

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1915

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1915\\_0018|log74](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log74)

## 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 zahlreichen Fachgelehrten

herausgegeben von

**W. BOUSSET**

und

**W. HEITMÜLLER**

---

18. JAHRGANG

8. Heft

AUGUST 1915

---

## INHALT:

(Einzelverzeichnis der besprochenen Werke s. S. 4 des Umschlags.)

Zur Philosophie der Kirchengeschichte. Von  
W. Koehler. II.

Neues Testament. Neutestamentliche Theolo-  
gie. Von Bultmann.

Die neueste Literatur (in Auswahl).

TÜBINGEN

1915



J. C. B. MOHR

(Paul Siebeck)

Abonnementspreis im Jahr (12 Hefte) M. 8.—

---

---

# Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

BALDENSPERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER,  
BERGNER, BERTHOLET, BETH, BRÜCKNER, BULTMANN, CORNILL,  
DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEL,  
HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAFTAN, KATTENBUSCH,  
KAWERAU, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER,  
MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO,  
O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHIAN, SCHMIEDEL, SCHOLZ,  
VON SCHUBERT, H. SCHULZ, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL,  
STÜLCKEN, TITIUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, E. VISCHER, J. WENDLAND,  
WERNER, WINDISCH, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

---

---

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

---

---

## Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt.

Von

Lic. **Franz Koehler,**  
Pfarrer in Berlin.

Klein 8. 1915. Einzelpreis M. —.50, gebunden M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart.  
Begründet von Friedrich Michael Schiele. V. 19.)

Für die Geheimnisse und Rätsel des Weltkrieges haben sich viele Deuter gefunden, berufene und unberufene. Zu den berufensten gehören die Prediger des Evangeliums in Deutschland. Eine schier unübersehbare Fülle ihrer Zeugnisse liegt vor. Sie zu sichten und ihren Stoffreichtum nach gemeinsamen Grundanschauungen darzubieten, war die Aufgabe vorliegender Arbeit. Sie gipfelt in dem Nachweis, daß es grundsätzlich und ausschließlich vom Standpunkt des Deutsch-protestantischen Idealismus aus gelingt, dem Kriegsgeschehen eine positive Wertung und eine vernünftige Idee abzugewinnen. Wer den Staat bejaht und das nationale Leben, muß auch den Krieg bejahen. Kein Kulturfortschritt in der Welt ohne Opfer. Der Krieg bietet für viel mehr Menschen als der Friede die Gelegenheit zur Bewährung in allen möglichen Tugenden. Er ist das notwendige Gewitter, das die miasmatische Atmosphäre der Völker reinigt. Krieg und Christentum haben viele verwandte Bezüge zu einander. Für die Deutschen bedeutet dieser Krieg die Vollendung des Sinnes ihrer Geschichte. Viele, die am Leben fränkten, durften den Krieg als ihren Befreier zur Lebensgesundung erfahren.

---

## Zur Philosophie der Kirchengeschichte.

(Fortsetzung).

### II.

#### Ontologie und Methodologie<sup>1)</sup>.

Eine Lösung verheißt uns DUNKMANN, und obwohl er etwas Neues bieten will, arbeitet er doch mit den alten Fragestellungen, die eben Aufklärung und Idealismus schufen. Das ist kein Vorwurf, sondern liegt in der Sache. Schade nur, daß seine Ausführungen nicht leicht zu lesen sind, auch die Gedankenführung nicht straff genug ist. Was er ablehnt, ist leichter zu sagen, als was er positiv feststellen will. Es werden nacheinander die geschichtsphilosophischen Theorien von Dilthey, Rickert, Cohen und Münsterberg kritisiert, d. h. die Idee eines immanent-teleologischen Charakters der geistigen Wirkungszusammenhänge in der Geschichte und die Wertetheorie. Man-

1) Vgl.: Dunkmann, K., *Metaphysik der Geschichte*. Leipzig, Deichert 1914. 74 S. M. 1.80. — v. Ruville, A., *Der Goldgrund der Weltgeschichte*. Freiburg, Herder, 1913. 5.—7. Tausend. IX 236 S. M. 3.—. — Kroner, R., *Zweck und Gesetz in der Biologie. Eine logische Untersuchung*. Tübingen, Mohr, 1913. III 166 S. M. 4.—. — Köhler, Walther, *Geist und Freiheit. Allgemeine Kritik des Gesetzesbegriffes in Natur- und Geisteswissenschaft*. Ebenda, 1914. VIII 174 S. M. 4.80. — Bauer, W., *Die öffentl. Meinung und ihre geschichtl. Grundlagen*. Ebenda 1914. VII 334 S. M. 8.—. — Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. VI 110 S. Ebenda, 1914. M. 3.—. — Chatterton-Hill, G., *Individuum und Staat. Untersuchungen über die Grundlagen der Kultur*. Ebenda, 1913. XVII 207 S. M. 5.—. — Croce, Bened., *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Aus dem Italien. übersetzt von E. Pizzo. Ebenda, 1915. VII 269 S. M. 6.—.

chem an dieser Kritik wird zuzustimmen sein, z. B. (gegen Dilthey) daß der gesamte Inhalt der Geschichte nicht aus immanenten Faktoren heraus zu verstehen sei, vielmehr irgendwie transzendent-metaphysisch verankert werden müsse. Das versucht ja nun Rickert mit dem Aufbau der Werte, die im transzendentalen Apriori ihr in der Geschichte sich realisierendes Absolutes besitzen. Die Polemik D.s hiergegen ist wenig glücklich, so wenn er den Begriff eines absoluten Wertes für eine *contradictio in adjecto* erklärt, da ein Wert als solcher niemals absolut sei, vielmehr stets neben anderen Werten stehe und immer nur in der Relation zu anderen Werten Bedeutung habe (S. 19 f.). Warum? Der Rickertsche absolute Wert ist doch nur, wie Braun treffend ausführt, die die Erscheinungsfülle virtuell in sich befassende absolute Idee, die als solche selbständig ist. D. ist letztlich diese ganze Geschichtsphilosophie um deswillen anstößig, weil sie „Rationalismus“ sei, d. h. aus dem geschichtlichen Verlauf erkennend die Kräfte der Geschichte bestimmen und transzendental-philosophisch fixieren will. Ein gründliches Mißverständnis, zu dem wohl der böse Rationalismus Anlaß gegeben hat, ist es, wenn nun als Konsequenz dieser Geschichtsphilosophie die „materialistische Geschichtsauffassung“ erscheinen soll, indem die Geschichte hier „lediglich eine Fortsetzung des Naturgeschehens“ sei. Wie man das aus Rickert herauslesen kann?! An Münsterberg wird die Ablehnung der Kausalität auf dem Boden der Geschichte getadelt, umgekehrt an Cohen die Auflösung des Persönlichkeitswertes des Einzelnen. Alle diese Theorien sind einseitig, es muß gelingen nach D., den Doppelcharakter der Geschichte, wonach sie einerseits ein Zusammenhang homogener Größen ist, andererseits eine Fülle von gegen einander völlig inhomogener Individuen, zu bestimmen — man erkennt sofort, wie hier das alte Problem: Naturzusammenhang und Mensch im Hintergrunde ruht. Darauf kommt es hinaus, wenn D. in der Individuation ein Doppeltes sieht, „einmal eine solche Individualisierung, die nur innerhalb homogener Geister möglich ist und in der jeder

Mensch ein individueller Ausdruck der Gattung ist, sodann eine solche Individuation, die sich neutral verhält gegen die sozialen Zusammenhänge überhaupt“. Oder: „Naturkausalität und begleitender Egoismus zertrennen stets aufs neue die homogenen Beziehungen geistigen Lebens“. Nun aber bestimmt in einer merkwürdigen Wendung D. diesen zwar nicht neu, aber richtig erkannten Dualismus ethisch: die Homogenität geistiger Beziehungen soll das Gute sein, ihre Auflösung durch die Egoität das Böse. Das ist aber doch etwas ganz Anderes! Oder will D. etwa das Böse zum Naturhaften stem-peln? Fast scheint es so, wenn unmittelbar nach jener ethischen Bestimmung der Gegensatz wieder so bestimmt wird: „Geistiges und Natürliches, wie wir sagen, „Menschliches“ und „Unmenschliches“, Harmonien und Dissonanzen, Neubin-dungen und Auflösungen machen diesen Gegensatz aus.“ Seit wann ist Geistiges und Natürliches = Gut und Böse?! Offenbar hat D. diese Unklarheit gefühlt; denn alsbald er-halten wir eine dritte, neue Formulierung: das Charakteristi-kum der Geschichte ist „der Gegensatz des Homogenen und Nicht-Homogenen“ schlechthin. Nun sucht D. ein „umfassendes Reales“ als Einheitspunkt für diesen Dualismus. Der Begriff der Substanz, des höchsten Sein, wird abgelehnt als „immanent“ (ich lasse beiseite, daß dazu allerlei zu sagen wäre), ebenso der Realbegriff einer die Gegensätze von Natur und Geist im Sinne der Identitätsphilosophie ausgleichenden Realität, vielmehr soll der Gegensatz von Natur und Geist durch eine „Duplizität des Geistes“ ersetzt werden rein empi-rischer Gestalt. Es soll im Bewußtsein ein Bewußtsein des Gegensatzes sein und doch wieder dieses Bewußtwerden des Gegensatzes eine Einheit des Bewußtseins voraussetzen. „Das Bewußtsein eines Gegensatzes ist zugleich die Ueberwindung desselben, so jedoch, daß tatsächlich stets die Duplizität be-stehen bleibt.“ Als bald wird nun diese doch rein ontologische Definition ethisch umgebogen zu einem „inneren geistigen Zwie-spalt, einer inneren Not,“ und aus dieser inneren Not führt dann die Religion heraus. „Der Mensch besitzt in der Religion

eine Einheit, sofern er hier Anteil an der Wirklichkeit Gottes hat, welche allein ohne Zwiespalt ist. Aber diese Einheit des Gottesbewußtseins, die der innere Grund unserer persönlichen Einheit ist, ist unser Eigentum, unsere Erfahrung lediglich auf Grund des sittlichen Zwiespalts.“ Die Religion hebt über den Widerstreit von gut und böse hinaus. Jene Gegensätzlichkeit verlangt eine Einheit geistigen Lebens, die wir nicht selbst sind — das ist „wissenschaftlich deduzierbare Metaphysik, Analyse der Erfahrung“. Sofern nun aber die Religion von jener Duplizität des Geistes lebt, muß eine solche auf Erden stets bleiben, ethisch gewandt: eine fortschreitende Entwicklung des Guten oder Realisierung desselben ist unmöglich. — Ich gestehe, den Gedankengängen D.s nur teilweise folgen zu können; eine innere Unklarheit liegt jedenfalls darin, daß jene Duplizität des Geistes fortgesetzt verschieden bestimmt wird. Auch wird das Verhältnis von Bewußtsein und Geschichte nicht klar. Zugrunde liegt der alte Gedanke von Gott als dem die Gegensätze aufhebenden Sein, er wird nur ein wenig modern aufgeputzt. Geschichtsphilosophie ist die D.sche Metaphysik der Geschichte jedenfalls nicht; denn dann müßte rational vorgegangen werden, was aber D. grundsätzlich ablehnt. Ob seine Gedanken „religionsphilosophisch“ sich bewähren, bezweifle ich auch; denn eine Religionsphilosophie ohne rationale Grundlage ist keine solche. Manches bei D. ist gut beobachtet, so der Dualismus der Geschichte und dann wieder der des Geistes, aber es geht nicht an, das alles ineinander zu werfen.

Alle die schwierigen Probleme der Geschichtsphilosophie und historischen Methodologie werden spielend gelöst bei dem durch seinen Uebertritt zum Katholizismus bekannt gewordenen Hallenser Historiker A. v. RUVILLE. Für ihn steht die Wahrheit einfach fest: die katholische Kirchenlehre. Fragt man nach dem Gewißheitsgrund, so erhält man die Antwort: sie ruht auf göttlicher Offenbarung. Das ist der „Goldgrund der Weltgeschichte“. „Ohne den Katholizismus besäßen wir ja gar kein Kriterium, was eigentlich göttliche Wahrheit sei“

(S. 92), er gibt die „übernatürliche Sicherung“. Sofort ist nun die Frage nach dem Sinn der Geschichte gelöst: Jesus Christus als die unmittelbare und wunderbare Offenbarung Gottes ist der Zentralpunkt der Geschichte, alle außerchristlichen Religionen haben bestenfalls nur Keime der Wahrheit, das Judentum hat dank der empfangenen Uroffenbarung eine Vorzugsstellung inne, und der ganze Geschichtsverlauf dreht sich um den Ausbau der katholischen Kirche. Das ist gut mittelalterlich-augustinisch-supranaturalistisch. Wer anders denkt, versteht die Geschichte einfach nicht, daher denn v. R. „die Zugehörigkeit des Historikers zur katholischen Kirche und Glaubenslehre als eine Notwendigkeit hinstellt“ (S. 122). Ganz folgerichtig: wenn die katholische Lehre, die ja von geschichtlichen Momenten durchsetzt ist, a priori die Wahrheit ist, so kann ein echter Wahrheitsforscher, der doch der Historiker sein soll, nur Katholik sein; im andern Falle steht er ja in ständiger Gefahr, fehlzugreifen. Selbstverständlich darf er nur bei Resultaten anlangen, die kirchengemäß sind; kommt er zu andern Ergebnissen, so muß er sich, da ja die Kirche die Wahrheit besitzt, sagen, daß er sich geirrt hat, und umpflügen, bis er das feststehende Ziel erreicht. Irgend einen Druck empfindet v. R. da absolut nicht, im Gegenteil, „wer sich in rechter Weise in den katholischen Glauben vertieft, der wird immer mehr gewahr werden, wie vollständig er sich auf ihn verlassen kann, wenn auch anfangs manches befremdlich erscheint“. Man muß in Konfliktsfällen einfach „ruhig abwarten, bis das Begreifen sich einstellt, und suchen, durch Studium und durch aufrichtiges, demütiges Gebet voranzukommen“. Das ist „kein Unterwerfen gegen die Ueberzeugung, sondern ein bescheidenes Zurückstellen der Ueberzeugung in der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit“. „Bei solchem Verfahren folgt schließlich eine ehrliche, freudig begrüßte Uebereinstimmung des eigenen Meinens mit der Kirchenlehre“ (S. 206). — Es ist nur zu leicht, diese ganze vermeintlich wissenschaftliche Methode zu zerpfücken, besser ist es, ihre Konsequenz von den Prämissen aus anzuerkennen.

v. R.s Schrift ist ein ehrliches Buch, und Ehrlichkeit verdient immer Achtung, auch da, wo man vom ehrlichen Fanatiker abweichen muß. Denn es liegt allerdings eine ganze Welt zwischen v. R.s geschichtlicher Methode und dem, was man gemeinhin wissenschaftlich so nennt. Ein Blick auf die in ihrer Knappheit ausgezeichnete, für den Studenten, gerade auch den Theologen, sehr instruktive Methodik von A. MEISTER (vgl. die Literaturangabe zu I S. 209) zeigt das sofort. Mit dem Schlagworte „Voraussetzungslosigkeit“ soll man gewiß nicht operieren; denn es ist falsch: Voraussetzungen hat jeder Historiker und muß sie haben, es fragt sich nur immer, wie weit sie gehen. v. R. hat aber die ganze Wendung in der Geistesgeschichte der Menschheit am Ausgang des 18. Jahrhunderts überhaupt nicht begriffen, wenn er mit Heilstatsachen und der letzten Wahrheit als einer objektiv-realen Größe operiert, während doch seit Kant die letzte Wahrheit nur im subjektiven Bewußtsein als Ueberzeugung leben darf. Dank dem Unterschiede von theoretischer und praktischer Vernunft müssen historische Wahrheiten scharf von den ethisch-religiösen unterschieden werden, und diese dürfen nicht, wie bei v. R., beständig die Kreise jener stören und gar sie dirigieren wollen. Das viel angefochtene Wort von Paul Jäger, der Historiker müsse atheistisch denken, gibt die Situation immer noch am besten wieder. Damit aber ist unmittelbar gegeben, daß keine historische Erscheinung sich der kausalen Betrachtung entzieht. Die Figur Jesu mit v. R. einfach als historisches Objekt auszuschließen, da sie „völlig frei dasteht, frei von den Naturgesetzen, frei von den eigenen Trieben, frei von höherer Leitung“ (S. 115) ist eine Vergewaltigung der Geschichte. Sie freilich ist, wie v. R. richtig herausgemerkt hat, nicht nur auf katholischem Boden heimisch, sondern ebenso sehr auf protestantischem, überall da, wo man mit dem altkirchlichen, letztlich paulinischen Supranaturalismus noch nicht radikal gebrochen hat, und die Kreise gehen hier sehr weit, über Orthodoxie und Modern-Positive bis zu den Alt-Ritschlianern. Wirklich konsequent ist hier nur die religionsge-

schichtliche Schule, die nur einen großen Weltentwicklungsaufriß kennt, auch das Christentum, auch die Figur Jesu ihm kausal einordnet, dabei gewiß nicht, wie man ihr fälschlich vorwirft, die supranaturale Leitung überhaupt ausschaltet, sie vielmehr in der Geschichte statt über ihr sucht, und nicht als Historiker, sondern als mit dem praktischen Bewußtsein arbeitender religiöser Mensch. v. R.s Buch ist, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, zum Verständnis des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen katholischer und wissenschaftlicher Historik, der sich die Kirchengeschichte als Wissenschaft unterstellen muß, sehr lehrreich. Für ihn persönlich war das Landen im Katholizismus wohl jedenfalls das Richtige, aber einen Preis hat es gekostet: Historiker ist er nur noch innerhalb der Grenzen, die auf katholischem Boden möglich sind; die können zurücktreten, aber an entscheidender Stelle brechen sie doch immer durch.

Zu den schwierigsten Problemen der Geschichtsphilosophie, wofern es nicht sogar das schwierigste ist, gehört die Frage nach der Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Geschehens. Eine Strömung, der BRAUN den Gesamttitel „Realismus“ gibt, die aber sofort wieder in die im einzelnen sehr verschiedenartigen vier Richtungen der positivistischen, soziologischen, biologistischen, materialistisch-ökonomischen Geschichtstheorie sich differenziert, strebt die Geschichte in naturwissenschaftliche Gesetze zu pressen und beansprucht — wo sie das nicht ausdrücklich sagt, ist sie letztlich inkonsequent — folgerichtig auch die Geschichte konstruieren zu können. Daß dem gegenüber Rickert den Fundamentalunterschied zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft festlegte, hat den Lesern der Theol. Rundschau Tröltsch früher klar gemacht (Jahrg. 1903). Auf den Rickertschen Erkenntniswerten aufgebaut ist nun, sie weiterführend, die hochinteressante und wertvolle Schrift seines Schülers R. KRONER, des Mitherausgebers der Zeitschrift „Logos“. Sie ist eine Art Logik der Naturwissenschaft und macht in klarer, durchsichtiger Form die Kompliziertheit und Schwie-

rigkeit des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes klar. So einheitlich, wie man ihn glaubt, ist er gar nicht; es handelt sich vielmehr um ganz verschiedene Gesetzesformen. Die Gesetze der Chemie sind total andere als die der Geologie usw. Es ist unmöglich, das ganze Gebiet der Natur in mechanisch-konstruierende Gesetzesfesseln zu schlagen. Dem setzt der Begriff des Organismus einen unübersteigbaren Widerstand entgegen, und sofern sie die Erforschung des Organismus sich zum Zweck setzt, muß darum die Biologie, um deren logische Bestimmung innerhalb des Systems der Naturwissenschaften sich K.s Schrift dreht, eine Sonderstellung einnehmen. Sie sucht gewiß einerseits Anschluß an die konstruierenden Disziplinen, sofern sie erklären will, andererseits aber besitzt sie ihre Eigenart im Organismus. Den in konstruktive Gesetze zu spannen, gelingt nicht, er bedingt eine eigene Erkenntnis-methode. „Befrage den Organismus mittelst physikalisch-chemischer Methoden, und er wird dir nie eine andere als eine physikalisch-chemische Antwort geben, also nie als Organismus antworten.“ Diese These wird von K. negativ und positiv erwiesen; negativ durch Widerlegung der mechanistisch gesinnten Biologen oder Logiker, positiv durch eine feine Bestimmung der Eigenart des Organischen. Die Zurückführung“ der organischen Prozesse auf physikalisch-chemische Gesetze ist unmöglich. Dann aber auch kann die Biologie nicht als Stütze einer monistisch-mechanisch orientierten Philosophie verwertet werden. Und doch, wie oft ist das geschehen, und wie verlockend ist es! „Von den Tagen der Stoa an bis zu Lotze und Bergson ist keine Vorstellung so oft metaphysisch ausgedeutet worden, als die vom Organismus abgelesene und auf das Weltganze übertragene Vorstellung der Lebendigkeit.“ „Das organische Leben bietet sich so dem spekulativen Denken als Vorbild an für die in ihm zu vollziehende Versöhnung der beiden Reiche der Natur und der Freiheit, des Seins und des Sinnes, des Endlichen und des Unendlichen, oder wie immer man die Gegensätze formulieren will.“ Freilich nicht nur die Philosophen sind

hier verantwortlich zu machen, vielmehr ebensowohl die Biologen kraft des ihrer Wissenschaft einwohnenden Wunsches nach einer theoretischen Durchdringung ihrer Tatsachen. K.s eingehende Kritik der, sei es mehr vom philosophischen, sei es mehr vom biologischen Standpunkte ausgehenden Metaphysik der Natur unterscheidet die mechanistische Anschauung, die in dem Organismus eine komplizierte, gemäß den Gesetzen der anorganischen Natur verlaufende Maschine sehen will, insbesondere den Darwinismus, sodann den Vitalismus (Driesch), endlich den Biologismus (Bergson). Sämtliche drei Klassen leisten nicht das, was sie leisten wollen, nämlich ein Begreifen des organischen Lebens. Der Darwinismus z. B. erklärt so wesentliche organische Funktionen wie die alle Variabilität erst ermöglichende Fortpflanzung oder die Vererbung nicht, sondern setzt sie voraus. Die Angepaßtheit an besondere Lebensbedingungen kann durch die Zuchtwahltheorie erklärt werden, aber die ursprüngliche Organisiertheit nicht, und damit fällt der Anspruch einer mechanischen Naturerklärung. Ferner: „Der Kampf ums Dasein, der die zweckmäßigsten, die bestausgestatteten Artindividuen erhält und zur Fortpflanzung ausliest, ist kein mechanisch begreifbarer Vorgang, sondern er beruht auf dem Prozesse der Selbsterhaltung, dem Prozesse des Lebens selbst.“ Was Darwin in das Kausalgetriebe der Natur hineinstellt, sind Organismen und nicht etwa Chemikalien, und die ganze Fragestellung Darwins ist teleologisch orientiert, nicht mechanisch. „Der ‚Mechanismus‘ der natürlichen Zuchtwahl gründet sich auf den teleologischen Satz, daß derjenige seinen Zweck am sichersten erreicht, der im Besitze der besten Mittel ist“. Wenn nun, den Fehler des Darwinismus vermeidend, der Vitalismus die Problemlösung versucht durch die Einführung einer unmechanischen Kausalität d. h. durch die Annahme eigenartiger Naturkräfte oder Agentien (Entelechien), so ist damit für die Empirie auch nichts gewonnen, die Lebenskraft steht nicht in Parallele zu den Begriffen der Physik und Chemie, und der Vitalismus liefert eine schlechte Meta-

physik, weil er Naturwissenschaft und Philosophie zu einem unlogischen Gemisch verbindet. Sein Verdienst bleibt, dem dogmatischen Mechanisten Sinn für eine tiefere Auffassung der lebendigen Natur beigebracht zu haben, seine Schwäche ist, den Organismus, dessen Eigenart die Herrschaft eines Ganzen über seine Teile ist, mittelst Kräften erklären zu wollen, die einerseits als organische außerräumlich und außerindividuell sein sollen, andererseits in der experimentell zu fassenden Erscheinung lokalisiert und individualisiert sein müssen. Der Biologismus erklärt nun kurzweg das Organische für das Ursprüngliche als Verbindung des Allgemeinen und Besonderen, aber die Organismusform unmittelbar als Wirklichkeitsform zu erklären heißt den Anspruch erheben, unmittelbar ins Wesen der Dinge hinein zu schauen, was in Wirklichkeit nicht gelingt, da der Organismus zwar tatsächlich eine Einheit des Mannigfaltigen ist, aber nicht als Einheit begriffen werden kann. Das Leben, der Grundbegriff des Biologen, kann als Einheit angeschaut und erlebt werden, aber es als philosophischen Grundbegriff zu setzen, heißt begrifflicher Schärfe entbehren, Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis sind logisch scharf zu trennen. Bei der großen Bedeutung, die Bergson für die Theologie teils schon hat, teils zu gewinnen im Begriff ist, sei die einschneidende Kritik von Kroner nachdrücklichst der Beachtung empfohlen: der Rekurs auf das Erlebnis ist tatsächlich keine Legitimation der Wahrheit. Doch ich breche hier ab, um den Boden der Geschichtsphilosophie nicht völlig zu verlassen. Die K.sche Schrift hat u n m i t t e l b a r nichts mit ihr zu tun, wohl aber m i t t e l b a r s e h r viel, sofern sie der Naturwissenschaft ihre Grenzen steckt und der Geschichtsphilosophie Ellenbogenfreiheit erstreitet. Geschichte ist ein Wirklichkeitserkennen für sich, und kann auch die Geschichte nicht ohne weiteres unter den Begriff des Organischen gebracht werden, so ist sie doch ein Komplex von Wirkungen von Organismen, deren Gesetze, wenn es überhaupt solche gibt, eine besondere Form bedeuten, so gut wie die Gesetzesformen des psychischen

Lebens. Zur Klärung der Geisteslage ist die an feinen Bemerkungen reiche (man vgl. S. 59 ff. die Entwicklungslinie Galilei-Kant oder S. 119 ff. die Würdigung Hegels) Schrift K.s sehr dankenswert.

Unmittelbar in die Geschichtsphilosophie hinein führt die Schrift des Berliner Privatdozenten für Philosophie WALTHER KÖHLER. Es sind z. T. dieselben Probleme wie bei Kroner, nur in Applikation auf die Geschichte; Rickerts grundlegende Wissenschaftsunterscheidung macht sich spürbar, daneben die Ideen Kants und Hegels, und im ersten Teile wird der Leser in sehr dankenswerter Weise mit den Gedanken französischer Mathematiker, Physiker und Naturforscher bekannt gemacht. Vf. will feststellen, „ob dem Begriff des Gesetzes wirklich eine so schlechthin übermenschliche, ja, überweltliche Autorität zukomme, daß er alles in den Abgrund einer vernunftlosen Notwendigkeit hinabzieht und ihm nichts mehr Widerstand zu leisten vermöchte, oder ob vielleicht gerade erauf der Freiheit, auf dem Gedanken des Menschen beruhe und nur daraus seine Macht schöpfe“ (S. 3). Zur Entscheidung wird zuerst der Begriff des Naturgesetzes einer erkenntnistheoretischen Analyse unterzogen — wesentlich im Sinne Kants. Es muß innerhalb der Naturwissenschaften sofort stutzig machen, daß es hier unverbrüchlich feste Gesetze gar nicht gibt; gleich bleibt nur „die Form, Stellung und Richtung des Geistes, unter der die Natur zu erkennen möglich ist“. Der Mensch kann aber eine Erscheinung der Außenwelt nur mittelst seiner eigenen kategorialen Bestimmungen erfassen; es wird also in der Naturwissenschaft nur das anerkannt, was sich vor dem Forum des Verstandes als den Forderungen des Verstandes entsprechend rechtfertigen kann. So ist letztlich der Begriff der Natur Gedanke, weil erst der Gedanke die Objekte angemessen für die Erkenntnis herrichtet. „Einheit tritt dem Geist nicht aus der Welt entgegen, sondern der Geist trägt sie in die Welt“. So ist Naturwissenschaft „der Versuch, die Natur durch genaue Begriffe aufzufassen“. Am vollendetsten aber vollzieht diese Rationa-

lisierung die Mathematik; darum „was in den Naturwissenschaften nicht durch eine Formel oder Gleichung ausgedrückt werden kann, steht dem Geiste noch unbezwungen gegenüber“ (S. 22), und der Fortschritt der Naturwissenschaft ist ihre immer stärkere — *sit venia verbo* — Mathematisierung. Die Gesetze sind aber nicht aus der Natur geschöpft, sondern ihr vorgeschrieben, die Natur, d. h. das, was wir so nennen, ist „Konstruktion unseres Geistes“. Der Mechanismus z. B. ist nicht den Dingen inhärent, vielmehr „ein hypostasierter Gedanke, der die Forschung weiter bringen soll und verlassen wird, sobald er sich auf einem Gebiet als unzureichend erweist“ — sehr richtig aber setzt K. hinzu: „der Erkenntnistheorie ihrer Wissenschaft sind sich die wenigsten Naturforscher bewußt“. Erreicht hat die Naturwissenschaft ihr Endziel noch lange nicht; redet sie von Einfachheit, so ist das nur „der Ausdruck für die vorläufige Unauflösbarkeit der letzten Resultate“. Es liegt im Wesen der Konstruktion, sich fortwährend zu ändern. Ein Naturgesetz ist eine vom menschlichen Geiste kraft seiner Freiheit gesetzte Definition, auch das Experiment ist Erzeugnis des Gedankens und macht die Erscheinungen ihm gefügig, wie es ihn andererseits sicherstellt. K. bezeichnet diese ganze Erfassung der Natur durch den Geist letztlich als „Symbol“, weil sie eben nicht im Objekte, sondern im Subjekte verankert ist. Gesetzmäßig sind die Beziehungen nicht als „schicksalsbestimmte Mächte, die in blindem Ablauf das Naturgeschehen beherrschen“, sondern nur, sofern sie konstant sind. „Dies also ist das Geschäft des Gesetzesbegriffes, die an sich seiende Verworrenheit der Erscheinungen zu lösen, die Natur durch die Kraft des Gedankens zu befreien und harmonisch auszusprechen in der freien Sprache des Symbols“ (S. 71). Oder: „mit den Gebilden seines geistigen Ich erbaut der Forscher die objektive Realität“. — Der zweite Teil des K.schen Buches setzt nun der Natur die Geschichte gegenüber. Hier wird nicht, was der Geist in eine Außenwelt setzt, sondern wie er wirkt, zum Problem. Dieses „Innenwerk des Geistes“

ist die Weltgeschichte, die Wirklichkeit des Geistes in voller Ursprünglichkeit; die Geschichte ist ein Gefüge von Gedanken, und darum ist ihr Träger die Persönlichkeit. Erklärt wird hier nicht, wie bei der Naturwissenschaft, sondern, da es sich ja letztlich um Selbsterkenntnis, ein Insichgehen des Geistes, handelt, verstanden. Der Historiker muß den allgemeinen Menschenverstand, sein Werden und seine Taten in der Geschichte verstehen. „So kommt Geschichte zur Erkenntnis, daß sie aus dem inneren Schaffen des subjektiven Geistes heraus als Dasein des objektiven Geistes und seiner überlegenen Schöpfung verstanden wird“ (S. 97). Die Geschichte erfaßt das Leben eines einheitlichen geistigen Daseins, das als solches unvergänglich ist. Der Leitfaden aber gleichsam durch dieses Gesamtgeistige hindurch ist die Idee — „so ist in der Geschichte ein ewiges Auf- und Absteigen von Ideen, und sie bedürfen der größten Geister, um sich zu behaupten“ (S. 106). Der Historiker wäre der ideale, der die „schier überwältigende Forderung“ zu erfüllen vermöchte, „in allem geschichtlichen Geschehen das Geistige wiederzuerkennen“, da ja der Geist in der Geschichte nach Gestaltung ringt. Ist aber die Geschichte die geistige Welt als Werk des Gedankens, so kann es sich nur um Erkenntnis des Strukturzusammenhanges oder der beständigen Bezugsetzung handeln, des Näheren um Entwicklung, nicht aber um Gesetzmäßigkeit. Denn „der Weltbegriff des Geistes ist der Begriff der Freiheit“, sie ist es erst, die der Notwendigkeit Leben einhaucht, sie dadurch ihres absoluten Charakters entkleidend und sie vermittelt sein lassend. M. a. W. der Notwendigkeit inhäriert die Freiheit. „Notwendigkeit ist die souveräne Bestimmung des Geistes, durch alle Gestaltungen hindurch innerhalb seiner selbst zu bleiben, und dies Zusammengehen des Geistes mit ihm selbst ist Freiheit“ (S. 171). Damit hat die Freiheit tatsächlich die Notwendigkeit aufgehoben.

Dieser Hymnus K.s auf die Freiheit hat etwas Berührendes und Mitreißendes. Den Theologen sind ja diese Gedankengänge von der Gotteslehre her nicht fremd, sofern die

sogen. Naturgesetze mit ihrer Notwendigkeit den göttlichen Willen als sittlichen erscheinen lassen und vor der Willkür bewahren. Es ist nur schade, daß K. ein wenig zu stark in der metaphysischen Höhe bleibt und nicht in das wirkliche Geschichtsleben heruntersteigt. Die von der Freiheit gesetzte „Notwendigkeit“ hätten wir gerne noch näher bestimmt gesehen; man könnte mit K.s Definition das Verschiedenartigste decken, z. B. den Hegelschen logischen Dreitakt des Geschichtsverlaufes, den K. aber doch kaum festhalten wird. Sehr fruchtbar dürfte sich da der von Oppenheimer eingeführte Begriff der *T e n d e n z* (statt historischer Gesetzmäßigkeit) erweisen, doch ist hier nicht näher darauf einzugehen.

Mitten in die Lebendigkeit historischen Geschehens im Gegensatz zu den voraufgegangenen theoretischen Erörterungen führt das Buch des Oesterreichers W. BAUER hinein, das sich bescheiden „Versuch“ nennt. Es will den viel gebrauchten, auch der Kirchengeschichte geläufigen Begriff der „öffentlichen Meinung“ geschichtlich und systematisch klar machen, und das geschieht in sehr instruktiver Weise — „ein jeder lebt's, nicht jedem ist's bekannt“. *Vox populi, vox dei* (übrigens zuerst bei Alcuin nachweisbar), ganz unbillig genommen, ist vielleicht die ursprünglichste Wurzel der öffentlichen Meinung, aber es handelt sich da doch nur um ganz bescheidene Anfänge, die beweisen, daß das, was man öffentliche Meinung nennt, immer vorhanden gewesen ist, aber das Bewußtsein von einer solchen fehlte, und dieses Bewußtsein ist für den Begriff als historischen Faktor konstitutiv. Machiavelli war nahe daran, den Begriff der öffentlichen Meinung zu entdecken, aber der Entdecker selbst war England dank seiner wilden Parteikämpfe und gewaltigen Umwälzungen, sein wirkungsvollster Sprecher Sir William Temple. Den Faden dieses englischen Staatsmannes spann dann Rousseau auf dem Festlande weiter, und Necker stellte die öffentliche Meinung in den Mittelpunkt aller politischen Betrachtung. Die französische Revolution macht den Begriff zu einem wirksamen Schlagwort der Politik überhaupt und

bringt zugleich die Männer hervor, die über den landläufigen Gebrauch hinaus diesem Begriffe die geschichtlichen und psychologischen Grundlagen zu geben versuchten. Schiller (Maria Stuart), Frdr. Schlegel (Lucinde), Wieland (der als erster eine Gliederung des Wesens der öffentlichen Meinung versuchte) u. a. gebrauchen oder erörtern in Deutschland den Begriff, und alsbald setzen dann auch die Staatsrechtslehrer (Bluntschli) ein. Auf den historischen Ueberblick läßt B. die systematische Untersuchung folgen und behandelt zuerst das soziologische Problem: der Einzelne, die Masse und die öffentliche Meinung. Die Masse ist eine seelische Vergesellschaftung, deren Wirkungskraft als einer Kollektivseele aber sehr divergent sein kann: die Dummköpfigkeit des Pöbels so gut wie grandiose Opferfreudigkeit sind hier möglich. Auch die öffentliche Meinung ist ein Massenurteil; es steht an Kritikfähigkeit durchschnittlich dem urteilbegabten Individuum nach. Darum: wer die öffentliche Meinung für sich gewinnen will, muß schreien, im rohphysischen oder im übertragenen Sinn, und psychologisch ist an der Meinungsbildung neben dem Wollen hervorragend die Phantasie beteiligt. Die Tatsache aber, daß der intelligente Mensch deutlich den Unterschied zwischen der eigenen Urteilkraft und der öffentlichen Meinung empfindet, beweist, daß die Masse nicht das Individuum ganz verschlingt. Ein einheitlicher Willensakt einer Vielheit von Menschen ist darum die öffentliche Meinung nicht. Staat und Gesellschaft, wie ein weiteres Kp. zeigt, können sich ablehnend — bis zur förmlichen Gewissenspolizei oder zustimmend — bis zur Apotheose — der öffentlichen Meinung gegenüber verhalten; ersteres ist (merkwürdigerweise) unter Joseph II geschehen, letzteres gegenüber den englischen Revolutionen und in der französischen Revolution (jüngst in Italien). Das politische Spitzeltum aber steht in der Mitte, um die öffentliche Meinung kennen zu lernen. Eine Menge von Beispielen werden von B. für die zwingende Macht der öffentlichen Meinung in der Geschichte beigebracht; sie hat sich ihren Wirkungskreis erkämpft und speist

und stärkt sich immer wieder aus den drei Hauptquellen: Wahlrecht, Versammlungs- und Preßfreiheit. Ihr Ausdrucksmittel ist die Sprache, oft genug als agitatorische Rede, auch das religiös betonte Wort (Israels Propheten!), dann als Satire, auch als Drama, vor allem als Flugschrift und Zeitung. Ueber die Formen der Flugschriften und die Entwicklung des Zeitungswesens bietet B. zahlreiches Material. Ein Schlußkapitel zeigt, wie auch die Tat, z. B. ein Krieg, auf die öffentliche Meinung wirkt. Stärker freilich als die öffentliche Meinung ist der große Staatsmann. Erschöpfend kann B.'s Thema wohl nie behandelt werden; sein Buch aber kennt die Probleme und regt stark zu ihrem Verständnis an.

Sehr glücklich ergänzen sich die beiden Arbeiten von SCHMITT und CHATTERTON-HILL; ihr Thema ist die für die Soziologie, auch die kirchliche, entscheidende Grundfrage nach dem Verhältnis des Individuums zur staatlichen Gemeinschaft. Schmitt redet dabei mehr vom Standpunkte des Juristen und Politikers, Chatterton-Hill von dem des Kulturphilosophen. Das an die Spitze gestellte Motto kennzeichnet gut den Inhalt des Schm.schen Buches: „Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später“. Die Aufgabe des Staates, ja, sein ausschließlicher Sinn ist, Recht in der Welt zu verwirklichen, nicht aber etwa, Recht zu schaffen. Das Recht ist vorher da, und der Staat ist nur sein Organ. Ein sehr feines Kapitel: Recht und Macht sucht jenen Unterschied klar zu machen. Ist das Recht Macht, so ist es nicht mehr wesentlich Norm, sondern wesentlich Wille und Zweck. „Das tatsächlich geltende Recht ist dann eine Summe bestimmter Vorschriften, die von einer zwecksetzenden Stelle ausgehen“, einer besonderen Begründung bedarf das Recht nicht mehr, das *sic volo, sic iubeo* des Staates ist Rechtsgrund. Man kann aber auch nicht das Recht aus Interessenverletzung ableiten (erst muß ein Mord passiert sein, ehe der Mord vom Rechte als verwerflich erklärt wird); das heißt, den psychologischen Anlaß, sich der Norm bewußt zu werden, mit dem Geltungsgrunde vermengen. Recht und Macht sind grundsätzlich ver-

schiedene Dinge. Das Recht ist Träger des Ethos, und das Subjekt des im Recht zu findenden Ethos ist der Staat. Wir reden vom „Rechtsstaat“, sofern der Staat das Recht als ein vor ihm geltendes Prinzip maßgebend sein läßt; seine Aufgabe ist, „einen Zustand der äußeren Welt herbeizuführen, der den Anforderungen, die sich aus Rechtsgedanken für das Verhalten der einzelnen Menschen und die Einrichtung der Außenwelt folgern lassen, nach Möglichkeit entspricht“. Schon Augustin hat richtig gesehen, daß das Recht origo, informatio, beatitudo des Staates ist. Hier ruht der ethische Wert des Staates, oder, wie Schm. sehr treffend sagt: „der Begriff des Staates bekommt für das Recht eine genau analoge Position, wie sie der Gottesbegriff, der aus der Notwendigkeit einer Verwirklichung des Sittlichen in der realen Welt entspringt, für die Ethik einnimmt“. Der Staat, anders ausgedrückt, bringt den Imperativ in das Recht; von da aus wohnt ihm (nicht dem Recht) die Tendenz zum Zwange inne, vorausgesetzt, daß es sich um berechnete Pflichten handelt. Es erhellt sofort, daß Schm. damit die Kantische Unterscheidung von Recht und Ethik aufhebt; er polemisiert z. B. gegen die Gedankengänge Natorps, nach denen das Recht nur die äußeren Bedingungen für die Ethik schaffe, und sieht darin richtig nur die Fortsetzung des Gegensatzes zwischen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, von der die weltliche nur um der bösen und schlechten Menschen willen da ist, die nur gezwungen die guten in Ruhe lassen, ihrem gottseligen Wandel nachzugehen: der Staat wird Polizeistaat (Luther!). Andererseits will Schm. aber nicht Recht und Sittlichkeit auf dasselbe Prinzip zurückführen, indem er zeigt, daß bei einer Vermengung der beiden Gebiete des Rechtes und der Sittlichkeit die letzte Konsequenz die göttliche Legitimation der Staatsinstitution sei (Stahl!), vielmehr beide Größen nur anders trennen als Kant. Das Recht ist Norm, und sein abstrakter Rechtsgedanke gewinnt durch das Medium des Staates in positiven Gesetzen Gestalt: Schm. redet von einer ἐνανθρώπισις des Rechts. Z. B. der Satz: „achte

Deinen Nächsten“ ist Recht, Norm, aber kein positives Gesetz; das kann er erst werden durch eine Umgestaltung, die ihn in einen Paragraphen preßt, wobei er an idealem Gehalt verlieren muß — man möchte, D. F. Strauß variierend, sagen: das ist ja gar nicht die Art des Rechts, seine Fülle in einen Paragraphen auszugießen. Sobald nun aber das Recht in dieser Weise sichtbar wird, „säkularisiert“, erhebt sich das Bedürfnis nach einer unfehlbaren Instanz, die die Formulierung des Rechts gibt; von da aus gewinnt Schm. eine feine rechtsphilosophische Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit: sie ist für die Rechtskirche nur konsequent. Sie ist die Kontrollinstanz darüber, daß das Recht bei seiner Säkularisation nicht durch Staatsgewalt mißbraucht wird, und im Grunde gar nichts anderes als die Philosophen in Platos „Staat“ oder das Ephorat bei Fichte, das im Notfalle bei Verletzung der Staatsgrundgesetze das Staatsinterdikt aussprechen, die Regierungsgewalt suspendieren und die Exekutoren zur Verantwortung ziehen kann. — Es ist schade, daß Schm. den Idealbegriff „Recht“ nicht näher erläutert hat; er deutet nur ganz kurz (S. 76) auf das Naturrecht hin. Das Problem: Recht und Sittlichkeit hat infolgedessen keine erschöpfende und allenthalben klare Behandlung gefunden. Verstehe ich Schm. recht, so ist von ihm unter Sittlichkeit das praktische sittliche Handeln verstanden, dem gegenüber die unableitbare Selbständigkeit, ich möchte sagen: das Transzendente des Rechtes betont wird. Schm. wendet sich mit aller Energie gegen die Auffassung, daß das Recht nur die äußeren Bedingungen zu einer inneren ethischen Freiheit schaffe. Mit Recht; aber der Rechtsinhalt in seiner idealen, apriorischen Form ist doch ein ethischer, und insofern hängen Recht und Ethik doch zusammen, unbeschadet der „Autochthonie“ des Rechtes. Das gibt Schm. selbst zu, wenn er das Recht den Träger des Ethos nennt; die Kategorien, mit denen er operiert, sind ethische. Die ganze Auffassung des Rechts bei Schm. ist tatsächlich eine eminente Ethisierung des Rechtes.

Ist nun der Staat das einzige Subjekt des rechtlichen Ethos, der Einzige, der eine Pflicht zum Recht im eminenten Sinne hat, so kann dem Individuum keine Selbständigkeit, sondern nur eine Aufgabe zufallen, es verliert innerhalb der Soziologie seine Autonomie. Nicht als wenn damit einer bürokratischen Schematisierung das Wort geredet wäre; die würde nur dann eintreten, wenn man Staat mit dem verwechselte, was die Tagespolitik unter „Regierung“ versteht. Die Einordnung des Einzelnen in den Staatsverband ist keineswegs eine Erniedrigung, der Staat ergreift das Individuum und fügt es in seinen Rhythmus ein: das geschieht am intensivsten beim — absoluten Herrscher, der tatsächlich nur ganz „Gesetz“ geworden ist. Beispiel: der infallible Papst, der für seine Person nichts ist, vielmehr nur Instrument, Statthalter Christi auf Erden. „Durch die Art Gottähnlichkeit, die der absolute Monarch als „lebendiges Gesetz“ erhält, wird er sofort dem Recht unterworfen, wie der Gott der Theologie, dessen allmächtiger Wille nichts Böses und nichts Unvernünftiges wollen kann“. Autonomie hat eben nur das Recht im Staate, nicht das Individuum. Einleuchtendstes Beispiel bietet wiederum die katholische Kirche: das charisma veritatis konstituiert sich durch bloße Verleihung des Amtes, die Verleihung wird konstitutiv für das charisma, die konkreten, persönlichen Eigenschaften des Trägers dürfen nicht geltend gemacht werden — „wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch den nötigen Verstand“. Auch aus dieser Wertung des Individuums innerhalb des Staatsverbandes leuchtet die eminente Ethisierung des Rechtes durch Schm. hervor. Die soziologische Preisgabe der individuellen Autonomie ist nur dann denkbar und vor allem erträglich, wenn der Staat ganz in der Verwirklichung des Rechts aufgeht. Letztlich ist für Schm. das Recht das Rechte.

Geht Schmitt vom Staate, so CHATTERTON-HILL von der Kultur aus. Er sucht die Kultur zu begreifen als Vervollständigung eines Ausgleichs zwischen dem Teil und dem Ganzen, dem Individuum und der Gesellschaft; der Gegensatz der

Einzel- und Kollektivinteressen ist ein permanenter Faktor der Kultur, diese selbst bemüht sich nun um das notwendige Equilibrium entgegengesetzter Kräfte, und Ch.-H.s Schrift zeigt, wie das möglich ist, welche kulturertretenden, also Gleichgewicht erziellenden, und welche kulturzerstötrenden, also aus der Balance werfenden Tendenzen in der Gesellschaft vorliegen. Mit vollem Recht betont er, daß Klarheit über Begriff und Wesen der Kultur die Kernfrage unserer gesellschaftlichen Entwicklung ist. Die Kultur setzt die Festlegung eines Verhältnisses zwischen Mensch und Gesellschaft (die eben Vergesellschaftung d. h. mehr ist als ein bloßes Zusammenleben von Menschen), zwischen dem Individuum und dem Ganzen voraus; wird das Verhältnis gelöst, etwa durch Emanzipation des Individuums, so wird die Kultur zerstört. Es gilt Ausgleich zwischen Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung und Aufrechterhaltung der individuellen Freiheit, zwischen, wie Ch.-H. die beiden Pole fixiert, Integration und Rationalismus. „Das Zustandekommen eines Ausgleichs zwischen den irrationellen Kräften der Kollektivität und den rationellen Kräften des Einzelmenschen bildet die Voraussetzung für jegliche Entwicklung der Kultur“ (S. 15). Sehr fein wird gezeigt, wie durch den Krieg mit Notwendigkeit eine Zerrüttung der Kulturgesellschaft eintreten muß; denn der Krieg dezimiert auf Kosten des Gesamtaggregates die biologisch befähigteren Elemente. „Der siegreiche Teil wird in einem modernen europäischen Krieg ebensoviel an wertvollen biologischen Elementen einbüßen müssen wie der besiegte“, das wirtschaftliche Leben hört zwar nicht ganz auf, wird aber ausschließlich (?) von biologisch minderwertigen Elementen gefördert; das aber ist eine Anomalie. Um so mehr, als unsere Kultur einer Verwirtschattung zustrebt (Ch.-H. steigert diesen an sich richtigen Gedanken S. 39 zu dem übertreibenden Extrem: „von der reinen Pflege der Wissenschaft um ihretwillen, die die griechische Kultur charakterisierte, ist in unserer gänzlich verwirtschaftlichten sozialen Organisation überhaupt keine Spur zu finden“). Verwirtschattung bedeutet aber ein Uebermaß von

Individualismus; denn „in einer Wirtschaftsorganisation ist der individuelle Profit der Endzweck“. Es droht also hier die kulturnotwendige Balance verloren zu gehen. Dem stemmt sich jedoch die Gesellschaft mit Gegengewichten entgegen, und zu ihnen gehört primo loco die Religion. Sie ist mächtiger Faktor zur Verteidigung und Hebung der Kollektivinteressen. Es ist klar, daß sie für Ch.-H. nur als soziologische Größe in Frage kommt, er sucht auch ihren Ursprung aus Gesellschaftsinteressen und nicht aus individuellen Bedürfnissen zu erklären; das ist schwerlich richtig, ebenso wie die Religion sehr wohl in den Dienst von Individualinteressen treten kann, aber andererseits hat Ch.-H. zweifellos Recht mit seiner Heraushebung der soziologischen Bedeutung der Religion, wenn auch die S. 60 konstruierten Beziehungen zwischen der Irrationalität der religiösen Begriffe und des Kollektivgeistes etwas künstlich erscheinen. Ganz richtig ist empfunden, daß die Religion als Faktor der sozialen Kohärenz nicht völlig rationalisiert d. h. dem Subjektivismus preisgegeben werden darf. „Der religiöse Subjektivismus bedeutet das Aufhören jeglicher religiösen Autorität und damit auch die Auflösung der Kraft, welche gerade die Bestimmung hat, die verschiedenen Bestandteile der sozialen Struktur zusammenzuhalten und zu einem kohärenten, organisierten Ganzen zu bilden“ (S. 74, man halte sich stets gegenwärtig, was Ch.-H. unter Rationalismus versteht). Die Religion als dem Individuum übergeordnete, es durch den Pflichtbegriff auch nach der sozialen Seite hin kontrollierende Macht arbeitet an jenem notwendigen Kulturausgleich; nur hätte Ch.-H. hier, wie Schmitt das getan hat (s. o.), sehr deutlich zwischen Katholizismus und Protestantismus differenzieren sollen; denn die antirationalistische Kraft der Religion (rationalistisch in Ch.-H.s Sinne genommen) ist im Katholizismus ganz bedeutend größer, es geht auch nicht an, das Christentum als Religion der Armen zu fassen und von da aus seinen Gegensatz gegen den Reichtum und seine Tragkraft für die Wiederherstellung der sozialen Kohäsion und sozialen Autorität zu konstruieren.

Sehr richtig ist wieder beobachtet, daß die Religion zu den Erb- und Traditionswerten der Gesellschaft gehört, die als solche zusammenhaltend und konservierend wirken. „Ohne die Disziplin der Tradition ist der Mensch wie ein Schiff ohne Steuer auf stürmischer See“ (S. 96). Von da aus ergibt sich ohne weiteres der erzieherische Wert einer großen Tradition. Individuum wie Gesellschaft wurzeln in der Vergangenheit. Um deswillen ist eine Umwälzung d. h. die gewaltsame Aufhebung der Traditionen das Gefährlichste, was einer Gesellschaft begegnen kann. „Die Umwälzung ist ein durchaus pathologisches Phänomen im Leben einer Gesellschaft.“ Sie kann freilich Notwendigkeit werden, so gut wie eine chirurgische Operation, riskiert aber Größtes, da sie nicht (ich würde hier einschränkend sagen: in der Regel nicht; denn z. B. auch die lutherische Reformation war eine Umwälzung) von erfahrenen Fachleuten, sondern von der unerfahrenen Menge ausgeführt wird. Dank einer unverwüstlichen Assimilationsfähigkeit aber müssen mit dem Tode eines bestimmten gesellschaftlichen Aggregates nicht zugleich die ihm eigenen Kulturwerte untergehen, sie können sich einem neuen soziologischen Teile anpassen. Beweis: das Fortwirken der römischen Kultur in der germanischen Gesellschaft.

Ist der Gegensatz der Einzel- und Kollektivinteressen ein permanenter Faktor der Kultur, so ist damit zugleich der Marxsche Sozialismus gerichtet, der eine harmonische Verschmelzung jener Interessen vertritt. „Ein Sieg des Sozialismus müßte das Aussterben der Kultur bedeuten“ — das ist ein sehr beachtenswerter und m. E. richtiger Satz. Die bekannte Verkennung des religiösen Phänomens bei Marx ist von da aus ganz folgerichtig. Das Extrem nach der anderen Seite hin zeigt die sogen. liberale Nationalökonomie; denn sie faßt ausschließlich die Differenzierung ins Auge, ohne Verständnis für die höhere Einheit des sozialen Aggregats und die Notwendigkeit einer Begrenzung des Kampfes im Interesse der Erhaltung der Kohärenz des Ganzen. „Eine unbegrenzte Differenzierung führt zur gänzlichen Zerstörung der sozialen Soli-

darität, d. h. zur Anarchie.“ Hier fehlt eben der Ausgleich.

Nun ist Ch.-H. genügend Historiker, um zu erkennen, daß der Religion gegenwärtig nur noch in bescheidenem Maße (am stärksten noch in Rußland) die Sicherung der gesellschaftlichen Integration gelingt; es mangelt der abendländischen Kultur an einem religiösen Prinzip der sozialen Solidarität. In die eingetretene Lücke tritt nun der Patriotismus ein. Die Universalität, die im Mittelalter der Religion zukam, die sie aber im 16 Jh. zum guten Teile eingebüßt hatte, geht diesem soziologischen Faktor ab, er ist territorial oder — hier hätte schärfer differenziert werden sollen, denn beides deckt sich nicht ohne weiteres — national. Fortschreiten wie Rückgang des Patriotismus sind stets von den Variationen in den Lebensbedingungen des Aggregates abhängig, er ist nicht etwa eine mystische Kraft, welche seine Erhaltung unter allen Umständen sichert. Je stärker die individualistisch-kapitalistische Richtung sich entwickelt — und das geschieht vor allem in Friedenszeiten — desto schwächer der Patriotismus. Er gehört auf die Seite des Irrationalismus und der Integration, nicht auf die des Rationalismus. Der gegenwärtige Krieg hat deutlich genug die Wahrheit dieser Ausführungen gezeigt. Das praktische Organ nun des Kulturausgleiches, Symbol der Einheit eines Kulturaggregates, ist der Staat. Die ideale Symmetrie findet Ch.-H. am ersten in England erreicht. „Das Land, in dem die individuelle Freiheit am meisten entfaltet ist d. h. England, ist gleichzeitig dasjenige Land, in dem die Integration der Gesellschaft vielleicht am stärksten ist“ (S. 176). Nur daß, so fügen wir ergänzend hinzu, der gegenwärtige Krieg d. h. seine Einfädelung durch einzelne Politiker über den Kopf des Parlamentes hinweg die ideale Balance gründlich zerstört hat; es wird sich überhaupt fragen, ob nicht der Krieg den Interessenausgleich unmöglich macht und darum ein Land, das wie Deutschland, stets auf den Krieg gerüstet sein mußte, die ideale Symmetrie gar nicht erreichen konnte; sie war in England nur möglich, soweit und sofern man sich kriegssicher glaubte.

In der Schweiz hat der Krieg die der Demokratie gar nicht liegenden integralen Momente rapide gesteigert. Dabei geht es aber doch zu weit, wenn Ch.-H. in der Demokratie „nichts anderes sieht als das Geltendmachen der Einzelrechte gegenüber denjenigen der Kollektivität, als das Zerstören des Kulturausgleichs zum alleinigen Vorteil des Individuums“. So liegen die Dinge nicht, vielmehr stemmen sich dem Individuum auch eine Tradition und der Staatsgedanke (Nationalitätsgefühl, Patriotismus) entgegen, so daß der Einzelne tatsächlich nicht „Selbstzweck“ (S. 194) ist und keineswegs „die Rechte des Einzelnen lediglich nach den subjektiven Bedürfnissen des Individuums bemessen werden“. — Das sehr interessante und wertvolle Buch leidet stilistisch an einigen undeutschen französischen Redewendungen.

BENEDETTO CROCE besitzt unter den außerdeutschen Philosophen einen Namen vom besten Klang; man kennt ihn als zeitgemäßen Umformer des Hegelianismus. Dank der Fremdsprachigkeit sind seine Schriften, die sich über alle Gebiete der Philosophie einschl. Aesthetik, selbst Literaturgeschichte, erstrecken, in Deutschland weniger bekannt, als sie es verdienen. Sehr dankbar ist da nun die von Enrico Pizzo unter Mitwirkung von Prof. F. Medicus in Zürich veranstaltete Uebersetzung der wichtigsten Aufsätze des Philosophen von Neapel zur Geschichtsphilosophie und Historiographie. Der Unterschied zwischen den beiden Teilen ist nicht allzu groß, auch als Historiker der Geschichtschreibung bleibt Croce Philosoph. Als Grundgedanke zieht sich durch das ganze Buch die an Hegel orientierte Idee von der Geschichte als Selbstentwicklung des Geistes, die darum auch nur durch einen Geistesakt ergriffen werden kann. Doch fällt für C. aller Nachdruck auf den zweiten Gedanken, während es unklar bleibt, wie er sich die Selbstentwicklung des Geistes näher denkt, wie stark er von Hegel hier abweicht und wie weit er ihn beibehält. Der feinste der geschichtsphilosophischen Aufsätze scheint mir der erste „Geschichte und Chronik“ zu sein. In der pointierten Form, daß „jede wahre Geschichte Geschichte der Gegenwart“ ist, zeigt er, daß erst die Seele des Geschichtschreibers von einem lebendig gegenwärtigen

Interesse aus (das natürlich wechselt, daher derselbe Stoff zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden gefaßt werden kann) den Stoff beseelt und damit Geschichte schafft. Sobald nun aber das Geschehene nicht mehr gedacht wird, sinkt es zur Chronik herunter. Eine Philosophiegeschichte, geschrieben oder gelesen von Leuten, die von Philosophie nichts verstehen, ist Chronik, hingegen das durchdachte Wort des cassinischen Mönches: 1001 beatus Dominicus migravit ad Christum ist Geschichte. Die alte Annahme: primo annales (Chroniken) fuere, post historiae factae sunt ist darum auch falsch, vielmehr: zuerst die Geschichte, dann die Chronik. Die Chronik ist kein Geistesakt mehr, sondern Sache. Hat man diese Grundgedanken C.'s verstanden, so liest sich alles leicht bei ihm, so lehrreich es ist. Köstlich ist der kleine Essai über die „Pseudohistorien“, unter denen er die Kompilation („philologische Geschichte“), die „keinen historischen Gedanken enthält“, die poetische Geschichte, die die Dokumente verschwinden läßt und ganz ausschließlic h mit der Phantasie (deren Unentbehrlichkeit für den Historiker C. im übrigen festhält) arbeitet, und die rhetorische Geschichte, die zu praktischem Zwecke erzählt wird, endlich die Tendenzgeschichte verstanden werden. Weiter handelt C. vom Begriff der Universalgeschichte und Geschichtsphilosophie, sodann vom historischen Fortschritt; hier zeigt sich der Hegelianer in dem Urteil, daß alle Tatsachen und Epochen der Geschichte auf ihre Art produktiv sind, daher die Geschichte nicht nur keine von ihnen verurteilen, sondern sie insgesamt loben und verehren wird. „Die Geschichte ist nie Geschichte des Todes, sondern Geschichte des Lebens“. Sie ist, so heißt es in einem weiteren Aufsatz über die „Humanität der Geschichte“ „das Werk des sich ewig individualisierenden Geistes“. C. postuliert dabei — von seinem Standpunkt aus ganz konsequent — die Identität von Individuum und Idee, es fragt sich nur sehr, ob wirklich das Individuum restlos als individualisierte Idee begriffen werden kann und nicht hier zwei Dinge zusammengeschweißt sind, die eine restlose Einheit nicht bilden können.

Auch die gewandteste Dialektik (S. 95 ff.) hilft über den Unterschied zwischen Idee und Persönlichkeit nicht hinüber. Die Schlußaufsätze: die Auswahl und das Periodisieren, die Unterscheidung und die Teilung, die „Geschichte der Natur“ und die Geschichte lenken wieder zu dem Ausgangspunkte der Subjektivität der Geschichte zurück. „Der Gedanke denkt immer die Geschichte“.

Die Studien zur Historiographie sind eine kritische Auseinandersetzung mit Ed. Fueters bekanntem Buche, an dem C. einen festen Organismus vermißt. Das kommt daher, daß C. die Historiographie ganz anders auffaßt als Fueter; sie ist ihm „Geschichte des historischen Gedankens“, genauer: des historischen Denkens. Wie sie von da aus entwickelt werden kann, zeigt seine Skizze, aus der sich die Epochen der griechisch-römischen, mittelalterlichen, Renaissance, Aufklärung, Romantik, Positivismus und neuen Historiographie herausheben. Die Theologen wird besonders freuen der Wert, den C. — mit Recht — dem Christentum für die Entwicklung des historischen Denkens beimißt. Für die Idee, daß es in der Geschichte um Kämpfe und Triumphe der Wahrheit geht, hatte die antike Welt kein Beispiel; ihre Historien der Kultur, Kunst oder Philosophie kamen nicht über das Stadium der Empirie hinaus, während die Kirchengeschichte einen geistigen Wert zum Gegenstand hat, kraft dessen sie die Tatsachen aufklärt und beurteilt. Auch wird hier zum erstenmal die Geschichte als Fortschritt und Menschheitsgeschichte verstanden: „diese Geschichte handelt vom Ringen mit Gott und nach Gott“. C. ist geneigt, in allen unseren Historien der Kultur, Zivilisation usw. die unseren Zeiten entsprechende Form der Kirchengeschichte zu sehen! Mehr kann die Kirchengeschichte wirklich nicht verlangen. Daß ihre großen Grundgedanken von asketisch-dogmatischer Einengung aus sich allmählich immer freier entwickelten, zeigt eben die Geschichte der Historiographie. Sehr fein weist C. darauf hin, wie in der Renaissance mit dem Gott des Christentums, der durch die Fortuna ersetzt

wurde, auch die Idee der Vernünftigkeit, der Zweckmäßigkeit in der Entwicklung schwindet. Die Geschichtsschreibung der Romantik wird als Historiographie des Heimwehs charakterisiert, und die Reaktion des Positivismus dagegen begriffen als Reaktion des historischen Gewissens gegen Verletzung der Integrität der historischen Ereignisse, der Einheit von Erzählung und Dokument und der Immanenz der Entwicklung. Sehr richtig betont C., daß die gegenwärtige Historiographie sich nicht so weit hinreißen lassen dürfe, das Eigene und Wesenhafte des Positivismus, das, worin er wirklich einen Fortschritt bedeutete, aus den Augen zu verlieren. —

Das Referat ist ein kleiner Ausschnitt aus der gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Literatur. Wie die behandelten Probleme kirchengeschichtlich fruchtbar gemacht werden können, habe ich hier nicht auszuführen; das wäre eben die „Philosophie der Kirchengeschichte“, aber vielleicht darf ich angeben, in welcher Weise ich sie als Vorlesung zu behandeln pflege: 1. Geschichte der Entwicklung des historischen Denkens. 2. Ontologie und Methodologie: das Wesen des historischen Denkens. 3. Die Leitideen des Christentums, aus seinem Wesen entwickelt und in ihrer historischen Erscheinungsform als Gestaltungen von Ideen begriffen. 4. Geschichte und Glaube. Das Ganze ist Geschichtsphilosophie in Applikation auf die Kirchengeschichte, die als Geschichte der allgemeinen geschichtsphilosophischen Methodik untersteht, als Kirchengeschichte aber die Sonderbehandlung verträgt. „Die deutsche Geschichtsforschung muß, ohne auf die wertvollen Ueberlieferungen ihres methodischen Betriebes zu verzichten, doch wiederum zu freierer Regung und Fühlung mit den großen Mächten des Staats- und Kulturlebens sich erheben, sie darf sich, ohne Schaden zu nehmen an ihrem eigensten Wesen und Zwecke, mutiger baden in Philosophie wie in Politik, ja, erst dadurch kann sie ihr eigenstes Wesen entwickeln, universal und national zugleich zu sein“. (F. Meinel, zitiert bei Croce S. 276 f.).

Zürich.

W. Köhler.

## Neues Testament.

### Neutestamentliche Theologie.

BEHM, J., Der Begriff Διαθήκη im N. T. Leipzig, Deichert, 1912. 116. M. 3.—. — LOHMEYER, E., Diatheke, ein Beitrag zur Erklärung des neutest. Begriffs (Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Windisch, Heft 2). Leipzig, Hinrichs, 1913. 180. M. 6.—.

Fast gleichzeitig sind zwei wertvolle Monographien erschienen über den Begriff διαθήκη im N. T. Beide Verf. schlagen nahezu den gleichen Weg ein. Den Unterbau bildet die Untersuchung des Begriffs δ. in der vor- und außerbiblischen Gräzität und in der LXX. Dabei schickt L. der Erforschung der LXX einen Abschnitt über berith im A. T. voraus, während bei B. ein solcher folgt. Zum N. T. leitet bei L. ein Abschnitt über δ. bzw. berith im späteren Judentum über; B. behandelt nur anhangsweise Philo. Den Schluß bildet bei beiden die Bestimmung des Begriffs δ. im N. T., bei beiden gegeben an der Hand der Exegese der einzelnen Stellen. Wie der Gang der Untersuchung, so ist auch das Resultat wesentlich das gleiche. Beide lehnen die seither überwiegend angenommene Bedeutung „Bund“ ab, ebenso im wesentlichen die Bedeutung „Testament“, — L. mit einer eigenartigen Einschränkung, wovon gleich zu reden ist — und sie stellen als Sinn fest: göttliche Ordnung, Gottesverfügung, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen nach Gottes Heilsabsicht regelt.

Im einzelnen aber sind beide Untersuchungen vielfach verschieden. B.'s Untersuchung geht einen übersichtlichen, straffen Gang, und seine Darstellung ist von angemessener Einfachheit und Klarheit. L.'s Buch ist unausgeglichener und umständlicher, seine Darstellung von Geschmacklosigkeiten nicht frei. Dafür hat sein Buch den zweifellosen Vorzug größerer Reichhaltigkeit. Der Abschnitt über die Geschichte von δ. in der antiken Welt zeichnet sich durch einen Reichtum an Belegen und durch sorgfältige Untersuchung der Bedeutungsnuancen von δ. auf rechtlichem und literarischem Gebiet aus. Während dann bei B. die

Untersuchung von berith im A. T. nur anhangsweise erscheint und wie auf eine Fläche aufgetragen, gibt L. die Geschichte der Bedeutung von berith von den Anfängen bis in die spätere Zeit hinein. Daß sodann L.'s Buch um einen Abschnitt über  $\delta$ . bzw. berith im späteren Judentum reicher ist, wurde schon gesagt.

Der wichtigste Unterschied ist der, daß B. nur eine sprachgeschichtliche Untersuchung geben will, L. dagegen zugleich eine Geschichte der religiösen Gedanken und Werte, die sich an berith, bzw.  $\delta$ . angeschlossen haben. Freilich ergibt das gar nicht einmal einen wesentlichen Unterschied im Resultat. Wenn auch bei L. mit größerer Ausführlichkeit gezeigt wird, wie schließlich  $\delta$ . gleichsam zum Ausdruck der christlichen Religion geworden ist, indem es die Fülle der göttlichen Heilsordnung aussagt, so ist doch auch bei B. das Ergebnis das, daß  $\delta$ . für den Gehalt der neuen Religion charakteristisch sei, für die völlige Ueberwindung des Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch, für die rein religiöse Auffassung der göttlichen Heilsveranstaltung.

Aber stark beeinflussen die verschiedenen Absichten den Gang der Untersuchung hier und dort. L. meint den Unterschied so bezeichnen zu können, daß seine Arbeit eine begriffsgeschichtliche sei, die B.'s dagegen eine sprachgeschichtliche. Dabei waltet ein Mißverständnis. Als ob es eine sprachgeschichtliche Untersuchung geben könnte, die — wenn sie nicht eine bloß lautgeschichtliche ist, was hier nicht in Betracht kommt — nicht eine begriffsgeschichtliche wäre. Beides ist vielmehr identisch, und B.'s Untersuchung ist in der Tat eine begriffsgeschichtliche, d. h. sie zeigt, wie der am Worte  $\delta$ . haftende Begriff spezialisiert, umgestaltet, bereichert wird. L.'s Untersuchung will vielmehr nach einer anderen Richtung mehr geben. Sie zeigt, in welchem Zusammenhang der israelitisch-jüdisch-christlichen Religionsgeschichte der Begriff  $\delta$ . seinen Platz hat, welche Vorstellungskomplexe sich mit ihm verbunden haben. Dabei gelingt es dem Verf. nicht, klar auseinander zu halten, wie weit solche religionsgeschichtlichen Zusammenhänge

den Begriff  $\delta$ . wirklich umgestaltet haben, und wieweit der alte und gleiche Begriff in neuen Zusammenhängen und Anwendungen erscheint. Das scheint mir der schwerste Fehler seiner Arbeit zu sein, durch den manche Unklarheiten veranlaßt werden, und durch den L. oft dazu gebracht wird, von Bedeutungswandel zu reden, wo gar keiner vorliegt. So wird z. B. der Begriff *berith* noch nicht dadurch beeinflusst, ob er auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft bezogen ist; so bedeutet der Begriff  $\delta$ . in Baruch 2, 35 nicht deshalb Gnadenverheißung, weil die Aussage, in der er vorkommt, tatsächlich eine Gnadenverheißung ist; so wird der Begriff *berith* bzw.  $\delta$ . nicht dadurch umgestaltet, daß in den Inhalt der Gedanken, die sich an die *berith* knüpfen, der Messiasgedanke eingestellt wird; so zieht nicht die Opferidee in den Begriff  $\delta$ . ein deshalb, weil nach Hbr. Christus durch sein Opfer die neue  $\delta$ . verwirklicht hat. Alle solche Zusammenhänge und sachlichen Anwendungen des Begriffs können natürlich im Lauf der Zeit den Begriff selbst beeinflussen, wenn die Verbindungen stehende werden; ohne weiteres aber ist es nicht der Fall. So wenig wie z. B. der Begriff „Reich Gottes“ bei Jesus ein anderer ist als bei seinen Zeitgenossen, wenn er auch andere Vorstellungen daran knüpft; so wenig wie — um ein allgemeines Beispiel zu gebrauchen — der Begriff *περιγρᾶφειν* an sich durch den Inhalt dessen, was geschrieben wird, modifiziert wird (das kann der Fall sein, wie denn *περιγρᾶφειν* im hellenistischen Aegypten die Bedeutung „bezahlen“ bekommen hat); so wenig wie der Begriff „versprechen“ an sich durch den Inhalt des Versprochenen beeinflusst wird (das kann der Fall sein, wie „sich versprechen“ den Sinn von „sich verloben“ erhalten hat); so wenig wie in Chamisso's Gedicht „böser Markt“ die Begriffe „Markt“ und „Handel“, „kaufen“ und „verkaufen“ dadurch modifiziert werden, daß sie paradox auf einen Raub angewandt werden. — Die feinere Untersuchung, ob im einzelnen Fall durch die Anwendung ein begriffsumgestaltender Einfluß hervorgerufen wird, fehlt bei L.; er verfährt zu grob. Und dadurch, daß er schematisch und falsch zwischen Wortbedeutung und begrifflicher

Bedeutung unterscheidet, kommt er denn auch zu einer fast komischen Faßung seines Resultats. „ $\delta$ . bedeutet Testament und doch wiederum nicht Testament“, d. h. unter dem Einfluß der Zeugnisse der Profangräzität will L., daß man  $\delta$ . im N. T. mit „Testament“ übersetze; es bedeute aber etwas ganz anderes! Man fragt sich vergeblich, warum dann das Wort gewählt ist.

Was das eigentliche Resultat beider Arbeiten betrifft:  $\delta$ . = Gottesverfügung, so bin ich gegen die glatte Lösung skeptisch. Es scheint mir allerdings erwiesen, daß die Bedeutung „Verfügung“, „Anordnung“ in LXX die vorherrschende und im N. T. die nächstliegende ist. Aber die alte Bedeutung von berith = „Bund“, „Vertrag“ scheint doch immer noch lebendig zu sein und auch in  $\delta$ . nachzuwirken. Die Abwechslung von  $\delta$ . mit συνθήκη, die Uebersetzungen des Aquila und Symmachus, Josephus beweisen es ebenso wie Baruch und die sog. Damas-kus-Apokalypse, mag auch die Anwendung im einzelnen Fall noch so paradox sein. So wird man von Fall zu Fall entscheiden müssen und darf auch im N. T. nicht eine Bedeutung durchführen wollen.

Bultmann.

## Die neueste Literatur

(in Auswahl).

**Allg.:** Allgemeines, Sammelwerke und ähnl.; **Bw.:** Bibelwissenschaft; **A. T.:** Altes Testament und Judentum; **N. T.:** Neues Testament; **K.-G.:** Kirchengeschichte; **Rw.:** Religionsgeschichte, -philosophie und -psychologie; **Syst. Th.:** Dogmatik und Ethik; **Pr. Th.:** Praktische Theologie; **Kr.:** Kirchenrecht; **R.-U.:** Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen; **G.:** Gegenwartsfragen, Populäres.)

**A. T.** — **Mischnaioth.** Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung und Erklärung. 56. Lfg., V. Tl.: Seder Kodaschim, v. J. Cohn. 9. Heft. Bechorot, Abschn. 4—9. S. 257—288 M. 0.75. — Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 5. Heft: Rahlfs, A., Die alttestamentl. Lektionen der griech. Kirche. M. 3.50; — dasselbe. 2. Bd.: Verzeichnis der griech. Handschriften d. A. T. f. das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt von A. Rahlfs. XXVI, 444. M. 15.—

**N. T.** — Appel, H., Die Echtheit des Johannesevangeliums mit besonderer Berücksichtigung der neuesten kritischen Forschungen. 37. M. 0.80. — Zeit- und Streitfragen, Biblische, X 4: Hadorn, W., Das tausendjährige Reich. 40. M. 0.60.

**Kg.** — Appel, H., Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Studierende. 2. vollständig durchgearb. Aufl. XXI, 712. M. 8.50. Archiv für Reformationsgesch. Nr. 45 u. 46. M. 2.65. — Bibliothek der Kirchenväter. 22. Bd.: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben. Aus dem Syr. übers. v. Osk. Braun. XXI, 280 und 51. M. 4.—. — Corpus reformatorum. Vol. 91. Zwingli's Huldreich, sämtliche Werke. IV. Bd. 1. u. 2. Lfg. 1—160. M. 2.40. — Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte. 13, 1. Heft: Espenberger, J. N., Grund und Gewißheit des übernatürl. Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik. VIII, 178. M. 5.60. Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte. 19. Heft: Was wir in der Russennot 1914 erlebten. Siebzehn Berichte ostpreuß. Pfarrer, gesammelt und hersg. v. Nietzki. 152. M. 2.50.

**S. Th.** — Beiträge zur Förderung christl. Theologie XIX, 2: Dunkmann, K., Die Nachwirkungen der theolog. Prinzipienlehre Schleiermachers. 200. M. 4.—. — Grosch, H., Die angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums. Verteidigt. VIII, 118. M. 3.—. — Stange, C., Die Wahrheit des Christusglaubens mit einem Anhang über die Eigenart des christl. Gottesglaubens. V, 126. M. 2.80.

**Pr. Th.** — Baumgarten, O., Lebendige Religion. 62. M. 0.60. — Dunkmann, K., Die Predigt in der Kriegszeit. Dispositionen zu den altkirchlichen Episteln und Evangelien und zu freien Texten. 2. Bd. Trinitatis. I. Tl. S. 89—176. M. 1.20. — Gottes Wort in eiserner Zeit. Ein Gedenkbuch in Predigten und Kriegsbetstunden. Hrsg. v. W. Meyer. Neue Folge, 1. Lfg. IV, 1—80. M. 1.—. — Handbibliothek, Praktisch-theol., III 3: Arper, K., u. Zillessen, A., Durchhalten! Entwürfe, Gebete, Gedichte und vaterländ. Worte für Kriegsgottesdienste. IV, 140. M. 2.—. — Ihmels, L., Dein Reich komme. Missionspredigten und Reden. 119. M. 1.50. — Mühlforth, W., Evangelische Kriegsagende für Oesterreich. Nach der „Agende für Kriegzeiten“ von K. Arper und A. Zillessen und deren „Fest-Agende für Kriegzeiten“ bearb. IV, 206. M. 4.—. — Niebergall, Fr., Praktische Auslegung des A. T. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule. 2. Bd. Die Propheten. VIII, 304. M. 6.—. — Predigt-Bibliothek, Moderne, hrsg. v. E. Rolfs, XII 1: Schullerus, A., Um Volk und Vaterland. Siebenbürgische Kriegspredigten. XIV, 121. M. 1.35. — Rade, M., Christenglaube im Krieg und Frieden. I. Im Krieg. VIII, 110. M. 1.30.

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

## Ich glaube keinen Tod . . . .

Stille Gedanken beim Heimgang unserer Lieben.

Von

Paul Jäger,  
Pfarrer in Freiburg i. Br.

2. vermehrte Auflage.

Taschenformat. 1915. 50 Pfg.

Die Schrift ist unabhängig vom Krieg entstanden. Sie ist deshalb auch nicht in erster Linie für die vom Kriege Betroffenen bestimmt: „Stille Gedanken beim Heimgang unserer Lieben“ sind es, die für alle Zeiten Geltung haben.

Daneben kann die Schrift besonders in gegenwärtiger Zeit eine wichtige Mission erfüllen, indem sie den zahllosen Trauernden, die von dem tobenden Kriege erfaßt werden, Trost in ihrer Trauer bringt.

Das Schriftchen ist geeignet, Beileidsbriefen beigelegt oder an Stelle eines solchen geschickt zu werden. Für letzteren Zweck ist ein Widmungsblatt eingefügt.

## Kriegshefte der Religionsgeschichtlichen Volksbücher

für die deutsche christliche Gegenwart

Begründet von D. Friedrich Michael Schiele,  
weiland Pfarrer in Berlin.

V. Reihe. 15./16. Heft: Lic. **D. Eissfeldt**, Privatdozent an der Universität Berlin, **Krieg und Bibel**. Einzelpreis M. 1.—, gebunden M. 1.30.

Die Stellungnahme der biblischen Religion, d. h. der israelitisch-jüdischen Religion und des neutestamentlichen Christentums, zur Frage des Kriegs wird in diesem Buch in historischer Darstellung erörtert. Das gesteigerte Interesse für Bibel und Bibelwort, das der Krieg wachgerufen hat, rechtfertigt nach des Verfassers Meinung seinen Versuch zur Genüge.

V. Reihe. 17./18. Heft: D. **A. Titius**, Professor in Göttingen, **Unser Krieg**. Ethische Betrachtungen. Einzelpreis M. 1.—, gebunden M. 1.30.

Nicht kühle Objektivität erstreben diese Betrachtungen, sondern aus der Tiefe unseres sittlichen Bewußtseins wollen sie Stellung nehmen zu dem Ungeheuren, das wir erleben, die schlichte Größe und ernste Würde unserer ehernen Zeit vergegenwärtigen, freudigen Mutes zu unserm kämpfenden Volke und seinem guten Rechte stehn, die Siegesgewißheit eines guten Gewissens stärken.

V. Reihe. 19. Heft: siehe 2. Umschlagseite.

V. Reihe. 20. Heft: D. **Alfred Bertholet**, Professor in Göttingen, **Religion und Krieg**. Einzelpreis M. —.50, gebunden M. —.80.

Die vorliegende Schrift stellt den Versuch dar, das Problem „Religion und Krieg“ religionsgeschichtlich anzufassen.

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

Dr. **Christian Meurer**, Geh. Hofrat, Professor der Rechte an der Universität Würzburg, **Der Lusitania-Fall**. Eine völkerrechtliche Studie. 8. 1915. M. 2.—.

Bei der politischen Bedeutung, welche die Torpedierung der Lusitania erlangt hat, wird eine Behandlung des Falles nach der völkerrechtlichen Seite hin aus berufenster Feder gewiss diesseits und jenseits des Ozeans lebhaftem Interesse begegnen.

Dr. **Ferdinand Noack**, Professor in Tübingen, *Σκηνή τραγική*. Eine Studie über die scenischen Anlagen auf der Orchestra des Aischylos und der anderen Tragiker. Mit 4 Abbildungen. Dokorenverzeichnis der philosophischen Fakultät 1912. [U. T. 13.] Lex. 8. 1915. M. 2,50.

## Inhalt.

	Seite
Zur Philosophie der Kirchengeschichte. II. Ontologie und Methodologie. Von <b>W. Koehler</b> . . . . .	237
Vgl.: Dunkmann, K., Metaphysik der Geschichte. Leipzig, Deichert, 1914. 74 S. M. 1.80. — v. Ruville, A., Der Goldgrund der Weltgeschichte. Freiburg, Herder, 1913. 5.—7. Tausend. IX 236 S. M. 3.—. — Kroner, R., Zweck und Gesetz in der Biologie. Eine logische Untersuchung. Tübingen, Mohr, 1913. III 166 S. M. 4.—.	
— Köhler, Walther, Geist und Freiheit. Allgemeine Kritik des Gesetzesbegriffes in Natur- und Geisteswissenschaft. Ebenda, 1914. VIII 174 S. M. 4.80. — Bauer, W., Die öffentl. Meinung und ihre geschichtl. Grundlagen. Ebenda, 1914. VII 334 S. M. 8.—. — Schmitt, C., Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. VI 110 S. Ebenda, 1914. M. 3.—. — Chatterton-Hill, G., Individuum und Staat. Untersuchungen über die Grundlagen der Kultur. Ebenda, 1913. XVII 207 S. M. 5.—. — Croce, Bened., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Aus dem Italien. übersetzt von E. Pizzo. Ebenda, 1915. VII 269 S. M. 6.—.	
Neues Testament. Neutestamentliche Theologie. Von <b>Bultmann</b> . . . . .	264
Behm, J., Der Begriff <i>Διαθήκη</i> im N. T. Leipzig, Deichert 1912. 116. M. 3.00. — Lohmeyer, E., Diatheke, ein Beitrag zur Erklärung des neutest. Begriffs (Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Windisch, Heft 3). Leipzig, Hinrichs, 1913. 180. M. 6.00	
Die neueste Literatur (in Auswahl) . . . . .	267