

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1910\\_0013|log40](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log40)

## Kontakt/Contact

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

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

# Theologische Rundschau

in Verbindung mit

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

herausgegeben von

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

Dreizehnter Jahrgang.

Fünftes Heft.

Mai 1910.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
1910.

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 A. Marcus und E. Weber's Verlag in Bonn, von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen  
und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in TÜBINGEN.

---

### Ist das „liberale Jesusbild“ widerlegt?

Eine Antwort an seine „positiven“ und an seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. Von **Heinrich Weinel**, Professor der Theologie in Jena. 8. 1910. M. 1.60.

### Jesus im Glauben des Urchristentums.

Von Professor D. **Joh. Weiss** in Heidelberg. 8. 1910. M. 1.—.

### Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?

Von Prof. D. **Joh. Weiss** in Heidelberg. Vorträge auf dem Berliner Ferienkurs April 1910. Unter der Presse.

### Jesus.

Von **W. Bousset**. (Aus den „Religionsgeschichtl. Volksbüchern“.) Dritte Auflage. (21./30. Tausend.) Klein 8. 1906. M. —.75.  
Gebunden M. 1.—.  
Feine Ausgabe gebunden M. 1.75.

### Was wissen wir von Jesus?

Von **W. Bousset**. 2. Aufl. 6. Tausend. Klein 8. 1906. M. 1.—.  
Kart. M. 1.20.

### Jesus im neunzehnten Jahrhundert.

Von Professor D. **Heinrich Weinel** in Jena. Achtes bis zehntes Tausend. Neue Bearbeitung. 8. 1907. M. 3.—.  
Gebunden M. 4.—.

### Was uns Jesus heute ist.

Von Prof. D. **Arnold Meyer**. (Aus den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern“.) 8. 1906. M. —.50.  
Gebunden M. —.80.  
Feine Ausgabe gebunden M. 1.50.

---

## Der geschichtliche Jesus <sup>1</sup>.

### I.

Ein Philosoph und zwei sozialistische Schriftsteller, von ihnen einer ehemaliger Theolog, haben es jüngst unternommen <sup>2</sup>, ihre Auffassung vom geschichtlichen Jesus und der Entstehung des Christentums einem breiteren Publikum vorzulegen. Auch die theologische Wissenschaft darf daran nicht achtlos vorübergehen. Daß wir MAURENBRECHER berücksichtigen, braucht ja nicht erst verteidigt zu werden. Wohl aber ist mit ein paar Worten zu sagen, warum auch die Schriften der Nichtfachmänner DREWS und KAUTSKY für den Fachmann der Lektüre und der Auseinandersetzung wert sind.

Erstens geben diese Schriftsteller trotz der zweifelhaften Grundlage mancherlei brauchbare Belehrung und Anregung. Sie unterstreichen manche, vielleicht auch von der theologischen Wissenschaft erkannte Schwierigkeit, die tatsächlich noch nicht befriedigend erklärt worden ist. Sie fordern zur Prüfung der eignen Position auf und geben dem Forscher Anlaß, sie zu bessern oder ihrer Festigkeit von neuem sich

<sup>1</sup> Besprechungen von: DREWS, A., Die Christusmythe. Jena, Diederichs, 1909. XII. 190 S. M. 2.—. Verbesserte und erweiterte Ausgabe 3. bis 5. Tausend 1910. XVI. 280 S. M. 3.—. — KAUTSKY, K., Der Ursprung des Christentums. Stuttgart, Dietz, 1908. XVI. 508. M. 5.—. — MAURENBRECHER, M., Von Nazareth nach Golgatha. Eine Untersuchung über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums. Buchverlag der Hilfe, Schöneberg-Berlin, 1909. 275. M. 4.—.

<sup>2</sup> Die augenblickliche lebhaftere Bewegung, die sich namentlich an das Buch und die Vorträge von DREWS angeschlossen hat, nötigt zu ausführlicherer Behandlung der Frage. Die Redaktion.



zu freuen. Sodann darf doch die Herausforderung, die jede solche Schrift bedeutet, nicht immer übersehen werden. Es könnte sich sonst das falsche Urteil festsetzen, die theologische Wissenschaft scheue den Waffengang mit nichttheologischen Gegnern, weil sie sich ihm nicht gewachsen fühle. Solcher Einbildung ist um so mehr vorzubeugen, als diese Schriftsteller sich zumeist unmittelbar an ein weiteres, also nicht urteilsfähiges Publikum wenden und bald Gelegenheit nehmen, diesem vorzureden, das „Schweigen“ verrate die Impotenz der Theologen, der „Wissenschaft“ entgegenzutreten<sup>1</sup>. So scheint mir die Auseinandersetzung mit diesem nichtzünftlerischen Radikalismus durchaus geboten. Selbstverständlich wird unser kritischer Bericht allein die Beziehungen der betreffenden Schriften zur Wissenschaft vom Urchristentum untersuchen, die „Verteidigung des Glaubens“, wie sie uns kürzlich angesonnen wurde, ist bei solchen Entgegnungen nicht unsere Aufgabe und nicht unser Ziel, ebensowenig die Verteidigung und Begründung der Wahrheit der neutestamentlichen Schriften, wie DREWS der Theologie unterschiebt<sup>2</sup>. Wenn wir Wissenschaft betreiben, behandeln wir die Bücher der Bibel mit demselben Freimut, wie die Schriften moderner Autoren.

## I.

Das Buch von DREWS<sup>3</sup> stellt sich zur Aufgabe, das Christentum ohne Zuhilfenahme einer Stifterpersönlichkeit Jesus reinweg aus einer vorderasiatisch-indischen Christusmythe zu erklären. Der Versuch ist keineswegs original. D. will nur zusammenstellen und popularisieren, was Männer wie Robertson, Burnouf, Hochart, Kalthoff, Benjamin Smith u. a. vor ihm gesammelt und erarbeitet haben.

<sup>1</sup> Dieser Vorwurf z. B. bei VOLLERS, Die Weltreligionen, 1907, S. 160 f., abgedruckt bei DREWS<sup>2</sup> S. 185.

<sup>2</sup> S. XII.

<sup>3</sup> Ich zitiere nach der zweiten Ausgabe, die nur breitere Ausführungen bringt, indes auch vereinzelte, besonders scharfe Urteile gestrichen hat. — Inzwischen ist eine 3. Ausg. erfolgt. Die Redaktion.

Das erste Hauptkapitel führt den irreführenden Titel „Der vorchristliche Jesus“; es behandelt vielmehr die vorchristliche Messias- und Heilandsidee in ihren verschiedenartigen mythologischen und symbolischen Abwandlungen und nur in einem Mittelstück (S. 17 ff.) wird die Erfindung des Amerikaners Benjamin Smith (Th. R. 1909 S. 149 f.) den übrigen Konstruktionen eingereiht, wonach „Jesus als Kultgott des jüdischen Sektenglaubens“ zu gelten habe. Man versteht sofort, wie viel dem Verf. auf diesen Satz ankommt. Prüfen wir unvoreingenommen seine Gründe, d. h. diejenigen Nachweise und Behauptungen, die wirklich Gewicht zu haben scheinen.

1) Nach Sach 3. 6<sup>9-15</sup> ist Josua (oder Jesus) der Name des Messias, der die Juden von neuem in ihr Land zurückführen soll. 2) Bei Hippolyt ist uns ein „alter, allem Anschein nach vorchristlicher“ Naassenerhymnus aufbewahrt, der den himmlischen Jesus feiert. 3) Auch die Therapeuten und Essener — diese Vermutung drängt sich auf — verehrten ihren Kultgott unter dem Namen Jesus, denn „Jesus“ heißt *therapeutés* = Arzt, Heiland, und „als Aerzte, insbesondere als Seelenärzte im Sinne ihres Kultheros, betrachteten sich die Anhänger der genannten Sekten“. 4) Ein vorchristlicher Pariser Zauberpapyrus nennt den Gott der Hebräer Jesus. 5) Nach Jesus oder nach dem „Zweig aus der Wurzel Jesse“ nannten sich die Jessäer oder Jessener, die mit den Essenern und vor allem mit den Nazaräern oder Nazoräern nahe verwandt, wo nicht identisch waren: diese Nazaräer sind aber nicht etwa von dem nach Cheyne erst später fingierten Orte Nazareth benannt, sondern nach dem Gottnamen *našarya'* (= Hüter, Heiland, Erretter, also = Jesus) und Epiphanius bezeugt (haer. 29<sup>6</sup>), daß sie lange vor Christus da waren und nichts von Christus wußten. Dazu kommen Spuren im N. T., die gleichfalls Jesus als vorchristlichen Kultgott kennzeichnen, über den es eine Lehre gab (vgl. τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ Apg 18<sup>25</sup>) und dessen Namen zu Heilungen verwandt wurde.

Es wäre ein interessantes Ergebnis, wenn der vorchrist-

liche Kultgott Jesus zu beweisen wäre. Aber die Ausführungen bei (Smith und) DREWS fallen bei näherer Betrachtung in sich zusammen. 1) Der Josua in Sach ist nicht ein mythischer Messias, sondern ein der Geschichte angehörender Hohepriester, der die Anerkennung Gottes durch einen Auftrag von Gott erfährt und neben dem zum Messias zu weihenden Serubbabel, gleichfalls einer geschichtlichen Person, zum Leiter der jungen jüdischen Gemeinde in Jerusalem berufen wird. 2) Der Naassenerhymnus enthält wahrscheinlich vorchristliche Mythologie; daß auch der Name Jesus uralt sei, ist nicht zu beweisen. Das ist ja das Wesen der christlichen Gnosis, daß sie altbabylonische Mythologie auf den geschichtlichen, kirchlichen Jesus anwendet. 3) wäre zunächst zu beweisen, daß die Therapeuten und Essener überhaupt einen Kultgott gehabt haben; davon haben wir keinerlei Kunde, und es ist auch an sich unwahrscheinlich; die Berufung auf die Namen ist unwissenschaftliche Spielerei. 4) Der große Pariser Zauberpapyrus ist in nachchristlicher Zeit niedergeschrieben; die Wendung steht also unter christlichem Einfluß (vgl. Deißmann, Licht vom Osten <sup>2</sup> 186, Harnack, Mission und Ausbreitung <sup>2</sup> I 114). 5) Ob es eine Sekte mit dem Namen Ἰεσσαῖοι je gegeben hat, ist mir sehr zweifelhaft; Epiphanius identifiziert sie einmal mit den Therapeuten Philos, sodann (Ἰεσσαί mit Ἰησοῦς verbindend) mit der Urgemeinde der Christen, die diesen Namen getragen haben sollen, ehe sie sich Χριστιανοί nannten. In keinem Falle ist daraus etwas für einen vorchristlichen Jesuskult zu gewinnen. Denn der Name kann nur von Ἰεσσαί (Ψ<sup>1</sup>) abgeleitet werden, und dies ist nicht identisch mit Ἰησοῦς (Ψ<sup>1</sup>Ψ<sup>2</sup>), und von einem Kultgott, den sie gehabt hätten, ist nicht die Rede. Von der Sekte der Νασσαραῖοι, die vor Christus da war und Christus nicht kannte, weiß Epiphanius nichts weiter zu berichten; weder ein Jesuskult noch ein Christuskult kann ihnen also zugesprochen werden, wir wissen überhaupt nichts von ihnen. Daß Nazareth geographische Fiktion sei, ist ganz unmöglich; denn die Herkunft des geschichtlichen Jesus aus diesem gali-

läischen Ort ist uralte Ueberlieferung, die sehr bald dogmatische Schwierigkeiten machte und korrigiert wurde, also keinesfalls nachträglich erfunden worden sein kann. Die Bezeichnungen *Ναζαρηνός* und *Ναζωραῖος* können vielleicht nachträglich — aber nur unter Juden und Syrern — auch mit dem Stamm *našara* in Beziehung gebracht worden sein, aber ein Kultgott Jesus ist daraus wiederum nicht zu gewinnen. Müssen also die außerchristlichen Spuren eines vorchristlichen Jesuskults bei scharfem Zusehen verschwinden, so fallen auch die angeblichen Zeugnisse des N. T. dahin: sie haben den geschichtlichen Jesus, den Wundertäter und Messias, zur Voraussetzung.

Unser Ergebnis hat für die Kritik des Buches große Bedeutung. Ist der vorchristliche Jesuskult als reine amerikanische Erfindung erkannt, so hat die Behauptung der Ungeschichtlichkeit des evangelischen Jesus ihren ersten Fundamentstein verloren. Wir haben es nur noch mit einer vorchristlichen Messias- und Christusmythe zu tun, die die Existenz Jesu in keiner Weise in Frage zu stellen fähig ist. Um ihre Herausarbeitung nun haben sich Orientalisten und Theologen aller Richtungen schon längst bemüht. Die von DREWS aus ihren Arbeiten zusammengetragenen, auf die neutestamentliche Jesusüberlieferung hinweisenden Hauptzüge sind nun das Leiden des Messias, insbesondere seine Verspottung, weiter seine Geburt, seine Taufe, sein Selbstopfer, das Abendmahl und die Symbolik des Lammes und des Kreuzes. Uns interessieren hauptsächlich die mythologischen Konstruktionen in ihren Beziehungen zur neutestamentlichen Geschichtserzählung.

Daß nun die Ueberlieferung von Jesus hie und da bei der Mythologie Anleihen gemacht hat, leidet keinen Zweifel. Es hat altüberlieferte mythische Züge gegeben, mit denen die Götter und Helden, die Könige, Propheten und Weisen zu ihrer Verherrlichung geschmückt wurden. Es fragt sich nur, wo der Mythos wahrzunehmen ist und wie weit er in den Quellenbericht eingreift. Prüfen wir einige Einzelheiten.

Da scheint mir nun ziemlich verunglückt der Versuch, die Erzählung von der Verspottung Jesu in Zusammenhang mit dem Purimfest zu bringen (S. 35 ff.). Dieses Fest soll schon bei den Juden eine Verschmelzung des babylonischen Sakäenfestes und des persischen Festes des „Bartlosen“ darstellen; schon diese Verbindung führt Unverbindbares zusammen, vollends unmöglich ist die Uebertragung auf Jesus. Mit dem Bartlosen, der als Hanswurst auf einem Esel durch die Stadt zieht und das Recht hat, die Reichen und die Kaufleute unterwegs zu brandschatzen, dann aber rasch verduften muß, hat Jesus, der bei seinem Einzug in Jerusalem ernsthaft als Messias gefeiert wird, die Kaufleute aus dem Tempel jagt und noch mehrere Tage in Jerusalem lehrend und streitend auftritt, gar nichts gemein. Und die Beziehung zum Purimfest ist darum abzuweisen, weil Jesus der Bartlose, Haman und Mardochai zugleich sein müßte, was nicht angeht. Die Verspottung Jesu aber deckt sich darum mit keiner der schon längst beigebrachten Analogien völlig, weil in Jesus einer als König verkleidet und verhöhnt wird, der sich selbst schon als König ausgegeben hat; diese Identität kommt sonst niemals vor, und der königliche Anspruch Jesu ist der eigentliche Anlaß für die Szene.

Mit einem gewichtigeren Stück der Jesusgeschichte würde die Symbolik des Kreuzes zusammenhängen (S. 103 ff.). Daß das Kreuz schon außerhalb des Christentums eine das Marterholz umgehende religiöse Verwendung gefunden und daß diese Symbolik später auch die christlichen Anschauungen beeinflußt hat, kann als sicher gelten. Aber unvernünftig ist es, diese Tatsache gegen die Ueberlieferung von der Kreuzigung Jesu auszuspielen. Nicht nur die Evangelien, auch Paulus bezeugt es, daß das Kreuz bei den Christen ursprünglich das Marterholz war, an das ihr Herr nach antiker Sitte geschlagen worden war; es war ja doch das Skandalon, über das Paulus erst hinauskam, als er in dem Sterben des Messias eine segensreiche Fügung Gottes erkannt hatte. Erst durch nachträgliche Spekulationen wird das Kreuz auch zum Zei-

chen des Triumphes und Sieges erhoben; es blieb daneben der Beweis für das schwerste Verbrechen der Juden und für die höchste, nun aber Segen aus sich herausgebärende Schmach des Gottheilandes<sup>1</sup>.

Weiter wird das Elternpaar des „historischen“ Jesus aus der Mythologie abgeleitet. Joseph ist ursprünglich ein Gott (S. 45); er, der Vater des Gottes Jesus, ist Zimmermann, Kunsthandwerker wie etwa Kinyras, der Vater des Adonis, und Hephästos, der Vater des Hermes (S. 75 f.). Und ebenso ist Maria Göttin; denn sie muß mit Maya, der Mutter Agnis und Buddhas und des Hermes, mit Mihr, der jungfräulichen Mutter des Mithras (?), mit Myrrha, der Mutter des Adonis und mit Mirjam, der Mutter des Josua (in der arabischen Legende), der jungfräulichen Schwester des dem Josua so nahe verwandten Moses, gleichgesetzt werden (76 f.). Ich habe gegen diese allen Sprachgesetzen spottenden Kombinationen die schwersten Bedenken. Ihre Anwendung auf die Familiengeschichte Jesu aber scheint mir auch darum unangebracht, weil Joseph hier eben nicht als Gott, sondern als Mensch auftritt und gerade dieses Menschentum Josephs sehr bald Anstoß bereitete und zur legendarischen Umbildung führte; die Geschichte von Joseph ist erst durch einen Mythos verdrängt worden.

Auch mit der geschichtlichen Persönlichkeit des Täufers Johannes räumt die Mythensucht auf. Die Stelle bei Josephus (ant. XVIII 52) wird wohl christliche Fälschung sein; der Johannes des N. T. aber ist der babylonische Wassergott Oannes, dazu wie sein Vorbild Elias eine Darstellung

<sup>1</sup> Die Symbolik begegnet erst im Barn 9 s. f. 12; gerade dort ist auch das Leiden am Kreuze hervorgehoben 12 i f. — Wie verwirrt und unsinnig die Vorstellungen von DREWS sind, zeigt das Urteil, die christliche Malerei, die auch nach dem Verbot der Lammesbilder im J. 692 (!) noch nicht den Gekreuzigten im heutigen Sinne des Wortes wiedergegeben habe, sei „ein Beweis, daß das Kreuz auch jetzt noch immer nicht (!) die Bedeutung des RIchtholzes, sondern des mystischen Zeichens hatte, in welchem sich für die Gläubigen das Wesen des Erlösergottes zusammenfaßte“ (S. 115).

des Sonnengottes ist, im Grunde mit Jesus identisch, vielleicht auch mit Kadmiel (= Vorläufer des Gottes), dessen Haupt gleichfalls abgeschlagen wird, zu verbinden. Eine religiöse Sekte hat sich auch hier zur Gestalt des Täufers Johannes verdichtet (S. 81—85). Es mag zugegeben werden, daß die Legende sich auch des Täufers Johannes bemächtigt hat. Unmöglich aber ist es, seine Gestalt in Mythologie aufzulösen. 1) läßt sich das Zeugnis des Josephus nicht so leichtfertig beiseite schaffen; es kann keine christliche Fälschung sein, da es der neutestamentlichen Ueberlieferung und Anschauung z. T. widerspricht und ganz im Geist des aufgeklärten Juden Josephus gehalten ist. 2) auch die Johannesüberlieferung kann nicht erfunden sein, weil sie einige der späteren Zeit (schon bei Mt zu bemerken) unbequeme Züge enthält: die Messiaserwartung des Johannes stimmt nicht zu der Erscheinung Jesu, die Taufe Jesu durch Johannes widerspricht der Würde des Messias und die Botschaft des gefangenen Johannes an Jesus mit ihrer zweifelnden Frage widerlegt den Taufbericht der späteren Evangelisten (Mt Joh).

Typisch für die Kritiklosigkeit, mit der der Verf., Beziehungen suchend, durch die Zeiten und Länder eilt, ist die Behandlung des Lammsymbols. Das Lamm wird mit dem Widder zusammengeworfen und nun auf den Agnikult zurückgeführt, wobei ein besonders in die Augen springender Beweispunkt, der Gleichlaut der Worte Agni deus und agnus dei, aufgeführt wird: Agnus Dei kann ursprünglich recht wohl Agni Deus gewesen sein (S. 99—103)! Daß das lateinische agnus Dei nur die Uebersetzung des älteren griechischen ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ist, braucht der die Sprachverhältnisse überaus harmlos behandelnde Mytholog<sup>1</sup> nicht zu beachten. Ueber derartigen Dilettantismus auch nur ein Wort zu verlieren, lohnt sich in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht.

Ganz allgemein ist über diese mythologischen Ausführun-

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch die Zusammenstellung von hebr. Meschiach und persisch Meschia und Meschiane, die Namen der Ureltern, daher Messias = Mensch S. 89.

gen zu urteilen, daß gewiß ein interessantes, wertvolles Material zusammengestellt ist, daß aber die Verbindungen, Ableitungen und Anwendungen auf das N. T. zum Teil von höchst zweifelhaftem Wert, jedenfalls der Durchprüfung von seiten der Fachgelehrten höchst bedürftig sind. Bedenken hege ich vorläufig vor allem gegen die Hereinziehung des indischen Agni-Mythus. Daß hier einige Parallelen zu dem semitisch-persischen Sonnenmythus vorliegen, ist ja anzuerkennen; daß aber der indische Mythus im genetischen Zusammenhang dazu stehe und gar die Wurzel sei, will mir sehr unwahrscheinlich dünken<sup>1</sup>.

Unser kritischer Bericht über das erste Hauptkapitel hat zwei Ergebnisse: 1) Die mythologischen Konstruktionen sind vielfach von höchst zweifelhaftem Werte; 2) die Geschichtlichkeit Jesu wird durch sie in keiner Weise in Frage gestellt. Der vorchristliche Jesuskult ist nicht zu erweisen, und die legendarischen mythologischen Bestandteile der evangelischen Ueberlieferung sind Zusätze zu einem ihnen widerstrebenden Geschichtsbericht. —

Die Betrachtung des zweiten Kapitels „Der christliche Jesus“ bestätigt unser Urteil. Es ist zunächst der paulinische Jesus, der sich den Ergebnissen des ersten Kapitels angeblich einfügen soll; tatsächlich wirft er sie noch einmal über den Haufen. Wir brauchen uns gar nicht mit Kleinigkeiten aufzuhalten<sup>2</sup>; die Hauptsache ist die Behauptung: Paulus kennt keinen menschlich-geschichtlichen Jesus, sondern nur einen idealen Menschen, einen dem Himmel angehörigen Gottmenschen, der nur ein zusammenfassender Ausdruck für die ideale Gesamtheit aller Menschen ist, die darin

<sup>1</sup> Vgl. zu der Frage indisch-vorderasiatischer Beziehungen neuerdings E. WINDISCH, Buddhas Geburt (Abh. der phil.-hist. Klasse der sächs. Ges. der Wiss. 26, 2. 1908) S. 195 ff.

<sup>2</sup> Ich meine die kritischen Experimente, durch die unbequeme Wendungen wie „Brüder des Herrn“, die paulinischen „Worte des Herrn“, der „Abendmahlsbericht“ beseitigt werden; Anerkennung verdient, daß D. nicht einfach die ganzen Paulusbrieve für Fälschungen erklärt, sondern nur mit Interpolationen rechnet.



zugleich als ein besonderes persönliches Wesen vorgestellt wird (vgl. S. 143).

Die Auffassung von D. ist die scheinbare Konsequenz der kritischen Jesus- und Paulusforschung. Wenn hier festgestellt wurde, daß das Leben Jesu für Paulus kein Interesse habe, daß seine Lehre an den himmlischen Christus sich anhängte, an den er bereits glaubte, ehe er an Jesus glaubte, so folgert D. daraus: daß Paulus einen Jesus als historische Persönlichkeit überhaupt nicht kenne, sondern in völliger Unabhängigkeit von der Geschichte seine Christusmythologie ausbaue.

Diese Folgerung verbietet indes der einfache Tatbestand. So wenig Paulus von dem Wirken und Predigen Jesu zu berichten weiß, so grundlegend ist doch für ihn die Tatsache dieses geschichtlichen Lebens, die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Zeit. Gewiß kann man sagen, Jesus ist nach Paulus eigentlich nur Mensch geworden, um zu sterben. Aber dieser Tod des Menschgewordenen ist als ein geschichtliches Ereignis, nicht als Idee und nicht als Einfall, das Fundament des paulinischen Christentums. DREWS hat hier den Unterschied griechisch-philosophischen und jüdischen Denkens nicht erkannt. Das geschichtslose, der Geschichte entbehrende Philosophieren und Mythologisieren ist die Eigentümlichkeit des griechischen Geistes, während der Jude alle seine Philosophie und Mythologie, soweit er so etwas besitzt, an die Personen der Geschichte anhängt und in die wirkliche Geschichte transponiert. Die Juden haben, was die Griechen nicht aufweisen können, Geschichtsphilosophie. Durch ihre geschichtlichen Erlebnisse sind sie zu all ihren Spekulationen angeregt worden. Nun kannte Paulus aus seiner jüdischen Bildung die Erwartung eines neuen Aeons, der messianischen Weltperiode. Wenn er sich darin von seinen jüdischen Zeitgenossen unterscheidet, daß er behauptet, die Erfüllung der Zeiten ist schon gekommen, so liegt das daran, daß er eine geschichtliche Person kannte und anerkannte, der die ungläubigen Juden nicht die Exi-

st en z absprachen, nur eben die Bedeutung, die Wende der Aeonen und die Zeit des messianischen Heiles heraufgeführt zu haben Gal 4<sup>4</sup>. Von einem allbekannten Juden, der geboren worden war wie alle Menschen, der sich unter das Gesetz gebeugt hatte wie alle frommen Juden, der dann freilich von den Juden gekreuzigt worden war, behauptet Paulus: er war der Messias, er ist der Sohn Gottes, der vom Himmel kam und gen Himmel fuhr. Geschichtliche Ereignisse, durch die Geburt und den Tod eines wirklichen Menschen umschlossen, umkleidet Paulus mit dem Gewand seiner jüdischen Theologie. Er braucht für seine Theologie an sich nicht mehr als Geburt und Tod dieses Menschen; diese beiden Momente umschließen indes ein gesichertes, geschichtliches Menschenleben <sup>1</sup>.

Daß Paulus eine wie auch immer gestaltete geschichtliche Persönlichkeit voraussetzt und deren Erscheinung und Geschick mit einer teilweise schon vorher ausgeprägten Christologie umkleidet, wird vollends klar, wenn man die von D. vorgestellte Genesis des paulinischen Evangeliums ins Auge faßt. Zunächst hat man plötzlich in Antiochia den Versuch gemacht, den Adoniskult ins Judentum herüberzuziehen, indem man aus heiterem Himmel den Juden vorschwindelte: der Messias ist der „Herr“ und von ihm gilt, was das Volk von ganz Antiochia am Adonistag jubelt: der Herr lebt, Adonis ist wieder erstanden. Das Evangelium war also ursprünglich gar nichts anderes als ein judaisierter und vergeistigter Adoniskult. Sodann kam Paulus, sah mit Empörung, wie sich der gotteslästerliche Adonisglaube mit der jüdischen Gedankenwelt verschwisterte, erlebte aber auf einmal die Erleuchtung, daß es sich hier einfach um das

---

<sup>1</sup> Tatsächlich hat ihn indes auch der Charakter des geschichtlichen Jesus berührt. Denn sein präexistenter Gottessohn trägt persönliche Züge, die weder aus der Mythologie, noch aus der philonischen Logosophie, sondern aus dem evangelischen Geschichtsbild stammen (vgl. J. WEISS, Paulus und Jesus, 1909, S. 15; meinen Aufsatz „Jesus und Paulus“ (Christliche Welt 1909, Sp. 947).

aus dem jüdischen Volksglauben und der jüdischen Prophetie ihm wohlbekannte Selbstopfer eines Gottes handele, der sein Leben für die Welt dahingab. „Konnte es also nicht sein“, fragte er sich, „wie die Jesusgläubigen behaupteten, daß der Messias nicht noch erst auf Grund der menschlichen Gerechtigkeit zu erwarten, daß er vielmehr bereits erschienen war (!) und die für die Einzelnen unerreichbare Gerechtigkeit durch seinen schmachvollen Tod und seine glorreiche Auferstehung schon verwirklicht hatte? — Der Augenblick, in welchem in Paulus dieser Gedanke aufblitzte, war der Geburtsmoment des Christentums als einer Religion des Paulus. Es war die Form der Menschwerdung Gottes als solche (!), in welcher er jenen Gedanken ergriff“ (S. 133 ff.).

Man faßt sich unwillkürlich an die Stirn: wie kann ein Gelehrter solche unmöglichen und undurchdachten Aufstellungen machen. Die Art, wie das Messias-evangelium entstanden sein soll, ist ja schon wahrhaft naiv gedacht; aber nun vollends welch ein Unsinn wird dem Paulus zugemutet: Er ärgert sich — mit Recht — über das judaisierte Heidentum; plötzlich erfaßt ihn selbst Begeisterung für diese blasphemische Verkündigung, indem er sich einbildet: der Messias ist am Ende schon dagewesen! Man stelle sich einen Juden vor, der auf diesen Einfall kommt, ihn akzeptiert, aber nun nicht weiter nach der geschichtlichen Erscheinung dieses heiß ersehnten Messias fragt, weder nach dem Wann, noch nach dem Wie, sondern sich auf seine Halluzination verläßt und nun befriedigt durch die Lande zieht und den Juden einredet: unser Messias ist schon gekommen, ich meine aber nicht etwa eine geschichtliche Persönlichkeit, sondern die messianische Idealgestalt als solche, die Mensch geworden ist im Sinne der Idee. Das ist weder paulinisch, noch jüdisch; wenn es überhaupt einen Rest vernünftigen Denkens enthält, so ist es platonisch-hartmannisch gedacht.

Wir schließen diese Betrachtung ab. Wenn ein Jude die Botschaft brachte, der Messias ist erschienen, so bedurfte

er durchaus einer historischen Persönlichkeit, die ihm diesen Glauben begründete. Der historische Jesus spielt bei Paulus die allergrößte Rolle, denn dessen Leben und dessen Ende hat den Glauben erzeugt: der Messias war da, er heißt Jesus und ist gekreuzigt worden, weil er die Sünden der Menschheit sühnen mußte. Nur wenn ein geschichtliches Menschenleben vorlag, konnte von einer Menschwerdung des himmlischen Messias geredet werden<sup>1</sup>.

Noch ehe wir zu den wichtigsten und ergiebigsten Quellen für das Leben Jesu vordrangen, hat unsere Kritik der Aufstellungen von D. einen gewichtigen Beweis für die Geschichtlichkeit Jesu gewonnen, der von D. nur darum übersehen werden konnte, weil er von dem paulinischen Evangelium eine psychologisch und exegetisch haltlose Auffassung hat. Gehen wir nun zu seiner Erörterung über den „evangelischen Jesus“ über, so frappiert zunächst, wie unsolid der einführende Abschnitt über den „synoptischen Jesus“ gearbeitet ist. Er zerpfückt hier im wesentlichen ein populäres Schriftchen von Wernle, unter Berufung auf einige Äußerungen Wredes; den liberalen Theologen wird dann „der gute, ehrliche Kalthoff“ entgegengestellt, dessen Methode, Theorien zu begründen, D. sich hier leider angeeignet hat. Die ernstzunehmenden Gründe für die These des Verf. erscheinen nach „Erledigung“ der profanliterarischen Zeugnisse für Jesus erst in einem zweiten Abschnitt, der hintennach wenigstens die Einwände gegen die „Leugnung der Geschichtlichkeit des synoptischen Jesus“ einer Widerlegung würdigt und kurioserweise mit dem Lapidarsatz beginnt: „So bleibt es also dabei (!): wir wissen nichts von Jesus, von

<sup>1</sup> Eine Analogie zu dem, was D. uns vorphantasiert, würde etwa sein, wenn in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein patriotischer Stammtisch in Deutschland auf den Einfall gekommen wäre: Ihr verlangt nach dem Deutschen Kaiser? Gewiß ist er schon gekommen, unsere Einheitsidee ist der Kaiser! und nun wären sie damit vor die Öffentlichkeit getreten und wären mutig für ihre „Ueberzeugung“ in die Gefängnisse, Irrenhäuser und aufs Schaffot gegangen.

einer historischen Persönlichkeit dieses Namens, auf welche sich die in den Evangelien berichteten Geschehnisse und Worte beziehen“ (S. 176). Ein haltbares Argument ist bis zu Seite 176 noch nicht vorgebracht worden; jetzt endlich wird das schwere Geschütz herangezogen.

Zahllose Einzelzüge des Jesusbildes, führt D. aus, oder vielmehr deutet er an, entstammen der heidnischen Mythologie oder der alttestamentlichen Legende, besonders gehäuft in dem Bericht von den letzten Lebensschicksalen Jesu (S. 177 ff.). Hier werden wir in manchem dem Verf. zustimmen; nur wird man die legendarischen Stücke nicht gerade zahllos nennen und vor allem kann die radikale Skepsis gegenüber der Passionsgeschichte nicht als berechtigt gelten. Die Verurteilung und Kreuzigung des Messias Jesu in Legende aufzulösen, liegt kein Grund vor.

Weiter: Die vielgerühmte Anschaulichkeit der Erzählungen ist kein Beweis für ihre Geschichtlichkeit (S. 181 ff.) — aber auch kein Beweis für ihren rein legendarischen Charakter. Es fragt sich also nur: gibt es Gründe, die Geschichtlichkeit oder die Legendenhaftigkeit zu postulieren? Lassen wir die Frage vorläufig offen.

Sodann: Die Aussprüche und Reden Jesu sind höchst unzuverlässig überliefert, schon durch die Uebersetzung verändert, gewiß oft im Wortlaut umgewandelt, jedenfalls willkürlich zusammengestellt. Keinen einzigen Ausspruch des „Herrn“ können wir mit Sicherheit auf einen historischen Jesus zurückführen. Mannigfache Analogien lassen es als voreilig und kritiklos (!) erscheinen, die Herrenworte für Aussprüche eines einzelnen Rabbi auszugeben (S. 185 ff.).

Diese Probleme sind von der kritischen Theologie längst klar und ehrlich behandelt worden. Die Uebersetzung, hat man erkannt (vgl. die Arbeiten von DEISSMANN, aus dessen Buch „Licht vom Osten“ D. sehr viel lernen könnte, wenn es ihm auf fachmännische Bildung ankäme), kann die Uebersetzung nicht wesentlich verändert haben, denn die ara-

mäische Volkssprache steht in ihrer Ausdrucksweise dem damaligen Volksgriechisch sehr nahe. Weiter, wenn auch die Evangelisten, namentlich Mt, die Reden selbst komponiert haben, so war es doch ein gegebener und oft recht spröder Stoff, den sie zu ordnen versuchten. Manches mag sich im Verlauf der Ueberlieferung im Wortlaut der einzelnen Stücke gewandelt haben; aber oft läßt sich der ursprüngliche Wortlaut nachweisen oder vermuten, wo aber ein Verdacht der Umwandlung durch keinerlei Anzeichen veranlaßt ist, ist das Mißtrauen grundlos. Und es ist naiv, ohne Begründung einem bestimmten Individuum die ihm zugewiesenen Worte abzusprechen; wenn wir die Psalmen Davids oder die Sprüche Salomonis für unecht erklären, so geben wir Gründe an; D. hat Jesus gegenüber keine Gründe zu bringen vermocht, für das Gros der Sprüche gibt es sie auch nicht.

Endlich beruft sich D. auf die Beobachtung, daß die Worte Jesu keinen Anspruch auf Originalität erheben könnten. Die Bergpredigt ist nach seinem geschmackvollen Urteil „ein bloßes Flickwerk aus der älteren jüdischen Literatur“. Im Grunde hat Jesus nichts gesagt oder gelehrt, was über den Standpunkt der reineren Sittlichkeit des Judentums seiner Zeit hinausgeht, von den Stoikern und den übrigen Sittenlehrern des Altertums, sowie zumal auch von den Indern ganz zu schweigen (189 ff.).

Auch wenn das richtig wäre, so würde auch hier noch kein Beweis für die Ungeschichtlichkeit Jesu vorliegen. Wenn sich herausstellt: Hillel und Jesus, Epiktet und Jesus haben das gleiche gesagt, so widerspricht es aller gesunden Logik, zu folgern: also haben Hillel und Epiktet natürlich gelebt, Jesus aber hat nicht gelebt. Aber mit der behaupteten Uebereinstimmung zwischen dem Evangelium und dem Spätjudentum oder der griechischen Ethik steht es gar nicht so einfach. Oftmals stellen sich nämlich bei genauerem Untersuchen — das gilt eben in der wissenschaftlichen Theologie als unerläßlich — charakteristische Nuancen dar, die also die Identität aufheben und eine individuelle Gestaltung

ähnlicher Gedanken oder Erfahrungen hüben und drüben erweisen.

Mit dem allen ist zunächst erwiesen: ein Grund gegen die Geschichtlichkeit Jesu ist von D. bisher nicht beigebracht. Wir haben also keinen Grund, der evangelischen Ueberlieferung in dem Maße zu mißtrauen; eine gesunde wissenschaftliche Methode berechtigt uns nur dazu, einzelne Worte dem geschichtlichen Jesus abzusprechen, sofern wir dazu in jedem einzelnen Falle einen Grund aufweisen können<sup>1</sup>.

Nun gibt es aber auch Gründe, die zum Verständnis der Geschichte die Historizität Jesu als des Stifters der christlichen Religion einfach fordern. — Einen Grund haben wir schon genannt, es ist Paulus. Höchst naiv bemerkt D.: „Um die Frömmigkeit, den Glauben an J. Chr. zu entzünden, dazu genügte die begeisternde Persönlichkeit eines Paulus“ (S. 194). Woher kam dann aber — fügen wir hinzu — dem Paulus diese Begeisterung? Die Antwort kann nur so lauten: nicht aus einer eigenmächtigen, unmotivierten Halluzination, sondern aus einem ihm vor die Füße geworfenen Tatsachenkomplex: die Jünger eines gewissen Jesus verkündeten begeistert, ihr Meister, der sie um sich gehabt hatte und den die Juden gekreuzigt hatten, sei seinem eignen Worte gemäß der Messias, sei als Erstandener nach dem Tode ihnen erschienen, und werde bald aus der verborgenen Gotteswelt heraus sichtbar erscheinen. Indem Paulus durch ein psychologisch nicht völlig auszurechnendes Bekehrungserlebnis für die selbe Ueberzeugung gewonnen ward, gestaltete er seine neue Theologie, die nun allerlei Mythologumena und Theologumena auf die fundamentale Tatsache gründete: der Messias

<sup>1</sup> Auf den Abschnitt „Der Gnostizismus und der johanneische Jesus“ (S. 206 ff.) näher einzugehen, kann ich mir versagen; er zeigt, wie D. versucht, diesen Gebilden gerecht zu werden, ohne seine Theorie preiszugeben. Er fabelt von einer Gefahr der Gnosis — bei einer Christusmythe ganz unverständlich —, die durch die Anerkennung der wahren Menschheit Christi mit Einem Schlage beseitigt wurde!

ist in dem Galiläer Jesus erschienen, ward gekreuzigt von den Juden und ist seinen Jüngern, zuletzt mir erschienen.

Höchst seltsamerweise erblickt nun D. gerade hier ein psychologisches Rätsel, ein religionsgeschichtliches Problem von ungeheurer Größe, das die liberale Theologie noch nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, geschweige denn zu lösen versucht habe: nämlich die nach traditionell-kritischer Auffassung anzunehmende Erhöhung des Menschen Jesus zum Gott (<sup>1</sup> S. 153 ff. <sup>2</sup> S. 198 ff.). Gerade die Religionsgeschichte, auf die er soviel Gewicht legt, bietet doch dafür die prächtigsten Analogien: ich hebe nur den Kaiserkult auf der einen Seite, die Buddhalegende auf der anderen Seite hervor. Ist Augustus darum eine mythische Figur, weil man ihn göttlich verehrte und mythische Züge ihm andichtete? Ist nicht in allen Kaiserbiographien die Scheidung geschichtlicher Ueberlieferung und legendarischen Zuwachses die richtig erfaßte und nicht anzufechtende Aufgabe des Historikers? Die Buddhalegende bietet vielleicht eine noch treffendere Parallele. Um der später sich entwickelnden Buddhaverehrung und Buddhamythologie willen haben vereinzelte Gelehrte auch die Geschichtlichkeit des großen indischen Religionsstifters anzweifeln wollen. Heute sind die einsichtigen Buddhaforscher aller Kontinente darin einig, daß auch Buddha gelebt und der entscheidende Stifter der nach ihm sich nennenden Religion gewesen, und daß mit gewisser Notwendigkeit die Volksreligion, die Legende, der Mythos nachträglich dieser neuen geschichtlichen Erscheinung sich bemächtigte und mit eben der dem indischen, ostasiatischen Geist eigentümlichen Phantastik den Menschen, der selbst es von sich abwies, etwas anderes zu sein, als ein Mensch, zum Wundertäter, zum Gott, zum Gegenstand religiöser Verehrung erhob<sup>1</sup>.

Die religionsgeschichtliche Analogie schafft das Rätsel, das Problem beiseite. Auf einen Mangel mancher kritisch-theologischen Darstellungen macht allerdings D., dem von

<sup>1</sup> Vgl. E. WINDISCH a. a. O. S. 141 ff.



ihm hier mit Vergnügen zitierten modern-positiven Theologen R. Grützmaker folgend, mit Recht aufmerksam. Der bloße „Eindruck der sittlichen Persönlichkeit Jesu“ wird jene Umwandlung kaum erklären können. Irgendeine Anknüpfung muß in dem geschichtlichen Bewußtsein Jesu zu finden gewesen sein. Mit Fug und Recht nimmt D. an dem „urchristlichen Hiatus“ Anstoß, der sich da öffnet, wenn man in dem historischen Jesus nur den armen Rabbi und Wanderprediger sieht, dann plötzlich wenige Jahre darauf in dem Christus Jesus des Paulus „das mystische Fabelwesen“ entdeckt.

Auch die etwa mythischen Bestandteile erfordern die Fundamentierung der Entwicklung auf einen geschichtlichen Messias Jesus. Noch mehr gilt das von dem überreichen Ueberlieferungsstoff, der auf keinerlei Weise in der Christusmythe aufgeht. Nehmen wir die christliche Gemeinde als eine Schar von Bekennern, in der die Worte Jesu gepflegt und befolgt wurden, so stellt sie sich ohne weiteres — und dieses wichtige Moment hat D. völlig übersehen — als eine gegen das herrschende palästinensische Judentum gerichtete, von neuen religiösen Positionen aus getriebene Oppositions- und Reformbewegung dar. Neben vielem Gleichartigen weist nämlich die evangelische Ueberlieferung bedeutsame Differenzen gegenüber dem palästinensischen Judentum auf: sie urteilt freier über Thora und über die pharisäisch-rabbinische Halacha, sie macht mit der Vereinfachung der Frömmigkeit wirklich Ernst, sie hat einen viel lebendigeren Gottesglauben und sie ist gegenüber den politischen Idealen gleichgültig. Diese Anschauungen trieben die Urgemeinde zur Reform und zur Opposition, sie verliehen ihr eine großartige Widerstandskraft und Stoßkraft. Es ist nur das Natürliche, daß wir fragen: wie kam über die armen Leute der Geist, der sie so zur Sammlung und Verteidigung befähigte, wie konnte aus dem zerfahrenen Judentum eine Bewegung von solcher Frische, Reinheit und Kraft erstehen? Und es ist nur das Natürliche, daß wir mit der Ueberlieferung antworten: Jesus von Nazareth ist der persönliche Stifter der um seinen Na-

men sich scharenden Messiasgemeinde, er leitete die Reform ein, er wagte zuerst die Opposition gegen die Rabbinen, Pharisäer und Priester, er entfachte durch sein Wort und durch seine Erscheinung die messianische Begeisterung und das im ganzen zeitgenössischen Judentum unerhörte Glaubens- und Liebesfeuer. Wie der Galiläer Judas der Stifter der Zelotenpartei, so ist Jesus der Stifter der Christengemeinde; der persönlichen Energie eines Anfängers verdanken diese beiden kraftvollsten Bewegungen des damaligen Judentums ihre Entstehung.

Sowie wir diese aus dem quellenmäßigen Tatbestande, der allerdings neben den Evangelien auch die Zeugnisse des zeitgenössischen Judentums umfaßt — aber der Fachmann darf sich nun einmal von der Kenntnis der nächstliegenden Sachen nicht dispensieren — sowie wir diese aus dem überlieferten Quellenmaterial sich ergebende Geschichtsbetrachtung vornehmen, versinkt die von dem Laien D. o h n e G r ü n d e gewagte Behauptung der Ungeschichtlichkeit Jesu in den Abgrund ihrer Bodenlosigkeit.

Es gibt eine Christusmythe<sup>1</sup>. Aber sie bezeichnet nur ein beschränktes Maß von Anschauungen und Legenden, die sich an die geschichtliche Erscheinung Jesu angeschlossen haben. Die Masse der Ueberlieferungen vom lehrenden, heilenden, diskutierenden, opponierenden, reformierenden, verfolgten, gehaßten, verurteilten und gekreuzigten Jesus hat zu ihr keinerlei Beziehungen. Und der geschichtliche Jesus hat selbst den Anstoß dazu gegeben, daß seine Gestalt von der Christusmythe umrankt ward.

So sind die ungeheuerlichen Angriffe abzuwehren, die D. gegen die theologische Wissenschaft gerichtet hat. Seine wissenschaftliche Ausrüstung hat sich als unzureichend erwiesen. Den mythologischen Kombinationen fehlt der kritische Sinn des umsichtigen Fachmanns und die unerläßliche

<sup>1</sup> Vgl. dazu neuerdings H. ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe“. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. 1910.

philologische Sachkenntnis; seine Folgerungen aus den Quellen des N. T. sind völlig von aller Sachkenntnis, Genauigkeit, Logik und Durchschlagskraft verlassen. Mag es ihm mit seinen religiösen Bestrebungen, in die das Buch ausklingt („Das religiöse Problem der Gegenwart“), noch so ernst sein, das wissenschaftliche Problem der Entstehung des Christentums hat er kaum zu fördern gewußt.

Nur anmerkungswise sei auf den neuen Beitrag zur Mythologie des Christentums hingewiesen, den DREWS unter dem Titel „Die Petruslegende“ veröffentlicht hat (55 S. Neuer Frankfurter Verlag, 1910, M. 1.—; übrigens die erweiterte Gestalt eines Anfangskapitels der „Christusmythe“ erster Ausgabe). Inhalt: Petrus im N. T. (historischer Kern höchstens: Sim. Petr. ein Jünger des Herrn, ein zwar feuriger, aber auch sehr unzuverlässiger Charakter, dagegen der Petrus der Apg. und der späteren Literatur legendarisch); der mythische Hintergrund der Petrusgestalt (eine interessante, nicht wertlose, aber auch nicht originelle, und mit einigen kleinen und groben Versehen und Unmöglichkeiten behaftete Sammlung von mythologischen Traditionen über die göttlichen Inhaber der Schlüsselgewalt, über die Beziehung göttlicher Personen wie Mithra, Simon (?!), Proteus, Janus u. a., zu Felsen und Säulen); Petrus und Mithra (Sim. Petr. der ins Menschliche verzogene „Felsgott“); Petrus in Rom (diese Ueberlieferung wird als eine Legende erwiesen, dabei werden u. a. I Clem. ad Rom und die 7 Ignatianen zu Fälschungen gestempelt); Petrus der „Apostelfürst“ (die Zwölfzahl der Jünger wird aus dem Astralmythus abgeleitet). Das Charakteristische dieser Arbeit ist, daß 1) hier eine, wenn auch oberflächliche Kritik der neutestl. Ueberlieferung den Ausgangspunkt bildet, daß 2) mythologische Beziehungen vorgeführt werden, die für die spätere Petruslegende jedenfalls erwägenswert sind, daß 3) auch hier einige völlig verfehlt behauptungen den Dilettantismus des Verf.s grell beleuchten (z. B. Simon Petrus soll als der einzige unter den Jüngern für nicht verheiratet gelten S. 21, vgl. dagegen I Kor 9 5; „im Neuen Testamente“ bricht Jesus unter der Last des Kreuzes zusammen S. 24 — steht nirgends im N. T.; auch Simon (Simeon) ist ein Göttername; es ist nämlich derselbe Name wie Sem, Schem oder Schamasch! S. 20; dabei wird übrigens Simon Petrus einfach mit seinem Gegner (eben darum!) Simon Magus identifiziert; Bethsaida = Fischerstadt, gleichbedeutend mit Beth Sidon, der Stadt des phönizischen Simon! 28.)

Leipzig.

H. Windisch.

(Schluß folgt.)

## Systematische Theologie.

### Religionsphilosophie.

- SCHINZ, M., Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie. Zürich, Gebr. Leemann & Co., 1908. 307. M. 6.50. — KALWERT, P., Die Stellung der Religion im Geistesleben. (Aus Natur und Geisteswelt 225.) Leipzig, Teubner, 1908. II, 96. M. 1.—, geb. M. 1.25. — SCHEIBE, M., Die Religion in der Philosophie der Gegenwart. Protest. Monatshefte 1909. Jahrg. XIII, 169—183. — EUCKEN, R., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 3., verb. und erw. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. 172. M. 2.40. — NATORP, P., Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2., durchges. und um ein Nachw. verm. Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. VIII, 126. M. 3.—. — KELLERMANN, B., Der wissenschaftl. Idealismus und die Religion. Berlin, Poppelauer, 1908. 70. M. 1.50. — BAUMANN, J., Stunden der Andacht und Erbauung in realwissenschaftl. Religion. Gotha, Perthes, 1909. VI, 308. M. 5.—. — STANGE, C., Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig, Dieterich, 1907. 36. M. —.80. — HANSEN, A., Grenzen der Religion und Naturwissenschaft. Zur Kritik von Haeckels Monistischer Religion und Naturphilosophie. Gießen, Töpelmann, 1908. 52. M. 1.20. — KAPP, W., Bildung und Religion. (Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theol. und Religionsgesch. 49.) Tübingen, Mohr, 1907. 25. M. —.60. — SCHEEL, O., Die moderne Religionspsychologie. Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1908. Jahrg. XVIII, 1—38. — SCHMIDT, W., Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1908. IV, 318. M. 5.—. — BETH, K., Urmensch, Welt und Gott. Zwei religions- und entwicklungsgeschichtl. Vorträge. Groß-Lichterfelde-Berlin, Runge. 89. M. 1.50. — MOERCHEN, F., Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissensch. Studie. Halle a. S., Marhold. 47. M. 1.—. — RUNZE, G., Religion und Geschlechtsliebe. Ebenda. 53. M. 1.—. — SÉROL, M., Le Besoin et le Devoir Religieux. (Bibliothèque apologétique 7.) Paris, G. Beauchesne & Cie., 1908. 216. Fr. 2.75.

Im Zusammenhange mit dem Wiedererwachen des metaphysischen Triebs zeigt die Gegenwart eine außerordentlich rege und mannigfaltige philosophische Behandlung der Frage nach der Wahrheit der Religion.

Einen Ueberblick über die meisten hauptsächlichsten Richtungen auf diesem Gebiete gewährt die Schrift von SCHINZ. Sie trägt allerdings zugleich kritisch-systematischen Charakter, sofern sie gegenüber dem starken Auseinanderstreben der religionsphilosophischen Arbeit zum Gewinn einer allgemein anerkannten Basis für sie mithelfen will. In einem ersten Teile behandelt SCH. die Systeme, die von subjektiven Tatsachen aus das Transzendente zu erkennen suchen; hier erhalten als Vertreter je eines besonders nuanzierten Ausgangspunkts Eucken, A. Dorner, Troeltsch, Wundt, Siebeck und James ihren Platz. Im zweiten Teile bilden Baumann und Höffding die Repräsentanten für die von objektiven Tatsachen aus zum Transzendenten fortschreitenden Systeme. Die Darstellung ist sehr eingehend und bietet nicht selten wörtliche Auszüge. Die Kritik setzt nicht erst am Schlusse eines jeden Unterteils ein, sondern begleitet das Referat über die Ansichten eines Autors im Einzelnen, wobei sie freilich etwas an Durchsichtigkeit und Geschlossenheit verliert. Der Standpunkt des Verf.'s ist der einer empiristischen, alle Werturteile ausschließenden Auffassung der Wissenschaft; die Metaphysik hat eine Ergänzung der Wirklichkeit vorzunehmen, und die Religion empfängt im Zusammenhang einer über zwingende Demonstrationen verfügenden Ethik, für welche letztere Sch. mehrfach auf Störring sich beruft, ihre Rechtfertigung. Mit diesem, m. E. nicht haltbaren Standpunkte befindet sich nun der Verf. in geradem Gegensatze zu den Prinzipien der Mehrzahl der von ihm besprochenen Denker; eine Verständigung wird daher nicht erreicht und auch seine Kritik bedürfte weiterer Ausholung und tieferer Begründung, um rechte Wirkungskraft zu entfalten. Gleichwohl ist es natürlich dankenswert, daß er durch seine Einwendungen zur Nachprüfung jener entscheidenden Punkte Anlaß gibt. Es seien aber auch noch im besonderen seine von nüchterner Besonnenheit zeugenden kritischen Bemerkungen, die er zu den Aufstellungen von James und Baumann macht, hervorgehoben. Seinen Ausstellungen an Troeltsch' Berufung auf Kant gegenüber darf wohl an die Verschiedenartigkeit der Kant-Auslegung erinnert werden. Ver-

müssen könnte man in dieser Zusammenstellung neuester Vertreter der Religionsphilosophie vor allem von Hartmann und Drews, sowie Cohen und Natorp. — Eine Darstellung verschiedener religionsphilosophischer Anschauungen, die in der Geschichte seit Kant bis zur Gegenwart hervorgetreten sind, bietet auch KALWEIT, jedoch durchaus unter sachlichem Gesichtspunkte, um die Frage nach der Stellung der Religion im Geistesleben auf eine möglichst konkrete, zur Einführung in die Probleme geeigneten Weise zu beantworten. So wird zunächst die Abgrenzung der Religion gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen an der Hand von Kant und Ritschl, das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in Anlehnung an Kant und Cohen und die Beziehung zwischen Religion und Aesthetischem unter Zugrundelegung der entgegengesetzten Standpunkte von Fries und Kierkegaard erörtert. An den Systemen von Hegel und von Hartmann-Drews wird sodann die positive Bedeutung, aber auch die schwere Gefahr einer Ableitung der Religion aus dem allgemeinen Weltprozeß beleuchtet. Demgegenüber dient Schleiermacher als Typus für die Wahrung der Selbständigkeit der Religion, während an Natorp und Höfding gezeigt wird, wie das berechtigte Streben, die Religion nicht zu isolieren, zu ihrer Umdeutung führen kann. Als Vertreter einer wirklichen Vereinigung beider Interessen, des auf die Eigenart der Religion wie des auf ihre Verwandtschaft mit unserem Kulturleben gerichteten, bietet sich Eucken dar, dem noch Karl Heim, bei dem ähnliche Tendenzen bestimmend seien, angereicht wird. Eine zusammenfassende Ausführung bildet den Abschluß. Ausgezeichnet durch Klarheit und Faßlichkeit, durch treffende Erläuterung schwieriger und mißverständlicher Gedankengänge, durch freies, lebendiges Verfügen über den geschichtlichen Stoff, durch einen straffen Zusammenhang, der die entscheidenden Gesichtspunkte immer deutlich hervortreten läßt, sowie durch gerechte und nicht am Kleinlichen haftende Kritik vermag K.'s Schrift, der auch sachlich in allem Wesentlichen volle Zustimmung gebührt, ebenso ihren systematischen Zweck in ausgezeichneter Weise zu erfüllen, wie in ihr zugleich ein wertvoller Beitrag zur Geschichte

der Religionsphilosophie gegeben ist. — Der Aufsatz des Ref. bietet eine kurze Uebersicht über die Stellung maßgebender Philosophen der Gegenwart und jüngster Vergangenheit zur Frage nach Recht und Wahrheit der Religion. Es werden zunächst Denker behandelt, die den Verzicht auf den religiösen Glauben fordern oder diesen Glauben doch stark umdeuten (Comte, Dühring, Jodl, Nietzsche, Avenarius, Mach, sowie Cohen und Natorp), dann die Agnostizisten Spencer, F. A. Lange und Adickes, endlich die, welche eine positive Würdigung der Religion vertreten (E. v. Hartmann, A. Drews, Wundt, Paulsen und Eucken, nur kurz erwähnt: Lotze, Fechner, Laßwitz, Windelband, Rickert und Münsterberg). —

EUCKEN hat der 3. Auflage seiner vortrefflichen, im letzten Bericht (Jahrg. XI, 1908, S. 30) von uns gewürdigten Schrift einen neuen, vierten Abschnitt unter dem Titel „Der Kampf der Gegenwart um das Christentum“ beigegeben. Er führt in umfassender und eindringender Weise die Bedenken der Neuzeit gegen das Christentum vor, weist aber dann dessen Unentbehrlichkeit auf, fordert freilich schließlich — und auf die Erhebung und Begründung dieser Forderung kam es dem Verf. im Zusammenhange seiner Schrift vor allem an — eine über die bisherigen Konfessions- und Richtungsgegensätze hinausgehende, neue Gestaltung des religiösen und christlichen Lebens. — Von der 1894 erschienenen bedeutsamen Schrift des Marburger Philosophen NATORP, die das energische Streben zeigt, der Religion innerhalb der menschlichen Betätigungen eine spezifische Leistung und einen bleibenden Wert zu sichern, und die in ihrem praktisch-pädagogischen Teile für die Beibehaltung des christlichen Religionsunterrichts, allerdings eines solchen undogmatischer und interkonfessioneller Art, und für eine Reform der kirchlichen Gemeinschaft unter Aufrechterhaltung des Bandes mit ihr eintritt, liegt eine neue Auflage vor. Der Text ist in allem Wesentlichen unverändert. Dagegen hat der Verf. ein Nachwort beigelegt, in dem er sich mit seinen ehemaligen Kritikern, Schrempf, Theob. Ziegler, H. Holtzmann, O. Dreyer, Duboc und Keibel, sowie mit neueren Kundgebungen

von W. Herrmann (der nun wieder in ZThK. 1909 das Wort genommen hat), von H. Cohen und dessen Schüler Kellermann auseinandersetzt. Es sind die zwei Hauptthesen seiner Schrift, die nochmals zur Verhandlung kommen. Die eine betrifft die Frage der psychologischen Charakteristik der Religion; hier weiß sich N. mit den herangezogenen Forschern letztlich in Uebereinstimmung. Die Religion hat nach ihm ihre Wurzel und ihr eigentümliches Dasein im Gefühl, dieses jedoch nicht irgendwie abgesondert von anderen Funktionen gefaßt, sondern als die nach innen, auf das Ur- und Selbstleben der Seele gerichtete Seite des Bewußtseins, als die Totalität und ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren Erlebens, als der unerschöpfliche Quell und die zusammenhaltende Kraft aller endlichen Gestaltungen in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, als der Ewigkeitsgrund im endlosen Fortgang vom Endlichen zum Endlichen, wie er in jenen nach außen strebenden Bewußtseinsbetätigungen sich vollzieht. Darum eben ist im religiösen Gefühl die subjektive Gewißheit der Realisierbarkeit der sittlichen Forderungen gegeben. Aber — und in diesem zweiten Punkte befindet sich N. im Gegensatz zu den meisten seiner Kritiker wie zu Herrmann, während mit Cohen trotz terminologischer Verschiedenheit und seiner eigenen Charakterisierung der Religion als persönlichen Ergriffenseins gegenüber Cohens abstrakt-begrifflicher Fassung Gemeinsamkeit besteht — „die Unendlichkeit des Gefühls“ darf nicht zum „Gefühle des Unendlichen“ umgestaltet werden. Dieser psychologisch wohl begreifliche und in den historischen Religionen vorliegende, aber sachlich unberechtigte Anspruch der Religion mit einem selbständigen transzendenten, überweltlichen Objekt in Beziehung zu bringen, muß aufgegeben werden, um zu verhüten, daß sie die humane Bildung vergewaltige und den Menschen von der irdischen Kulturarbeit abziehe. Vielmehr hat die Religion in ihren Vorstellungen und Formen sich den Regeln der objektivierenden Bewußtseinsformen zu unterwerfen, womit eben auf Grund der Gesetze des Erkennens die Unmöglichkeit der Setzung einer jenseitigen göttlichen Existenz und die Auffassung der Gottesvorstellung als



bloßen Symbols gegeben ist. Aber zunächst ist es m. E. eine einseitige Auffassung der Folgen des Transzendenzstandpunktes, wonach sie nur in „Ruhe von der Arbeit“ bestehen sollen. Man wird ferner auch eine auf eine göttliche Realität sich gründende religiöse Gewißheit wenigstens dann nicht als eine von außen zugeflossene und darum unprotestantische bezeichnen dürfen, wenn die Voraussetzung einer Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch ausdrücklich zugrunde liegt. Vor allem jedoch würde es sich fragen, ob es nicht mit der Setzung des unendlichen göttlichen Objekts eben eine andere Bewandnis hat und haben muß als mit derjenigen endlicher Objekte, und jene daher wohl möglich ist, auch mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit (— etwa im Sinne einer allen besonderen Erkenntnissen vorausgehenden Grundvoraussetzung —), ohne daß der Weg der auf die endliche Wirklichkeit gerichteten „Erkenntnis“ eingeschlagen wird. Die Bestimmungen aber schließlich, mit denen N. das menschliche Gefühl ausstattet, scheinen mir durchaus eine transzendente, über das Menschliche hinausgehende Grundlage zu fordern. — KELLERMANN bietet eine eindringende und scharfsinnige Erläuterung und Begründung des religionsphilosophischen Standpunktes von Cohen. Danach verbleibt der Religion nur eine Stelle als einer Funktion der Ethik. Der Gottesgedanke repräsentiert nicht eine reale Wesenheit, sondern eine Idee, er bedeutet das Gute, die sittliche Forderung als sich in der Geschichte verwirklichend, die Menschen und Völker zur E i n e n Menschheit vereinigend. Im prophetischen Messianismus Israels ist, wenn auch mit mythischen Elementen noch behaftet, diese reine Religion am sichersten angebahnt. Aufgabe des Protestantismus, wie des Judentums ist es, durch Ausscheidung der individualistischen und heteronomen Elemente, wie sie dort durch die Stellung der Person Jesu, hier durch das Ritualgesetz gegeben sind, zu jener prophetischen Anschauung zurückzukehren und damit den Uebergang zur Religion des wissenschaftlichen Idealismus vorzubereiten. Der Schlußabschnitt der Schrift, betitelt „Aesthetik und Religion“, gibt eine Kritik von Aufstellungen Natorp's, die dieser jedoch (in der eben be-

sprochenen Schrift) als auf Mißverständnis beruhend erklärt. Ganz abgesehen davon, daß Religionspsychologie und Religionsgeschichte in jenem Standpunkte, wie er hier vertreten ist, eine die Wirklichkeit vergewaltigende Konstruktion erkennen werden, fordert gleich die Voraussetzung, mit der die Schrift beginnt, eine kritische Frage heraus: es wird erklärt, daß der ganze Umfang des modernen Kulturbewußtseins durch die Gesetze der Logik, Aesthetik und Ethik erschöpft werde, und die Religion daher nur ein Sonderrecht sich wahren könne, wenn sie sich in unberechtigter Weise an die Stelle der erwähnten Begründungen bzw. einer derselben setze. Aber es bleibt doch noch die Möglichkeit, die Religion als tragenden Grund für jene drei Gesetzmäßigkeiten aufzufassen; gerade darauf haben z. B. Eucken, Windelband u. a. ihre Ausführungen aufgebaut. — BAUMANN, der mit seinem Buche an die Gebildeten sich wendet, will die von ihm schon in mannigfachen Schriften entwickelte realwissenschaftliche Religion, d. h. die auf die Erfassung des Zusammenhangs der physikalisch-chemischen Kräfte sich gründende objektive Erkenntnis Gottes als mathematisch-mechanischer Intelligenz und die darauf sich aufbauende, vor allem auf die Bedingtheit des geistigen Lebens von dem materiellen Sein achtende Lebensführung als Quelle wahrer, andächtige Bewunderung und echter, zu sittlicher Kräftigung dienender Erbauung aufzeigen. Zu diesem Zwecke führt er aus, wie sich die Menschheitsgeschichte von ihren Uranfängen an, insbesondere auch die Religionsgeschichte, vom Standpunkte realwissenschaftlicher, d. h. die Methoden der Naturwissenschaft befolgender, Forschung aus darstellt, und zu welchen Ergebnissen sie in Beziehung auf die unorganische Natur, die organische Natur und den menschlichen Geist gelangt. Eine ungeheure Fülle teilweise entlegenen Stoffs aus allen Wissensgebieten ist, allerdings in etwas notizenhafter Weise, zusammengebracht. Vor allem kommt es B. darauf an, den Nachweis zu führen, daß alle geschichtlichen Religionen, Judentum und Christentum nicht ausgenommen, weil Gebilde des Gefühls und der Phantasie, von rein subjektiver Beschaffenheit und untereinander völlig verschieden sind, auch nicht etwa

eine Stufenfolge bilden, daß ebenso die in der Geschichte aufgetretenen sittlichen und künstlerischen Anschauungen den Charakter eines bunten Vielerlei tragen, und daß daher eben nur die realwissenschaftliche, auf wirkliche, äußere Beobachtung sich stützende Religion zu sicheren Ueberzeugungen zu führen vermag. Ferner ist dies ein durchgehender Grundgedanke, daß Organisches und Geistiges zwar nicht aus dem Unorganischen abgeleitet werden können, sondern etwas eigenartiges sind, daß aber das Unorganische stets die tragende Grundlage bleibt, wie es auch der geistigen Erfassung am zugänglichsten und daher der beste Weg zu Gott ist, und daß darum auch die inhaltliche Persönlichkeit, der Charakter des einzelnen Menschen wie der Menschheitsgruppen, vom leiblichen Leben bestimmt ist. Lieder im Sinne der realwissenschaftlichen Religion, die allerdings jedes höheren Schwungs ermangeln, beschließen das Buch. — Der religionsphilosophische Entwurf von STANGE, der in den gedruckten Paragraphen eines Diktats für seine Vorlesungen über Religionsphilosophie vorliegt, und zu dessen näherer Begründung er auf Ausführungen in seinen anderen Veröffentlichungen verweist, zerfällt in einen im engeren Sinne religionsphilosophischen Teil, der die Merkmale feststellt, die für die religiöse Erfahrung im Unterschied von aller übrigen Erfahrung von wesentlicher Bedeutung sind, und in einen apologetischen, der die Bedingungen untersucht, unter denen die religiöse Erfahrung als geschichtliche Religion möglich ist. Nach einer Kritik der skeptischen Religionsauffassungen und derjenigen von Kant, Ritschl (wobei m. E. Mißverständnisse unterlaufen), Schleiermacher und einer Auseinandersetzung mit Kants Phänomenalismus wird das Merkmal der religiösen Erfahrung in der Vorstellung des Uebersinnlichen gefunden, die den durch die sinnliche Erfahrung noch nicht erschöpften Begriff der Wirklichkeit erst vollständig mache. Das Uebersinnliche der Religion wird dann dem der Metaphysik und der Mystik gegenübergestellt; seine Erfahrung ist nicht eine besondere Quelle gegenständlicher Erkenntnis, sondern bringt ein Urteil über die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung zum Ausdruck. Aus den Beziehungen zwischen Uebersinnlichem und

Sinnlichem wird schließlich der formale Charakter und der konkrete Inhalt der Religion entwickelt. Der 2. Abschnitt bringt zunächst eine Ablehnung der evolutionistischen Betrachtung der Religion; die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religion hat in zufälligen, für die Religion unwesentlichen Bedingungen, in kulturellen Einflüssen ihren Grund. Darauf wird als Maßstab für die objektive Geltung der Offenbarungsbegriff eingeführt und in der biblischen Religion die alleinige Offenbarungsreligion statuiert. Das Ganze ist ein eigenartiger, von systematischer Kunst zeigender Versuch, die Position der Tradition philosophisch zu stützen. Freilich werden dabei eben geschichtliche Tatsachen als Beleg verwandt, die auf das stärkste bestritten sind; es wird auch ausdrücklich jedes positive Verhältnis der Theologie zur „Philosophie als Weltanschauung“ (im Unterschied von der „Philosophie als Wissenschaft“) abgewiesen, und da würde es sich fragen, ob dies möglich ist, und ob nicht damit die Lösung gerade der drückendsten Probleme einfach umgangen wird. — In seiner, Haeckels Unklarheiten und vorschnellen Behauptungen scharf gegenüberstehenden Schrift bestimmt der Gießener Prof. der Botanik HANSEN, zugleich auf Herder vielfach sich berufend, im Sinne Kants die Grenzen der naturwissenschaftlichen Forschung und tritt für die moralische Notwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens und besonders der Freiheit und der Gottesidee, sowie für die Unumgänglichkeit eines Anthropomorphismus ein. Als Aeußerung eines Vertreters der mechanistischen Naturwissenschaft ist die Broschüre doppelt freudig zu begrüßen. — Das Verhältnis von Bildung und Religion, wobei naturgemäß der Blick vor allem auf das Christentum gerichtet bleibt, behandelt KAPP, ausgehend von dem von Troeltsch geprägten Begriff der Bildungsreligion, in einem Vortrage, der es durchaus wert war, im Druck festgehalten zu werden. Nach einem geschichtlichen Rückblick bis auf Schleiermacher wird festgestellt, daß gewiß die Religion etwas Eigenartiges sei und nicht mit der Bildung zusammenfalle, auf die Bildungsfunktionen aber einen verklärenden Einfluß übe. Jedoch sei damit das Problem noch nicht erschöpft. Jede geschicht-

liche Religion vielmehr schließe von ihren Ursprüngen her in ihrer Substanz Bildungselemente in sich. Darum brauche aber nicht etwa das Christentum als mit vergangenen Bildungselementen verflochten aufgegeben zu werden; denn die Geisteskultur, in der das Christentum entstanden ist, enthalte ewige, zeitlose Elemente. Andererseits habe die moderne Kultur Einsichten und Werte gezeitigt, die das Evangelium zu vertiefen vermögen. Also gelte die Losung: zwar nicht bloße Bildungsreligion, aber Bildungsreligion. —

Zu der in der Gegenwart für die Theologie so vernehmlich erhobenen Forderung einer religionspsychologischen Methode nimmt SCHEEL in seinem vor der Versammlung der Freunde der Christl. Welt in Marburg 1907 gehaltenen Vortrage auf Grund eines geschichtlichen Rückblicks Stellung. Er geht aus von der durch den Pietismus und den englischen Empirismus beeinflussten deutschen Entwicklung, die mit Semler beginnt und zunächst in Schleiermacher einen Höhepunkt erreicht, die jedoch zu einer Vermengung religionspsychologischer Fragestellung mit spekulativen Interessen führte. Dann behandelt er die französische Forschung (Condillac, Cabanis), die zu einseitig pathologischer Auffassung der Religion gelangt. Endlich wird die neuere antimaterialistische Psychologie gezeichnet; ihre beiden Zweige, die experimentell-psychologische und die völkerpsychologische, stellen in Wundt vereint sich dar, dessen Methoden jedoch sich als unzureichend erweisen, der Selbständigkeit der Religion gerecht zu werden, wobei allerdings darauf hingewiesen werden darf, daß in dem nun inzwischen erschienenen 3. Bande der die Religion behandelnden Abteilung von Wundts Völkerpsychologie die Religion als eine eigenartige Richtung der Seele erscheint. Es wird nun James' Werk „The Varieties of Religious Experience“ einer eingehenden Würdigung unterzogen und darzulegen versucht, wie in der deutschen Theologie durch Hofmann und Ritschl mit ihrer Ueberwindung des altkatholischen Religionsbegriffs Bahn gebrochen worden ist für eine solche auf empirischer Basis vorgehende, die besonderen Ansprüche der Religion wahrende Religionspsychologie. Ihre Notwendigkeit

und Förderlichkeit steht außer Frage, sodaß eine weitere Ausführung sich erübrigt<sup>1</sup>. Nur dies wird noch unter Eingehen auf Vorbrodts Einwendungen mit Recht hervorgehoben, daß ihre Bedeutung sich in bestimmten Grenzen hält, daß sie versagen muß, wo es sich um normative Festsetzungen handelt und also eine Ersetzung der dogmatischen Methode durch die religionspsychologische unmöglich ist, wie dies ja auch Troeltsch ausgeführt hat. Ergänzend möchte ich hinzufügen, daß, wenn von Förderern religionspsychologischer Arbeit die Rede ist, auf philosophischer Seite vielleicht noch Dilthey, Höffding und Simmel, auf theologischer die Forscher auf dem Gebiete der enthusiastischen Erscheinungen der prophetischen und urchristlichen Frömmigkeit und auf dem der religiösen Volkskunde besondere Erwähnung verdienen. Sachlich sei bemerkt, daß es mir als eine besonders wichtige Aufgabe der Religionspsychologie erscheint, die seelischen Bedingungen, die für das sich Regen oder das Versagen des an sich gewiß unableitbaren religiösen Triebes von Wichtigkeit sind, und die hierbei walten den Gesetzmäßigkeiten oder, besser gesagt, Regelmäßigkeiten zu ermitteln. — Einen Beitrag zur Frage nach der Berechtigung der religionspsychologischen Forschung und nach der Art der dabei anzuwendenden psychologischen Methode will auch das umfangreiche, zuweilen in etwas flüchtigem Stile geschriebene Buch von WILH. SCHMIDT liefern. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Werke von James, dessen einzelne Abschnitte unter vielfacher Rekapitulation des Textes nacheinander einer Kritik unterzogen werden. SCH. lehnt das Verfahren von James, die ausgeprägtesten religiösen Erscheinungen als Material zu benützen und das religiöse Leben durch analoge seelische Zustände, auch durch krankhafte Phänomene zu erhellen, durchaus

---

<sup>1</sup> Ein Aufsatz von RITTELMEYER („Psychologie und Religionswissenschaft“, Chr. W. 1908 Sp. 122 ff., 146 ff.) zeigt in vorzüglicher, bis ins Einzelste eindringender Darlegung die Fülle der Aufgaben, die einer religionspsychologischen Theologie harren. Vgl. ferner noch E. W. MAYERS historisch-kritische Abhandlung „Ueber Religionspsychologie“ (ZThK 1908, 293 ff.).

ab. Aber man braucht m. E. nur an eine religiöse Persönlichkeit wie die des Paulus zu denken, um zu erkennen, wie SCH.s Behauptung, „Religion und Nervenlehre haben nichts miteinander zu tun“, eine zu schnellfertige ist; und wenn er meint, daß die unterbewußte Sphäre als Quelle neuer Ausblicke nicht in Betracht kommt, so dürfte doch einmal zu bedenken sein, daß, mag es sich dabei auch nur um das Wiederauftauchen eines früheren Eindrucks handeln, dessen Inhalt doch für den Betreffenden den Charakter der Neuheit tragen kann, da jener erste Eindruck vielfach unter mangelnder Bewußtheit von seiner wirklichen Bedeutung vor sich geht; sodann ist doch beim künstlerischen Genius die schöpferische Kraft des Unterbewußten unbestreitbar. Auch die Ausführungen über Mystik erscheinen mir nicht zureichend. Dazu kommt, abgesehen von manchen Mißverständnissen der Absichten von James, als ein störendes Moment, daß hie und da der normativ-dogmatische an Stelle des psychologischen Gesichtspunkts tritt. Daß James das Vorstellungsmoment und den Kultus zu gering anschlägt, ist zutreffend, wie ja überhaupt seine Methode gewiß die Gefahr einer Einseitigkeit in sich schließt. Der zweite Teil enthält eine beachtenswerte Darlegung der Unzulänglichkeit der experimentellen Psychologie für das höhere Geistesleben. Der dritte Teil bietet nach zutreffenden Bemerkungen am Eingang über das Widerspruchsvolle einer monistischen Religion eine ebenfalls höchst eingehende Auseinandersetzung mit dem 1907 erschienenen Buche von C. Schaarschmidt „Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte“, mit der Absicht, vom psychologischen Gesichtspunkte aus dessen Auffassung von dem Ausgangspunkte und der Stufenfolge der religiösen Entwicklung als unrichtig zu erweisen. Gegenüber Schaarschmidts Annahme, daß die Religion mit Totemismus begonnen habe und allmählich zu höheren Formen emporgestiegen sei, vertritt SCH. die Depravationshypothese und das sprunghafte Wiederemporsteigen aus der Tiefe zur Höhe. Bei der Kritik an Schaarschmidts Beurteilung des Totemismus als einer religiösen Erscheinung legt SCH. wohl bereits einen zu tiefen Begriff von Religion

an. Auch dürfte die z. B. S. 258 konstatierte psychologische Unmöglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung hinfällig werden, wenn man, wie doch Schaarschmidt will, relative Unterschiede annimmt, während SCH. ihn absolute setzen läßt. Daß das Nebeneinander von Ideal und tatsächlichem Widerspruch nur als Symptom des Abfalls psychologisch verständlich sei, aber nicht wohl als Aufstieg (S. 271), scheint mir durch das, was SCH. selbst S. 283 über Zarathustra sagt, widerlegt zu werden. Dem Einwande, daß auch die im Vergleich zu den Juden leichtere Aufnahmefähigkeit der Heiden für das Christentum gegen den allmählichen Stufengang der Religionsgeschichte spreche, wäre entgegenzuhalten, daß das Heidentum zur Zeit des Aufkommens des Christentums von einem stark monotheistischen Zug und einer über das Irdische hinausgehenden Sehnsucht bewegt war. — Die Schrift von BETH enthält zwei durchaus verschiedenen Gegenständen gewidmete Vorträge, von denen eigentlich nur der erste hierher gehört. Er trägt den Titel „Zur Bestimmung der Urreligion.“ Zunächst wird auf Grund der Ergebnisse der prähistorischen Forschung das Alter der Religion bestimmt. Die Tatsache einer in den frühesten Zeiten ihres Daseins von den Menschen geübten Kunstbetätigung, worin sich das eigentümliche, über die sinnlich-animalischen Bedürfnisse hinausgehende geistige Interesse des allerdings aus tierischer Wurzel stammenden Menschen kundgibt, lassen darauf schließen, daß auch die mit Hilfe der Denkkraft sich vollziehende Erhebung zum Göttlichen zu den ursprünglichen Aeüßerungen des Menschentums gehört habe. Sodann wird die Frage nach der Beschaffenheit der Urreligion behandelt. Sie wird mit Hilfe einer Beurteilung des Animismus als einer Stagnationerscheinung und unter Berufung auf monotheistische Reste bei Naturvölkern dahin beantwortet, daß an den Anfang eine „irgendwie persönliche“, monotheistische Gottesauffassung zu setzen sei, jedoch nur „relativ vollkommener“ Art, „ein immer noch sehr unvollkommenes Anfangsstadium“, demgegenüber der spätere Polytheismus nicht als Verschlechterung, sondern als eine inhaltliche Bereicherung und daher relative Verbesserung anzusehen



sei. Abgesehen davon, daß der religionsgeschichtliche Befund, auf den B. sich stützt, wie schon oft gezeigt worden ist und in Wundts Völkerpsychologie sich ebenfalls wieder dargelegt findet, auch andere Deutungen zuläßt, gibt sich m. E. das Bedenkliche dieser modern-positiven Vermittlung zwischen der älteren Theorie von der Uroffenbarung und dem konsequenten Entwicklungsstandpunkt an der Unbestimmtheit des Resultats deutlich zu erkennen. Der 2. Vortrag, der das Verhältnis von naturwissenschaftlichem Weltbild und dogmatischem Weltbegriff bespricht, tritt gegenüber einer dualistischen, Gottes Wirken gerade in den außergewöhnlichen Eingriffen erblickenden Auffassung von Gott und Welt mit erfreulicher Entschiedenheit für die Ueberzeugung ein, daß Gott gerade im gesetzmäßigen Naturzusammenhang sich betätige. Doch hätte gerade hier eine ausdrückliche klare Stellung zur Wunderfrage nicht fehlen dürfen. — Eine höchst umsichtige und besonnene, auch wertvolle, allgemeine methodologische Bemerkungen enthaltender religionspsychologische Studie bietet der Oberarzt Dr. MOERCHEN in seiner Schrift über die Heiligkeit. Er knüpft vielfach an die diesen Gegenstand betreffenden Ausführungen von James an, sie ergänzend und teilweise berichtigend. Unter reicher Bezugnahme auf Persönlichkeiten der christlichen Religionsgeschichte gibt er zunächst eine psychologische Beschreibung der Heiligkeit und danach eine Erörterung ihres psychologischen Werts, d. h. ihrer biologischen und soziologischen Zweckmäßigkeit. Er geht aus von der seelischen Prädisposition der Heiligkeit, die in einer besonders starken Ausrüstung mit „Antrieben“ (im Unterschiede von den „Hemmungen“) liegt, wie sie das Merkmal heroischer Naturen ausmacht, und von dem Weg, der zu ihr führt, der Bekehrung, die als Tatsache anzuerkennen, aber für die eine exakte psychologische Erklärung noch nicht gefunden sei. Sodann wird in ausführlicher Weise die Wirkung der Heiligkeit, dieser völligen Konzentriertheit des Blicks auf das Göttliche, auf die verschiedenen Seiten des Seelenlebens, besonders das Fühlen und Streben, geschildert, wie sie sich z. B. an der Feindesliebe, dem Bedürfnis, das Abstoßende zu lieben,

äußert. Vor allem wichtig sind die Darlegungen über die Askese, in der der Verfasser den Ausdruck einer primären, eigenartigen und ungewöhnlichen, aber nicht an sich pathologischen Charakteranlage erblickt, die allerdings im weiteren Verlaufe häufig krankhafte Ausgestaltung erfährt. Was den Wert der Heiligkeit betrifft, so muß sie durchaus als Nährboden edler, für die Gemeinschaft schätzbarer Tugenden betrachtet werden; andererseits freilich zeigt sie auch höchst unfruchtbare und krankhafte Ausartungen. Doch dürfen diese nicht als wesentliche Eigenschaften, als unmittelbare Wirkungen ihr zugeschrieben werden, wie überhaupt die Religion an sich etwas gesundes und normales ist. Vielmehr sind sie — dies wird z. B. an der Erscheinung des Fanatismus gezeigt — darin begründet, daß von Haus aus psychisch einseitige und minderwertige Individualitäten sich starken religiösen Einflüssen hingeeben haben, wozu allerdings insofern die Neigung bei ihnen eine große ist, als Religion und psychopathische Anlage das gleiche formale Merkmal der Steigerung einzelner seelischer Funktionen auf Kosten anderer aufweisen. So gestaltet sich diese Schrift zu einer Verteidigung der Religion gerade auf einem viele Angriffsflächen darreichenden Gebiete, für die wir Theologen dem Mediziner lebhaften Dank schulden. — Eine sehr interessante, ungemein beziehungsreiche, freilich formell und sachlich nicht leicht zu bewältigende Schrift ist RUNZES zunächst in der von ihm und Bressler herausgegebenen „Zeitschrift für Religionspsychologie“ veröffentlichte Arbeit über Religion und Geschlechtsliebe, die sich mit der älteren wie neuesten Literatur über diesen Gegenstand auseinandersetzt und der es vor allem darum zu tun ist, den auf diesem Forschungsgebiete so häufigen voreiligen und übertreibenden Schlußfolgerungen zu begegnen. Er bestreitet jede notwendige Beziehung der Religion zur Sexualsphäre, jede Ableitung der Frömmigkeit aus dem Geschlechtsleben und fordert strenge Abgrenzung zwischen beiden, wozu auch — hier machen sich Ideen, die der Verfasser ja besonders lebhaft verfolgt, geltend — die sprachliche Zucht, die Enthaltung von unzarter Allegorese, mit beizutragen habe.

Allerdings gehört die Geschlechtsliebe zu den vielerlei Gelegenheitsursachen, die religiöse Vorstellungen ausgelöst und kultische Einrichtungen angebahnt haben, und es besteht eine Verwandtschaft zwischen den religiösen und erotischen Motiven. Aber die Religion hat weit mehr das Sexualeben beeinflusst als umgekehrt dieses jene; zu religiösen Verirrungen freilich bietet oftmals die Erotik den Schlüssel. Endlich aber, und das erfährt die ausführlichste Darlegung, vermag nur die Religion über die, wie R. in Uebereinstimmung mit Schopenhauer, Tolstoi und Weininger zu zeigen sucht, für jedes zartere Gefühl dem Geschlechtsleben anhaftenden inneren Widersprüche hinwegzuführen, indem sie die zeitweise Erniedrigung der Persönlichkeit als Mittel im Dienste des göttlichen, auf erhabene Ziele gerichteten Schöpferwillens begreifen lehrt. — Unter Benützung der Aufstellungen der modernen Religionspsychologie sucht SÉROL, secrétaire général der katholischen Revue de Philosophie, nachzuweisen, wie allein die Religion die von dem natürlichen Gesetz als notwendig vorgeschriebene, aber vom Stoicismus, Pessimismus und Evolutionismus vergeblich angestrebte harmonische und vollständige Entfaltung und Befriedigung der Strebungen des menschlichen Wesens zu gewähren vermag. Aber, so wird dann in Auseinandersetzung mit der kritisch-protestantischen Theologie gezeigt, sie vermag dies nur als dogmatischer, von einer lebendigen Lehrautorität gestützter Glaube zu tun.

Leipzig.

M. Scheibe.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in TÜBINGEN.

---

## Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.

Von

**Heinrich Rickert,**

Professor an der Universität Freiburg i. B.

**Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.**

8. 1910. M. 2.50. Gebunden M. 3.75.

---

Soeben beginnt zu erscheinen:

*LOGOS*

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto Gierke, Edmund Husserl,  
Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel,  
Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband,  
Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

**Georg Mehlis.**

Ein Band von 3 Heften kostet im Abonnement M. 9.—.

In unserer Zeit drängt die Philosophie zum Leben, das Leben zur Philosophie. Diesen Zusammenhang zwischen der Philosophie und der lebendigen Kultur will der »Logos« vermitteln und selber neue Kultur schaffen. Eine nationale und eine internationale Aufgabe hat er sich gestellt. Die wertvollsten Kulturgüter unserer Nation, Wissenschaft und soziales Leben, Kunst und Religion will er der philosophischen Betrachtung unterwerfen, und darüber hinaus ist er bemüht, die Errungenschaften der verschiedenen Völker zu vermitteln und zum gegenseitigen Verständnis zu bringen.

Will er seine Aufgabe lösen, so kann er der engen Fühlung mit den einzelnen Kulturwissenschaften nicht entbehren, und er nennt deshalb unter seinen Mitwirkenden ausdrücklich auch Vertreter der Theologie, der Jurisprudenz, der politischen Geschichte, der Volkswirtschaftslehre und der Kunstwissenschaft.

Der Logos gibt ferner seinen Lesern die Möglichkeit, über die wichtigsten kulturellen Fragen, welche die fremden Nationen beschäftigen, sich weit schneller zu unterrichten, als das bisher geschehen konnte. Namhafte Gelehrte des Auslands gehören zu seinen Mitarbeitern.

Der Logos wendet sich an alle Gebildeten, besonders aber an alle diejenigen, die am Erziehungswerke unseres Volkes mitarbeiten und denen eine philosophische Vertiefung unseres Lebens und Lebensinhaltes am Herzen liegt.

Bei sehr guter Ausstattung ist der Abonnementspreis möglichst nieder gestellt.

---

## Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilhelm Wundt.

Darstellung und Beurteilung

von

**Gerhard Heintzelmann,**

Lic. theol.

8. 1910. M. 2.—.

---

## Inhalt.

	Seite
<b>Der geschichtliche Jesus.</b> I. Von Windisch . . . . .	163
<b>Systematische Theologie.</b> Religionsphilosophie. Von Scheibe	183
Schinz, M., Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie. Zürich, Gebr. Leemann & Co., 1908. 307. M. 6.50. — Kalweit, P., Die Stellung der Religion im Geistesleben. (Aus Natur und Geisteswelt 225.) Leipzig, Teubner, 1908. II, 96. M. 1.—, geb. M. 1.25. — Scheibe, M., Die Religion in der Philosophie der Gegenwart. Protest. Monatshefte 1909. Jahrg. XIII, 169—183. — Eucken, R., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 3., verb. und erw. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. 172. M. 2.40. — Natorp, P., Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2., durchges. und um ein Nachw. verm. Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. VIII, 126. M. 3.—. — Kellermann, B., Der wissenschaftl. Idealismus und die Religion. Berlin, Poppelauer, 1908. 70. M. 1.50. — Baumann, J., Stunden der Andacht und Erbauung in realwissenschaftl. Religion. Gotha, Perthes, 1909. VI, 308. M. 5.—. — Stange, C., Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig, Dieterich, 1907. 36. M. —.80. — Hansen, A., Grenzen der Religion und Naturwissenschaft. Zur Kritik von Haeckels Monistischer Religion und Naturphilosophie. Gießen, Töpelmann, 1908. 52. M. 1.20. — Kapp, W., Bildung und Religion. (Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theol. und Religionsgesch. 49.) Tübingen, Mohr, 1907. 25. M. —.60. — Scheel, O., Die moderne Religionspsychologie. Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1908. Jahrg. XVIII, 1—38. — Schmidt, W., Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1908. IV, 318. M. 5.—. — Beth, K., Ur-mensch, Welt und Gott. Zwei religions- und entwicklungsgeschichtl. Vorträge. Groß-Lichterfelde-Berlin, Runge. 89. M. 1.50. — Moerchen, F., Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissensch. Studie. Halle a. S., Marhold. 47. M. 1.—. — Runze, G., Religion und Geschlechtsliebe. Ebenda. 53. M. 1.—. — Sérrol, M., Le Besoin et le Devoir Religieux. (Bibliothèque apologétique 7.) Paris, G. Beauchesne & Cie., 1908. 216. Fr. 2.75.	

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

**D. Paul Drews,**

Professor der Praktischen Theologie in Halle a. S.

### Das Problem der Praktischen Theologie.

Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums.

8. 1910. M. 1.—.

In der in jüngster Zeit vertretenen Forderung, der Studienbetrieb für die Theologen müsse mehr auf die Bedürfnisse der Praxis zugeschnitten werden, sieht Professor Drews zwar eine starke Uebertreibung, da der Pfarrer heute mehr als je eine allseitige theologische Bildung braucht, er hält es aber auch für unbedingt wünschenswert, daß der theologische Lehrbetrieb mehr als bisher dem Gegenwärtigen angepaßt wird. Die Kirchenkunde, die religiöse Volkskunde und die Religionspsychologie müssen die wichtigsten Stoffe des Universitätsunterrichts in der praktischen Theologie sein; die übrigen spezifisch technischen Fächer, Homiletik, Katechetik, Seelsorge und Liturgik sollten möglichst in Ferienkursen oder auf dem Predigerseminar getrieben werden.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.