

Rezensionen und Referate.

Allgemeine Philosophie.

Einleitung in die Philosophie. Von Oswald Külpe. 8., verbesserte Auflage. Herausgegeben von A. Messer. Leipzig 1918, S. Hirzel. 432 S.

Külpes Einleitung in die Philosophie hat sich längst das Publikum erobert. Das zeigt die nunmehr notwendig gewordene achte Auflage, die von Külpes Freund Professor Messer in Giessen bearbeitet wurde. Der Herausgeber hat in einigen Einzelfragen, besonders auf allgemein wert-theoretischem und ethischem Gebiet, ebenso gegenüber dem Freiheitsproblem seine eigenen Ansichten zur Geltung gebracht. Ausserdem hat er die wichtigsten philosophischen Schriften aus den letzten Jahren berücksichtigt — die Auswahl wird immer subjektiv bleiben — und die Darstellung noch fasslicher gestaltet und entbehrliche Fremdwörter durch deutsche Ausdrücke ersetzt. Die neue Bearbeitung wird dem Buche Külpes die alten Freunde erhalten und neue gewinnen.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.

Psychologie.

Psychologie des Kindes. Von Robert Gaupp. 4. Auflage. (Aus Natur und Geisteswelt 213./214. Bändchen). Leipzig und Berlin 1918, Teubner.

Die Literatur über Kindespsychologie ist kaum mehr übersehbar, so dass in einer vielgelesenen Zeitschrift von einem „Wust von Kindespsychologie“ gesprochen werden konnte. Aber nicht bloss der Betrieb ist so eifrig und die Publikationen sind so zahlreich, sondern auch das Lesepublikum interessiert sich in ungewöhnlichem Masse an dieser modernen Wissenschaft, nennt sie doch der grosse Psycholog Stumpf scientia amabilis. Ein Beleg dafür ist auch das vorliegende Werk, von dem die Verlagsbuchhandlung das 21.—32. Tausend drucken lässt; auf so gewaltige Erfolge können jetzt nur Kriegswerke rechnen. Allerdings wirkt hierbei die Neuheit und die Mode mit, und wird die Bedeutung des neuen Wissensgebietes vielfach überschätzt, namentlich wird für die Pädagogik eine ganz neue Orientierung

versprochen, weshalb besonnene Psychologen und Pädagogen gegen solche Ueberschwänglichkeiten ihre Stimme zu erheben sich genötigt sehen. Was dagegen der Verf. vorliegender Schrift über Wesen und Bedeutung der Kindespsychologie in der Einleitung ausführt, hält sich von solchen Uebertreibungen fern, und man muss ihm im allgemeinen beistimmen.

Die erste Aufgabe der Kindespsychologie ist nach ihm das Sammeln einwandfreier Tatsachen über die seelischen Eigenschaften und Leistungen des Kindes in den einzelnen Lebensaltern. Besonders wichtig und interessant ist hier natürlich der Nachweis des Beginns eines geistigen Lebens beim Kinde und die Reihenfolge, in der die einzelnen seelischen Fähigkeiten sich entwickeln. Als einer vergleichenden Wissenschaft liegt der Psychogenese ob, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kindern und den verschiedenen Altersstufen klar herauszuheben; als einer erklärenden Wissenschaft kommt ihr die Aufgabe zu, das komplizierte Seelenleben der Erwachsenen durch Zurückgehen auf seine Entwicklung und einfacheren Vorgänge verständlich zu machen, ein Weg, der freilich nur wenig gangbar ist. Diese „Entwicklungspsychologie“ hat auch das Problem zu lösen versucht, ob aus der Entwicklung des seelischen Geschehens beim einzelnen Rückschlüsse auf die geistige Entwicklung der Menschheit gezogen werden können; sie bekam durch diese Fragestellung mit der Völkerpsychologie Fühlung und sah sich veranlasst, Vergleiche zwischen der Ontogenese (Einzelentwicklung) und der Phylogenese (Stammesentwicklung) anzustellen. „Die geistige Entwicklung des ganzen Menschengeschlechts findet sich abgekürzt wieder im Kinde“ (Preyer).

Freilich diese Entwicklungsgeschichte, wie sie von Baldwin durchgeführt wurde, können wir nicht akzeptieren, wir haben früher Gelegenheit gehabt, sie eingehend zu widerlegen. Darum können wir nur bedingungsweise dem Vf. beistimmen, wenn er sagt: „So brachte Baldwin eine Zeitstimmung zum Ausdruck, als er in seinem Buche »die Entwicklung des Geistes beim Kinde und der Rasse« die Psychologie des Kindes mit Ideen durchtränkte, in denen die Anschauungen eines Darwin und Haeckel deutlich durchklingen“. Wenn damit gesagt sein soll, dass Baldwin der damaligen Modephilosophie huldigte, so können wir dem Vf. nur Recht geben, nicht aber, wenn er diese als seine eigene erklärte. Auch was er über den Einfluss der Kindesforschung auf die Pädagogik, die Sprachwissenschaft und die allgemeine Psychologie bemerkt, kann nicht beanstandet werden.

Sehr bemerkenswert sind seine allgemeinen Bemerkungen über die „Intelligenzprüfung“, welche wohl die wichtigste Funktion der wissenschaftlichen Kindespsychologie ist. Er sagt: „Der Umstand, dass die geistige Begabung Schulleistung und Berufswahl massgebend bestimmt oder jedenfalls bestimmen sollte, lässt die Methoden der Verstandesprüfung besonders wichtig erscheinen. Die Bemühungen der Psychologen und Psychiater um eine Messung der Intelligenz durch exakte Prüfungen sind

zahlreich, aber nicht immer glücklich gewesen. Die Verwechslung von auswendig gelerntem Schulwissen mit Verstandesleistungen ist ein gewöhnlicher Fehler der Fragebogenmethoden. Genauere Methoden brachten die Forschung einer Lösung des Intelligenzproblems erheblich näher. Aber es kann doch nicht verschwiegen werden, dass alle exakten experimentellen Methoden, die eine zahlenmässige Bestimmung intellektueller Leistungen ermöglichen sollen, das innerste Wesen der Verstandesbegabung nicht aufdecken und oft weniger leisten als eine selbständige Unterhaltung mit dem Prüfling, weil wir dabei halb unbewusst herausfühlen, wes Geistes Kind der Prüfling ist. Gesichtsausdruck, allgemeine Einstellung auf den Fragenden, Art der Interessen und spontanen Neigungen, Stilisierung der Gedanken, Originalität der Fragen und Antworten, der Verlauf eines Gespräches scheinen oft uns rascher und weiter zu führen als mühsame Prüfung unter Anwendung von Mass und Zahl. Nicht ohne Grund sagen wir: ein Mensch macht uns einen intelligenten Eindruck. Was diesen Eindruck bestimmt, entzieht sich zum Teil unseren analytischen Versuchen“.

Dies lässt sich mit noch grösserem Rechte auf einen erfahrenen Schulmann anwenden, der durch längeren Verkehr mit seinen Kindern Aufschlüsse über ihr Seelenleben gewinnt, zu welchen das künstliche Experiment nicht vordringen kann. Doch gibt Vf. zu, dass für das Kind und besonders für das Schulkind das Experiment „als eine leidlich zuverlässige Intelligenzprüfung“ von Nutzen sein kann. Dazu empfiehlt er die Binet-Simonsche Methode mit ihren Staffellungen und deren Bearbeitung für Deutschland durch Bobertag. Aber gerade sie verwirft F. E. O. Schultze¹⁾ entschieden und verlangt zahlenmässige Bewertung der einzelnen psychischen Funktionen; er selbst bedient sich für die diagnostischen Untersuchungen der Rechenprüfung. Aber sicher zu einseitig; da die besondere Begabung für Mathematik allgemein bekannt ist. Ueberhaupt ist die Uneinigkeit unter den experimentierenden Psychologen noch zu gross, als dass ihre Methoden und Ergebnisse ein ganz neues Fundament für die Pädagogik legen könnten.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Unsterblichkeit des Menschen und wissenschaftliches Denken.

Ein Wegweiser zur Lebensgewissheit. Von Johannes Geyer, Pastor in Hamburg. Leipzig 1918, Max Altmann. 40 S. M 1,25.

Aus einem Vortrage, den Geyer 1916 auf einer Versammlung der „Freunde der christlichen Welt“ gehalten hat, herausgewachsen, will die Schrift Geyers denjenigen, welchen religiöse Zweifel und wissenschaftliche Bedenken den Weg zu positiver Gewissheit über die Unsterblichkeit des

¹⁾ „Diagnostische Studien“ in „Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen“, Herausgegeben von Marbe. V (1918) 174.

Menschen verbauen, einen neuen Weg zeigen, nämlich den, durch „schauendes Bewusstsein“ zur Gewissheit zu kommen. Dabei folgt Geyer der Führung Rudolf Steiners, also der anthroposophischen Forschungsrichtung. Was er davon mitteilt, klingt, für mich wenigstens, wenig überzeugend. Eine gesunde Philosophie, die sich auf Erfahrung und Denken stützt, führt auch in diesem schwierigen Problem der Unsterblichkeit der Menschenseele weiter.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.

Naturrecht und Völkerrecht.

Die Grundlage des Völkerrechts. Von Viktor Cathrein (Ergänzungsheft zu den Stimmen der Zeit I 5. Heft). Freiburg 1918, Herder.

Naturrecht und Völkerrecht. Von Joseph Mausbach (Das Völkerrecht, 1. und 2. Heft, herausgegeben von G. J. Ebers). Freiburg 1918, Herder.

Naturrecht und natürliches Völkerrecht sind Begriffe und Worte, welche in der modernen Rechtsphilosophie verfehmt sind, ja mit Verachtung gestraft werden, und in dem jetzigen Weltkriege werden Naturrecht und Völkerrecht in empörendster Weise mit Füßen getreten, nicht zum geringen Teil infolge dieser theoretischen Rechtsanschauungen. Da ist es hohe Zeit, dass die christliche Philosophie dieses hehre Erbgut der christlichen Weltanschauung mit aller Energie gegen eine Welt von Vorurteilen verteidigt. Es ist darum mit Freuden zu begrüßen, dass zwei so hervorragende Moralphilosophen in eigenen Schriften sich dieser Aufgabe unterziehen, nachdem sie schon früher in ihren Schriften den Gegenstand untersuchten.

Um den Kampf wirksamer zu machen, hat sich eine Kommission von namhaften Rechtsgelehrten gebildet, an deren Spitze J. Mausbach steht, um in gemeinsamer Arbeit speziell das Völkerrecht und alle damit zusammenhängenden Fragen eingehend zu behandeln. Die Kommission hat ein Organ „Das Völkerrecht“ gegründet, das in zwangloser Reihenfolge die Themata in einzelnen Heften in Angriff nimmt.

1. Cathrein hat die hierher gehörigen Fragen schon in seiner grossen „Moralphilosophie“ und in „Recht, Naturrecht und positives Recht“ erörtert, speziell sind die Ausführungen der vorliegenden Schrift auf das Völkerrecht gerichtet. Im ersten Abschnitt trägt er die heutigen Ansichten über die Natur und die Grundlagen des Völkerrechts vor. Manche leugnen ein solches überhaupt. So z. B. der Hegelianer Lasson, nach ihm ist der Staat nach aussen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen. „Der Staat be-

hält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse findet“. Ganz natürlich: nach Hegel ist ja der Staat der präsente Gott. Aber selbst nüchternere Philosophen, wie Fr. Paulsen, erklären, dass „jeder Staat in seinem Verhalten lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Interessen bestimmt wird. Zwischen Staaten besteht daher ein beständiger potenzieller Kriegszustand“. Darum meint ein Landgerichtspräsident de Niemi, das ganze Völkerrecht sei „papiernes Recht“, das aus wissenschaftlicher Behandlung ausgeschaltet werden müsse. Eine so ungeheuerliche Position verdient kaum der Widerlegung, sie ist aber notwendige Folge der Leugnung des Naturrechts, denn alle Versuche, ohne naturrechtliche Grundlage ein bindendes Völkerrecht zu retten, sind vergebliche Mühe. So die Selbstbindung der Staaten, das Herkommen, so das von Gn. Flavius angerufene „freie Recht“, das er das Naturrecht des 20. Jahrhunderts nennt. Es ist dies im Grunde das *ius aequum et bonum* der Römer, welches aber wieder bekanntere allgemeinere Grundsätze voraussetzt. K. Gareis findet die Grundlage aller positiven Rechtsbildungen in der rechterzeugenden Gerechtigkeit. Das ist ein guter Gedanke, aber Gareis denkt sich den Rechtssinn und Rechtstrieb der Menschen als ein mystisches Gefühl im Sinne des Philosophen Ed. v. Hartmann, begleitet von Behagen oder Unbehagen. Aber das Völkerrecht beansprucht objektive, von der Vernunft klar erkannte Geltung. Tatsächlich fallen manche Rechtslehrer, ohne es zu wissen, bei der Begründung des Völkerrechts „in das Naturrecht alten Stils zurück“.

Im zweiten Abschnitt wird nun „das Naturrecht als die einzig mögliche Grundlage des Völkerrechts“ festgestellt. Es wird ein geschichtlicher Ueberblick vorausgeschickt, der dartut, dass die Behauptung, Grotius sei der Urheber des Naturrechts, obgleich allgemein verbreitet, grundfalsch ist. Aristoteles behandelt es, hat es aber auch nicht geschaffen, sondern bei den Griechen vorgefunden. Bei Sophokles, Pindar, Hesiod, Heraklit finden wir ein alles überragendes Gesetz, Herodot, Plutarch unterscheiden *τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα* und *τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων νόμιμα*,

Bei den Römern betonen Cicero, Quintilian, Seneka und die Juristen, die *lex naturae*, das *ius naturale*, *iustum naturale*. Von den christlichen Schriftstellern vor und nach der Reformation wird es nicht nur eingeschärft, sondern später auch wissenschaftlich begründet in den *Werken de iustitia et iure*, so von Soto, Molina, Bannez, Lessius, Lugo, besonders von Suarez: *de legibus et legislatore*, der Naturrecht und Völkerrecht und ihr gegenseitiges Verhältnis eingehend behandelt. Darum konnte Prof. J. Kohler, ein weisser Rabe unter den modernen Rechtslehrern, bekennen: „Wenn wir heutzutage ein modernes Naturrecht schaffen in Gestalt eines dem jeweiligen Kulturstande entsprechenden Rechts, so müssen wir auf die Grundgedanken jener Vor-Grotianischen Forscher zurückgreifen. Dass diese hinter Grotius und seiner Schule verkannt und vergessen wurden,

war für die Rechtsphilosophie verhängnisvoll und hat zur Verbildung und zum zeitweiligen Untergang des Naturrechts geführt“. Und er musste bedauern: „Wenn ich heute von Naturrecht rede, so vernehme ich allerdings einen abwehrenden Aufschrei, denn es gilt seit Savigny und Ihering als ausgemacht, dass es ein Naturrecht nicht gebe“. Bergbohm geht so weit, zu erklären, das Naturrecht sei eine „Hydra, der zehn Köpfe nachwachsen, wenn man ihr einen abschlägt“, „der Hauptfeind aller gesunden Wissenschaft“.

Darum ist vor allem das Naturrecht selbst zu begründen. Das Wort hat eine weitere und eine engere Bedeutung. In der weiteren bezeichnet es sämtliche sittlichen Grundsätze und Gebote, welche durch das blosse Licht der Vernunft erkannt werden können. Sobald der Mensch zu einem vollkommenen Gebrauche der Vernunft gelangt, erkennt er, dass ihm manches angemessen, gut, anderes seinem vernünftigen Wesen zuwider, böse ist, dass er also das Angemessene erstreben, das Schädliche meiden muss. Der Grundsatz nun: Du sollst das Gute tun, das Böse meiden, enthält implicite die ganze sittliche Ordnung: Pflichten und Rechte. Ebenso einleuchtend sind die beiden obersten Grundsätze des Naturrechts im engeren Sinne, die verpflichten, jedem das Seinige zu geben und niemandem ein Unrecht zuzufügen.

Der dritte Abschnitt legt nun „das Völkerrecht auf der Grundlage des Naturrechts“ dar. Jené beiden obersten Grundsätze des Naturrechts gelten natürlich auch für die Staaten in ihrem gegenseitigen Verkehre. „Das Verbot: Du sollst kein Unrecht tun, trifft direkt nicht die Person, sondern die Handlung. Es verbietet jedes Unrecht, woher es immer kommen oder wer es immer verüben möge. Es gilt deshalb nicht bloss in den Beziehungen der einzelnen Personen zu einander, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Staat zu Staat. Eine Privatgesellschaft kann die andere nicht ungerecht schädigen, ohne sich gegen das Naturrecht zu verfehlen, Dasselbe gilt vom Staat“.

Vf. widerlegt geschichtlich die moderne Behauptung, die alten Völker hätten kein Völkerrecht gekannt; sowohl Römer wie Griechen kennen ein natürliches Völkerrecht; das *ius gentium* ist ihnen *ius naturae*. Spezieller handelt er sodann vom Völkerrecht im Frieden wie im Kriege und im vierten Abschnitt vom Völkerrecht der Zukunft, wofür wir den Leser auf das Buch selbst verweisen.

J. Mausbach behandelt das Thema auf breiterer Grundlage und greift darum weiter aus als Cathrein, der die hierher gehörigen Fragen so meisterhaft in seiner Moralphilosophie erörtert hat. Er geht sogar auf erkenntnistheoretische Fragen ein. Damit hängt zusammen, dass er mehr als Cathrein die Theorien und Einwände der Gegner berücksichtigt. So widerlegt er, um das Naturgesetz zu begründen, zuerst den Moralpositivismus, der nicht nur ein Naturrecht leugnet, sondern auch allen Sittengeboten absoluten Pflicht

Charakter abspricht, vom Staate oder von der Sitte u. dgl. ableitet, wobei er für die starke Verbreitung dieses Irrtums auf die zahlreichen Zitate in der Moralphilosophie von Cathrein verweist.

Vor allem muss das Naturgesetz in seiner weiteren Bedeutung festgestellt und begründet werden, denn das Naturrecht ist uns damit gegeben, und das Völkerrecht kann nur wieder durch das Naturrecht begründet werden. Der Grund zur Leugnung eines natürlichen Völkerrechtes ist eben die Verwerfung des Naturrechts. Darum verwendet der Vf. grosse Sorgfalt auf die Erklärung und Begründung des „Naturgesetzes“. Das Sittengesetz ist Naturgesetz, weil die Vernunft es aus der Natur der Dinge und dem Wesen des Menschen und der Menschheit, und dem Wesen der Rechts-, Kultur- und Gesellschaftsgüter erschliesst. Natürliches Gesetz im vollen sittlichen Sinne allerdings ist diese Regel des Handelns nur darum, weil jenseits der Vernunft und der geschaffenen Ordnung ein Gott existiert, in dem die ganze Ideen- und Güterwelt ihren Urgrund, ihren letzten Sinn erhielt und ihre absolute Weihe besitzt.

„Mit Bedacht haben wir das »Wesen der Dinge« als Grundlage des Naturgesetzes hingestellt. Das menschliche Wollen geht auf das Gute, zunächst auf äussere Ziele und Güter. Das menschliche Handeln bewegt sich im Umkreise des Ich, schafft Beziehungen zwischen dem Menschen und anderen Wesen. Um die Sittlichkeit dieses Wollens und Handelns zu erklären, müssen wir nicht nur die Natur des Menschen berücksichtigen, sondern ebenso den Sinn und Zweck aller Wesen und Einrichtungen, mit denen der Mensch in Berührung kommt“.

Nun erkennt aber die Vernunft mit aller Klarheit Sinn, Wert, Ziel eines freien Wesens, seiner Fähigkeiten, seiner Verhältnisse, wenigstens der grundlegenden, welche zu den obersten Sittengeboten führen. So z. B. dass das Sinnliche im Menschen dem Geistigen unterworfen sein muss, nicht umgekehrt, dass man die Sprache nur zum Ausdruck seiner Gesinnung gebrauchen darf, dass die Kinder den Eltern untertan sein müssen, die Eltern für die Kinder sorgen müssen, dass man den Mitmenschen kein Unrecht antun darf, ihn wegen der Gleichheit der Natur wie sich selbst werten muss, und dass er als Geschöpf Gott verehren, ihm untertan sein muss usw. Diese und andere Forderungen gehören zum sittlichen Naturgesetze, weil sie sich für die gesunde Vernunft mit dem Wesen der realen Verhältnisse ergeben. So ist das Gute im sittlichen Sinne auf die Güter als praktische Werte bezogen. Das Werturteil selbst aber ist nicht losgelöst vom Sein surteile, sondern Ausdruck der Vollkommenheit im Lichte des höchsten Gutes und Lebenszweckes. Aber die absolute Geltung des Sittengesetzes ist damit noch nicht sichergestellt. Dies kann erst geschehen, wenn dargetan wird, dass die oben nachgewiesene sittliche Ordnung einen absoluten Wert hat, wenn über die menschlichen Güter und Ziele hinaus ein höchstes Gut, ein an sich wertvolles notwendiges Ziel existiert, von

dem alle niederen Seins- und Wertbeziehungen absolute Gültigkeit entlehnen. Wir müssen eben die Seinszusammenhänge bis zum höchsten Sein, zur unendlichen Wesenheit hinauf verfolgen. Alles einzelne findet seine Erklärung im Ganzen, alles Endliche im Unendlichen, alle geschöpfliche Zielordnung enthält ihren letzten Sinn im summum bonum, in der Verherrlichung Gottes. Seine absolute Wesensfülle ist zugleich höchste Geistigkeit und verpflichtende Heiligkeit. In ihm sind alle Ideen der Schöpfungswelt von Ewigkeit her lebendig, in ihm und seinem „ewigen Gesetze“ wird das der Schöpfung eingesenkte und vom Menschengeste aus dem Schlummer geweckte „Naturgesetz“ ein wahrhaft sittliches Gesetz, das nicht nur der Vernunft einleuchtet, sondern auch den Willen in seiner Tiefe ergreift und verpflichtet. So lehrt schon der hl. Thomas: „Da sich die Dinge diesem letzten Zweck (der Ehre Gottes) durch Vermittlung ihrer Sonderzwecke einordnen, so gestaltet sich je nach der Verschiedenheit des Sonderzweckes auch die Beziehung der Wesen zum letzten Zweck verschieden . . . Auch der Wille ist daher sittlich recht geordnet nur dann, wenn er die rechte Beziehung zum Endzwecke wahrh gemäss diesen Sonderzwecken“.

Man sieht, diese Begründung des Naturgesetzes schlägt einen etwas anderen Weg ein als Cathrein, gelangt aber zu demselben Ergebnis: Cathrein legt die vernünftige Natur des Menschen zugrunde, Mausbach legt auf die Ziele, die Güter den Nachdruck. Beide haben darüber eine Kontroverse miteinander ausgefochten, aber nach meiner Ansicht lassen sich beide Anschauungen wohl miteinander vereinigen. Und zwar indem man gerade von Gott, dem letzten Ziele, ausgeht. Das mag unseren Gegnern gegenüber weniger opportun erscheinen, da gerade die Scheu vor Gott das eigentliche Motiv ihrer Ablehnung des natürlichen Sittengesetzes ist, und sie daher von vorneherein unserer Verteidigung Misstrauen entgegenbringen werden. Aber ohne Gott lässt sich nun einmal die absolute Verpflichtung und unendliche Heiligkeit der Sittlichkeit nicht verstehen. Wir haben darüber ausführlich gehandelt in der Schrift: „Ethik und Religion“ (Münster 1892). Hier kurz folgendes:

Als der Schöpfer den Menschen ins Dasein setzte, musste er ihm ein Ziel zu erstreben auftragen, welches in erster Linie die Ehre Gottes ist, in untergeordneter Weise die Seligkeit des Geschöpfes, die nur durch die Verherrlichung Gottes erreicht werden kann. Die Art der Verherrlichung wird durch die Natur des Menschen bestimmt, denn die Natur ist das Prinzip der Tätigkeit, und zwar das spezifische Prinzip der Tätigkeit, genau eingerichtet für das Ziel, das durch die Tätigkeit erreicht werden soll. Regelmässig ist ja die Beschaffenheit der Natur für uns das Mittel, um ihr Ziel zu erkennen, oder wir erschliessen in seltenen Fällen umgekehrt aus dem zu erreichenden Ziele die genauere Beschaffenheit der Natur. Also ist klar, dass die menschliche Natur die Norm bilden muss, der ge-

mäss wir unser Endziel zu erreichen haben. Handlungen, welche der Natur entsprechen, sind sittlich gut, weil sie zum Endziele führen, sie sind sittlich schlecht, wenn sie der Natur nicht entsprechen. Sittlich gut z. B. ist die Hegemonie der Vernunft, sittlich schlecht die Herrschaft der Sinnlichkeit. Dabei darf aber die Natur nicht einseitig betrachtet werden, sondern sie muss, wie sie tatsächlich vielfache Beziehungen zu anderen Wesen hat, auch in diesen Beziehungen als Norm des guten Handelns berücksichtigt werden. Der Mensch ist wesentlich Glied einer Gemeinschaft, und noch wesentlicher Geschöpf Gottes. Also muss die sittlich gute Handlung auch diesen Beziehungen entsprechen. Mit dem Mitmenschen hat er die gleiche Natur gemein, er muss ihn also ebenso wie sich selbst einschätzen, ihn „lieben“ wie sich selbst, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, wobei die Liebe qualitativ, nicht quantitativ dieselbe sein muss, denn die Intensität hängt von der Nähe des geliebten Gegenstandes zum Liebenden ab. Das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer verlangt absolute Unterwerfung und die damit zusammenhängenden Pflichten.

So ergeben sich aus der Natur des Menschen, in ihrer tatsächlichen Stellung in der Welt betrachtet, adäquat alle sittlichen Gebote, die der Mensch gegen sich, gegen die Mitmenschen, gegen Gott zu erfüllen hat.

Damit ist der Inhalt des Sittengesetzes in seinen obersten Forderungen gegeben, aber eigentlich sittlich können sie nur werden durch die Beziehungen zum letzten Ziele in Gott. Denn die Sittlichkeit schliesst eine absolute Verpflichtung ein, sie beansprucht einen unendlichen Wert. Diese Notwendigkeit können die sittlichen Gebote nur durch den allmächtigen Willen Gottes erhalten. Nicht frei, sondern mit innerer Notwendigkeit muss der Schöpfer diese Gesetze dem vernünftigen Geschöpfe auferlegen; denn er muss seine Verherrlichung vom Geschöpfe verlangen, und zwar auf die Weise, welche durch die Natur und die Stellung des vernünftigen Wesens gegeben ist.

Diese Gebote besitzen auch eine unendliche Heiligkeit, die Handlungen, die sie vorschreiben, besitzen einen unendlichen Wert. Um kein endliches noch so grosses Gut dürfen wir die Gebote übertreten, wenn uns auch alle erdenklichen Uebel angedroht werden, wir dürfen die sittliche Forderung nicht hintansetzen. Die Sittlichkeit hat also einen unendlichen Wert, welcher der Ordnung in sich betrachtet nicht zukommt, so wie auch die Forderungen des „kategorischen Imperativs“ nicht von der Ordnung als solcher gestellt werden können. Es mag sehr schön, lobenswert, zweckmässig, vernunftgemäss sein, die sittliche Ordnung zu befolgen, aber eine absolute Pflicht, eine unendliche Heiligkeit kann nur von Gott, dem absoluten Herrn und unendlichen Gute, kommen. Dadurch, dass die sittliche Handlung zum letzten Ziele führt, den Besitz des unendlichen Gutes verbürgt, ist das unendliche Gut selbst virtuell in ihr enthalten. Zugleich ergibt sich daraus ein neuer Grund für die absolute Verpflichtung. Das

vernünftige Geschöpf ist wesentlich für die Seligkeit in einem unendlichen Gute eingerichtet, und kann sie nur im unendlichen Gute erreichen. So notwendig also das Streben nach Glückseligkeit ist, so notwendig ist die Erfüllung der Gebote des Sittengesetzes. Damit ist zugleich die vollkommenste Sanktion des Sittengesetzes gegeben, da der Mensch ein unüberwindliches Verlangen nach seiner Glückseligkeit hat.

Ich glaube, dass bei dieser Auffassung sowohl die Darstellung von Cathrein wie die von Mausbach zu ihrem Rechte kommt, Cathrein geht ja auch auf das Endziel, Mausbach auch auf die Natur des Menschen ein, nur betont dieser mehr das Ziel. Dieses muss mehr berücksichtigt werden, da die Natur nicht ausreicht. So könnte z. B. das „Kriechen auf allen Vieren“, als der Natur des Menschen zuwider, als unsittlich bezeichnet werden, was doch niemand tun wird; es ist indifferent, weil es keinem sittlichen Ziele entgegen ist.

Wir haben uns länger bei dem natürlichen Sittengesetze aufgehalten, weil nach Feststellung desselben alles andere gegeben ist, was im 2. Kapitel „Das Naturrecht“ und im 3. Kapitel „Das Völkerrecht und seine naturgesetzliche Grundlage“ behandelt wird. Warum will man keine naturgesetzliche Grundlage für das Völkerrecht zugeben? Weil man Gott aus der Wissenschaft ausgeschaltet hat. Der hauptsächlichste Grund der Leugnung ist der, dass jeder Staat selbständig ist, keine höhere Instanz die Rechtsforderung mit Gewalt durchsetzen kann. Es ist nicht richtig, dass es über den Staaten keine höhere Instanz gibt, und unrichtig, dass ohne Zwangsmöglichkeit kein Recht bestehen kann. Die bindende Kraft des Rechtes liegt nicht in der Erzwingbarkeit, sondern in dem Gebote Gottes, jedem das Seinige zu geben.

Doch sind diese weiteren Ausführungen des Vfs. so wichtig, lehrreich und interessant, dass sie nachgelesen werden müssen. Er handelt da von der Abgrenzung der Begriffe „Sittlichkeit und Recht“, vom Wesen des Rechts, von der Tatsache des Naturrechts, von der Rechtsnatur des Völkerrechts, vom Inhalt des Völkerrechts.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Religionsphilosophie.

Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus. Kritisch dargestellt von Dr. theol. et phil. Jos. Engert, Hochschulprofessor für Philosophie und Pädagogik am königl. Lyzeum zu Dillingen. (22. Heft der Theol. Studien der Oesterr. Leo-Gesellschaft). Wien 1916, Verlag der Oesterr. Leo-Gesellschaft. X und 123 S.

Die Kritik des Lebens Jesu durch den „Wolfenbüttler Fragmentisten“ Reimarus gehört mehr der Theologie an und ist schon wiederholt dar-

gestellt und beurteilt worden. Die philosophische Bedeutung des Mannes wurde erst in neuerer Zeit gewürdigt: so seine Tierpsychologie von Scherer (1898), seine Metaphysik von Büttner und dem Verf. der vorliegenden Studie (1908). Die Stellung des Reimarus zur Religion behandelt eine Leipziger Dissertation von Schattler (1904), ist aber im wesentlichen eine Darstellung seiner Metaphysik. So hat also der Vf. eine bis dahin noch wenig beachtete Seite der „Fragmente“ ins Auge gefasst.

„Die Religion ist nach der Grundüberzeugung des Reimarus die höchste und reinste Betätigung der menschlichen Vernunft; in der Vernunft selbst als ein Urdatum und eine Uranlage gegeben; also müssen die Religionswahrheiten vor allen anderen klar und deutlich sein, widerspruchlos aus obersten Grundsätzen abgeleitet, konstruiert wie ein Lehrbuch der Mathematik. Wendete man diese Religionsauffassung auf eine empirisch geschichtliche Religion an wie das Christentum, dann würde sie zum Massstab und Richter über dasselbe, wie eben die philosophia rationalis mass- und richtunggebend für die philosophia empirica im Wolffschen Sinne ist.“ „Die vorliegende Arbeit möchte nun zeigen, wie diese Religionsanschauung rein philosophisch und erkenntnistheoretisch bedingt ist und mit ihren erkenntnistheoretischen Grundanschauungen steht und fällt“ (VII).

Die Philosophie, an der Reimarus sich orientiert, ist die idealistische und rationalistische des Leibniz und Wolff. In erkenntnistheoretischer Hinsicht entwickelt sich nach Reimarus die Religion von der angeborenen Gottesidee heraus, sie ist mit jeder menschlichen Seele angeboren, und nur der Verdeutlichung, Aufklärung fähig, nicht aber der eigentlichen Bereicherung durch eine geschichtliche Offenbarung. Deshalb ist Reimarus die Stufe im zeitgeschichtlichen Fortgang der Aufklärungsepoche von Leibniz zu Kant: Leibniz will eine natürliche Religion, ohne die geschichtliche antasten zu wollen, Reimarus baut eine natürliche Religion auf unter Zerstörung der geschichtlichen Religion als eines Fremdkörpers, lässt aber die natürliche Religion noch in ihrer engen Verbindung mit der Kosmologie als Metaphysik der Natur, Kant zerstört auch diese Verknüpfung, indem er jeden Gottesbeweis aus der Natur für unmöglich hält.

Ueber Kant hinaus rückt Reimarus in die Gegenwart hinein, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Aufgrund seiner idealistischen Erkenntnistheorie lehnt er das Christentum, weil es aus irrationalen Elementen zusammengesetzt sei, als geschichtliche Erscheinung ab und führt so in letzter Linie zur Leugnung des geschichtlichen Christus selbst. Darin geht er mit einer gewissen heutigen, in idealistischer Denkweise befangenen Leben Jesu-Forschung gleiche Wege, nur dass bei ihm die Zusammenhänge zwischen seiner Erkenntnistheorie und seiner Christentumsbestreitung klarer zutage treten als dort. 2. Aber auch die systematische Theologie des heutigen Protestantismus ist durch Reimarus eingeleitet: auch sie fragt mit Reimarus: Wie kann das Empirische und Veränderliche, Geschichte und Natur, Norm

werden, nach welcher der Mensch die Grundüberzeugung von seinem Leben, von Wahrheit und Wirklichkeit bildet?

Das sind in Kürze die Ergebnisse, zu denen der Verfasser im Rahmen von fünf Kapiteln (die Fragmente und ihr Verfasser [Geschichte der Fragmente, Verfasserfrage], die natürliche Religion bei Reimarus, die religiöse Erkenntnislehre bei Reimarus, die Realität des Uebernatürlichen bei Reimarus, die allgemeine Offenbarungskritik bei Reimarus) gelangt.

Die Schrift enthält ein ungemein reichhaltiges Material und gewährt anregende Rückblicke auf Leibniz bis Wolff und Ausblicke auf Kant bis zur neuesten Zeit, vor allem in religionsphilosophisch-erkenntnistheoretischer, aber auch in theologischer Hinsicht. Sie stellt eine tieferschürfende, weitgreifende Arbeitsleistung dar.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Von Franz Ehrle S. J. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 6. Heft). gr. 8^o. Freiburg i. Br. 1918, Herdersche Verlagshandlung. M 1.—.

Die kleine Schrift ist von so grosser Aktualität, dass sie es verdient, den Lesern dieser Zeitschrift eingehend bekannt gemacht zu werden.

Aus einem kurzen geschichtlichen Rückblick über das Werden der aristotelischen und mittelalterlichen Philosophie bis auf Thomas von Aquin zieht der Verf. den Schluss: „Jede gesunde und vernunftgemässe Philosophie wird und muss daher in gewissem Sinne aristotelisch und christlich, also scholastisch sein: Aristotelisch in ihrem ursprünglichen Entwicklungsgang und ihrer Methode, christlich durch Aufnahme und Verwertung des reichen Lichtes, welches die christliche Offenbarung auch auf die Naturwelt wirft, und des normierenden und nützlichen Reflexes ihres übernatürlichen Wahrheitsgehaltes“ (4).

Thomas von Aquin ist für den Philosophen vorbildlich in seinem unbesiegbaren Wahrheitsmut (6), in seiner unvergleichlichen Klarheit (7), „in der gleichmässigen Aufmerksamkeit, welche er neben der Herleitung des positiven Ueberlieferungstoffes der spekulativen Erfassung und Verarbeitung desselben angedeihen lässt“ (8). Trotzdem ist zu warnen vor einer Ueberschätzung des hl. Thomas (und des hl. Augustinus): „Die grossen Lehrer sollen uns Leuchten und Stützen sein; aber sie sollen selbständige Prüfung und hiermit die freie Bahn zum Fortschritt nicht ausschalten. Die philosophische und theologische Spekulation darf nicht zu einer positiven Ueberlieferungswissenschaft werden“ (11).

Die nachthomistische Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch eine gewisse „Jagd nach Neuem, Unerhörten, und dieser Zug führte auch zu einem teilweise unbegründeten, verwirrenden Wechsel der üblichen Terminologie“ (11). Dazu kam „eine übermässige Ausdehnung der philosophischen Spekulation zum Schaden der soliden theologischen Studien“ (11). Jedoch die Hauptsätze des hl. Thomas, „die Einfachheit der menschlichen Seele, sein gemässiger Realismus in der Universalienlehre, die Leitsätze seiner Erkenntnislehre, sein strenger Generationsbegriff, drangen langsam siegreich durch und fanden auch in der bisher augustinisch gerichteten Schule der älteren Dominikaner, Franziskaner und des Weltklerus Aufnahme, Nur drei Sätze des Heiligen: die absolute Einheit der Wesensform, die reelle Unterscheidung zwischen Sein und Wesen und die Individuation der Materie“ stiessen „ausser den streng zu seiner Lehre verpflichteten Schulen“ auf Widerstand (12). Der „Zeitgeist“ des „Nominalismus gab dem scholastischen Schulbetrieb des 14. und 15. Jahrhunderts sein besonderes Gepräge, dessen Geschichte erst noch auf Grund des handschriftlichen Materials zu schreiben ist“ (13). Die „überschwengliche Neuerungssucht“ (14) des Nominalismus hat indes nicht nur Falsches zutage gefördert. Er hat manche nützliche Nachprüfung der Sätze und Beweise der alten Schule angeregt und so belebend und anregend auf die Forschungsarbeit eingewirkt (14).

Die neuere Scholastik, mit dem Anfang des 16. Jahrhunderts, „bekennt sich mit besonderem Nachdruck zu den beiden wesentlichen Faktoren der Scholastik, welche übrigens der Nominalismus, selbst in seiner schlimmsten Epoche, nie aufgegeben, oder auch nur ernstlich in Frage gestellt hatte: Auch die neuere Scholastik war wesentlich aristotelisch und christlich“ (15). Ihre Reformelemente sind: ihre „korrekte, durchsichtige und gefällige Ausdrucksweise“ im Gegensatz „zu der Vernachlässigung der sprachlichen Darstellungsweise und der lateinischen Sprache der vorhergehenden Periode“ (15), ferner „das positive Herleiten des theologischen Lehrstoffes aus den Offenbarungsquellen, womit die so nötige Zurückdämmung der logisch-sophistischen Spekulation des Nominalismus von selbst gegeben war“ (16), ihr Bestreben, „für neue Bedürfnisse neue Formen ihrer Betätigung zu finden“, „ihr ernstliches, wohlüberlegtes Zurückgreifen auf Thomas“, wobei „mit erstaunlicher Mässigung und Leidenschaftslosigkeit“ „die geeigneten Grenzen“ gewahrt werden „sowohl im Anschluss an den hl. Thomas als in der Beurteilung und Behandlung der Lehren der Epoche des Niedergangs“ (16), die durch die folgenden Generationen geleistete Arbeit durchaus berücksichtigt und das gesamte vorliegende Forschungsmaterial zusammengefasst und kritisch verarbeitet wird (17).

Im 18. Jahrhundert hatte „im Inneren der scholastisch gerichteten Schulen ein übertriebener Abschluss eine ungesunde Ueberernährung und Erstarrung herbeigeführt. Man hatte es versäumt, mit den grossen Fort-

schritten der Physik, Chemie, Astronomie und der anderen naturwissenschaftlichen Fächer die geeignete Föhlung zu nehmen“ (19); es wurde „um spitzfindige Modefragen einzelner Lehrer und Schulen“ heftig gestritten. Dann folgte „ein überdrüssiges Zurückdrängen der philosophischen Spekulation und im theologischen Betrieb ein unberechtigtes Ueberwuchern des positiven Materials“ (20).

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte eine Verjüngung der Scholastik ein. „Die von Leo XIII. und seinen Nachfolgern gewünschte Rückkehr zu Thomas umfasst ein Doppeltes; Erstens die Rückkehr zu seiner Doktrin, und zweitens noch mehr die Rückkehr zu seinem Geist und zu seiner Arbeitsart. Diese letztere war die Quelle seiner Lehrsätze, und nur diese Art kann uns befähigen, seine Lehre gemäss den Bedürfnissen einer völlig veränderten Zeitlage auszuwerten und auszubauen“.

„Die in diesem Geiste zu leistende Arbeit ist eine doppelte: Schulung und Forschung . . . die Forschung zielt auf Erweiterung des gesamten Wissensstandes des Fachgebietes durch fachmännische Arbeit ab . . . die Schulung soll Anfängern die Wissenschaft in dem ihren besonderen Zielen entsprechendem Masse vermitteln . . . Die Schulung umfasst zunächst die formelle Geistesbildung, die Trainierung, Gymnastik der Denkkraft . . . , sodann die verstandesmässige, selbständige Aufnahme der einschlägigen Fachlehren auf Grund vollgültiger und vollerfasster Beweisführung. Es darf also der Lehrstoff nicht bloss mit dem Gedächtnis, er muss mit dem Verstande erfasst werden, nicht auswendig gelernt, nicht geglaubt, sondern verstanden, das heisst auf vollerfasste Beweisgründe hin zum wahren Eigenbesitz werden. Für diese Schulung wird ein im Geiste der Scholastik gehaltenes Handbuch immer noch unerlässlich bleiben. Die theologische Summe des Aquinaten . . . soll nach den späteren Ausführungsbestimmungen Pius' X. und Benedikts XV. dem theologischen Unterricht zugrunde gelegt werden, bedarf aber auch für diesen eines Hilfsbuches, das die neuen positiven Materialien und jene dogmatischen Fragen ergänzt, welche in der Summe fehlen“ (22).

„Wollen wir die Summe des Aquinaten in seinem Geiste und mit dem Weitblick seiner Zeit zum Ausgangspunkt der scholastischen Schulung und Forschung nehmen, so müssen wir sie kennen und verstehen“ (22). „Hierzu bedürfen wir vor allem einer kritisch nach den Quellen bearbeiteten Lebensbeschreibung des grossen Lehrers“ (23). „Weiterhin müssen wir die Umwelt des Heiligen kennen, den damals üblichen Studiengang, die Schulgebräuche, das Universitätsleben. Ferner bedürfen wir einer möglichst genauen Kenntnis der voraristotelischen, christlichen Philosophen des Abendlandes, ganz besonders aber der neuen, ihr um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts zuströmenden Wissenschaft: der Physik, Metaphysik und Ethik des Stagiriten, der so wichtigen und reichen arabischen sowie der jüdischen Philosophie. Bei der Ausdehnung der damaligen Philosophie

müssen wir den Stand der Physik, Chemie, Astronomie, Mathematik und der Naturgeschichte zur Zeit Alberts des Grossen kennen, da uns sonst manche Auffassung und Beweisführung des hl. Thomas unverständlich bleiben würde. Aus demselben Grunde und in noch erhöhtem Masse erfordert die Theologie des Heiligen eine genaue Kenntnis der Frühcholastik“ (23) . . . sowie des Standes „der Exegese, der Patristik und des Kirchenrechts der Zeit“, wir müssen wissen, „was ihr an klassischen Autoren bekannt war“ (24). Schliesslich müssen wir, im Geiste des hl. Thomas, das durch ihn Erarbeitete verwerten und fortbilden durch Hinzunahme des in den letzten Jahrhunderten zum Ausbau der Scholastik Geleisteten, besonders auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. „In ähnlicher Weise muss mit dem Betrieb der philosophischen Disziplinen der akatholischen Schulen Föhlung genommen und bewahrt werden“ (25). Für diese Kenntnisnahme mit den Naturwissenschaften und mit der akatholisch und neuzeitlich gerichteten Philosophie ist „die Ausbildung vollwertiger Fachmänner“, die vorher durch die scholastische Schule gegangen sind, unerlässlich (26).

„Der Hinweis Leos XIII. und seiner beiden Nachfolger auf die Lehre des hl. Thomas“ steht diesem Programm durchaus nicht im Wege, denn „die erwähnten päpstlichen Schreiben beabsichtigen an erster Stelle, dem philosophischen und theologischen Unterricht die sicherste und erprobteste Grundlage zu geben. Mit Ausschluss alles Tastens und Probierens soll der der gesamten Scholastik gemeinsame Lehrschatz in seiner reinsten und klaren Form zum Gemeingut aller werden“ (27). Auch das von der Studien-Kongregation veröffentlichte Verzeichnis von 24 Thesen steht dem entworfenen Programm nicht im Wege, denn „inbetreff der Bestimmung und Bedeutung dieser Thesen liegen uns zwei Angaben vor: Erstens sie sollen als Leitnormen vorgelegt werden, welche im Sinne der üblichen theologischen Qualifizierung als *tutae* anzusehen sind“, d. h. als gefahrlos, „zweitens lehnt es der Hl. Vater ab, die Annahme dieser Thesen in ihrer Gesamtheit beim jetzigen Stand der einschlägigen Fragen vorzuschreiben“.

Die wohlwogenen, massvollen, aus reichem historischen und philosophischen Wissen geschöpften Ausführungen des Verfassers verdienen die höchste Beachtung und dürfen in ihrer Gesamtheit der Zustimmung aller ruhig denkenden christlichen Philosophen sicher sein.

Die Wärme, mit welcher P. Ehrle für die allseitige geschichtliche Durchforschung der Scholastik eintritt, macht dem hervorragenden Forscher auf dem Gebiete des mittelalterlichen Schul- und Gelehrtenwesens alle Ehre. Hoffentlich wird der Vf. aber nicht missverstanden werden im Sinne einer einseitigen Pflege der geschichtsphilosophischen Arbeit. Die Gefahr zu solchem Missverständnis ist bei der herrschenden Vorliebe für die geschichtlichen Studien und Geringschätzung der spekulativen Arbeit, verbunden mit Scheu vor derselben, vorhanden. Die akatholische Philo-

sophie (und Theologie) ist vielfach nur noch Geschichte der Philosophie (und Theologie), und auch auf unserer Seite sind in den letzten 10--20 Jahren die Veröffentlichungen zur systematischen Philosophie in besorgniserregender Weise zurückgegangen gegenüber den philosophie-geschichtlichen. Die Berechtigung, Notwendigkeit underspesslichkeit der philosophie-geschichtlichen Forschungen soll gewiss nicht bestritten werden. Aber ebenso notwendig ist in unserer Zeit der Begriffsverwirrungen, des philosophischen Durcheinanders und der positivistisch bzw. relativistisch gerichteten Denkweise die Klärung, Vertiefung und Weiterbildung der systematischen Philosophie. Der Vf. hat das auch nicht geleugnet. Wir glaubten aber auf die beregten unerfreulichen Erscheinungen der gegenwärtigen Philosophie, angesichts einer neuestens geäußerten anders gearteten Auffassung im neuscholastischen Lager, mit Nachdruck hinweisen zu sollen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.