Triton, mit Stab und Ranzen ausgerüstet, barfuss und mittellos dieselben Wege gewandelt, der Menschheit eine neue Botschaft zu bringen.“ Sie lehrten die Menschen auf die Frage zu achten, wer bist Du? sie betonten den Wert der Seele, die geistige Unabhängigkeit gegenüber den äusseren Bedingungen, eine innere Wiedergeburt, durch welche neue Werte an Stelle der als solche erkannten Scheinwerte gesetzt wurden. Die Namen (Philo) Seneca, Musonius, Epiktet, Mark-Aurel sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Kein Theologe sollte sich entgehen lassen die Stelle im Epiktet (III 22), in welcher dieser das Ideal des kynischen Weltweisen, der sich dem Berufe des philosophischen Lehrers und Wanderpredigers widmen will, darstellt, wenigstens in der schönen Uebersetzung bei WENDLAND S. 47—49, nicht nur zu lesen, sondern sich womöglich zum lebendigen Besitz zu machen. Mit Recht weist W. auf die enge Verwandtschaft der freien christlichen Prediger der alten Kirche mit den Gestalten der heidnischen Volksprediger hin und macht darauf aufmerksam, wie diese heidnische Predigt den Boden für die Aufnahme des Christentums vorbereitet hat ¹.

1) Allerdings wohl mehr in ethischer als in religiöser Hinsicht. — In der Verbreitung sittlichen Ernstes, ja einer weltflüchtigen Stimmung ist die Wirkung sicher vorhanden. Ob aber diese Popularphilosophen wirklich in breiterer Weise in der Richtung „der Bekämpfung des Polytheismus“ und „einer geläuterten Religion“ gewirkt haben, ist mir sehr fraglich. Sie haben fast alle in der Praxis viel zu schnell vor dem Kultus und seinen polytheistischen Anschauungen kapituliert. — Spott, Frivolität oder verstandesgemässe Aufklärung erreichen auf dem Gebiet des religiösen Lebens nicht viel.

Auf Grund dieser wundervollen Schilderung der hellenistischen Kultur in ihren Grundzügen zeichnet W. in einem weiteren Abschnitt speziell die Entwicklung des religiösen Lebens und zwar zunächst die hellenistische Religionsgeschichte (Kap. VI) und dann die religiöse Entwicklung unter der Römerherrschaft (Kap. VII). — Ich habe freilich den Eindruck, dass W. in diesen Kapiteln seiner Aufgabe nicht so gerecht geworden ist, wie in den vorangehenden. Man sollte eigentlich erwarten, dass er nunmehr versuchen würde, dieselben Grundlinien, die er vorher für die Entwicklung des allgemeinen kulturellen Lebens gezogen hatte, auch für die des religiösen Lebens nachzuweisen. W. macht auch einen Anlauf zu dieser Aufgabe und beginnt die Schilderung der allgemeinen religiösen Verhältnisse der Zeit mit dem Hinweis auf den Verfall des stadt-staatlichen Lebens und den damit zusammenhängenden Verfall der mit der πόλις eng verflochtenen Religion. „Der Hellenismus ist zunächst eine Zeit des Verfalles der griechischen Volksreligion.“ Von hier aus hätte es sich dann weiter empfohlen, eine allgemeine Schilderung des mit der Auflösung der Volksreligionen verbundenen Synkretismus (Einfluten fremder Religionen, Mysterienreligionen), der in diesem Synkretismus enthaltenen Keime und Tendenzen zur Neubildung (Universalismus, Monotheismus namentlich auch in der philosophischen Religion der Gebildeten) zu geben. Dem Universalismus tritt dann auch hier der Individualismus zur Seite, der sich mannigfach hätte illustrieren lassen: Konzentration der Frömmigkeit in Orakel-, Wunder- und Wallfahrtswesen (wie bedeutsam wird von hier aus die Vorherrschaft des Kultus des Gottes Asklepios gerade in dieser Zeit!), Individualismus der Religion der Gebildeten, Vorherrschaft des Vergeltungsglaubens (auch der zur weiten Verbreitung kommende astrologische Fatalismus ist individualistisch). Weiter hätte sich wieder ganz analog den allgemeinen kulturellen Verhältnissen das Ineinander von geistiger Verstiegtheit, Abstraktion und Idealismus mit einem in Aberglauben, Magie und Sakramentswesen versunkenen Realismus darstellen lassen.

Der Herrscherkult liese sich begreifen als die Religion des an Stelle der πόλις tretenden monarchischen Staates. So hätten u. E. die Grundlinien der religiösen Entwicklung für die ganze Zeit (analog denen der allgemeinen kulturellen Entwicklung) gezeichnet werden sollen, womit dann eine kurze Darstellung der einzelnen Perioden der Entwicklung hätte verbunden werden können. Bei W. ist das alles vorhanden, aber in den einzelnen Abschnitten zerstreut; man kommt zu keinem rechten Einblick in den inneren Gang der Dinge und sieht oft nicht recht ein, wesshalb gerade diese Beobachtungen herausgehoben werden und andere nicht. — So weist WENDLAND nach der oben notierten trefflichen Bemerkung in dem Abschnitt „Uebersicht über die hellenistische Zeit“ eigentlich nur noch auf den aufkommenden Glauben an das Fatum, die Heimarmene und die abstrakte unpersönliche Auffassung der Gottheit hin, aber damit ist doch nur eine einzelne Linie der Entwicklung gezogen und die hellenistische Religion nur nach der Seite ihrer Verdünnung und Entleerung gezeichnet. Die beiden vorzüglichen Abschnitte über Philosophie und rationalistisch-pragmatische Mythenbehandlung von seiten der philosophisch Gebildeten können für den Mangel nicht entschädigen. Denn das viele Vortreffliche, das wir hier lernen — WENDLAND ist gerade auf diesem Gebiet Meister — betrifft zum grössten Teil das Peripherische an der Religion: Theorie und theologische Spekulation. Und das wirklich Religiöse ¹⁾ müsste in

1) Vgl. S. 72 den vortrefflichen Hinweis auf die weite Verbreitung der Verehrung von Gestirnen und Elementen, wie sie sich aus der populären Mythendeutung ergibt. Vollkommen stimme ich zu, wenn W. die Ansicht ausspricht, dass diese Theologie erst durch die seit dem zweiten Jahrhundert aus dem Osten vordringende Astrologie den eigentlichen Aufschwung nahm. Für die Aufnahme der kultischen Verehrung der Elemente scheint vor allem die persische Religion von Einfluss gewesen zu sein. Aus einem religiösen (orientalischen, genauer persisch-babylonischen) Milieu, in welchem Gestirne und Elemente die bedeutsamste Rolle spielen, erklärt sich auch die Zusammenfassung beider Grössen im Kultus unter dem Namen στοιχεῖα. Von hier aus werden die bekannten Stellen im Galater- und Kolosserbrief verständlich (s. meine Hauptprobleme der Gnosis S. 223 ff.).

grössere Zusammenhänge eingeordnet werden. — Ein weiterer Abschnitt handelt von Menschenvergötterung und Herrscherkult — und hier ist in der Tat (s. o.) ein bedeutsames Moment der religiösen Welt der ausgehenden Antike herausgehoben. Als wertvolle Beilage giebt WENDLAND den griechischen Text der berühmten dreisprachigen Inschrift von Rosette zu Ehren des Ptolemäus Epiphanes. Die Formen, in denen sich dieser Herrscherkult bewegt, sind in allerhöchstem Masse für den Theologen interessant. Wenn der Herrscher auf der Inschrift von Rosette als εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός, als θεὸς ἐκ θεοῦ bezeichnet wird, so sehen wir erstaunt, wie hier sich Formen und Formeln neutestamentlicher und christlicher Theologie vorbereiten. Auch der Gebrauch von κύριος (dominus) ist gerade in diesem Umkreise kultischer Sprache für den neutestamentlichen Forscher höchst lehrreich. Demetrios Poliorketes wird im Jahre 307 von den Athenern mit dem Päan empfangen: „darum beten wir zu Dir, gib uns Frieden, denn Du bist der Herr“ (Athenaeus VI p. 253). Auf der Inschrift von Rosette heisst Epiphanes κύριος βασιλειῶν¹⁾.

Kurz werden dann endlich von WENDLAND die fremden eindringenden Religionen registriert. Der Siegeszug der ägyptischen Götter (Isis, Osiris, Serapis), das Eindringen der phrygischen (Kybele, Attis) und syrischen Kulte (Adonis und die grosse syrische Muttergöttin), der Mithras-Religion, der babylonischen Astrologie, der orientalischen Magie.

Darauf folgt das neue Kapitel: Die religiöse Entwicklung unter der Römerherrschaft. Zunächst die allmähliche Hellenisierung der römischen Religion und der Einfluss der mittleren Stoa für die römische Periode gerade auch in religiöser Be-

1) Auch κύριος τριακονταετηρίδων. W. bemerkt „wir kennen diese Periodenrechnung nicht.“ Aber ein Blick in Brugsch, Rel. d. Aegypten S. 509, hätte ihn belehren können, dass Ptah-Hephaistos, der in der Inschrift unmittelbar im Zusammenhang hiermit genannt wird, das stehende Attribut „Herr der 30jährigen Periode“ hatte. Ebenso ist μέγας βασιλεὺς τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν Attribut des ägyptischen Sonnengottes Rha (Horus) und die ἄνω und κάτω χωραὶ sind ursprünglich die beiden Reichshälften Nord- und Süd-Aegypten.

ziehung. In diesem Zusammenhang wird ein Name genannt, der als der geistige Träger einer neu einsetzenden Entwicklung von ausserordentlicher Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann: Poseidonios von Apamea, der Lehrer Ciceros. Poseidonios, der Erneuerer der religiösen Motive der Stoa unter Heranziehung platonischer und aristotelischer Gedanken — wie es scheint auch der Vermittler orientalischer Religion ¹⁾ und Mystik für den Westen — scheint in der Tat für die Religion und Weltanschauung der Gebildeten von grundlegender Bedeutung gewesen zu sein. In grossem Wurf schildert uns WENDLAND die von Religion durchsetzte Weltanschauung dieses Mannes. Erwünscht wäre es gewesen, wenn er uns einen kurzen Ueberblick darüber gegeben hätte, mit welchen Mitteln wir die Weltanschauung dieses merkwürdigen Weltweisen, dessen Werke sämtlich verloren gegangen sind, noch eruieren können. Zugleich würde dann freilich auch klar werden, dass Poseidonios von Apamea bei dem heutigen Stand der Forschung ein Problem ist und noch eine gewaltige Arbeit getan werden muss, ehe wir hier einigermaßen sicheren und abgegrenzten Boden unter den Füßen haben. Noch fehlt die Vorbedingung einer solchen Arbeit, ein corpus Posidonianum, eine Sammlung aller nachweislich echten Posidoniusfragmente, die den modernen Bedürfnissen in der Weise entspricht, wie Arnims Sammlung der Fragmente der älteren Stoiker — während wir hier bis jetzt auf die vortreffliche, aber doch veraltete Sammlung von Bake (1810) angewiesen sind. Unter dem, was jetzt von vielen Seiten (man kann fast von einer Posidonius-Mode sprechen) als posidonianisches Gut in Anspruch genommen wird, befindet sich sehr viel Fragliches und Unsicheres. Z. B. scheint es mir sehr fraglich, ob man die eigentümlichen mystischen, religiösen Theorien in

1) Ich freue mich besonders der Vorurteilslosigkeit, mit der WENDLAND diese Möglichkeit einer Beeinflussung des Posidonius durch orientalische Gedanken und orientalische religiöse Stimmungen mehrfach (S. 166 und 178) ernstlich ins Auge fasst. Hier scheinen Beziehungen von erheblicher Tragweite für die allgemeine Kulturgeschichte vorzuliegen.

Ciceros *Somnium Scipionis* wirklich, wie dies weithin geschieht, als *posidonianisch* annehmen darf.

Jedenfalls wird der Theologe, der es als seine Aufgabe betrachtet, das Judentum und das neue Testament in weiterem religions-geschichtlichem Zusammenhang zu betrachten, an Poseidonios von Apamea und den Arbeiten über ihn nicht mehr vorübergehen dürfen. — Und sicher ist des Römers Varro (WENDLAND 254) „grosstes synkretistisches Religionssystem in den *Antiquitates rerum divinarum*“ „völlig beherrscht von den Gedanken des Poseidonios.“ Und wenn wir nun hören, dass Varro dieses Werk Julius Caesar gewidmet hat, so eröffnen sich weitere Perspektiven. „Es liegt der Gedanke nahe, dass Caesars politische Berechnung in dem Religionssysteme des Poseidonios mit seiner Verbindung philosophischer Spekulation und volkstümlichen Glaubens, seinem weitherzigen Synkretismus und seinen vermittelnden und die Religionen ausgleichenden Tendenzen die Grundlinien einer für sein Weltreich geeigneten Religion vorgezeichnet fand.“ — Neben dieser von Poseidonios und andern beherrschten Religion der Gebildeten steht der öffentliche Kultus und der Volksglaube, der auch in dieser Zeit durch die beiden grossen Tatsachen des Kaiserkultus und des religiösen Synkretismus charakterisiert wird. WENDLAND macht uns den Caesarenkult durch eine ausgezeichnete Schilderung des Augusteischen Zeitalters und seiner Stimmungen begreiflich. Es war eine Periode grossartigen Umschwungs. Auf der alten Zeit, die mit Augustus zu Ende ging, hatten alle sich stets erneuernden Schrecken ständiger Revolutionen und Bürgerkriege, immer wiederholter Proskriptionen, menschlicher Leidenschaften und Kämpfe gelastet. Da erstand für eine krank gewordene Menschheit Augustus als der Ordnung schaffende Retter, der segentiftende Heiland. So sah man ihn namentlich im Osten an. Und es war kein Wunder, wenn sich nun alle Glut messianischer Erwartung, die auf den kommenden Retter gerichtet war, und ein gut Teil religiöser Empfindung, deren jenes Geschlecht fähig war, dem römischen Caesar zuwandte. Eine neue

goldene Zeit schien gekommen zu sein und Augustus ist der Gott des neuen Zeitalters ¹⁾. Und so begann eine Entwicklung, die, wenn auch der nüchterne Westen lange Zeit sich sträubte, schliesslich zu dem Endziel der vollen Vergottung des lebenden regierenden Kaisers führte. Der Kaiser Aurelian proklamierte sich als dominus und deus, sprach aber damit doch nur etwas aus, was längst schon tatsächlich vorhanden war ²⁾. Mit einer Darstellung des Synkretismus in der römischen Kaiserzeit, bei der man nur, wie bei der entsprechenden Partie des vorhergehenden Kapitels eine etwas eingehendere und plastischere Schilderung der einzelnen Erscheinungen wünschen möchte, schliesst diesen Teil des Werkes ³⁾. Zur Ergänzung des Abschnittes mag hier auf Cumonts vortreffliches Werk „Les Religions Orientales dans le paganisme romain (Paris 1906)“ hingewiesen werden.

Auf dieser breiten Unterlage gibt W. im letzten Teil eine Skizze der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Judentums und des Christentums bis zur Gnosis. — Auch bei der Darstellung des Judentums würde ich den Gesamtstil mir etwas anders denken. Auf der vorzüglichen Grundlage, die W. gelegt, liesse sich ein zusammenhängender und grösserer Bau aufführen. Auch die Entwicklung des Spätjudentums hätte von vornherein mehr unter die entscheidenden, die allgemeine Religions- und Kulturgeschichte beherrschenden Gesichtspunkte gestellt werden müssen. Das Spätjudentum ist

1) Die Spekulationen vom neuen Zeitalter (Aeon) und dem es beherrschenden neuen Gotte sind wahrscheinlich orientalischen, astrologischen Ursprungs.

2) Die Theologen sollten besonders die von WENDLAND S. 100 ff. mitgeteilten Stilproben aus der Sprache des Kaiserkultus beachten. Die hymnologische Sprache des Christentums — schon in den Ausläufern der Literatur des neuen Testaments — scheint durch sie bedingt zu sein, vgl. auch WENDLANDS Artikel „Soter“, in der Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft IV.

3) Wie viel aus einem genaueren Eingehen auf den Inhalt der synkretistischen Religionsgebilde, vor deren Ueberschätzung WENDLAND hier warnt, zu lernen ist, zeigt sein eigener vorzüglicher Beitrag zur Kenntnis der Gnosis am Schlusse des Werkes.

eine von den Religionen auf dem Boden der von Alexander geschaffenen Kultur. Es muss die Frage erhoben werden: wie weit partizipiert das Judentum an den gleichen Tendenzen, die wir in der allgemeinen Religionsgeschichte wirksam sehen? Wie weit zeigen sich auch hier die Tendenzen der Entschränkung: des Universalismus (z. B. Mission, Propaganda), der Befreiung von nationaler Bedingtheit (allmähliche Ablösung des nationalen Opferkultus durch den synagogalen Gottesdienst u. a.)? Wie weit darf auch hier von einem Erstarren des religiösen Individualismus geredet werden (individueller Vergeltungsglaube u. s. w.)? Gibt es nicht auch hier eine Religion der Gebildeten (Gelehrten) neben dem einfachen Volksglauben? Findet auch hier ein Aufkommen niedriger Elemente (Aberglauben, Dämonenglaube, Sakramentswesen) vielleicht gerade infolge einer überstiegenen Geistigkeit des Gottesglaubens statt? Ist auch das Spätjudentum eine synkretistische Religion? u. s. w. Diese grösseren Zusammenhänge vermisste ich in der Darstellung W's. Manche von ihnen berührt er, aber doch nur beiläufig. So fehlt es der Darstellung etwas an Straffheit. Aber im einzelnen sind natürlich viel treffende und feine Beobachtungen ausgestreut. Dass dabei W. das palästinensische Judentum nur sehr kurz behandelt, ist begreiflich. Dies Gebiet lag ihm ferner. Dagegen ist er Kenner und Meister auf dem Gebiet des hellenistischen Judentums. Eine Reihe einzelner Bemerkungen möge hier gestattet sein.

Die von Alexander Polyhistor überlieferten Fragmente von Geschichtswerken (Eupolemos, Artapanos, Kleodemos etc.) mit ihrem starken Synkretismus sind vielleicht doch nicht so charakteristisch für das hellenistische Judentum, sondern repräsentieren (teilweise samaritanische?) Ausnahmerecheinungen. Wenn in ihnen Abraham als Erfinder der Astrologie erscheint, so lässt das nicht auf weitgehende Beeinflussung des Judentums durch (babylonische) Astrologie schliessen. Im grossen und ganzen scheint das Judentum diese abgelehnt zu haben.

Beim Geschichtswerk des Artapanos, das einen unerhörten Synkretismus innerhalb der jüdischen Literatur zeigt, ist wohl die Erklärung gestattet, dass hier — in der Darstellung des Lebenslaufes des Moses — wenigstens keine eigene freie Erfindung obwaltet, sondern literarische

Herübernahme älterer ägyptischer Erzählungen und Adaptierung dieser auf Moses. Sehr erfreut war ich, zu sehen, dass auch WENDLAND „das früher angenommene Bild einer in fortlaufender Kontinuität mindestens vom Beginn des II. Jahrh. v. Chr. bis auf Philo sich entwickelnden jüdisch alexandrinischen Philosophie“ als Phantom erklärt und eine isolierte Stellung Philos behauptet. Dagegen kann ich W. nicht folgen, wenn er von einem späteren christlichen Ursprung der Aristobul-Fragmente redet. Diese These scheint mir durch Elters Forschungen schlechterdings nicht bewiesen zu sein. S. 117 macht W. mich darauf aufmerksam, dass was ich als Frömmigkeit des Philo in meiner Religion des Judentums mit starker Bewunderung geschildert habe, in Wahrheit als Frömmigkeit des Poseidonios anzusprechen sei, aus der Philo durchaus geschöpft habe. Ich gebe W. zu, dass ich jene Skizze über Philo ohne genauere Kenntnis des Poseidonios geschrieben habe und dass in der Tat in den Formen der Frömmigkeit eine überraschende Verwandtschaft zu Tage tritt und die Abhängigkeit Philos gar nicht geleugnet werden kann. Aber ich muss doch, was den innersten Kern seiner Frömmigkeit anbetrifft, die Besonderheit des Philo aufrecht erhalten. Eine derartige Bezogenheit der Frömmigkeit auf die sehr persönlich vorgestellte Gottheit, eine solche Innigkeit, Stärke und konkrete Färbung der Gottesempfindung, eine derartige Mischung von kreatürlicher Demut gegenüber dem Allmächtigen und wagemutigen Vertrauen suche ich in dem ganzen Umfang der von Poseidonios angeregten Literatur vergebens. Hier ist ein Erbteil alttestamentlichen Gottesglaubens; nur dass das alles zum Ausdruck kommt in hellenischer Vergeistigung und Sprachweise. Recht gebe ich WENDLAND auch, wenn er meint, dass Philos geistiger Einfluss auf die frühere christliche Literatur und Geistesentwicklung überschätzt zu werden pflegt, dagegen scheint W. mir den Einfluss der jüdischen Gemeinden für die christliche Propaganda doch eher zu unterschätzen. Die „schematische“ Darstellung der Acta vom Missionsverfahren des Paulus (Anknüpfung bei der jüdischen Synagoge) scheint mir doch innerlich sehr wahrscheinlich zu sein.

Mit der grössten Zustimmung kann ich nach den mancherlei kleineren und grösseren Ausstellungen den Abschnitt über Hellenismus und Christentum begrüssen. Die Darstellung beginnt mit dem bedeutsamen Satz: „Christi Predigt hat kein Verhältnis zum Hellenismus“. Zwar wurzelt Jesu Predigt vielfach in Gedanken des zeitgenössischen palästinensischen Judentums. „Aber sicher nachgewiesen sind nur babylonische und persische Elemente als lebenskräftige Bestandteile des

jüdischen Volksglaubens.“ (Es ist erfreulich, dass hier der Philologe WENDLAND gegenüber der vielfach beliebten Ableitung auch der palästinensischen Apokalyptik aus dem Hellenismus im engeren Sinn diesen Satz aufstellt.) Allerdings zeigen sich, wie W. mit Recht hervorhebt, Strömungen des allgemeinen religiösen Lebens, die auch den Hellenismus durchfluten, zur Genüge in unsern Evangelien: der Glaube an Dämonen und an Mittel ihrer Bekämpfung, Wunder- und Heilungsglaube, mythologische Wandervorstellungen, eschatologische Phantasien. Aber hier handelt es sich nur um allgemeine Parallelen und ein mehr zufälliges Zusammentreffen. — Besonders möchte ich dann den Abschnitt bei W. „urchristliche Motive im Gegensatz und in der Annäherung an den Hellenismus“ hervorheben. Hier haben wir wirklich grosszügigen religionsgeschichtlichen Vergleich. Die grossen Grundgedanken der christlichen Religion: die Richtung auf den Universalismus und das allgemein Menschliche, die Vereinfachung der Religion (im Sinn des geläuterten Monotheismus), der Individualismus (mit seiner Konsequenz der absoluten Toleranz), die Idee der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts, die absolute Richtung des Lebens auf Gott und die damit zusammenhängende dualistische Grundanschauung und asketische Lebenshaltung — das alles wird auf dem Hintergrund der Grundstimmungen des umgebenden Zeitalters dargestellt. Es wird das Verwandte und das Widerstrebende in den beiden zusammenprallenden Welten dargelegt. Wir sehen das Christentum an der Arbeit, das Verwandte sich zu amalgamieren, das Widerstrebende abzustossen und so zur Universalreligion heranzureifen. Es konnte bei der Kürze der Darstellung natürlich nur angedeutet, es konnte nicht viel mehr als Ueberschriften gegeben werden. Man könnte auch immerhin noch manche Themata vermessen, namentlich scheint mir die Frage nicht genügend in Angriff genommen zu sein, inwieweit und an welchen Punkten die neue Religion bei dem Amalgamierungsprozess ihren Tribut der alten Kultur- und Religionswelt hat zahlen müssen. Eine Darstellung vor allem der Ent-

wicklung der urchristlichen Christologie¹⁾, ferner der Wendung des Kultus zum Sakramentalen und der Sakramentsformen würde unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt gestellt ungemein fruchtbar sein. In dieser Hinsicht gerade enttäuscht der bei W. folgende Abschnitt über Paulus. Uebrigens weiss er sehr wohl, um was es sich hier eigentlich handelt, wenn er S. 178 Gunkels Satz „das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion“ unter Hervorhebung der notwendigen Einschränkung seiner Fassung²⁾ zustimmt. Es wird also nur kluge Selbstbeschränkung gewesen sein, wenn er den hier notwendigen grösseren Wurf noch nicht gewagt hat.

In den folgenden Abschnitten stellt W. das gegenseitig sich bildende Verhältnis der festen Organisationen „Gesellschaft, Staat, Kirche“ dar (hier die Darstellung der grossen Auseinandersetzung zwischen Christentum und der römischen Staatsreligion des Kaiserkultus) und die Entwicklung der unter diesen Verhältnissen sich bildenden christlichen Apologetik. In letzterem Abschnitt konnte er die vortreffliche und für weitere Forschungen grundlegende Arbeit Geffckens benutzen. Geffckens stark kritische Haltung gegenüber der apologetischen Literatur wird S. 159 ein wenig ermässigt. Wenn man die älteren Apologeten hinsichtlich ihres Bildungsniveaus, hinsichtlich ihres Könnens und Wissens, ihres Urteils, ja selbst ihrer Einsicht in die Realitäten ihrer eigenen, Religion an absoluten Massstäben misst, so kommt allerdings ein recht ungünstiges Urteil heraus. Aber auch sie wollen beurteilt werden im Rahmen und im Verhältnis zum allgemeinen Bildungsniveau ihrer Zeit und, wie W. sehr schön hervorhebt, als hoffnungsvolle Keime einer neuen Entwicklung. Und mussten sie auch von den Geheimnissen der neuen Reli-

1) WENDLAND selbst hat einen Beitrag in seinem Aufsatz „Σωτήρ“ gegeben. Es wäre weiter der Begriff des κύριος religionsgeschichtlich zu untersuchen; — vor allem die Grundfrage: wie kam es im Christentum zu einem Christus-Kultus, welche Prämissen allgemein religionsgeschichtlicher Art haben hier mitgewirkt?

2) „weil sie die starke Einheitlichkeit der religiösen Grundstimmung nicht zum Ausdruck bringt.“

gion in einer unzulänglichen philosophischen Sprache reden, die sie nur entlehnt hatten und die sie nur schülerhaft beherrschten, sie haben doch den persönlichen Mut gehabt, diesen nur in sehr mangelhaften Formen zum Ausdruck gebrachten Gottesglauben im Kampf mit einer Welt als den ausschliesslich berechtigten und alle andern ausschliessenden zu behaupten. „Sie inaugurieren den weltgeschichtlichen Prozess, in dem das Evangelium unter dem Einfluss der griechischen Philosophie sich umgestaltet zu einer umfassenden philosophischen Weltanschauung, die als festgeschlossenes Ganzes den Kampf mit dem Hellenismus bestehen und ihn überwinden konnte, indem er seine besten Kräfte und Gedanken sich aneignete.“

In einem letzten Kapitel „Synkretismus und Gnostizismus“ würdigt W. die grosse religionsgeschichtliche Begleiterscheinung der werdenden christlichen Kirche, die sogenannte Gnosis. Auch dieser Abschnitt, in dem WENDLAND allerdings noch keine zusammenhängende Darstellung liefert, sondern nur an einzelnen Beispielen (namentlich der Idee der Himmelsreise der Seele) zeigt, wie er sich eine solche Darstellung denkt, kann ich nur rückhaltslos ¹⁾ zustimmen. Darin sehe ich das Verdienst der WENDLANDSchen Darstellung, dass auch sie die Gnosis nicht in erster Linie als eine Entwicklung aus dem Christentum begreift, sondern als eine Erscheinung, die ihre eigenen Wurzeln in religiösen Bewegungen hat, die lange vor der christlichen Religion aufkommen und von denen Gnosis wie das Christentum in seiner

1) Abgesehen natürlich von Einzelheiten. Die Einheitlichkeit gnostischer Weltanschauung scheint W. mir zu überschätzen, — das Christliche in den gnostischen Systemen noch zu unterschätzen. Alles wird auf die Frage ankommen, ob die Soteriologie der Gnosis nur als christlicher Einschlag zu verstehen ist, oder ob auch hier die Gnosis von heidnischen Erlösungsmythen im wesentlichen abhängig ist und diese auf die Person Jesu nur adaptiert sind. — Die sogenannte „Perle“ des Bardesanes schildert sicher, wie auch W. annimmt, den Abstieg des Erlösers, aber ob hier christliche Erlösungsidee zu grunde liegt, ist mindestens fraglich.

einseitigen und mythologisierenden Ausprägung als Erlösungsreligion abhängig sind. Auch für WENDLAND ist der Gnostizismus nach seinen heidnischen Elementen eine Teilerscheinung des mit Alexander und für die orientalischen Religionen schon früher beginnenden religionsgeschichtlichen Gesamt-Prozesses. Er sieht auch seinerseits den Wert des gnostischen Quellenmaterials darin, dass man hier die treibenden Kräfte einer allgemeinen religiösen Bewegung an Originalquellen studieren kann, wie es sonst nur die religiösen Papyri ermöglichen (S. 162). Und über die Bedeutung der Gnosis für die Geschichte des Urchristentums urteilt W. am Schluss seiner Darlegung: „Das Christentum als Erlösungsreligion werden wir erst auf diesem Untergrunde recht verstehen lernen müssen. Für diese Periode gilt wirklich die Periode *ex oriente lux* . . . Vor ihrer Hellenisierung hat Jesu Lehre einen Prozess der Orientalisierung durchgemacht, für den Paulus von entscheidender Bedeutung ist.“

WENDLAND hat uns in seiner Arbeit ein Werk von wirklicher Bedeutsamkeit geschenkt. Zum ersten Mal steht nun, im Grundriss und in den Grundlinien wenigstens, deutlich vorgezeichnet eine grosse Aufgabe vor uns, deren Lösung nur mit vereinten Kräften der Forscher verschiedenster Gebiete ihrer Vollendung entgegengeführt werden kann: Eine Religionsgeschichte des Zeitalters von Alexander dem Grossen bis zur Ueberwindung der Gnosis durch die Kirche, in deren Mitte die werdende christliche Religion steht. Dass noch sehr viel zur Vollendung dieses grossen Werkes fehlt, darin wird W. mit uns einverstanden sein. Wenn ich Ausstellungen an seinem Werke gemacht, so geschah es, um das Endziel klarer hervortreten zu lassen, nicht um das Verdienst Ws. zu schmälern.

„Darum kann man sagen: Die Betrachtung der hellenistisch-römischen Kultur unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Christentum ist unter andern möglichen diejenige, die den letzten Ertrag der ganzen Entwicklung, mit welchen Empfindungen man sie auch begleiten mag, am besten zum Ausdruck bringt.“ Mit dem Satz schliesst WENDLAND sein Werk

und wir freuen uns des Wortes als einer Garantie künftiger
förderlicher Gemeinschaft philologischer und theologischer
Gemeinschaft auf unserm grossen Gebiet.

Göttingen.

Bousset.

Kirchengeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie.

(Seit der Aufklärung.)

HUBER, Fr., J. S. Semler, seine Bedeutung f. d. Theol., sein Streit mit Lessing. Berlin, Trenkel, 1906. 80. M. 2.—. — SCHLEIERMACHER-Briefe. Herausg. v. Rade. Jena, Diederichs, 1907. VIII. 394. M. 4.—. — SCHLEIERMACHER, Fr., Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu herausg. v. R. Otto. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1906. XLV. 191. M. 1.60. — WEHRUNG, G., Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Stuttgart, Frommann, 1907. 140. M. 2.50. — MULERT, H., Schleiermacher-Studien I. Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theol. (Studien zur Gesch. d. neueren Protestantismus Heft 3). Giessen, Töpelmann 1907. 92. M. 2.50. — HEGELS theologische Jugendschriften herausg. v. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907. X. 405. M. 6.—. Daraus separat: HEGEL, Das Leben Jesu VII. 64. M. 1.50. — HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal. VIII. 102. M. 3.—. — FISCHER, K., Ueber D. Fr. Strauss. Gesammelte Aufsätze mit Einl. v. H. Falkenheim. Heidelberg, Winter. 1908. 144. M. 3.60. — EHLERS, R., Richard Rothe (Männer der Wissenschaft Heft 11) Leipzig, Weicher 1906. 59. M. 1.—. — PÖHLMANN, H., Die Erlanger Theologie. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung. (Aus Theol. Stud. u. Krit. 1907, Heft 3—4.) Gotha, Perthes, 1907. 73. M. 1.20. — WOLF, K., Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in d. Theol. d. 19. Jh. Gütersloh, Bertelsmann. 1906. VIII. 134. M. 2.40. — FAUT, S., Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tübingen, Mohr 1907. VIII. 102. M. 2.80.

Die vorliegenden Arbeiten zur Geschichte der neueren Theologie sind von der gemeinsamen Ueberzeugung beseelt, dass

eine fruchtbare Arbeit an den theologischen Problemen der Gegenwart an die Leistungen des letzten Jahrhunderts anknüpfen muss und manches hier verborgene Gut sich nutzbar machen kann.

Eine gerechte Würdigung der in dem Worte „Aufklärung“ zusammengefassten Richtungen der Theologie wie des allgemeinen Geisteslebens ist immer noch eine Aufgabe, zu deren Lösung viel Arbeit zu tun übrig bleibt. FRITZ HUBER fügt zu den i. J. 1905 erschienenen 4 Semler-Schriften (vgl. Th. R. 1906 S. 360 ff.) eine fünfte hinzu. Neue Gesichtspunkte werden von ihm nicht beigebracht. Die Bedeutung Semlers für die biblische Kritik, die Kirchen- und Dogmengeschichte wird von ihm richtig dargestellt; ungenügend ist die Darstellung von Semlers Bedeutung für die systematische Theologie. Falsch ist das Urteil über Lessing und Semler S. 68: „Beide teilen die ganz intellektualistische Auffassung von der Religion, die im 18. Jahrhundert gang und gäbe war.“ Im Gegenteil betonen beide die Wirkung der Religion auf das Herz, auf die sittlich-religiöse Empfindung. (Richtigeres steht S. 77—79.) Auch der Unterschied ihres Entwicklungsbegriffes kommt nicht zum klaren Ausdruck. Er besteht darin, dass Semler nur zufällige Veränderungen des christlichen Lehrbegriffes kennt und das Problem der Herausarbeitung des Normativen übersieht, während Lessing die idealistisch-theologische Auffassung des Entwicklungsbegriffes anbahnte.

Noch wichtiger als die richtige Stellung zur Aufklärung ist für uns die Anknüpfung an den deutschen Idealismus. Es wird immer deutlicher, dass wir nicht ausschliesslich auf Kant zurückgehen können, sondern an die gesamte Philosophie des Geistes, die vor 100 Jahren ihre höchste Blüte hatte, anknüpfen müssen. Für die Theologie steht hier Schleiermacher in erster Linie. Die vorliegenden Arbeiten haben meist den jungen Schleiermacher zum Gegenstand. WEHRUNG hebt es mit Recht hervor, dass die Wandlung Schleiermachers, die sich etwa zwischen den Jahren 1802 und 1811 vollzogen hat, von der Forschung noch nicht deutlich ans Licht gestellt ist.

Die von RADE herausgegebenen Schleiermacher-Briefe bieten in ihrer vorzüglichen Anordnung eine vollständige Schleiermacher-Biographie für die Jahre 1787—1808. Wir durchleben in ihr den Konflikt mit seinem Vater und die allmähliche Wiederannäherung beider, die zurückgezogenen Hallenser Studentenjahre, das Aufblühen jugendlichen Frohsinns in den freundschaftlichen Beziehungen zur Familie Dohna in Schlobitten, die Freundschaft mit Friedrich Schlegel und ihr allmähliches Erkalten, die Beziehungen zu Henriette Herz und dem Kreise geistreicher Frauen, deren Mittelpunkt sie bildete, die Liebesirrung mit Eleonore Grunow, die Schleiermacher für Jahre tief verwundete, endlich den eigenartigen Seelenbund mit Henriette und Ehrenfried von Willich, der nach Ehrenfrieds frühem Tode zur Verlobung Schls mit Henriette von Willich, geb. von Mühlenfels führte. Hier bricht der Band ab. Das Zustandekommen eines zweiten Bandes wäre sehr wünschenswert. Er würde mit den Brautbriefen beginnen. Gegenüber der grösseren 4bändigen Ausgabe der Schleiermacher-Briefe hat die vorliegende den Vorzug einer übersichtlicheren Anordnung. Mit grossem Geschick sind aus den zahlreichen vorliegenden Briefen die wichtigsten ausgewählt.

Von der Neu-Ausgabe der 1. Aufl. von Schleiermachers Reden durch OTTO ist erfreulicherweise eine 2. Aufl. erschienen — ein Zeichen, wie Schleiermachers Einfluss im Wachsen begriffen ist. Die Vorzüge der Ausgabe sind: eine fortlaufende Analyse des Inhalts unter dem Text sowie eine gute Einführung nebst Darstellung der Bedeutung des Buchs für seine Zeit wie für die Gegenwart.

WEHRUNGS Buch gibt mehr als der Haupttitel erwarten lässt: nicht bloss den geschichtsphilosophischen Standpunkt, sondern die gesamte Geistesphilosophie, die Schl. sich in innerer Auseinandersetzung mit Kant erarbeitet hat. Der Nebentitel „ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Schls in den Jahren 1787 bis 1800“ gibt einen deutlicheren Eindruck von dem Inhalt des Buchs. Schl. ist von Kant ausgegangen. Er erfasst als das Ungenügende bei Kant dessen Stellung zum Problem des Transzendenten. Das Uebersinnliche wird in der Kritik der reinen

Vernunft nur in der Ferne gezeigt, in der praktischen Vernunft (und ebenso in Fichtes Sittenlehre) schwebt es nur in ganz formaler Allgemeinheit als sittliches Gebot wie ein Richter über der Menschheit. Im Gegensatz dazu sucht Schl. zu zeigen, dass das Uebersinnliche in der ganzen Breite und geschichtlichen Entwicklung der Geisteswelt sich offenbart. Die Wirklichkeit birgt überall ein Inneres, ein Uebersinnliches als ihren tiefsten Kern. In einer Fülle sich ergänzender Individualitäten sieht Schl. die Geisteswelt sich entfalten. Es ist ihm ein Grundgesetz des Universums, dass es sich in individuell verschiedene Bildungen von Persönlichkeiten spaltet. Gegenüber der Einförmigkeit des kategorischen Imperativs bei Kant und Fichte tritt das romantische Ideal eigenartiger harmonischer Selbstbildung bei Schleiermacher auf. Einflüsse von Goethes Wilhelm Meister sind hier wirksam. Kant blieb bei dem Gegensatz von empirischem Naturmechanismus und darüber schwebender übersinnlich-praktischer Vernunft stehen, Schleiermacher dagegen fasst von vornherein die Geschichte als teleologischen Prozess auf, der zur Herausarbeitung eines Reiches innerer geistiger Freiheit und Vernunft führt. — Unrichtig scheint mir an W.s Darstellung nur die Unterscheidung verschiedener Gedankenströmungen innerhalb der „Reden über die Religion“ zu sein. Diese sind einheitlicher, als es bei W. erscheint.

MULERT untersucht die Geschichtsphilosophie nicht bloss des jungen Schl., sondern zieht auch die späteren Schriften, auch einiges noch Ungedruckte mit in Betracht. Aus seinen Resultaten hebe ich Schl.s Gedanken über geschichtliche Kontinuität hervor: Schlechthin supranaturale Kräfte können nach ihm nirgends in der Geschichte hervortreten. Obwohl Schl. geniale Persönlichkeiten nicht aus der Umwelt erklären will, soll die Geschichte doch ausschliesslich aus immanenten Entwicklungsfaktoren abgeleitet werden. Diese Betrachtung wird auch auf die Person Jesu angewendet: was in ihm Urbildliches hervorbreche, soll aus der in der menschlichen Gattung vorhandenen Entwicklungskraft begriffen werden. Mit einem modernen Ausdruck könnte man sagen: Die Summe der in der geistigen

Welt vorhandenen Kräfte bleibt sich nach Schl.s geschichtsphilosophischen Ansichten gleich. M. urteilt treffend, dass hier Schl.s Monismus eine Schranke seines Denkens bildet. Die religiöse Schätzung der Person Jesu will mit dieser monistisch-immanenten Geschichtskonstruktion nicht stimmen, obwohl Schl. (Glaubenslehre § 13) eine Vereinigung beider versucht.

Wie Schleiermacher ist auch HEGEL von Kant ausgegangen. Dies geht deutlich aus den von NOHL herausgegebenen Manuskripten Hegels hervor, die aus den Jahren 1793—1800 stammen. Die bis 1795 geschriebenen Manuskripte gehen völlig in den Bahnen von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ und „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Dagegen macht sich in den Jahren 1798—1800 bereits das selbständige Denken Hegels und seine eigenartige, oft schwer verständliche Terminologie geltend. Die wichtigsten der von NOHL aus den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin veröffentlichten Manuskripte sind: 1. Volksreligion und Christentum von 1793 bis 1794. 2. Das Leben Jesu von 1795. 3. Eine Ueberarbeitung hierzu von 1800. 4. Die Positivität der christlichen Religion von 1795. 5. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 1798 oder 1799 geschrieben. Alle diese Arbeiten zeigen, wie stark bei Hegel das theologische Interesse im Mittelpunkt seines Denkens stand.

In den ersten drei Arbeiten ist ihm in echt kantischer Art die Religion ein Mittel, der Moral Schwungkraft und Eingang in das menschliche Herz zu verschaffen. Jesus ist ihm der Lehrer des durch die Vernunft beglaubigten Sittengesetzes. Der Zweck seines Auftretens ist, die Juden von den willkürlichen Satzungen, die sie dem Sittengesetz zugefügt haben, zu befreien und ihnen klar zu machen, dass sie in allen Stücken nur auf die Stimme der Vernunft und Pflicht in ihrem Innern zu achten haben. Das Joh.-Ev. wird dabei in den Vordergrund gestellt.

Joh. 1,1 ff. hat folgenden Sinn: „Die reine aller Schranken unfähige „Vernunft ist die Gottheit selbst. — Nach Vernunft ist also der Plan „der Welt überhaupt geordnet; Vernunft ist es, die dem Menschen „seine Bestimmung, einen unbedingten Zweck seines Lebens kennen

„lehrt; oft ist sie zwar zerfinstert, aber doch nie ganz ausgelöscht worden, selbst in der Finsternis hat sich immer ein schwacher Schimmer derselben erhalten. — Unter den Juden war es Johannes, der die Menschen wieder auf diese ihre Würde aufmerksam machte, die ihnen nichts fremdes sein sollte, sondern die sie in sich selbst . . . suchen sollten.“

Joh. 3, 16—20 wird ins Hegelsche übersetzt: „So sehr hat die Gottheit die Menschen vor der übrigen Natur ausgezeichnet, dass sie ihn mit dem Wiederglanze ihres Wesens beseelte, ihn mit Vernunft begabte — durch den Glauben an sie erfüllt der Mensch allein seine hohe Bestimmung — sie verdammt nicht die Triebe der Natur — aber leitet und veredelt sie. Nur wer ihr nicht gehorcht, der hat sich dadurch selbst gerichtet, dass er jenes Licht verkannte, es nicht in sich nährte, und so durch seine Handlungen zeigte, wes Geistes Kind er sei — er zieht sich vor dem Glanz der Vernunft, die Sittlichkeit als Pflicht gebietet, zurück, denn seine bösen Werke sträuben sich gegen jene Beleuchtung, die ihn mit Scham, Selbstverachtung und Reue erfüllen würde“.

Die Wunder Jesu werden als den Geist der Vernunftreligion störende Elemente einfach beiseite gelassen, ebenso die Auferstehungsberichte.

Die Religion des Judentums wird von Hegel (ebenso wie von Kant) überaus gering gewertet. Ihr Geist sei ein knechtischer, denn sie setze die Gottheit in ausschliessenden Gegensatz zum Wesen des Menschen. Jesus wird als schroffster Gegensatz gegen den Geist seines Volkes gefasst. Unter Benutzung der johanneischen Streitgespräche wird Jesus als „in steigender Erbitterung“ gegen das Judentum begriffen dargestellt.

In den Schriften von 1798—1800 beginnt Hegel sich deutlich von Kant zu befreien. In der unter Nr. 4 genannten Schrift erkennt er: was der menschlichen Natur und Vernunft angemessen ist, ist durchaus nicht zu allen Zeiten gleich. Man kann daher nicht den „positiven“ geschichtlichen Religionen eine allgemeine Vernunftreligion gegenüberstellen. Vielmehr sei zu zeigen, dass in allen Dogmen des Christentums Vernunft steckt, jedenfalls etwas, was zu seiner Zeit als vernünftig empfunden wurde. Hiermit bahnt sich der Hegelsche Entwicklungsgedanke an, der die Vernunft in geschichtlichem Fluss wachsen sieht,

während noch Kant die Vernunft als eine sich gleich bleibende Grösse betrachtete.

In der 5. Schrift sieht Hegel den Zweck der Religion nicht mehr darin, dass die Menschen alle Handlungen aus Achtung vor dem Sittengesetz vollbringen sollen, sondern dass sie von dem Geist der Liebe beseelt aus innerem Antriebe das Gute tun und die Form eines Gebotes nicht mehr nötig haben. Deutlich wirkt hier Schillers „Aesthetische Erziehung des Menschengeschlechts“ ein.

Schon hier treten die Grundgedanken der späteren Philosophie Hegels auf: die Religion der Immanenz, die den Menschen zum Gefühl der eigenen Göttlichkeit erhebt. Die Person Jesu hat nicht als Individuum Bedeutung, sondern in den Schriften bis 1795 erscheint sie mit Kant als verkörpertes Ideal der Vernunft und Tugendgesinnung, seit 1798 als Veranschaulichung des seiner göttlichen Würde bewussten Menschen. Zuwider ist ihm daher jede Theorie von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen, jede Transzendenz Gottes, jede eschatologische Hoffnung. Deutlich tritt Hegels Sympathie mit der griechischen Religion hervor; und doch ist er der Meinung, dass die Religion Jesu die Immanenz Gottes im Menschen gelehrt habe.

Die Aufsätze des Heidelberger Philosophen Kuno FISCHER über Strauss sind von warmer Verehrung und persönlicher Freundschaft für Strauss getragen. Sie waren zuerst anonym zwischen 1858 und 1870 in den „Blättern für litterarische Unterhaltung“, in der „Minerva“ und in der „Beilage zur Allg. Zeitung“ erschienen und sind nun nach Fischers Tode gesammelt herausgegeben. Sie behandeln speziell die biographischen Arbeiten von Strauss, seine Schriften über Hutten, Reimarus, Voltaire und sein zweites „Leben Jesu“ von 1864. Mit Recht wird darin die biographische Kunst von Strauss gerühmt, die in formvollendeter Weise gelehrte Geschichtsforschung mit künstlerisch abgerundeter Darstellung zu verbinden wusste.

Dass im übrigen Strauss noch heute seine Wirkung ausübt, beweisen sowohl die wiederholten Neudrucke seines Lebens Jesu für das deutsche Volk, seines Alten und neuen Glaubens,

als auch die neue, uns zur Besprechung noch nicht vorliegende grosse Biographie von Th. Ziegler, die ebenso wie Fischers Schrift von innerer Sympathie für Strauss getragen ist.

EHLERS, ein persönlicher Schüler Rothés, erzählt kurz und anschaulich das Leben Rothés. Der für jeden Christen anziehende fromme Charakter Rothés tritt sympathisch aus der Lebensbeschreibung hervor. Für die Theologie Rothés wird auf die Schriften von Holtzmann und Tröltzsch über ihn, für eine genauere Kenntnis seines Lebens und der ihn berührenden geistigen Strömungen auf das 2bändige Werk Hausraths „Richard Rothe und seine Freunde“ verwiesen.

PÖHLMANN, der Darsteller der Philosophie Euckens, hat die Erlanger Theologie eines Thomasius, Hofmann, Frank zum Gegenstand seiner vortrefflichen Untersuchung gemacht. Im rechtsrheinischen Bayern ist noch heute diese Theologie die vorherrschende. P. zeigt, wie sie aus der Erweckungsbewegung des 19. Jhdts. hervorgegangen, Schleiermachersche Einflüsse wissenschaftlich verarbeitet hat. Als ihre Mängel stellt er heraus: 1. Die Heilsgeschichte wird aus aller sonstigen Geschichte herausgehoben. 2. Die Bibel wird ohne Kritik behandelt und die Wortoffenbarung mit Gottes Tatoffenbarung identifiziert. 3. Das Christentum wird in den Rahmen des alten Dogmas hineingezwängt. 4. Die Methode von Franks Systemen der „Gewissheit“ und der „Wahrheit“ stimmt nicht einheitlich zusammen. Ersteres geht von dem frommen Subjekt aus, letzteres vom kirchlichen Dogma. Beide Methoden arbeiten sich in die Hände. 5. Die Apologetik Franks will nur Apologetik für Christen sein, nicht für Nicht-Christen. Damit wird der Gegensatz zwischen dem Christen und dem was Frank den „natürlichen Menschen“ nennt, zu einem absoluten gemacht und die vielen Mittelglieder und Annäherungen zwischen beiden übersehen. P. urteilt mit Recht, dass vieles, was Franks Apologetik geltend macht, geeignet sei, auch auf Nicht-Christen einen Eindruck zu machen. Die Berührungspunkte der Erlanger mit der Ritschlschen Theologie werden hervorgehoben. Aber der Frömmigkeitstypus sei doch ein anderer: dort ein vorwiegend nach innen und dem Jen-

seits zugekehrter Charakter, bei Ritschl eine weltüberwindende, ethische Frömmigkeit. Doch fehlt auch der letztere Zug nicht der Erlanger Theologie.

WOLF referiert über die Verwendung des Begriffs der religiösen Erfahrung in der neueren Theologie seit Schleiermachers „Reden“ und „Glaubenslehre“. Er zeigt, in welcher Weise dieser Begriff in der Theologie von Hofmann, Plitt, Frank, Dörner (sen.) angewendet wird. Er bespricht dann die neueren Erörterungen über das Verhältnis von Glaubenserfahrung und Geschichte und über die Begründung des Glaubens auf die geschichtliche Person Jesu, wie sie Herrmann, Reischle, Köstlin, Petran angestellt haben. Ganz übergangen ist Ihmels. Neue Gesichtspunkte habe ich in der Schrift nicht gefunden. Wolfs Kritik reproduziert Kählersche Gedanken. — Eine fruchtbringende Behandlung des Themas müsste von dem allgemeineren Problem der Entstehung der Gewissheit überhaupt ausgehen. Es müsste gezeigt werden, dass wir in der Erfahrung auf geistigem Gebiet ganz anders als in aller sinnlichen Erfahrung von der in der Geschichte produzierten Geisteswelt abhängig sind. (Viele theologische Ausführungen ziehen immer noch fälschlich die sinnliche Erfahrung als Analogie oder Vergleichsobjekt der sittlich-religiösen Erfahrung heran.) Damit wäre dann die Basis gewonnen, von der aus man die Abhängigkeit des Glaubens von geschichtlichen Werten deutlich machen könnte.

FAUT stellt die Geschichte der Christologie im 19. Jhdrt. mit grosser Klarheit dar. Seine prägnante Ausdrucksweise gibt in lobenswerter Kürze stets sehr präzise den Kern der dargestellten Theologie wieder. Ebenso trifft seine klare Kritik stets die wesentlichen Punkte. Zuerst wird gezeigt, dass der Rationalismus keine Christologie brauchte, weil der Inhalt des Christentums aus Vernunft und sittlichem Bewusstsein abgelesen werden konnte. Dann wird die Repristinatio der Christologie des alten Dogmas und seine Umbildung in der Kenosis-Lehre vorgeführt, sodann seine spekulative Umdeutung bei Hegel, Strauss und Biedermann. Dörner (sen.) tritt als Vermittler der altkirchlichen und der spekulativ-philosophischen Christologie auf. Sodann

erst wird die Christologie Schleiermachers vorgeführt, die unter Rückgang auf das christliche Heilsgut Christus als Begründer desselben auffasst. Die Ritschlsche Theologie wird als Vollen-
 dung der Schleiermacherschen betrachtet, weil sie das christliche Heilsgut präziser als Schleiermacher (nicht bloss als Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins, sondern als Aufhebung der den Menschen von Gott trennenden Schuld) angibt. Dabei wird der Ausdruck „Gottheit Christi“ bei Ritschl und Kaftan als eine nicht aus dem christlichen Glauben notwendige Folge-
 rung abgelehnt. „Gott in Christus“ ist die richtigere Formu-
 lierung.

Der zweite systematische Teil der Schrift sucht zu zeigen, wie die „Religion Jesu“, wenn sie in ihrer Tiefe gefasst wird, notwendig zum Glauben an Christus führt. Nur darum ist der Gott-Vater-Glaube Jesu in seiner sittlichen Kraft und religiösen Tiefe in Jesu möglich, weil Jesus in einzigartiger Weise für Gott aufgeschlossen war. Infolgedessen bleibt er für uns der Träger der göttlichen Offenbarung. Das Recht und den Mut, an Gottes vergebende Liebe zu glauben, gewinnen wir nur dadurch, dass Jesus durch seine Tatoffenbarung uns dieses Rechtes versichert. Die kleine Schrift zeugt von eindringender Gedankenarbeit.

Basel.

Johannes Wendland.

Systematische Theologie.

Ethik.

II.

KOPPELMANN, Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau auf Grund einer Kritik des Kantischen Moralprinzips. Berlin, Reuter & Reichard 1907. VIII 92. M. 2.80. — GOMPertz, Das Problem der Willensfreiheit. Jena, Diedrichs 1907. 165. M. 5.50. — POCHHAMMER, Zum Problem der Willensfreiheit. Eine Betrachtung aus dem Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Philosophie. Stuttgart, Kiehlmann 1908. 82. M. 1.20. — BRÜSSAU, O., Die Tem-

peramente und das christl. Leben. Hamburg, Schloessmann 1906. 158. M. 1.80. — FOERSTER, F., Sexualethik und Sexualpädagogik. Kempten, Kösel 1907. VIII 97. M. 1.—. — Die Verhandlungen des 18. Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Strassburg i. E. am 21.—23. Mai 1907. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1907. 173. M. 2. — MAYER, E. W., Christentum u. Kultur. Ein Beitrag zur christl. Ethik. Berlin, Trowitzsch 1905. VII 63. M. 1.40. — HILBERT, G., Kunst und Sittlichkeit. Leipzig, Deichert 1906. 66. M. 1.—. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie XI, 3 S. 37—56: CREMER, E., Ueber Arbeit und Eigentum nach christl. Anschauung. Gütersloh, Bertelsmann 1907. — KATTENBUSCH, F., Das sittl. Recht des Krieges. Giessen, Töpelmann 1906. 43. M. —60. — SCHULZE, A., Das Gelübde i. d. neueren theolog. Ethik. Gütersloh, Bertelsmann 1906. 71. M. 0.80.

Dieser Einwand, die Beziehung des sittlichen Handelns auf den Zweck zu unterschätzen trifft in erhöhtem Masse noch als Kaftan die Ausführungen von KOPPELMANN, der den Fehler der Kantischen Bestimmung des kategorischen Imperativs in seiner falschen Fassung der Autonomie findet. „Unser sittliches Bewusstsein schliesst zwar einen heteronomen Ursprung der sittlichen Normen (wazu auch die Ableitung derselben von irgend welchen Zwecken gehört,) aus, enthält aber garnichts davon, dass dieselben aus unsern subjektiven Maximen erst gebildet würden. Nur insoweit entspricht der Gedanke der Autonomie unserem tatsächlichen sittlichen Bewusstsein, dass die sittlichen Normen um ihrer selbst willen von uns bejaht resp. gewollt werden“ (S. 19). Indem er die tatsächlichen Konsequenzen der Kantischen Prämissen zieht, stellt er als Prinzip der Sittlichkeit die Wahrhaftigkeit auf, die er als die Autonomie der Vernunft bezeichnet (S. 33). Der kategorische Imperativ lautet: Habe Achtung vor der Autonomie der Vernunft, sei wahrhaftig (S. 39). Durch diese Erkenntnis sollen sich die Schwierigkeiten lösen, in denen Kant stecken geblieben ist. Damit erkläre sich die Verbindlichkeit des Sittengesetzes, weil in diesem Falle das Sollen ein Wollen ist: der Wille zur Wahrheit ist der Wille zu geistiger Gemeinschaft. Es löst sich der Widerspruch zwischen Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit: die aus dem sittlich-bestimmten d. i. dem freien

Willen entspringenden Handlungen sind trotzdem bedingt und notwendig und fügen sich den von der theoretischen Vernunft erhobenen Forderungen des allgemeinen kausalen Zusammenhanges der Erscheinungen (S. 50). Das radikale Böse erscheint als die Vergiftung des Willens zur Wahrheit durch Ehr- und Genusssucht, die der Mensch selbst in sich grosszieht (S. 64). Endlich findet auch der Gegensatz zwischen Moralität und Glücksstreben seine Ausgleichung, da das Glücksstreben und das sittliche Streben in dem Streben nach einem Reiche vollster geistiger Gemeinschaft einheitlich zusammenlaufen (S. 72). An dieser Konstruktion ist zweifellos viel Richtiges; die Wahhaftigkeit ist in der Tat die Grundvoraussetzung alles sittlichen Lebens; aber es geht nicht an, sie allgemein als Inhalt des kategorischen Imperativs hinzustellen, so lange die alte Streitfrage zwischen den Ethikern nicht entschieden ist, ob es nicht unter Umständen Pflicht werden kann, die Unwahrheit zu sagen. Koppelman unterschätzt also die Bedeutung teleologischer Gesichtspunkte für das sittliche Handeln noch stärker als Kaftan, da er einseitiger als dieser von Kant beeinflusst ist.

KAFTAN (s. o. S. 313) kommt es weniger darauf an, Kant in allen Einzelheiten richtig zu interpretieren, als seine richtigen Grundgedanken festzustellen, um auf sie seine eigene Position zu gründen. So gibt er ihm in seiner Rede über den ethischen Wert der Wissenschaft Schleiermacher gegenüber Recht, wenn er den sittlichen Wert der Wissenschaft in dem Dienst erkennt, den sie zur Bildung selbständiger Persönlichkeiten leistet unter ausdrücklicher Betonung des Gegensatzes zwischen Fortschritt der Kultur und Entfaltung des sittlichen Lebens, der bei Schleiermacher gänzlich verschwindet. Desgleichen schreibt er ihm in der Rede über die Einheit des Erkennens, in der er die Einheit des Erkennens in der von der katholischen Theologie begründeten und in der protestantischen Scholastik fortgesetzten Art bestreitet und für die verschiedenen Gebiete der Natur, Geschichte und Religion ein Erkennen gemäss der Eigenart der Objekte fordert, das Verdienst zu, die Bahn frei gemacht zu haben für eine Verbindung des Wissens mit dem Gottesgedanken,

wie sie durch Luthers neuen Glaubensbegriff notwendig geworden sei.

Abweichend von den Bahnen Kants hat GOMPERTZ das Problem der Willensfreiheit einer gründlichen Erörterung unterzogen, die allerdings nicht bis zu dem Punkte führt, wo seine eigentliche Bedeutung für die Ethik liegt, nämlich ob der Kantische Schluss richtig ist: Du kannst, denn du sollst. Es ist daher verständlich, wenn er die Bedeutung des Problems für die Praxis ganz gering anschlägt und meint, es würde auf die Handlungen der Menschen keinerlei Einfluss haben, ob es im Sinne des Determinismus oder Indeterminismus gelöst werde. Nach einem Ueberblick über die Geschichte der Lösungsversuche untersucht er zunächst das Verhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit und findet, dass man gegen den Determinismus nicht aus seinen Konsequenzen für dieses Verhältnis argumentieren kann; denn wenn er auch genötigt ist, den Sühnezweck der Strafe, der ursprünglich ihr Wesen ausmacht, zu gunsten ihres Besserungs- oder Unschädlichmachungszweckes zurückzudrängen, so erstreben die Indeterministen doch ganz dasselbe aus Gründen der Humanität; daraus folgert er, dass die beiden Theorien zu dem Begriffe der Verantwortung in gar keinem logisch-eindeutigen Verhältnis stehen. Seine positiven Ausführungen beginnt er mit einer psychologischen Analyse des Bewusstseins vom Willen. Im Bewusstsein ist kein einheitlicher Wille gegeben, sondern nur einzelne Willensakte. Wollen ist das Gefühl beginnender Tätigkeit und kommt zustande, wenn eine zur Tätigkeit drängende affektive Erregung vorhanden ist und eine das Bewusstsein beherrschende Vorstellung eines künftigen von uns abhängigen Effektes ihr eine bestimmte Richtung weist (S. 71). Das Freiheitsbewusstsein stellt sich ein bei dem Gefühl, dass eine Veränderung meines Zustandes meinem Willen entspringt im Gegensatz zu dem Gefühl, dazu gezwungen zu werden. Die Deutungen der Bewusstseinsvorgänge durch den Indeterminismus und den Determinismus sind falsch; während der erstere das Wollen als ein Wählen zwischen verschiedenen Motiven auffasst, beschreibt es der letztere als ein Ueberwältigt-

werden durch die Motive; dabei ist der Indeterminismus insofern im Vorteil, als seine Erklärung des Wollens durch ein Wählen wenigstens keinen Widerspruch enthält, da sie eine Tätigkeit mit einer andern vertauscht, wogegen der Determinismus die Tätigkeit in ein Leiden verwandelt. Ebenso sind der Determinismus und Indeterminismus gleich unverträglich mit der Praxis. Der indeterministischen Theorie widerspricht die Erfahrung, dass unter gleichen Umständen die meisten Menschen die gleiche Entscheidung treffen, der deterministischen die Beobachtung, dass derselbe Mensch sich in seiner Handlungsweise nicht immer gleich bleibt, sondern Entschlüsse fassen kann, auf die man nicht gerechnet hatte. Um diese Schwierigkeiten zu heben, nimmt der Indeterminismus an, dass der Wille durch die Motive zwar nicht neccessitiert, wohl aber inkliniert wird und sich durch wiederholte Entscheidungen einer bestimmten Art einen Habitus erwirbt, der ihn wiederum zu ähnlichen Entscheidungen disponiert, und erkennt der Determinismus an, dass der Charakter nicht unwandelbar ist, sondern im Laufe seiner Entwicklung auf dieselben Eindrücke in verschiedener Weise reagiert, wodurch beide Theorien einander sehr nahe gerückt sind. In Wirklichkeit darf nicht unterschieden werden zwischen Charakter und Motiven, sondern der Charakter ist eben das Stärkeverhältnis der Motive. Die Stärke der Motive richtet sich nach der Lebhaftigkeit der Effektvorstellungen; da die lebhafteren Effektvorstellungen länger andauern als die schwächeren, so ist es allerdings wahrscheinlich, dass die Willensentscheidung während der Herrschaftsdauer der ersteren erfolgt, aber unbedingt sicher ist es nicht (S. 101). Damit ist Gompertz an den Punkt gelangt, der für seine Lösung des Problems entscheidend ist, zu der Untersuchung der Begriffe Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit. Beide schliessen einander durchaus nicht ohne weiteres ein. „Notwendig ist dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist“ (S. 105). Die Notwendigkeit ist als „dynamische Kausalität“ zu unterscheiden von der Gesetzmässigkeit, die als „periodische Kausalität“ bezeichnet wird. Der Schwerpunkt der gesamten Ausführungen liegt in dem Nachweis, dass es eine dynamische

Kausalität nicht gibt. Vielmehr wenn wir die Ursache als die Kraft auffassen, die eine bestimmte Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringt, so deuten wir die Naturvorgänge nach Analogie unserer eignen Gefühlserfahrungen. Der Wille ist somit „weder der allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens unterworfen noch von ihr ausgenommen, weil es solche allgemeine Notwendigkeit nicht gibt“ (S. 123). Gegen dieses Ergebnis scharfsinnigster Dialektik wird sich aber immer der Einwand erheben, dass wir durch die Erfahrung Kräfte kennen, die bestimmte Wirkungen notwendig hervorbringen; sie fassen die Philosophen allerdings nach Analogie der Willenskräfte auf und nennen sie Ursachen; aber nicht wird in den Begriff der Ursache die Vorstellung einer Kraft hineingetragen. Ebenso wenig wird man Gompertz zustimmen können, wenn er die allgemeine Gesetzmässigkeit, d. h. die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes zurückführt „auf die Festigkeit des Entschlusses, alle Mittel anzuwenden, um jede gegebene Tatsache als gesetzmässig bedingte aufzufassen“ (S. 136). Diesem Ordnungsstreben gegenüber soll sich unsere Welt verhalten wie ein Stoff von mittlerer Bildsamkeit, indem sie einer gesetzmässigen Auffassung etwa in demselben Masse entgegenkommt, wie sie ihr widerstrebt. Einer solchen Welt gegenüber würde die Festigkeit jenes Entschlusses kaum auf die Dauer standhalten, ja, es wäre unbegreiflich, wie es jemals bei allen denkenden Menschen zu einem Entschluss von solcher Festigkeit hätte kommen können. Gompertz hat hier zu viel bewiesen; daher beweist er nichts, wenn er die Gesetzmässigkeit im Seelenleben bestreitet. Gewiss ist eine Gesetzmässigkeit des Seelenlebens nicht nachweisbar, jedenfalls nicht in dem Sinne einer mechanistischen Auffassung, nach der das Verhältnis eines Atoms völlig abhängig ist von den jedesmal gegebenen äusseren Bedingungen. Aber ausgeschlossen wird sie doch auch nicht durch die von Gompertz entwickelte spontanistische Theorie, der zufolge auch schon die materiellen Elemente gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen würden (S. 153); denn auf die komplizierten Verhältnisse des Seelenlebens angewandt, würde aus ihr zwar die völlige Unberechenbarkeit der

psychischen Vorgänge folgen, aber keineswegs ihre Exemption von dem Kausalitätsgesetz. Mehr als ihre Unberechenbarkeit scheint Gompertz auch nicht haben beweisen wollen. Er lässt schliesslich die Wahl zwischen zwei Antworten: „der Antwort, dass die Aehnlichkeit ähnlicher Tatsachenfolgen sich auch auf physiologischem und psychologischem Gebiet in eine Gleichheit funktionseller Beziehungen auflösen lasse und der anderen, dass auf diesem Gebiete zwar von sehr ähnlichen, jedoch nicht von absolut gleichen Funktionsbeziehungen die Rede sein könne“. Will man die eine deterministisch, die andere indeterministisch nennen, so soll das Schlussurteil in dem Streit zwischen den beiden Theorien lauten: „Einer Entscheidung — werden wir uns um so mehr annähern, je mehr unsere Einsicht in die Gesetze des organischen und psychischen Lebens eine befriedigende Gestalt annehmen wird; wer die Frage heute meint endgültig beantworten zu können, greift dem tatsächlichen Stande unsers Wissens in vermessener Weise vor“ (S. 159).

Unter dieses Urteil würde auch die gutgemeinte, aber ohne ausreichende philosophische Schulung unternommene „Betrachtung“ POCHHAMMERS fallen. Ausgehend von der Naturwissenschaft, die alles Geschehen in Bewegungen kleinster Teile auflöst, weist er nach, dass diese Anschauung zum Fatalismus führen muss. Zu demselben Ergebnis gelangt man durch die Analyse des „seelischen Vorgangs“, der in Empfindungen besteht und dem körperlichen Vorgang parallel geht — wie die Beziehungen gedacht werden, ist nicht ganz klar. Da die fatalistische Lebensanschauung eine unerträgliche sei — was doch sehr auf die Gemütsart der einzelnen Menschen ankommt — so ist ein freiheitlicher Bestandteil des Willens zu postulieren. Das führt zu der Hypothese von „supermateriellen Kräften“, die nicht wie Naturkräfte wirken. Da das Wirken der Naturkräfte nicht unter dem Gesichtspunkt des Zweckes aufgefasst werden kann, die Natur im Ganzen aber den Eindruck überwältigender Zweckmässigkeit macht, so ergibt sich das Postulat eines zwecksetzenden Schöpfers. Wie in diesen Erörterungen, so finden sich auch in den beiden letzten Abschnitten über den Einfluss der

supermateriellen Kräfte auf das Denken und Gefühlsleben und die Konsequenzen für die Ethik manche feine Beobachtungen und treffende Bemerkungen; aber bei aller Ehrfurcht vor der ernsten, christlichen Gesinnung und der frommen Weltbetrachtung des Verf. darf nicht verschwiegen werden, dass seine philosophische Bildung anders, aber nicht gründlicher ist als die Häckels.

Die Frage nach der Gesetzmässigkeit des Seelenlebens liegt im Hintergrunde, wenn BRÜSSAU den Einfluss der Temperamente auf die Gestaltung des christlichen Lebens untersucht und einerseits den verschiedenen Verlauf des Christwerdens bei dem Choleriker, Sanguiniker, Melancholiker und Phlegmatiker, andererseits die verschiedene Art des Christseins bei den verschiedenen Temperamenten darstellt, wobei ihm Paulus als Typus des Cholerikers, Petrus des Sanguinikers, Johannes des Melancholikers und Jakobus des Phlegmatikers dient. Wenn auch diese Darstellung auf wissenschaftliche Haltbarkeit keinen Anspruch machen kann, da sie die Autorschaft des Petrus, Johannes und Jakobus, deren Charakteristik sie den Evangelien und der Apostelgeschichte entnimmt, für die nach ihnen benannten Schriften ohne weiteres voraussetzt, so behandelt sie doch einen fruchtbaren Gedanken in äusserst ansprechender Form und ist vortrefflich geeignet, besonders in den konservativen kirchlichen Kreisen die notwendige Einsicht zu befördern, dass es verschiedene Typen christlicher Frömmigkeit gibt, von denen jeder in seiner Art wertvoll ist.

Wer für die Willensfreiheit eintritt, muss die Beherrschung des Sexualtriebes durch die Vernunft für möglich halten. Zu dieser Herrschaft aber wird der Mensch nie gelangen, wenn sein Wille nicht durch eine zielbewusste Erziehung darauf eingeübt wird. Sexualethik und Sexualpädagogik stehen daher für jeden, der die sittliche Freiheit will, im Mittelpunkt des Interesses. FÖRSTER hat sich darüber auf dem Kongress der deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten in Mannheim 1907 ausgesprochen; er bietet in der oben genannten Broschüre sein dort gehaltenes Referat in erweiterter

Gestalt. Zunächst kritisiert er die Ansprüche heutiger Sexualreformer vom Standpunkt eines milden Reformkatholizismus aus: niemand ist zu freiem Denken fähig, der nicht frei geworden ist von seinen sinnlichen Leidenschaften; die Kompetenzbedingungen für Sexualreformer seien nur durch die Persönlichkeit Christi und annähernd durch die grossen Heiligen der Kirche erfüllt. Damit wird ein richtiger Gedanke übertrieben und in seiner Wirkung beeinträchtigt. Dagegen ist es ein glücklicher Griff, wenn die Beherrschung der Sinnlichkeit in Parallele gestellt wird mit der Beherrschung der Natur durch die Technik. Ebenso treffend sind seine Ausführungen über die Bedeutung der monogamischen Ehe für die Erziehung der sittlichen Persönlichkeit: „Die feste und ausschliessliche monogamische Form der Geschlechtsverbindung ist dazu bestimmt, die Einheit der menschlichen Persönlichkeit auch in unsern sexuellen Handlungen zu wahren und den Menschen durch eine starke hemmende Instanz vor der Ueberrumpelung durch flüchtige Reize und Erregungen sicher zu stellen“ (S. 23). Feinsinnig wird die Bereicherung des Liebeslebens durch das Christentum beleuchtet: „Jede Verantwortlichkeit, welche die Religion dem erotischen Leben auferlegte, hat sich in eine neue Zärtlichkeit verwandelt, jede Entsagung, die sie von der ungestümen Leidenschaft forderte, ist zu einer neuen Fähigkeit hingebender Liebe geworden“ (S. 29). Die Verpflichtungen, die dem Manne durch die Ehe auferlegt werden, sind der beste Mutterschutz. Durch die „neue Ethik“, die von der Mutterschutzbewegung vertreten wird, würden die Frauen sich selbst am meisten gefährden. Ihr Wesen besteht darin, dass das alte Ziel mit unerprobten Mitteln erreicht werden soll. Die Neueren wie Forel stellen ihre Forderungen in die Luft ohne Kenntnis der menschlichen Natur. Die christliche Anschauung von Natur und Geist bedeute keineswegs Naturverachtung, wozu allerdings zu bemerken ist, dass sie im Katholizismus doch vielfach in ungesunde Naturverachtung ausgeartet ist. Wenn F. das berücksichtigt hätte, so würde er den Protestantismus nicht ohne weiteres für die „moderne Natursklaverei“ verantwortlich machen, sondern in Luthers Aeusserun-

gen über den Zölibat eine gesunde Reaktion der Natur gegen die Verirrungen einer unnatürlichen Ethik erkennen. Aber hier machen sich die Grenzen seiner katholischen Erziehung bemerkbar ebenso wie in seiner Unfähigkeit, Kants Autonomie richtig zu verstehen. In der Sexualpädagogik wird gegen die heutige Ueberschätzung sexueller Aufklärung eingewendet, dass dadurch die Aufmerksamkeit mehr als nötig auf das Geschlechtsleben gelenkt und leicht eine ungesunde Beschäftigung mit demselben herbeigeführt werde. Demgegenüber wird die vorbeugende Methode empfohlen, die zur Selbstbeherrschung erzieht, ehe der Geschlechtstrieb erwacht. Es sollen Scham- und Ehrgefühl gepflegt, es soll durch körperliche Arbeit der Geist gewöhnt werden, alles Tun zu kontrollieren, die Religion soll dazu dienen, die Phantasie zu reinigen. Den Befürwortern einer weitgehenden sexuellen Aufklärung aber wird mit Recht zu bedenken gegeben: „Jedenfalls gehört gerade die Aufklärung über die Illusionen des Eros zum allerwichtigsten der sexuellen Aufklärung“ (S. 84).

Försters besonnene und kritische Beurteilung des Sexuallebens steht in halbem Gegensatz zu dem zuversichtlichen Optimismus, mit dem WEGENER das schwierige Problem zwei Tage vorher auf dem Evangelisch-sozialen Kongress behandelt hatte. Er will die Sexualität als eine heilige Macht anerkannt wissen und sieht den Weg dazu in der Förderung des Familienlebens durch Ermöglichung frühzeitiger Eheschliessungen auf einer genügenden ökonomischen Grundlage und durch Erleichterung der Scheidung innerlich aufgelöster Ehen, durch Reinheit des Mannes vor der Ehe und die rechte Art ehelichen Umgangs. Aus solchen Ehen soll unter der Erziehung verständiger und selbständiger Mütter eine Jugend heranwachsen, die, über die Versuchungen und Gefahren des Geschlechtslebens aufgeklärt, nicht nur die eigene Keuschheit bewahrt, sondern in ihrer Umgebung durch ihr reines Wesen allem obszönen Gebahren entgegenwirkt. Eine vortreffliche Kritik dieses von hohem Idealismus getragenen Referates bieten die gediegenen Ausführungen der Korreferentin Frau Marianne WEBER, die besonders den Naturbegriff WEGE-

MERS beanstandet und mit Recht darauf hinweist, dass der Sexualtrieb nur unter strengster Zucht sich zu einer Kulturmacht entwickelt hat. Damit geht sie in den Bahnen FÖRSTERS und wird mit ihm WEGENER gegenüber recht behalten.

Auf demselben Kongress ist der hochbedeutende Vortrag von Professor von SCHULZE-GÄVERNITZ „Die neudeutsche Wirtschaftspolitik im Dienste der neudeutschen Kultur“ gehalten, der, durch eine Fülle neuer Gesichtspunkte erdrückend, das Idealbild einer auf Kant und Goethe gegründeten deutschnationalen Geisteskultur zeichnet, die der Kapitalismus dem ganzen Volke zugänglich machen soll. Aber da die höchsten Kulturwerte als rein ästhetische gefasst werden, so erheben sich dagegen zwei ernste Bedenken: einmal ob der höchste Zweck des Lebens wirklich im Genuss vollendeter Kunstschöpfungen erlebt wird, sodann ob alle Menschen fähig sind, an den Gütern einer ästhetischen Kultur teilzunehmen.

In der Debatte über den Vortrag hatte MAYER von den Kantischen Voraussetzungen von Schulzes aus richtig hervorgehoben, dass der höchste Kulturwert die sittliche Persönlichkeit sei. Merkwürdigerweise sind seine 1904 auf dem durch den Zentralausschuss für innere Mission veranstalteten Instruktionkursus gehaltenen Vorlesungen nicht von diesem Gesichtspunkte beherrscht. Vielmehr wird hier nach einem geschichtlichen Ueberblick über das Verhältnis der christlichen Ethik zur Kultur im griechischen und römischen Katholizismus und im orthodoxen und pietistischen Protestantismus der etwas gezwungene Versuch gemacht, die Kulturtätigkeit aus dem Gebot der christlichen Nächstenliebe abzuleiten. Nach Luther sind gute Werke alle, die einen Nutzen haben. Von hier aus lässt sich die Kulturtätigkeit des Staates in Liebestätigkeit umdeuten und sogar dem Krieg die Liebe als Motiv unterschieben, sofern er zum Schutze der Schwachen geführt wird. Die Kulturarbeit schafft die nötigen Grundlagen für die Entfaltung des religiös-sittlichen Lebens. Es besteht somit ein indirekter Zusammenhang zwischen der Kulturarbeit und den letzten Zwecken der christlichen Liebe. Diese christliche Schätzung der Kulturtätigkeit findet sich

bei Kant wieder. Aus der christlichen Ethik werden andererseits bestimmte Antriebe und Forderungen für die Kulturarbeit abgeleitet. Die Liebe fordert unbedingte Sachlichkeit in der Ausübung des Berufs, die durch Selbstsucht getrübt würde. Das wird an dem Beispiel des Handels nachgewiesen. Zum Schluss wird einerseits das Bedenken erörtert, dass durch gewisse Kulturtätigkeiten (Kunst, Philosophie und Politik) das religiös-sittliche Leben geschädigt werden könne, und andererseits nachgewiesen, dass die Kulturtätigkeit, da sie unfähig sei, christliche Gesinnung zu erzeugen, notwendig einer Ergänzung bedürfe, die durch die Wirksamkeit der christlichen Kirche gegeben sei.

Das von MAYER kurz berührte Problem „Kunst und Sittlichkeit“ wird mit eindringendem Verständnis und ausgezeichnete Klarheit von HILBERT behandelt. Er stellt fest, dass ein Kunstwerk hohen ästhetischen Wert haben kann, ohne ethischen Wert zu besitzen, ebenso wie es grosse Künstler gibt, die schlechte Menschen sind. Kunst ist Natur, geschaut durch ein Temperament, oder Natur, geschaffen durch den Menscheng Geist. Das ästhetisch Wertvolle am Kunstwerk ist die Persönlichkeit des Künstlers. Durch die Kunst habe die Menschheit erst Verständnis für die Natur gewonnen. Was in der Wirklichkeit die Sinnlichkeit erregt oder Schrecken einflösst, wirkt als Kunstwerk lediglich durch das rein Geistige, das in ihm ist. Nur durch die Kunst kann der Künstler wie die Menschheit ihrer Gefühlswelt Herr werden. — Es ist zu unterscheiden zwischen einer grossen und einer sittlichen Persönlichkeit; eine grossartige Wirksamkeit kann unsittlich sein, wenn der Mensch über den bedingten Zwecken die unbedingten vergisst. Aber auf die Dauer zerstört die Unsittlichkeit das persönliche Leben. Die sittliche Aufgabe besteht eben in der Behauptung des eigentlichen inneren Lebens gegenüber dem Drucke der Aussenwelt. Man kann dem inneren Leben aber nur dadurch einen wertvollen Inhalt geben, dass man die Zwecke der Gesamtheit zu seinen eignen macht. Das ist nicht möglich, wenn wir nicht die Aufgaben in Angriff nehmen, die uns aus unserer Stellung im natürlichen Leben erwachsen. Es gibt keine Sittlichkeit ohne Arbeit in und an der Welt d. i.

ohne Kulturarbeit. — Die Kunst ist ein Stück solcher Kulturarbeit; sie ist an und für sich nicht unsittlich, weder weil sie weltlich ist, noch weil sie gefallen will, noch weil sie überflüssig wäre. Durch sie wird eine gottgegebene Aufgabe der Weltbeherrschung gelöst; Kunst und Sittlichkeit müssen in das rechte Verhältnis gebracht werden dadurch, dass die Künstler sittliche Menschen werden. Dazu gibt es keinen andern Weg als die Berührung mit der Persönlichkeit Jesu Christi. (Kann diese Berührung nicht eine indirekte sein, vermittelt durch Persönlichkeiten, die von Christus ergriffen sind?) Der Künstler ist nicht von der Sittlichkeit emanzipiert, so gewiss der Mensch mehr ist als sein Werk. Nichts hat der Kunst mehr geschadet als Unsittlichkeit. — Es wird sich darum handeln, die Kunst sittlichen Zwecken dienstbar zu machen. Das wird erreicht, wenn sie auch die sittliche Welt in den Kreis ihrer Darstellung zieht; aber auch ohne das kann der Künstler seinen Beruf versittlichen, indem er die im Kunstschaffen errungene Herrschaft über das Dingliche im eigenen Innenleben durchsetzt und sein Schaffen als einen Dienst an der Menschheit auffasst; von da ist nicht mehr weit, die Kunst als einen Gottesdienst anzusehen. Andererseits muss der Kunstgenuss versittlicht werden; er kann zu sittlicher Selbstbildung, zu Verfeinerung und Vergeistigung des Lebensgenusses dienen; er kann zur Verbindung der Menschen untereinander beitragen und kann zu Gott führen. Auf einen unentwickelten Geschmack können sittlich einwandfreie Kunstwerke einen unsittlichen Einfluss haben. Aber so wenig wie der Gelehrte darnach zu fragen hat, was die Menschen von den Ergebnissen seiner Forschungen denken, so wenig hat der Künstler sich darum zu kümmern, wie seine Schöpfungen auf Menschen wirken. Dagegen ist es Pflicht der Eltern, der Erzieher, wie der Obrigkeit, dafür zu sorgen, dass solche Kunstwerke denen nicht zugänglich sind, denen für ihren Genuss die nötige Reife fehlt.

Die Vorlesung CREMERS über Arbeit und Eigentum entwickelt bekannte Gedankengänge, ohne neue Probleme zu stellen. Das gleiche kann man auch von KATTENBUSCHS Vortrag über das sittliche Recht des Krieges sagen. Wer für das Recht

des Krieges eintritt, hat sich besonders mit dem Problem zu befassen, inwieweit die Humanität Einfluss auf die Kriegführung haben muss, wenn der Krieg nicht die christliche Sittlichkeit vernichten soll. Waren z. B. die von den Engländern im Burenkrieg angewandten Mittel, wie die Sammlung der Frauen und Kinder in den Konzentrationslagern, die Verwüstung ganzer Landstriche, die vom strategischen Standpunkt aus für unbedingt notwendig erklärt worden sind, nicht derart, dass das Gewissen eines christlichen Soldaten sich dagegen empören musste? Darauf kommt viel mehr an als auf die nie sicher zu beantwortende Frage, ob es ein gerechter oder ungerechter Krieg ist, in dem der Christ mitzukämpfen gezwungen wird.

SCHULZE hat mit seiner Untersuchung über das Gelübde eine ziemlich überflüssige Arbeit geliefert. Er registriert die Meinungen von sämtlichen theologischen Ethikern seit Schleiermacher, um zu beweisen, dass in der Frage der Zulässigkeit des Gelübdes auf dem Boden evangelischer Sittlichkeit völlige Verwirrung herrscht. Wenn er selbst aber das Gelübde als eine — in jedem Fall unevangelische — Erscheinungsform der katholischen Opferidee unterscheidet von dem Gelöbniß, das er als ein Versprechen charakterisiert, „das nicht aus der freien Initiative des Gelobenden hervorgeht, sondern von einer Gemeinschaft dem Subjekt als Bürgschaft der aus ihrer Zugehörigkeit erwachsenden Pflichterfüllung abverlangt wird (Kirche, Diakonissenhaus, Sittlichkeits-, Enthaltensvereine usw.)“ (S. 61), um wenige Seiten später wieder an dem Enthaltensgelübde die Absurdität jedes Gelübdes zu demonstrieren, so wird die Verwirrung dadurch nicht gerade verringert. Was er Gelöbniß nennt, kann man nach deutschem Sprachgebrauch auch Gelübde nennen (s. Heyne, Deutsches Wörterbuch I, S. 1090. 92). Uebrigens handelt es sich hier um eine Angelegenheit, bei der immer die sittliche Praxis der ethischen Theorie spottet. Unsittlich ist nur ein Gelöbniß oder Gelübde, das nicht einen selbständigen Entschluss bekräftigt, sondern durch einen moralischen oder physischen Druck erzwungen wird. Mehr lässt sich schwerlich über die Frage sagen.

Osnabrück.

Rolffs.

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

Der Modernismus. Von Professor D. **Karl Holl**-Berlin.
Klein 8. 1908. M. —.70. Gebunden M. 1.—. Für Abonnenten
M. —.50. Kartoniert M. —.75. (Religionsgesch. Volksb. IV. Reihe.
7. Heft.)

Geschichte des katholischen Modernismus.
Von Pfarrer **J. Kübel** in München. (In Vorbereitung).

Katholizismus und moderner Staat. Von Prof. Dr. **W.
Köhler**-Giessen. 8. 1908. M. 1.—. (Sammlung gemeinverständlicher
Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Reli-
gionsgeschichte 53).

Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger. Von
Professor D. **G. Krüger**, Gießen. 8. 1907. M. 1.—, kart. M. 1.25.
Seine Ausgabe in Geschenkband M. 2.—. (Religionsgeschicht-
liche Volksbücher IV, 3/4).

**Quellen zur Geschichte des Papsttums und des
römischen Katholizismus.** Von D. **Carl Mirbt**, Professor
der Kirchengeschichte an der Universität Marburg. **Zweite, ver-
besserte und wesentlich vermehrte Auflage.** Lex. 8. 1901.
M. 7.50. Gebunden M. 8.50.

Die Zukunft des Papsttums. Von **Baldassare Labanca**,
Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn. Autori-
sierte Uebersetzung von **Maria Sell**. 8. 1906. M. 1.50.

**Das französische Gesetz vom 9. Dezember 1905
über die Trennung der Kirchen vom Staat.**
Mit den dazu ergangenen Ausführungsverordnungen. **Originaltext.**
8. 1906. M. 1.—.

**Die Trennung von Staat und Kirche, der staat-
liche Religionsunterricht und die theolog.
Fakultäten.** Von **Ernst Troeltsch**. Gross. 8. 1907. M. 1.60.

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

Soeben erschien:

Jugenderziehung und Volkswohlfahrt. Von
Elisbeth Krukenberg. Mit einem Bilde der Verfasserin. 8. 1908.
M. 4.80. Geb. M. 6.—.

Früher erschien:

Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung. Von **Elisbeth Krukenberg.** 8. 1905. M. 3.—. Gebunden M. 4.—. (Lebensfragen 7.) „Bücher wie das Krukenberg'sche haben eine hohe Mission; sie enthalten Klarheit und Wahrheit über der Frau Wollen.“

Neue Badische Landeszeitung 1905. Nr. 420.

Ueber Kindererziehung. Erlebtes und Gedachtes.
Von **Otto Baumgarten.** 8. 1905. M. —.80. Gebunden M. 1.50.
„Die Mütter sind moralisch verpflichtet, ihren Töchtern derartige Bücher in die Hand zu geben, bevor sie als junge Frau aus dem Hause gehen.“

Die Literatur (Hamburger Nachrichten). 1905. Nr. 30.

Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten? Eltern und Lehrern zur Hilfe.

Von **Else Zurbellens-Pfleiderer** und **Lic. Otto Zurbellens.**
8. 1906. M. 3.60. Gebunden M. 4.60. (Lebensfragen 15.) Inhalt:
Religion in der Kinderstube. — Die biblische Erzählung in der Schule. — Erzählen und Unterrichten. — Geschichten und Geschiedte. — Beispiele. — Schlußwort. — Plan zu einer Leben Jesu-Erzählung. — Literatur. — Register. „Aus allen Ausführungen spricht der erfahrene feinsinnige Erzieher, der gegen die mancherlei verkehrten Erziehungsmaßnahmen in Haus und Schule energisch zu Felde zieht. Das Buch sei Müttern aufs wärmste empfohlen.“

Pädagog. Reform. 1907. 20. Febr.

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

== Neuigkeiten. ==

Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament. Von Professor Lic. Dr. **Hugo Grefmann** in Berlin. Klein 8. 1908. M. —.70. Gebunden M. 1.—. Für Abonnenten M. —.50. Kart. M. —.75. (Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 10.)

Der Bremer Radikalismus. Von D. **Arthur Titius** in Göttingen. 8. 1908. M. 2.—. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 54.)

Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Von **Carl Heinrich Cornill**, Dr. theol. et phil., o. Professor der evangelischen Theologie an der Universität Breslau. Sechste, neubearbeitete Auflage der „Einleitung in das Alte Testament“. 8. 1908. M. 5.—. Geb. M. 6.—. (Grundriss der theol. Wissenschaften.)

Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte. Von Lic. theol. Dr. phil. **Hans Windisch**, Privatdozent an der Universität Leipzig. Unter der Presse.

Praktische Auslegung zu Lukas und zur Apostelgeschichte. Von Lic. **F. Niebergall**, Professor in Heidelberg. Lex. 8. 1908. Einzelpreis M. 1.20. (Handbuch zum Neuen Testament. 9. Lieferung: Band V, 1 Bog. 11—14.)

Inhalt.

Seite

Ein grundlegender Beitrag zur Religionsgeschichte des neuteamentlichen Zeitalters. Von Bousset 323

Kirchengeschichte. Geschichte der protestantischen Theologie. (Seit der Aufklärung.) Von Johannes Wendland 341

Huber, Fr., J. S. Semler, seine Bedeutung f. d. Theol., sein Streit mit Lessing. Berlin, Trenkel, 1906. 80. M. 2.—. — Schleiermacher-Briefe. Herausg. v. Rade, Jena, Diederichs, 1907. VIII. 394. M. 4.—. — Schleiermacher, Fr., Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu herausg. v. R. Otto. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1906. XLV. 191. M. 1.60. — Wehrung, G., Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Stuttgart, Frommann, 1907. 140. M. 2.50. — Mulert, H., Schleiermacher-Studien I, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theol. (Studien zur Gesch. d. neueren Protestantismus Heft 3). Giessen, Töpelmann 1907. 92. M. 2.50. — Hegels theologische Jugendschriften herausg. v. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907. X. 405. M. 6.—. Daraus separat: Hegel, Das Leben Jesu VII. 64. M. 1.50. — Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal. VIII. 102. M. 3.—. — Fischer, K., Ueber D. Fr. Strauss. Gesammelte Aufsätze mit Einl. v. H. Falkenheim. Heidelberg, Winter. 1908. 144. M. 3.60. — Ehlers, R., Richard Rothe (Männer der Wissenschaft Heft 11) Leipzig, Weicher 1906. 59. M. 1.—. — Pöhlmann, H., Die Erlanger Theologie. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung. (Aus Theol. Stud. u. Krit. 1907, Heft 3—4.) Gotha, Perthes, 1907. 73. M. 1.20. — Wolf, K., Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in d. Theol. d. 19. Jh. Gütersloh, Bertelsmann. 1906. VIII. 134. M. 2.40. — Faut, S., Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tübingen, Mohr 1907. VIII. 102. M. 2.80.

Systematische Theologie. Ethik. II. Von Rolffs 350

Koppelman, Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau auf Grund einer Kritik des Kantischen Moralprinzips. Berlin, Reuter & Reichard 1907. VIII 92. M. 2.80. — Gompertz, Das Problem der Willensfreiheit. Jena, Diederichs 1907. 165. M. 5.50. — Pochhammer, Zum Problem der Willensfreiheit. Eine Betrachtung aus dem Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Philosophie. Stuttgart, Kielmann 1908. 82. M. 1.20. — Brüssau, O., Die Temperamente und das christl. Leben. Hamburg, Schloessmann 1906. 158. M. 1.80. — Förster, F., Sexualethik und Sexualpädagogik. Kempten, Kösel 1907. VIII 97. M. 1.—. — Die Verhandlungen des 18. Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Strassburg i. E. am 21.—23. Mai 1907. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1907. 173. M. 2.—. — Mayer, E. W., Christentum und Kultur. Ein Beitrag zur christl. Ethik. Berlin, Trowitzsch 1905. VII 63. M. 1.40. Hilbert, G., Kunst und Sittlichkeit. Leipzig, Deichert 1906. 66. M. 1.—. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie XI, 3 S. 37—56: Cremer, E., Ueber Arbeit und Eigentum nach christl. Anschauung. Gütersloh, Bertelsmann 1907. — Kattenbusch, F., Das sittl. Recht des Krieges. Giessen, Töpelmann 1906. 43. M. —.60. — Schulze, A., Das Gelübde i. d. neueren theolog. Ethik. Gütersloh, Bertelsmann 1906. 71. M. —.80.