Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 25 (1911)

Artikel: Zwei Beurteilungen des Monismus
Autor: Schultes, Reginald M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761948

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: 16.07.2025

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

Begründung seiner Thesen an, nicht als Typen für eine abgegrenzte Reihe von psychischen Phänomenen. Wo er aber Bezeichnungen für Seelentätigkeiten einsetzt, sind diese weniger Termini als Namen. Die einzelnen seelischen Betätigungen benennt er nach einem bestimmten Gesichtspunkte, bald aus der Eigenart des Vorganges, bald nach dem Effekt der Tätigkeit, bald nach der Bedeutung der einen unter den anderen, wobei die eigene Auffassung entscheidet und den Namen verstehen lehrt. Man erinnere sich nur an seine eben darum beschreibenden Definitionen der virtutes morales und naturales. Es fehlt eben der bei solchen Einteilungen und Fixierungen notwendige induktive Überblick und spekulative Tiefblick.

Die vorkommenden wirklichen Termini sind durchwegs ausdrücklich bestimmt, wenn auch nicht mit der Präzision der später folgenden Scholastik. Das erste Kapitel liefert für die Behauptung genug Belege. Anima, animus, mens, spiritus werden definiert und distinguiert. Ihnen stellen sich im Laufe der Untersuchung die Erklärungen über ratio, forma, quantitas usw. an die Seite, worüber teils in der Inhaltsangabe, teils in der Darlegung des Systems gehandelt worden ist.

ZWEI BEURTEILUNGEN DES MONISMUS.

(J. Engert, Der naturalistische Monismus Häckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft; O. Flügel, Monismus und Theologie.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Fr. Klimke S. I. hat in diesem Jahrbuche Bd. XXI eine vortreffliche Kritik des Monismus vom Standpunkte der Philosophia perennis geboten. Wir wollen im folgenden die Beurteilung des Monismus von zwei anderen, auch unter sich verschiedenen, Gesichtspunkten einer Würdigung unterziehen.

J. Engert untersucht den „naturalistischen Monismus“ Häckels im Geiste Schells, „der in liebevollem Eingehen auf die Fragen des modernen Geistes auch diesem

strebenden Geiste entgegenkommen wollte" (Vorwort).[1] Wenn er Häckels Lehre auf ihre „wissenschaftliche Haltbarkeit" prüfen will, so versteht er darunter ihre Vereinbarkeit mit der Philosophie, besonders mit der Schellschen Gedankenrichtung. Darum ist die Schrift auch „dem Andenken von Herman Schell" gewidmet. Sie charakterisiert sich also als ein Versuch, vom Schellschen Standpunkt aus den Monismus zu überwinden. Wir anerkennen gerne, daß die Kritik des Häckelschen Monismus gelungen erscheint, während wir den positiven Ersatz als ungenügend und zum Teil verfehlt bezeichnen müssen.

Engert behandelt in ebensovielen Kapiteln: 1. die Probleme des Naturlebens, 2. die psychischen Probleme, 3. die Probleme der Kosmologie und 4. das religiöse Problem, jeweilen die Anschauung Häckels entwickelnd, beurteilend und durch die eigene ersetzend. Wir wollen uns auf die letzten zwei Momente beschränken, versagen aber keineswegs der guten und sorgfältigen Darstellung des Häckelismus unsere Anerkennung.

Das Problem des Naturlebens (S. 15—67) besteht vor allem in der Entwicklungsfrage. Engert lehnt die Entwicklungslehre Häckels auf Grund naturwissenschaftlicher Daten ab und endgültig auf Grund seiner Naturphilosophie. „Die Entwicklung (ist) mehr als die Summe ihrer Elementarprozesse: sie ist harmonisches Zusammenwirken und Zusammenordnen derselben nach dem Ziele: Schönheit und Vollkommenheit. Darum erklären die physikalisch-chemischen Vorgänge die Entwicklung nicht, sondern sie gewinnen selbst erst Sinn und Bedeutung durch den befruchtenden Geist, der ihnen den Charakter der Tatsächlichkeit gibt, Inhalt und Wirkungsweise bestimmt" (S. 63). Demgemäß erscheint Engert eine Entwicklung ohne den leitenden Einfluß eines Geistes unmöglich, also unter der Voraussetzung des (Häckelschen) Monismus unerklärlich. So hatte er schon früher gezeigt, daß das Zellenleben ohne Zurückgreifen auf einen Geist undenkbar sei. „Was den Kern des Lebens, sein Eigenstes und seinen tiefsten Grund ausmacht, ist Geist; die Kraft des Lebens — das zeigt sich am Zellenleben mit greifbarer Deutlichkeit — ist Teilnahme am Geiste" (S. 31). „Triebkraft einer aufsteigenden Entwicklung kann nur der Gedanke sein als

[1] Wien, Mayer & Co. 1907.

Samenkorn und unerschöpfliche Urstätte, der Wille aber als schaffende Kraft neuer Formen, ewig wechselnder Gestalten" (S. 62). Leben ist also nur denkbar als „Teilnahme am Geiste". Wie denkt sich Engert das Leben? Das Leben ist „ein ungreifbares, aber durch seine Tätigkeit sich als wirklich erweisendes Etwas, eine Idee, Ausdruck des Gedankens, der durch die mechanische Ursächlichkeit Verwirklichung findet, aber mehr ist als diese, sofern er als beherrschender Einheitswille die mechanischen Kräfte in seinen Dienst zwingt. Der Gedanke des Lebens ist Sinn, Träger und Grundlage der mechanischen Ursachen, aber kein Ersatz für dieselben" (S. 65 f.). Wenn ich richtig verstanden habe, sollen diese Worte die Annahme eines substanziellen Lebensprinzips ausschließen und an dessen Stelle den die Naturkräfte leitenden Einfluß des (göttlichen) Denkens und Wollens setzen. Damit gibt aber Engert die eigene Selbständigkeit des Lebens auf und erniedrigt das Leben zu einer bloßen von außen gesetzten Wirkung „Handlung", ohne Spontaneität und Immanenz. Wenn wir noch erwägen, daß auch die Naturkräfte „Teilnahme am Geiste" sind, auch ihr „Kern" der Gedanke ist, so verflüchtigt sich jede wirkliche Tätigkeit in der Natur und bleiben nur noch Wirkungen des göttlichen Geistes übrig. Ebendies behauptet schließlich auch der Monismus, der die gesamte sogenannte „wirkliche Welt" als ein Spiel von Wirkungen betrachtet. Damit stimmt überein, daß Engert die Zweiteilung in Materie und Kraft als anthropomorphistisch bezeichnet (S. 165). Die Schellsche Philosophie reicht also zur Erklärung der Natur und des Lebens nicht aus, sowenig als die naturalistische; allein die Scholastik vermag das Feld zu behaupten.

Gehen wir zur Behandlung des „psychischen" Problems über (S. 68—139). Das Argument gegen Häckel besteht hier darin, daß der „Geist", die Seele des Menschen eben als Geist über den Naturkräften und deren Geschehen steht, also eine Potenz höherer Ordnung darstellt. Insofern ist auch die Abweisung des Naturalismus und Mechanismus Häckels gelungen. Aber was denkt sich Engert, fragen wir wiederum, unter Seele und Geist? Die Antwort lautet: „Die menschliche Seele (ist) tätige Einheit und Beziehungsfülle, ihre hervorragende Eigenschaft «Plastizität», Bildung und Neuschaffung geistiger Größen nach ihrem Muster und Gleichnis" (S. 99). Das Wesen des Geistes

ist: „Innerlichkeit und Tätigkeit, Selbständigkeit allem anderen gegenüber, Wert in sich mit eigenem, selbständigem Inhalt. Der Geist schafft Wirklichkeit, darum ist er selbst wirklich, er schafft Tatsächliches, darum ist er selbst Tat. Der Geist ist λόγος, Wort- und Gedankentat" (S. 100). „Der Geist ist wesentlich Tätigkeit, Wirken, nicht wie die Naturursache, die von außen angestoßen wird, sondern innerlich gegründete, unendliche Kraft und Form, Anlage und Fähigkeit, alles in sich aufzunehmen und denkend zu gestalten" (S. 131). Der Geist ist „Einheits- und Beziehungskraft" (S. 132), „Kraft der Unterscheidung und Beziehungsfülle" (S. 133). „Die Seele ist Geistigkeit, d. h. durch Würdigung von Gründen in Erkennen und Willen bestimmtes Handeln; und Innerlichkeit, die nach den in ihr liegenden Motiven sich auswirkt" (S. 76). Offenbar will Engert die scholastische Auffassung des Wesens der Seele ausschließen. Während nach Engert das niedere Leben nur unselbständige Auswirkung eines Gedankens, soll die Seele Gedankentat, d. h. selbständiges Denken und Wollen, allerdings mit Beschränkung des Umfangs sein, also ihr Sein-Tun. Sehen wir auch ab von dem allgemeinen Irrtum dieses Gedankens (vgl. dieses Jahrbuch Bd. XV, S. 129—146), so müssen wir doch fragen: kann Engert von diesem Standpunkt aus den Monismus überwinden resp. zurückweisen? Die Antwort muß dies verneinen. Ein wirklich ausschließlich mechanischer Monismus wäre wohl ausgeschlossen, aber keineswegs ein idealistischer oder pantheistischer. Warum sollte diese „Gedankentat" nicht ein Element oder Moment im Bewußtsein eines absoluten Geistes sein? Weil sie selbständige Tat ist, deutet Engert an. Das wäre zutreffend, wenn der Geist als eine selbständige Wesenheit gedacht wird, hat aber wenig Gewicht, wenn die „Selbständigkeit" sich nur auf die „Tat" bezieht, auf die „unendliche Kraft" (S. 131), auf die „Kraft", die „wesentlich Tätigkeit, Wirken" ist. Engert verfällt hier dem allgemeinen Fehler aller Halbscholastiker, daß er ohne weiteres alle jene Beweisgründe auch für seine Auffassung geltend macht, die nur auf Grund des scholastischen Systems Sinn und Berechtigung haben. Eine wesentlich beschränkte Seelensubstanz, im Sinne einer Seinsform, kann gewiß nicht als Moment eines göttlichen Seins gedacht werden und muß erschaffen sein. Eine Gedankentat hingegen, die nur „Wirken", nur „Tat"

ist, kann vielleicht als selbständig „vorgestellt“ werden, begrifflich aber nur mit Hilfe unmöglicher Voraussetzungen von Gott unterschieden werden.

Im gleichen Sinne müssen wir über die Lösung des kosmologischen Problems urteilen (S. 140—230). Es gelingt zwar Engert mit Leichtigkeit nachzuweisen, daß das Universum nicht als ein System quantitativer Größen aufgefaßt werden kann, daß neben der mechanischen Ursächlichkeit auch die Teleologie mitwirkt, daß die Entwicklung im Häckelschen Monismus nach Ursache und Zweck (S. 171—187) unerklärt bleibt. Aber wenn Engert an die Stelle quantitativer Größen Kraftgrößen setzt — in welchem Sinne diese zu denken sind, haben wir bereits gesehen —, so löst er den Kosmos in ein System von Energien (im modernen Sinne) auf, ohne anderen Träger als den immanenten leitenden „Gedanken“ und die hervorbringende göttliche Ursächlichkeit. Die Scholastik faßt die Welt auch auf als ein System von Kräften, aber von Kräften, die ihren Grund und Träger in einem selbständigen Sein haben, das darum zwar Ursache, aber nicht bloße Ursächlichkeit ist; von der Scholastik hat Engert den Gedanken entlehnt, daß die Kraft, die Natur eine „Teilnahme am Geiste“ sei, aber diese Scholastik lehrt, daß das Sein und Wirken eine Wirkung des göttlichen Geistes sei. Bei Engert hängt das System von Energien in der Luft, um mich so auszudrücken, und sucht ein Subjekt. Verweigert man ihm eine Wesenheit im Sinne der Scholastik als Träger und Subjekt, so bleibt dem logischen Denken kein anderer Ausweg übrig, als den göttlichen Geist als Träger alles Geschehens zu bezeichnen, somit als den inneren Grund des Universums, im Sinne des Monismus. Das ist ja auch der historische Ursprung des Monismus.

Von sehr zweifelhaftem Wert ist der Absatz über die „sittliche Weltordnung“ (S. 208—218). Engert will unter „sittlicher Weltordnung“ nicht einen „leitenden Zweck“ verstehen (S. 211), sondern den „Sieg der Vernünftigkeit“ (S. 212), anderwärts die Verwirklichung des Schöpfergedankens in der Entwicklung (S. 215 f.). Die „sittliche“ Weltordnung scheint ihm also ausschließlich in der Leitung der Entwicklung durch den Geist zu bestehen. Nur in diesem Sinne ist es auch einigermaßen zu verstehen, wenn Engert lehrt, daß die Wunder „keine Durchbrechung der allgemeinen Gesetzlichkeit“ bedeuten (S. 217). Wir

wären aber glücklich, wenn wir annehmen könnten, daß Engert unter „allgemeiner Gesetzlichkeit“ nicht die Naturgesetze verstehen wolle, sondern nur das allgemeine Gesetz der Kausalität; sonst würde Engert schlechthin die Wunder als Wunder bestreiten. Eigentümlich lautet der Schlußabsatz: Gott und Welt (S. 218—230). Gottes „Immanenz und Transzendenz“ werden durch die absolute Selbständigkeit seines wirksamen „Denkens und Wollens“ erklärt — Gott ist = Tat, schlechthin Tat. Alles Sein stammt aus der Tat = aus Denken und Wollen. Der Beweis für das Dasein dieser „Tat“ lautet: „Die innere Vernünftigkeit besitzt keine metaphysische Notwendigkeit; sie hat diese erst dann, wenn sie kraft ihres Inhaltes gewürdigt und vollzogen ist durch ein Denken und Wollen. Wir müssen den Schluß vollziehen auf ein überweltliches Denken und Wollen, das die vernünftige Welt bewußt als eine solche gesetzt hat, erst dann besitzt diese in ihrem vollen Umfange metaphysische Realität“ (S. 227). Auf Grund des Vorhergegangenen können wir diesen dunkeln Satz einigermaßen deuten. Da der Verf. kein festes Sein im Sinne der Scholastik anerkennt, keine „Tatsachenklötzchen“, will er auch nicht aus diesem Sein auf den Schöpfer als bewirkende Ursache schließen. Er ist aber der Ansicht, daß zu allem sog. Sein und Wirken als „Kern“ und „Träger“ der „Gedanke“ notwendig ist. Nach Analogie der scholastischen Gottesbeweise schließt er dann, daß die Welt nicht denkbar, nicht metaphysisch wirklich wäre, ohne die Voraussetzung eines absoluten Denkens. Wir können von diesem Beweise wie von der ganzen Darstellung nur das eine sagen: Was von diesem Versuche Schellscher Philosophie gut ist, ist nicht neu; und was neu ist, ist nicht gut: die Schellsche Philosophie hat den Beweis ihrer „wissenschaftlichen Haltbarkeit“ nicht erbracht.

Als bedenklich müssen wir die Darstellung des religiösen Problems bezeichnen (S. 231—340). Wir wollen berücksichtigen, daß Engert sich an die monistische Terminologie anschließt und so das Erkenntnisproblem (S. 232—248) zu den religiösen Problemen zählt. Das Erkennen wird dahin gedeutet, daß es „aus der vergänglichen Aufeinanderfolge (!) der Sinnesdaten kausale Zusammenhänge heraushebt und sie in logische Reihen ordnet, . . . allerdings nicht als außermenschliche Realitäten, aber doch mit realem Inhalt, insofern dieser letztere uns mit dem

Gesichtspunkt (!) der Wahrheit ausstattet" (S. 247). Das soll doch wohl besagen, daß unser Erkennen nur relativistisch und formal wahr sei. In diesem Sinne soll also wohl auch Gott der Lebensinhalt des denkenden Geistes werden. Das religiöse Problem wird dann noch in die Frage gefaßt: „Was ist geeignet, dem Menschen hinreichenden Lebensinhalt zu gewähren, Prinzip zu werden für sein Handeln und Tun?" (S. 248). Der Verf. verquickt also ohne weiteres die Frage nach dem Endzweck resp. der Glückseligkeit des Menschen mit der Religion, eine wohl zu starke Konzession an den Monismus. Das Gleiche gilt, wenn Engert das Ideal Wahrheit, Tugend und Schönheit als die drei religiösen Ideale behandelt, d. h. die Religion in Erkenntnis, Ethos und Ästhetik auflöst. Diese drei sind ja wohl Wege zur Religion oder Früchte der Religion, aber nicht die Religion selbst. Im Grunde genommen identifiziert Engert die Religion rundweg mit Wissenschaft und Kultur, für die „Gottesverehrung" hat er kein Wort, ausgenommen unter dem oben angegebenen dreifachen Gesichtspunkte der Wahrheit, Tugend und Schönheit. Daran ändert auch die Bemerkung nichts, daß Religion Bekenntnis und Glaube sei (S. 305), weil es eben nur ein Bekenntnis der eigenen wissenschaftlichen Überzeugung sein soll. Wie die natürliche Religion Glaube sein soll, verstehen wir nicht — oder soll auch die natürliche Gotteserkenntnis Glaube sein? In letzter Linie sei Religion „Aufbau der freien Persönlichkeit" (S. 306). Diese Partie hätte entschieden eine ganz andere Ausführung verlangt, vor allem eine Richtigstellung des monistischen Begriffes der Religion. Immerhin hat der Verf. bewiesen, daß der Monismus unfähig ist, ein Wahrheits-, Tugend- und Schönheitsideal zu bieten.

Noch eigentümlicher muten die Ausführungen des Schlußkapitels des Werkes an, über „Häckels Stellung zum Christentum". Engert konstatiert und korrigiert vorerst die irrigen Auffassungen Häckels bezüglich der christlichen Grundlehren und geht dann zur Verteidigung derselben über. Diese ist aber meistens recht unglücklich. Die Dreipersönlichkeit Gottes wird (nach einem Zitat aus Schell) so dargestellt, als ob sie sich für uns aus dem Wesen Gottes ergäbe (S. 309 ff.), besonders aus dem Wesen der Persönlichkeit. „Persönlichkeit, heißt es, darf nicht einseitig aufgefaßt werden als abgesondertes Fürsichsein,

sie ist wesentlich Fürsichsein und Füreinandersein" (S. 310). Mit der katholischen Trinitätslehre hat diese Anschauung nichts gemeinsam. In diesem Sinne spricht denn auch der Verf. von einer „einseitigen Überspannung des Einheitsbegriffes in Gott im starren Monotheismus (!) des Mosaismus" (S. 311). Der ewige Wert der Offenbarung (des A. B.) wird mit einem Worte Försters mit der Genialität ihrer Schöpfer begründet resp. verteidigt! Freilich wird später auf die Inspiration verwiesen, aber die Offenbarung kommt doch nicht im christlichen Sinne zur Geltung. „Das, was die Offenbarung bietet, ist Material zur Verwertung (!) und Zeichen, die zum Nachdenken zwingen" (S. 316). Man dürfe „die später dogmatisch festgelegten Begriffe (nur als solche?) nicht im Evangelium suchen und nicht ins Evangelium hineintragen, wo doch nur die Wurzeln (!) des späteren Baumes liegen" (S. 317). „Es gibt Abstufungen bezüglich des Quellenwertes der evangelischen Urkunden (also auch dieser selbst?), aber der Hauptsache nach gilt das Wort Harnacks von der rückläufigen Bewegung zur Tradition" (S. 316). Gebührend werden die unflätigen Äußerungen Häckels über Maria zurückgewiesen. Zweifelhaft, wenn nicht direkt falsch, ist die „spekulative" Fassung des Dogmas von der Menschwerdung (S. 318). Die ganze Aufgabe und Kraft des Christentums wird ohne Rücksicht auf übernatürliche Momente behandelt. Engert scheint nur ein natürliches Lebensideal zu kennen, die „lebendige Persönlichkeit" (S. 324), die er mit dem „Reich Gottes" identifiziert. Ohne Betonung des übernatürlichen Ursprungs und des übernatürlichen Wesens des Christentums kann aber dieses nicht entsprechend verteidigt werden.

Der Hauptfehler der Engertschen Philosophie ist die Behauptung, das nur der „Geist" Substanz sei (S. 225); diese Behauptung geht aber auf die These zurück, daß Sein = Tun sei. Daraus ergibt sich aber mit logischer Notwendigkeit — wenn auch der Verf. dies bestreitet —, daß es nur eine Substanz geben kann. Immerhin wollen wir dem Verf. die begeisterte Betonung des Unterschiedes von Geist und Natur als Verdienst anrechnen.

2. Vom Standpunkt des Herbartianismus nimmt O. Flügel in „Monismus und Theologie"[1] die Kritik des Monismus in Angriff. Da die ganze „Theologie" vom

[1] Cöthen, Schulze 1908.

philosophischen Standpunkt bestimmt wird, muß diesem unser Hauptaugenmerk gelten. Flügel untersucht in vier Abteilungen den Monismus als Lehre, sein Verhältnis zu den Grundbegriffen der Theologie, den Monismus in theologischen Systemen, endlich den Monismus der Methode. Folgen auch wir dem Gange seiner Darstellung.

Als philosophischer Grund der weiten Verbreitung des Monismus wird der „natürliche Drang, die Erklärung (der Welt) zu vereinfachen, nach ein und derselben Weise möglichst viel zu erklären" (S. 5), angegeben. Darauf folgen verwandte, ästhetische Gründe, sowie der „einzige metaphysische Grund", „daß nämlich die gegebene Wechselwirkung der Dinge nur möglich sei unter der Voraussetzung, daß alle Dinge untereinander gleich, ja im letzten Grunde eins seien" (S. 23). Sehr richtig betont er auch, daß der Monismus meist einfach vorausgesetzt werde (S. 24). Bezüglich des metaphysischen Grundes muß aber bemerkt werden, daß der angegebene Grund wiederum auf einem mangelhaften oder gar falschen Seinsbegriff beruht und im letzten Grunde aller Monismus in einer schiefen Auffassung des Seins seinen Grund hat. Bezüglich des Dranges, eine einheitliche Welterklärung aufzustellen, muß doch auch notwendig zwischen der Berechtigung dieses Dranges und seiner verfehlten Befriedigung unterschieden werden — nicht jedes „einheitliche" Weltsystem ist monistisch.

Die Unwissenschaftlichkeit des Monismus (S. 27—43) ergibt sich für Flügel aus der Gleichsetzung von Potenz als Möglichkeit und Potenz als Vermögen, aus der Fassung Gottes als Allgemeinbegriff, aus dem Widerspruch zwischen monistischer Theorie und Forschung im Sinne des Dualismus. Wir können hierin Flügel nur zustimmen.

Inbezug auf die theologischen Gründe hebt Flügel richtig hervor, daß die neueren Theologen (gemeint sind natürlich protestantische) sich durch den Mißbrauch des Namens „Gottes" als Bezeichnung des monistischen Eins täuschen (?) ließen (S. 51). „So hat sich durchweg die spekulative Theologie von dem herrschenden Monismus statt der religiösen Begriffe einen Wechselbalg unterschieben und zu der Meinung fortreißen lassen, sie habe damit das religiöse Glauben zu einem spekulativen Wissen erhoben" (a. a. O.). Die scholastische Theologie des Mittelalters übergeht Flügel völlig. Dagegen meint er, die Kirchenväter hätten sämtlich monistisch gedacht (S. 48).

Hätte er statt Pünjer die Geschichte des Idealismus von O. Willmann zu Rate gezogen, würde er gewiß seine isolierte Meinung fallen gelassen haben.

Damit endigt die allgemeine Charakteristik des Monismus, der somit als wissenschaftlich völlig unhaltbar erscheint. Flügel geht nun auf die Vergleichung des Monismus mit den Grundbegriffen der Theologie ein, wobei aber nur an die religionsphilosophischen Begriffe zu denken ist.

Unter der Marke „Gott als das Unendliche und Unpersönliche" (S. 62—76) wird die Persönlichkeit Gottes behandelt. Flügel hält daran fest, daß Gott immer als Person gedacht wurde (S. 65 f.), urteilt aber, daß ein streng Unendliches nicht Person sein könne, weil es nur ein Gedankending sei. Es fehlt Flügel offenbar sowohl ein rechter Personbegriff, als eine richtige Idee von der Unendlichkeit Gottes, im Sinne eines vollkommensten Wesens. Flügel sieht sich denn auch gezwungen, für die Tatsächlichkeit der Persönlichkeit Gottes einfach auf den Glauben zu rekurrieren. Damit verzichtet er aber einfach auf eine wissenschaftliche Widerlegung des Monismus. Dagegen betont er sehr richtig gegen den Religionsbegriff des Monismus, daß Religion nicht gleich Pflege der Ideale sei (S. 73 ff.).

Monismus und Unsterblichkeit erscheinen ihm mit Recht unvereinbar (S. 76—82), aber auch die Offenbarung (S. 82—91), zumal nach der kantianischen Erkenntnistheorie (S. 91—101). Die Gottesidee erscheine da höchstens als psychologische Tatsache, aber nicht als objektive Wirklichkeit, auch sei damit gar nichts entschieden über den Wert der religiösen Gefühle (S. 99). „Es ist ein vergebliches Bemühen, aus der Realität des Glaubens auf die Realität des Geglaubten zu schließen. Ein Kantianer bleibt immer eingeschlossen in das Innere seines Bewußtseins" (S. 101), dagegen leitet er die Möglichkeit einer Offenbarung in Christus aus der Präexistenz der Seele Christi ab (S. 101—106). Ob ihm wohl jemand auf diesem Wege folgen wird?

Den Hauptplatz nehmen die erkenntnistheoretischen Untersuchungen über Glauben und Wissen ein, wobei jedoch zu bemerken ist, daß „Glauben" bei Flügel nur ein Gefühl bedeutet. Dagegen hebt Flügel hervor, daß auch das Gefühl von einer Vorstellung ausgehe und davon abhängig, wenn auch nicht ganz davon bewirkt sei (S. 116—122). Wie

steht es aber mit der Gotteserkenntnis? Sie erscheint Flügel unmöglich; Gottes Existenz wird uns nur durch den Glauben gesichert. Denn einerseits gebe es keine absolut notwendigen Vernunftwahrheiten (S. 116), noch beweise das Erlebnis (theol. Impressionismus) etwas (S. 122—127). Dafür ständen dem Glauben „Motive des Glaubens" zur Seite, welche seinen Inhalt „bestätigen" (S. 150—177); so der consensus gentium, der Einfluß starker Persönlichkeiten, eudämonistische und moralische Motive. Aber aus der Moral lasse sich kein praktischer, sicherer Gottesbeweis ableiten — im Sinne Flügels allerdings nicht. Auf die gleichen Gedanken kommt Flügel noch einmal im Kapitel „Gott und Welt" zurück (S. 384 ff.). Flügel verzichtet also von dieser Seite aus auf eine wissenschaftliche Widerlegung des Monismus. Daß damit auch der auf „Wunder und Zeichen" beruhende Glaube jede überzeugende Kraft einbüßt, beweisen die Tatsachen. Flügel betrachtet eben das Erkennen nur als psychologische Tatsache; darum schließt er: weil alles Erkennen geworden, kann es keine absolut sicheren Vernunftwahrheiten geben; später vertritt er freilich das Prinzip des Widerspruches mit „titanenhafter" Überzeugung (S. 355).

Wenn aber Flügel auf dieser Seite den Monismus nicht vernunftgemäß überwinden zu können zugibt, so doch vom moralischen Standpunkt aus. Die Moralwahrheiten sind ihm absolute Werte (S. 100 f.). Moral und Religion sind aber mit dem Monismus unvereinbar (S. 130 ff., 182—200). Wenn jedoch den Vernunftwahrheiten absoluter Wert abgesprochen wird, warum soll und wie kann ein solcher der Moral zugesprochen werden, zumal wenn sie von Erkenntnissen wenigstens bedingt ist? Schließlich sucht darum Flügel den Monismus mit metaphysischen Gründen zu überwinden. Auf Grund des Prinzips vom Widerspruch stehe das Kausalitätsprinzip fest, darum Pluralismus (S. 353—361); entweder Solipsismus oder reale Ursachen (S. 361—367). Der Schluß klingt aus in der Verteidigung der Herbartschen Logik und Metaphysik, nachdem vorher die ausgesprochenen Prinzipien zur Kritik der monistischen theologischen Systeme von Biedermann, O. Pfleiderer, Lipsius, Hartmann, Ebrard, Dorner und Frank angewendet wurden (S. 201—352).

Wir anerkennen gerne den Wert der negativen Kritik Flügels am Monismus, besonders vom logischen, moralischen

und religiösen Standpunkt aus, können Flügel aber eine positive Überwindung des Monismus nicht zuerkennen. Durch eine rein psychologisch-logische Analyse der Vorstellungen kann eben keine genügende Erkenntnistheorie gewonnen werden;[1] darum muß Flügel auf eine natürliche Gotteserkenntnis verzichten. Das Herbertsche System von unveränderlichen Atomen, aber mit „innerer Bildsamkeit" entbehrt zu sehr der rationalen und tatsächlichen Grundlage, als daß es im Kampf gegen den Monismus in Betracht kommen könnte. Die Frage, um die sich alles dreht, ist, wie übrigens Flügel selbst bemerkt: ob das absolute Sein oder Werden das erste sei, welche Frage die Scholastik gelöst hat. Indem sich Flügel frei von den „Fesseln der Scholastik" rühmt (S. 202), deren Kenntnis er übrigens nirgends verrät, verurteilt er sich selbst zu einer Sysiphusarbeit. Flügel bezeugt durchgehends einen tiefen moralischen Ernst — diesem verdankt er auch wohl seine Stellung zum Monismus —; wenn er aber trotzdem schmähende Ausfälle auf Christentum und Kirche sich erlauben zu dürfen glaubt, so machen wir ihn darauf aufmerksam, daß er den als rettenden Hafen benützten Glauben, ja auch seine moralische Überzeugung, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, eben dieser Kirche verdankt, von der er ihn doch in letzter Linie übernommen hat. Darum konnte auch der Monismus in die „Theologie" erst eindringen, als der lebendige und unfehlbare Hort des Glaubens preisgegeben worden war.

[1] Vgl. Willmann, Aristoteles als Erzieher, S. 165 ff.