Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Artikel: Zur neuesten Literatur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761898

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR NEUESTEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Weinstein, Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Leipzig und Berlin. 1906. — 2. Dr. Fritzsche, Vorschule der Philosophie. Leipzig. 1906. — 3. Dr. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Trier. 1906. — 4. R. Kuhlmann, Die Erkenntnislehre F. H. Jacobis. Leipzig. 1906. — 5. A. v. Mocsonyi, Religion und Wissenschaft. Wien u. Leipzig. 1906. — 6. Dr. Güdemann, Jüdische Apologetik. Glogau. 1906. — 7. Dr. M. Tramer, Die Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhang mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie. Bern. 1906. — 8. E. Janssens, La Philos. et l'Apologét. de Pascal. Louv.-Paris. 1906. — 9. Dr. J. A. Endres, Honorius Augustodunensis. Kempten und München. 1906. — 10. A. M. Weiß, Lutherpsychologie. 2. Aufl. Mainz. 1906. — 11. K. Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Berlin. 1907. — 12. E. Tröltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München und Berlin. 1906.

Die Frage: Wie kommen wir zu den Grundlagen der Wissenschaften (S. 2), sucht (1) Weinstein in einer Reihe von Vorträgen zu beantworten. Man erwarte indes keine systematische Darstellung, in welcher vor allem zwischen formellen und materiellen, logischen und ontologischen Grundlagen unterschieden werden müßte. Vielmehr bietet der Vf. geistreiche Reflexionen über die verschiedensten Gegenstände, besonders aus dem Bereiche der Naturwissenschaften und der Psychologie. Was diesen zwischen strenger Wissenschaft und populär gehaltener Vortragsweise schwankenden Erörterungen in philosophischer Beziehung ihr Gepräge gibt, ist die Abhängigkeit von Kant, von dem unsere modernen Philosophen und philosophischen Schriftsteller nun einmal sich nicht loszumachen wissen trotz des Fiaskos, dem alle von Kant ausgehenden Richtungen bis jetzt verfielen und verfallen mußten. Dieser Einfluß Kants tritt in der die Vorträge durchwaltenden Unterscheidung von „Stammbegriffen" und Erfahrungsinhalt deutlich zutage.

Der „Vortrag vom Allgemeinen zum Besondern" scheint dem Vf. der zweckmäßigere (S. 7). Einem bestimmten der bekannten philosophischen Systeme folge er nicht, da

jeder selbständig denkende Mensch sich sein eigenes System schaffe (S. 13): eine Versicherung, die mit einer nicht geringen Dosis von Selbsttäuschung versetzt ist und schon durch die Behauptung der „Armut des Äußeren“ im Vergleiche zum inneren Reichtum dementiert wird; denn diese entspricht gänzlich dem Vorurteil jenes Idealismus, der das „Äußere“ aller qualitativen Bestimmtheit zugunsten des Subjekts entkleidet und ihm nur noch „Bewegung“ läßt.

Der Vf. unterscheidet unmittelbare, abgeleitete und Entwicklungsgrundlagen. Die unmittelbaren „haben wir in Definitionen, Aussagen, Regeln und Wahrnehmungen“ (S. 19). „Die Theorie der imaginären Größen hat lediglich Definitionen zur Grundlage.“ Man gelangt mit ihrer Hilfe „zu negativen Ergebnissen, aber von positivem Wert“ (S. 22 f.).

Abgeleitete Grundlagen haben beispielsweise die Bau- und Maschinenlehre, die auf Mechanik und Elastizitätstheorie beruhen (S. 25). In diese Klasse gehören Vorstellungen, „die man mit fast nichtssagendem Symbol auch als Annahmen, Hypothesen oder Erklärungen auffaßt“ (S. 33).

„Die Vorstellung ist kein Bild, sie ist der Gegenstand“: eine Äußerung, die, wie sie liegt, idealistisch gemeint sein kann. Richtig ausgedrückt ist zu sagen: „Was wir vorstellen, ist der Gegenstand selbst, nicht das sie vermittelnde, der Seele eingeprägte Bild.“

Bei den „Entwicklungsgrundlagen handelt es sich um die Methoden und die Mittel zur Ausführung der Bearbeitung durch die Wissenschaft“ (S. 38).

„Induktion“ nimmt der Vf. im weiteren Sinne, in welchem jedes Argument „a posteriori“ so genannt wird (S. 44).

Richtig heißt es (S. 48), daß in der Bestimmung der philosophischen Wissenschaften eine gewisse Willkür herrscht. Ehemals fielen die Begriffe Philosophie und Wissenschaft zusammen. Logik und Metaphysik fallen zweifellos dem Philosophen zu, wegen des engen Zusammenhanges mit ihnen auch Psychologie und die Lehre von den Prinzipien der Natur.

Im Vortrag „von der Seele“ (S. 60 ff.) wird die Eigenart des Willens gegenüber dem Begriff der Kraft aufgezeigt. Die Seelentätigkeiten werden in bewußte und unbewußte eingeteilt. Für die Äußerungen der „rein

geistigen" Tätigkeiten sei der Zustand der grauen Hirnrindensubstanz entscheidend (S. 81). Wie trotzdem der Wille eine „rein geistige" Tätigkeit sein könne, sagt uns der Vf. nicht. Wir berufen uns auf die notwendige Mitbetätigung des inneren Sinnes, der ein organisch-gebundenes Seelenvermögen ist.

Vollständiger und sachgemäßer als die gewöhnliche Einteilung in Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen scheint dem Vf. die in animalische, äußere und innere Tätigkeiten (sic) zu sein. Wir fragen: nach welchem Einteilungsgrund? Wie viel logischer verfährt doch die verachtete Scholastik!

In dem vom Vf. entworfenen Schema (S. 92) ist Psychologisches und Ontologisches bunt durcheinander gewürfelt. Da stehen unter Verstehen: Urteilen, Ordnen, Regeln, Abstrahieren, Einbilden; unter Auffassen Raum, Zeit, Substanz usw. Die Prinzipienlosigkeit seines Schemas glaubt der Vf. durch das Beispiel des Aristoteles entschuldigen zu können, von dessen Kategorientafel bekanntlich Kant urteilt, die Kategorien seien „zusammengerafft, wie sie ihm einfielen": ein Urteil, das von einer phänomenalen Unwissenheit des großen Kant Zeugnis gibt. Wenn also der Vf. meint (S. 94), er befinde sich in guter Gesellschaft — der des Aristoteles — so täuscht er sich; denn die aristotelische Kategorientafel beruht auf einem klaren Einteilungsgrunde, während von seinem Schema das Gegenteil gilt.

Infolge der Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen vermischt der „Denkheros" (Kant), da das Urteil zugleich eine logische und eine reale Seite hat, Logisches und Reales, während Aristoteles eine den höchsten Prädikationsweisen entsprechende Ableitung der Seinsweisen gibt (S. 116 f.). Mit Kant bestreitet der Vf. den Ursprung der „Stammbegriffe" aus Erfahrung; es ist ihm eben wie seinem Meister die wahre Natur der Abstraktion unbekannt (S. 119 f.).

Für die Objektivität der Vorstellungen haben wir nach S. 131 keine andere Gewähr als das praktische Bedürfnis.

Skeptisch spricht sich der Vf. auch über die Zahl der Sinne aus (S. 133). Er unterscheidet Aufnahmeorgan, Fortleitungsbahn und Wahrnehmungsorgan und verlegt die Wahrnehmung in die Zentralen, „welche vielleicht die Ganglien sind" (S. 138).

Aus der Wahrnehmung dürfe man nicht auf die Art desjenigen schließen, was sie hervorbringt (S. 141). Aus den „groben Unterschieden der Organe für geistige und moralische Tätigkeiten“ dürfte vielmehr folgen, daß es solche Organe überhaupt nicht gibt (S. 143).

Der Vf. tritt für die mögliche gegenseitige Vertretung der Gehirnteile in der Wahrnehmung ein (S. 144).

Hierauf folgen Bemerkungen über Ermüdung, Irradiation und Nachwahrnehmungen. Der Schluß lautet im idealistischen Sinne: „Dem unbegrenzten Reichtum der Seele können wir immer nur weniges aus der Außenwelt entgegenstellen, was in allen Verhältnissen aushelfen soll.“

Das Gehör soll der normalbegabte Mensch nicht zu dem Zwecke besitzen, Gegenstände selbst zu erkennen (S. 167), obgleich wir unser Interesse auf das Erkennen der Gegenstände richten, von denen der Schall kommt. Ich meine, alle Sinne seien dazu gegeben, Eigenschaften der Dinge der Seele kundzutun, was Aristoteles treffend durch seine Annahme einer Potenzialität der Seele, einer spezifischen Empfänglichkeit — nicht Energie! — erklärt. Eines „Urteils“, einer „Projektion“ bedarf es zur Erklärung der Wahrnehmung bei richtiger Auffassung nicht (S. 178).

Wir sehen weder doppelt, noch verkehrt, noch in uns — im Sinne, dem Auge selbst, sondern einfach, aufrecht und außer uns, weil wir nicht das Netzhautbild, sondern den Gegenstand sehen und den Vorgang, der ein ideeller — die Scholastiker sagten: intentionaler — ist, sich in der Richtung vollendet, in der er — durch den Einfluß des Objektes — begonnen ist. Von einem „selbständigen Walten der Seele“ (S. 184) durch eine Art von Korrektur und eine Anwendung von Verstandesprinzipien braucht dabei keine Rede zu sein. Ideell — intentional — nennen wir den Vorgang, obgleich er rein sinnlich ist, weil er Erkenntnisvorgang ist, aber ein solcher, wie er auch — trotz Descartes — in allen animalischen Wesen sich vorfindet. Eine Korrektur durch den Tastsinn wird auch vom Vf. (S. 196) verworfen.

Die Begriffe „Idealismus, Realität, Transcendental, Empirisch und ähnliche“ weiß der Vf. nicht besser zu beschreiben, als durch Anführung dessen, was Kant über sie gesagt hat (!) (S. 210). Über die von uns angeblich in die Welt der Dinge übertragenen Stammbegriffe weisen wir auf das bereits Gesagte zurück. Dazu sollen gehören:

Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Wesentlichkeit und Ursächlichkeit (S. 222). Zeitlichkeit sei indes nicht Zeit, wie Räumlichkeit nicht Raum (S. 229). Der Begriff der Ausdehnung wird aus dem „Körperbewußtsein" abgeleitet (S. 230). Die Gegenstände sehen wir angeblich nicht dreidimensional, sondern flächenhaft (S. 232).

Über Ursächlichkeit soll man Schopenhauer die „tiefgründigsten Untersuchungen" verdanken (S. 238). Unzureichend ist die Erklärung des Begriffs: Zufall. Zufälligkeit ist nicht nur der Gegensatz von Notwendigkeit, sondern auch von Absichtlichkeit. Der Stein, der einen Vorübergehenden zufällig trifft, tut das nicht nur, weil dieser einen anderen Weg einschlagen oder eine andere Zeit wählen konnte, sondern auch, weil beiderseits eine Absichtlichkeit nicht bestand (S. 240).

Um zur Außenwelt zu kommen, bedarf es nicht eines Schlusses auf die Ursache; in der Wahrnehmung sind wir unmittelbar beim Außen. Das Tier, das doch keine Schlüsse macht, dessen psychisches Dasein in Vorstellungsassoziationen aufgeht, lehrt uns dies, wenn es dessen bedarf.

Wer die Assoziation auf ein Urteil zurückführt, ist geneigt, umgekehrt das Urteil als Assoziation aufzufassen. So der Vf.: „In gewisser Hinsicht gehört zu den Assoziationen auch die logische Gedankenverbindung" (S. 257).

Das Tier, sagte man, agitur, non agit. Der Vf. meint boshaft, es sei nicht ausgeschlossen, daß im winzigen Gehirn einer Ameise mehr Verstand steckt als in dem manches Sporthelden (S. 268). Man vergleiche die Ameisenstudien Forels mit denen Wasmanns!

Aus den „Stammbegriffen": Räumlichkeit usw. läßt der Vf. die „Dinge" Raum usw. hervorgehen. Also wiederum der Kantsche Zopf! (S. 270), d. h. die Umkehrung der natürlichen Ordnung.

Der Vf. berührt S. 299 die Frage der unendlichen Zeitreihe nach rückwärts — a parte ante -. Die Annahme ihrer Möglichkeit schiebe den Urgrund ohne Aufhören immer weiter hinaus. Die entgegengesetzte Ansicht postuliere Gott. Richtiger lehrt der hl. Thomas, daß auch jene Annahme eine erste Ursache erfordere, da die Reihe der Ursachen eine unendliche nur per accidens sein könnte und eine überragende, die ganze Reihe bedingende Ursache erfordern würde.

Die Vorträge über „Substanz" haben fast ausschließlich

die körperliche im Auge. Die „Krafttheorie“ aber erklärt weder die Ausdehnung noch die Passivität (Materialität) der Körper. Wir ziehen entschieden die Theorie vor, die, wie Aristoteles, einen Dualismus von Form und Stoff annimmt (S. 316).

Der Begriff „Ursache“ wird nur im Sinne von causa efficiens genommen, und die Ursachen werden in seelische und äußere eingeteilt. Für die Auffassung der Kräfte sei es von außerordentlicher Bedeutung, daß sie durchaus gesetzmäßig wirken (S. 344).

„Kräfte enthalten, bildlich gesprochen, Energien in sich aufgespeichert“ (S. 353).

Außernatürliche und übernatürliche Ursachen gehören dem Gebiete des Aberglaubens an! (S. 356). Was von der letzten übernatürlichen Ursache — Gott — gesagt wird, lautet kantisch (S. 357).

Was die Lichtverbreitung betrifft (S. 368), so ist es interessant, zu vernehmen, daß neuere Physiker Lust zu haben scheinen, zu längst für abgetan gemeinten Ansichten zurückzukehren. Die Alten nahmen an, das Medium nehme die Licht- und Schall-„Qualität“ nicht formell, sondern „instrumental“ auf, freilich eine „begriffliche“ Erklärung, die der mechanischen Denkweise seltsam erscheint.

Weiterhin ist der Begriff der „Stetigkeit“ erörtert, dessen bekannte Schwierigkeiten auf der Verwechslung von Unvorstellbarkeit und Unmöglichkeit beruhen sollen. Wir lösen sie durch die Unterscheidung von Potenzialem und Aktualem. Der Achilles erreicht die Schildkröte, weil er nicht eine aktuelle, sondern nur potenzielle Unendlichkeit zu überwinden hat.

Bescheiden gehalten ist die Äußerung, daß die mechanische Auffassung der Vorgänge am meisten Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß aber nach Erfindung von Telephon und Mikrophon Erscheinungen hervorgetreten seien, die schwer sich mit der mechanischen Auffassung vereinigen lassen (S. 384). Auch könne der Vorgang (Licht, Wärme) ein ganz anderer sein, als die Verbreitung (S. 385): was zu unserer Ansicht gut stimmt.

Von Verwechslung der Begriffe: Substanz und Körper zeugt aufs neue der Satz: „Ohne die Substanz steht die Seele begrifflich nicht anders als die Gottheit“ (S. 392).

Folgt ein Vortrag über die „Einheit der Kräfte und der Welt“, worin die „Kräfte“ dem Äther zugewiesen

werden. „Alle Fernkräfte können ersetzt werden durch Druck- und Zugkraft“ (S. 404).

Drei Ansichten über Kräfte: Kräfte bestehen als solche; keine Freiheit, nur Gegenseitigkeit; Kräfte als solche sind nicht vorhanden, nur ein gewisser Zwangszustand im Äther; endlich die monistische, „die wir Menschen als Menschen in ihrer konsequenten Durchführung überhaupt abweisen müssen“ (S. 407 ff.).

Drei weitere Vorträge erörtern die „Erhaltung der Welt“: Substanz, Kraft, Seele, Energie, Zustand (S. 412—453). Der Vf. führt Lippert an, demzufolge die Israeliten die gleichen Ideen über Unsterblichkeit hatten wie andere Völker (S. 423). Das „Energiegesetz“ laute auf die ganze Welt ausgedehnt: „Die Welt hat von je eine ganz bestimmte Menge von Energie besessen und wird diese in Ewigkeit behalten unbeschadet aller in ihr stattfindenden Vorgänge und Umwandlungen“ (S. 432). Busse beschränkt, wie wir früher im Jahrbuch mitteilten, die Gültigkeit dieses Gesetzes auf „geschlossene Systeme“. Seele aber, bemerkt der Vf., ist eine andere Kraft als die Naturkräfte und hat mit ihnen absolut nichts gemein (S. 436).

Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfe das Prinzip möglichster Erhaltung des natürlich Bestehenden behauptet werden (S. 440). Der Vf. erwähnt hier die Entropie und das sog. Prinzip der kleinsten Wirkung (S. 445 ff.). Dieses sei eine Art Trägheitsgesetz. Die zwei Prinzipe möglichster Erhaltung und des Strebens nach möglichster Beständigkeit seien alles, was wir von der Welt allgemein wissen oder vermuten (S. 453).

Eigentümlich erscheint die unter „Erfahrung“ gemachte Bemerkung, es sei durchaus richtig, wenn sowohl Gesetze gemacht werden, die aus Erfahrungen (im sozialen Gebiet) erwachsen, als auch um Erfahrungen zu sammeln. Uns scheint, daß durch solches Experimentieren der gesetzliche Sinn, die Gesetzlichkeit in dem Maße abnimmt, in welchem die Zahl der Gesetze zunimmt (S. 460).

Hierauf folgen Äußerungen über Annahmen (Hypothesen) und Erklärungen. Im Kantschen Sinne heißt es (S. 481): „Wir selbst sind das einzige, das wir erkennen. Alles andere ist uns absolut fremd, und wir sind nicht imstande, es anders aufzufassen als nach unseren Seelenkräften.“ Wir heben noch die Bemerkung hervor: „Die älteste Erklärung der Struktur der Substanz ist

sicher die Kontinuitätserklärung. . . . Eilt aber nicht die Äthertheorie bis zu einem gewissen Grade zu der allerältesten Erklärung zurück?" (S. 495).

In Kunst und Dichtung wird wiederum alles der Seele zugeteilt. Objektiv betrachtet ist dem Vf. die sixtinische Madonna „ein Stück bemalter Leinwand", eine Summe von Farbenklexen. Musik ist objektiv Geräusch = Bewegungen. Mit Betrachtungen über „Leben" schließt das Buch. Das Ethische wird mit Kant an das Allgemeine geknüpft (S. 524). „Die Menschenliebe, das Mitfühlen mit den Lebewesen allgemein, ist der höchste Grundsatz"[1] (S. 532).

Hübsche Dichtungen, wohl des Vf.s selbst, sind in den Text eingestreut.

Wie Weinstein, so zieht auch (2) Fritzsche (Vorschule der Philosophie) die Dichtung in den Dienst seiner Gedanken. Goethe, der philosophische Dichter und dichtende Philosoph, ist sein Vorbild, ihm entnimmt er seine Mottos, mit ihm stimmt er in der Vertretung eines Pantheismus mehr phantastischen als begrifflichen Gepräges überein. Zugleich aber macht der Vf. den Versuch, damit einen auf das Bedürfnis des Gemütes gegründeten Theismus zu verbinden. Die Schrift schillert in allen Farben moderner Philosophie von Kant bis Hegel und Hartmann, die Glaubensphilosophen und Theosophen nicht ausgeschlossen. Er bezeichnet selbst seine Grundanschauung als „metaphysischen Idealismus oder Voluntarismus", zu dem Immanuel Kant nicht nur die Bahn freigemacht, sondern auch die Richtung gewiesen habe. In diesem Voluntarismus löse sich jeder Dualismus „in einer Weise, die gleichmäßig Verstand und Herz befriedigt", auf wissenschaftlichem Wege, wie er religiös im christlichen Schöpfungs- und Vorsehungsglauben gelöst sei. Derselbe Voluntarismus stehe zur christlichen Religion in keinem, zur Dogmatik wenigstens in keinem fundamentalen Widerspruch (S. 81). Dergleichen kann man nun freilich nur behaupten, wenn man die „symbolischen Lehrsätze" des Protestantismus im Auge hat: denn daß Kant mit seinem ganzen vielgestaltigen Anhang eine Frucht des Protestantismus sei, steht für uns außer Frage.

Die Probe auf die Wahrheit und Christlichkeit dieses

[1] Vom Vf. unterstrichen.

Voluntarismus zu machen, bietet der Schöpfungsbegriff des Vf.s Gelegenheit. Täglich — so heißt es S. 159 f. — wiederholt sich die Weltschöpfung, d. h. das Aufgehen des Weltbewußtseins, die Setzung der Erscheinungswelt, das Paradies der Unschuld und des Sündenfalles, das Kreuz und die Erlösung. Diese idealistische Verflüchtigung der religiösen Tatsachen wird durch die gotttrunkenen Verse des cherubinischen Wandersmannes illustriert (S. 160 ff.). Auch die Mystik der Upanischaden gibt dafür Zeugnis, worauf sich bekanntlich schon Schopenhauer berief (S. 163).

Im ersten Abschnitt (das Vorstellungsleben) sagt der Vf. (mit Lichtenberg): Nicht ich denke, sondern: es denkt in mir: im Grunde nur die kurze erkenntnistheoretische Formel des Idealismus. Mit Goethe erklärt er: „Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, hat auch Religion" (S. 4); mit Schiller bekennt er sich zu keiner der Religionen „aus Religion" (S. 5).

Den Parallelismus der Denk- und Seinsordnung (S. 6) lehrt der Idealismus bereits auf seiner ersten Stufe (Spinoza, Malebranche), um schließlich nach der Zwischenstufe der kritischen Philosophie in Identität der beiden Ordnungen, d. h. in den absoluten Idealismus umzuschlagen.

Das Altertum, versichert der Vf., und das Mittelalter kannten die Natur nicht. Die Menschen lebten wie die Naturvölker in einer Traumwelt (S. 8). Die aristotelische materia prima könne man hoffen, als Quintessenz des Seienden durch fünfmaliges Abziehen zu erhalten. Wer träumt da? Heißt das nicht, in den Tag hinein schwätzen? Von dem wahren Sinn des aristotelischen Begriffs der Form — Entelechie — hat der Vf. keine Ahnung und glaubt sie mit dem Komödiendichter als virtus sopitiva abtun zu können (a. a. O.). Für die Denkmaschine des „Scholastikers (!) Raimund Lullus" wird Aristoteles verantwortlich gemacht (S. 9). Ebenso die Scholastik für Hegels Sein = Nichtsein. Gleichwohl hat Hegel die Starrheit der Logik überwunden (S. 10). Nicht die Vorstellung (Begriff!), sondern das Urteil ist zuerst da (S. 11). Der Vf. spricht von benachbarten Teilen des Denkorgans (S. 13). Der Geist ist Wille (a. a. O.), vorwärts gerichteter, polarer Wille (S. 15). Die Welt ist nicht, sie geschieht; alles fließt, Begriffe sind Namen (S. 15 ff.).

Wie ein Lichtblick muten uns die Worte an: „Ein ideales, göttliches Denken kann kein begriffliches sein,

sowenig es sich mit mathematischen Notbehelfen abgeben wird" (S. 21). Weiterhin wird wieder alles wie im absoluten Idealismus in Beziehungen aufgelöst (S. 23). Es herrscht aber durchweg ein geistreich schillernder, von Kant zu Hegel oszillierender Eklektizismus. Daß die wahren, natürlichen Gestaltungen durch einen Urwillen verbundene Willensgemeinschaften sind, habe bereits den Scholastikern eingeleuchtet (!). Huß sei von den logischen Nominalisten verbrannt worden (S. 27). Heißt das nicht mit der Philosophie ein Spiel in Worten treiben? Ein Platon und Aristoteles würden ihr Haupt verhüllen vor dieser Art von Weisheit.

Dem Vf. auf seinem weiteren logischen Spaziergange zu folgen, versagen wir uns.

Mit dem Voluntarismus verbindet der Vf. Lamarckismus und Darwinismus. Das Denken ist dem Menschen im Grunde angezüchtet (!) (S. 37). Wir erkennen nur Gegensätze (S. 43), nur Verhältnisse, Relatives (S. 45). Erklären ist nur Vergleichen (S. 49). Die Scholastik ist ein Erzeugnis der Mythologie der Worte (S. 52).

Im folgenden gibt der Vf. ein Verzeichnis von Kunstausdrücken aus der „Naturphilosophie"; Atom, Atomgefühle (!), Begriffe und Grenzbegriffe, Bewegung, Bewegungskraft, Bewußtsein usw. (S. 58—77). Angeführt sei nur: „Geist ist Kraft zusammengedacht mit dem Gesetze ihres Wirkens und mit den Ideen, die sie verwirklicht", eine Erklärung, die dem idealistisch-voluntaristischen Standpunkt des Vf.s entspricht (S. 68), und den der folgende Abschnitt: „Voluntarismus" eingehender entwickelt. Mit Schelling werden Entwicklungsstufen des Bewußtseins — angefangen von der „Naivität" unterschieden (S. 85 ff.). Der Seele wird ein „unbewußtes Urteil" zugeschrieben, gleichwohl aber mit Kant erklärt, daß die Sinne nicht urteilen (S. 95). Die sensiblen Qualitäten sind „leuchtender, tönender, warmer Schein". Die Synthese der Qualitäten (rot u. dgl.) ist „schöpferische Tat der Seele" (S. 100).

Dem Solipsismus setzt der Vf. seinen „Unipsismus" entgegen (S. 103). „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" (S. 103 ff.). Wo wir Analogien, findet der Vf. Identität. Kants „großer Vorläufer, Locke", blieb mit der Behauptung der Subjektivität der sekundären Qualitäten (warm, grün usw.) auf halbem Wege stehen (S. 107). Mit Hegel erklärt der Vf. das Sein = Nichts als den absoluten Urgrund

(S. 114). Wie Frohschammer redet er von einer Weltphantasie (S. 118). Das Leben ist die Erfüllung des Todes. Leidensfähigkeit kennzeichnet den Geistesmenschen. „Der Geist ist ein Schmarotzer des Leibes“ (Dessoir) (S. 121).

„Das Geschehen ist äußerlich Bewegung, innerlich Willensvorgang.“ Sowohl das Wasser als auch das Schwimmenwollen, Atmenwollen, Sehenwollen hat den Fisch geschaffen (S. 123). „Im Menschen als dem zuletztgelungenen Werke der Entwicklung kommt nicht nur das Energetische, sondern auch das Logische des Seienden zur inneren Erscheinung“ (a. a. O.).

„Wir halten jetzt das Denken für eine zunächst biologisch aufzufassende Erscheinung, für die Waffe des Menschen im Kampfe ums Dasein“ (S. 127). „Das Objektivieren ist der grundlegende Denkakt, durch den für das Bewußtsein die Außenwelt entsteht“ (S. 130).

Prinzip der Individuation, der Bildung von Willenseinheiten ist das die Vielheit von Einern bildende Weltprinzip. „Ehrfurcht“ erfüllt uns, wenn wir auf die Gesamtheit des Seienden die Denkform der Einheit anwenden und uns erheben zu der Vorstellung des Alleinen (S. 132 f.). Das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften. Das Sein ist Wirken (S. 135). Kausalität besagt Identität: A. = A. Zufall ist ein Ausdruck für unsere Unwissenheit (S. 138). Logisches in unseren Geistesanlagen und im Bau unseres Auges dürfen wir als Werk eines harmonisierenden Willens ansehen (S. 140).

„Die voluntaristische Überwindung des Materialismus führt zunächst zum Pantheismus“ (S. 141). Dieser schlägt in Theismus um; denn es ist „sogar möglich, das Unlogische pantheistisch im Weltgrunde mitbefaßt zu denken und doch theistisch zu Gott sich zu bekennen als zu einem in Natur und Geschichte sich betätigenden weisen und heiligen Liebeswillen“ (S. 145). Indem wir aber so den Weltgrund persönlich denken, verfahren wir doch wieder nach dem Grundsatz, daß der Mensch das Maß der Dinge ist. Wie man sieht, ist der Gottesbegriff des Vf.s der theosophische, dem auch sein Schöpfungsbegriff entspricht. „In der ewigen Ruhe vor dem Weltprozesse gab es noch nicht den Gegensatz des logischen und unlogischen Willens. . . . Mit der Entstehung der Welt wurde die Absolutheit Gottes aufgehoben . . . und Gott wurde persönlich“ (S. 147). Das Gesagte mag zur Charakteristik

der ganz und gar in modernen Gedankenkreisen sich bewegenden Schrift genügen.

Dem Idealismus der eben besprochenen Schrift tritt in seinen verschiedenen Formen, insbesondere auch in der voluntaristischen (Wundt, Paulsen), entgegen Dr. C. Willems (3): Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Mit Hilfe der bewährten Prinzipien der philosophia perennis, eines Aristoteles, Augustin, Thomas unterzieht der Vf. die idealistischen Systeme einer einschneidenden Kritik. Wir können uns deshalb in der Besprechung der Schrift, die wir unseren Lesern aufs wärmste empfehlen, kurz fassen, um so mehr, als die Probleme, die der Vf. behandelt, und die Systeme, die er der Kritik unterwirft und siegreich widerlegt, in zahlreichen Artikeln des Jahrbuchs vom gleichen Standpunkt und mit den nämlichen Waffen erörtert, beziehungsweise bekämpft worden sind. Auch gestatte man uns, an die Behandlung desselben Gegenstandes, des modernen Idealismus, unserseits in selbständigen Schriften, die vom Vf. unerwähnt blieben („Der moderne Idealismus", „Das objektive Prinzip" usw.), zu erinnern. Auch der Arbeiten Tilmann Peschs hätte vom Vf. gedacht werden können.

Die Schrift, deren lichtvolle Darstellungsweise volles Lob verdient, zerfällt in drei Abschnitte von sehr ungleichem Umfang: 1. die idealistische Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung (S. 9—58); 2. die idealistische Denklehre (S. 59—124); 3. Wirkungen der idealistischen Erkenntnislehre in der Gegenwart (S. 125—127).

Daß, wie der Vf. treffend in seinem Schlußworte bemerkt, diesem Idealismus die Ideale fehlen und der wahre Idealismus, der an den christlichen Ideen und Idealen von Gott, Seele, Freiheit und Unsterblichkeit festhält, bekämpft wird, wurde in der erstgenannten Schrift auch von uns hervorgehoben und ist von einem der Vertreter dieses destruktiven Idealismus — Paulsen ausdrücklich zugestanden (S. 126). Die fünfzehn Auflagen der Paulsenschen „Einleitung in die Philosophie" innerhalb fünfzehn Jahren „sind ein sprechender Beweis für das Überhandnehmen einer idealistisch-evolutionistischen Anschauungsweise" und um so beklagenswerter, als dieser Idealismus der materialistischen Strömung keinen Damm entgegenzusetzen vermag, ja geradezu, wie dies das Hegelsche System, unter allen idealistischen das formell vollendetste, beweist, die materia-

listische und sensualistische Richtung zu fördern und herauszufordern geeignet ist. Wir erinnern einerseits an Strauß und Feuerbach, anderseits an Büchner und Moleschott. Auch der besonnenere Idealismus, wie er z. B. von Eucken vertreten wird, bietet kein Heilmittel für die geistige Krankheit unserer Zeit (S. 125).

Zwei Fragen stehen zur Beantwortung: Wie verhält sich die Sinneswahrnehmung zur Wirklichkeit? Wie verhält sich die sinnliche zur geistigen Erkenntnis? In jener Beziehung leugnet der Idealismus entweder die Objektivität der Sonderobjekte der einzelnen Sinne oder zugleich auch die der ihnen gemeinsamen Objekte (S. 11). Die moderne Erkenntnislehre verwechselt seit Kant die psychische und die intentionale Transzendenz (S. 15). Daher das Zurückgreifen auf den Vernunftinstinkt der schottischen Schule oder den „Glauben" Jacobis (S. 46), um die Realität der Außenwelt zu retten. Aus Täuschungen des Urteils über Distanzen usw. schließt man fälschlich auf „Projektion" rein innerer Vorgänge nach „außen" (S. 52). Was die Denklehre betrifft, so wird der Begriff nominalistisch erklärt (S. 71), der Substanzbegriff eliminiert oder auf Gott eingeschränkt (S. 78).

Vordem, bemerkt der Vf., erschienen die Denkformen zugleich a priori und a posteriosi (als Seinsformen), während der Idealismus durch die Formen des Denkens die Wirklichkeit (das Weltbild) konstruiert sein läßt (S. 85). Dem Idealismus zufolge laufen entweder logische und reale Ordnung parallel oder sie fallen zusammen; im letzteren Falle werden wie bei Hegel logische, dem diskursiven Denken angehörige Formen, Begriff, Urteil, Schluß zu weltschöpferischen Potenzen. In Wirklichkeit ist der Gang des Denkens nicht immer der Weg der Sache und das sachlich Frühere das gedanklich Spätere.

Statt mit dem hl. Thomas die Funktionen des Willens bezüglich des Denkens auf die Applikation zur Tätigkeit zu beschränken, räumt man ihm eine innerlich das Denken bestimmende Rolle ein (S. 90). Paulsen schreibt die „Kausalfunktion" höher entwickelten Tieren zu, indem er sie offenbar mit Assoziation verwechselt (S. 112). Die Macht der Phrase ist treffend illustriert in einer Äußerung Paulsens, derzufolge die Evolution des Denkens sich daraus erklärt, daß „die stereotypen Reaktionen aufgelockert werden und bewegliche Überlegung zwischen

den einzelnen Gliedern der Reihe hin- und herzulaufen beginnt (S. 117).

Wie weit man zuweilen die evolutionistische Konsequenz treibt, zeigt die fast unglaubliche Behauptung Spittas, Prof. in Tübingen, es sei unerweisbar, daß $2 \times 2 = 4$ eine zu aller Zeit und überall gültige Wahrheit ausdrücke (S. 119). Spitta aber ist ein Anhänger Kants!

Zum Schlusse eine Bemerkung über das a priori. Mit Recht spricht man von einer Beweisführung a priori, wenn von der Ursache auf die Wirkung geschlossen wird. Man mag auch von einem a priori der göttlichen Ideen reden, um auszudrücken, was die Scholastik mit der Unterscheidung von universalia ante rem, in re und post rem inbezug auf die ersteren meinte. A priori ist auch das Gesetz gegenüber dem einzelnen Fall. Dagegen ist sowohl das a priori der eingeborenen Ideen als auch das des Kritizismus sowie der absoluten Philosophie (Fichtes und seiner Nachfolger) zu verwerfen.

Die Erkenntnislehre des Philosophen, die, wie er selbst bekennt, am Zwiespalt von Kopf und Herzen litt, führt uns (4) R. Kuhlmann in seiner Schrift: Die Erkenntnislehre F. H. Jacobis vor. Es ist, wie der Vf. anspielend auf ein Wort des hl. Paulus sagt, das große Leid auch seines Lebens, daß das Gesetz in seinem Verstande widerstritt dem Gesetz in seinem Gemüte. Aber der Apostel weiß wohl von einem Widerstreit des Gesetzes des Geistes gegen das des Fleisches, d. h. die Konkupiszenz, keineswegs aber von einem solchen zwischen Verstand und Gemüt; denn er klagt die Heiden an, daß sie die Stimme der Vernunft, die einen höchsten Herrn und Gesetzgeber verkündet, in den Begierden eines verderbten Herzens erstickten. Jacobi verwechselt die natürliche Vernunft mit der des Spinoza, was eben nicht für den Wert seiner Glaubensphilosophie spricht. Merkwürdigerweise verbindet dieser „Glaubensphilosoph“ mit dem Worte Glaube gar keinen bestimmten Sinn, indem er die Ausdrücke Glauben und Wissen, auf deren Gegensatz sein ganzes Philosophieren beruht, „als gleichbedeutend gebraucht, bald die Gewißheit des Übersinnlichen ein Wissen, bald die des Sinnlichen ein Glauben nennt“, insofern hierin zwar „konsequent, als er den Glauben zum Fundament des Wissens gemacht hat, dabei aber doch sich widersprechend, da er sie wieder unterscheidet und abwechselnd diesem und

jenem die Krone der stärkeren Gewißheit zuerkennt" (S. 11).

Trotz des Jacobi mit Kant Gemeinsamen (S. 24) übt jener an Kants System, „in das man ohne die Dinge an sich nicht hineinkommen und in dem man mit ihnen nicht bleiben könne (nach Vaihinger das Beste, was über Kant gesagt wurde), scharfe Kritik, ohne aber an die Stelle der Kantschen Postulate etwas Solideres setzen zu können. Geradezu ergötzlich sind die Versuche, mit denen sich die Erklärer Kants abquälen, den Widerspruch der Kausalität der Dinge an sich mit der Subjektivität des Kausalbegriffs zu vereinbaren" (S. 26 ff.). Jacobi behält also recht; jedoch muß bei ihm „die praktische Vernunft noch ganz andere Mängel des theoretischen Verstandes stopfen als bei Kant" (S. 28). Aber auch Kant ist gegen Jacobi im Recht, wenn er erklärt, es könne nicht zusammenbestehen, „daß die Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehe und dennoch aus anderen Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte" (S. 31).

Berührungspunkte mit Jacobi weist auch der Neukantianismus auf. Lange nimmt wie Jacobi über dem Reich des Verstandes ein solches der Wahrheit, des Ideals an (S. 33). Schärfer noch als Lange hat H. Spencer die Beschränktheit des verstandesmäßigen Erkennens ausgesprochen (S. 35). Die Ritschlsche Richtung in der Theologie lehrt ein Übergewicht der Gemütsseite über die rein theoretischen Erkenntnisbestrebungen (S. 37). Eine Konsequenz dieser Richtung ist die Bevorzugung der Geisteswissenschaften vor den Naturwissenschaften (S. 40). Klar ausgesprochen ist die Zweiseelentheorie von Münsterberg, der unter dem Einfluß von Windelband und Rickert steht (S. 44). Auch Münsterberg entgeht dem Jacobischen Salto mortale nicht (S. 48). Überall begegnet uns eine Beschränkung des Wissens, um für den Glauben Platz zu bekommen (S. 49).

In den „kritischen Bemerkungen" (S. 49 ff.) wendet sich der Vf. gegen diese „Zweiseelentheorie", die in dem Widerspruch befangen sei, die „Wertsetzungen" doch wieder vom Verstande abhängig zu machen (S. 53). Jacobi konnte nur darum „sicheren Fuß fassen, weil ihm schon vorher (d. i. vor dem Salto) feststand, was er glauben wollte" (S. 60), und zwar durch einen Akt seines Verstandes. Die Gegenstände seines Vernunftglaubens aber entnahm er

einfach der „natürlichen Religion der Aufklärung“ (S. 61). Wenn Jacobi versichert, Gottes Dasein sei ihm gewisser als das der Körper, so verwechselt er Wert- mit Erkenntnisurteilen (S. 62).

Die Worte: Wunder und Offenbarung spielen bei Jacobi eine große Rolle (S. 68 ff.); der theologische Begriff derselben aber ist ihm völlig fremd. Der Glaubensphilosoph ist Rationalist.

Am Schlusse rühmt der Vf. die Bescheidenheit Jacobis, die ihm unsere Sympathie erwecke, obgleich man seine Lehre und namentlich seine Theorie der zwei Wahrheiten ablehnen müsse (S. 71).

Die Harmonie zwischen „Religion und Wissenschaft“ sucht A. v. Mocsonyi (5) in einer den gleichen Titel führenden Schrift herzustellen und zwar vom Standpunkt der aus dem Protestantismus hervorgegangenen modernen Philosophie. Daß bei diesem Bestreben Religion und Wissenschaft einer eingehenden Revision sich unterziehen müssen, erscheint von vornherein einleuchtend. Um eine reinliche Scheidung zu bewirken und dem Konflikt vorzubeugen, wird der Wissenschaft der Verstand, der Religion das Gefühl zugewiesen. Jene gelange auf ihrem höchsten Gipfel zum Begriffe der „Weltintelligenz“, diese aber führe zur Personifikation des Weltgrundes, da die religiösen Gefühle der Verehrung und Anbetung exklusiv persönlicher Natur seien (S. 52 f.). Das religiöse Gefühl bäume sich gegen den Pantheismus auf: wobei der Vf. doch nur an den naturalistischen Pantheismus denken kann; denn die von ihm vertretene Auffassung entspricht genau dem Gottesbegriffe, der das Höchste ist, wozu die von Kant ausgehende Philosophie sich zu erheben vermochte, und den man bald als theosophischen, bald als panentheistischen und dgl. bezeichnet hat. Die Verwandtschaft dieses Standpunktes mit dem Kants, Jacobis, Krauses, des späteren Schelling, der Hegelschen Rechten u. a. bedarf kaum mehr als dieser Andeutung.

Trotzalledem übt der Vf. an den maßgebenden modernen Systemen der Philosophie eine vernichtende Kritik. Kant habe das naturgemäße Verhältnis, „wonach unsere Erkenntnisse sich nach den Gegenständen richten müssen, einfach verkehrt“ (S. 37).[1] Kants Zwei-

[1] Vom Vf. unterstrichen.

Weltensystem, der Erscheinung und des Dinges an sich, führe zum absoluten Illusionismus, nach dem bereits Descartes' Selbstgewißheit sich bei Hume in eine Selbstillusion aufgelöst habe (a. a. O.). Nicht besser fährt bei dem Vf. der Protestantismus; Kants Kritik der praktischen Vernunft sei ganz auf der Basis der destruktiven Fundamental-Prinzipien des Protestantismus aufgebaut (S. 39).

Die Schrift beginnt mit einem Überblick über den Entwicklungsgang der Scholastik. Der Vf. schreibt dieser eine „unbedingte Autoritätsherrschaft" zu (S. 12), obgleich z. B. der hl. Thomas ausdrücklich erklärt, in der Philosophie sei die Autorität die schwächste Erkenntnisquelle. Dieser Autoritätsherrschaft stehe die rückhaltlos antiautoritäre Tendenz der Neuzeit gegenüber. Aus dem Zustand mittelalterlicher Gebundenheit habe das Denken in den moderner Zügellosigkeit umgeschlagen; man habe fortan Freiheit mit Schrankenlosigkeit verwechselt. Mit seinem Evidenzprinzip erhebe Descartes die Vernunft zum Maßstab der Wirklichkeit, was soviel besagt, als daß nicht existiere, was die Vernunft nicht begreift (S. 14). In der Konsequenz der Prinzipien Descartes' liegt die Auflösung der Körperwelt sowohl bei Berkeley wie bei Leibniz (S. 18 f.). Auch die Selbstgewißheit fällt (Hume). Von da ab herrscht ein förmlicher Wettbewerb, an dem sich selbst Herbart beteiligt, in dem Bestreben, die Welt in Schein zu verwandeln, während Hegel, indem er den Apriorismus Kants auf die Spitze treibt, seinen Weltprozeß erdichtet (S. 24).

Auf religiösem Gebiete entspricht diesem Gange der Philosophie der Gegensatz von Deismus und Atheismus, von denen der letztere bewußt, der erstere unbewußt antireligiös ist (S. 27).

Der Protestantismus werde mit Recht als eine befreiende Macht der Geister betrachtet, er habe aber das Prinzip schrankenlosen Individualismus proklamiert, was hinwiederum nur eine Folge seines „mystischen Grundzuges" sei (S. 28). Dazu sei nur kurz bemerkt, daß die vom Vf. selbst zugestandenen Früchte dieser Mystik auf eine kranke Blüte hindeuten. Eine gesunde Mystik — man denke an die Viktoriner, an Bonaventura u. a. — gedieh tatsächlich nur unter den Fittichen der so verlästerten Autorität der Kirche. Anarchie war die Folge, der die widerspruchsvolle Institution des Staatskirchentums steuern mußte.

Kant hat den Widerstreit zwischen Religion und Glauben tief gefühlt, aber nicht gelöst (S. 33 ff.).

Nachdem der Vf. die Harmonie durch Zuweisung des Begreiflichen an die Wissenschaft und des Unbegreiflichen an seine Gefühlsreligion hergestellt zu haben glaubt, wirft er sich, da die Frage der denkenden Deutung des Gefühls oder des religiösen Dogmas nicht zu umgehen ist, einem unbeschränkten Konservatismus in die Arme und erklärt den „starrsten dogmatischen Konservatismus" geradezu als ein „Lebensprinzip jeder bestehenden Kirche". „Jede Kirche hat als die Depositärin ihrer Glaubenssätze an dieser mit aller Starrheit festzuhalten und nicht zu gestatten, daß ihre Glaubenssätze zur Beute loser und hohler religionsphilosophischer Spekulationen werden" (S. 57).

Daß eine Kirche, die der Überzeugung von ihrer göttlichen Einsetzung ist und vom göttlichen Geiste in ihrer Lehrverkündigung sich geleitet weiß, mit aller Entschiedenheit an ihrem Depositum festhält und festhalten muß, wird jeder Vernünftige zugeben. Wo ist aber eine solche außer der römisch-katholischen Kirche? Auf diese naheliegende Frage bleibt der Vf. die Antwort schuldig.

Für die vom Vf. gesuchte Harmonie hat das angeblich blindgläubige Mittelalter längst die richtige Formel gefunden, indem seine Wissenschaft zwar die Pflicht der Orientierung an der geoffenbarten Wahrheit anerkannte, aber auch die Freiheit jeder Wissenschaft achtete, die darin besteht, nichts aufzunehmen, was nicht als legitime Folgerung ihrer Prinzipien sich ergibt.

„Jüdische Apologetik" (6) betitelt sich eine Schrift Dr. Güdemanns, die einen Teil des „Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums", den die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" herauszugeben beabsichtigt, bildet (S. VII). In der Darstellung des Vf.s erscheint nicht allein das alttestamentliche, sondern auch das rabbinische, talmudische Judentum im rosigsten Lichte. Er will nichts wissen von einem mit Christus eingetretenen Bruche, sondern kennt nur einen kontinuierlichen Zusammenhang, der in dem gehofften messianischen Gottesreich der Zukunft seinen Abschluß finden soll. Der Apologet wird aber, wie zu erwarten, zum Angreifer dem Christentum gegenüber, dessen Lehren (Trinität, Menschwerdung) von seinem Standpunkt aus sich als ein Kompromiß mit dem Heidentum erweisen müssen.

Der Optimismus des Vf.s kommt selbstverständlich den Pharisäern zugute; doch sieht er sich zu dem Geständnis gezwungen, daß gewisse Bestimmungen der Mischna und des Talmud den Buchstaben mit einem Nachdruck betonen, der — meint er — der sonstigen Gewohnheit der Pharisäer widerstreitet. Solche Bestimmungen seien durch die Zeitereignisse aufgedrängte Maßregeln (S. XVI).

Unseren berechtigten Widerspruch ist schon die Überschrift des ersten Kapitels herauszufordern geeignet. Oder steht es in Übereinstimmung mit den Tatsachen und der Widerspenstigkeit des von Gott auserwählten Volkes, wenn dieselbe lautet: „Die jüdische Religion als göttliche Offenbarung und als Produkt des jüdischen Volksgeistes"?

Gegen den paulinischen Begriff des „Gesetzes" macht der Vf. die Thora, d. h. die „Lehre" geltend. Dem widerspricht jedoch nicht bloß der Inhalt der Thora, sondern selbst die Etymologie des Wortes, das Anweisung, Verordnung, Satzung, Gesetz bedeutet (s. Fürst sub v. תּוֹרָה).[1]

Wie der Vf. selbst bemerkt, ist dieser seiner Auffassung M. Steinschneider, also ein unverdächtiger Zeuge, entgegengetreten (S. 235). Faktisch ist, so erklärt dieser, vor der talmudischen Zeit von einer Forschung nicht die Rede. Dem Vf. zufolge nämlich liegt in dem Namen Thora keine Beziehung zu den Begriffen Gerechtigkeit und Gesetz, sondern auf Lehren und Lernen, auf Denken und Forschen. Dies ist, wie wir sahen, unrichtig. Das Stammwort יָרָה im Hiphil deutet zunächst auf ein Hinweisen, also ein Lehren, das sich in erster Linie an den Willen wendet, also mit Forschen nichts zu schaffen hat.

Über die Talmudklippe hilft sich der Vf. durch die Bemerkung hinweg, daß nicht alles Talmud ist, was im Talmud steht (S. 34); denn dieser sei im Laufe der Zeit die Ablagerungsstätte für allerlei Nebensächliches und Antiquiertes geworden, was nicht geeignet sei, den Grundcharakter und Geist desselben zu veranschaulichen. Das Bewußtsein der Vertreter der mündlichen Lehre, die von Gott berufenen Fortbildner der schriftlichen zu sein, mache das wahre Wesen des Talmud aus (S. 37). Dieser habe

[1] Gesenius, Thesaurus, gibt die Bedeutungen institutio, doctrina, lex. Für doctrina werden nur Stellen angeführt, die besser durch „Anweisung" zu übersetzen sind. Über die Bedeutung des Wortes in der talmudischen Zeit s. Buxtorf, Lex. hebr. et talm.

dafür gesorgt, daß das Alte Testament immer jung bleibt, und das Christentum sollte ihm dafür dankbar sein (S. 40 f.). Der christliche Theologe meint jedoch, das Alte Testament verdanke — vom historischen und ästhetischen Momente abgesehen, diese dauernde Bedeutung und ewige Jugend — dem Evangelium.

Zur Rechtfertigung des Schriftgelehrtentums bedient sich der Vf. des Bildes von der Eiche und ihren Verästelungen, die ihr Wesen nicht ausmachen (S. 42). So sei der wahre Geist desselben der messianische Geist Jesajahs. Dieser Geist scheint aber in der Überwucherung durch Äußerlichkeiten, Formelkram und Spitzfindigkeit erstickt worden zu sein.

Daß die letzten vier Jahrhunderte der jüdischen Volksgeschichte, in welchen, wie die christliche Formel laute, der „Judaismus" im Unterschiede von der Religion Altisraels sich ausgebildet haben soll, vielfach dunkel seien, gibt der Vf. zu, verlangt aber, daß an die Stelle der Dunkelheiten nicht Vermutungen, sei es zu Gunsten oder Ungunsten, gesetzt werden (S. 61).

Für das rabbinische Schriftgelehrtentum nimmt der Vf. geradezu die „Herausarbeitung einer von Haus aus der jüdischen Religion eingepflanzten universalistischen Tendenz" in Anspruch (S. 66). Eine solche Universalität kommt in Wahrheit der jüdischen Religion, weil nicht zeitlich — denn sie weist auf die Zukunft hin — auch nicht räumlich zu. Die Geschichtsphilosophie — wenn wir so sagen dürfen — des Römerbriefes, für die dem Vf. jedes Verständnis fehlt, weist ihr den richtigen Platz an, unter dem Schutze des positiven Gesetzes die Verheißungen Gottes zu wahren und dem Kommenden die Wege zu bereiten.

Bei der Behandlung der Frage der Nächsten-, speziell der Feindesliebe geht der Vf. zum Angriff auf das Christentum und dessen Missionen über; die jüdische Religion kenne und übe keine solche (S. 80), was ja eben zu dem partikulären Charakter derselben stimmt!

Was die Stellung zur Nationalität betrifft, so mag ja, wie der Vf. meint, ein „jüdischer Deutscher zu den besten Deutschen zählen können" (S. 88); merkwürdig ist aber doch die Erscheinung, daß zu den hervorragenden Führern der internationalen Sozialdemokratie Juden zählen.

In dem Bestreben, im Anschluß an die griechische

eine jüdische Philosophie auszubauen, liege der Keimpunkt, aus welchem einerseits die jüdische hellenistische Literatur und anderseits das Christentum hervorgegangen sei (S. 96).

Von einer vorbereitenden Offenbarung der Trinität im A. T. will der Vf. nichts wissen; auch die Engel seien bei den Propheten nur „visionäre Staffage“ (S. 101).

Recht optimistisch klingt, was der Vf. zur Entschuldigung der Ausdrücke: Namen, Ort (שֵׁם, מָקוֹם) für Gott vorbringt (S. 104).

In einem Zitat von Frankel werden die „im Namen des christlichen Glaubens errichteten Scheiterhaufen“, die „bigotte Mordlust“ des Mittelalters in den düstersten Farben geschildert; von dem Schutze, den die Päpste den Juden gewährten, ist keine Rede (S. 118). Die Familie werde im A. T. und von den Juden hoch-, im N. T. und im Christentum niedrig geschätzt (S. 120). Nicht das Erbteil des jüdischen Monotheismus, sondern die Proklamierung der Menschwerdung Gottes und manches andere als Korollar dieses Dogmas auftretende, der sinnlichen Auffassung der Heidenwelt zusagende Moment scheine dem Christentum Verbreitung verschafft zu haben (S. 123).

Über die vom Vf. an der Graf-Wellhausenschen Hypothese geübte Kritik können wir hinweggehen, ebenso über das, was der Vf. zur Verteidigung der Speisegesetze und der Beschneidung bemerkt, um zum Schlusse auf die Hauptsache einzugehen, die für die Frage: Judentum oder Christentum endgültig entscheidend ist, nämlich die Messiasidee. Hier läßt den Apologeten sein Scharfsinn völlig im Stich. Der Messias verflüchtet sich ihm in das messianische Reich einer fernen, nebelhaften Zukunft (S. 203 ff.). „Die Idee der Weltbeglückung ist der Messianismus“ (S. 205). „Das Judentum ist die Religion des Idealismus par excellence“ (S. 208). Hieran schließt sich ein Ausfall auf das Christentum mit seinen Kreuzzügen, seinem Dreißigjährigen Kriege usw. Ferner: „Der Messianismus ist älter als der Messias. Jener hat sich in diesen als in den ‚Sohn Davids‘ erst ziemlich spät verdichtet und in ihm vergegenständlicht.“ Deutlich genug! Die Verwerfung des erschienenen Messias rächt sich durch den Verlust der kostbarsten Verheißung, der die jüdische Religion ihre Existenzberechtigung verdankt. So

wandelt sich die versuchte Apologetik des Judentums in eine solche des Christentums um, wie Bileams Fluch in Segen; denn der Messias ist entweder in Jesus erschienen oder die Idee eines persönlichen Messias ist Täuschung und ein solcher überhaupt nicht mehr zu erwarten. So untergräbt das rabbinische Judentum das eigene Fundament, auf dem es ruht.

Wir dürfen nicht schließen, ohne gegen eine Äußerung des Vf.s Protest zu erheben, die dem Ohre des Christen blasphemisch klingt und sich auf die Empfängnis Christi bezieht (S. 167). Wir werden sie nicht wiederholen, da der Vf. selbst sie durch die Bemerkung abzuschwächen sucht, er wolle sie als eine Hagada (unter deren Begriff alles rein Literarische im Talmud, Fabel, Witze und dgl. zusammengefaßt wird) akzeptieren. Der Vf. vergißt, daß die Empfängnis Christi dem Christen als Geheimnis gilt. Von solchen will der Vf. freilich überhaupt nichts wissen,[1] worin er in dem mohammedanischen Dichter einen Gesinnungsgenossen hat, der an Mohammed rühmt, daß er den Moslimen keine Geheimnisse aufbürdet.[2] Was ist aber eine übernatürliche Offenbarung ohne Geheimnisse? Ist nicht das Wesen Gottes selbst Geheimnis?

Die durchaus nicht vereinzelt stehende Stelle im Talmud, die der Vf. als Hagada erklärt, spricht vom Studium Gottes in der Thora in seinen Mußestunden. Wir überlassen das Urteil über dergleichen Talmudspässe dem Leser. Der Vf. erklärt sie als Allegorien; jedenfalls solche sehr seltsamer Art!

Im 47. Band der Berner Studien zur Philosophie und Geschichte behandelt Dr. M. Tramer (7) die „Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie, Fragen aus der Funktionentheorie, Monade und Differential bei Leibniz“. Der Vf. weist überzeugend nach, daß Leibniz „scharf den Unterschied formulierte und näher ausführte, der zwischen dem Unendlichkleinen als extensiver Größe und dem Unendlichkleinen als wirklichem Differential, d. h. als extensiver, aber nicht begrifflicher

[1] S. 153 f. [2] Ralfs, Die Burda, S. 9: „Mit Dingen, die der Verstand nicht begreifen kann, hat er . . . uns verschont, und wir sind so weder dem Zweifel noch dem Wahn anheimgefallen.“

Null besteht, daß es also nicht seine Schuld, sondern die der ihn nicht ganz verstehenden oder manchmal nicht ganz verstehen wollenden Mit- und unmittelbaren Nachwelt ist, wenn man ihm dies (volle Klarheit über das Differential und die Grundlage der höheren Analysis) absprach" (S. 106).

Die Schrift zerfällt in fünf Kapitel, von denen das dritte die Entdeckung der Differentialrechnung nach ihrer mathematischen und logischen Seite, das fünfte die definitive Ausgestaltung des Differentials und Integrals sowie des Monadenbegriffes darstellt.

Außer Zweifel steht der innere Zusammenhang zwischen Monadologie und Infinitesimalkalkul; jedoch ist es nicht etwa der Begriff der Monade, der zu dem des Unendlichkleinen führte, sondern umgekehrt der letztere zum ersteren. Leibniz' Philosophie ist, wie die der Pythagoreer, beherrscht von mathematischen Anschauungen, daher der durchgreifende Mechanismus, dem sich die Organismen in Aggregate von Substanzen verwandeln, womit die wesenhafte Einheit des Organismus geleugnet ist. Mit der mechanischen Grundanschauung aber verbindet sich bei Leibniz der Rationalismus. Die letzten Elemente werden als vorstellende Wesen gedacht mit stufenweise aufsteigender Vollkommenheit der Vorstellungen. Die Begriffe des Punktes, der numerischen Einheit führten zu dem der Monade; daher auch der eleatische, von der pythagoreischen numerischen Einheit nicht losgelöste Seinsbegriff, der Leibniz mit Spinoza gemeinsam ist, bei diesem im Sinne der Alleinheit, bei jenem in dem der Allvielheit.

Der mathematisch befangene Rationalismus erklärt uns die Leibnizsche Auffassung des Kausalitätsverhältnisses im Sinne eines Funktionsverhältnisses, das auf dem Satze des Widerspruchs beruht — im schroffen Gegensatze zu der des Empirismus eines J. St. Mill, der in dem propter hoc nichts weiter als ein zufälliges post hoc ersieht, und mit Verkennung jener mittleren Auffassung der Kausalität als eines realen Einflusses und der Hervorbringung der Wirkung durch die Ursache.

Beruht sonach die Leibnizsche Philosophie auf einer verallgemeinernden Anwendung mathematischer Anschauungen auf Metaphysik, so läßt sich die Metaphysik Leibniz' ablehnen, ohne daß man genötigt ist, den wissenschaftlichen Wert der Infinitesimal- und Integralrechnung in Abrede

zu stellen und die „Wissenschaft“ derselben, wogegen Leibniz ausdrücklich Verwahrung einlegt, auf „Fiktionen“ zu reduzieren (S. 103). Gewiß nicht auf „Fiktionen“, wiewohl es nicht ohne eine „Fiktion“ abgeht, indem die Vorstellung z. B. zusammenfallender Punkte, die noch in einem bestimmten Verhältnisse zueinander stehen, eine solche in sich schließt. Ohne sie sind wir eben nicht imstande, das Kontinuum der Berechnung zu unterwerfen.

Gelegentliche Ausfälle gegen die Dürre und das fleischlose Skelett der scholastischen Logik wollen wir durch die Annahme entschuldigen, daß der Vf. diese Logik nicht kennt (S. 2). Den Nominalismus (S. 7) hat Leibniz mit der gesamten idealistischen Philosophie gemein. Der Zeitrichtung entsprach „die Forderung nach dem Element, aus dem die komplexen Inhalte erzeugt werden können“ (S. 10). Diese Forderung wird nicht durch die Atomistik erfüllt, sondern durch eine dynamische Theorie, die an den aristotelischen Begriff der Entelechie anknüpft und als Grundstock der Erfahrung ein ideelles, rationales Moment annimmt (S. 13); jedoch so, daß im weiteren Fortgang die Monaden wie Atome behandelt werden, durch deren Zusammensetzung die Körper gebildet, diese also im Grunde nur als Phänomene betrachtet werden.

Der für die frühere Periode (vor dem Pariser Aufenthalte) Leibniz' bezeichnende Grundgedanke der universellen Charakteristik enthält bereits als methodischen Kern „die Loslösung der Operation von ihrem speziellen Inhalt“ (S. 14).

Der dynamische Standpunkt legte es nahe, das Kontinuum begrifflich durch das Fortbestehen desselben Grundes zu erklären (S. 42). Am „Dasein“ des Unendlichkleinen aber hat L. schon 1676 Zweifel ausgesprochen (S. 50). Mit dem Begriff des Integrals als Repräsentanten der aus den inextensiven Elementen entstandenen, erzeugten extensiven Größe „war die Linie nicht aus Punkten zusammengesetzt, sondern mit Hilfe der Bewegung erzeugt“ (S. 54).

Da die Menge ihre Wirklichkeit nur von wahren Einheiten erhalten kann, so mußte ich — erklärt L. — die verrufenen substantiellen Formen wieder ins Leben rufen (S. 61 f.). Wie aber die Seele nicht zur Erklärung des einzelnen im Bau des Tierkörpers benutzt werden dürfe, so auch die substantiellen Formen, diese wahren Ein-

heiten, nicht zur Erklärung der besonderen Phänomene der Natur (S. 63).

Der Annahme der Phänomenalität des Körpers, an dessen Stelle die Monaden traten, entspricht die Auffassung von Raum und Zeit als „Ordnungen der Erscheinungen im Neben- bezw. Nacheinander“ (S. 81). Damit zusammen hängt die Tendenz, das Mathematische immer abstrakter zu gestalten, bis sie — noch nicht bei Leibniz — in der Theorie der unbestimmten Anzahl von Dimensionen jeden Zusammenhang mit der Realität verliert. Leibniz will seine Analysis ab elementis Geometriae unabhängig machen (S. 82).

Die Idealität von Zeit und Raum ist Leibniz mit Kant gemeinsam: bei jenem aber sind sie begriffliche Bestimmungen, bei diesem Anschauungen (S. 86). Es hängt dies mit der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses der sinnlichen zur intellektuellen Erkenntnis zusammen.

Dauer und Ausdehnung werden durch das Verhältnis von Integral zu Differential bestimmt, Dauer als die Größe der Zeit, Ausdehnung als die des Raumes (S. 87).

Ein Grundzug der allgemeinen Charakteristik ist der Gedanke, daß der wissenschaftliche Wert eines Begriffes sich nicht im Sein, der Gegebenheit, sondern im Werden, in der Konstruktion sich zeigt (S. 91). Der Verstand hat die Aufgabe, die Gegebenheit erst durch einen Prozeß entstanden zu denken (S. 93).

Was den Begriff des Unendlichkleinen betrifft, so verwirft wenigstens später Leibniz mit voller Entschiedenheit die Auffassung desselben als aktuell Unendlichkleinen (S. 100). Man könne die unendlich kleinen und unendlichen Linien unbedenklich als ideale Begriffe brauchen, durch welche die Rechnung abgekürzt wird, ähnlich den imaginären Wurzeln (z. B. $\sqrt{-2}$), was, wie der Vf. bemerkt, nur besagen soll, wie man sich die Sache verständlicher machen kann (S. 102 f.).

Über die Art, wie aus dem Differential das Integral wird, führen wir noch die Äußerung an: „Offenbar dadurch, daß in dem vom Differential als extensiver Null mitgedachten Gesetze, Verhältnisse eine kontinuierliche Setzung, die es repräsentierend enthält, vorgenommen gedacht wird und dadurch die extensive Größe erzeugt (sic), die wir durch den Charakter des Integrals bezeichnen“ (S. 104).

Wir scheiden von dem gelungenen Rechtfertigungsversuch der Leibnizschen Theorie des Unendlichkleinen mit dem Eindruck, daß durch die so glänzende und erfolgreiche Entdeckung oder Erfindung der Infinitesimalrechnung die aristotelisch-scholastische Auffassung des Kontinuums und des Unendlichen keineswegs erschüttert wurde, und daß der Idealismus und Rationalismus darin tatsächlich keine Stütze findet; denn die innere Verwandtschaft des Infinitesimalbegriffs mit der Monade hat ihren Grund in der unberechtigten Übertragung mathematischer Anschauung auf Metaphysik, beruht also auf einem ähnlichen Irrtum wie die Zahlentheorie der Pythagoreer. Das „Unendliche" der Mathematik steht nicht und fällt nicht mit der Monade.

Eine ausführliche Darstellung der philosophischen und apologetischen Lehren Bl. Pascals enthält (8) die Schrift E. Janssens': La Philosophie et L'Apologétique de Pascal, 1906. Den Lesern des Jahrbuchs ist der Vf. bereits durch seine Schrift über den Neokritizismus Renouviers bekannt (Bd. XX. S. 8—15). Die von ihm an den Lehren Pascals geübte Kritik sucht unter Festhaltung des bewährten traditionellen Standpunkts in der Verteidigung der Religion, des Christentums und der Kirche den Wahrheitsmomenten der psychologischen Richtung gerecht zu werden, die von Pascal ausgehend in den Vertretern der modernen französischen Apologetenschule ihre Fortsetzung gefunden. „Wenn es erlaubt ist — so lautet das Urteil des Vf.s über die apologetischen Methoden von Ollé-Laprune, Fonsegrive u. a. —, Vorbehalte zu machen, besonders inbezug auf philosophische Voraussetzungen (gemeint sind kantische und positivistische) Gewisser von diesen Apologien, so ist man im Recht, die psychologische Methode, deren sie sich bedienen (s'inspirent) und die übrigens von Pascal stammt (relève), zuzulassen" (S. 389). Als Absicht bezeichnet das Vorwort, eine „doktrinale" Studie über den Vf. der Pensées zu geben mit Beschränkung auf die Hauptfragen (S. IX). Der Vf. eigne sich die Lehren Pascals nur an den Stellen an, denen er ausdrücklich zustimme (S. IX).

Zunächst verbreitet sich die vorliegende Schrift über die Physik Pascals (S. 1 ff.)[1] und seine Methode, zu

[1] Das viduum (natura horret viduum S. 2 und 3) ist wohl ein Gallizismus (vide) für vacuum.

experimentieren. Den Ruhm der Entdeckung der Schwere der Luft und des Gleichgewichts der Flüssigkeiten teile er mit Galilei, Torricelli und Descartes — abgesehen von Archimedes und Stevin (S. 12 Anm.). Die Induktion verbinde sich bei ihm mit Deduktion und Intuition (S. 22). Dazu komme als neuer Zug in der schon so vollständigen Physionomie Pascals die praktische Tendenz (S. 26). Wiederholt ist der Einfluß des Descartes auf die gesamte Logik Pascals hervorgehoben (S. 35); er nähere sich merklich der aprioristischen Methode des D., die er sonst nicht schont, ja verachtet (S. 36). Er kenne nur die vollständige Induktion (S. 40), nicht die wissenschaftliche, deren Gesetzgeber J. St. Mill geworden ist.[1] Im weiteren Fortgang setze er der Vernunft das Herz entgegen (S. 46); schließlich befreie er die Wissenschaft von dem Götzendienst des Altertums und habe für aprioristische Lehren nur ein Lächeln (S. 49). Zwischen Descartes und Bacon stehend nehme er seinen Platz zur Seite Galileis (S. 56).

Auf den Abschnitt über die Physik folgt ein solcher über das „Problem des Planes" (S. 61 ff.), bezüglich dessen sich kaum mehr als eine gewisse Anzahl von „Elementen" wiederherstellen lasse (S. 66). Doch läßt sich die Einteilung im großen dahin bestimmen, daß ein erster Teil das Elend des Menschen ohne Gott, das selbstverschuldete Verderben der Natur, ein zweiter das Glück des Menschen mit Gott, und mit Hilfe der Schrift die Tatsache eines Erlösers behandeln sollte (S. 98). Die bekannte Pascalsche „Wette", erklärt der Vf., sei nur als vorbereitender Versuch gemeint (S. 103). Hierauf folgt (S. 115 f.) ein Entwurf des mutmaßlichen Planes der beabsichtigten „Apologie".

Eine weitere Frage betrifft die Anordnung der fragmentarischen „Pensées" (S. 117 ff.). Aus den Trümmern dieser „Gedanken" den Bau, den P. zur Ehre des Christentums aufzuführen gedachte, erstehen zu lassen, sei ein Ding der Unmöglichkeit. Zwei Teile lassen sich darin unterscheiden: Gedanken, die für die „Apologie" bestimmt waren, und die „verschiedenen Gedanken" (S. 133).

---

[1] Eine grundlose Behauptung; Mill hat das Wesen der Induktion völlig verkannt, indem er sie von jedem Axiom loslöste; denn die unvollständige Induktion schließt nur mit Hilfe von evidenten Sätzen, wie: Was in allen beobachteten Fällen gilt, hat im Wesen seinen Grund, gilt also in allen Fällen.

Im folgenden gibt der Vf. eine Darstellung der verschiedenen Themata, welche von der Apologie behandelt werden sollten unter den Titeln: der Ausgangspunkt der Apologie; das Problem des Menschen (der Mensch und die Wahrheit — die Grenzen der Erkenntnis, Pascals Skeptizismus —; der Mensch und das Gute; der Mensch und das Glück; der Lösungsversuch — der Philosophie, der Religionen). Als zweiter Teil folgt auf das Problem die Lösung (S. 217 ff.) in drei Kapiteln: Pascals apologetische Methode (1. Kap.), Sünde und Erlösung, der Glaubensakt, die drei Ordnungen (2. Kap.); Wunder, Vorbilder, Weissagungen, Jesus Christus, der Christ (3. Kap.).

Gegenstände der drei nächsten Abschnitte sind: 1. Pascals Philosophie, 2. P.s apologetische Beweisführung und der Jansenismus, 3. die Nutzbarmachung der apologetischen Methode Pascals.

In der letzteren Beziehung (S. 335 ff.) ist auf Dechamps verwiesen und die Brauchbarkeit des Arguments von dem Faktum des Bewußtseins auf das Faktum der Kirche, deren lebendige Gegenwart der sprechendste Beweis der Wahrheit des Christentums sei. Die Schwächen der Menschen verlangen eine übernatürliche Hilfe: im Gebrauche dieser Argumente verwickelt sich indes P. durch seine bajanistische Auffassung der Erbsünde in unauflösliche Schwierigkeiten.

Die apologetische Beweisführung P.s ist angesteckt (entaché) vom Jansenismus. P. ist aber ein „freier" Jansenist. Er betrachtet die Natur als korrumpiert, physisch von der Konkupiszenz befallen; es bleibe ihr jedoch ein edles Element, ein Instinkt, der sie erhebt. Im Menschen und in jedem seiner Vermögen finde sich eine Mischung von Größe und Niedrigkeit, eine Spur der ursprünglichen Erhöhung. In der Annahme, Verstand und Wille seien tief verdorben durch die Sünde Adams, geht P. mit dem Bischof von Ypern, ohne ihm jedoch bis zum Äußersten zu folgen; denn er lasse einen Rest der Fähigkeit für das Wahre und Gute bestehen. So sei es auch nur der Ausdruck, nicht der Gedanke, der eine absolute Vorherbestimmung zum Heile und zur Verwerfung insinuiere (S. 302 ff.).

Was dann die Philosophie P.s betrifft, so ist sie „eine Lehre der Antinomien und des Primats des Herzens. Die Wahrheit ist der Versöhnungspunkt von zwei äußersten

Irrtümern, die Tugend das Mittelglied zwischen zwei entgegengesetzten Lastern". Man denke jedoch nicht an einen aristotelischen Einfluß; maßgebend war hierbei für P. der mathematische Dualismus der zwei Unendlichkeiten der Größe und der Kleinheit (S. 259). „Wo man in den ‚Gedanken' die Widersprüche eines Systems gesehen, sollte man ein System von Widersprüchen sehen" (S. 261). „Geometrie und Feinheit (finesse) machen den ganzen Pascal aus" (S. 266), beide geeinigt in demselben Schwung (élan). Das geistreiche Antithesenspiel charakterisiert den Denker und Schriftsteller.

Der Vf. übt berechtigte Kritik an der Bestimmung der Wahrheit und Tugend durch Pascal. Die Antinomien seien zu sehr akzentuiert. Das fundamental Charakteristische liege nicht in den von P. hervorgehobenen Merkmalen.

Der Pessimismus Pascals sei zum Teil auf Rechnung des Jüngers von Saint Cyr und des Kranken zu setzen, hauptsächlich aber sei sie eine Folge seiner erregbaren Natur (cette fougue, qui est un des principes fonciers de sa nature).

In der Erkenntnissphäre habe P. den Unterschied (Distinction) von Vernunft und Herz übertrieben (S. 286).

Fassen wir das Resultat der gewonnenen Eindrücke in wenigen Worten zusammen, so erklären sich die Mängel in der Philosophie und Apologetik des großen Mathematikers, Physikers und geistreichen Schriftstellers aus dem Bruche mit der philosophischen Tradition. P. stand völlig im Banne jener philosophischen Richtung, die den Bau der Erkenntnis neu von den Fundamenten aus errichten wollte. Von einer Kenntnis der Scholastik, die sich noch, wenn auch verdeckt, bei Descartes findet, zeigt sich anscheinend in seinen Schriften keine Spur. Einfluß auf ihn übte außer Descartes besonders der Skeptiker Montaigne; in theologischer Beziehung war er abhängig von Bajus und Jansenius, die mit der theologischen Tradition gebrochen hatten, wie Descartes mit der philosophischen.

Eine mit viel Fleiß und Gelehrsamkeit gearbeitete Studie über Honorius Augustodunensis bietet Dr. J. A. Endres (9) als „Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert". Über die Person des Honorius ist nach dem Vf. äußerst wenig mit völliger

Sicherheit zu sagen (S. 15). Mit vollem Rechte sei man davon abgekommen, Hon. mit Frankreich in Beziehung zu bringen (S. 11). Es sei daher das Augustodunensis nicht auf Autun zu deuten; vielmehr weisen alle Spuren auf die Schotten und auf Regensburg, so daß der Ortsname als Pseudonym zu betrachten sei (S. 11 ff).

Honorius zählt zu den fruchtbarsten Schriftstellern seines Zeitalters; seine Tätigkeit ist jedoch eine kompilatorische; er „gehört nicht zu den Forschern und Entdeckern neuer Wahrheiten". „Auf seinem eigentlichsten Gebiete bewegt er sich, wenn es zu symbolisieren und zu allegorisieren gilt." Seine Sprache ist anschaulich, plastisch (S. 16 ff.).

Von den eingehender besprochenen Schriften nennen wir: das Elucidarium, das Inevitabile, Speculum ecclesiae, Offendiculum (de Apostatis), Summa totius, Gemma animae, Sacramentarium, Hexaemeron, Eucharistion („stellt eine von tief mystischem Hauche durchwehte Schrift dar"), Cognitio vitae, Imago mundi, Summa gloria, Scala coeli, Psalmenerklärung, zusammengesetzt aus Stellen älterer Väter; Erklärung des Hohen Liedes (kehrt außer der gewöhnlichen Deutung die Beziehungen Christi zu den einzelnen Seelen und der Gottheit Christi zu seiner Menschheit hervor); Clavis physicae, ein wortgetreuer Auszug aus des Joh. Scotus De divis. naturae; im Prologe des Honorius verrät sich eine „Empfindung" von dem Verhältnis dieser Schrift zur orthodoxen Lehre; wenn er es wagt, sie zu veröffentlichen, so leitet ihn die Überzeugung, daß das darin anstößig klingende „diesen Klang doch nur für die geistig weniger Fortgeschrittenen habe"; de libero arbitrio; utrum monachis liceat praedicare (illustriert die Stellung des Hon. innerhalb der Parteiungen seiner Zeit) (S. 22—86).

Ein weiteres Kapitel behandelt des Hon. Stellung „innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit". Von der Wendung zu größerer Wertschätzung des Altertums, die sich im 12. Jahrh. vollzog, findet sich bei Honorius noch keine Spur (S. 89). Doch anerkennt er das Recht der von den Alten begründeten freien Künste (S. 93). In seinen philosophischen Anschauungen ist er zur Schule des Anselmus zu rechnen, jedoch mit größerer Betonung der platonisierenden Richtung (S. 96 f.). Pantheistisch klingende Ausdrücke sind auf den Einfluß des J. Scotus

zurückzuführen. Gewisse erkenntnistheoretische Ausführungen weisen auf Augustin (S. 111). In den eschatalogischen Ausführungen ist es wieder Joh. Scotus, dem er folgt (S. 117). Die spiritualistische Deutung von Himmel und Hölle deuten darauf hin (S. 120). Das Körperliche verwandelt sich ihm in Geistiges, dieses in Gott (S. 123). Ein Schlußkapitel kennzeichnet die Beziehung des Hon. zur poetischen Literatur und zur Kunst. Er ist nach Schröder derjenige „Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, der für unsere geistliche Poesie am bedeutungsvollsten war" (S. 127). Seine Gedanken wirkten befruchtend auf die deutsche Poesie seiner Zeit. Sein Einfluß auf die Kunst zeigt sich in der darin zum Ausdruck gelangenden Symbolik. Für das Portal der Schottenkirche St. Jakob zu Regensburg bildet der Hoheliedkommentar des Hon. einen sehr wertvollen Behelf, ja einige Umstände machen eine ideelle Beeinflussung des Meisters durch den genannten Kommentar wahrscheinlich (S. 136). Ein Anhang enthält Textproben aus den Schriften des Honorius.

In kurzer Frist ist der ersten Auflage von P. Weiß' Lutherpsychologie eine zweite „durchgearbeitete und vermehrte" gefolgt. Sie weist eine Vermehrung der Seitenzahl von 220 auf 310 Seiten auf, die ihren Grund darin hat, daß in sie „die Stimmen der Zeitgenossen Luthers und der Augenzeugen aus seinen Tagen hinein verarbeitet" wurden (S. VIII). Der rasche Absatz, den die erste Auflage erfuhr, beweist das aktuelle Interesse an dem Gegenstande und seiner Behandlungsweise bei Katholiken und sicher auch, vielleicht noch mehr, bei Protestanten. Wir müssen uns begnügen, auf unsere Besprechung der ersten Auflage zurückzuverweisen. Zur Orientierung des Lesers sei jedoch aus der neu hinzugekommenen Vorrede folgendes angeführt: Die Berechtigung einer psychologischen Behandlung ergibt sich aus der Bedeutung, die für Ursprung und Wesen des Protestantismus Luthers Persönlichkeit zukommt; denn bei Luther ist es „die persönliche Stimmung, die alles ersetzt, Logik und Handeln, Sehen und Reden, Moral und Glauben, Umstürzen und Aufbauen" (S. VI). Dagegen wehrt sich vergeblich der Protestantismus. Diesem ist Luther „kein psychologisches Problem, sondern der geschichtliche Ausgangspunkt und der geistige Hebel einer Bewegung, die im 20. Jahrhundert ein anderes Gesicht

zeigt als im 16. Jahrhundert". Das „Programm der protestantischen Geschichtsauffassung" enthalte zwei Sätze: 1. der Protestantismus trage sein Recht in sich selber einzig kraft seiner Existenz, 2. niemand dürfe Luther um seinen Berechtigungsschein fragen. Dem Christentum spreche diese Auffassung das Recht ab, sich eine positive Tat Gottes zu nennen, auf Luther aber treffe das Wort zu: Ich bin der Anfang, der zu euch redet (Joh. 8, 25) (S. VII).

Für uns aber „besteht kein Grund, gerade vor der Person Luthers Halt zu machen. Mag Luther für den Protestantismus kein psychologisches Problem sein, wir fühlen uns nicht gebunden durch die heilige Scheu vor ihm" (S. VIII). Eine solche besteht wohl auch für die protestantische Wissenschaft nicht; was diese beseelt, ist das stolze Bewußtsein der Emanzipation von jeder höheren geistigen Macht, das in der pantheistisch-idealistischen Philosophie seinen angemessenen Ausdruck fand, den ersten Anstoß aber durch Luther erhielt.

Einer Versicherung des Prospekts zufolge beantwortet der Vf. der Schrift (11): Die Moderne und die Prinzipien der Theologie von K. Beth die Frage, ob wir wirklich moderne Theologie brauchen, durchaus bejahend, und zeigt auch den Weg, auf welchem sie unter völliger Wahrung des positiven christlichen Standpunktes zu erreichen ist. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt der Schrift wird zeigen, ob hieran Wahres ist.

Zunächst fragen wir: Was ist diese Moderne? oder näher: was ist moderne Theologie im Sinne des Vf.s? Die Antwort wird uns mit den Worten Seebergs gegeben (S. 171): „Sie ist eine solche, welche für die Fragestellungen der Moderne ein offenes Verständnis zeigt und die Probleme, die dem modernen Geist bei seiner Weltanschauungsarbeit erstehen, mitempfindet, ihre Veranlassung ergreift, die Motive nachfühlt und mitfühlt und in diesem Gesichtswinkel den ganzen Stoff theologischen Denkens erwägen lernt." Diese nicht gerade präzise Erklärung erweckt die Befürchtung, daß dabei das spezifische Wesen der Theologie und des Christentums, deren übernatürliches Moment verloren geht. Haben wir es doch auch auf dem Gebiete der katholischen Theologie wiederholt erlebt, daß die Behandlung der Dogmen unter dem modernen Gesichtspunkte zu dem gleichen Resultate geführt.

Zwar soll nur die Form wechseln, der Inhalt aber wesentlich identisch bleiben; ob dies jedoch bei der „psychologischen Durcharbeitung des Glaubensinhaltes“ auf Grund des neuen Weltbildes (S. 189 f.) möglich ist, läßt sich mit Fug bestreiten; wenigstens scheint uns der eigene Versuch des Vf.s, diese wesentliche Identität festzuhalten, mißlungen. Es dürfte sich damit ebenso verhalten, wie mit der Übereinstimmung des Hegelschen spekulativen Begriffs und des christlichen Dogmas.

Hieran erinnert schon das Bild von der Prägung des Goldes des Evangeliums, dem das alte Dogma einen notwendigen vorstellungs- und begriffsmäßigen Ausdruck gegeben habe, der jedoch seinerseits einem neuen Gepräge mit den Mitteln des modernen Geistes weichen müsse (S. 2 f.). Für das Bedürfnis einer solchen Neuprägung beruft sich der Vf. außer auf Seeberg auch auf Kaftan und W. Herrmann (S. 6 ff.). Die ewige Gottheit Jesu sei festzuhalten im Sinne nicht der orthodoxen Theologie, sondern einer positiven, d. h. einer solchen, die keine religiöse Wahrheit zu erfinden braucht, da sie ihr gegeben ist (S. 10 f.). Daher dürfe von ihr keine Übereinstimmung mit einem ausgeführten kirchlichen Bekenntnis als Vorbedingung gefordert werden (S. 13).

Gleichwohl glaubt der Vf. nicht auf Widerspruch zu stoßen, wenn er sage, „positive Theologie bedeute diejenige, welche in ihren Forschungen zu dem Resultate kommt . . ., daß das Christentum die durch die wunderbare Offenbarung Gottes in Jesus Christus gestiftete, darum alle religiöse Wahrheit bietende und die zur rechten Welt- und Lebensanschauung erforderlichen Prinzipien mit sich führende Religion ist — und zwar weil Jesus Christus der göttliche Logos in Fleischesgestalt war und ‚lebet und regieret in Ewigkeit‘“ (S. 18).

Auch hier erinnern wir uns unwillkürlich an jene Dialektik, die ohne jede Voraussetzung in rein immanenter Bewegung den gesamten Inhalt des gläubigen Bewußtseins zu erzeugen sich rühmt. Auf ähnliche Weise will der Vf. von den „psychologischen“ Voraussetzungen zum „göttlichen Logos in Fleischesgestalt“ führen.

Zunächst wird das „Wesen der Moderne“ näher besprochen (Abschn. II). Ein hervorragender Grundzug derselben ist der Individualismus, die Wertschätzung des Individuums, welches das Recht der persönlichen Selbstent-

scheidung beansprucht und nichts ohne Prüfung im eigenen Erleben und ohne Erproben am eigenen Selbst ins Glaubensleben übernimmt. Ein zweiter Grundzug ist der Empirismus oder Wirklichkeitssinn (S. 35 ff.), der aber nicht in Empirizismus mit seinen Konsequenzen, den Naturalismus und Relativismus (der Geschichtsauffassung) ausarten dürfe. Wie will man aber, frage ich, der Macht der Konsequenz entgehen, die den Empirismus stufenweise abwärts bis zum Phänomenalismus (Positivismus) zieht? Gleichwohl soll der „aufs ganze tendierende Wirklichkeitssinn" statt der Mystik von neuem Metaphysik fordern! (S. 46).

Weiterhin will der Vf. die „Wurzeln der Grundtriebe des modernen Geisteslebens" aufzeigen. Wie zu erwarten, werden wir auf Kant und Luther zurückgeführt. „Kant hat die Formel von der Autonomie des sittlichen menschlichen Willens im Gegensatz zur Heteronomie des fordernden göttlichen Willens gebildet, nicht um diesen zu leugnen, sondern um jenen auf die Stufe wahrer Sittlichkeit zu erheben. Er ist darin, wenn auch nicht mit einer von Luther scharf gemeißelten Formel, so doch mit einer Grundtendenz der Reformation zusammengetroffen" (S. 53). Wie Luther über Kant geurteilt hätte, darüber besteht kaum ein Zweifel: er hätte ihn in Grund und Boden hinein verdammt. Und doch besteht ein unzweifelhafter Zusammenhang; zwar nicht inbezug auf die sittliche Autonomie, denn diese ist bei Luther vielmehr Antinomie, wohl aber bezüglich des Gegensatzes gegen die Objektivität, bei Luther gegen die einer religiösen (zunächst kirchlichen) Autorität, bei Kant gegen die vom menschlichen Verstande unabhängige intellegible Ordnung.

Noch weiter rückwärts gelangen wir zum Humanismus und vor allem zur Renaissance, deren „Innerweltlichkeit mit einer Steigerung der Laxheit sich verband" (S. 60). Dazu kam (bei Luther) die „evangelische Mystik, die es ermöglichte, daß der christliche Glaubensheld ein moderner Mensch war, der im Bunde mit dem Geist der Moderne die neue Menschheit religiös bilden konnte" (S. 73).

Die längst widerlegte Fabel, daß Bacon v. V. „wirkliche Empirie erstmalig eingeführt", wird trotz de Maistre und Liebig vom Vf. wiederholt (S. 92).

Eine Theologie — vernehmen wir ferner —, die mit Erfolg modern sein will, muß in erster Linie positiv sein (S. 101). „Für unsere (!) religiöse Überzeugung haben

wir einen sicheren Maßstab an derjenigen der Reformatoren . . ., aber die Aufgabe der Theologie stellt jede Zeit neu" (S. 103).

Die Frage nach dem Verhältnis von Apologetik und Dogmatik beantwortet der Vf. in dem Sinne, daß er beide geschieden wissen will; er irrt jedoch, wenn er meint, die Verbindung beider führe zu einer „mittelalterlich" gestempelten Theologie. Wir erinnern nur an die Anselmschen Formeln des intellectus quaerens fidem und der fides quaerens intellectum, sowie an des hl. Thomas Summa theologica und S. contra gentes. Der Vf. ruft: Hinein mit der Apologetik in die Theologie, aber weg mit ihr aus der Dogmatik! Wir dagegen sagen: Apologetik ist wissenschaftliche Rechtfertigung der Grundlagen der Dogmatik, die vor allem und in erster Linie Theologie ist. Theologie nämlich geht vom Glauben aus und ist für Gläubige, während Apologetik sich auf den mit dem Gegner gemeinsamen Standpunkt stellt. Wo aber überhaupt nichts Gemeinsames mehr vorhanden ist, gilt der Grundsatz: Cum principia negantibus non est disputandum.

Die von Seeberg geforderte psychologische Behandlung der Dogmen sei die in der modernen Zeit notwendige Arbeit der Theologie (S. 160).

Ein anderer Gewährsmann des Vf.s ist Grützmacher (S. 162 ff.); doch unterschätze dieser die Bedeutung Kants ebenso wie die Goethes, wenn auch zugestanden werden müsse, daß die Genannten nicht alle Seiten der modernen Bewegung genügend kennen lehren. Man müsse zugeben, daß die wirklichen Führer unserer Tage nicht mehr Kant und Goethe, sondern Ibsen, Tolstoi, Gorki, Nietzsche, Sozialismus und Pessimismus usw. seien. Also was sich am lautesten im Lärm der Literatur und der Politik geltend macht, charakterisiert „unsere Tage"! Das mag ja von gewissen Kreisen gelten; ob aber auch von der großen Masse derjenigen, die schweigend ihre Wege wandeln?

Gegenüber dem äußersten Subjektivismus erklärt der Vf., daß zwar in der Regel nicht das Dogma, so doch das „objektiv vorgestellte Heil zum persönlichen Ergreifen der für den einzelnen wertvollen religiösen Wahrheit leitet" (S. 187). Und doch ein völlig subjektives Kriterium! Eine große Wahrheit liege in Ritschls These, daß der einzelne das Heil nur in der Gemeinde erlebe (S. 188). Der wahre Grund dieser Einschränkung des subjektivistischen Prinzips liegt

in der Erfahrung, die schon Luther an den „Schwarmgeistern“ machte, und die ihn zwang, nach der Staatshilfe zu rufen. Die Dogmenwahrheit müsse in psychologischer Vermittlung als Ergebnis zum Erleben dargeboten werden (S. 189). Lassen sich denn, möchte man fragen, Erlebnisse so einfach „darbieten“? Wenn nun die Dogmenwahrheiten in den psychologischen Voraussetzungen keinen Widerhall finden, was vom modernen Menschen bezüglich der Trinität, des Sündenfalls usw. behauptet wird? Nun ja, dann deutet man sie eben um, wenn man auch sich hütet, sie geradezu zu leugnen! Mit dem „Weltbilde“ ändert sich eben das Denken und Fühlen! (S. 190).

Wie sich diese Auffassung im einzelnen ausgestaltet, zeigt sich sofort in der Behauptung, ein bloßes Bestehen, eine nur seiende Natur gebe es nicht, von einer Erhaltung ohne Mitwirkung könne man nicht reden. Da dies polemisch gesagt ist, kann es nur bedeuten: *πάντα ῥεῖ*, alles ist im Flusse, auch das Dogma! (S. 193). Der Vf. verlangt denn auch, daß die „Fassung“ der Trinitätslehre und der Menschwerdung eine andere werden müsse (S. 194).

Wie verhält es sich nun mit der Tatsache der Auferstehung, die nach dem Vf. mit dem Kreuzestode das spezifische Merkmal des Christentums bildet? (S. 202). Der Vf. hält an der Tatsache fest, beruft sich aber auf die „geistige Offenbarung“, die der übergeordnete Gesichtspunkt sei, und erklärt, daß wir an sie als eine „offenbarende Gottestat“ glauben müssen, weil der Eindruck Jesu ein so überwältigender ist; „die Vollmacht (*ἐξουσία*), mit der er auftrat, hat uns zuvor bezwungen“ (S. 210). Mag der Leser den Sinn aus der gewundenen Erklärung herausschälen und beurteilen, ob sie mit der Tatsache der Auferstehung als einer äußeren, objektiv wirklichen vereinbar ist.

Im Sinne des echten Luthertums ist gesagt: das Kreuz als Erwecker des Schuldbewußtseins werde zur Offenbarung des innersten Wesens des Menschen (S. 224). Wieder lesen wir: „In der Hl. Schrift ist über die Art des neuen Jesusleibes und über den Modus der Auferstehung nichts vollkommen Deutliches gesagt“ (S. 231).

Im Prinzip habe Luther bereits die echte moderne Auffassung von der Bibel begründet (S. 240). Gewiß, sofern er sie nach einem subjektiven Kriterium meisterte!

Wie er, so packt (sic) nun auch unsere religiöse Erkenntnis in ihr das Göttliche (S. 243). „In der religiösen Erkenntnis handelt es sich . . . um das Empfinden oder Innewerden Gottes in uns selbst“ (S. 249). Religiöses Erkennen ist Gottesbewußtsein (Schleiermacher, Ritschl, Lipsius) (S. 250).

„Weder Religion noch Christentum noch Glaube noch theologisches Denken“ dürfen isoliert werden. „Lichtfreundlich sei unser Glaube und unsere Theologie, das ist, was die Zeit verlangt, und zwar mit Recht verlangt“ (S. 266). Metaphysik sei nicht auszuschließen, wohl aber jedes metaphysische System (S. 268). Kant dürfe mit Recht als der Philosoph der Moderne und als der des Protestantismus bezeichnet werden (S. 272 f.). Es sei jedoch unmodern, sich auf Kant trotz aller Fortschritte der exakten Wissenschaft festzunageln (S. 277). Kant selbst fühlte sich als Metaphysiker, obgleich er den „Scholastizismus“, „der die in der Erfahrung verwerteten Kategorien und die aus der Erfahrung entlehnten Vorstellungen kritiklos auf das jenseits aller Erfahrung Liegende übertrug“, bekämpfte (S. 284). Also immer wieder dieselben unbewiesenen und unbeweisbaren Anklagen gegen die Scholastik! Und diese Kantsche Metaphysik, die nur Ideen kennt, deren Realität sie vergeblich durch praktische Rücksichten zu stützen sucht!

Welchen Wert aber kann für die Bekämpfung der „frechen“ Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus die „vernunftkritische Metaphysik“ haben, da sie das Erkennen auf das sinnlich Erfahrbare einschränkt und außerdem nur von einem Denken wissen will, das nicht erkennt, und von einem Glauben, der nur postuliert? (S. 288).

Wie Metaphysik, so fordert der Vf. auch Apologetik, eine solche, die weder die christlichen Wahrheitssätze beweisen will, noch auch auf Widerlegung der Gegner sich beschränken, sondern ein bestimmtes positives Verhältnis des Christentums zur Vernunft aufzeigen soll (S. 295). Bei dieser Verhältnisbestimmung bleibt ungewiß, wie dieses positive Verhältnis zu denken ist. Nach dem vom Vf. früher Gesagten nur als ein solches, das die Wahrheitssätze ins Subjekt hineinnimmt, also ihre Transzendenz und Übernatürlichkeit aufhebt. Folglich bleibt auch die vom Vf. betonte Verschiedenheit der Apologetik und Dogmatik

unwirksam, während sie auf katholischem Standpunkt vollkommen zu Recht besteht.

Mit Recht wird verlangt, daß der Intellekt aus unserer Religion nicht ausgeschaltet werden darf; diese Forderung aber steht im Widerspruch zur lutherischen Auffassung, welche Erfahrung und Gemütsbedürfnis über und gegen den Intellekt geltend macht.

Bezüglich des Gegensatzes von Mechanismus und Vitalismus ist gesagt, daß die Vertreter dieser Richtungen entweder einseitig morphologisch oder funktionär die Organismen betrachten (S. 311).

Ernstlich habe die Theologie zu fragen, wie sie sich gegenüber der absoluten Deszendenz der Naturforschung zu verhalten habe (S. 313), die Deszendenztheorie sei eine wohlbegründete Hypothese (S. 316 und 318). Richtig wird die Darwinistische Zufallslehre von der Deszendenztheorie unterschieden (S. 319). Gleichwohl müssen wir dem Urteil über Fleischmann, der die Theorie der Abstammung abweist, widersprechen; denn auch, wenn er allein stände, würde daraus noch nicht folgen, daß er im Unrecht ist; denn leider gibt es Epidemien auch auf dem Gebiete der Forschung (S. 320); erhebt doch der Vf. selbst den „Ruf zur Besinnung“ (S. 321). Über Sinn und Umfang der Deszendenz bestehe unter den bedeutenden Forschern die größte Differenz (S. 321 f.).

Haeckel habe mit der Promulgierung des (bekannten) „Gesetzes“ die grandioseste Fälschung begangen (S. 323). Du Bois Reymond und Virchow haben ihre Bedenken gegen die absolute Deszendenz immer wieder geäußert (S. 325). Neben diese sei die polyphyletische Deszendenz gesetzt worden (S. 327). Analogien sind noch kein Beweis für Abstammung (S. 328). Ob Gott den Menschen unmittelbar ins Dasein gesetzt oder durch die Reihe der tierischen Ahnenstufen hindurch, habe der Theologe nicht zu entscheiden; die orthodoxe Inspirationstheorie sei ja auch eine zu Fall gekommene Hypothese (S. 329).

Der letzte Abschnitt (S. 331 ff.) behandelt Theologie und Religionswissenschaft. Die bedeutendste Änderung habe der Begriff der Offenbarung erfahren. Grundlos sei die Meinung, der Ruhm des Christentums werde geschmälert durch die Einsicht, daß auch andere Völker göttlicher Offenbarung gewürdigt seien. Dies zu leugnen käme einer Leugnung der göttlichen Vorsehung und Gottes

selbst gleich. Daß sich Reste einer Uroffenbarung überall erhielten und daß Gott sich nie und nirgend unbezeugt ließ, werden auch wir bekennen, ohne aber deshalb die spezielle Offenbarung im Alten und Neuen Testament in ihrer spezifischen Eigenart abschwächen oder gar leugnen zu wollen. Erklärt doch der Vf. selbst (S. 343), das „Christentum als die Religion der Erlösung von Sünde und Schuld und als die Religion der unbedingten Gotteskindschaft im Reiche Gottes sei nicht nur graduell über die anderen Religionen erhaben". Die etwa sich findenden Analogien würden nie das „spezielle Wesen" des Christentums berühren. Mit den Analogien in der Religionsgeschichte verhalte es sich ähnlich wie mit den organischen Bildungen nach dem Hertwigschen Gesetze (S. 346).

Für den Standpunkt Beths ist der Beifall bezeichnend, den er der Ansicht von Tröltsch (12) spendet, der den Altprotestantismus des 16. und 17. Jahrh. und den Neuprotestantismus, der im Bund mit der modernen Kultur stehe, streng voneinander scheide (S. 84). Wir reihen daher unserer Überschau die Schrift des Genannten an: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt", München und Berlin. 1906.

Der Vf. also gibt den Altprotestantismus, der von Freiheit und Toleranz sowenig wissen wolle als die katholische Kirche, preis; um so höher schätzt er den Protestantismus, der sich auf Freiheit aufbaue und von dem er folgende Schilderung entwirft: „Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus" (S. 65 f.).

Der Vf. verkennt nämlich nicht, daß die „moderne Kultur", die sich durch eine ungeheure Ausbreitung und Intensität des Freiheits- und Persönlichkeitsgedankens charakterisiere, diesen Gedanken einer besonderen Konstellation der Umstände verdanke und vom Protestantismus nur ein „überaus mächtiges, übrigens für sich selbst unabhängiges religiös-metaphysisches Fundament" erhalten

habe (a. a. O.). Diese Auffassung steht in schroffem Widerspruche zu den geschichtlichen Tatsachen. Was speziell das Luthertum betrifft, so gilt das bekannte Wort Goethes, daß es ruhige Bildung zurückgedrängt habe. Die Entstehung der „modernen Welt“ erklärt sich nicht etwa aus einem ins „Ideale“ verklärten abstrakten Protestantismus, sondern diese moderne Welt ist das Produkt schwerer Kämpfe und eines Kompromisses, zu dem man sich gezwungen sah, nachdem man sich die Köpfe blutig geschlagen.

Trotz des Optimismus bezüglich des „verbleibenden“ idealen Protestantismus erscheint dem Vf. die nächste Zukunft nicht in rosigem Lichte. „Unsere wirtschaftliche Entwicklung steuert eher einer neuen Hörigkeit zu, und unsere großen Militär- und Verwaltungsstaaten sind trotz aller Parlamente dem Geist der Freiheit nicht lediglich günstig. Ob unsere dem Spezialistentum verfallende Wissenschaft, unsere von einer fieberhaften Durchprobung aller Standpunkte erschöpfte Philosophie und unsere die Überempfindlichkeit züchtende Kunst dem günstiger sind, darf man billig bezweifeln“ (a. a. O.). Es sei daher fraglich, ob der Freiheitsgedanke sich behaupten werde. Der Ansicht sind auch wir mit dem Zusatz, daß diese Freiheit vielfach Schein ist. Wahre Freiheit fand sich weit mehr im verlästerten Mittelalter mit seiner sozialen Organisation, als in der heutigen atomisierten Gesellschaft mit ihrer Bureaukratie, ihrer Geldwirtschaft und ihrem Lohnsklaventum. Wird der Protestantismus diese „modernen“ Errungenschaften auf sein Konto setzen wollen?

Bezeichnenderweise erklärt der Vf. seine Aufgabe als eine „konstruktive“ (S. 2). Der Protestantismus bedarf eben einer konstruierenden Geschichtsdarstellung, um seine Berechtigung zu erweisen; daher die Erscheinung der „Geschichtsbaumeister“ in gewissen Teilen der Geschichte. Hierzu dienen, obgleich man „erfahrungsimmanent“ verfahren will, „Allgemeinbegriffe“, speziell der Begriff der modernen Kultur (S. 4). Diese ist die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch autonom erzeugte Kulturideen. Unmittelbare Folge einer solchen Autonomie ist ein immer gesteigerter Individualismus (S. 7). Daran schließen sich Relativismus und Innerweltlichkeit (S. 8). Doch liegen die Dinge nicht so einfach, wie die einen wollen, die im Protestantismus die Wurzel des revolutionären Geistes sehen, oder wie die

anderen, die in ihm den Grund alles Großen und Edlen in der modernen Welt zu finden meinen (S. 13).

Daß von Luther, wie Vf. meint, der Gedanke der Kirche als der erlösenden und erziehenden supernaturalen Heilsanstalt nirgend aufgegeben sei, nur daß er sie aus der Bibel konstruiere, kann nicht zugestanden werden (S. 20 f.). Der Bibel mochte Luther eine ähnliche Stellung wie der Kirche einräumen, indem er sie wie ein Sakrament behandelt; aber über ihr steht die sola fides als das Kriterium, dem sie sich beugen muß.

Selbst die „Askese" vindiziert der Vf. dem Protestantismus; sie ist aber eine innerweltliche, „ohne Regel und Zwang, ohne Plan und Gesetz"! Im Calvinismus sei sie aktiv und aggressiv (S. 26 f.). Das heißt doch mit Worten spielen! Aus der (relativen) Zerreibung dreier Übernatürlichkeiten, die einander, sich für infallibel haltend, verdammten, sei die moderne Welt entstanden. Wider Willen zersetze der Protestantismus das christliche Kirchenleben (S. 29). Den Sakramentscharakter hat nach katholischer Lehre nicht, wie der Vf. meint, erst das matr. consummatum, sondern das matr. ratum, das durch gegenseitige Einwilligung zustande kommt (S. 31). Bemerkenswert sind folgende Sätze: „Der aufgeklärte bevormundende Absolutismus wächst aus dem protestantischen Patriarchalismus heraus" (S. 34). „Die Lehre Stahls und der preußische Konservatismus drücken heute noch seinen (des Luthertums) Geist aus" (S. 35). Nun vergleiche man damit die Zustände des katholischen Mittelalters und die politische Theorie des hl. Thomas! Dann erhält man einen Begriff von dem durch Luther gemachten Fortschritt.

„Der Vater der Menschenrechte ist nicht der eigentliche Protestantismus, sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Täufertum" (S. 40).

Wieder vernehmen wir, daß die Askese, die wir dem Calvin verdanken, nicht die über die Welt hinausgreifende sei, sondern jene, die eine rastlose Arbeitsamkeit erzieht, in der die Arbeit um der Arbeit willen, „um der Mortifikation des Fleisches (sic!) willen" gesucht wird (S. 44). Gleichwohl sei der „Kapitalismus" mit seiner Wendung zum Erwerb um des Erwerbes willen eine dem echten Calvinismus und Protestantismus geradezu entgegengesetzte Macht (S. 45). Wenn dem wirklich so wäre, so läge darin ein ganz natürlicher Umschwung; denn dem egoistisch

geneigten Menschen sagt Erwerb um des Erwerbes willen besser zu, als Arbeit um der Arbeit willen.

Der Vf. geht dann über zu einer weiteren Haupterscheinung des modernen sozialen Lebens, der Entstehung einer Klasse von Gebildeten. Unleugbar besteht ein Zusammenhang mit dem Protestantismus, der auch im Kultus ausschließlich oder einseitig das Gewicht auf das „Wort" legt. Was die Wissenschaft betrifft, so gesteht der Vf. zu, es könne keine Rede davon sein, daß der Protestantismus dem modernen Gedanken der Freiheit der Wissenschaft, des Denkens, der Presse offenen Weg bereitet hätte (S. 49). Hat doch der Protestantismus „in aller Realwissenschaft einen ebenso sklavischen Anschluß an die profanen Autoritäten des Altertums verlangt, wie in der Theologie an die sakrosankte Autorität der Bibel" (S. 50).

In den aus der Renaissance hervorgehenden wissenschaftlichen Bestrebungen unterscheide sich der Protestantismus in nichts von dem gleichzeitigen Katholizismus. Die großen Entdeckungen des Zeitalters, die neue Mathematik und Physik gehen aus der Renaissance hervor, deren Platonismus auch einen Kepler in Konflikt mit der kirchlichen Behörde brachte (S. 51).

Mit dem behaupteten Übergewicht der protestantischen Völker in den Wissenschaften (a. a. O.) verhält es sich unseres Erachtens wie mit dem größeren Reichtum derselben: er besteht nur in der Quantität; denn gerade in der Wissenschaft der Wissenschaften, der Philosophie, ist nur ein stufenweiser Verfall zu konstatieren. Ein näheres Eingehen müssen wir uns versagen; nur an die Wunden sei erinnert, die in Deutschland die Säkularisation den Katholiken geschlagen. Indem der Protestantismus die Religion in die Kirchen, auf die Kanzel und das Gesangbuch, sowie auf den Sonntag einschränkte, gab sie das Leben den profanen Weltmächten vollkommen frei. Ob jedoch die Völker, die durch ihren Handel, ihre Industrie, ihre Eroberungen hervorragen, die geistig und sittlich höher stehenden sind, ist eine andere Frage.

Dem Vf. weiter zu folgen, unterlassen wir.

Um jedoch noch mehr zu zeigen, in welche Widersprüche er sich verwickle, setzen wir zum Schlusse noch den Satz hierher: „Schiller hat in seiner ästhetischen Ethik nicht mit Unrecht einen Kerngedanken der luthe-

rischen Rechtfertigungslehre zu behaupten gemeint, und Goethe hat in der Religion seiner drei Ehrfurchten der Metaphysik des Leidens, des Sündengefühls, des Erlösungstrostes und der gotterfüllten Persönlichkeit den Raum neben Naturpoesie und neben rationeller Humanitätsethik zu geben gesucht, ein Beweis, wie tief die deutsche Metaphysik (welche? die Kantsche, die keine ist, oder die Hegels, die Logik ist?) im Luthertum wurzelt, aber auch wie schwer dieses Luthertum mit der modernen Welt sich zusammenfügt"[1] (S. 53). Im Luthertum liegt eben der Widerspruch, also ein Element der Zersetzung, das am offenkundigsten im Entwicklungsprozeß der Philosophie sich offenbarte.

DER AKT DES GLAUBENS.

Kritische Bemerkungen zu Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, I. Bd., II. Teil, sechstes Hauptstück, I: Der christlich-katholische Glaube.

Von P. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Von allen neuern Dogmatikern hat sich Scheeben wohl am eingehendsten mit der Untersuchung des „christlich-katholischen Glaubens" befaßt und dadurch allein schon ein wahres Verdienst sich erworben. Hat doch diese Untersuchung tief einschneidende Bedeutung für verschiedene Disziplinen der Theologie (dieses Wort hier im weitesten Sinne genommen), für die Apologetik — denn sie stellt es sich zur Aufgabe, zum Glaubensakte den noch nicht Gläubigen zu führen, und kann daher der Klarheit über das Ziel gewiß nicht entraten —, für die Dogmatik selber, die, wie sich im Laufe der Untersuchung herausstellen wird, Klarheit über das ihr eigene Objekt nur

[1] Von uns unterstrichen.