

## Werk

**Titel:** Systematische Theologie

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1909

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1909\\_0012|log9](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log9)

## Kontakt/Contact

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

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

Ztschr. f. neutest. Wissensch. 1908, 140—149) sollen gelegentlich seiner letzten Kundgebung im späteren Zusammenhang besprochen werden.

G ö t t i n g e n.

B o u s s e t.

Schluss folgt.

---

## Systematische Theologie.

---

### Ethik.

LEMME, L., Christl. Ethik. Gross Lichtenfelde-Berlin. Runge 1905. 2 Bde. XVI. 1218 S. I. 11. II. M. 10. — VON DER GOLTZ, Grundlagen der christl. Sozial-Ethik. Aus seinem Nachlass herausgeg. von Ed. Frhr. v. d. Goltz. Berlin, Mittler & Sohn 1908. 332 S. M. 4.50. PFEIFER, H., Ethik i. d. Volksschule. Die Bergpredigt nach Matthäus und das erste und dritte Hauptstück. Leipzig, Dürr 1907. VI. 378. M. 4.80. — CATHEIN, Die kathol. Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Ein Wegweiser i. d. Grundfragen des sittl. Lebens f. alle Gebildeten. Freiburg, Herder 1907. XIV. 545. M. 6.—. — SATTEL, G., Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrh. Studien zur Philosophie und Religion, herausgeg. von Stölzle. 1. Heft. Paderborn, Schöningh 1908. VIII. 304. M. 5.60. — SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, herausgeg. von Ehrhard & Schindler. 18. Wien, Mayer 1907. XVI. 325. M. 5.—.

#### I.

LEMME<sup>1</sup> sieht die Bedeutung seines durch allseitige Hereinziehung des geschichtlichen Stoffes recht voluminös gewordenen Werkes in der festen Durchführung des wissenschaftlichen Charakters der christlichen Sittenlehre, unabhängig von den Traditionen der philosophischen Ethik, zu denen er vor allem das Schema der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre rechnet. Grundsätzlich könnten nach seiner Ansicht theologische und philoso-

---

<sup>1</sup> Die Verspätung der Anzeige von Lemmes Ethik erklärt sich daraus, dass der 2. Band seinerzeit nicht rechtzeitig eingeliefert war.

Die Redaktion.

phische Ethik sich gegenseitig ignorieren, jedenfalls die theologische die philosophische noch eher als umgekehrt, da der philosophische Ethiker „unwillkürlich durch das moralische Anschauungsbild der Christenheit bestimmt wird“. In Wirklichkeit greifen die beiden Disziplinen allerdings mehrfach in einander über (S. 25). L. erkennt das an einerseits in Bezug auf die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und die psychologische und historische Analyse des sittlichen Bewusstseins, andererseits auf die sog. *iustitia civilis*, den ethischen Typus, der die Durchschnittsmoral christlicher Völker darstellt und den „Grundzug abgeblasster christlicher Moral enthält“ (S. 38). Das Unterscheidende sieht er darin, dass für die philosophische Ethik, selbst wenn sie die ethische Autonomie der menschlichen Vernunft als Theonomie begreift, das Erkenntnisorgan die natürliche Vernunft, das Erfahrungsgebiet die Sittlichkeit überhaupt bleibt, während die theologische Ethik ihr Erfahrungsgebiet in dem religiös-sittlichen Wesen christlicher Persönlichkeiten und ihr Erkenntnisorgan in der durch den Geist erleuchteten Vernunft besitzt, allerdings mit dem Vorbehalt, dass sie die allgemeine Moralität nicht ausser acht lässt, sondern „als Naturboden und Vorstufe christlicher Sittlichkeit behandelt“ (S. 39). Das Ergebnis dieser Erörterungen ist, dass „trotz klarer methodologischer Scheidung die vollständige Loslösung beider Disziplinen von einander undurchführbar ist“ (S. 42), d. h. was als in der Theorie durchaus möglich bezeichnet wurde, erweist sich in der Praxis als unmöglich. Daraus folgt, dass die Theorie nicht richtig sein kann. So leidet L.s Darstellung immer an einer gewissen Unklarheit, so oft er auf das Verhältnis der christlichen zur natürlichen Sittlichkeit zu sprechen kommt; vor allen Dingen aber kann er der philosophischen Ethik nicht gerecht werden. Man traut seinen Augen kaum, wenn man auf S. 43 liest: „Sein (Kants) berühmter kategorischer Imperativ ist nichts als die Wiedergabe des biblischen „Du sollst“, mit dem er unter die neutestamentliche Stufe auf die alttestamentliche herabsank, indem seine imperativische Fassung der Moral dem alttestamentlichen Gebot, aber nicht einer wirklichen Sitt-

lichkeit korrelat war“. Als ob die sittlichen Weisungen Jesu etwa nicht Imperative wären! Das erkennt L. S. 134 selbst an: „im Christentum gewinnt das ethische Sollen den Charakter des kategorischen Imperativs, der in dem Satze wurzelt: ohne Menschenliebe keine Gottesliebe und daher kein ewiges Leben“. Hier wird KANTS kategorischer Imperativ als „Anleihe bei der christlichen Moral“ bezeichnet. Mit welchen Unklarheiten seine Auffassung behaftet ist, zeigt besonders deutlich der Abschnitt S. 135 f., wo fast jeder Satz durch den folgenden aufgehoben wird: Das Heidentum kennt keine imperative Moral, da sich dort die sinnlichen Triebe ungebunden entfalten können; dadurch steht es hinter der Offenbarungsreligion zurück, wo die imperative Moral zwar im A. T. gegenüber der neutestamentlichen Höhe eine Schranke bezeichnet, immerhin auch im N. T. ihre Bedeutung behält, wie denn zur Bekämpfung des Egoismus der negative Imperativ unentbehrlich sei. Der Parsismus als Gesetzesreligion verdankt diesen Imperativ der Offenbarung, die nun wieder auch auf dem Boden des Heidentums nicht ganz gefehlt haben soll. S. 55 führt L. den imperativen Charakter der Ethik Kants darauf zurück, dass er seine Leistung in der Kritik der praktischen Vernunft als Gegenwirkung gegen die Verflachung der Moral empfunden habe; je niedriger der Stand der öffentlichen Moralität sei, desto mehr dränge sich die imperativische Form selbst in die wissenschaftlich sein wollende Ethik ein. Ob er damit recht hat, möge dahingestellt bleiben. Er selbst will dem gegenüber bei der Darstellung der Ethik die deskriptive Methode befolgen und besitzt die richtige Einsicht, dass die theologische Ethik nicht den praktischen Zweck hat, das sittliche Leben der Kirche durch Anregung sittlicher Gesinnung direkt zu beeinflussen, sondern den theoretischen, das Sittliche zutreffend und wahrheitsgemäss darzustellen. In dessen hat er seine Absicht nicht konsequent durchgeführt. Besonders im 2. Bd. hat er mehrfach Urteile gefällt, die deutlich einen Imperativ enthalten und offenbar bestimmt sind, das sittliche Leben der Kirche durch Anregung sittlicher Gesinnung unmittelbar zu beeinflussen (z. B. S. 770 Notlüge und

S. 1186 Das Richten über die Theologie gläubiger Geistlichen).

Anstatt der von ihm verworfenen alten Einteilung der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre, sowie der neuerdings gebräuchlich gewordenen in Individual- und Sozialethik — von Sozialethik will er überhaupt nichts wissen (S. 67) —, stellt L. ein Schema auf, das sich mit der von BECK gegebenen Einteilung berührt: vom sittlichen Subjekt (der christlichen Persönlichkeit), vom sittlichen Werden, von der sittlichen Bewährung. Seine Abweisung der Sozialethik ist um so auffallender, als er durch seine Definition des Wesens des Sittlichen eigentlich direkt darauf geführt werden müsste. „Die Bestimmung des Sittlichen fasst sich darin zusammen, dass sittlich ist, was die Gemeinschaft fördert, unsittlich, was sie schädigt“ (S. 89). Ausdrücklich wird die Ansicht abgewiesen, wonach es in der Sittlichkeit sich um die Herrschaft der Vernunft über die eigene sinnliche Natur handelt. So gewiss durch sie das Wesen des Sittlichen nicht erschöpfend umschrieben wird, so gewiss gehört die Beherrschung der eigenen Natur gerade so gut zur vollen Sittlichkeit wie die Unterordnung der eigenen Interessen unter das Wohl der Gemeinschaft. In der Tat muss L. gleich im folgenden Abschnitt, der die Ausbildung der Individualität als sittliche Pflicht darstellt, konstatieren, dass zur Idee des Menschen „ein menschenwürdiges Verhalten“ gehört, „vermöge dessen er es schlechterdings vermeidet, auf die Stufe des Tieres herabzusinken (im Widerspruch zu seiner Naturanlage)“. Darnach gehört das Verhalten des Menschen zu seiner eigenen Natur also doch zur Sittlichkeit. Allerdings ist es richtig, wenn „der psychologische Ort des Sittlichen“ im Gattungsbewusstsein gesucht wird (S. 112). Denn ohne dieses, ohne die im Gattungsbewusstsein gegebene unwillkürliche Beziehung des einzelnen auf das Urteil der Gesamtheit, fehlt der mächtigste Antrieb zu einem „menschenwürdigen Verhalten“. Aber ganz falsch ist es, daraus zu folgern, dass die Dankbarkeit das die Sittlichkeit tragende und begleitende Grundgefühl ist. (S. 119, doch siehe S. 305, wo sie nicht die „eigentliche Wurzel christlicher Sitt-

lichkeit“ bezeichnen soll.) Das wird durch L.s eigene Darstellung widerlegt, in der die Dankbarkeit nur an einer Stelle als eine Form der gemeinschaftserhaltenden Liebe zwischen „Anerkennung“ und „Mitgefühl“ erscheint (S. 735). Noch unverständlicher ist unter der Voraussetzung, dass das Gattungsbewusstsein als die Wurzel des Sittlichen anerkannt wird, wenn bei der psychologischen Analyse des Gewissens (S. 165 ff.) darauf in keiner Weise Bezug genommen wird, während doch gerade der Nachweis geliefert werden musste und konnte, dass im Gewissen die Urteile und Forderungen des Gattungsbewusstseins zum Ausdruck kommen. Aehnliche Unklarheiten liessen sich fast in jedem Abschnitt nachweisen. Stellenweise steigern sie sich zu offenbaren Selbstwidersprüchen. Im Gegensatz zur antiken und zur katholischen Moral, die sich darin gleichen sollen, dass sie mit ihrer, kraft natürlicher Freiheit zu vollziehenden, Selbstvervollkommnung sich in der Sphäre der Selbstsucht hielten, wird S. 86 festgestellt, dass „die wahre Sittlichkeit den Gegensatz zu allem Egoismus in sich schliesst“. S. 328 kommt die richtige Erkenntnis zum Ausdruck: „Eine Triebfeder kann immer nur etwas bitten, was in irgend einer Beziehung zum Selbsterhaltungstrieb steht“. Davon war schon S. 134 die Anwendung auf die christliche Sittlichkeit gemacht worden: „Die im sittlichen Bewusstsein liegende Verpflichtung nimmt im Christentum den unbedingten Charakter eines im eigenen Lebensinteresse unaufgebbaren Sollens an“. Das ist in dieser Fassung ebenfalls richtig; aber falsch wird es, wenn man als nähere Interpretation gelten lassen soll, was S. 329 zu lesen ist: „Die Hoffnung auf die Seligkeit und die Furcht vor der Verdammnis sind nach der Gesamtlehre des N. T.s die einzig wirksamen Triebfedern des sittlichen Handelns“. Das hat bekanntlich Luther gerade als „den bösen Unflat, den amor sui“ erkannt, „so der Mensch um Furcht der Höllen oder Hoffnung des Himmels“ fromm ist. — Eine nicht minder verhängnisvolle Verwirrung beherrscht die psychologische Analyse des sittlichen Bewusstseins; es wird unterschieden zwischen sittlichem Sinn und sittlichem Trieb, ohne dass man Klarheit darüber gewönne,

in welcher Beziehung der erstere zur Gesinnung und der letztere zum Willen steht. Noch bedenklicher ist die Behauptung: „Gehört das Sittliche dem Gattungsbewusstsein an, so ist die alte Ansicht, die es dem Willen zuwies, verfehlt“ (S. 221). Als ob das Gattungsbewusstsein vom Willen zu trennen wäre und nicht vielmehr den Willen zur Gemeinschaft notwendig voraussetzte oder einschloesse! Jene Behauptung ist bei L. um so befremdlicher, als er auf der folgenden Seite feststellt: „Der Wille ist eigentlich nichts als das Selbstbewusstsein (aber nicht als unmittelbares im Gefühl, sondern durch Reflektion vermitteltes) in Spontaneität“. Das ist sicher ebensowenig klar als es richtig ist. Aber darauf kommt es hier nicht an. Ist der Wille das Selbstbewusstsein in Spontaneität, so ist er jedenfalls nicht vom Selbstbewusstsein verschieden; noch weniger ist aber das Selbstbewusstsein vom Gattungsbewusstsein zu trennen. Das letztere besteht darin, dass sich der einzelne seiner selbst als eines Gliedes der Gattung bewusst wird. Es ist daher ganz unverständlich, wie L. Willen und Gattungsbewusstsein in einen Gegensatz stellen kann, wo er doch Selbstbewusstsein und Willen identifiziert.

Die Unklarheit der Begriffe, die sich darin zeigt, ist typisch für das ganze Werk. Ein besonders schlagendes Beispiel dafür bieten die Erörterungen über den Supranaturalismus. Es heisst S. 261: „Für eine lebendige theistische Weltanschauung aber besteht (im Gegensatz zum Rationalismus) vermöge der stets gegenwärtig wirksamen göttlichen Weltleitung ein unaufhörlicher Wechselverkehr zwischen Gott und der Menschheit sowohl wie den einzelnen Menschen, ergibt sich also ebenso die Anschauung der besonderen oder übernatürlichen Offenbarung (relatio soll wohl heissen „revelatio“ specialis, manifestatio supernaturalis) wie einer in realer Gebetsgemeinschaft mit Gott stehenden Frömmigkeit“. Der Fromme, der im Gebetsverkehr Gottes Einwirkung auf das religiöse Bewusstsein als lebendige Aktivität erfährt, könne daher unmöglich die Geschichte der göttlichen Einwirkung entziehen. Er müsse notwendig annehmen, dass Gott in der Geschichte wirksam ist, um die Mensch-

heit dem göttlichen Weltzweck entgegenzuführen. Dagegen wird schwerlich etwas einzuwenden sein. Aber um so mehr wird der folgende Satz befremden: „Der Rationalismus, der nur in der Natur eine Offenbarungsstätte Gottes sieht, ist so wenig berechtigt, dass vielmehr jeder tiefere Theismus den Supranaturalismus einer speziellen Offenbarung bei folgerichtigem Denken notwendig in sich schliesst“. Wenn das Supranaturalismus ist, so werden die meisten modernen Theologen supranaturalistisch denken. Sie werden sich mit L. darin völlig eins wissen, „dass die Hauptsache in der Offenbarung die in der geschichtlichen Führung der Menschen durch Gott bewirkte Fortbildung und Ausgestaltung des religiösen Lebens, also die Weiterbildung und Vollbereitung des Menschen selbst“ ist. Aber warum man das Supranaturalismus nennen müsste oder auch nur dürfte, wird wohl keinem einleuchten. Im Gegenteil, man wird sich gegen eine Anwendung des Begriffes, bei der gerade das Wesentliche seines durch die Kirchengeschichte gegebenen Inhalts ausser Betracht bleibt, im Interesse der Klarheit und Sachlichkeit entschieden verwahren müssen.

Nicht zum wenigsten infolge dieser Unklarheit in der Begriffsbildung ist das Werk ein amplexus oppositorum geworden, dessen eingehende Analyse keinen Gewinn verspricht. Ich werde daher aus Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum darauf verzichten, obgleich ich fürchten muss, deswegen von L. (vergl. S. 1118) zu „den Ignoranten“ gerechnet zu werden, die sich „durch souveräne Phrase einen Schein von Sachkenntnis zu geben suchen“. Das würde ich um so tiefer bedauern, als L. offenbar mit seinen Rezensenten vielfach böse Erfahrungen gemacht hat, sonst wäre folgendes temperamentvolle Urteil, das den trockenen Ton wissenschaftlicher Objektivität weit hinter sich lässt, kaum zu erklären: „Geschäftsmässige Schnellrezensenten lassen die Frage offen, ob ihre Verständnislosigkeit von ihrer Gewissenlosigkeit übertroffen werde oder umgekehrt. Das traurigste Gesindel sind die Rezensionsexemplarmarder, die den Besitz der Bücher durch ein paar wertlose Redewendungen erkaufen“. Um zu zeigen, dass ich weder zu den einen noch zu

den anderen gehöre, will ich auf einige Einzelheiten eingehen. Ich stimme gern dem zu, was S. 563 über die Beurteilung der Phantasie für die Heiligung gesagt wird und möchte die Rolle, die die Phantasie im sittlichen Leben spielt, noch viel nachdrücklicher betont sehen; desgleichen halte ich die Ausführung über Pflichtenkollisionen S. 846 ff. für zutreffend; ich kann mir ebenfalls den weittragenden, über Kants ethische Grundsätze hinausführenden Satz aneignen: „Wer damit zufrieden ist, die in den konkreten Gemeinschaftssphären erforderten Pflichten erfüllt zu haben, hat den Geist echter Moralität überhaupt noch nicht begriffen“ (S. 834). Aber viel häufiger begegnen doch Urteile und Ansichten, die ernsten Widerspruch herausfordern, z. B. wenn Wohltätigkeitsbazare, -lotterien, -konzerte als ethisch zulässig beurteilt werden, weil es nicht unerlaubt sein könne, Gaben öffentlicher Wohltätigkeit von nicht bekehrten Christen anzunehmen, während Wohltätigkeitsbälle und Wohltätigkeitsschauspiele unter allen Umständen als verwerflich gelten sollen (S. 810). Ebenso unverständlich ist die Behandlung der Frauenfrage; das Frauenstudium wird gänzlich verworfen; sogar der Beruf des Arztes soll dem Wesen der Frau widersprechen; das muss begründeten Widerspruch hervorrufen, und alle Auswüchse der Frauenbewegung, die nicht geleugnet werden sollen, können nicht das Urteil rechtfertigen: „Die Frauenemanzipation, in der Wurzel irreligiös, weil in Widerspruch zur göttlichen Schöpfungsordnung den Unterschied von Mann und Weib negierend, ungesunden Tendenzen gärender Hyperkultur entsprungen, muss ihrem Wesen nach sozial zersetzend und auflösend wirken“ (S. 1049). Viel eher könnte man sie als in der Wurzel religiös bezeichnen und in ihr die Auswirkung der in Gal. 3, 28 ausgesprochenen Gedanken finden. Kaum noch ernst zu nehmen ist es, wenn L. den Schwerpunkt der Lösung der Frauenfrage bei der Medizin findet: „Durchweg werden mehr Knaben als Mädchen geboren. Es ist der Medizin gelungen, den Frauen bei Entbindungen meist das Leben zu erhalten. Aber es ist ihr noch nicht gelungen, der ungeheuren Säuglingssterblichkeit zu wehren, von der überwiegend Knaben betroffen werden.

Sollte es gelingen, die Knabensterblichkeit einzuschränken, so wäre das numerische Missverhältnis von Männern und Frauen aufgehoben“ — !! Das steht auf derselben Höhe wie der Vorschlag für die Behandlung unverbesserlicher rückfälliger Verbrecher, dass „ein gewisser Umfang wiederholter Haftstrafen eo ipso das Todesurteil involvieren müsste“ (S. 1003). Nichts ist mehr geeignet, die christliche Ethik um ihren Kredit zu bringen, als wenn der Ethiker sich anmasst, die konkreten Verhältnisse des modernen Lebens in den Kreis seiner Beurteilung zu ziehen, ohne eine umfassende und gründliche Sachkenntnis zu besitzen. Dass L. sich davor nicht gehütet hat, zeigt besonders sein Urteil über die Antialkoholbewegung. Er erkennt deren Notwendigkeit und Berechtigung an und empfiehlt u. a. die Beteiligung „an den Bestrebungen des Blauen Kreuzes, der Mässigkeits- und Enthaltensvereine“, ohne sie jedoch jedem einzelnen ins Gewissen schieben zu wollen: „Aber jeder, dem das Wohl des Volkes am Herzen liegt, wird sich freundlich zu ihnen stellen, soweit sie nicht (wie die Guttempler) in unevangelisch gesetzliches Wesen einlenken“. Das bedeutet also eine Ablehnung der radikalen Abstinenzbewegung, die auch schon vorher (S. 680 f.) als eine „traurige Verirrung“ charakterisiert ist; aber wenige Zeilen später ist zu lesen: „Durchschlagend ist allein eine gründlich reformierte Gesetzgebung, und darum ist am wichtigsten die Aufgabe, diese in ähnlicher Weise in Bewegung zu setzen, wie das in Norwegen geschehen ist“ (S. 821). Demnach weiss er offenbar nicht, dass eine solche Gesetzgebung die radikale Abstinenzbewegung, wie sie die Guttempler vertreten, zu ihrer Voraussetzung hat und ohne sie nie zustande gekommen wäre.

LEMME'S Ethik trägt ein entschieden antikatholisches Gepräge und erinnert darin wie in ihrer durchaus männlichen Haltung an die Art Ritschls, so dass die fortwährende Polemik gegen diesen der inneren Berechtigung entbehrt. Und doch merkt LEMME nicht, wie stark sich sein Kirchenideal dem katholischen nähert. Darnach soll sich die Einzelgemeinde unter Geistlichen und Presbyterium organisieren; die Vertreter der

Einzelgemeinden sollen die Synode bilden, geleitet vom ersten Geistlichen der Diözese; die Vertreter der Synode würden die Provinzial- oder Landessynode bilden; an der Spitze jeder Provinz (oder des Landes) müsste ein Bischof stehen, ohne dessen Zustimmung kein Mitglied des Konsistoriums und kein Professor der betreffenden theologischen Fakultät ernannt werden kann, von dessen Annahme auf Grund persönlicher Prüfung die Zulassung jedes Kandidaten zum geistlichen Amt abhängt. Für grössere Staaten wird noch ein Landesbischof gefordert, auf dessen Vorschlag die Mitglieder des Oberkirchenrats zu ernennen wären und der den Verkehr mit dem Landesfürsten zu vermitteln hätte (S. 970). Es ist zwar nicht gesagt, ob die Bischöfe gewählt oder staatlicherseits ernannt werden sollen; aber da das Kirchenregiment „in Händen von Männern liegen soll, die — sich nicht als Schleppenträger von weltlichen Interessen fühlen“, so wird L. von staatsseitiger Ernennung der Bischöfe nichts wissen wollen; sie würden also gewählt oder vom Landesbischof ernannt werden. Damit wäre eine Hierarchie gefordert, die der römischen zum Verwechseln ähnlich wäre und sich mit Notwendigkeit ihr analog entwickeln müsste. Sollte nun gar an der Spitze dieser Hierarchie ein Mann stehen, der die Erscheinungen und Bewegungen des modernen Lebens unter gleichem Gesichtswinkel ansähe wie L. und ähnlich apodiktische Urteile wie er darüber bereit hätte, so würde dieses System zweifellos mehr zur Beförderung religiöser Indifferenz beitragen als unter den heutigen Verhältnissen „der heidnische Geist der meisten Gymnasien“, den L. wiederholt für die Entchristlichung der Gebildeten verantwortlich macht.

LEMME schreibt in der Vorrede: „Wie das Buch ernster und gewissenhafter Arbeit entwachsen ist, so fordert es ein Studium“ (S. XI). Selbstverständlich wird man dieser Versicherung Glauben schenken. Aber je mehr Zeit ich auf das Studium verwendet habe, desto schwerer ist mir das geworden. Bei aller Bereitwilligkeit, alles Gute und Richtige anzuerkennen, hat sich mir doch immer stärker das Urteil aufgedrängt,