

Rezensionen und Referate.

Philosophie und Pädagogik.

Beiträge zur Philosophia und Paedagogia perennis. Festgabe zum 80. Geburtstage von Otto Willmann. Gewidmet von seinen Freunden und Verehrern: J. Albrecht, Th. Czermak, J. Donat, J. A. Endres, M. Grabmann, G. Grunwald, C. Hohenlohe, R. Hornich, W. Kammel, F. Krus, A. Pichler, E. Rolfes, F. Schindler, J. B. Seidenberger, E. Seydl, J. Stiglmayr, W. Toischer, Chr. Willems, J. J. Wolff. Herausgegeben von Dr. Wenzel Pohl, Professor an der theolog. Lehranstalt in Leitmeritz. Mit einem Vorwort von Bischof Joseph Gross in Leitmeritz. Mit einem Bildnis von Otto Willmann. gr. 8°. (X u. 304 S.) Freiburg 1919, Herdersche Verlagshandlung. Mk. 24.—; geb. Mk. 26.—

Dem Altmeister der Philosophia und Paedagogia perennis haben Freunde und Schüler zu seinem 80. Geburtstage das vorliegende Werk gewidmet. Bischof Gross von Leitmeritz hat das Vorwort geschrieben, das den Pädagogen Willmann feiert. — Drei Abhandlungen gelten dem Geschichtsschreiber des Idealismus: Prof. Pohl von Leitmeritz erinnert an die drei Jubiläen, die bedeutsam jetzt zusammentreffen: an die vierzig Jahre seit dem Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris“ und der daran sich anknüpfenden Erneuerung der philosophia aristotelico-scholastica, an die fünfundzwanzig Jahre seit dem Erscheinen des grundlegenden Buches von Willmann „Geschichte des Idealismus“, und an den achtzigsten Geburtstag des Meisters; Prof. Donat S. J. in Innsbruck führt, ausgehend von Willmanns „Geschichte des Idealismus“, das Wesen und die Geschichte des Idealismus im Ueberblick vor; Titularbischof Dr. Seydl in Wien stellt zusammen, was der Jenenser Professor Eucken über die drei Bände von Willmanns „Geschichte des Idealismus“ in kritischer, sehr anerkennender Weise geschrieben hat. — Dem Aristoteliker und Scholastiker, dem erfolgreichen Vertreter der philosophia perennis huldigen die fünf folgenden Beiträge: Zwei wichtige Kapitel aus Aristoteles' *Περὶ ψυχῆς* (der Beweis

der Unsterblichkeit und die Bestimmung und Abgrenzung des Subjekts derselben) von Dr. Rolfes in Köln-Lindenthal; das Weisheitsideal bei Seneka von Prof. Stiglmayr S. J. in Feldkirch; Begriff und Wesen der Liebe bei Thomas von Aquin von Prof. Schindler in Wien; die Schrift „De ente et essentia“ und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin von Prof. Grabmann in München; die Einfühlung in die Philosophia perennis von P. Aloys Pichler C. S. S. R. in Katzelsdorf; das Ziel der Geschichte von Prof. Endres in Regensburg. — Es schieben sich ein: eine Vergleichung Willmanns mit Görres von Dr. Czermak in Pressbaum; eine im Geiste Willmanns geschriebene Rechtfertigung des wissenschaftlichen Charakters des Kirchenrechtes von Prof. Hohenlohe O. S. B. in Wien; eine den Wert der Philosophia perennis ins helle Licht setzende Uebersicht über den Entwicklungsgang der englischen Philosophie von Professor Willems in Trier. — Die folgenden acht Abhandlungen gelten dem Pädagogen Willmann: Dr. Hornich in Wien erhebt aus den Schriften Willmanns dessen Anschauung über das Lehrgut des Unterrichts; Prof. Grunwald in Braunsberg verbreitet sich über pädagogische Antinomien und Erziehungsziele, er zeigt, wie in der Pädagogik Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst über sich selbst hinaus und zurück zur Religion führen müssen; P. Albrecht O. S. B. in Emaus-Prag würdigt den Stagiriten (Aristoteles) als Pädagog und Didaktiker; Prof. Krus S. J. in Innsbruck legt die Grundzüge einer Organisation des Schulwesens (Reformpläne, ungenügende Grundlagen, die Organisation nach Willmann) vor; Prof. Toischer in Prag unterzieht sich der Aufgabe, die Beziehungen Willmanns zu dem Wiener Professor Lorenz von Stein († 1890) zu untersuchen, wobei er eine Menge landläufiger Irrtümer blossstellt und die Ueberlegenheit wie Selbständigkeit Willmanns Stein gegenüber dartut; Schulrat Wolff aus Bergheim bei Köln untersucht das Verhältnis der Schule zu Gesellschaft, Staat und Kirche im Gedankenkreise Willmanns; Prof. Kammel in Wien entwickelt den Begriff der Anlage bei den Pädagogen des 12. bis 16. Jahrhunderts; Dr. Seidenberger in Bingen schildert den Erziehungswert des katholischen Gottesdienstes. — Den Schluss bildet ein vom Herausgeber geschriebener Ueberblick über Willmanns Leben und Werke.

Die vorliegende Festgabe ist in jeder Hinsicht, nach Inhalt, Form und Ausstattung, des grossen Meisters würdig. Sie ist zugleich ein glänzendes Zeichen der fruchtbaren Lebenskraft der Philosophia perennis und Paedagogia perennis. — Hierher gehört auch die lehrreiche Studie „Otto Willmann“, die Dr. Seidenberger in Bingen als 6. Heft (38. Band) der Frankfurter zeitgemässen Broschüren vom März 1919 veröffentlicht hat.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber,

Moralphilosophie.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. J. Vierter (Schluss-) Band: **Moralphilosophie**. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von Viktor Cathrein S. J. Freiburg i. Br. 1919, Herder. XIX und 370 Seiten. *M* 9, —, geb. *M* 11,60.

Es ist für die Lehmensche Moralphilosophie ein gutes Geschick gewesen, dass ein so tüchtiger und im modernen Leben so bewanderter Ethiker wie Cathrein die neueste Auflage besorgt hat. Nicht als ob die Arbeit Lehmens dadurch erst auf die Höhe getragen worden wäre, — Lehmen selbst hat seinen Lehrbüchern die vorzügliche Form gegeben — sondern in dem Sinne, dass die modernen ethischen Bewegungen auf dem Gebiete des sozialen und staatlichen Lebens bis auf die Gegenwart (1918) im Geiste Lehmens berücksichtigt worden sind.

Die Fassung der vorliegenden Auflage ist am 1. Oktober abgeschlossen worden (vgl. die Vorrede zur dritten Auflage). Mittlerweile haben auf dem staatlichen, sozialen und wirtschaftlichen Gebiete gewaltige Umwälzungen sich vollzogen, sind neue folgenschwere Probleme aufgetaucht, ist eine Reihe von Fragen, mit denen sich Lehmens Moralphilosophie beschäftigt, in eine neue Beleuchtung gerückt worden. Ich halte dafür, dass aufgrund der uns hierdurch gewordenen Belehrungen und Erfahrungen die Anwendung der von Lehmen aufgestellten einzelnen Lehrsätze auf das praktische Leben stellenweise — z. B. hinsichtlich des Sozialismus und der Sozialisierung (vgl. die Ausführungen Brauns in der Nationalversammlung und anderswo) — etwas milder gestaltet und stellenweise — so z. B. hinsichtlich der Einheitsschule, des Verhältnisses zwischen Staat und Religion — etwas mehrseitiger ins Auge gefasst und dargelegt werden muss. Das wird in der nächsten Auflage gewiss auch geschehen.

Es wäre sehr zu wünschen, dass alle Akademiker und alle im öffentlichen Leben stehenden Männer die Lehmensche Moralphilosophie zum Gegenstande eines eingehenden Studiums machen würden. Hier würden sie eine klare Darstellung der die Gegenwart bewegenden sittlichen, staatlichen, sozialen, privat- wie völkerrechtlichen Fragen, und eine überaus zuverlässige, einheitliche und tief begründete grundsätzliche Stellungnahme kennen lernen, jene Stellungnahme, die dem theistisch orientierten Ethiker, Soziologen und Juristen als die allein richtige erscheinen muss.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Ethik.

Lebensbeherrschung und Lebensdienst. Ein Buch von der sittlichen Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes. Von Dr. J. Klug. **Erster Band: Der Mensch und die Ideale.** Paderborn 1918, Schöningh. XVIII und 436 S.

Dem vorliegenden ersten Band sollen noch zwei weitere folgen, die den Titel tragen werden: Das Leben, die Güter des Lebens.

Der Zweck des Werkes ist, „ein Hilfsmittel zu bieten zur Lösung einer grossen und schwierigen Doppelaufgabe, die da lautet: Kenntnis des modernen Menschen und seiner unendlich komplizierten Seele sowie des modernen Soziallebens und seiner nicht minder komplizierten Erscheinungen — und sittliche Formung und Gestaltung alles dessen, was noch Chaos ist im Menschen wie in der Gesellschaft, damit der wundervolle Kosmos christlicher Lebensordnung daraus werde“ (VII).

In fünf Kapiteln wird der Stoff des ersten Bandes abgehandelt, unter den Ueberschriften: Lebensziele (die naturalistische, intellektualistische, autonome, theonome [christliche], pessimistische Lebensauffassung, die Wendung zum Erlösungsgedanken, ein Vergleich der verschiedenen Lebensauffassungen), *Ecce homines* (die sittliche Eigenart von Mann und Weib, der Temperamente, der Altersstufen, Ehe, Familie und Willensartung [Berufsleben und sittliches Wollen], Typen des sittlichen Strebens innerhalb bestimmter Berufskreise [die sittliche Eigenart des Proletariats, des Unternehmertums, des Bauern, der „Führenden“, der „Wehrberufe“, der Künstlerberufe], sittliche Typen innerhalb der verschiedenen „Bildungskreise und Geistesschichten“ [die unterste Schicht, die Schicht der sogenannten „Halbbildung“, die Schicht der von theoretischer Skepsis berührten, die Schicht der ausgesprochenen Skeptiker], der sittliche Imperativ (das Werden des Wollens, die Freiheit des Wollens [die Willensfreiheit psychologisch, ethisch, metaphysisch, praktisch betrachtet], die pathologischen Willenshemmungen, die sittliche Pflicht [der kategorische Imperativ], der soziale Imperativ, das sittliche Reifen), der sittliche Optativ (der Katalog der Ideale, die Gefährdung des sittlichen Ideals, die Sanktion des sittlichen Ideals, Sittlichkeit und Seligkeit), *Ecce homo* (der Gottessohn als Ideal-mensch und Menschheitsideal, der sittliche Idealmensch als Jesusjünger, das sittliche Menschheitsideal des Gottesreiches).

Klug schreibt auch in diesem Werke, wie immer, interessant, geistvoll und lebenswarm, auch da, wo er, wie z. B. im ersten, dritten, vierten und fünften Kapitel, Fragen behandelt, zu denen andere schon vor ihm, und manche unter ihnen tiefgründiger als er, Stellung genommen haben. — Als den bedeutsamsten Teil seiner vorliegenden Arbeit möchte ich das zweite

Kapitel bezeichnen. Hier erhalten wir ungemein geistreiche und packende Charakterisierungen der einzelnen Geschlechter, Temperamente, Altersstufen, Berufskreise und Geistesschichten. Ob sie allseitig ebenso wahr sind, wie sie lebenswarm vor uns hintreten, wage ich nicht zu entscheiden. Zwar stützt sich Klug gerade hier auf Spezialquellen. Aber auch in manchen Spezialquellen macht sich gerade bei den angeregten Fragen vielfach eine Sucht nach im guten wie im schlechten Sinne auffallenden Äusserungen und Erscheinungen des betreffenden Teilgebietes geltend, die der strengen Sachlichkeit nicht immer dienlich ist. So ist mir z. B. aufgestossen, dass die amerikanischen Industriellen gegenüber den deutschen in Hinsicht auf den sozialen und ethischen Sinn merkwürdig schlecht abschneiden.

Das Buch ist gerade für den Menschen der Gegenwart überaus belehrend und anregend. Es wirbt um einen ausserordentlich weiten Leserkreis. Es wendet sich „an Theologen wie an Laien, an die Lehrer jeglicher Schulgattung, an Beamte, Offiziere, Aerzte, Unternehmer, Finanzleute, Arbeiterführer, Politiker aller Parteien, Journalisten, Vereinsleiter und nicht zuletzt auch an die gesamte akademische Jugend“ (VI), auch an die nicht-katholischen Volksgenossen (VII). Wer es durchgelesen hat, wird gestehen, dass es jedem aus diesem weiten Leserkreise etwas Erspriessliches bietet.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

1. **Der Patriotismus.** Eine kulturphilosophische Monographie. Von Dr. Paul Feldkeller. **Erster Teil: Psychologie des patriotischen Denkens.** 130 S. Felsen-Verlag Buchenbach in Baden 1918. Geheftet *M* 4,50, geb. *M* 6,20.
2. **Vaterland.** Eine philosophische Stellungnahme. Von Dr. Paul Feldkeller. 58 Seiten. Felsen-Verlag Buchenbach in Baden 1919. Geheftet *M* 1,80, geb. *M* 3,30.

1. Die „kulturphilosophische Monographie“ über den Patriotismus ist auf vier Teile berechnet. Der erste, hier vorliegende Teil behandelt die Psychologie des patriotischen Denkens; die drei noch ausstehenden Teile sollen erörtern: Den unkritischen Vaterlandsbegriff vor dem Forum der Philosophie, das Vaterland vom Standpunkt der Religion Jesu, Grundzüge des sittlichen Patriotismus.

Nach einigen kurzen Vorbemerkungen über das Verhältnis zwischen Patriotismus und Religion, die offensichtlich als Einleitung zu allen vier Teilen der Monographie gelten sollen, führt der Verfasser im ersten Kapitel in analytisch-kritischer Weise aus, wie das patriotische Denken psychologisch analysiert wird vom konstruktiven Rationalismus Kants und Fichtes, vom konstruktiven Biologismus (d. i. von der Theorie des bewusst falschen Denkens) Vaihingers, schliesslich vom konstruktiven Emotionalismus Hein-

rich Maiers (d. i. von der Theorie des weder wahren noch falschen Denkens) und Th. Ribots (d. i. von der Theorie des unbewusst falschen Denkens). Hierauf legt Feldkeller seine eigene Auffassung vom Wesen des patriotischen Denkens vor. Er gibt eine genetische Definition, indem er das psychologische Werden des patriotischen Denkens aufzeigt. Nach Feldkeller sind es hauptsächlich Instinkt- und Gefühlseinflüsse, denen der Patriotismus sein Entstehen verdankt; allerdings ist auch das Denken dabei beteiligt, aber es steht als patriotisches Denken ganz und gar im Banne des Instinkt- und Gefühlslebens. -- Von diesem kritischen hebt sich ab der unkritische Vaterlandsbegriff und der auf ihn gegründete Patriotismus. Die einzelnen Formen desselben sind: der naive, der dogmatisch begründete (metaphysische und positivistische, welcher letzterer in einen exklusiven und weitherzigen [naturalistischen und historizistischen] Nationalismus zerfällt), der skeptizistische und der pragmatistische (welcher letzterer sich in einen religiösen und einen ästhetischen Pragmatismus gliedert) Vaterlandsbegriff und Patriotismus.

Der Verfasser erweist sich in dieser Studie als kritischen, selbständigen Denker von nicht gewöhnlicher Schärfe und Originalität. Seine Analysen und kritischen Beurteilungen fremder Systeme sind sehr beachtenswert. Zwar steht er stark im Bannkreise der Kant-Fichteschen Philosophie, auch Schopenhauer und Nietzsche finden in vielen Stücken seinen Beifall, doch bewahrt er auch ihnen gegenüber die Selbständigkeit seiner Auffassung. Sehr zutreffend ist, was er gegen die Vaihingersche Als-ob-Lehre und gegen Maiers und Ribots Emotionalismus vorzubringen weiss; der kritizistische bzw. voluntaristische Grundtendenz dieser Philosophen indessen steht auch er nicht fern.

F.s Begriff der Vaterlandsliebe und des Patriotismus kann uns nicht befriedigen. Zwar ist er in durchaus wissenschaftlicher Weise aus den Aeusserungen der instinktiven, gefühlsmässigen, das Denken den Instinkten und Gefühlen dienstbar machenden Vaterlandsliebe und des auf sie gegründeten Patriotismus abgeleitet; auch bei der Beurteilung der fremden Systeme werden diese Aeusserungen zugrunde gelegt. Aber es ist eine grosse Einseitigkeit, und zugleich eine objektive Verfälschung des echten Patriotismus, wenn der Verfasser nur diese Aeusserungen als patriotische kennt und sie als den Patriotismus anerkennt. Einer ähnlichen Einseitigkeit und objektiven Verfälschung macht er sich schuldig, wenn er gewisse minderwertige Nebenerscheinungen der Religion oder der mittelalterlichen Philosophie und Lebensanschauung als typisch für die Religion und die mittelalterliche Philosophie und Lebensanschauung ansieht.

Es ist sehr zu bedauern, dass der Verfasser die echte und rechte, theistische bzw. christliche Philosophie, von einigen ungerechten Seitenhieben abgesehen, so gar nicht in seinen Gesichtskreis hat treten lassen. Vergebens sucht man bei ihm nach einer Darstellung und Würdigung der theistisch-

christlich orientierten Vaterlandsliebe, wie sie z. B. Rademacher in seiner Studie „Die Vaterlandsliebe nach Wesen, Recht und Würde“ entwickelt hat. Alles, was Feldkeller in seiner scharfen, selbstständigen und tiefeschürfenden Denkweise an dem Patriotismusbegriff der von ihm behandelten Systeme mit Recht auszusetzen hat, würde ihm hier nicht entgegnet; andererseits aber würde er inne werden, dass den von ihm geforderten instinktiven und gefühlsmässigen Momenten im theistisch-christlichen Begriff der Vaterlandsliebe vollauf Rechnung getragen wird, aber auch dass seine engherzige Einschnürung des Denk- und freien Willensfaktors im Komplex des psychologischen Gebildes „Patriotismus“ nicht berechtigt ist.

2. Die zweite Studie Feldkellers, „Das Vaterland“, will den Gegenstand des Patriotismus aufzeigen. Hierbei fallen noch allerlei Gedanken ab, die in die Monographie „Patriotismus“ hineingehören. Vielleicht noch mehr als in der ersten Studie macht sich hier eine gewisse einseitige Darstellung, ja (objektive) Verfälschung der Religion als solcher, des Christentums und der katholischen Kirche, ebenso der theistisch-christlichen Philosophie unangenehm bemerkbar. Das ist um so mehr zu beklagen, als der scharfe Geist des Verfassers das Ungenügende, ja Abstossende des Vaterlandsbegriffes in den bedeutendsten nichtchristlichen philosophischen und religiösen Systemen so klar durchschaut hat und mit seiner Bestimmung des dem echten Patriotismus eigentlich zugrunde zu legenden Vaterlandes in einer Hinsicht so nahe an die theistisch-christkatholische Auffassung vom Vaterland heranrückt. „Nicht in den Vielen“, sagt er mit Recht (10), „darf das wahre Vaterland gesucht werden. Es ist aristokratisch wie die Wahrheit, wie das Geistesleben überhaupt“. „Die Zweideutigkeit des janusköpfigen Vaterlandsbegriffes gelte hiermit als aufgeklärt: es sind zwei Begriffe in dieser Aequivokation enthalten. Und indem wir die eine, menschenunwürdige Bedeutung und Verwendung, die dem Begriff »Vaterland« zuteil werden kann und die reinere Geister von jeher abgestossen hat, ausdrücklich ablehnen, meinen wir mit diesem Ausdruck künftighin nur noch das andere. Das Vaterland wird uns damit in eindeutiger Weise zu einer heiligen Sache. Wir folgen ihm nur, wo es als solche kenntlich ist, und lehnen es ab, das Schöntun und Verleumden, das Feilschen, Uebervorteilen und Vergewaltigen, kurz das schmutzige drum und dran, das uns die Nationalgeschichten zeigen, wenn man sie der Schminke entkleidet, als »vaterländisch« zu bezeichnen“ (14). „Der Vaterlandsgedanke enthält eine bleibende Wahrheit, die allen nach Zeiten und Völkern wechselnden, ja sich tödlich befehdenden Vorstellungen und Begriffen von Nationalität, vaterländischem Wesen und Patriotismus transzendent ist“ (17). „Der alte, historisch orientierte Nationalitätsbegriff bleibt unfruchtbar und in seiner Anwendung auf das Geistesleben rückschrittlich und schädlich — oder er

muss sich ins Uebernationale fortentwickeln, wozu er in seinem erwähnten Auswahlprinzip den Keim enthält“ (21).

Das sind Sätze, denen wir durchaus zustimmen. Daneben finden sich andere, die einen richtigen Gedanken in schiefer oder einseitiger Weise aussprechen; z. B. folgender Satz: „die Frage nach dem Vaterland ist eine sittliche Frage. Sittlichkeit ist Geistesleben, das Geistesleben aber hat kein Muster. Es wächst von innen nach eigenem Gesetz. Soll daher das Vaterland für unser Handeln Bedeutung gewinnen, so darf es nicht als fertige Gegebenheit, sondern nur als erst zu verwirklichendes Ideal, nicht mehr als Ausgangs-, sondern als Zielpunkt unseres Handelns begriffen werden“ (22/23). „Der sichtbare Volksleib ist nicht das Vaterland. Seine Ansichten und Geistesströmungen, seine Einrichtungen und Verfassungen, sein Lieben und Hassen, seine Bedürfnisse, Ziele und Pläne sind nicht das von uns gemeinte Vaterland, weil alle diese Dinge gegebene Wirklichkeit und damit dem Wandel unterworfen, in ihrer Güte daher immer nur relativ sind und wohl gegebenenfalls Beachtung, aber keine Hingebung verdienen, wie man eine solche nur einem Ideal entgegenbringt. Dies ist der Kernpunkt. Die vaterländische Begeisterung gilt einer Sache, die erst werden soll, einem unsichtbaren Etwas, das der echte Patriot im Herzen trägt und in seiner Umgebung verwirklichen will“ (24). Diese Sätze billigen wir voll und ganz in dem Sinne, dass das Vaterland nicht der von der Idee losgelöste Volksleib ist, sondern die auf allheiligen, unwandelbaren, ewigen, allverpflichtenden Grundlagen, d. h. auf den göttlichen Ideen, ruhende Staatsidee als die Lebensform dieses Leibes. Nur eine auf Gottes heiliges Wesen und Wollen zurückgeführte Idee kann jene Opfer, bis zum Opfer des Lebens (nicht aber das der Ueberzeugung oder des Rechts auf eigene Sittlichkeit, Religion, die eigene Persönlichkeit, wie der Verfasser in seiner Studie „Patriotismus“ S. 9/10 von gewissen Patrioten verlangen lässt), rechtlich fordern. Wenn aber Feldkeller diese Vaterlandsidee und das ideale Vaterland als ein erst noch zu Verwirklichendes hinstellt und wenn er es im folgenden aus einzelnen geistesgewaltigen Individuen geboren werden lässt, so können wir ihm nicht mehr folgen. Denn die Staatsidee ist so ewig real wie Gott, der ihr Urgrund und ihr Urbild ist; eine aus Menschenindividuen geborene Idee kann nicht die Absolutheit, Allheiligkeit und Allverpflichtung haben, wie sie der Vaterlandsidee zukommt, weder für das sie erzeugende Individuum noch für die anderen Individuen. Deshalb können wir folgenden Sätzen des Verfassers nun gar nicht mehr zustimmen: „Wir besitzen den absolut und nicht nur bedingungsweise verpflichtenden Imperativ des Patriotismus, wir erleben die nach keinem Wenn und Aber fragende Vaterlandsiebe und suchen nach dem Gegenstande dieser Liebe, der allein ihr genügen und sie rechtfertigen kann. Denn die rechte Liebe gebiert ihr Objekt, auf das sie abzielt, aus sich“ (25). „Dort, wo wir ganz bei uns selbst sind, ist unser Vaterland. Es gibt keine besondere

patriotische Pflicht neben dem einen, allumfassenden Sittengesetz. Patriotismus ist die eine, namenlose Tugend — angewandt auf die Gesellschaft, die wir vorfinden. Die Gesellschaft ist uns gegeben, das Gesetz gaben wir uns selbst. Vaterland ist die aus unserem Inneren quellende und immer von neuem nach Gestaltung in Raum und Zeit strebende geistige Gewalt, die uns, wenn wir das Glück hatten, freundliche Geister haben erschliessen helfen und die wir wieder anderen erschliessen wollen“. Nicht bloss wegen ihrer autonomen Tendenz, sondern auch wegen ihrer allzu idealistischen Färbung müssen wir diese Theorien ablehnen. In die Welt der Wirklichkeit passen sie jedenfalls nicht hinein, noch lassen sie sich in derselben verwirklichen. Höchstens einige gleichgesinnte, erlesene Geistesaristokraten werden sich für sie erwärmen und sie überhaupt verstehen. Und auch bei ihnen wird das einheitliche Zusammenstimmen in dieser Vaterlandsidee und die beharrliche Unterordnung unter dieselbe nicht von langer Dauer sein, trotz der so optimistischen Behauptung des Verfassers: „Das Vaterland als das ideale Band aller selbstverantwortungsstarken, anfangsfrohen, opferbereiten Geister [wie viele solcher Idealmenschen werden sich auf dem autonomen Boden des Verfassers in solcher Form zusammenfinden?] lässt sich mit souveräner Selbstverständlichkeit [wirklich?] die Pflege des Sinnes für die Rechte anderer, für strenge Unparteilichkeit und unbestochene Sinnesart angelegen sein“ (42).

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Religionsphilosophie.

Was bleibt unser Halt? Ein Wort an ernste Seelen von Rudolf Eucken. Leipzig 1918, Quelle und Meyer.

Die Welt- und Lebensauffassung, welche Eucken seit Jahren in seinen zahlreichen Schriften verfochten und nach allen Richtungen dargelegt hat, wendet er hier auf die gegenwärtige, erschreckend trostlose Lage unseres Vaterlandes an, um in dem Zusammensturze wenigstens ernsten Seelen einen Halt zu bieten. Auf solche ist allerdings nur zu rechnen, denn die leichtfertigen jubeln fort in ihrer Vergnügungswut, ja treiben es noch ärger als vorher.

Es bietet sich da eine günstige Gelegenheit, jene Welt- und Lebensauffassung auf ihre Haltbarkeit und Wirkungskraft zu prüfen. Besteht sie diese Feuerprobe, dann ist das jedenfalls ein Beweis für ihre praktische Bedeutung, besteht sie dieselbe nicht, dann kann sie wenigstens nicht auf allgemeine Geltung Anspruch machen. Zuerst skizziert er kurz die kritische Lage, und seine so beredte Sprache kann kaum die notwendigen Worte finden, um die entsetzliche Not gebührend zu schildern.

Ungeheure Schicksale sind über uns Deutsche gekommen. Wir haben einen völligen Umschlag unseres Lebens erlitten, und dieser ist so uner-

wartet, so plötzlich, so jähe über uns hereingebrochen, dass wir dadurch bis zum tiefsten Grunde erschüttert, ja gänzlich betäubt sind. Kaum je hat ein grosses Kulturvolk einen derartigen furchtbaren Schicksalswechsel erlebt, er spricht zu uns mit der niederschmetternden Gewalt einer weltgeschichtlichen Tragödie. Wir Deutsche hatten eine stolze Höhe erklommen, und wir haben eine staunenswerte Kraft an ihre Wahrung gesetzt, nun aber sind wir tief herabgeschleudert, und es scheint ein jahrhundertlanger Aufstieg des Lebens dauernd abgebrochen.

Aber wir dürfen nicht bei wehleidiger Klage stehen bleiben, sondern wir müssen ein ruhiges Urteil zu gewinnen suchen. Und da ist die Frage nach der Ursache einer so gewaltigen Katastrophe: war sie Schicksal oder Schuld? Doch lassen beide sich nicht scharf trennen, sie greifen in einander ein. Allerdings haben uns schwere Schicksalsschläge getroffen. Es war ein böses Geschick, dass wir keine führenden Männer hatten, keine Diplomaten, keine bedeutenden Staatsmänner, und man hat es versäumt, solche, an denen es doch nicht fehlte, heranzuziehen; eine überragende Persönlichkeit, eine wahrhaftige Grösse war allerdings nirgends zu finden.

Ebenso auf literarischem Gebiete. „Wir besaßen viele Zivilisation und recht wenige Kultur . . . So verfiel unser Leben einer argen Unwahrheit, und diese Unwahrhaftigkeit musste sich in einer bald offenen bald versteckten Verneinungslust erweisen, der nichts für heilig galt, die nichts von Ehrfurcht wusste, für die Leibnizens Wort zutrifft: ‚Den meisten Menschen ist es kein Ernst. Sie haben die Wahrheit nicht gekostet und stecken in einem heimlichen Unglauben‘. Die Frucht solcher Lage war das Umsichgreifen einer leeren und hohlen Denkweise, war das Aufwuchern von Menschen ohne Wesensgehalt und ohne Seele, die dabei durch ihre formale Gewandtheit sich ändern weit überlegen dünken“.

„Dem Mangel an geistiger Kraft entspricht ein Mangel an moralischer Haltung. Wir möchten nicht härteste Ausdrücke dafür verwenden, aber wir müssen offen sagen, dass die Hauptschuld an solchem unseligen Versagen die Verweichlichung trägt, welche grosse Kreise unseres Volkes ergriffen hat, das Haften am sinnlichen Dasein mit seinen meist recht bedenklichen Lüsten, die überhandnehmende Vergnügungs- und Genussucht, die Laxheit, ja Lüsternheit, namentlich in geschlechtlichen Dingen; die Wurzel alles Uebels aber war der Mangel eines festen Wollens und einer inneren Standhaftigkeit. Sklaven der Lüste taugen nicht zu Helden. Wenn wir von einer Schuld des ganzen Volkes sprechen, so wollen wir keinen Augenblick vergessen, dass das Uebel schon lange vor dem Kriege zum Unheil bei uns gewirkt und unsere Lebenssäfte verdorben hat. Der moralische Kern war in weiten Kreisen morsch und faul, im besonderen auch bei solchen, welche sich als „höhere Stände“ fühlten; sie sollten mit strenger Pflichterfüllung vorangegangen sein, in Wahrheit ergaben sie sich zum

grossen Teil in die Ueppigkeit und Leichtlebigkeit einer leeren Genusskultur und ihrer Versumpfung“.

Eucken zählt nun auch einige Mängel und Fehler auf, welche der deutschen Art anhaften: da ist zunächst der Mangel an einem so festen nationalen Instinkt, wie ihn die meisten andern Völker besitzen. Ein altes Uebel ist auch die Uneinigkeit. „Es ist das Verdriessliche, ja Verderbliche unserer Durchschnittsart, einen Andersdenkenden als einen erbitterten Feind zu behandeln, abweichende Ansichten sich gegenseitig ins Gewissen zu schieben und sich eine verwerfliche Gesinnung zuzutrauen“.

Es kann also nicht geleugnet werden, sagt E., dass wir Deutsche an sehr schweren Fehlern zunächst unserer überkommenen Art, dann aber der gegenwärtigen Lage leiden und dass unsere wenigen Freunde ernste Besorgnisse über unsere Zukunft beschleichen müssen. Wie ist da zu helfen? Einen Versuch zu einer gründlichen Verbesserung der Welt hat im grossen Stil Plato in seinem Staat gewagt und in noch grösserem Stil die katholische Kirche vollbracht, auch die Neuzeit hat viele Mühe an eine Erneuerung der Menschheit, namentlich ihrer politischen und sozialen Lage, verwandt. Aber bei diesen Plänen begegnet uns ein tiefer Unterschied. Plato und die Kirche begründen die Hoffnung auf eine neue Menschheit auf grossen Weltzusammenhängen geistiger und göttlicher Art, sie gaben dem menschlichen Leben einen festen Halt in einer ewigen Ordnung, sie machten diese Ordnung zum Mass und gleichzeitig zu einer erhöhenden Macht für die Menschheit; so konnten sie alle Schrecken und Misstände jener Lage vollauf anerkennen und getrost einen Kampf zu ihrer Ueberwindung unternehmen. In der Neuzeit aber hat sich die Sache mehr dahin gewandt, dass der Mensch des natürlichen Daseins, der Mensch wie er leibt und lebt, als das Hauptziel der Erneuerung behandelt wird, und dass sich damit die Ueberzeugung von seiner natürlichen Grösse und Güte aufs engste verbindet; das erzeugte aber einen überstarken Glauben an die Allmacht einer neuen Lebens- und Staatsordnung. Aber mit gutem Recht sagt darüber Pascal: „Der Mensch ist weder Engel noch Tier; und das Unglück will, dass wer aus ihm einen Engel macht, ihn leicht zu einem Tiere macht“.

Dagegen liegt nach E. alles Heil und alle Hoffnung darin, dass der Mensch nicht ein blosses Naturwesen ist, sondern dass seine Art ihm hohe Ziele steckt; das führt ihn sicherlich in grosse innere Verwicklungen, aber nur durch den unvermeidlichen Kampf zwischen dem Kleinmenschlichen und Grossmenschlichen seiner Art wird ihm eine echte Grösse, ein wahrhafter Lebensinhalt, ein Beisichselbstsein des Lebens erreichbar, und kann in ihm das hohe Ideal des Menschenwesens Fleisch und Blut gewinnen. Entscheidend ist dabei immer, was im Menschen steckt und was er aus sich selbst macht.

Auch die menschliche Persönlichkeit teilt nach E. den weiten Abstand zwischen einer naturgegebenen und geistesgeschaffenen Grösse; zugleich ist ihr Begriff voller Verworrenheit. Er wird meist wie ein hoher Wert gefeiert; worin aber dieser Wert besteht, das bleibt in wohlthuendem Dunkel. In Wahrheit gewinnt der Begriff der Persönlichkeit einen unterscheidenden Wert nur als Bekenntnis zu einem höheren Leben, nur als eine selbstständige und ursprüngliche Wurzel des Lebens, nur als ein Mittelpunkt, der Ewiges und Unendliches in sich trägt, nur als ein freies, auf sich selbst gegründetes Wesen, das zu eigener Teilnahme am grossen Lebenskampfe der Wirklichkeit berufen wird. Nur so gefasst kann die Persönlichkeit eine neue Welt eröffnen, kann sie einen festen Halt in sich tragen, kann sie eine vordringende Bewegung erzeugen, kann sie freudig auch gegen überlegene Gegner und Hemmnisse wirken und schaffen, kann sie aus unsichtbaren Zusammenhängen einen unbedingten Wert empfangen.

Freilich, sagt E., der einzelne vermag nicht viel, der gegenwärtige Zusammenbruch des gemeinsamen Lebens fordert, dass die ernstesten Seelen sich mehr zusammenfinden und zu gemeinsamem Wirken verbinden, die wesenhaften und um das Ewige besorgten Gemüter müssen einen Kern und Grundstock bilden, von dem allein eine Rettung auch unseres Volkes ausgehen kann. Gelingen aber kann das nur, sofern ein überlegener Halt in uns waltet und ein neues Leben bei uns erzeugt.

Das sind die Grundgedanken der Schrift, die einen Halt in dem gegenwärtigen Zusammenbruche zu bieten verspricht. Es sind die alten, von Eucken in allen seinen Schriften immer wiederholten Ideen von der Selbständigkeit eines inneren Geisteslebens, von höheren geistigen Zusammenhängen, von der Erhebung über das Naturhafte zur Ewigkeit und Unendlichkeit usw. Es sind geistreiche, in glänzender Darstellung immer wieder eindringlich empfohlene Ratschläge zur Beseitigung des gegenwärtigen Elends. Aber sie schweben allesamt in der Luft, entbehren aller konkreten Fassbarkeit. Nicht ein unbestimmtes Ewiges und Unendliches in uns vermag uns Halt zu geben, sondern das Vertrauen auf einen allmächtigen, allweisen, liebenden Vater im Himmel. Das Unheil kommt ja gerade daher, dass der Mensch von der modernen Wissenschaft auf sich selbst gestellt, als ein „auf sich selbst gegründetes Wesen“, als ein „Mittelpunkt“ proklamiert wird. Man hat gemeint, so entsetzliche Leiden, wie sie der Weltkrieg über die Menschheit gebracht hat, seien mit einer gütigen Vorsehung unvereinbar. Gerade umgekehrt, man kann sie nur verstehen als ein notwendiges Zucht- und Verbesserungsmittel für den allgemeinen Abfall vom Gottesglauben. Das ganze Sinnen war auf das Diesseits gerichtet. Die Kultur wurde als die höchste Leistung des auf sich gestellten Menschen gepriesen, obgleich sie ganz und gar auf Befriedigung der Leidenschaften gerichtet war. Der Vf. erklärt selbst, „der überwiegende Teil der Menschheit habe mit der Kirche gebrochen“. Die ungläubige Wissenschaft lieferte fortwährend der Technik

neue Erfindungen; die Fabriken bedurften Herden von Arbeitern, und wurden so Brutstätten der Revolution und des Unglaubens, der ihnen gleichfalls von der Wissenschaft popularisiert geboten wurde. So erklärt sich die schmachvolle Niederlage, da das Heer von den religionsfeindlichen Ideen infiziert worden war. Die entsetzliche traurige Lage im Innern ist die Folge der jahrelang von der Wissenschaft gepredigten Unabhängigkeit des Menschen von einer höheren Auktorität.

Aber wie ist es mit der Vorsehung vereinbar, dass die Schlechtigkeit so triumphieren konnte? Unsere Feinde sind doch nicht weniger dem Unglauben verfallen, sie haben die Schrecken des Krieges heraufbeschworen, während Deutschland sich verteidigen musste.

Nun, für diese kommt auch noch die Stunde der Vergeltung. Vielfach aber hat sich die Vorsehung der Schlechten als Werkzeuge bedient, um die ihrigen zu züchtigen und zu bessern. Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber schrecklich fein.

Die Ratschläge Euckens für eine entscheidende Wendung werden am Schlusse etwas konkreter, indem er eine durchgreifende ethische Erneuerung und Vertiefung des Lebens fordert und einige ihr entgegenstehende Uebel aufzeigt. Zunächst leidet nach ihm der gegenwärtige Kulturstand vielfach an einer inneren Unwahrheit. So namentlich die Religion. Ihr Zustand entspricht keineswegs der weltgeschichtlichen Lage der Menschheit. Die Kirche lässt den alten Bestand ruhig gelten, obwohl der überwiegende Teil der denkenden Menschen damit gebrochen hat.

Das gerade Gegenteil ist wahr. Die Kirche würde der Unwahrhaftigkeit verfallen, wenn sie sich Kirche Christi nennt, und die Lehre Christi an die moderne Welt, an die tausendfachen, sich widersprechenden Einfälle der Denker verriete. Diese verfallen der Unwahrhaftigkeit, wenn sie sich Christen nennen, aber die Grundlagen des Christentums verwerfen, wenn sie die Vergötterung des unabhängigen Ich Religion nennen.

Auch die Verbindung von Kirche und Staat soll einen unbestreitbaren Nachteil für die Wahrhaftigkeit der Gesinnung bewirkt haben. „Mag noch so viel für eine Zweckmässigkeit jener Verbindung sprechen, Wahrhaftigkeit ist mehr als Zweckmässigkeit, die Kirche hat selbst den Schaden zu tragen, wenn sie diese fundamentale Wahrheit nicht genügend erkannt und gewürdigt hat“.

Worin diese Unwahrhaftigkeit besteht, ist schwer einzusehen. Sie kann nur der protestantischen „Kirche“ imputiert werden, welche mit Luther behauptet, den Christenmenschen frei gemacht zu haben, sich aber nach Verwerfung einer göttlichen Auktorität Menschen überliefert und den Fürsten zum Summepiscopus gemacht hat, welche vorgibt, eine göttliche Veranstaltung zu sein, und doch sich auf die Macht des weltlichen Fürsten stützt, die Kirche zu einer staatlichen Veranstaltung und Verwaltungsdomäne herabsetzt.

Aber eigentlich ist „unser ganzer Kulturstand voller Unwahrhaftigkeit. Und unwahr ist manches auch im Ganzen des modernen Menschen. Er trägt in sich selbst einen schroffen Widerspruch, der sein Leben spaltet und schwächt. In den früheren Lebensordnungen galt der Mensch als ein Kind Gottes und als von göttlicher Fürsorge und Liebe behütet. Eine spätere Welt sah in ihm ein selbständiges Vernunftwesen, das viel Kraft in die Welt ergoss und die Welt umwandelte; wie aber steht es mit dem modernen Menschen? Der Gottesglaube ist ihm erschüttert, der Vernunftglaube ist ihm verblasst, und aus einer lebendigen Kraft eine bloss schönklingende Redensart geworden“.

Diese Schilderung ist sehr zutreffend; aber sie kehrt sich gegen ihren Mann. Wenn der Gottesglaube so wohltuend wirkte, so muss man zu ihm zurückkehren, er hat die Probe bestanden. Was Eucken an seine Stelle setzt, ist zum mindesten sehr problematisch, oder vielmehr spricht er ihm selbst das Verdammungsurteil; denn auch er fasst den Menschen als ein selbständiges Vernunftwesen, das viel Kraft in die Welt ergoss und die Wirklichkeit umwandelte. Dieses ohnmächtige, von Gott losgelöste, auf sich gestellte Geschöpf soll aus sich eine radikale Umwandlung zum Besseren herbeiführen! Ein durchaus verkommenes Geschlecht, wie Eucken die gegenwärtige Menschheit charakterisiert, soll eine übermenschliche Leistung auf sitlichem Gebiete vollbringen! Denn nicht bloss Unwahrhaftigkeit, sondern noch viele andere Gebrechen muss Vf. diesem Geschlechte vorwerfen, namentlich auch Mangel an Mut und Selbstvertrauen, „man kann geradezu sagen Feigheit“. Wie sollte es einer so schweren Aufgabe gewachsen sein! Tatsächlich verzweifelt auch Eucken selbst an einem Erfolge und setzt seine Hoffnung auf das kommende Geschlecht.

„Was wir bei solcher Lage an Hoffnung und Aussicht besitzen, das setzen wir an erster Stelle auf das kommende Geschlecht, auf unsere Jugend. Sie hat vollauf den Ernst und die Not der Zeit erfahren, sie ist durch das Heiligtum des Schmerzes gegangen, sie ist dadurch geläutert, gekräftigt, umgewandelt, wir dürfen hoffen und vertrauen, dass mit ihrer Hilfe sich uns eine neue Woge des Lebens erhebt, und dass die überlegene Macht dort ein geistiges Wunder vollzieht. Wenn das aber nicht sein sollte, dann hat das deutsche Volk seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt, und hat es an den entscheidenden Punkten versagt, dann aber bleibt für uns nur das erschütternde, aber gerechte Wort: ‚Gewogen und zu leicht befunden‘“.

Ist das der Halt, den Eucken in dem schrecklichen Zusammenbruch zu bieten vermag? Gerade die Jugend flösst die grösste Besorgnis für die Zukunft unseres Volkes ein. Nur ein ganz weltentfremdeter Philosoph kann von einer Läuterung, Kräftigung, Umwandlung der Jugend durch die Not der Zeit sprechen. Verroht ist sie aus dem Kriege hervorgegangen, unbotmässig ist sie durch die Revolution geworden, genussüchtig bis zur

Vergnügungswut, Tanz und Kino werden in der traurigsten öffentlichen Lage mit unerhörter Leidenschaft gepflegt. Erziehung lässt sich dieses revolutionäre Geschlecht nicht mehr gefallen. Was wird aus ihm werden, wenn die Einheitsschule, die Schule ohne Religion, wie zu befürchten, die Herrschaft erlangt? Selbst das Militär, welches die Schrecken des Krieges am stärksten empfunden, ist von der strammen Zucht in den Freiheits-taumel geraten.

Weltfremd ist überhaupt die Schilderung des gegenwärtigen Geschlechtes in seiner Gesamtheit genommen. „Es hat nicht Kraft und Saft, es möchte die schweren Aufgaben des Lebens mit schönen Reden und Worten bestreiten, es ist weder kalt noch warm, sondern lau, es ist bei aller Ge-scheitheit innerlich leer, matt und flach, mit einem Worte greisenhaft, es kennt keine echte Liebe und keinen echten Zorn, seine Hauptsorge ist, eine Rolle in der Kulturkomödie zu spielen. Solchem Geschlecht müssen Glaube und Hoffnung als eitle Trugbilder gelten“.

Dieses Charakterbild entspricht vielleicht dem Milieu, in dem Eucken lebt, es ist eben das von Gott abgewandte Geschlecht, das nur noch dem Diesseits dient. Aber selbst für dieses trifft es nicht zu. In seinem Dies-seitsstreben ist es nicht greisenhaft, nicht matt und flach, im Gegenteil, es setzt alle Kräfte ein, sich hier heimisch einzurichten, es macht die grössten Anstrengungen, alle möglichen Genüsse sich zu verschaffen, es wird auch nicht müde, seine Lebens- und Weltauffassung gegen das Christentum zur Geltung zu bringen, mit unbegreiflicher Heftigkeit sucht es den Gottesglauben zu vernichten.

Aber neben diesem Diesseitgeschlecht gibt es doch auch noch Gottesgläubige, die Kraft und Saft haben, die mit Aufbieten aller Kräfte an die Arbeiten des Lebens gehen, die noch echte Liebe haben, auch solche, die in heroischer Selbstaufopferung sich dem Dienste des Mitmenschen widmen. Existieren diese für den spekulierenden Philosophen gar nicht mehr? Sie haben noch Glauben und Hoffnung in den schwersten Schicksalsschlägen, weil sie nicht auf das armselige Ich ihr Vertrauen setzen, sondern auf eine weise und gütige Vorsehung. Das gibt Halt in den schweren Nöten, während der Halt, den Eucken bietet, ein gebrechliches, ja schon ge-brochenes Rohr ist.

Deutsche Freiheit. Ein Weckruf von demselben. Leipzig 1919, Quelle & Meyer.

Diese Flugschrift behandelt drei Thesen: 1. Das deutsche Volk hat in der Vergangenheit eine ihm eigentümliche geistige Freiheit in Religion, Moral, Erkenntnis und Kunst in unvergleichlicher Weise gezeigt. 2. Bei vielfacher politischer Rückständigkeit droht uns Deutschen politische Unfreiheit, vor allem von seiten einer radikalen Demokratie und des So-

zialismus. 3. Es ist eine Hauptaufgabe der Zukunft, unter voller Wahrung und Vertiefung der inneren Freiheit echte politische Freiheit in unserem Vaterlande zu entwickeln.

1. Zunächst will der Vf. den Begriff der deutschen geistigen Freiheit darlegen. Aus der vielfachen Verwirrung retten kann uns am besten ein Blick auf unsere geistigen Helden, die in leuchtender Klarheit und mit siegesgewisser Macht vor uns stehen. Kein anderes modernes Volk hat eine solche Fülle selbstwüchsiger und schöpferischer Männer wie die Deutschen hervorgebracht, religiöse Führer wie Eckhart und Luther, Denker wie Leibniz und Kant, Dichter wie Goethe und Schiller, Tonkünstler wie Bach und Beethoven; diese Männer hatten aus der grössten Fülle des Geistes gelebt. Dass alle diese Männer bei aller Verschiedenheit die geistige Freiheit als ihr höchstes Gut erklärten, das darf uns als ein erhebendes Zeichen dafür gelten, dass unser Volk im besonderen Masse das Vermögen ursprünglicher Freiheit hat und dass es sich dadurch auf weitere Höhen erporheben, sowie sich aus tiefster Not retten kann.

Bei dieser Aufzählung unserer Männer muss es auffallen, dass von den hervorragenden Klassikern und Tonkünstlern die geistige Freiheit als höchstes Gut erklärt worden sein soll, ebenso von Leibniz und von Eckhart. Offenbar identifiziert Eucken schöpferische Kraft mit Freiheit. Luther und Kant können allerdings als deutsche Freiheitshelden angesprochen werden. Aber an schöpferischer geistiger Kraft kann sich ein Eckhart mit einem hl. Norbert, einem heiligen Bruno, einem Albertus Magnus und vielen andern Heiligen von heldenmütiger Tugend nicht messen. Eucken kennt Meister Eckhart wohl nur aus der konfessionellen protestantischen Auffassung, die ihn darum zum Vorläufer Luthers macht, weil seine pantheistischen Sätze von der Kirche verurteilt werden mussten.

Luther hat allerdings den Deutschen Freiheit gebracht, aber welche Freiheit? Nach dem Panegyrikus, durch welchen Eucken ihn feiert, die herrlichste.

„Es war ihm heiliger Ernst um die ewigen Güter und zugleich um die Rettung der eigenen Seele, es war ein glühender Zorn gegen das, was ihm als eine Entstellung und Entartung der Wahrheit galt; das trieb ihn zwingend zum Kampfe gegen die ganze von seiner Umgebung geheiligte Ordnung, zugleich aber zur Rettung der geistigen Freiheit . . . Hier vollzog sich ein geistiges Wunder: das Erscheinen und Durchbrechen eines in Gott begründeten Lebens, als Quelle des persönlichen Lebens . . . Aus der ungeheueren Erschütterung steigt für Luther durch überlegene Liebe und Gnade eine neue Welt empor: je schwerer früher der Druck des Feindlichen empfunden wurde, desto grösser wird jetzt der Jubel über die Befreiung davon, und je peinlicher der Zweifel an der Rettung war, desto freudiger wird jetzt ihre felsenfeste Gewissheit“.

Die jugendlichen Zweifel Luthers waren Ausfluss einer krankhaften, skrupulösen Gemütsverfassung, und seine angebliche spätere Gewissheit beruhte auf einem abergläubischen Wahne. Jeder normale Christ beruhigt sich wegen seines Seelenheils, wenn er unter Mitwirkung der Gnade tut, was an ihm liegt, und die von Christus gebotenen Heilmittel anwendet. Nur eine abnorme Gemütsverfassung kann eine Angst hervorrufen, wie sie Luther beunruhigte. Und wie stand es mit seiner felsenfesten Gewissheit nach der Befreiung? Sie stützt sich auf den absurden Glauben, dass man dadurch gerechtfertigt wurde, dass man es glaubt. Eucken muss dies um so mehr als einen eiteln Wahn betrachten, da er an keine Erlösung durch Christus glaubt. Und einen Menschen, dessen ganzes Leben auf einem Wahne beruht, kann er so verherrlichen, als den Helden der deutschen Freiheit preisen! Aber wie steht es denn mit der felsenfesten Sicherheit? Er wurde ja fortwährend von den heftigsten Zweifeln gequält, ob er mit seiner Neuerung auch recht tue. Durch einen neuen Wahn suchte er sich derselben zu entledigen dadurch, dass er seine Zweifel dem Teufel zuschrieb. Und ein Geist, der so von irrigen Trugbildern beherrscht war, soll ein Held der deutschen Freiheit, Hauptführer des deutschen Lebens zu einer religiösen Freiheit sein!

Wer andere befreien will, muss vor allem selbst frei sein. Luther aber wurde ganz und gar von seiner leidenschaftlichen Natur beherrscht. Selbstbeherrschung kannte er nicht. Sein Hochmut konnte keinen Widerspruch dulden. Die grössten Beschimpfungen ergoss er über seine Gegner, wie ein Tobsüchtiger fiel er über den Papst her, Zwingli, der doch dieselbe Freiheit des Glaubens beanspruchen konnte wie er, verdamnte er zur Hölle, die aufständischen Bauern, die nur seine neue Freiheit ins Werk setzten, sollten wie Hunde totgeschlagen werden. Selbst protestantische Theologen haben zugestanden, dass Luther, ein Gewaltmensch, keine Freiheit duldete. Wie ist er über die Sektierer, Schwarmgeister hergefallen, die sich gerade so gut auf das Wort Gottes beriefen wie er! Er behauptete freilich, Christus so zu besitzen, dass er die heilige Schrift nicht brauche. Aber Christus sagt von sich: Lernet von mir; ich bin demütig und sanftmütig von Herzen.

Was für Freiheit hat er denn gebracht? Zuchtlos gewordenen Mönchen und Nonnen hat er das Kloster geöffnet, um ein weltliches Leben zu führen. Lauen Christen, faulen Gliedern des Leibes Christi hat er die Seligkeit leicht gemacht, sie brauchen kein Gesetz, keine Gebote mehr zu halten, sie brauchen bloss zu glauben; sie brauchen zur Nachlassung ihrer Sünden die von der hl. Schrift so nachdrücklich eingeschärfte Busse nicht mehr zu üben, insbesondere nicht mehr zu beichten, sondern sie brauchen bloss zu glauben, dass sie erlöst sind. Und die Folgen blieben nicht aus; eine allgemeine sittliche Verrohung trat ein, so dass, wie Luther selbst klagte, es tausendmal schlimmer wurde als im Papsttum. Er befreite die „Christen-

menschen“ von der Auktorität der Kirche und unterwarf seine Kirche den Fürsten, dem Staate. Statt Gott zu gehorchen, cui servire regnare est, müssen die freien Christen Menschen gehorchen, die in religiösen Dingen nicht die geringste Gewalt besitzen.

Gestaltete sich die Schilderung des religiösen Freiheitshelden bei Eucken zu einem überschwänglichen Panegyrikus, so erschwingt er sich bei Kant, dem sittlichen Heros, zu einem Dithyrambus. „Was Luther in der Richtung zur Religion, das hat Kant in der zur Moral vollzogen: die Erhöhung des Lebens zu einer selbständigen Welt in dem eigenen Reiche der Seele, zu einer Welt echter geistiger Freiheit“ . . . Seine Moral „ist die Schöpferin einer neuen Ordnung; diese aber ist es allein, welche dem Leben einen Wert verleiht. Denn sie bewirkt bei uns eine Befreiung vom Mechanismus der blossen Natur und gibt uns die Grösse eines Gesetzgebers. Hier gewinnt der Mensch ein unsichtbares Selbst in seiner Persönlichkeit, er wird zu einer Welt, die ‚wahre Unendlichkeit‘ hat. Der Mensch gewinnt nun als der Träger des sittlichen Gesetzes eine ‚Autonomie‘, die ihn weit über alle anderen Wesen erhebt und ihm eine unvergleichliche Grösse und Würde verleiht . . . Sie schafft sich ein eigenes Reich der Freiheit, das sein Recht und seinen Wert ganz und gar in sich selbst hat und keiner Bestätigung, keiner Befestigung von aussen bedarf“.

Also die Sittlichkeit bedarf keines göttlichen Gesetzgebers, er wird vielmehr bei Seite gesetzt, und der Mensch gibt sich selbst seine Gesetze. Ein so ohnmächtiges Wesen, das von den schmähhlichsten Leidenschaften tyrannisiert wird und ihnen zur Beute fällt — denn nur ganz vereinzelte haben mit der Gnade Gottes die Sünde meiden können —, ein solcher Sklave seiner Leidenschaften wird zum Gesetzgeber erhoben. Das Wesen, das aus sich ein reines Nichts ist, das alles bis in die innerste Faser seines Selbst vom Schöpfer erhalten hat, wird zum Schöpfer gemacht. Als solchen erklärt ihn ja ausdrücklich Fichte, der das Ich zum Urgrund der Welt erhebt; und Fichte hat nebst Schiller nach Eucken „die Grundgedanken Kants weitergeführt“.

Das deutsche Denken zeigt überhaupt den Charakter der Freiheit. „Die geistige Freiheit deutscher Art erweist sich weiter in einer eigentümlichen Gestaltung des erkennenden Denkens“.

Das muss man zugeben, Beweis dafür sind die zahllosen Systeme, die jahraus jahrein den Büchermarkt überschwemmen und mit der Wahrheit aufs leichtfertigste umspringen. Die Freiheit des Denkens zeigt sich darin, dass auch die unsinnigsten Weltanschauungen sich breit machen können, dass sie sich gegenseitig widersprechen und bis zum extremsten Radikalismus fortgeschritten sind.

Eucken denkt bei dem Lobpreis auf das deutsche Denken besonders an die deutsche „klassische Philosophie“, an den deutschen Idealismus, speziell an Hegel, den er zitiert. Nun ja, Hegel hat ein titanisches Werk unternommen, er hat das Denken von aller Beschränkung befreit, das Ich

von einer ihm äusseren Welt; diese ist das Erzeugnis des Denkens, der Weltprozess ein logischer Prozess im Kopfe des Philosophen. Selbst von dem Zwange der Grundaxiome hat er das Denken erlöst, der Satz vom Widerspruch macht ihm keine Sorgen, er macht den Widerspruch gerade zum Wesen der Dinge.

Dieser Sturz von den höchsten Höhen der Spekulation in die tiefste Tiefe des philosophischen Nihilismus macht doch auch dem Lobredner einiges Bedenken, aber er findet das Wagnis der deutschen Art ganz entsprechend.

„Gewiss war mit dieser Kühnheit des Unternehmens viel Gefahr verbunden, aber in diesen Dingen Gefahr vermeiden, das heisst auch auf alle Grösse verzichten; so gewiss wir als gute Deutsche auf einem echten durchdringenden Erkennen bestehen, so gewiss ein Stück Faustnatur in uns steckt, so gewiss werden wir mit Hegel ein gebildetes Volk ohne Metaphysik für einen Tempel ohne Allerheiligstes erklären. Die spekulative Philosophie als Metaphysik ist aber nur der Höhepunkt eines durchgehenden deutschen Strebens . . . Der Deutsche erträgt es nicht, die Welt als etwas Fremdes zu behandeln; er will im Ganzen der Wirklichkeit zu Hause sein und dadurch geistige Freiheit erringen“.

Dagegen muss bemerkt werden, dass der gegenwärtige deutsche Geist die Metaphysik vollständig verfehmt und viele für Hegel, Fichte und Schelling nur Spott und Verachtung übrig haben. Nur schüchtern wagen Vereinzelte der Metaphysik wieder das Wort zu reden.

Der Monismus dagegen, den Eucken in den letzten Sätzen als Geistes-eigentümlichkeit des Deutschen erklärt, ist allerdings jetzt die herrschende Weltanschauung der Philosophen; sie wollen dadurch „geistige Freiheit erringen“, ist euphemistisch gesagt; sie wollen sich von einem persönlichen Gott, ihrem Schöpfer, befreien.

Aber im Namen der deutschen Christenheit müssen wir dagegen protestieren, dass der Pantheismus der deutschen Art entspreche. Das christliche Deutschland schrieb auf seine Fahne die Devise des Erzengels Michael: „Wer ist wie Gott?“ gegen die Parole des stolzen Luzifer: Non serviam! Das ist nun auch die Parole des vom Gottesglauben abgefallenen Deutschlands, der monistischen Wissenschaft, und der von ihr irgeleiteten Sozialdemokratie.

„Die deutsche Freiheit erweist sich weiter in der Gestaltung des künstlerischen Schaffens. Sie ist an erster Stelle bemüht, der Seele neue Quellen zu erschliessen, ein Ganzes der Welt von innen heraus zu bauen, sich rein in die Entfaltung des Lebens zu versetzen und dieses in vollen Aufstieg zu bringen, mehr und mehr verborgene Tiefen aus ihm zu entdecken. Die deutsche Kunst möchte den Menschen sich selbst innerlich näher bringen . . . Daher ist die deutsche Musik kein nebensächlicher Anhang, sondern ein Hauptstück des deutschen Lebens, ein Hauptweg, die Welt

dem Geist und seiner Freiheit zu unterwerfen. Ebenso wurde auf der Höhe unseres klassischen literarischen Schaffens die Kunst zum Träger einer Welt der Freiheit . . . Wie dabei die Kunst durchgängig der Freiheit dient, so hat namentlich Goethe befreiend zu den Menschen und den Dingen gewirkt . . . Die bekannte gegenständliche Art Goethes schiebt kein Fremdes zwischen die Seele und die Welt, sondern sie versteht es, die Seele in der Welt und die Welt in der Seele zu finden. So wird die Wahrheit unmittelbar zur geistigen Freiheit . . .“

Die Seele ist also der Mittelpunkt der deutschen Kunst; von innen heraus soll das Ganze der Welt gebaut werden, der Mensch soll sich selbst innerlich näher gebracht werden. Das entspricht genau der philosophischen Ansicht, dass die Seele der Mittelpunkt einer Unendlichkeit ist, ganz selbstherrlich, unabhängig von aller Beschränkung. Dem Pantheismus Goethes entspricht es, dass er die Welt in der Seele und die Seele in der Welt findet. Es wird aber als das grösste und eigentliche Verdienst Luthers gepriesen, dass er die Seele von der Welt weg zu Gott geführt, das unmittelbare Verhältnis zwischen Gott und der Seele, zwischen der Seele und Gott wieder hergestellt hat.

Eine für unabhängig erklärte Seele ist allerdings in ihrer Kunst von jedem äusseren Einfluss frei, sie richtet sich allein nach den Regeln der Kunst; sie braucht darum keine Moral zu respektieren. Die Schamhaftigkeit gilt ihr als Prüderie, sie befreit den menschlichen Körper selbst von der lästigen Kleidung, welche seine Schönheit verdeckt, und pflegt die Nacktkultur. Das ist die natürliche Entwicklung der freien und befreienden deutschen Kunst.

2. Der zweiten These Euckens müssen wir rückhaltlos zustimmen. „Bei vielfacher politischer Rückständigkeit droht uns Deutschen politische Unfreiheit, vor allem von seiten einer radikalen Demokratie und des Sozialismus“. Doch müssen wir bemerken, dass die politische Rückständigkeit erst mit der Spaltung Deutschlands durch die befreiende Reformation eingesetzt hat. Seitdem ist Deutschland von seiner zentralen Stellung in Europa zu einem politischen Gemeinwesen zweiter Klasse herabgesunken. Ferner kann nicht geleugnet werden, dass die Gefahr, welche uns von seiten einer radikalen Demokratie droht, von der deutschen Wissenschaft heraufbeschworen ist, welche das Individuum für selbständig, unabhängig erklärt hat. Dieser Radikalismus ist die konsequente Weiterentwicklung der Revolution. Die Auflehnung gegen die rechtmässige Obrigkeit fordert andere heraus, sich mit gleichem Recht gegen die neue Gewalt aufzulehnen, und so entsteht ein Chaos, das zur radikalen Anarchie führt. Eine solche Revolution war auf religiösem Gebiete auch die Reformation: Auflehnung gegen die rechtmässige Obrigkeit; sie musste mit logischer und praktischer Konsequenz zu immer weiteren Abfällen führen; denn das ist der Fluch der bösen Tat, dass sie fortzeugend Böses muss gebären. Tatsächlich ist

der Protestantismus der Neuzeit an diesem Radikalismus angelangt, er befreit sich von allen christlichen Dogmen und erklärt mit vollem Rechte, dass er allein der rechtmässige Erbe der Reformation sei; die Freiheit, sich seine Religion selbst zu bestimmen, die Luther für sich in Anspruch nahm, hat in konsequenter Weiterbildung zu diesem Radikalismus geführt, und auch Eucken betrachtet denselben als durchaus berechtigt. Aber Luther hielt noch fest an den Grundlehren des Christentums, an dem Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der Erlösung. Ja, die Erlösung durch den Kreuzestod Christi ist das festeste, allbeherrschende Moment seiner Religion. Eucken dagegen hält dies für ein überlebtes Ueberbleibsel mittelalterlichen Aberglaubens und macht es der Kirche zum Vorwurf, dass sie es noch mitschleppe, beschuldigt sie sogar deshalb der Unwahrhaftigkeit. Bei Luther ist es ihm etwas „Zufälliges“ und „Konfessionelles“, das er bei seiner Beurteilung ferngehalten wissen will. Er preist ihn als Heros religiöser Freiheit, obgleich er ganz und gar von einem religiösen Wahn beherrscht war, er verherrlicht sein heiligmässiges Inneres, obgleich es ganz und gar in Aberglauben gegründet war. Die Kirche dagegen, welche den ihr anvertrauten Glaubensschatz treu bewahrt, wird der Unwahrhaftigkeit geziehen! Ist das Gerechtigkeit, ist das Wahrheit?

3. Das Resultat seiner Betrachtungen über die deutsche Freiheit schliesst Eucken mit den Worten: „So gilt es, auf dem Grunde einer selbstständigen Geisteswelt ein eigentümliches politisches Leben und eine politische Freiheit zu entfalten und dabei weder einem flachen Optimismus noch einem missmutigen Pessimismus zu verfallen, wohl aber einen Aktivismus der Ueberzeugung zu verfechten, der allen Sorgen und Nöten des menschlichen Lebens eine feste Zuversicht und eine tapfere Gesinnung entgegensetzt. Das entspricht dem tiefsten Grund der deutschen Art, und an diesem Grund wollen auch wir uns halten“.

Diese selbständige Geisteswelt ist der rote Faden, der sich durch alle Schriften Euckens hindurchzieht. Ihr Begriff ist aber sehr unbestimmt, jedenfalls nur für sehr hohe Geister fassbar, nur ihnen kann er eine feste Zuversicht und eine tapfere Gesinnung in allen Sorgen und Nöten des Lebens verleihen. Die Durchschnittsmenschen, welche die Regel bilden, bedürfen in ihren grossen Nöten ganz anderer Stützen, die Diesseitsreligion erweist sich da als ganz ohnmächtig. In gegenwärtiger Schrift erscheint die selbständige, innere, ursprüngliche, bei sich bleibende Geisteswelt etwas fassbarer: es ist die Unabhängigkeit, Selbstherrlichkeit des Individuums, das sich selbst Gesetzgeber ist. Aber die Proklamierung dieser Unabhängigkeit kann keine politische Freiheit erzeugen, sie führt notwendig zur politischen Unfreiheit, zur Herrschaft der Massen, des Pöbels, wie uns dies unsere gegenwärtige traurige Lage handgreiflich zeigt. Eucken muss ja selbst gestehen: „Die letzte und höchste Stufe erklimmt die Unfreiheit unter dem Schein der Freiheit in der sozialistischen Gestaltung des Staates

und des Lebens. Hier, wo die bisherige Oppositionsbewegung zur herrschenden Stellung gekommen ist und wo sie alle überkommenen Bindungen abgeschüttelt hat, da hat die Unfreiheit den höchsten Gipfel erreicht. Das System des Sozialismus erhebt die Freiheitsformel zur äussersten Höhe, sachlich aber bedroht es sie mit einer völligen Zerstörung. Hier liegt alle Freiheit am Gesamtwillen der Menschen . . . Dass das Ganze keinen Druck gegen den einzelnen ausübt und dass es selbst die höchste Vernunftinstanz bildet, die Quelle alles Guten und Wahren bildet, das wird als selbstverständlich vorausgesetzt“.

Sehr richtig! Aber diese Annahme ist die notwendige Folge der von der Wissenschaft proklamierten Selbstherrlichkeit des Individuums. Eucken erwartet eine Bindung durch die höheren geistigen Zusammenhänge. Aber diese abstrakten, in der Luft schwebenden Wesenheiten zerreisst das souveräne Individuum wie dünne Spinnweben. Wirklich gebunden, innerlich verpflichtet wird der Mensch nur durch eine in Gott gegründete sittliche Weltordnung. Diese legt seiner Freiheit einige Schranken auf, schliesst die Willkür aus, sie stellt ihn aber auf den dem Menschen im Universum zukommenden Platz, und nur auf diesem kann er menschenwürdig sich betätigen und freie Bewegung erhalten. Deo servire regnare est.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Religionswissenschaft.

Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt von E. Hardy. Neue Ausgabe, besorgt von R. Schmidt (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte I). Münster 1919, Aschendorff.

Mit Freuden ist es zu begrüssen, dass ein Fachgenosse das Werk des der Wissenschaft leider zu früh entrissenen Kenners indischen Lebens in neuer Ausgabe hat erscheinen lassen. Zu einer Zeit, da der Neubuddhismus mit Ungestüm in Europa sich Geltung zu machen sich bemüht, tat eine objektive Darstellung des Systems von unparteiischer Seite dringend not. Das Werk von Hardy konnte aber nicht einfach unverändert wieder aufgelegt werden, da seit seinem Erscheinen sehr wertvolle neuere Forschungen Licht über das buddhistische Problem gebracht haben. Diesen gerecht zu werden, hat sich der Herausgeber angelegen sein lassen, zugleich aber Veränderungen nur so weit vorgenommen, als es ohne Verletzung der Pietät gegen den hochverdienten Indologen geschehen konnte.

Nur der letzte Abschnitt, in dem Hardy einen Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus anstellt, hat ihm die grösste Verlegenheit bereitet, und auch Kuhn hat denselben beanstandet. Es wurde ihm versichert, dass Hardy selbst bei einer Neuauflage manches anders gestaltet haben würde. Aber trotzdem hat er nur ganz wenige Sätze geändert, „in denen der Apologet über den Gelehrten obgesiegt hatte“

Ich meine, bei einem solchen Vergleiche kann der Apologet nie zu weit gehen: Der Buddhismus ist ein so widerspruchsvolles System, dass auch das schärfste Urteil gegen ihn nicht als übertrieben bezeichnet werden kann. Darum wäre eine Parallelisierung eigentlich müssig. Aber nicht aus dem vom Vf. angeführten Grunde, dass der gläubige Christ so gut wie der überzeugte Buddhist seine Religion natürlich für die beste und einzig wahre erklären würde. Die Parallelisierung wird uns ja aufgedrängt durch die Buddhafreunde, welche eine grosse Menge von Erzählungen der hl. Schrift für Entlehnungen aus dem Buddhismus ausgeben. Diese müssen also zurückgewiesen werden. Der Apologet hat dabei leichtes Spiel, nachdem neuerdings Marbe experimentell und rechnerisch die Uebereinstimmung des menschlichen Denkens nachgewiesen und dabei auf den logischen Fehler, aus Uebereinstimmung Entlehnung zu folgern, hingewiesen hat.

Auch dem andern Grund für Zwecklosigkeit des Vergleiches können wir nicht beistimmen; der Vf. meint, Buddhismus und Christentum seien aus so verschiedenen Wurzeln erwachsen, dass man sie ein jedes nur aus sich heraus beurteilen könne. Was uns am Buddhismus fremdartig, wunderlich oder vielleicht gar lächerlich vorkommt, ist echt indisch; das muss allein aus dem indischen Geist heraus beurteilt sein, und man muss sich hüten, dabei europäische Ansichten einzumengen.

Aber es gibt auch objektive Normen der Wahrheit, nach denen man ein System beurteilen kann, und speziell ist das Christentum die absolute Religion, nach der man eine andere beurteilen muss. Allerdings, europäische Ansichten dürfen uns dabei nicht massgebend sein, wohl aber evidenten Vernunftwahrheiten und die Lehre der katholischen Kirche, welche die absolute Religion darstellt. Und zur Beurteilung des Buddhismus reicht es hin, seine zwei Grunddogmen, Atheismus bzw. Pantheismus und die Seelenwanderung, zu berücksichtigen: das letztere ist etwas so Absurdes, dass man Buddha entweder als Lügner oder als Geisteskranken erklären muss, wenn er behauptet, schon in früheren Stadien vor seiner Geburt gelebt zu haben. Aber die Neubuddhisten, welche dem Christentum den Glauben versagen, bringen es fertig, die albernsten indischen Ammenmärchen zu verherrlichen. Sind es nicht Ammenmärchen, wenn Buddha plötzlich verschwindet und an einem andern Orte wieder erscheint, wenn er 500 Scheite Holz in einem Augenblicke spaltet, 500 Gefässe erscheinen lässt, das Wasser um sich herum eine Mauer bilden lässt, wenn himmlische Wesen seine Predigt hören und ihn in seiner Grösse verherrlichen, der Scheiterhaufen sich mit seinem Leichnam von selbst entzündet? Hardy bemerkt mit Recht: „Die Wunder Christi und Buddhas auf eine Stufe mit einander zu stellen, geht aus äusseren und inneren Gründen nicht an. Schon rein äusserlich betrachtet, gleichen sie wie Tag und Nacht. Von der schlichten Erhabenheit der Wunder Christi hebt sich so scharf als möglich ab das groteske Wesen der Wunder Buddhas. Innerlich vollendet sich der Gegensatz durch das Vorhandensein eines erkennbaren sittlichen Zweckes auf der einen und durch das Fehlen eines solchen auf der andern Seite“. Die Wunder Christi bestehen auch die schärfste historische Kritik, die des Buddha werden kritiklos aus einer dunklen Vergangenheit geglaubt.

Da fragt man sich unwillkürlich, wie ist es doch möglich, dass denkende Menschen den Buddhismus an die Stelle des Christentums setzen wollen? Der

Grund ist sehr einleuchtend: Der Atheismus und Pantheismus des Systems Buddhas passen in ihren Kram. Die Forderungen des Christentums sind ihnen lästig, es verlangt Demut, Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott, unserer Hilfs- und Erlösungsbedürftigkeit. Das ist ein Anstoß für die Selbstverherrlicher des Ich. Dagegen steht im Buddhismus das Ich im Mittelpunkt alles Denkens und Strebens, es erlöst sich selbst. Es bezieht, wie Hardy bemerkt, alles auf sich zurück. „Der Buddhist vernimmt in hundert Variationen immer nur die eine Mahnung: Sei klug und schade dir selber nicht“. Aber im Widerspruch zu dieser Grundtendenz muss das Ich nach Buddha unterdrückt, vernichtet werden. Darin folgen ihm die Neubuddhisten nicht nach: Das Ich soll sich ausleben. Nur weil es ihnen zu gut geht, verzichten sie auf ein Jenseits.

Aber, sagt man, Millionen und Millionen haben die buddhistische Lehre angenommen und gewiss nicht aus üppigem Leben. Nun, da bietet sich die Erklärung, welche Schmidt über das Wesen des Buddhismus gibt. Er ist ein natürliches Erzeugnis des indischen Geistes, quietistischen Stumpfsinns und träumerischer Trägheit.

Zugleich zeigt diese auffallende Erscheinung, wie irrtümlich die buddhistische und moderne Auffassung von der Kraft der Vernunft ist, welche auch ohne göttliche Hilfe die Menschheit zur höchsten Stufe der Entwicklung führen könne. Denn auch der Islam, der Brahmanismus, der Sintoismus, der Konfutianismus, der Fetischismus zählt seine Anhänger nach vielen Millionen. Wir brauchen also diese Millionen-Religionen nicht zu widerlegen, sie widerlegen sich gegenseitig. Die einfachste und beste Widerlegung von unserer Seite bietet eine objektive Darstellung des Systems aus den Quellen durch sachverständige Sanskritkenner, wie sie hier von Hardy und seinem Bearbeiter geboten wird. Sie genügt, um darzutun, dass allerdings eine Parallelisierung mit dem Christentum überflüssig ist, weil eben der Abstand ein unermesslicher ist. Darum sei das Werk bestens empfohlen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Experimental-Theologie, behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers. Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. Bonn 1919, A. Marcus und E. Webers Verlag. X und 168 S.

1. Den Begriff der „Experimental-Theologie“ umschreibt der Verf. wie folgt: „Was bedeutet diese Bezeichnung? — Unter einem »Experiment« versteht man im allgemeinen eine Handlung oder eine zusammengesetzte Mehrheit von Handlungen, die den Zweck irgend einer Erkundung (»experiri«) entweder von vornherein schon haben, oder ihm wenigstens nachträglich dienstbar gemacht werden. Je nach der Art dieses Zweckes wird man das »Experiment« einer der in Betracht kommenden Wissenschaften (der Physik, der Psychologie usw.) zuweisen, der Theologie also dann und nur dann, wenn der Zweck eine Beziehung auf Gott hat“ (2/3).

In der Anmerkung 4 zu S. 3 wird ergänzend noch bemerkt: „Das Wort »Experiment« kann in engerem und weiterem Sinne gebraucht werden.

»Schulexperimente« z. B. haben weniger den Zweck, etwas zu erfahren, was man noch nicht weiss, als vielmehr etwas Gewusstes vor Augen zu führen“.

Zur Begründung der Einführung dieses neuen Fachausdrucks weist Isenkrahe in der Anmerkung zu S. 2 darauf hin, dass manche sich früher auch gegen den Namen „Experimental-Psychologie“ gestäubt haben, weil „Experimente“ nicht in die Psychologie gehörten, ganz mit Unrecht, wie der Bestand und Erfolg der Experimental-Psychologie beweise. „Nun mag mancher auch wohl den Begriff der »Theologie« so eng fassen, dass in ihrem Bereich von »Experimenten« überhaupt keine Rede sein könne, und sich daher durch die Zusammensetzung »Experimental-Theologie« lebhaft abgestossen fühlen. Vielleicht wird er aber doch, wenn er von dem Inhalt der folgenden Abschnitte Kenntnis genommen, zu dem Ergebnis gelangen, dass der hier erörterte Gegenstand mit Recht zur »Theologie« gerechnet werden dürfe, sogar im Rahmen der Apologetik ein wichtiges Kapitel dessen bilde, was man »Theologische Grundwissenschaft oder Fundamentaltheologie« nennt. (Vgl. dazu u. a. Schanz, »Apologie des Christentums“, I, S. 8. 4. Aufl. I, S. 13.) Allerdings liegt er, wie so manche Einzelpunkte der Apologetik, ausserhalb der strenggefassten Glaubens- und Sittenlehre und insofern auch nicht im Bereich des eigentlichen kirchlichen Lehramtes“.

2a. Man wird nicht behaupten können, dass damit ein befriedigender Begriff der vom Verfasser inaugurierten Experimental-Theologie gegeben und die Einführung des neuen Fachausdruckes begründet sei. Die Ausführungen des Verfassers leiden hier an einer bedauerlichen Unklarheit, die auch durch die eingehenden Darlegungen des Buches leider nicht behoben wird. Was soll denn eigentlich, so fragt man sich beim Studium des Buches immer wieder, die Experimental-Theologie leisten, was soll sie „erkunden“?

Liest man die drei ersten Abschnitte, welche die Titel tragen: Experimental-Theologie im Alten Testament, Experimental-Theologie zu Zeiten Christi und der Apostel, Experimental-Theologie im Christlichen Altertum und Mittelalter, so muss man zu dem Schlusse kommen, dass die Experimental-Theologie den Wissenschaftszweck hat, aus einem wunderbaren sinnenfälligen Vorgang das Wohlgefallen bzw. Missfallen Gottes oder den Willen Gottes hinsichtlich einer Person oder Sache oder gewisse Eigenschaften Gottes oder den Ursprung einer Sache aus Gott oder die Sendung einer Person durch Gott zu „erkunden“.

Der vierte Abschnitt: Neuzeitliche Experimental-Theologie schiebt diesen Wissenschaftszweck auf einmal in den Hintergrund und kehrt einen wesentlich andern hervor, nämlich den der Feststellung des Wunder-Charakters eines Vorganges d. h. des Gewirkteins dieses Vorganges durch Gott unter Ausschluss der Naturkräfte. Dieser letztere

Wissenschaftszweck ist in den folgenden Abschnitten des Buches nunmehr der alleinige, wobei auffällt, dass der Verfasser diesen Auffassungswechsel nicht kenntlich macht, vielmehr die zweite Auffassung der ersteren unmerklich beiorndnet, bis auf einmal ebenso unmerklich die erstere ganz aus dem Gesichtskreis schwindet und die zweite die Alleinherrschaft antritt. So entsteht der Eindruck, als ob dem Verfasser selber der grosse Unterschied dieser beiden Wissenschaftszwecke nicht so recht zum Bewusstsein gekommen sei. Und doch ist dieser Unterschied ein so grundlegender: im ersten Falle nämlich wird der Wundercharakter eines Vorganges als gegeben vorausgesetzt; die „Erkundung“ besteht hier darin, dass in dem wunderbaren Vorgang, weil er Gott zum unmittelbaren Urheber hat, die Beglaubigung irgend einer Wahrheit oder Tatsache, für die der betreffende Vorgang aufgeboten worden ist, durch Gott gesehen, also eine Schlussfolgerung gezogen wird — es heisst den Worten ihre Bedeutung rauben, wenn man diese Schlussfolgerung ein „Experiment“ nennt und sie der „Experimental-Theologie“ zuweist. Im zweiten Falle wird der Wundercharakter eines Vorganges naturwissenschaftlich untersucht. Das geschieht zum Teil aufgrund von Feststellungen, welche die Experimentalwissenschaften anderweitig schon gemacht haben und die jetzt als Masstab der Beurteilung an den merkwürdigen Vorgang angelegt werden, zum Teil auch durch naturwissenschaftliche Beobachtungen an dem wunderbaren Vorgang oder an dem Subjekt bzw. Objekt dieses Vorganges selber, z. B. durch photographische oder kinematographische Aufnahmen des Vorganges (welche beide Mittel der Verfasser vor allem angewendet sehen will), auch mit Hilfe der Röntgenstrahlen (z. B. durch Röntgenbeleuchtung wunderbar geheilter Körperteile) u. s. f. — Es ist das grosse Verdienst des Verfassers, für eine allseitigere, ja geradezu systematische Anwendung dieser naturwissenschaftlichen Mittel bei der Wunderfeststellung eingetreten zu sein und im einzelnen die verschiedenen Gruppen angeblich oder wirklich wunderbarer Vorgänge, bei denen dieses Verfahren anzuwenden sei, aufgezählt und beschrieben zu haben. Ob man aber berechtigt ist, diese Feststellungen „Experimente“ zu nennen und sie einer „Experimental-Theologie“ zuzuweisen, bezweifle ich sehr. Immerhin tragen sie wenigstens noch den Schein des „Experimentes“ an sich, während die erstgenannten Feststellungen, wie erwähnt, aber auch gar nichts mit einem „Experiment“ zu tun haben.

b. Leider ist durch die Unklarheit in der Festlegung des besonderen Wissenschaftszweckes der neuen „Experimental-Theologie“ ein grosser Zwiespalt in die sonst so dankenswerte Schrift Isenkrahes hineingetragen worden. Ich will diese Tatsache näherhin begründen:

α. Der Vorgang beim Opfer Abels, der durch Josua von Gott erbetene Sonnenstillstand, die wunderbare Wirkung der Trompeten der Israeliten auf die Mauern von Jericho, „die Dauerprobe mit dem Oelkrüglein der Witwe von Sarephtha“ (5), die Erweckung des Sohnes der

Witve von den Toten durch Elias, die »Proben« göttlicher Strafgerichte an Israel wegen Achans und dann wieder wegen Achabs Sünden und das an das letztere Strafgericht anknüpfende, von Elias als ein Zeichen der Verurteilung des Balsdienstes durch Gott erbetene Feuerwunder, die Bewahrung der drei Jünglinge im Feuerofen und die Errettung des Daniel aus der Löwengrube sind dem Verfasser „Experimente“. In welchem Sinne? In dem Sinne, dass durch das Wunder bei Abel der Vorrang eines Bruders vor dem anderen durch Gottes Urteil entschieden worden sei (4), dass Gott durch das Sonnenwunder bei Josua seine Macht (4) bekundet habe und dass die Eröffnung eines trockenen Weges durch den Jordan bei Josua „von vornherein als Probe, als Erkenntnismittel bezeichnet“ war „dafür, dass Gott dem Volke Israel beistehe“ (5), dass die Witve an der durch Elias vollzogenen Totenerweckung erkannt habe, dass Elias ein Mann Gottes sei; auch verschiedene im Buche Daniel erzählte wunderbare Vorgänge, vor allem das Wunder an den Jünglingen im Feuerofen und an Daniel in der Löwengrube, sind ihm „eine Reihe von Versuchen, deren Zweck und Ergebnis in der Feststellung bestand, dass der Gott Israels der einzig wahre Gott sei“ (8). Insbesondere auch „darf die Art, wie Elias ihn [den in Trockenheit verschlossenen Himmel] wieder öffnete, als ein grossartiges, geradezu dramatisch aufgebautes Beispiel von »Experimental-Theologie« bezeichnet werden“ (6), denn Elias wollte durch dieses Wunder bezwecken, „dass dieses Volk erkenne, dass du, Herr, Gott bist, und ihr Herz wieder herausgelenkt hast“ (7/8). „Aus diesen Proben“, so schliesst der Verfasser diesen Abschnitt, „geht zur vollen Genüge hervor, dass und wie im Alten Testament Experimental-Theologie geübt worden ist“ (9).

„Die Experimental-Theologie zu Zeiten Christi und der Apostel“, wovon im 2. Abschnitt die Rede ist, hatte nach dem Verfasser dieselben Zwecke. Da war es zunächst der Teufel, der (Mt. 4, 10) den Herrn zum Wunderwirken verleiten, „eine Experimentalprobe in Szene setzen“ (10) wollte, um „zu ergründen, ob derjenige, der in der Gestalt des »Jesus von Nazareth« wandelte, der »Sohn Gottes« sei“ (10).

„Desgleichen wollten die Pharisäer (Mt. 12, 38) ebenfalls eine Probe haben“ zum Erweis seiner Messianität, sogar einen astronomischen Machtbeweis (Mt. 16, 1).

Auch Jesus bezeichnet seine Wunder, seine Voraussagen und seine Auferstehung als Erkenntnismittel seiner Messianität und Gottheit (11).

Ferner: Dem Thomas stellt er seine Wundmale, den Aposteln und Jüngern seinen betastbaren Leib, den Aposteln seinen Genuss von Fisch und Honigkuchen als Erkennungsmittel für die Tatsächlichkeit seiner Auferstehung hin. „Diese Art, die leibliche Auferstehung zu bewahrheiten, kann, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, mit Recht als ein physiologisches Experiment bezeichnet werden“ (12).

Ebenso waren die von den Aposteln laut Bericht der Apostelgeschichte gewirkten Wunder „bewahrheitende Proben ihrer göttlichen Sendung“ (12), an diesen Wundern sollten die Menschen erproben, ob die Apostel wirklich das wahre und echte Wort Gottes verkündeten und Gott mit ihnen sei.

Zur „Experimental-Theologie im christlichen Altertum und im Mittelalter“, von welcher der Verfasser im dritten Abschnitt drei Beispiele ausführlich erzählt — nämlich die zum Erweis der Gottheit Christi und Machtlosigkeit der nordischen Heidengötter (15) vollzogene Fällung der Thor-Eiche bei Geismar durch St. Bonifatius, die vom hl. Franz von Assisi zur Bestätigung der Wahrheit des Christentums dem Sultan Kamil angebotene Feuerprobe (15) und die durch den hl. Franziskus Xaverius zu demselben Zwecke bewirkte Errettung eines heidnischen Königs und Erweckung eines Toten —, gehören „die vielfältigen Formen der Ordalien, vom ritterlichen Zweikampf herab durch die Feuer-, Wasser-, Abendmahls-, Kreuz- und Bahr-Probe bis zum Hexenbad, bei dem der böse Geist und sein Werk gewissermassen durch das spezifische Gewicht der ihm verfallenen Person experimentell festgestellt werden sollte“ (14).

(Es ist zu beachten, dass der Verfasser hier auch Nicht-Wunder, nicht durch Gott gewirkte Vorgänge, in die Experimental-Theologie einführt.)

β. Bis hierher hat Isenkrahe als Zweck der Experimental-Theologie bezeichnet die Erkundung des göttlichen Wohlgefallens oder Missfallens an einer Person oder Sache, des göttlichen Willens in dieser oder jener Angelegenheit, der göttlichen Sendung eines Propheten, der Messianität und Gottessohnschaft Christi.

Vom vierten Abschnitt ab — „Neuzeitliche Experimental-Theologie“ — ist der Zweck der Experimental-Theologie auf einmal ein anderer: „Es handelt sich“, so erklärt er jetzt, „dabei namentlich um das Gebet und dessen Erhörung, anderseits um Wunder und deren sichere Feststellung“, das heisst, wie die weiteren Ausführungen dartun, erstens um die Frage, ob Gott alle Gebete ausnahmslos im Rahmen der Naturordnung, d. i. durch das naturgesetzliche Wirken der bei Gründung der Schöpfung zwar als unabänderlich aufgestellten, aber damals schon für die Gebetszwecke eingerichteten Naturordnung, erhöere, oder ob ein Teil der Gebete auf diese natürliche Weise, ein anderer Teil durch unmittelbares Eingreifen Gottes über und gegen die Naturkräfte erhört werde, und wie eine solche Erhörung vereinbar sei mit der Gesetzmässigkeit und Unabänderlichkeit der Naturordnung, — zweitens um die Frage, wann ein Vorgang als Wunder d. i. als „eine in der Welt stattfindende Veränderung“, für „die in einem gewissen Augenblick der Gesamtzustand der Welt keine hinreichende Ursache darbietet“ (17 Anm. 12), anzusehen sei.

In diesen neuen Zweck der Experimental-Theologie schiebt Isenkrahe zunächst noch den erstgenannten hinein, ja, er fügt ihm noch einen zweiten hinzu, nämlich die Erkundung, inwiefern solche Ereignisse [gemeint sind

die natürlichen Gebetserhörungen], wenn sie als »natürliche« gelten, noch den Charakter einer »Probe«, einer »Kennzeichnung« göttlichen Waltens haben. Diese Unklarheit in der Bestimmung des Zwecks der Experimental-Theologie zieht sich durch den erwähnten vierten Abschnitt hindurch und beschwert auch noch den fünften: Das statistische Verfahren, der den Anfang der „Zweiten Abtheilung: Ausblick für Gegenwart und Zukunft“ bildet. (Nebenbei bemerkt, gehört der grösste Teil des fünften Abschnittes meiner Auffassung nach nicht zur Sache, da hier nicht von der Erkundung wunderbarer Vorgänge, sondern von der statistischen Erfassung des sittlichen Verhaltens der Bekenner der einzelnen Konfessionen und von den Rückschlüssen daraus auf die Güte der betreffenden Konfession die Rede ist.)

Die folgenden Abschnitte — der 6. bis 16. — handeln jetzt ausschliesslich vom zweiten Zweck der „Experimental-Theologie“, nämlich von den Mitteln und Wegen, den Wunder- oder Nichtwundercharakter eines sinnenfälligen Vorganges naturwissenschaftlich festzustellen. Sie sind überschrieben: Ueber die Stellungnahme zu den Wundern im allgemeinen; Lourder Heilungen, Lourder Veröffentlichungen; der Streit über das Wunder in Oostaker; die Verflüssigung des Januariusblutes in Neapel und meine Bemühungen um diese Frage; andere Blutwunder, andere Aufgaben der Experimentaltheologie; Stigmatisierte, Wunden und Blut, Ausfall der Ernährung; apologetische Verwertung der den Stigmatisierten eigentümlichen Unterscheidungsgabe; Wahrheitsproben anderer Art, Vorherwissen, Massnahmen zur Sicherung der Echtheit; weitere Möglichkeiten experimenteller Betätigungen, Augenwunder; das Oelwunder von Eichstätt; Erwägungen zum Schlusse.

Was der Verfasser in diesen Abschnitten ausgeführt hat, muss im grossen und ganzen die Zustimmung aller kritischen Apologeten und Religionswissenschaftler finden. Naturwissenschaftliche Kritik an den Wundervorgängen ist wissenschaftlich berechtigt und apologetisch wünschenswert, vorausgesetzt, dass die Naturwissenschaft sich nicht für allein zuständig hält und keine Gebietsüberschreitungen in den Bereich der Philosophie und Theologie vornimmt. Ueber Einzelheiten, die jedoch von geringerer Bedeutung sind, lässt sich streiten; auch werden einzelne Auslassungen Isenkrahes wegen ihrer Form nicht allweg gefallen. Hie und da merkt man auch, dass ein Nicht-Theologe über Theologisches spricht.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin. Von Mgr. Dr. Nikolaus Pfeiffer, Domkapitular und Theologieprofessor zu Kassa (Ungarn). Freiburg (Schweiz) 1918, St. Paulus-Druckerei. 8°. XI und 44 S.

Auch vom praktischen Standpunkt ist es wichtig, die Auffassung der Klugheit von Seiten der bewährtesten Philosophen zu kennen. Die Klugheit ist die grosse Lehrmeisterin des Lebens, und ein kluger Mann ist nach dem Worte der Schrift besser als ein starker (Sap. 6, 1). Man wird aber naturgemäss die Klugheit um so höher schätzen und um so glücklicher von ihr Gebrauch machen, je besser man sich mit ihr selbst und den Gesetzen und Weisen ihrer Aeusserung bekannt gemacht hat.

Der Verf. hatte in seiner Lehrtätigkeit und in einem Vortrag in der St. Thomas-Gesellschaft zu Budapest die Klugheit nach der Lehre des Aquinaten behandelt. Die vorliegende Schrift, die eine Doktor-Dissertation ist, will die einschlägige Lehre von Aristoteles und Thomas vergleichend darstellen. Dabei versteht es sich wohl, dass bei St. Thomas der Theologe in den Hintergrund tritt und fast nur das Philosophische in Betracht genommen wird (Vorwort V f.).

Unter den vier Grundtugenden, die freilich bei Aristoteles nicht in dieser Zusammenstellung vorkommen, ist die Klugheit die erste. Sie ist bei ihm die andere Verstandestugend neben ihrer höheren Schwester, der Weisheit. Sie lehrt, wie wir im einzelnen handeln müssen, welche konkreten Ziele wir uns setzen und mit welchen Mitteln wir sie verfolgen müssen. Die Gerechtigkeit, als besondere Tugend im Ganzen der Tugenden überhaupt, gehört dem nackten Willen an, den sie bestimmt, jedem das Seine zu geben. Die Mässigkeit und der Starkmut eignen den Affekten, jene dem begehrenden Teil der Seele gegenüber dem Guten und seinen Reizen, dieser dem irasziblen Teil gegenüber dem Uebel und seinen Schrecken (7).

Wie die Ethik des Aquinaten überhaupt, so fusst auch seine Lehre von der Klugheit durchaus auf der des Aristoteles und stimmt mit ihr überein.

Nur darin entfernt er sich von ihm, dass er die Klugheit nicht bloss eine Verstandestugend, sondern gleichzeitig auch eine sittliche Tugend sein lässt (5).

Das ist aber, so scheint uns, mehr ein Unterschied im Wort als in der Sache. Dass die Klugheit dem Verstande vorhält, was im gegebenen Falle zu tun ist, sagt auch Thomas (*Summa Th.* 2, 2 q. 57, a. 5), wie der Verf. selbst S. 5, Anm. 4 bemerkt, und dass der Kluge auch nach der Vorschrift der Klugheit freiwillig handelt, liegt teils schon in der Aristotelischen Definition der Tugend überhaupt ausgesprochen, nach der sie ein bestimmter

Habitus des Wählens und Handelns ist (*Eth. Nic.* II, 4), teils in der Definition der Klugheit insbesondere, die nach *Eth. Nic.* VI, 5 lautet: „ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns in Dingen, die für den Menschen Güter und Uebel sind“. Es mag freilich sein Gutes haben, wenn betont wird, dass die Tugend der Klugheit eben als solche ihr Subjekt an dem Willen des Menschen hat. Denn es gibt viele Menschen, die leichter aus Affekt als aus Irrtum unklug handeln, so dass man bei ihnen von wirklichen Versuchungen gegen diese Tugend und von Einwilligung reden kann.

Trotz des engen Anschlusses an Aristoteles geht Thomas gleichwohl in der Lehre von der Klugheit insofern über ihn hinaus, als er in der Einteilung, Gruppierung und Systematisierung weit reicher ist, und da, wo jener den Zusammenhang nur schwach andeutet, ein ganzes, zusammenhängendes Schema gibt (44).

Die gediegene Abhandlung ist sorgfältig und mit Erudition geschrieben. Sie verdankt ihre Entstehung der Anregung eines hochgeschätzten Lehrers an der Universität Freiburg in der Schweiz und zeigt in erfreulicher Weise das wachsende Interesse an der aristotelischen Philosophie.

Köln-Lindenthal.

Dr. E. Rolfes.

- 1) **Spinoza Redivivus.** Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie. Halle (Saale) 1919, Weltphilosophischer Verlag. Grossoktav. IV und 135 S. *N.* 8.
- 2) **Augustinus Redivivus.** Des hl. Kirchenvaters philosophisches Weltbild nach den „Bekanntnissen“. Vom Verfasser des Spinoza Redivivus. Halle (Saale) 1919, Weltphilosophischer Verlag. Grossoktav. IV und 189 S. *N.* 10.

Ein eigener, aber scharfsinniger Denker, der vorläufig seinen Namen nicht nennt, ist hier an das Studium Spinozas und der „Bekanntnisse“ des hl. Augustinus gegangen und hat Fragen aufgeworfen, welche im Falle ihrer Bejahung beide Männer in neuem Lichte erscheinen liessen. Zwar werden nicht neuartige Darstellungen der Systeme des Spinoza oder des hl. Augustinus geboten, wohl aber grundlegende Probleme der Philosophie überhaupt zur Sprache gebracht, an welchen die bisherige Philosophie sich vergebens versucht hat (Sp. R. 1—24), die aber nach des Verfassers Meinung im richtig verstandenen Sp. und Aug. gelöst vor uns liegen (Aug. R. 30 ff.). Beide hätten nicht bloss das Prinzip ihrer Philosophie gefunden, sondern der Philosophie überhaupt, und ein Verfahren angewendet, das jeden Irrtum ausschliesst und zum sicheren Ziele führt. Darum nennt er beide „Vollender der Philosophie“. — Wie Verf. beide Männer zusammenstellt, so lassen sich auch beide Werke einem Urteil unterstellen. Obwohl äusserlich selbständig, hängen beide innerlich

aufs engste zusammen und ist Aug. R. nur die Fortsetzung von Sp. R. Die Hauptprobleme sind zwar auch in Aug. R. noch nicht zum vollen Aus-
trag gebracht; das soll erst geschehen in einer bereits angekündigten Reihe
von Kommentaren zu Spinozas Schriften. --- Folgende zwei Hauptthesen
treten besonders hervor: 1. Die Philosophie Spinozas und Augustins stehen
nach der Aussage dieser Autoren selbst unter einer Geheimschrift.
2. Das einzige Prinzip der Philosophie, das bisher verfehlt wurde, ist die
cognitio intuitiva Spinozas und Augustins, in der allein Wahrheit,
Gewissheit und Notwendigkeit enthalten sind.

Für die Geheimschrift beruft sich Verf. auf die Erläuterung nach
der 20. Definition der Leidenschaften (Sp. R. 41 und 50). Allein jene
Stelle bezieht sich bloss auf die Leidenschaften, und auch da nur
auf ihre Benennungen (nominal), also nicht auf Spinozas Philo-
sophie überhaupt. Dass bei Spinoza *Deus, natura, mens, idea, corpus,*
res etc. andern Inhalt haben als sonst, dürfte nicht auffallen, wenn man
einen Blick tut in die philosophischen Wörterbücher (Eisler, Kirchner,
Schmidt). Auch zur Auflösung der Stelle (Ethik V, 41): *virtutis funda-*
mentum est suum utile quaerere bedarf man keines Schlüssels, sondern
nur der wörtlichen Uebersetzung. Kein Mensch macht mehr dem Spinoza
den Vorwurf, er gründe die Tugend auf gemeine Selbstsucht; aber er
gründet sie auf jene Selbstsucht, die unter Leitung der Vernunft stets das
wahrhaft Nützliche erstrebt und zum höchsten Gut, zur Erkenntnis
Gottes und zum *amor Dei intellectualis* emporhebt. Das aber zu sagen
ist nicht Sache der Uebersetzung, sondern der Erklärung. Die an-
gezogenen Stellen aus Augustin (vgl. Sp. R. 55; Aug. R. 20 ff.) erhalten
einigen Schein von Beweiskraft nur, wenn Verf. sie weniger aus sich selbst,
als im Hinblick auf seinen Sp. R. erklärt. Die These von der Geheim-
schrift lässt sich weder aus Spinoza noch aus Augustin erhärten. Woran
Verf. sich stösst, ist nichts anderes als die ihm sonst so wohlbekannte
Inkongruenz zwischen Uebersetzung und Original. Spinoza
selbst erklärt diese nicht aus einer Geheimschrift, sondern einfach aus
der *natura linguae*. Weil Verf. dies übersieht, fürchtet er sich, eine
Uebersetzung zu geben, sondern gibt statt derselben immer die Erklärung
(vgl. Aug. R. 176), als ob die Uebersetzung nicht auch interpretiert werden
könnte und müsste.

Was Verfasser über die zweite These oder den *mos geometricus*
der Ethik Spinoza sagt, ist ebenso neu und ausserordentlich. Indessen so
bestechend der Beweis auch geführt ist, so wird man zuweilen den Ge-
danken doch nicht los, dass es sich mehr um einen Lieblingsgedanken
des Verfassers als um eine Lehre Spinozas oder Augustins handle.
Jedenfalls ist die Frage bedeutsam genug, um Gegenstand einer kritischen
Untersuchung zu werden. Verfasser meint etwa: die Geometrie in Spi-
nozas Ethik ist nicht die des Euklid; sie ruht auch nicht auf der Logik

des Aristoteles. Beide sind nicht sicher genug, um dem radikalen Zweifel oder gar einem absichtlich täuschenden Gott gegenüber Stand zu halten. Ebenso wenig taugt das *cogito, ergo sum* des Cartesius, das wohl ein unerschütterliches Fundament abgibt, aber so isoliert ist, dass nichts auf dasselbe aufgebaut werden kann. Grundlage seiner Philosophie sind nicht Grundsätze, sondern ein Verfahren, durch das die Wahrheit und die einleuchtenden Gründe derselben in unauflöslichem Zusammenhange uns vor Augen treten; es ist die *cognitio intuitiva*, aus welcher die *idea vera* (*veritates aeternae*) entspringt, die selbst vom allmächtigen Gott nicht geändert werden kann, die aber auch nicht mit Worten ausgedrückt, sondern nur im Hinblick auf das Wahrheitsmodell einleuchtend gemacht werden kann. Auch in diesem Punkte findet Verfasser wieder eine Uebereinstimmung zwischen Augustin und Spinoza und damit einen weiteren Grund, die beiden Philosophen mit ihren so verschiedenen Weltanschauungen in ein Joch zu spannen. Die sich aufdrängende Frage, wie das Wahrheitsmodell auch auf andere als mathematische Wahrheiten angewendet werden könne, harret noch der Lösung, wird aber in den in Aussicht gestellten Kommentaren zu Spinozas Schriften versprochen.

Die Ausführungen in Aug. R. über das Verhältnis des Gedankens zu Wort und Schrift (Kap. 2), über „das blosse Existieren“ (Kap. 3) und „die hypothetischen Früchte“ (Kap. 4) sind nicht immer so neu, wie Verfasser glauben machen will, aber gleichwohl strotzend von wertvollen Gedanken, die selbst den Fachmann neue Wege und Ziele führen können, den Verfasser selber aber als belesenen Philosophen und scharfen Denker erweisen, der die Oeffentlichkeit nicht zu scheuen braucht.

Rottenburg a. N.

Dr. Karl Schmid.