

Werk

Titel: Neues Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log69

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Neues Testament.

Leben und Lehre Jesu.

1.

Jesus und der Krieg.

FEINE, P., Evangelium, Krieg und Weltfrieden. Leipzig, Deichert, 1915. 54. M. 1.—. — IHMELS, L., Der Krieg und die Jünger Jesu. Ebenda. 1916. 64. M. 1.50. — KATTENBUSCH, F., Ueber Feindesliebe im Sinne des Christentums. 70. Gotha, Perthes, 1915. (Aus: Theolog. Stud. und Krit. 1916. S. 1—70.) M. 1.—. — NAUMANN, G., Das Heldentum Jesu. Leipzig, Hinrichs, 1916. 18. M. —20. — OTT, E., Religion, Krieg und Vaterland. München, Bach, 1915. 86. M. 1.—. — WERNLE, P., Antimilitarismus und Evangelium. Basel, Helbing u. Liechtenhahn, 1915. 88. M. 1.25. — Theol. Studien, 1916, p. 113 bis 129: PLOOIJ, D., Jezus en de oorlog.

Unter dem Einfluß des Kriegs hat auch die Frage: Evangelium und Krieg nicht zur Ruhe kommen können. Die wichtigsten und am tiefsten eindringenden Arbeiten sind diesmal unzweifelhaft die von P. FEINE und L. IHMELS. Niemand kann sich des Eindrucks erwehren, daß in beiden Schriften die Probleme in ihrem ganzen Ernst erkannt sind, und daß es den Verfassern Mühe kostet, die Lösung zu finden.

Nüchtern würdigt FEINE den schwierigen Tatbestand, wie ihn die Exegese erhebt. Die Worte der Bergpredigt müssen ohne Abschwächung verstanden werden. Jesu Aeüßerungen dürfen nicht als eine Rechtfertigung des Krieges in irgendeiner Form gedeutet werden. Der Krieg ist und bleibt unchristlich, auch der gerechte Verteidigungskrieg, wenn man das volle Maß des Gotteswillens anlegt. Das wechselseitige Sich-Ver-

letzen und Niederringen der Völker untereinander widerstreitet dem Evangelium. Freilich auch Jesu Gebot und sein eigenes Verhalten (Joh. 18²² f., Mt. 26⁶³ ff. Par.) bieten keine vollständige Einheit dar.

Und doch ist der Staat und mit dem Staat der Krieg sittlich zu rechtfertigen. So muß derjenige, der darauf angewiesen ist, zwischen dem h i s t o r i s c h e n Evangelium und den eigenen, aus der Gegenwart genommenen sittlichen und religiösen Anschauungen eine Einheit zu konstruieren, nach einer Klammer suchen, die die zwei auseinanderstrebenden Tendenzen zusammenhält. Für F. ist diese Verbindung vornehmlich in dem Doppelgebot gegeben, mit dem Jesus das Steuerzahlen rechtfertigt (Mt. 22²¹ Par.). Damit hat Jesus Staat und Religion als zwei selbständige Sphären anerkannt, die irdischen Ordnungen unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt und dem Staate zugebilligt, daß er Forderungen an den Menschen zu stellen berechtigt sei, Forderungen, die auf den den irdischen Dingen eigenen Gesetzen beruhen.

Man kann von hier aus die früher gewonnenen exegetischen Erkenntnisse umwerfen und nun als angebliche Konsequenz jenes Herrenworts selbst den Krieg in die von Jesus anerkannten und gebilligten Ordnungen des Staates einrechnen. F. geht auf diesem Wege nicht. Es bleibt für ihn die Spannung bestehen, daß die Forderung Jesu den Jünger bindet, und daß er sie in ihrem ganzen Umfang nicht erfüllen kann. Nur den Pazifisten erteilt er eine entschiedene Absage; ein Hauptargument ist freilich die Erklärung, daß der Pazifismus sich nicht mit der Eschatologie Jesu reime. Das trifft wohl zu für Mt. 24 Par.; aber anders steht es z. B. mit den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteige und von der selbstwachsenden Saat: in sie kann sich der Pazifismus, wenn er will, sehr wohl hineindeuten. Die Eschatologie der Evangelien ist eben keine Einheit; ob es die Jesu war, kann hier nicht entschieden werden.

IHMELS, der seine frühere Schrift „Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik“¹⁾ in völlig umgeänderter und vermehrter

1) Vgl. Th.R. 1915. S. 346 f.

Auflage und darum auch unter einem neuen Titel vorlegt, schreibt mehr als Dogmatiker, dem es zwar daran liegt, mit der historischen Exegese Föhlung zu halten, oder wenigstens mit ihr sich auseinanderzusetzen, vor allem aber den Jüngern Jesu in der Gegenwart zu zeigen, wie die religiösen Werte der Ueberlieferung mit den ethischen Forderungen heutiger vaterländischer Gesinnung in Einklang gebracht werden können. Nicht minder scharf als bei Feine tritt bei ihm zutage, welche Schwierigkeiten sich dem entgegenstellen, der den historischen Jesus in seiner in den Evangelien überlieferten Lehre mit dem göttlichen Christ und Herrn zusammenschaut. Ergreifend macht sich in seiner Schrift fühlbar, wie der Christ unter den Auswirkungen des Krieges im Tiefsten seiner Seele leidet. Sehr richtig wird betont, daß jeder Krieg irgendwie mit der Sünde zusammenhängt und immer als ein Gericht auch über das eigene Volk hingenommen werden muß — ich wüßte nicht, wie ein Jünger Jesu anders urteilen könnte; wir sind jetzt auch mehr als zu Anfang des Krieges darauf gestimmt, diese bitteren Wahrheiten uns sagen zu lassen, zumal unsere Ueberzeugungen vom Ursprung, Sinn und Recht dieses Krieges im übrigen durch sie kaum berührt werden.

Den Neutestamentler interessiert in I.s Schrift in erster Linie seine für die Methode unserer Exegese recht lehrreiche Erörterung über die einschlägigen Stellen der Bergpredigt. I. entscheidet: Diese herben Forderungen Jesu sind als Ausdruck der Gesinnung, die Jesus bei seinen Reichsgenossen sucht, schlechthin unaufgebbbar, aber es sind nur populäre Paradigmen für die Grundforderung Mt. 5³⁹, keine kasuistischen Einzelforderungen. Dafür spricht, daß eine bestimmte Gesinnung für Jesus die Hauptsache ist, daß diese Gesinnung in gewissen Verhältnissen bei wörtlicher Befolgung der Gebote unmöglich zu behaupten sein würde, und daß, wenn wirklich wörtliche Befolgung von Jesus gemeint wäre, er durch sein Handeln beim Verhör — seine eigenen Vorschriften sich nicht zur Richtschnur gemacht haben würde. Die Annahme solch eines Selbstwiderspruchs verträgt sich aber nach I. nicht mit dem Gesamtbild des ge-

schichtlichen Jesus (vgl. dagegen Feine); unmöglich kann Jesus das Bewußtsein eines Selbstwiderspruchs gehabt haben.

Hierauf hat, wenn ich recht sehe, historische Exegese folgendes zu antworten: 1. Ein wirklicher Widerspruch besteht nur zwischen Mt. 5³⁹ und Joh. 18²³¹⁾; es ist indes sehr fraglich, ob Mt. die johanneische Episode und ob der vierte Evangelist das Herrenwort kannte oder wenigstens beachtete, als er seine Worte aufzeichnete. Ist der johanneische Bericht geschichtlich und das Herrenwort echt, dann hat Jesus ganz gewiß sein eigenes Gebot nicht befolgt und durch sein Verhalten gezeigt, daß es nicht immer durchführbar ist.

2. Der Mann, der die Worte Mt. 5³⁸ ff. sprach, kann sie in dem Moment, wo er sie sprach, gar nicht anders denn als maßgebende kasuistische Paradigmen gemeint haben. Sie haben durchaus die Form allgemeiner und unbedingt gültiger Regeln. Wenn wir auch urteilen, daß die Worte gar nicht jederzeit ausführbar sind, wenn wir urteilen, daß wörtliche Befolgung unter Umständen gefährlich werden, wider die Grundtendenz verstoßen, der zugrundeliegenden Gesinnung direkt zuwiderlaufen, mit anderen Sätzen des Evangeliums sich stoßen würde, so ist damit keineswegs gesagt, daß auch Jesus, als er jene Worte sprach, all diese Umstände beachtete. Betrachtungen, wie I. sie anstellt, haben nur die Bedeutung, daß sie unser Gewissen rechtfertigen, wenn wir die Regeln nicht mehr oder nicht immer befolgen. Wenn I. gegen unsere Auffassung einwendet: da Jesus in der Bergpredigt gerade gegen jüdischen Buchstabendienst eifere, könne er selbst nicht wieder neue Regeln gegeben haben, so macht mir Mt. 5 mehr den Eindruck, daß alte Regeln durch neue Regeln ergänzt oder ersetzt werden, und letzteres gilt besonders von Mt. 5³⁸ ff.; Jesus lehrt nicht sowohl eine neue Gesinnung, son-

1) Zwischen Mt. 5³⁸ ff. und 26⁶³ ff. kann ich keinen flagranten Widerspruch entdecken. Mt. 5 meint m. E. das leichtsinnige Schwören im Verkehr, Mt. 26 handelt es sich dagegen um die Abnahme eines Eides durch einen Dritten. Die Stellen sind überhaupt nicht komparabel.

dern zeigt an Paradigmen¹⁾, wie sich die Gesinnung im konkreten Fall notwendig äußern muß, besser gesagt: von Gesinnung wird überhaupt nicht geredet — die erschließt erst der Exeget — sondern geredet wird allein vom konkreten, kasuistischen praktischen Verhalten.

Schließlich darf zu beiden Punkten nicht verschwiegen werden, daß die Differenz in der Beurteilung der Worte auch in dogmatischen Verschiedenheiten wurzelt. Für I. ist der Prediger der Bergpredigt eine Person mit dem ewigen göttlichen Logos. Es ist selbstverständlich, daß der Logos, wenn er Mensch geworden, als Lehrer auftrat, nur solche Gebote gab, die allgemein gültig und in jeder Situation ausführbar sind, daß er alles überschaute, was zu seiner Zeit und wann auch immer geboten sein konnte, daß seine gesamte Lehre in sich eine Einheit darstellte und sein gesamtes Verhalten zu allen Punkten seiner Lehre in voller Harmonie stand. Der historischen Exegese türmen sich bei solcher Voraussetzung unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Auch für sie schimmert der ewige Logos hinter den Worten Jesu durch; aber was sie in Händen hat, ist zunächst menschliches, zeitgeschichtlich bedingtes, aus dem Augenblick gesprochenes, für den Augenblick geformtes Gut.

Die Kompliziertheit der Lage läßt sich auch so veranschaulichen. Der schriftgläubige und zugleich vaterländisch gesinnte Dogmatiker und der moderne Dienstverweigerer gehen darin zusammen, daß sie die Worte Jesu für unbedingt verpflichtend halten. Ersterer stimmt mit dem vaterländisch gesinnten Kritiker darin zusammen, daß sie wörtlich für uns nicht ausführbar sind, trennt sich nun eben darin von diesem wie jenem, daß er erklärt, sie seien auch nicht wörtlich

1) Wie I. in seinem Sinn von populären Paradigmen sprechen kann, begreife ich nicht ganz. M. M. n. sollten wir unter Paradigmen einfach konkrete Anweisungen verstehen, die zeigen, wie eine allgemeine Regel im Einzelfall zur Anwendung kommt. Wenn wir urteilen, daß in einem gegebenen Falle das Gegenteil dessen, was das Paradigma lehrt, getan werden muß, dann ist in diesem Fall entweder das Paradigma oder die Regel oder beides für uns unanwendbar.

gemeint. Der Kritiker muß dem Dienstverweigerer zugeben, daß seine Exegese richtiger ist. Er bewahrt sich vor Tolstoischer Praxis nicht durch dogmatische Exegese, sondern durch die Einsicht in den historisch bedingten Charakter des Evangeliums.

Gegen den Exegeten I. habe ich mich wenden müssen. Ich möchte nicht unterlassen, zu betonen, daß, obschon ich einer anderen exegetischen Methode folge, als der Vf., ich mich seinen der Ethik der Gegenwart dienenden Gedankengängen fast überall anschließen kann.

An die Bergpredigt knüpft auch KATTENBUSCH in seiner exegetisch-dogmatischen Studie zum neutestamentlich-christlichen Gebot der Feindesliebe an. Uns interessiert besonders seine synoptische Untersuchung des Herrenwortes Mt. 5⁴⁴ ff. Par.

Dies Gebot erscheint, wie K. hervorhebt, als die positive Ergänzung der zuerst nur negativ gehaltenen Forderung Mt. 5³⁹, ja noch mehr als eine Steigerung in der sachlichen Vergegenwärtigung des Leids, indem Jesus nun von wirklicher Feindschaft redet. Vielleicht ist auch 5³⁹ für 5⁴⁴ die Grundforderung und die Feindesliebe das letzte höchste Beispiel; jedenfalls ist der sittliche Zielgedanke aktiv geartet. Der Vergleich mit Lk. 6³⁵ ff. legt zwei kritische Möglichkeiten nahe: Daß die bei Lk. fehlende Formel $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\nu\alpha\iota\ \tau\omega\ \pi\omicron\nu\eta\rho\omega$ vielleicht in Q noch nicht so stand, vielmehr von Mt. ex. suis gebildet ist und daß die goldene Regel, die Lk. gegen Mt. hier anschließt (6³¹), vielleicht auch ursprünglich zu unseren Sprüchen gehörte. Die $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ nun, die Jesus fordert, hat nichts mit Sympathie oder Antipathie zu tun. Der Sinn der ganzen Forderung kann nur sein, daß Jesus uns auffordert, den Feind zu fördern, ihm zu dienen. Feinsinnig zieht K. eine Verbindungslinie zum Vaterunser: wir haben dem Feind verziehen und bitten für ihn um positives Gut und sind bereit, selbst für ihn zu tun, was wir können. Einige Fragen läßt K. noch offen, so auch die: ob nicht die Paradigmen (Rock, Meile und Backenstreich) namentlich die letzte etwas Sektiererisches an sich haben und ungeeignet seien, um Menschheitsethik zu werden. Die Erwägung hat viel für sich; sie würde für die Schwierig-

keiten, die uns heutzutage die Worte bereiten, eine gute Erklärung geben.

Nachdem noch Röm. 12¹⁴ ff. als ältester Kommentar zu den Jesusworten behandelt ist, geht K. zur systematischen Bearbeitung der Forderung Jesu über. Mag manches schwierig oder unsicher erscheinen, Rachegegnung hat uns jedenfalls als ausgeschlossen zu gelten. Für die Anwendung im Kriege stellt K. vier Grundsätze auf: Daß wir den Volksfeind nicht als persönlichen Feind ansehen und behandeln sollen, daß jede unnötige Härte zu vermeiden sei, daß das Völkerrecht treu inne zu halten sei und daß der politische Anstand gewahrt werden muß (also Verzicht auf Verleumdung, Fälschung u. dgl.).

Noch auf zwei kleinere deutsche Publikationen sei hier in Kürze hingewiesen. Sehr feinsinnig entwickelt G. NAUMANN (nach Vorträgen, die er in Leipzig und Straßburg gehalten hat) das „Heldentum Jesu“. Gegen Nietzsche erweist er mit Recht, daß auch Jesus als eine durchaus heldenhafte Erscheinung der Weltgeschichte angeschaut werden kann. Sein Heldentum entfaltet sich in seinem Kampf gegen die Feinde seiner Lehre und seiner Person und in den Opfern, die er freiwillig auf sich nahm bis zur Passion; desgleichen fordert auch seine Lehre Heldentum: gerade auch in der Leidensbereitschaft, zu der er uns anweist, ist Heldentum beschlossen. Die Uebertragung in unsere Gegenwart weist dann treffend auf die Punkte, die uns erlauben, auch beim Soldaten vom Heldentum im Geist und Sinne Jesu zu sprechen: da wo die harte, vielleicht widrige Pflicht des Krieges mit all seinen Folgen als Kreuz hingenommen wird, wo mitten im blutigen Ringen die Seele vom Haßgedanken sich freihält, wo man mitten in Todesgefahr furchtlos und still der Nähe seines Gottes gewiß ist. Aehnlich bewährt auch der evangelische Heimatkrieger evangelischen Heldensinn, wenn auch er in den Krieg sich schickt und Selbstbeherrschung, Leidensbereitschaft, Opferwilligkeit als tiefsten Lebensinhalt anzuerkennen und zu üben lernt. In dem, was er sagt, steht N. auf dem Boden des historischen Evangeliums. Er gibt den schönen Beweis, wie man gerade in heutiger Zeit

den Gemeinden mit dem Evangelium dienen kann. Sein Schweigen über gewisse andere Fragen zeigt bei ihm, daß er richtig weiß, wo Krieg und Evangelium sich nicht reimen.

Aus OTTS Büchlein, einer Sammlung von sechs Vorträgen, kann hier nur das zweite Stück, „Jesus, Nation und Krieg“ herausgehoben werden¹⁾. Sehr gut zeichnet der Vf. da zunächst Jesus als Freund des Vaterlandes, der als Märtyrer der Vaterlandsiebe (cum grano salis zu nehmen) als tragischer Held nationaler Treue stirbt. Andererseits sieht O. bei allem Schmerz, daß der Herr unseres Glaubens und Lebens ohne Verständnis für die eigentlichen staatlichen Einrichtungen einer Nation sich zeigt, und findet den Grund dafür einmal in seiner leidenschaftlich einseitigen Begeisterung für das Reich Gottes, vor allem dann in der Erwartung eines nahen Weltendes. Jesus predigt, sagt O. sehr richtig, dem Staat gegenüber Unterwürfigkeit, im übrigen aber verhält er sich gleichgültig, leidend, duldend gegen ihn. Nur für das kommende Reich Gottes lebt Jesus, kämpft er mit aller sittlichen Tatkraft, mit allen notwendigen Opfern bis zum Tod, mit allen erlaubten Mitteln der Welt, mit Klugheit, Zorn und Leidenschaft. Die Anschauungen scheinen mir richtig und glücklich formuliert. Zum Schluß sucht der Verf. zu erweisen, daß Jesus unter den veränderten Verhältnissen, unter denen wir stehen und die er nicht voraussah, zu Staat und Nation eine positivere Stellung genommen haben würde, so daß sich heutzutage Christenseele und Vaterlandsseele zusammenschließen dürfen.

Auch aus dem neutralen Ausland sind diesmal Aeüßerungen zur Sache zu vermelden. Temperamentvoll zieht P. WERNLE gegen den Antimilitarismus seines Vaterlandes zu Felde. Er will ihn teils aus Mangel an Gemeinschaftssinn (bequemer Egoismus), teils aus Ueberspannung des Gemeinschaftsgedankens

1) Die übrigen Aufsätze behandeln: Das religiöse Erlebnis des Krieges, Recht und Notwendigkeit des Krieges, Religion und Vaterland, weiter die Bankrotterklärung der sittlichen Menschheit und: das Weltgericht.

(Ueberspringung oder Entwertung der nationalen Staaten um des universalen Bruderreiches willen) ableiten. Wieweit ersteres den schweizer Antimilitaristen trifft, vermag ich natürlich nicht zu beurteilen; von religiös-sozialer Seite ist bereits lebhaft dagegen protestiert worden¹⁾. Uns interessiert hier mehr W.s Auseinandersetzung mit der antimilitaristischen Berufung auf Jesus und sein Evangelium: das Evangelium von der Liebe Gottes und dem universalen Bruderreich, die Forderung der Bergpredigt, den ganzen Geist der Person und des Lebens Jesu. W. gibt zu, daß die Antimilitaristen in der Tat an evangelische Ideale und Ziele erinnern, die zum Schaden der Christenheit nur zuviel vergessen worden sind und daß ein Christentum, das in Patriotismus aufgehen würde, aufgehört hätte, christlich zu sein. Wenn er trotzdem meint, daß Kriegsdienst und ein Leben nach dem Evangelium sich nicht ausschließen, so weist er zunächst auf das Täuferwort Lk. 3¹⁴, auf Jesu Verkehr mit dem Hauptmann zu Kapernaum und auf das Wort von Kaiser und Gott, das uns lehrt, daß Gottesdienst uns nicht hindern kann, dem Kaiser zu geben, was er von Rechts wegen fordern kann, womit eine klare Orientierung gegeben sei. Dann geht er näher auf die Einwände der Antimilitaristen ein. Das Reich Gottes, dem jene sich einseitig zuwenden, ragt in unsere Weltverhältnisse hinein, die ihrerseits auch Recht und Ordnung vergegenwärtigen. Fromm sein heißt jetzt Sinn haben für Realität, Gottes Willen in den Verwicklungen und Aufgaben dieser Welt erkennen. Die antimilitaristische Berufung auf Jesu Worte ist nach W. eine Verwechslung der Forderung Jesu an den einzelnen mit der Aufstellung eines neuen Staatsrechts. Hier könnte ich nur das Wort „Verwechslung“ nicht billigen: für uns können die Worte keine neue bindende Rechtsnorm darstellen, aber die Bergpredigt gibt sich, wie ich schon andeutete, selbst durchaus als nova lex. Auch die nähere Auslegung, die W. gibt, ist vom Standpunkt historischer Exegese aus beurteilt, nicht zutreffend. Es ist nur ein wohl einleuchtender Versuch, zu zeigen, wie

1) In den „Neuen Wegen“ 1915. S. 591 ff.

weit die Beteiligung am Krieg dennoch vor dem Evangelium zu rechtfertigen und mit seinem Geist zu durchdringen ist. Wenn W. dabei indes zustimmend auch von einem christlichen Pazifismus spricht, dessen ganze Sorge und Sehnsucht auf Erhaltung und Wiedergewinnung des Friedens gehen muß, kommt er auch dem historischen Evangelium wieder sehr nahe. Richtig sagt er endlich, daß Jesus selbst als Soldat nicht denkbar wäre; er steht über dem gemeinen Leben, wir mitten drin. Aber Jesus hat auch Vaterlandsliebe bewährt und gegen die Antimilitaristen, die in Jesus nur den Buß- und Gerichtsprediger seines Volkes, den unpopulären, verkannten, verfolgten Propheten sehen, versichert W., daß er doch dahin gehört, wo Not, Gefahr, Mühe und Arbeit ist im Vaterland, und wirft jenen vor, daß sie sich weigern, das Vaterland, das sie lieben, auch zu schützen und für es zu opfern. Ich glaube, daß W. hier die böse Kehrseite des Antimilitarismus richtig aufdeckt, nur hätte er seine Vorwürfe weniger persönlich fassen sollen; die schweizer Antimilitaristen haben auch hiergegen sich mit Leidenschaft wendet.

Auch in Holland blüht der Antimilitarismus. Einige Prediger, die in seinem Sinn einen Aufruf zur Dienstverweigerung mitunterzeichnet hatten, haben ins Gefängnis wandern müssen. Sie berufen sich wie die Schweizer auf Wortlaut und Geist des Evangeliums, daneben spielen allerlei philosophische und soziologische Ideale mit hinein. Der Leidener Prediger D. PLOOIJ ist weder Antimilitarist, noch spielt er die Rolle eines scharfen Gegners. Durch meinen Artikel im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift wohl angeregt, setzt er sich als Exeget und Theolog mit der Streitfrage auseinander und stellt schlicht zusammen, was negativ und positiv über Jesu Stellung zum Kriege zu sagen ist. Jesus ist auch nach Pl. kein Pazifist: aus dieser Welt wird sich der Friedenszustand nicht entwickeln, zu diesem Aeon gehört der Krieg als natürlicher Bestandteil. Dabei hat das Evangelium die Entwicklung des alten Aeon nicht falsch gezeichnet (wie ich es a. a. O. S. 249 ausgedrückt habe), sondern nur „anders“ — Pl. verweist auf das Beispiel des Buches

Jona, übersieht aber, daß die Aenderung des göttlichen Beschlusses im Evangelium weder gerechtfertigt noch überhaupt vorausgesagt ist. Daß die Endgerichtserwartung des Evangeliums für unsere Stellung große Bedeutung hat, scheint er nicht zugeben. Für die positive Regelung in Sachen des Krieges ist ihm Mt. 20²⁵ ff. das zentrale Wort; darnach sind auch die Forderungen der Bergrede absolut zu fassen. Aber Pl. bleibt hier in einer Unklarheit hängen. Nach dem Geiste, auch *cum grano salis* sie zu nehmen, erklärt er, wäre beinahe Profanation, aber — sie sind nicht als Gebot und Gesetzesvorschrift gemeint. Dann sind sie, meine ich, doch nur dem Geiste nach verpflichtend! Im übrigen bedeutet das militärische Problem auch nach Pl. eine außerordentlich peinliche Erinnerung an die Inkongruenz zwischen der gegenwärtigen Welt und dem Königreich Gottes. Daß das Evangelium den Kriegszustand verurteile, wie ich behauptet habe, darf man nach Pl. gleichwohl nicht sagen. Welche Folgerungen aus den Worten Jesu zu ziehen seien, will er jedem einzelnen in sein Gewissen schieben, niemand soll auch für andere antworten. Drum wünscht er, daß der Antimilitarist geduldet werde, aber dennoch auch zu einem gefährlichen Dienst eingezogen werde. Pl. selbst steht offenbar nicht bei den Antimilitaristen.

Jesus und der Krieg — diese Frage ist jetzt in allen christlichen Ländern brennend geworden. Wir hätten schon längst über sie klar sein müssen. Denn sie ist doch nur ein Unterteil des umfassenden Problems: Jesus und der nationale Staat. Kürzlich ist ein Büchlein, das schon in Friedenszeit geschrieben war, wieder herausgegeben worden, Fr. NAUMANNs Briefe über Religion (1. Aufl. 1903). Was NAUMANN früher schon erkannt hat, scheint mir auch heute noch festzustehen. Jesus hat mit Macht, Militär und Krieg nichts zu tun, aber — nur ein Teil unserer Sittlichkeit wurzelt im Evangelium. Wünschen müssen wir gleichwohl, daß dieser Teil schon in diesem Aeon sich immer weiter ausdehne.

Leiden.

Hans Windisch.

Neues Testament.

Paulus.

BOUSSET, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. XXIV 474. M. 12. — — WERNLE, P., Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets Kyrios. Tübingen, Mohr, 1915. 92. M. 2.40. — HEITMÜLLER, W., Jesus und Paulus, Freundschaftl. kritische Bemerkungen zu P. Wernles Artikel „Jesus und Paulus“. (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXV. Jahrg. 1915 S. 156 ff.). — GOETZ, K., Neue Forschungen zur Geschichte des Christusblaubens (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 30. Jahrgang 1915 Nr. 29—33). — VÖLTER, D., „Der Herr ist der Geist“ und „Kyrios Christos“ (Prot. Monatshefte 19. Jahrgang 1915 S. 122 ff.). — VÖLTER, D., Neutestamentl. Streitfragen I. Der Bericht über das Aposteldekret in Act. 15 nach der Auffassung von W. Bousset. (Nieuw Theologisch Tijdschrift 1915 S. 97 ff.). — BOUSSET, W., Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Forschungen zur Rel. u. Lit. des A.T.s und N.T.s N. F. 8. Heft. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1916. 95 M. 2.80. — Lebensfragen 3: WEINEL, H., Paulus, der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. 2. gänzl. umgearbeitete Aufl. Tübingen, Mohr, 1915. 294. M. 3.60. — WEISS, B., Paulus und seine Gemeinden, ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums. Berlin, Curtius, 1914. VIII 296. M. 4.— — STEINMANN, A., Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs. Braunsberg, Heyne, 1915. 83. M. 1.50.

Mit Recht betont BOUSSET in seinen „Nachträgen und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos“, daß sein bereits hier (1914 S. 169 ff.) angezeigtes Buch als Ganzes gedacht war und „durch eine Darstellung des Christusblaubens von den Anfängen bis Irenäus die Genesis der zentralen Eigentümlichkeit der Religion des antiken Christentums aufzuhellen“ versuchte. Sein Bedauern darüber, daß seine Kritiker sich meistens nur auf die ersten Teile eingelassen haben, ist deshalb verständlich. Dennoch macht der Platz, der nach BOUSSETS Auffassung Paulus in der Entwicklungsgeschichte zukommt,

begreiflich, daß die Gegner bei ihm eingesetzt und vor allem sein Verhältnis zu dem ihm vorhergehenden Christentum untersucht haben. Deshalb glaubt auch der Berichterstatter, dessen Aufgabe es ist, die Literatur über Paulus hier anzuzeigen, nicht an den Auseinandersetzungen zwischen B. und seinen Kritikern vorübergehen zu sollen, so sehr er auch die Schwierigkeit empfindet, die auf eine verschiedene Auslegung und Wertung zahlreicher neutestamentlichen Stellen sich stützenden Auffassungen mit einigen Sätzen wiederzugeben.

Damit klar wird, wogegen sich von verschiedener Seite her Widerspruch erhoben hat, müssen zuerst die Ergebnisse, zu denen B. über das paulinische Christentum kommt, noch einmal in aller Kürze hier zusammengefaßt werden. Dabei ist an das Buch von Reitzenstein über die hellenistischen Mysterienreligionen zu erinnern, über das B. im 15. Jahrgang dieser Zeitschrift (1912 S. 41 ff.) berichtet hat, und in dem bereits mit Entschiedenheit die Behauptung vertreten worden war, daß Paulus unter dem Einflusse hellenistischer, d. h. orientalisch-mystischer Vorstellungen gestanden habe und dadurch an entscheidenden Punkten über die Urgemeinde hinausgeführt worden sei, ja daß er wegen seines hellenistischen „Grundempfindens“ nicht als der erste, wohl aber als der größte Gnostiker bezeichnet werden müsse. Es ist ferner an den Aufsatz zu erinnern (siehe meine Anzeige Th. R. 1913 S. 294 ff.), in dem Heitmüller ausführte, daß zwischen Paulus und der Urgemeinde das hellenistische Christentum gestanden habe, und in dem er festzustellen versuchte, inwiefern dieses hellenistische Christentum nicht nur bei der Entstehung des paulinischen Glaubens mitgewirkt, sondern auch die Ausgestaltung des Paulinismus beeinflusst habe.

Wie Heitmüller, so nimmt auch BOUSSET die Entwicklungsreihe Jesus-Urgemeinde-hellenistisches Christentum-Paulus an und meint, der volle Strom der neuen universalen Religionsbewegung habe bereits geflutet, als Paulus in die Arbeit eingetreten sei. Auch sei er zunächst von diesem Strome getragen worden. Wie Heitmüller will auch B. in dem Christen-

tume der Gemeinden von Damaskus, Tarsus und Antiochien eine wichtige Stufe der Entwicklung sehen und meint, feststellen zu können, daß man sich schon in diesen Kreisen um den Kyrios als Haupt versammelt habe, dem man im Kultus Verehrung zollte, während sowohl die Bezeichnung Jesu als des Kyrios wie vor allem seine Verehrung als Kyrios im Kult der U r g e m e i n d e noch fremd geblieben sei. Die Uebertragung des alttestamentlichen Gottesnamens auf Jesus habe sich in diesen hellenistischen Gemeinden von Damaskus, Tarsus und Antiochien deshalb vollziehen können, ja vollziehen müssen, weil sie in einem Milieu gelebt hätten, das voll von göttlichen κύριοι gewesen sei, und in dem die Ueberlegenheit Jesu nur dann behauptet werden können, wenn er den vielen κύριοι und θεοί der hellenistischen Kulte als der eine sie überragende κύριος gegenübergetreten sei. Dieses Einrücken Jesu in das Zentrum des Kultus einer gläubigen Gemeinde, diese merkwürdige Verdoppelung des Objektes der gottesdienstlichen Verehrung, wie sie in dem Bekenntnisse 1. Kor. 8 6: εἰς θεός und εἰς κύριος zum Ausdrucke komme, sei nur in einer Umgebung denkbar, in der der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr in absoluter Sicherheit und Unbedingtheit geherrscht habe.

Habe somit Paulus den Kyrioskultus und den Kyriosglauben aus den hellenistischen Gemeinden übernommen, so sei doch beides für ihn nur der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung gewesen. In der Christusfrömmigkeit des Apostels erklinge eine ganz neue Note und werde zur Dominante. Das sei das intensive Gefühl der persönlichen Zugehörigkeit zu oder der persönlichen Verbundenheit mit dem erhöhten Herrn, mit andern Worten das, was man die Christumystik nenne, und zwar bestehe das Eigentümliche und Charakteristische der paulinischen Christologie darin, daß er dem κύριος Χριστός die Größe des supranaturalen Pneuma gleichsetze. Wie der Christ ἐν πνεύματι sei, so sei er ἐν Χριστῷ, lebe umgekehrt auch Christus wie der Geist in ihm.

Fragen wir nach der Herkunft der paulinischen Pneumavorstellung, so werden wir von B. in dasselbe Milieu geführt,

aus dem heraus Reitzenstein Paulus zu verstehen suchte. Die paulinische Vorstellung vom Pneuma, wonach das Höchste und Beste im Menschen ein Fremdes, ihm von oben aus Gnade Geschenktes, von außen an ihn Herangebrachtes sei, stamme weder aus dem Alten Testamente, noch aus der griechischen Philosophie, sondern aus der Mitte jener Mischbildungen, in denen sich Philosophie und orientalisch bestimmter Glaube, gedankliche Reflexion und antikes Mysterienwesen, Spekulation und religiös-ekstatische Mystik zu neuen wundersamen Gebilden verschlungen hätten, aus jenem Milieu, in das uns die Schriften Philos, der sogenannte hermetische Schriftenkreis und die Gnosis einen Einblick gewährten. „So steht die paulinische Lehre vom Pneuma mit allen ihren Konsequenzen in einem großen Zusammenhang. Paulus folgte in seinem trüben anthropologischen Pessimismus, in der dualistisch-supranaturalen Ausgestaltung der Erlösungslehre einer Zeitstimmung, die damals bereits viele Geister ergriffen hatte.“ Es sei unmöglich, die *πνευματικὸς*-Lehre, nach der Jesus, der noch vor einigen Dezennien auf der Erde mit seinen Jüngern wandelte, bereits fast zu einer Abstraktion, zu „dem Geiste“ werde, aus dem persönlichen Erlebnisse des Paulus vor Damaskus abzuleiten. Nicht der Christus, der Paulus bei seiner Bekehrung erschien, und noch weniger der historische Jesus, sondern der im Gottesdienste der Gemeinden verehrte Kyrios werde mit dem Pneuma identifiziert. Das gehe aus Stellen wie 2. Kor. 3^{14–15} hervor, wo der Synagogendienst dem christlichen gegenübergestellt werde, und Kol. 3¹⁶ f., wo der Gedanke fast unmerklich vom Gottesdienste zum alltäglichen Gesamtleben der Christen hinübergleite, ferner daraus, daß Paulus seine mystische Auffassung des Christenlebens an eine Erörterung der grundlegenden kultischen Vorgänge anknüpfe, auf denen es nach seiner Meinung ruhe (Gal. 3²⁷, Röm. 6¹ ff., 1. Kor. 10¹⁶ usw.). Dabei trage er mit einer Selbstverständlichkeit und ohne eine weitere Erklärung sakramentale Vorstellungen vor (1. Kor. 10¹⁶), die aller Wahrscheinlichkeit nach im hellenistischen Christentum weit verbreitet gewesen seien.

Zwar kann und will B. nicht bestreiten, daß die eigentümliche Christumystik des Apostels, sein ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ εἶναι sich trotz einer gewissen Verwandtschaft scharf von dem in der heidnischen hellenistischen Frömmigkeit herrschenden Vergottungsideale abhebe. In dieser Christumystik erscheine das Element der Gottheit in einer Weise für die gläubige Seele konkret und greifbar, wie dies bisher unerhört gewesen sei. Umgekehrt sei doch das starke Empfinden für den Abstand der Menschen von dem Göttlichen gewahrt. Im Gegensatz zu noch erhaltenen Aussagen aus heidnischen Liturgien und Gebeten finde sich bei Paulus niemals die nackte Formel, daß der Gläubige zu Christus selber würde. Auch erscheine bei Paulus nicht der einzelne Gläubige, sondern die Gemeinde, das σῶμα Χριστοῦ, als das eigentliche Korrelat zu Christus. Dadurch betone seine Predigt von dem ἐν Χριστῷ (ἐν κυρίῳ) εἶναι in viel stärkerem Maße das Ethos, die moralische Verpflichtung, und führe die Frömmigkeit aus ihren individualistischen Irrwegen heraus, in die sie sich bei dem Zusammenbruch der nationalen Religionen verirrt habe, und damit auch aus der Ohnmacht und Ziellosigkeit. Immerhin rege sich doch auch in Paulus der religiöse Uebermensch, der θεῖος ἄνθρωπος mit allen seinen Gefahren.

Der schroffe Supranaturalismus, der mit der Pneumalehre in der Gedankenwelt und der Grundstimmung des Apostels die Herrschaft erhalte, komme am konzentriertesten zum Ausdruck in der Lehre von Christus als dem zweiten Adam, die am besten aus seiner Anschauung von dem radikalen Gegensatze zwischen dem pneumatischen und dem psychischen Menschen begriffen werde. Christus sei der ἄνθρωπος πνευματικός im besondern Sinn des Wortes, während Adams psychische niedere Wesenheit von vornherein durch den Schöpfungswillen Gottes bestimmt sei. In diese Grundanschauung von den Gegensätzen zwischen dem ersten pneumatischen und dem zweiten psychischen Menschen, zwischen Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit rücke dann auch die Paulus eigentümliche Betrachtung des Todes Jesu ein. Sie liege nicht auf dem Gebiete des

Opfer- und Satisfaktionsgedankens. Original sei hier nur die Beziehung auf die Ablösung des Gesetzes, spezifisch paulinisch aber vor allem die mit der Christumystik aufs engste zusammenhängende Betrachtungsweise des Kreuzestodes, nach der das ganze Leben des Christen ein Sterben und Auferstehen mit Christus ist. Die Atmosphäre, aus der sie stamme, seien die hellenistischen Spekulationen vom leidenden sterbenden und auferstehenden Gotte, resp. von der in der Welt der Materie versinkenden und sich wieder aus ihr erhebenden Potenz, die „aus dem Kultus und den Erfahrungen der Gläubigen im Kultus hervorgewachsen“ seien und „überall eine anthropologische und praktisch paränetische Wendung“ genommen hätten.

So sei die Grundlage der paulinischen Christumystik trotz aller ihrer Eigenart eine Gesamtanschauung, die weder auf alttestamentlichem Boden, noch auf dem der griechischen Philosophie gewachsen, vielmehr ein Erbteil der spätantiken mysteriösen Frömmigkeit sei. Dieser trübe anthropologische Dualismus, der in der schroffen Gegenüberstellung von Geist und Fleisch zum Ausdruck komme, wirke bis in das persönliche Leben des Apostels ein, und sei dann auch das Einfallstor für allen spezifischen Sakramentsglauben und alles naturhafte Kultwesen. Der Paulinismus trete deshalb in seiner ganzen Großartigkeit, mit der Glut und der Innigkeit seiner Mystik, aber auch mit allen ihm eignenden Gefahren als einseitige Erlösungsreligion neben das Evangelium Jesu von der Sündenvergebung.

Etwas überraschend ist, daß B. diesen Ausführungen noch einen Abschnitt über den paulinischen Christu**g**l**a**u**b**e**n** folgen läßt, in dem er ausführt, daß zwar „bei dem Apostel Paulus zuerst der Glaube (in der Form des Christusglaubens) als das innere Zentrum des religiösen Lebens“ erscheine. „Mit seiner Betonung der Bedeutung des Glaubens für die Religion“ rücke jedoch der Apostel in einen großen Zusammenhang, und man könne ihn nicht in dem Maße wie Philo einen Psychologen des Glaubens nennen. Indem der Glaube für ihn in demselben Sinne und Umfang Glaube an Jesus Christus wie an Gott sei, zeige er sich von einer schon ausgeprägten Gemeindeüber-

zeugung abhängig. Aber auch hier wachse bei ihm — zum Teil unter Einfluß der hellenistischen Gedankenwelt — das Geistig-Religiöse aus dem Kultischen heraus: die Person Jesu werde noch in einem ganz andern Sinne als bisher „eine das persönliche Christenleben beherrschende und erfüllende Gegenwart.“

Den Schluß des Kapitels, das von Paulus handelt, bilden kurze Andeutungen darüber, wie sich Paulus mit dem Titel des υἱὸς τοῦ θεοῦ über die Schwierigkeit hinweghalf, die darin lag, daß das Objekt des religiösen Glaubens wie der gottesdienstlichen Verehrung in einer eigentümlichen Verdoppelung erschien.

Gegen diese Darstellung der Entwicklung von Jesus zu Paulus hat am lebhaftesten und eingehendsten WERNLE protestiert. Er kann weder die Differenz zwischen Paulus und der palästinensischen Urgemeinde für so groß und einschneidend halten noch die Erklärung, die Bousset dafür gibt, als richtig anerkennen. Das verbindende Glied zwischen Paulus und Jesus ist nicht ein hellenistisches Christentum, sondern die Urgemeinde in Jerusalem, und das, was Paulus mit ihr gemeinsam hat, ist größer als was ihn von ihr unterscheidet.

Auf Grund einer Untersuchung der synoptischen Quellen, der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe glaubt WERNLE schon in der Urgemeinde einen Glauben an die Messianität nachweisen zu können, „der sich in den Titeln Christos, Sohn Gottes, Menschensohn, Davidsohn, Herr von Ps. 110, sitzend zur Rechten Gottes ausgedrückt, in Tod und Auferstehung Jesu geweihsagte und heilbringende Tatsachen verehrt, sein Kommen zur Aufrichtung des Gottesreiches erwartet und bis dahin in lebendigem Verkehr mit ihm gestanden habe.“ Die uralte Taufe im Namen Jesu sei aber auch ein Beweis des Christuskultes bereits auf palästinensischem Boden. Die Anrufung eines zur Rechten Gottes sitzenden, den Jüngern aber von früher her vertrauten und von ihnen geliebten Herrn sei von dem Augenblicke an möglich gewesen, wo der Auferstehungs- und Erhöhungsglaube entstanden war. Dieser Auferstehungs-

glaube lasse sich aber nicht restlos erklären, vor allem nicht mit der Erwägung Boussets, daß eine Enttäuschung heißester Hoffnungen nach einer Zeit der Entmutigung den Gegen Schlag auszulösen pflege oder wenigstens auslösen könne. Wir müßten vielmehr „irgendein geheimnisvolles, nicht rational zu konstruierendes Moment dabei annehmen“.

Was dann die Erklärung der allerdings vorhandenen Differenz zwischen Paulus und der palästinensischen Urgemeinde betrifft, so weiß sich W. von Bousset durch einen Gegensatz der Methode getrennt. Es sei für Bousset fast ein Axiom, daß der ganze Fortschritt der Christologie von der Urgemeinde zu Paulus religionsgeschichtlich, d. h. durch die Milieuverschiebung zu erklären sei. Weder die rabbinischen Wurzeln des paulinischen Denkens, noch seine Bekanntschaft mit einer bestimmten Christologie der Urgemeinde, noch endlich sein Bekehrungserlebnis würden für das Verständnis seiner Christologie ernsthaft herbeigezogen. Vielmehr müßten das hellenistische Milieu, die Mysterienreligionen Syriens und Kleinasiens usw. alles erklären, was bei Paulus im Vergleich zur Urgemeinde etwa als neu erscheinen könne. Der Paulinismus trage jedoch an der Stirn geschrieben, daß er in ganz persönlichen gewaltigen inneren **E r l e b n i s s e n** seine tiefste und entschiedenste Wurzel habe, und alles, was auf Milieueinflüsse zurückgehen möge, könne immer nur Ausdrucksform seiner eigenen Erlebnisse und seiner eigenen Gedankengänge sein.

Indem W. das Bild von der Entstehung des paulinischen Christusglaubens zu skizzieren unternimmt, das ihm als richtig erscheint, nennt er als Wurzeln den jüdischen Messianismus, in dem die Ansätze zu den mannigfaltigsten Messiaspekulationen bereits vorhanden gewesen seien, den Christusglauben der Urgemeinde mit der Zumutung, den gekreuzigten Jesus als Messias anzuerkennen, weil er auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht worden sei, und vor allem das eigene Christuserlebnis, das aus seinem ganzen Denken „Bekehrungsdenken“ gemacht und seinem Christusglauben den ganz persönlichen Charakter gegeben habe. Möge man sein

Verhältnis zu Christus wegen seiner Innigkeit als Christumystik bezeichnen, so sei doch diese „auf alle Fälle nicht eine höhere Stufe über dem Glauben, sondern der Christusglaube selbst, ganz lebendig als Erlebnis gefaßt“. „Vorstellungsmäßig genommen“, throne Christus im Himmel. „Aber dem Gefühlserlebnis nach ist der Christus ganz nahe, ganz gegenwärtig.“ Dabei müsse man sich zugleich gegenwärtig halten, daß das Christus erlebnis für Paulus letztlich ein Erlebnis Gottes, von Anfang an ein Erlebnis der erlösenden Gottesliebe gewesen sei. Versuche man die paulinische Christologie zu verstehen, indem man „ein Zusammenfließen seiner früheren jüdischen Gedanken mit den Gedanken und Titeln der Urgemeinde annehme und eigne Reflexion, Lektüre des A. T.s und immer neue Impulse aus der persönlichen Christusgemeinschaft diese Stoffe weiter bewegen lasse“, so werde man Paulus das Recht der Neubildung nicht bestreiten dürfen und zugleich, um nicht zu falschen Schlüssen zu kommen, zwischen den feststehenden Zentralgedanken und den ganz gelegentlichen wechselnden Theologumena unterscheiden müssen. Behalte man diesen Unterschied im Auge, so werde man nicht verkennen können, daß sich in allem wesentlichen Paulus und die Urgemeinde zusammengefunden hätten, wie es auch auf dem Gebiete des Christusglaubens tatsächlich keinen Streit zwischen Paulus und den ältern Christen gegeben habe. Neu sei allerdings die paulinische „Lehre von der universellen und kosmischen Heilsbedeutung des Messias im Gegensatz zu allen menschlichen Verdiensten und Sühnmitteln“, „die innige Verbindung des Christus im Himmel mit dem Geist und seinen irdischen Wirkungen, die theoretische Verbindung des Pneumatischen mit der Christologie und die Christus- und Pneumamystik auf Grund des innigen Christusverhältnisses des Paulus und im Zusammenhang mit der Beobachtung pneumatischer Kräfte überall im Fortgang des Christusevangeliums“, endlich „die Theologumena vom himmlischen Sohn Gottes, dem Kyrios des A. T.s, dem Offenbarungs- und Weltmittler, dem Bild Gottes und der Weisheit Gottes und der Versuch, dieses himmlische Herrlichkeitsbild

durch den Kenosisgedanken mit dem Messias auf Erden und am Kreuz zu verbinden“. Immerhin sei fraglich, ob alles, was uns bei Paulus als neu erscheine, auch wirklich neu und genuin paulinisch gewesen sei.

Den ganz andern Ergebnissen, zu denen Bousset gelangt, hält W. zunächst die Schwierigkeit entgegen, eine sichere Kenntnis von der Christologie der heidenchristlichen Urgemeinde zu gewinnen, die die Vorstufe des Paulinismus gewesen sein soll, und die Abhängigkeit des Paulus von ihr zu beweisen. Die Ueberlieferung, auf die sich der Apostel berufe, gehe auf Jerusalem zurück (Gal. 1 18). Indem dann WERNLE die Schilderung des Weges prüft, auf dem nach Bousset die paulinische Pneumalehre aus der Stellung des Geistes im Kultus, die paulinische Christumystik und der paulinische Glaube aus dem Kyrioskulte der hellenistischen Gemeinden entstanden ist, bestreitet W. zunächst, daß sich der Christusglaube des P. wesentlich in den Satz zusammenfassen lasse: Der Herr aber ist der Geist, und sucht dann nochmals zu zeigen, wie in Wirklichkeit aus dem Christusglauben bei Paulus die Christusgemeinschaft mystischer Art mit Macht hervorgebrochen sei, „nicht als Gegensatz zum Glauben, nicht als höhere Stufe des Glaubens, sondern als dessen tiefer Sinn und Wert, als die innerliche Berührung mit dem Glaubensobjekt und die Umwandlung des eigenen Ichs in den im Glauben ergriffenen Christus oder Christusgeist.“ Die meisten Stellen, wo Bousset Kultusmystik finde, ließen nichts davon erkennen. Wohl brächten einige die Christumystik in engen Zusammenhang mit dem Sakrament, aber es sei zunächst fraglich, ob P. hier von Gemeindeüberzeugungen ausgehe, auch schein P. nicht sowohl das Geistig-Persönliche aus dem Kultisch-Sakramentalen herauszuspinnen, als vielmehr das Sakramentale für den Dienst des Geistigen zu verwerten. Am ehesten sei noch 1. Kor. 10 16 Kultusmystik zu finden. In jedem Falle aber sei die persönliche Mystik das Erste und die Kultusmystik das Abgeleitete, Spätere. Mit Bousset aus der paulinischen Mystik ein Gemeinschaftsgefühl von einer unerhörten Kräftigkeit und Intensität

abzuleiten und darin die Eigenart der paulinischen Mystik zu erkennen, sei schon deshalb mißlich, da alle Mystik individualistisch sei. Es sei überhaupt fraglich, ob man wegen der bekannten Formel wirklich von einer paulinischen Mystik reden dürfe und nicht mit dieser Bezeichnung vorsichtiger sein sollte. Auch hinter Stellen wie 1. Kor. 12¹³ usw., wo Paulus die Eintrittszeremonie fein für das Gemeinschaftsgefühl nutzbar zu machen wisse, stecke wenig Mystik im strengen Sinne des Wortes. Der Behauptung, daß P. als Erbteil der spätantiken mysterischen Frömmigkeit einen trüben anthropologischen Pessimismus in das Christentum eingeführt habe, stellt W. Röm. 7 entgegen, „die Grundstelle für unsere Kenntnis der Gedanken des Paulus“, und betont den sittlichen Grundton in der paulinischen Auffassung des Menschen. Er wundert sich, daß Bousset beim Suchen nach den Quellen das Spätjudentum vollständig ausschalte und nicht im bösen Triebe der Rabbinen eine der Wurzeln der paulinischen Anthropologie erkenne. Möge auch P. über diese Lehre noch hinausgehen, so sei ihm doch jedenfalls die Terminologie Philos und des corpus hermeticum fremd, und es handle sich dort um andere Gegensätze als bei ihm.

Skeptisch endlich verhält sich W. gegen die Art der religionsgeschichtlichen Schule, kurzweg von einem Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gottheilande zu reden als einer im ganzen Oriente weit verbreiteten Gesamtanschauung. Jedenfalls glaubt er, die an den Kreuzestod sich anschließende Symbolik ohne den Umweg über hellenistische Mythen und Mysterien daraus erklären zu können, daß der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu ein Zentrum für den Glauben der ganzen christlichen Gemeinde geworden sei. Der These, daß diese besondere Art Christumystik aus dem Kult, dem Sakrament der hellenistischen Gemeinde herausgewachsen sei, stehe entgegen, daß wir sie überhaupt nur als paulinisch kennen und weder vor noch nach P. nachweisen können. Die wahre Wurzel der paulinischen Christumystik sei das neue Leben in intimster Gemeinschaft mit Christus, möge sie auch sprachlich hellenistische Beeinflussungen erfahren haben.

Zu diesen Ausführungen Wernles hat sofort HEITMÜLLER das Wort ergriffen, da sie sich teilweise auch gegen ihn richten, und einige Behauptungen über seine Ansicht und sein Verfahren richtig zu stellen unternommen. Angesichts der Sicherheit, mit der Wernle die von Paulus weiter gegebene Ueberlieferung auf Petrus zurück führt, betont er zunächst die Pflicht zur Vorsicht bei der Erforschung des Urchristentums und zeigt hernach, aus welchen Gründen es berechtigt sei, das Christuserlebnis des Apostels Paulus, das viel zu sehr isoliert werde, aus dem hellenistischen Christentume zu verstehen. Den Vorwurf, daß er nicht mit einem Erleben des Apostels rechne, weist er zurück, sucht jedoch zu zeigen, inwiefern die unzweifelhafte Tatsache, daß P. auch seine Christumystik erlebt habe, die Forschung keineswegs der Fragen enthebe, die die religionsgeschichtliche Schule stelle und zu beantworten suche. Eine Differenz zwischen sich und Bousset sieht H. darin, daß ihm Bousset den Abstand zwischen P. und der Urgemeinde zu überspannen scheint. Auch er glaubt, trotz der Unsicherheit der Quellen zu erkennen, daß schon in der ältesten Gemeinde mehr lebte als der alte jüdische Messiasglaube. Der schon dort vorhandene neue Glaube dürfe aber nicht ohne Weiteres als Kyriosglaube und Kult bezeichnet werden. Auch die Verwendung des Namens Jesu, auf die sich Wernle berufen habe, beweise noch keinen Kult Jesu sondern nur, daß ein Ansatz dazu vorhanden gewesen sei. Sei doch die Wertung und Verwendung heiliger Namen im antiken Glauben und Brauch überaus mannigfaltig, wie H. in seinem frühern Buche nachgewiesen habe. Erst auf hellenistischem Boden habe der Gläubige das, was die Urgemeinde von dem Christos Jesus predigte und durch ihn an religiösem Besitze hatte, in der Form der ihm geläufigen Kyriosvorstellung erlebt. Auch die kultische Verehrung, die sich in hellenistisch-heidnischen Kreisen unter der Einwirkung und Nachwirkung ethnischer Anschauungen entwickelt habe, „bedeutete wieder nicht eine absolute Neuschöpfung und eine äußerliche Herübernahme, sondern faßte schon in der Urgemeinde vorhandene Erlebnisse und

Strebungen in eine hellenistische, jüdischer Anschauung von Haus aus fremde, Form und bildete sie weiter.“

GOETZ hat den Aufsatz Wernles bereits vor sich und schließt sich seiner Kritik an manchen Punkten an, unterscheidet sich jedoch von ihm dadurch, daß er noch häufiger das *Judentum* da zur Erklärung herbeizieht, wo Bousset hellenistisch-orientalische Einflüsse zu erkennen glaubt. So meint er, daß schon die palästinensische Urgemeinde die jüdische Bezeichnung des Königs als des Herrn auf Jesus als den Christos übertragen habe. Deshalb, und nicht weil Kyriosnamen und Christuskult zusammenhingen, falle die Anrede Kyrios und die Proskynese zusammen; denn wo in den Evangelien der Titel oder die Anrede Herr gebraucht werde, handle es sich nicht um Gemeindegottesdienst sondern um gewöhnliche Straßenszenen. Auch das altchristliche Gemeindegebet werde, wie Bousset selber zugebe, noch lange an Gott gerichtet, auch wenn es im Namen Jesu geschehe. Daß eine enge Verbindung zwischen der Proskynese und der Verehrung Jesu als des Christos bestehe, gehe aus Stellen wie Mth. 22¹¹, Mk. 5⁶ und Mk. 15¹⁹ hervor. Auch in der stark jüdisch gefärbten Stelle Luk. 2¹¹ werde Jesus als Christus der Herr bezeichnet. Nun verweise allerdings Bousset auf die Beobachtung Böhligs, nach der der Titel Kyrios in der gesamten jüdischen Literatur nicht als Bezeichnung des Messias vorkomme. Aber der Messias werde überhaupt in der vorneutestamentlichen Literatur nicht sehr oft erwähnt, und man habe ihn auch nicht als Herrn anrufen können, bevor er dagewesen sei, wie Wernle mit Recht bemerke. Immerhin schrieben die LXX Num. 24⁷ dem Messias ein *κυριεύειν* über die Heiden zu. Auch sei es, wie besonders aus einer Erzählung Philos hervorgehe, offenbar zur Zeit Jesu Sitte gewesen, die jüdischen Könige bei feierlicher Gelegenheit als „unser Herr“ anzureden. Daß der Titel und die Anrede Herr in der ältesten Schicht der evangelischen Literatur selten sei, könne nicht auffallen, da ja auch die Christusbezeichnung spärlich vorkomme. Der Verfasser der *Logia* bevorzuge nach seiner ganzen mehr in der Richtung der

schriftgelehrten Weisheit gehenden Geistesart den Namen Menschensohn. Bei Mk. aber erscheine der Christusname kaum häufiger als der des Kyrios. Die christliche Neuerung liege somit darin, daß der Name „Herr“ auf Jesus übertragen und in ihm der Messias und König verehrt werde. Auch die griechische Uebersetzung des aramäischen Urwortes, das G. wie Wernle durch das Maranatha bezeugt findet, werde schon in Jerusalem von jüdischen Hellenisten gebraucht worden und von hier in die Evangelien eingedrungen und zu Paulus gelangt sein. Die besondere Beliebtheit dieses Titels bei den Heidenchristen werde sich daraus erklären, daß die Bezeichnung Christos zu spezifisch jüdisch gewesen sei. Zugleich werde allerdings auch der Gegensatz gegen den orientalisches-hellenistischen Regentenkult, aus dem die Anrede des Kaisers als Kyrios und Theos stamme, mitgewirkt haben. Räume doch auch Bousset ein, daß einzelne Elemente des Kyrioskultes, vor allem die Anrede Soter, unmittelbar aus dem hellenistisch-römischen Regentenkultus herübergenommen worden seien.

Für völlig verkehrt hält G. die Ableitung des Glaubens an den Kyrios aus dem Hellenismus. Sei es auch eine starke Uebertreibung, daß der palästinensischen Urgemeinde der Glaube an Jesus gefehlt habe, so möge immerhin erst Paulus den Glauben in das Zentrum des Christentums gestellt haben. Aber auch in dieser Beziehung stehe er auf den Schultern des Judentums und sei von ihm aus zu erklären. Freilich habe er meist etwas Höheres und Tieferes unter Glauben verstanden, keine Leistung mehr wie die Rabbinen sondern ein kindliches Vertrauen auf Gottes erbarmende Gnade und reine Liebe im Sinne Jesu, und diese Erkenntnis habe ihn zum großen Theologen des Glaubens gemacht. Mit Unrecht jedoch wolle Bousset diese Ehre Philo zuschreiben.

Im Unterschied von Wernle sieht G. etwas Richtiges darin, daß Bousset den trüben anthropologischen Pessimismus und die dualistisch-supranaturale Erlösungslehre in Beziehung zu gnostisch-hellenistischen Gedanken und Stimmungen bringt. Das Charakteristische des Apostels besteht freilich auch nach

ihm darin, daß P. unter dem Eindrucke der Ueberlieferung von Jesus und seiner eigenen Erfahrungen den Geist versittlicht, indem er ihn als das Wesen und die Kraft Jesu erkennt, die das neue Leben in den Christen hervorbringt und trägt.

Die über das Urchristentum hinausgehenden Opfer- und Sühnegedanken glaubt jedoch G. hinwiederum viel eher aus den jüdischen Gedanken des stellvertretenden Leidens und Sterbens und dem Kollektivbegriffe des zweiten Adams oder Urmenschen als aus der Gedankenwelt der Mysterienreligionen erklären zu können. Dem Urteile, daß die Verehrung Jesu als des Kyrios neben Gott eine merkwürdige Belastung und Komplizierung gegenüber der Einfachheit und Schlichtheit der Religion bedeute, wie sie uns im A. T., bei Jesus und im spätern Judentume entgegentrete, hält G. entgegen, daß auch das Judentum, und somit auch Jesus, Mittler zwischen Gott und den Menschen gekannt habe, daß es Mose nach Sirach 45² „wie einen Gott“ verehrte, ihn als Mittler des Bundes pries, als von Anfang der Welt an bereitet, als großen Engel, Propheten der Welt, seinen Herrn, Heiligen Geist, weltbeherrschenden Menschen und Fürbitter des Volkes, daß das Judentum ferner neben dem Gesetze Moses auch eine Taufe Moses und Opfer, die Mose geboten habe, kannte. Weise doch auch P. selber auf die Taufe Moses und Israels Opfer hin als Gegenstücke der christlichen Taufe und des christlichen Brotbrechens und Kelches.

Nur soviel scheint ihm darum an Boussets Aufstellungen haltbar, daß sich auch in der hellenistisch-orientalischen Umgebung des Urchristentums Vorstellungen und Einrichtungen fanden, die mit den judenchristlichen nahe verwandt waren und für die Heidenchristen eine Brücke bilden konnten zum Verständnisse der Predigt des Apostels und seiner Genossen.

Von einem ganz andern Standpunkte aus erhebt VÖLTER Widerspruch gegen Boussets These. Der Satz „Der Herr ist der Geist“, in den sich der Christusglaube des Apostels nach Bousset ganz wesentlich zusammenfaßt, steht in einem Ab-

schnitte, der sich als spätere Interpolation zu erkennen gibt. 2. Kor. 3^{2b}—4⁶ ist spätere Zutat, ebenso aber auch 1. Kor. 15⁴⁴—46, wo es heißt, Gott habe den letzten Adam d. h. Christus zum lebendigmachenden Geiste gemacht, ferner 1. Kor. 2⁶—16 und 6¹²—20, wo wir lesen: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.“ Später eingeschoben ist aber auch 1. Kor. 10¹—22 und 12² und ³ sowie 12 und 13. Somit kann nach V. keine Rede davon sein, daß in den echten Korintherbriefen der Kyrios dem Pneuma gleichgesetzt werde. Nicht anders verhält es sich mit dem Römerbriefe. Wo hier der Kyrios oder Christus dem Pneuma gleichgesetzt wird, spricht nicht P. selber sondern ein Uebersetzer. Während die Einschübe, die V. jetzt in den Korintherbriefen annimmt, sich nur teilweise mit denen decken, die er in seinem Buche über Paulus und seine Briefe (Th. R. 1910 S. 439 ff.) festgestellt hat, verweist er für den Römerbrief auf seine frühern Ausführungen.

Hat somit nicht P. selber Kyrios und Pneuma einander gleichgesetzt, so erhebt sich die Frage, wie es später zu dieser Gleichsetzung gekommen ist. Die Antwort gibt eine Vergleichung der ursprünglichen paulinischen Rechtfertigungslehre, die V. in den von ihm als echt anerkannten Stücken des Römerbriefes findet, mit der des Uebersetzers. Nach dem ursprünglichen Briefe des P. wird der Mensch, der an den Sühntod Jesu glaubt, gerechtfertigt indem ihm die Frucht dieses Sühntodes zu teil wird. Wer aber so in der Glaubensgemeinschaft mit Christus gestorben ist, der steht mit ihm auch auf zu einem neuen gottgeweihten Leben, da er seinen zur Sünde verleitenden Begierden widerstehen kann. Bezeichnend ist, daß immer an den „Willen“ appelliert wird. Für den Uebersetzer jedoch ist die Sünde nicht mehr eine historisch-soziale Macht, die im Fleisch nur einen Anknüpfungspunkt findet, sondern eine sarkische. Mit der bloßen Sühnung oder Vergebung der Sünde kann darum die Rechtfertigung nicht erreicht werden. Wohl müssen dem Menschen auf Grund seines Glaubens die Sünden vergeben werden. Aber das ist nur etwas Vorläufiges.

„Die Rechtfertigung selbst hängt ab vom Glauben an die Auferstehung Christi, sofern dem Menschen auf Grund dieses Glaubens d. h. in der Glaubensgemeinschaft mit dem Auferstandenen, das Pneuma, der Lebensgeist des Auferstandenen zuteil wird als das die Sünde im Fleisch tötende und unterdrückende und Gerechtigkeit schaffende neue Lebensprinzip.“ Der Zweck dieser neuen Rechtfertigungslehre ist, den vom paulinischen Evangelium abgefallenen Judaisten zu zeigen, daß der Weg der Gesetzeswerke für den sarkischen Menschen aussichtslos ist. Diese neue Rechtfertigungslehre hatte dann aber die wichtigsten Folgen für die Christologie, insofern nun der Erlöser ein von Haus aus pneumatisches und pneumaspendendes Wesen sein mußte. „Hier liegt der Ursprung der Identifizierung Christi oder des Kyrios mit dem Pneuma. Sie ist das Ergebnis theologischer Spekulation im Interesse der antijudaistischen Polemik.“

Gegenüber dieser den Briefen selber entnommenen Erklärung der Tatsache, daß der Herr und der Geist gleichgesetzt werden, könne die freie subjektive Boussets nicht aufkommen; denn auch noch die weitem Stellen 1. Kor. 8 5 6 und Kol. 3 17 sind nach Völter entweder durch Einschübe entstellt (wie der Nebensatz mit ὅσπερ) oder sicher unecht und lediglich einer echten Stelle (1. Kor. 10 31) nachgebildet.

Mit Unrecht unterscheidet endlich Bousset nach V. zur Erklärung der Tatsache, daß P. den Kyriostitel auf Jesus überträgt, zwischen Jesus, der Paulus bei seiner Bekehrung erschien, und dem im Gemeindegott verehrten Kyrios. „Daß der Titel Kyrios in erster Linie dem auferstandenen und zum himmlischen Leben durchgedrungenen Jesus gilt“, beweisen Stellen wie 2. Kor. 4 14, 1. Kor. 15 55. 57, 2. Kor. 5 14 15, aber auch die Auferstehungserzählungen Luk. 24 34, Joh. 20 18. 25. 28; 21 7, sowie Apg. 2 34. Ebenso zeugt die deuteropaulinische Literatur für diese Auffassung. Auch am Herrnmahl stellt sich die Gemeinde als Leib des auferstandenen Herrn dar, und der Herrntag ist der Gedächtnistag der Auferstehung.

Auch ein Aufsatz desselben Verfassers, der in der *Nieuw Theologisch Tijdschrift* erschienen ist, wendet sich gegen Bousset und zwar gegen die Ansicht, die er in der *Zeitschrift f. neutest. Wiss.* 1914, S. 144—162 über das Verhältnis des 15. Kapitels der Apg. zu Gal. 2 ausgesprochen hat. Darnach wäre Gal. 2 und Apg. 15 noch mehr als bisher scharf auseinander zu halten. Nur wenn man einsehe, daß bei der Zusammenkunft in Jerusalem alles noch in der Schwebe geblieben und nichts prinzipiell geordnet worden sei, verstehe man nach Bousset die spätern Vorgänge in Antiochien (Gal. 2¹¹ und ev. Apg. 15, falls hier von einer andern Zusammenkunft als der Gal. 2^{1—10} geschilderten die Rede sei).

Dem gegenüber vertritt VÖLTER die Ueberzeugung, daß sich die Abschnitte Gal. 2^{1 ff.} und Apg. 15 nicht nur auf dasselbe Ereignis beziehen, sondern auch auf demselben Berichte beruhen, ihn freilich in verschiedener Richtung überarbeitet haben. Aus der jetzigen Erzählung der Apg sind die Petrusrede und die Jakobusklauseln auszuschneiden. Zutat des Verfassers ist auch Vers 1 und 2. Ferner hat er das Apostelkonzil hinter die Reise verlegt, die im 13. und 14. Kapitel erzählt wird, während es in Wirklichkeit vorher stattfand. Auch hat er aus der einen Reise des Paulus nach Jerusalem zwei gemacht (11³⁰ und 15^{1 ff.}). Er kam dazu, weil er die Korneliusgeschichte (10^{1—11 18}) erfunden hatte, um Petrus keine rückständige Haltung einnehmen zu lassen, und nun nicht sofort die Erzählung vom Apostelkonvent anschließen konnte. Nachdem nun aber die Kapitel 13 und 14 vor dem 15. standen, mußte erklärt werden, wie Johannes Markus von Jerusalem nach Antiochien gekommen war (13⁵). Dies geschah (12²⁵) im Anschluß an den Bericht über eine erste Reise, den der Verfasser dadurch gewann, daß er die Worte Apg. 11^{27—30}, die einst den Anfang des jetzigen 15. Kapitels bildeten (statt Vers 1 und 2) als Schilderung einer frühern Reise verwertete. Der Verfasser des (unechten) Galaterbriefes hingegen konnte diesen (Apg. 11^{27—30} genannten) Anlaß der Reise nicht brauchen, da er Alles auf die Initiative des Apostels Paulus

zurückführte. Immerhin erinnert die Stelle Gal. 2 10 noch daran, lautet auch teilweise fast wörtlich wie Apg. 11 30 1).

In seiner zweiten Schrift, in der sich BOUSSET fast ausschließlich mit Wernle auseinandersetzt, hält er daran fest, daß die Urgemeinde aus den verschiedenen Bezeichnungen, die man auf Jesus möge übertragen haben, vor allem ein Messiasbild, das des von oben kommenden Menschensohnes, herausgegriffen und sich angeeignet und damit den ersten Akkord des Hymnus angestimmt habe, der die Gestalt Jesu durch die Geschichte begleiten sollte. Man möge die Frage, ob sich Jesus selber für den Messias gehalten habe, offen lassen: jedenfalls könne man nicht nur in sehr vielen Menschensohnstellen die Hand der Gemeinde erkennen, sondern es spreche sehr viel dafür, daß sämtliche Aussagen der ersten Gemeindedogmatik seien. Der Kyriostitel jedoch, der „sehr am Rande unserer evangelischen Literatur, zum allergrößten Teile als schriftstellerische Eigentümlichkeit des Lukas“ erscheine, sei nicht auf palästinensischem Boden gewachsen. Da er in erster Linie den gegenwärtigen Herrn bezeichne, hätte er viel leichter in die evangelische Erzählung eindringen können und müssen als der Titel Christos, wenn er wirklich im ältesten Gemeindegebrauch vorhanden gewesen wäre. Ps. 110 sei allerdings ein Fundament der palästinensischen Gemeintheologie gewesen, aber hier habe Adoni noch profanen und keinen religiösen Charakter, und selbst bei messianischer Deutung ergebe sich aus ihm nur der Sinn, daß der Messias sich zu David wie Herr zu Knecht verhalte. Den κύριος καὶ Χριστός der Apostelgesch. habe man erst in der griechischen Uebersetzung des A. T.'s auf hellenistischem Boden gefunden. Die Möglichkeit, Jesus als den Herrn zu bezeichnen,

1) In einem dritten Artikel (ebenfalls overgedruckt uit Nieuw Theol. Tijdschrift, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon) sucht VÖLTER zu zeigen, daß die Stellen der Evangelien, wo Jesus als Menschensohn im Sinne Daniels erscheine, spätern Ursprunges seien, nicht aber die, wo er sich als solcher im Sinne Ezechiels (3 17 ff., 33 10 ff., 34 4 6 11 16) bezeichne (Mth. 8 20; 11 19; Luk. 19 9 10).

wäre für die palästinensische Gemeinde nur dann vorhanden gewesen, wenn dieses Attribut für Gott auf dem Boden des hebräischen Judentums gang und gäbe gewesen wäre. Nun werde allerdings Dan. 2⁴⁷ und 5²³ Gott als der Herr der Könige und des Himmels bezeichnet. Zwischen dem absoluten „der Herr“ und dem Herrn mit Genitiv oder einem Suffix sei aber ein himmelweiter Unterschied. Das absolute κύριος in den Evangelien und bei Paulus, der das ἡμῶν aus Gründen des Wohlklanges nur dann beifüge, wenn zu dem κύριος eine zweite Bezeichnung hinzutrete, wiesen auf griechischen Sprachboden. Dagegen könne das Maranatha um so weniger ins Feld geführt werden, als es wahrscheinlich eine jüdische Schwurformel sei. B. kommt insofern Wernle und Heitmüller entgegen, als er auch schon für die Urgemeinde einen in gewissem Sinne gegenwärtigen Christus annimmt. Trotzdem führe ein weiter Weg von ihr zu Paulus, da man die paulinische Auffassung der Taufe und des Abendmahles nicht ohne Weiteres in die Urgemeinde versetzen dürfe. Die Urgemeinde sei noch schroff eschatologisch gestimmt gewesen, und erst bei Paulus werde die Enttäuschung über die ausbleibende Parusie mit der Christumystik überwunden.

Es sei durchaus berechtigt, die Entstehung des Kyriostitels in den hellenistischen Gemeinden zu suchen. Auch wenn der 14 tägige Aufenthalt des Apostels Paulus bei Petrus nicht ohne Bedeutung gewesen sein werde, so gelte dies noch viel mehr von den 14 Jahren seines allmählichen Werdens. Indem man die Kyriosverehrung und die Christumystik nicht aus dem Bekehrungserlebnis ableite, mache man P. nicht zum Betrüger. Da sich der Titel nicht einfach aus der griechischen Bibel, einem Buche, ableiten lasse, bleibe nur die Annahme übrig, die übrigens schon Andere vertreten hätten, daß Titel und Kult aus dem Milieu des spätern Hellenismus stammten, daß die Gemeinden Jesus als Herrn den heidnischen Herren gegenübergestellt hätten. Zwischen dem paulinischen Glauben und dem Messiasglauben der ersten Jünger bestehe ein großer Abstand, der nur durch das Mittelglied der hellenistischen Ge-

meinden erklärlich werde. Indem man P. in einen größern Zusammenhang stelle, trete man ihm nicht zu nahe.

Gegen Wernles Entwicklungslinie: Scheitern des gesetzlichen Moralismus, Christusglaube, Christugemeinschaft mystischer Art, wendet BOUSSET ein, daß die Hauptfaktoren des paulinischen Christentums nicht dieselben seien wie die des reformatorischen. Röm. 8 31 ff. fehle gerade die Schuld, und Phil. 3 12 sei von eschatologischer, nicht moralischer Vollen dung die Rede. Auch bei der Bekehrung habe das Scheitern des Moralismus, das dem Pharisäer gänzlich ferne liege, keine Rolle gespielt; denn Röm. 7 schildere den frühern Seelenzu stand im Lichte des jetzigen Christenlebens. „Nicht über den Zusammenbruch des Moralismus hinüber kam P. zum Kyrios glauben und zur Christumystik, sondern vom Christusglauben und Christugemeinschaft kommt er zum Universalismus, zur Aufhebung der Schranke des Nomos und zu seinen tiefbohrenden Sätzen über Glaube und Werke und allgemeine menschliche Sündhaftigkeit.“ Da die Christumystik, „eines der Ur data der paulinischen Frömmigkeit“, nicht aus dem einmaligen visionären Bekehrungserlebnis abgeleitet werden könne, sei es berechtigt, sie aus den Erfahrungen der Gemeinde in Gottes dienst und Kultus zu begreifen, da hier ein Analogon zu dem ἐν κυρίῳ des Paulus vorliege. Schon die Stellen, die auch Wernle müsse stehen lassen (Gal. 3 27, Röm. 6 1 ff., 1. Kor. 10 16), bewiesen das Recht des Versuches, einen Zusammen hang zwischen den Aeußerungen paulinischer Christumystik und dem Kultus und dem Gottesdienst der Gemeinde festzu stellen. Gerade wenn Paulus „die hier vorliegenden sakramen talen Gedanken erst selbst konzipiert“ hätte, wäre erst recht der enge Zusammenhang seiner Mystik mit dem Kultus be wiesen.

Wenn Wernle lediglich zwischen den Paulus bekannten „Redensarten“ vom Sterben und Wiederaufleben der Mysten mit Gott und den Gedanken über die urbildliche Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi einen Zusammenhang anerkennen wolle, so übersehe er, daß „herübergenommene“

Ausdrücke und Formeln die Möglichkeit einer Anknüpfung in dem Erleben und Empfinden oder einen gewissen Grad der Analogie oder Verwandtschaft voraussetzen. Der Schluß, daß hier des Apostels eigenste Spekulationen vorliegen müßten, weil gerade die Kreuzesmystik nicht nachgewirkt habe, sei zu beanstanden; denn man dürfe annehmen, daß „im Gemeindeglauben eine an das Sakrament der Taufe sich anlehrende Kultmystik vorhanden“ gewesen sei, die paulinische Kreuzesmystik stehe aber im Zusammenhang mit dem Sakrament (Röm. 6, Gal. 3 27, 1. Kor. 10 16), und jene Kultmystik habe im Vergottungsideal des griechischen Christentums weitergewirkt.

Was endlich den paulinischen Dualismus betrifft, so gesteht B. „die von Wernle unterstrichenen“ Inkongruenzen in der paulinischen Gesamtanschauung zu, wie sie sich aus einer Vergleichung von Röm. 5 12 ff. mit 1. Kor. 15 45 ergeben. Aber er bleibt dabei, daß wir in der zweiten Stelle „eine Zentralstelle für die Kenntnis des paulinischen Denkens“ haben. Mystische Erlösungsfrömmigkeit, Anthropologie, pneumatischer Enthusiasmus und Christologie bewirken den „Eindruck eines ungeheuer schroffen Supranaturalismus und Dualismus“. „Der straffe kategorische Imperativ liegt dieser Gesamtanschauung fern, die Verbindung der beiden Faktoren in der Persönlichkeit des Paulus ist nahezu paradox.“ Gewiß stecke in Paulus „ein gut Teil vom A. T. und dem Evangelium Jesu her“ und mache sich in seiner Weise geltend, aber in problematischen und inadäquaten Formen, die der Frage riefen, ob sie nicht auch die Sache getrübt und entstellt hätten. Indem auch von Wernle in dem schroffen anthropologischen Dualismus und Pessimismus ein Fremdkörper erkannt werde, sei ein gemeinsamer Boden für die Debatte gefunden. Die rabbinische Lehre von den beiden Trieben jedoch sei, wie schließlich auch Wernle zugeben müsse, etwas ganz anderes als der entschlossene paulinische Dualismus. Aber selbst wenn sich bei den Rabbinen etwas Ähnliches nachweisen ließe, wäre damit die Hauptfrage nicht entschieden, da damit das Problem nur um eine Instanz

zurückgeschoben und als Frage, wie dieses postulierte Judentum entstanden sei, sofort wiederkehren würde. In Wirklichkeit aber „bleibt als Analogie zur Gesamtanschauung der Theologie des P. jene eigentümliche Mischung von Theologie und Philosophie, von Mysterienreligion und geistiger Reflexion, die man am besten als hellenistische Gnosis bezeichnet“, wie B. an Hand von Aussagen Philo und der hermetischen Schriften aufs Neue nachzuweisen versucht.

Da es sich bei der „Weiterbildung, die in der hellenistischen Urgemeinde und dann bei P. über die palästinensische hinüber vor sich“ gegangen sei, um „gleitende Uebergänge“ gehandelt habe, sei es zunächst zu keiner erkennbaren Polemik gekommen, wohl aber habe das spätere Judenchristentum dagegen protestiert, wie wir aus der allerdings recht nichtsagenden Polemik der Kirchenväter gegen dieses wüßten.

Auch aus diesem kurz zusammenfassenden Bericht über die Verhandlungen, die durch das Buch BOUSSETS hervorgerufen worden sind, geht hervor, daß er durch seine Untersuchungen ein Problem in den Mittelpunkt gerückt und scharf beleuchtet hat, des bisher von den Meisten nicht genügend beachtet und jedenfalls noch nicht vollständig befriedigend erklärt wurde. Daß in dem Herrnglauben und der „Christusmystik“ des Paulus eine religionsgeschichtliche Erscheinung vorliegt, die schwierige Fragen stellt, wird auch von keinem der Kritiker B.s bestritten. Ja in irgendeinem Maße rechnet auch jeder von ihnen mit denselben Faktoren bei ihrer Erklärung: eigenen Erlebnissen besonderer Art, der Ueberlieferung von Jesus, den Anschauungen der Urgemeinde, dem Alten Testamente, der rabbinischen Vergangenheit und dem hellenistischen Milieu. Wenn bei der Einschätzung der hellenistischen Einflüsse, die BOUSSET am meisten betont, die Meinungen am weitesten auseinandergehen, so weist das darauf hin, daß wir gerade bei der Einstellung dieser Größe in die Rechnung auf Schwierigkeiten stoßen, die auch B. deutlich erkennt, wenn er schreibt: „Es ist immerhin kein leicht zu lösendes Problem, wie der Paulus, der durch den Rabbinismus hindurch seinen

Weg nimmt, mit der in sich abgeschlossenen, doch immerhin vom Geheimnis umgebenen mysteriösen Religion der Antike in Berührung kam.“ Paulus ist, wie gerade in letzter Zeit wieder aufs neue nachgewiesen worden ist, auch noch als Christ in so eminentem Maße Jude, daß der Annahme tiefgehender Einflüsse von seiten der hellenistischen Mysterienreligionen schwere Bedenken entgegenstehen. Insofern schiebt der Versuch, ob sich nicht das als neu und unjüdisch Erscheinende doch aus dem Judentum erklären lasse, nicht lediglich das Problem zurück, sondern zeigt einen Weg, der vielleicht nicht zum Ziele führt, aber jedenfalls nicht von vornherein durch so viele schwer zu überwindende Hindernisse verrammelt ist wie der von B. betretene ¹⁾; denn so sehr auch der Hinweis darauf, daß Paulus nicht als erster seine Arbeit begonnen hat, sondern in eine bereits fließende Bewegung eingetreten ist, zu Recht besteht, so wenig Sicheres wissen wir vorläufig noch über die Art des Christentums in den hellenistischen Urgemeinden und über die Abhängigkeit des Paulus von dieser, wesentlich aus seinen Briefen erschlossenen, Größe. Aber selbst wenn wir über Beides mehr und Sicheres wüßten, als der Fall ist, so wäre doch auch dann das Problem zunächst nur „zurückgeschoben“, weil dann immer noch die Frage zu beantworten wäre, wie sich das Christentum in diesen ersten hellenistischen Gemeinden, die doch zum großen, wenn nicht zum größten Teile aus ehemaligen Juden bestanden, so rasch von dem palästinensischen Christentum lösen und unter den stärksten Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen gelangen konnte. Gerade an diesem Punkte hat sich B. die Sache zu leicht gemacht. In jedem Falle sind wir, so wie die Dinge bisher liegen, nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, zu fragen, ob nicht schon die palästinische Urgemeinde näher bei Paulus gestanden habe, als B. zugeben will. Ich habe auf das wichtige Zugeständnis hingewiesen, das B. in seiner zweiten Schrift in bezug auf die Urgemeinde macht. Liegt aber nicht

¹⁾ Es ist deshalb schade, daß B. nicht auf die Ausführungen von Goetz eingegangen ist.

schon allein in dem Glauben, daß Jesus auferstanden, erhöht und den Seinen erschienen sei und als „Menschensohn“ auf den Wolken des Himmels kommen werde, eine Tatsache vor, die die Kluft zwischen Paulus und der Urgemeinde bedeutend kleiner erscheinen läßt, als sie B. schildert, und uns der Notwendigkeit enthebt, in dem Maße mit hellenistischen Einflüssen zu rechnen, wie er es tut? Ja müssen wir nicht noch weiter gehen? Wurzelt nicht wiederum dieser Glaube, in dem schon ein großes Stück von dem steckt, was B. bei P. als eine merkwürdige Belastung und Komplizierung des einfachen alttestamentlichen und jüdischen Gottesglaubens empfindet, in stärkerem Maße in der Verkündigung Jesu, als er zugibt? Sind es wirklich die Quellen, die zur Verneinung dieser Frage führen? Es soll kein Vorwurf sein, wenn darauf hingewiesen wird, wie sehr gewisse Theorien, so vor allem die von der Bedeutung des Kultus für die Entstehung und Entwicklung des religiösen Lebens und der religiösen Vorstellungen, B. bei seinen Untersuchungen geleitet haben; denn es ist ihm auf diesem Wege gelungen, seinen Stoff in wertvoller Weise neu zu beleuchten, und niemand wird sein Buch lesen, ohne sich ihm für reichen Gewinn zu Dank verpflichtet zu fühlen. Aber je mehr sich wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes beim Forscher, wie sowohl die Ausführungen B.s als die seiner Kritiker beweisen, bestimmte Voraussetzungen und Wünsche geltend machen, desto entschiedener darf und muß auf die Grenze hingewiesen werden, wo die Quellen uns im Stiche lassen und nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen übrig bleiben.

Auch die eingehende Umarbeitung, der WEINEL sein Buch über den Apostel Paulus (siehe d. Anzeige der 1. Aufl. Th. R. 1905 S. 470 ff.) unterzogen hat, ist unter dem Eindrucke der Untersuchungen Boussets erfolgt, wie schon einzelne der neuen Ueberschriften (der Unterabteilungen) zeigen (z. B. hellenistische Einflüsse, In Christus Jesus, Jesus und Paulus, die Scheidung des Christentums von der Mysterienreligion). Aus den 7 Kapiteln der 1. Auflage sind 6 geworden, weil der Verfasser den Stoff des früheren zweiten, „Der Gottsucher“ betitelten, unter

das erste (Der Pharisäer) und das dritte (Der Prophet) verteilt, zugleich aber auch stark geändert und erweitert hat. Aber auch die übrigen Kapitel haben eine eingreifende Uebersetzung erfahren, und nur das frühere vierte und jetzige dritte mit der Ueberschrift „Der Apostel“ ist im wesentlichen unverändert geblieben.

Auch da, wo die Uebersetzung hauptsächlich in der Umstellung des Stoffes besteht, zeigt sich zuweilen der Einfluß der Boussetschen Thesen, so in der Versetzung des im übrigen unveränderten Satzes über die Aufnahme der zwei Sakramente aus dem in der 1. Auflage auf die Bekehrung folgenden Kapitel in den Abschnitt über die hellenistischen Einflüsse (statt S. 92 nun S. 45). Aber auch mit andern inzwischen erschienenen Arbeiten setzt sich der Verfasser stillschweigend auseinander, so stehen z. B. in dem Kapitel „Der Apostel“, das in der Hauptsache genau so lautet wie in der 1. Auflage, ein paar Sätze, die darauf hinweisen, daß sich zwar oft die Formen der stoisch-kynischen Diatribe bis in Kleinigkeiten hinein in den Briefen finden, aber die Mittel dieser Rhetorik doch da, wo sie wirklich packen, der natürliche Ausdruck der ganzen Persönlichkeit sind.

Im Streite, den Boussets Sätze hervorgerufen haben, nimmt WEINEL eine vermittelnde Stellung ein. Freilich ist es nicht ganz leicht zu sagen, wie er eigentlich denkt. Wenn wir auf S. 43 im Abschnitt „Hellenistische Einflüsse“ lesen: „Zwei andere Würdenamen, die P. auf Jesus übertragen hat, stammen ebenfalls aus der Umwelt des Hellenismus, auch wenn sie gleichzeitig dem Judentum für seinen Gott nicht ungeläufig waren: Heiland und Herr“, so könnte man darin unbedingte Zustimmung zu Boussets Auffassung sehen. Aber schon einige Zeilen später fährt W. fort: „Herren“ hießen auch die Götter und zwar vor allem die kleineren Götter zur Seite einer Hauptgotttheit. Auch in diesem Sinne hat P. das Wort gekannt und gebraucht, wenn er sagt usw. (1. Kor. 8 5 f.). Freilich zum überwiegenden Teil stammt die Verwendung des Wortes Herr für Jesus, wie wir gesehen haben, aus dem A. T.“. In der Tat hat

er schon früher (S. 29) festgestellt: „Der Würdenname ‚Der Herr‘ für Christus stammt freilich nicht nur aus solchen Stellen (des A. T.s, in der der Gottesname ‚der Herr‘ steht), aber er hat auch in ihnen seinen Ursprung.“ Also — das scheint der Sinn dieser Worte zu sein — P. hat sowohl unter dem Einflusse des A. T.s wie dem der heidnischen Umwelt die Bezeichnung „Herr“ auf Jesus übertragen; und gerade das gibt dem Wort in seinem Munde den eigenen Klang, daß sich die hellenistischen Gedanken mit den alttestamentlichen vom erscheinenden Gotte wunderbar vermischen. Aber damit ist WEINELS Meinung nicht vollständig und unmißverständlich wiedergegeben, wie eine Bemerkung auf S. 212 zeigt, aus der sich ergibt, daß P. eine bereits gebildete Formel nur übernimmt und — verstehe ich die vorher zitierten Worte recht — mit dem alttestamentlichen Inhalte des Titels die Bedeutung verbindet, die er im hellenistischen Sprachgebrauche besitzt.

Sowohl an dieser wie an den vorher genannten Stellen spricht sich W. nicht weiter darüber aus, wie er sich die Vorgeschichte dieses Titels denkt, sondern beschränkt sich darauf, den Unterschied zwischen dem Gebrauch, den P. davon macht, und der Bedeutung, die er im Laufe der Zeit in der Kirche gewonnen hat, auseinanderzusetzen. Es hängt das mit der Aufgabe zusammen, die er sich gestellt hat, Paulus, den Menschen und sein Werk, und damit zugleich die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas, wie der Untertitel des Buches lautet, zu schildern. Aber das Recht dieser Gleichsetzung galt es, zu beweisen. Selbst wenn sich die Geschichte des apostolischen Lebenswerkes in höherem Maße, als ich glaube, mit den Anfängen des Christentums, der Kirche und des Dogmas deckte, wäre es unerläßlich gewesen, sich ausführlicher, als geschieht, über Paulus Verhältnis zur vor ihm vorhandenen Gemeinde auszusprechen. W. beschränkt sich jedoch darauf, zu zeigen, wie sich P. gegenüber der Urgemeinde das Recht zur Freiheit vom Gesetz erstritt. Auch der Abschnitt über Jesus und Paulus ist in dieser Beziehung ungenügend. Man mag über die These Heitmüllers und Boussets, daß zwischen P. und Jesus

nicht bloß die Urgemeinde, sondern auch die hellenistischen Gemeinden stehen, denken, wie man will, so haben jedenfalls die sie begründenden Ausführungen aufs neue gezeigt, wie sehr die Frage nach dem Verhältnis des Apostels P. zu dem bereits vorhandenen Christentume einer sorgfältigen Untersuchung bedarf, und gerade weil W. sein Buch so eingreifend umgearbeitet hat, empfindet man es als einen Mangel, daß es in diesem Stücke die Erwartungen nicht befriedigt. Ueberraschend ist schon einer der ersten Sätze, wonach P. das Christentum nach Europa übertragen hat. Schon allein die Tatsache, daß das Christentum ohne seine Vermittlung nach der Hauptstadt Rom (und nicht nach Rom allein) vorgedrungen ist, würde dagegen protestieren. Aber wir besitzen außer dieser Nachricht den Römerbrief, der uns, man mag wiederum von den Schlüssen Heitmüllers denken, wie man will, mit Deutlichkeit beweist, wie wenig wir berechtigt sind, die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas einfach mit dem Lebenswerke des Paulus zu identifizieren.

Auch das Buch von B. WEISS ist wie das Weinels für einen weitem Leserkreis bestimmt. Es war der Wunsch des ehrwürdigen Gelehrten, der auf eine überaus lange und erfolgreiche Arbeit am Neuen Testament zurückblickt, seinem 1903 erschienenen Lebensbilde Christi (Th. R. 1913 S. 436 f.) eine allgemein faßliche Darstellung des Urchristentums folgen zu lassen, in der sowohl die Gemeindeverhältnisse deutlicher hervortreten als auch der bleibende Wert der lehrhaften und ermahnenden Partien in den neutestamentlichen Briefen lebendiger werden sollte, als dem Verfasser in seinem „Neuen Testament mit fortlaufender Erläuterung“ zu erreichen möglich gewesen war. Er hat diese Aufgabe trotz seinem hohen Alter mit bewundernswerter Frische gelöst und ein Buch geschaffen, das sich um so angenehmer liest, als der Verfasser meist erzählt, ohne zu begründen und oft auch ohne die Stellen zu nennen, auf die er sich stützt. Wenn das Bild trotz der im allgemeinen sehr konservativen Haltung, die B. W. den Quellen gegenüber einnimmt, dennoch für den, der die Ansichten des Verfassers nicht bereits

aus seinen früheren Schriften kennt, manche Ueberraschungen bringen wird, so hängt das vor allem mit dem Platze zusammen, den der Verfasser im Gegensatz zu den meisten Forschern dem Jakobusbrief, dem 1. Petrusbrief und dem Hebräerbrief in der Entwicklung des Urchristentums anweist. WEISS beklagt sich im Vorwort darüber, daß er bisher vergebens auf eine Nachprüfung seiner Ansichten über diese drei Briefe warte, und er hofft, daß seine zusammenhängende Darstellung der Entwicklung des Urchristentums auch seiner Auffassung dieser Schreiben neue Freunde gewinnen werde. Aber gerade die Leichtigkeit, mit der er diese Briefe als ein Schreiben, das der Bruder Jesu „in sehr alter Zeit“ an rein judenchristliche Gemeinden in Syrien und Kilikien gerichtet, als einen Brief des Petrus an vorpaulinische Gemeinden in Pontus, Kappadokien und Bithynien und einen nach dem Tode des Herrnbruders Jakobus an die Urgemeinde gerichteten Brief des Barnabas seiner Darstellung einzufügen und in ihr zu verwerten weiß, ruft der Frage, ob nicht das von ihm gezeichnete Bild der Entwicklung allzu harmonisch sei. Schon der Doppeltitel „Paulus und seine Gemeinden, ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums“ ist charakteristisch. Für W. fällt die Tätigkeit des Paulus und die Entwicklung seiner Gemeinden mit der des Urchristentums zusammen, d. h. die Wirksamkeit des Apostels ist ebenso die geradlinige Fortsetzung der bereits vor ihm vorhandenen Anfänge, als die nach ihm weiterführende Tätigkeit des Johannes ohne Bruch und ohne Zielveränderung das Begonnene weiterführt. W. bemerkt, daß seine Darstellung natürlich im einzelnen auf der Apgsch. beruhe. Seine Auffassung entspricht auch in der Tat der der alten Kirche, die schon in der Apgsch. zu Worte kommt. Sie wird aber der Fülle von Problemen nicht gerecht, vor die uns die Paulusbriefe stellen.

Der Wert des Buches beruht auf der Kunst, mit der der Verfasser die Gedankengänge der Briefe darzulegen und aus der Lage der Leser verständlich zu machen weiß. Viele theologische Leser werden freilich den aus früheren Büchern be-