

# Rezensionen und Referate.

## Allgemeine Philosophie.

**Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.** Acht Vorträge von Alois Riehl. 5. Aufl. Leipzig und Berlin 1919, Teubner.

Diese Schrift bietet nicht etwa, wie man nach dem Titel erwarten könnte, eine Geschichte der Philosophie der Neuzeit, sie referiert nicht bloss, sondern behandelt eingehend die philosophischen Systeme kritisch-pragmatisch. Auch beschränkt sie sich nicht auf die Neuzeit, sondern behandelt in derselben Weise auch die Vergangenheit. Glaubt der Redner doch das Wesen der Philosophie nur aus ihrer bisherigen Entwicklung verstehen zu können, und ist der Ueberzeugung, dass alles Wertvolle der antiken und neuzeitlichen Spekulation, Platonismus und Spinozismus, in der gegenwärtigen Philosophie zu ihrem Rechte kommt. Sein Blick richtet sich sogar auf die Zukunft und entwirft eine Skizze der Philosophie der Zukunft. Dabei ist selbstverständlich der subjektive Standpunkt massgebend. Denn wenn auch die Zukunft aus der Vergangenheit und Gegenwart erschlossen wird, so ist die Subjektivität auch für die Beurteilung dieser schon gegebenen Perioden nicht ganz auszuschalten. Auch von dem Geschichtsphilosophen gilt, was der Vf. von dem Verhältnisse der Systeme zu ihren Gründern sagt: „Wir verstehen, warum in dem Werke der Philosophie die Persönlichkeit des Philosophen von so entscheidender Bedeutung ist und so lebendig hervortritt, gleichsam aus dem Mittelpunkt der Lehre heraus gestaltend und aus ihr redend.“

Bei der eingehenden Behandlung der Systeme war es nicht möglich, sie vollzählig heranzuziehen, es konnten nur die höchsten Spitzen berücksichtigt werden. „Denn zur Gegenwart der Philosophie gehört nur, was auch eine Zukunft in ihr hat. Aus diesen Gründen brauchten unsere ephemeren Erscheinungen der augenblicklichen Lage hier nicht besprochen zu werden.“ Freilich hat er auch Weltanschauungen beiseite gesetzt, die man nicht als ephemere bezeichnen kann.

Wie sehr der Redner Auswahl getroffen hat, zeigen die Uberschriften der Vorträge: 1. Wesen und Entwicklung der Philosophie im Altertume. 2. Die Philosophie in der neueren Zeit. Ihr Verhältnis zu den exakten

Wissenschaften. 3. Die kritische Philosophie. 4. Die Grundlagen der Erkenntnis. 5. Der naturwissenschaftliche und der philosophische Monismus. 6. Probleme der Lebensanschauung. 7. Schopenhauer und Nietzsche. Zur Frage des Pessimismus. 8. Gegenwart und Zukunft der Philosophie.

Die Kritik des Vf.s ist durchgehends objektiv, oft sehr zutreffend, aber in seiner eigenen Welt- und Lebensauffassung tritt sein subjektiver Standpunkt stark hervor. Seine Beurteilung der modernen Philosophie, von der er durch konsequente Entwicklung die Philosophie und das Heil der Zukunft erwartet, ist gar zu optimistisch. Sagt er doch selbst, dass wenn man die Werke der Fachphilosophie befragt, sich uns ein trübes Bild darbietet: ein Chaos von Meinungsverschiedenheiten. Wie soll mit solchem Widerstreit der Meinungen eine allgemein anerkannte Philosophie sich herausbilden? Die Anschauungen konvergieren nicht nach einem einheitlichen Ziele hin, sondern treiben immer stärker auseinander, und neue Aufstellungen mehren sich von Tag zu Tag. Das Heil der Menschheit hängt auch nicht lediglich von der Spekulation ab; jedenfalls kann eine Philosophie, die in den höchsten Fragen des Lebens zersplittert ist, nicht eine sichere Grundlage für die Lebensführung, wenigstens nicht für die gesamte Menschheit, abgeben. Die grosse Masse der Menschen kann nicht durch eigenes Studium die Normen für die menschenwürdige Lebensführung auffinden, sie muss sie von Führern, also von der Philosophie empfangen. Damit sie dieser sich anvertrauen können, müssen sie ihnen entweder auf ihre Auktorität hin glauben, oder von ihren Beweisen sich überzeugen lassen. Die Auktorität ist aber gleich Null, da, was der eine behauptet, von dem anderen verneint wird. Die philosophischen Beweise können die Nichtphilosophen nicht fassen, sie sind auch so wenig überzeugend, dass mit demselben Rechte was der eine behauptet, vom andern als Irrtum verworfen wird.

Aber Riehl erwartet das Heil von der Zukunft, in der gegenwärtigen Lage sollen die Anfänge einer besseren Zukunft gegeben sein. Eitle Hoffnung! Er sagt ja selbst, dass bisher die philosophische Entwicklung sich in einer Schraubenlinie vollzogen hat, in einem beständigen Wechsel der Anschauungen von rechts nach links und von links nach rechts. Aber nach dem Induktionsschlusse muss man die Schraubenlinie, die bisher allgemeines Gesetz gewesen ist, auch für die Zukunft annehmen, und es besteht nicht der geringste Anhaltspunkt für eine Wendung, im Gegenteil: Wenn die Schraube einmal in eine gerade Linie übergehen sollte, d. h. wenn alle Philosophen eine einmütige Welt- und Lebensauffassung errungen haben sollten, müssten die Gegensätze im Laufe der Zeiten sich mindern, aber umgekehrt verschärfen sie sich und werden immer zahlreicher, fast unübersehbar. Die Windungen der Schraube bleiben also einander nicht gleich, was auch eine „Schraube ohne Ende“ bedeutete, sondern sie werden immer weiter. Sollten sie zu einer geraden Linie, zur Konvergenz in

einem Endpunkte führen, müssten sie immer enger werden. Die Bewegung findet also nicht in einer geschlossenen Kurve statt, sondern in zwei Aesten, die sich immer mehr ins Unendliche von einander entfernen, es ist eine Bewegung in Parabeln oder Hyperbeln, wie sie den Kometen eigen ist.

Darum können wir die glänzenden Zukunftshoffnungen des Vf.s nicht teilen. Er verkündet zum Schlusse seiner Erörterungen: „Und so ist die Philosophie keine blosse Sache der Schule, sie ist eine Angelegenheit der Menschheit selbst, und darum hat sie sich nicht überlebt und wird sich nie überleben. Umsonst, dass der Mensch sich gleichgültig verhalten wollte zu den Problemen der Philosophie; sind es doch die wahren und wesentlichen Probleme seines Wissens und seines Lebens. Stetig muss die Menschheit fortschreiten in der Selbsterkenntnis der Vernunft und der Erkenntnis der Welt, im Streben nach einer auf dieser doppelten Erkenntnis beruhenden Weisheit: Fortschreiten in philosophischer Wissenschaft und philosophischer Gesinnung“.

Gewiss tut Weisheit der Menschheit dringend not, aber die Philosophie liefert keine Weisheit, sondern hat es eben mit „Problemen“ zu tun. „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn“. Diese schliesst der Lobredner der Philosophie positiv aus, indem er als Ziel der philosophischen Arbeit die volle Unabhängigkeit des Menschen proklamiert.

„Geistiges Leben ist autonomes Leben, Freiheit als Eigengesetzlichkeit ist sein Element, die Verwirklichung der Freiheit seine Bestimmung. Wir denken es entspringend aus dem, was an Aktivität im Grunde aller Dinge vorauszusetzen ist; entwickelt aber wird es durch jene übergreifenden Verbände der Individuen in Familie, Gesellschaft, Staat und religiöser Gemeinschaft; Vollendung erreicht es in dem Schöpfer der Kultur, der zugleich ihr Gipfel ist, in der grossen autonomen Persönlichkeit“.

Also das Ziel aller menschlichen Bestrebungen ist der Mensch, das jammervollste Wesen in der Schöpfung, wenn es von seinem Schöpfer losgelöst auf sich gestellt wird.

Mit Recht legt Riehl das grösste Gewicht auf die Persönlichkeit des Philosophen. „Hier, wo es sich um Werte und Formen des Lebens handelt, kommt die Persönlichkeit des Philosophen entschieden zur Geltung; seine Gesinnung, die Grösse des Charakters, das Vorzügliche seiner Natur leben in seinem Werke. Die Zukunft der Philosophie als Geistesführung ist der grosse Philosoph, und auf sein Kommen müssen wir warten“.

Manche glauben, dass dieser grosse Philosoph bereits gekommen sei in Nietzsche. Vf. lehnt dies entschieden ab wegen „des jähen Wechsels seiner Anschauungen, des rastlosen Fortgetriebenwerdens seines Geistes, der unstillen Folge weiterer neuer Lösungen . . . Er zerstörte, was er eben gebaut, er lästerte, was er eben noch angebetet hatte . . . Er ist der beständig Suchende, der grosse Fragende, ein Geschöpf und noch mehr: das Kompendium der Zeit, die selber eine fragende und suchende ist“. Aber wenn

der autonome Mensch das Ziel der Philosophie ist, dann kommt der „Ueberschensch“ Nietzsche diesem Ziele am nächsten, er kann kaum an Uebermut noch überboten werden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Taschenausgaben der „Philosophischen Bibliothek“ (Verlag von Felix Meiner in Leipzig).

**Heft 25: Lotze, Der Instinkt.** Eine psychologische Analyse, 33 S. Preis *M* 1,80.

**Heft 29: Leibniz, Von der Weisheit. Ueber die Freiheit.** 12 S. Preis *M* 0,60,

**Heft 30: Shaftesbury, Religion und Tugend.** 48 S. Preis *M* 1,80.

Die vorliegende Sammlung entstand während des Weltkrieges. Sie sollte den Bedürfnissen des Feldheeres nach billigen und wenig umfangreichen Ausgaben der Klassiker der Philosophie dienen. Der Erfolg und die Zustimmung, die sie gefunden hat, haben ihre Fortsetzung angeregt und bewirkt. Bis jetzt sind 30 Hefte erschienen; folgende Namen sind darin vertreten: Schiller (drei Mal), Goethe (zwei Mal), Herder (drei Mal), Humboldt (drei Mal), Kant (vier Mal), Lessing (zwei Mal), Hegel (zwei Mal), Leibniz (zwei Mal), Plato, Kaiser Julian, Descartes (zwei Mal), Hume (drei Mal), Lotze, Shaftesbury. Bei der Grosszügigkeit, die den Verlag Felix Meiner stets ausgezeichnet hat, steht sicher zu erwarten, dass auch christliche Vertreter der Philosophie in der vorliegenden Sammlung zum Worte kommen, z. B. Augustinus, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Skotus, Suarez, vielleicht auch neuere wie Hertling, Gutberlet, Willmann und andere.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Erkenntnistheorie.

**Le Néo-Réalisme américain.** Par René Kremer C. SS. R., Docteur en Philosophie. Louvain, Rue des Flamands 1. 1920. X und 310 S.

Vorliegende Schrift ist eine Einführung in die vielverzweigte neo-realistische Philosophie Nordamerikas in systematischer Durcharbeitung sämtlicher Veröffentlichungen dieser jüngsten philosophischen Richtung mit Einschluss der Schriften Spauldings, Perys und Woodbridges. Sie zeigt in einem einleitenden Kapitel die Entwicklung der amerikanischen realistischen Philosophie. Durch den Aufschwung der positiven Wissenschaften und durch die Kritik, die W. James am Idealismus englischer

Herkunft übte, wurde dieser neuen Philosophie der Boden zubereitet. In den zwei folgenden Kapiteln „die Kritik des Idealismus“ (II) und „der Realismus und der Pragmatismus“ (III) wird der Kampf geschildert, den die neuen Denker zur Durchsetzung ihrer Ideen geführt haben. Diese aus der bisherigen Darstellung bereits ersichtlichen Ideen werden in den folgenden vier Kapiteln unter den Ueberschriften „das Programm der neuen Schule“ (IV), „die realistische Erkenntnistheorie und ihre Beweise“ (V), „das Problem der Wahrheit und des Irrtums“ (VI), „die Werttheorie“ (VII) eingehend entwickelt und quellenmässig belegt. Die Stellungnahme des Verfassers, die sich einem jeden Kapitel des Werkes anschliesst, ist durch den Löwener Professor L. Noël stark inspiriert. Die Bemerkung S. 20, in welcher der Verfasser von einer „indifférence voulue des savants allemands prour la production scientifique étrangère“ spricht, und die im auffallenden Widerspruch zu der sonstigen Objektivität des Buches steht, hätten wir lieber unterlassen gesehen. Denn von einer solchen gewollten Gleichgültigkeit kann, wenigstens was die zwei letzten Jahrzehnte vor dem Kriege angeht, nicht die Rede sein. Ein auch nur flüchtiger Blick auf die philosophische Literatur dieses Zeitraumes musste den Verfasser eines anderen belehren. Abgesehen schon von den vielen Auseinandersetzungen in Zeitschriften und in der systematisch-kritischen Literatur deutscher Zunge mit nicht-deutschen Philosophen, haben wir beispielsweise in der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, herausgegeben von Ruge, einen klaren Beweis dafür, dass der internationale geistige Verkehr deutscherseits ein durchaus gewollter war. Im ersten Band dieser Enzyklopädie finden wir als Mitarbeiter neben Windelband einen Royce, Couturat, Croce, Enriques und andere. Wir weisen ausserdem hin auf die deutschen Uebersetzungen der Hauptwerke der englischen, französischen und italienischen philosophischen Literatur, unter denen z. B. Merciers Psychologie (Habrich, 1906), De Wulfs Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Eisler, 1913) und Sentrouls Kant und Aristoteles (Heinrichs, 1911) vertreten sind. Dass Brentano in der Einleitung (VI) als Hauptvertreter des Psychologismus hingestellt wird, kam uns recht befremdend vor, da es doch gerade die tief-sinnigen Analysen der „psychischen Phänomene“ durch Brentano gewesen sind, die Husserl zur Klarheit über das Wesen der intentionalen Erlebnisse verholfen, und Marty den Weg zu den schwierigen Grundfragen der Sema-siologie gezeigt haben (vgl. Husserl, Logische Untersuchungen<sup>2</sup> II 1, 364; und Marty, Sprachphilosophie I 7 ff gegen den Vorwurf des Psychologismus).

Wenn endlich die Neurealisten die Geltung der logischen Prinzipien und die Objektivität des Seins annehmen, und zwar im Sinne des Aristotelismus und nicht etwa bloss im Sinne der Marburger Schule, dann ist es unverständlich, wie sie vom Substanzbegriff als von etwas Veraltetem sprechen können (280 f.) Haben wir es hier mit „einem alten Vorurteil“,

mit einer „Inkonsequenz“ zu tun, oder handelt es sich nicht vielmehr um eine dem Aristotelisch-scholastischen Realismus schnurstracks zuwiderlaufende Auffassung, die diese Konsequenz fordert? (282 ff). —

Der Fachphilosoph und jeder, der sich mit den neuen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie beschäftigt, wird an diesem Werke nicht vorbeigehen können. Wir hoffen, dass durch die Besserung der deutschen Valuta es den deutschen Gelehrten bald möglich wird, auch das vorliegende Werk sich zu Nutzen zu machen.

Louvain.

P. Louis dos Santos O. F. M.

## Biologie und Philosophie.

**Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme.** Von Erich Wasmann S. J. Berlin 1920, Bornträger (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von J. Schaxel, Heft 4).

Es ist ein äusserst interessantes Thema, das der hervorragende Ameisenforscher hier behandelt. Gerade auf dem Gebiete der Gastpflege der Ameisen ist er wohl die erste Auktorität, da er, gestützt auf langjährige sorgfältigste Beobachtungen und innigst bekannt mit allen Lebenserscheinungen der Ameisen und der mit ihnen in Verbindung stehenden Insekten, zuerst das eigentliche Wesen der auffallenden Erscheinung und ihres Ursprungs erkannt und eine allseitige Lösung des verwickelten Problems gegeben hat.

Zuerst muss der Begriff der Ameisengäste genau umgrenzt werden, da es viele Arten von Ameisengesellschaften gibt, die nicht als echte Gäste bezeichnet werden können. Der Vf. unterscheidet 5 Klassen: 1. Indifferent geduldete Einmieter. Sie beziehen keine Nahrung von den Ameisen, sondern nur Wohnung: Sinoekie. Hierher gehören die meisten Ameisen- und Termitengäste. 2. Feindlich verfolgte Einmieter, welche meist als Räuber von ihren Wirten oder deren Brut leben: Synechthrie. 3. Schmarotzer im engeren Sinne d. h. Ento- oder Ektoparasiten der Ameisen (Termiten) oder deren Brut oder anderer Nestgenossen, z. B. Bandwürmerarten. 4. Echte Gäste. Sie werden von ihren Wirten gastlich gepflegt wegen angenehmer Exsudate, die der Naschhaftigkeit dienen. Viele werden nicht nur von ihren Wirten beleckt, sondern auch gefüttert, von manchen werden sogar die Larven gleich der eigenen Brut erzogen. So die Käfer Lomechusini. Dieses Verhältnis bezeichnet Wasmann als Symphilie. 5. Nutzvieh, dessen Ausscheidungen (z. B. zuckerhaltige Exkremeunte der Blattläuse) den Wirten als eigentliche Nahrung dienen: Trophobiose. Hier handelt es sich bloss um die echten Gäste.

Wie ist diese auffallende Erscheinung und ihre Entstehung zu erklären? Wheeler erklärt sie durch Trophallaxis, Nahrungsaustausch. Die Gäste geben bei der Entleerung einen Stoff von sich, der der Naschhaftigkeit der Wirte dient. Er erklärt den Symphalie-Instinkt Wasmanns für wesentlich gleichartig mit den individuellen Liebhabereien alter Jungfern für die Pflege von Katzen oder von Papageien oder von Affen. Dagegen zeigt Wasmann, dass die Verallgemeinerung der Trophallaxis unstatthaft ist. „Die normale Brutpflege der sozialen Insekten ist keineswegs schlechthin eine Funktion ihrer individuellen Naschhaftigkeit. Wheelers ‚Nahrungsaustausch‘ hat also bereits auf seinem ureigensten Gebiete, auf demjenigen der Beziehungen zwischen Muttertieren oder den Wärterinnen und ihrer eigenen Brut, nur eine beschränkte Bedeutung als Erklärungsprinzip für das Wesen der sozialen Instinkte, ganz abgesehen davon, dass nicht jede Befriedigung der individuellen Naschhaftigkeit ein Nahrungsaustausch ist“. Eingehend widerlegt Wasmann die Einwände Wheelers gegen die Symphalieinstinkte und weiter die gegen die Amikalsektion, welche beide Wasmann als die bewirkenden Faktoren der Gastpflege in Anspruch nimmt. Die instinktive Zuchtwahl, Amikalsektion findet er bei den Ameisen (bzw. Termiten), welche die wegen ihrer Exsudate und ihres gesamten Benehmens ihnen angenehmeren Individuen eifrig pflegen und in manchen Fällen (*Lomechusini*) sogar deren Larven gleich der eigenen Brut erziehen. Er konnte nämlich wie in künstlichen Nestern so in der freien Natur beobachten, dass die Ameisen vielfach bestimmte Pärchen ihrer echten Gäste zur Nachzucht „auslesen“, indem sie dieselben eifrig pflegen, während sie die übrigen Individuen der nämlichen Art vernachlässigen oder sogar aus ihren Nestern vertreiben. Auch Reichensperger hat sich auf Grund seiner Beobachtungen an *Atemeles* für diese Amikalsektion ausgesprochen.

Escherich erklärt die Gastpflege der Ameisen für eine Infektionskrankheit, für eine Verirrung des Instinktes. Aber die Erscheinung ist so weit verbreitet, und bietet, wie Wasmann nachweist, so kunstreiche Zweckmässigkeiten, dass die Erscheinung nicht als Abnormität ausgegeben werden kann. Sie gehört zu den fremddienstlichen Zweckeinrichtungen der Natur. Mit diesen hat sich Becher eingehend beschäftigt, speziell in dem Verhältnisse der Gallen der Pflanzen zu den Insekten. Auf eigene Kosten unterhalten die Gallen die Insektengäste. Die Erklärung, die Becher dafür gibt, wird mit Recht von Wasmann verworfen. Er nimmt nämlich mit dem Neo-Lamarckismus an, dass die Pflanzen einen seelischen Genuss an dem Dienste haben, und weiter, dass ein überindividuelles seelisches Prinzip in allen Organismen sich betätigt. Ausser den von Wasmann dagegen angeführten Gründen kann noch folgendes bemerkt werden: Becher behauptet, die theistische Erklärung, welche die Zweckmässigkeit auf den Schöpfer zurückführt, scheitert an der Dysteleologie in der Natur. Aber seine überindividuelle Seele ist gleichfalls für die Unzweckmässigkeit

keiten verantwortlich. Sie soll aber zugleich eine höhere Intelligenz besitzen und Abzweigungen in die einzelnen Individuen entsenden. Sie hat nun bereits Jahrtausende und Jahrmillionen in den Organismen gewirkt und ist immer noch nicht zur Einsicht gekommen, die Unzweckmässigkeiten, die man ja gerade besonders auf organischem Gebiete finden will, abzustellen. Dagegen finden in der theistischen Auffassung die Dys-teleologien in höheren Zwecken ihre befriedigende Erklärung, ohne dass man eine Teilung des einfachen Seelenprinzips und die phantastische, allen Tatsachen widersprechende Dichtung von Beseelung der Pflanzen zu Hilfe zu nehmen braucht.

Die Erklärung, welche Wasmann von dem Ursprung der Gastpflege gibt, fasst er in die Sätze zusammen: „Die echten Ameisengäste und Termitengäste sind ein Züchtungsprodukt der Symphilieinstinkte ihrer Wirte vermittelt der Amikalselektion und der funktionellen Reizwirkung. Wie die Symphilieinstinkte die aktiven Träger der Amikalselektion sind, so sind sie auch die aktiven Träger der funktionellen Reizwirkung, welche die Wirte auf ihre Gäste in symphiler Richtung ausüben“. „Wir können daher die ganze somatisch-psychische Entwicklung der Symphilie auf Seiten der Gäste auf drei Faktoren: Mutabilität der Erbanlagen, Gene, Amikalselektion und funktionelle Reizwirkungen zurückführen. Die Entwicklung erblicher Symphilie-Instinkte ist nur denkbar auf Grund der Vererbung erworbener Eigenschaften“.

Am interessantesten sind „die philosophischen Probleme“, welche die Gastpflege stellt und die vom Vf. als Ergebnis seiner Forschungen am Schluss behandelt werden: Eine glänzende Theodizee, Rechtfertigung der theistischen Weltauffassung gegenüber der monistischen. Vf. weist in dieser so unscheinbaren Kleinwelt eine so erstaunliche Zweckmässigkeit und Harmonie nach, dass sie allein hinreicht, einen vollgültigen Gottesbeweis zu liefern. „Warum beschränkt sich bei der normalen Symphiliepflege die Naschhaftigkeit der Ameisen darauf, diese Käfer (*Lomechusa*, *Atemeles*) und deren Larven zu belecken und zu füttern, wobei durch die Beleckung der Mundgegend des Gastes am Schluss der Fütterung auch noch ein kleiner Genuss für die Naschhaftigkeit der Pflegerin abfällt? Warum reissen sie die Käfer nicht einfach in Stücke, um so eine vollkommener Befriedigung ihres Exsudathungers zu erlangen? Dass sie es können, zeigt die Tatsache, dass die alten *Atemeles* nach einer länger andauernden normalen Gastpflege in dem *Formica*-Nest schliesslich oft wirklich zerrissen und aufgefressen werden. Und warum verzehren die Ameisen nicht die so ausserordentlich wohlschmeckenden Larven der *Lomechusa*, anstatt sie zu ihrem eigenen Schaden zu erziehen? Warum fressen sie unter normalen Verhältnissen nur die Larven einer fremden *Lomechusinenart*, nicht aber die Larven der eigenen, welche auf die Erziehung durch eben diese *Formica*-Art oder -Rasse angewiesen ist? Woher diese Gesetzmässigkeit? Vom

Standpunkt der artdienlichen Zweckmässigkeit kann jedenfalls der Betätigung der individuellen Naschhaftigkeit keinerlei Beschränkung auferlegt sein. Im Gegenteil, die artdienliche Zweckmässigkeit wäre für die Ameisen um so vollkommener erreicht, je rücksichtsloser jene Kukuksbrut der Naschhaftigkeit ihrer Pflegerinnen zum Opfer fielen. Es kann also nur ein von der artdienlichen Zweckmässigkeit verschiedenes Prinzip sein, das die Brutpflege der *Lomechusini* durch *Formica* regelt; und dieses Prinzip ist die fremddienliche Zweckmässigkeit. „Die nämliche höhere Weisheit, welche den normalen Brutpflegeinstinkt der sozialen Insekten so geordnet hat, dass die individuelle Naschhaftigkeit bei Betätigung derselben dem Zwecke der eigenen Arterhaltung untergeordnet bleibt, hat auch dafür gesorgt, dass die Ausdehnung der Brutpflege auf fremde Gäste durch die Sympathieinstinkte einer fremden Arterhaltung, nämlich derjenigen der Gäste, zweckdienlich untergeordnet bleibt. Um diesen Zweck zu erreichen, sind der individuellen Naschhaftigkeit der Ameisen gleichsam Zügel angelegt, bis unter normalen Verhältnissen die Erhaltung der betreffenden Gastart gesichert ist. Sobald die junge Generation von *Atemeles* in dem *Formica*-Neste sich entwickelt hat, fallen jene Schranken für die individuelle Naschhaftigkeit der Ameisen, die frischentwickelten Käfer müssen, um nicht von ihren eigenen »Pflegermästern« aufgefressen zu werden, eilig davonlaufen und zu *Myrmica* übergehen; eben hierdurch ist, wie oben gezeigt wurde, die gesetzmässige Doppelwirtigkeit der *Atemeles* entstanden. Die jungen *Lomechusa* dagegen können in den tiefsten Kammern ihres Geburtsnests ruhig sitzen bleiben; für sie ist in anderer Weise gesorgt, dass sie der Naschhaftigkeit ihrer Wirte nicht zum Opfer fallen“.

„Welch ein wunderbares Getriebe von zahllosen scheinbar willkürlichen »Zufälligkeiten« zeigt sich in der Lebensgeschichte von *Atemeles* und *Lomechusa*! Und doch vereinigen sich die bunt durcheinander schiessenden Fäden dieses Gewebes zu einem kunstvollen Gesamtbilde; denn die scheinbaren Zufälligkeiten der Einzelvorgänge sind einem höheren Gesetze dienstbar, nämlich der Arterhaltung der *Lomechusini* auf Kosten ihrer Wirte, aber so, dass hierdurch auch die Arterhaltung der letzteren durch die zu starke Vermehrung ihrer Gäste nicht aufgehoben werden kann; dies ergab sich aus unserer Schilderung der Entwicklung der *Lomechusa*-zucht in der *Sanguinea*-Kolonie. Die Arterhaltung des Gastes hängt ja auch ihrerseits wesentlich ab von der Arterhaltung seines normalen Wirtes. So sind zwei scheinbar einander direkt widersprechende Zwecke, die Arterhaltung des Wirtes und jene seines grössten Feindes, einer höheren Harmonie eingeordnet. Und beide Zwecke werden auf ganz einfache und naturgemässe Weise erreicht durch die individuelle Befriedigung der instinktiven Neigungen beider Symbionten, und zwar hauptsächlich durch Befriedigung ihres Nahrungstriebes, die zur selbstdienlichen Zweckmässigkeit

gehört: die zu starke Vermehrung des Wirtes wird eingeschränkt durch die Ausdehnung seiner eigenen Brutpflege auf den Gast, der die Brut der Wirte frisst, dessen Zucht aber mit hoher individueller Annehmlichkeit für die Naschhaftigkeit der Pflegerinnen verbunden ist; und die zu starke Vermehrung des Gastes wird eingeschränkt durch die nämliche individuelle Naschhaftigkeit des Wirtes, die nur insoweit der Pflege des fremden Gastes untergeordnet ist, als die Arterhaltung des letzteren es fordert. In der Tat eine wunderbare Harmonie zwischen selbstdienlicher, artdienlicher und fremddienlicher Zweckmässigkeit“.

Der Vf. steht auf dem Standpunkte der Entwicklungslehre, aber entschieden lehnt er die darwinistische Entwicklung durch zufällige Abänderungen und Ueberleben des Zweckmässigen ab. Er widerlegt direkt die Entstehung der vielen Zweckmässigkeiten durch Auslese. Auch er nimmt eine Auslese an, aber keine negative durch Ausmerzen des Nutzlosen, sondern eine positive: Die Amikalsektion beruht auf einer Bevorzugung bestimmter Individuen. Seine Entwicklungslehre beruht auf inneren Prinzipien und erklärt mit diesen die gesamte Zweckmässigkeit in der organischen Welt. Er schliesst:

„Auf der Beschaffenheit und der Ordnung der Gene (Erbanlagen) eines und desselben Organismus untereinander, auf der harmonischen Wechselbeziehung der Gene spezifisch verschiedener Organismen zueinander und auf der harmonischen Wechselwirkung dieser Gene mit den äusseren Umweltfaktoren beruht im tiefsten Grunde die ganze individuelle wie die stammesgeschichtliche Entwicklung der lebenden Wesen von den ersten Uroorganismen an bis zur Gegenwart und bis in alle Zukunft“.

Diese Gesetzmässigkeit ist nur möglich durch eine höhere Weisheit. Darum konnte Wasmann schliessen mit den schönen Worten des grossen Naturforschers K. v. Linné: „Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem expergefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui! Legi aliquot eius vestigia per creata rerum, in quibus omnibus, etiam in minimis ut fere nullis, quae vis! Quanta sapientia, quam extricabilis perfectio! — O Jehova, quam ampla, sunt tua opera! Quam sapienter ea fecisti.“

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

## Experimentelle Psychologie.

Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Von J. Fröbes

S. J. Zweiter (Schluss-) Band. Freiburg i. B. 1920, Herder.

Die lobende Anerkennung, die wir über den ersten Band dieses Werkes aussprechen konnten, müssen wir bei dieser zweiten nicht nur wiederholen, sondern verstärken, denn unterdessen hat es so allgemeines Lob von den Fachmännern erfahren, dass unser Urteil nicht nur dadurch bestätigt, sondern überboten worden ist, zumal es von solchen kommt, die

einen ganz anderen Standpunkt in der Philosophie und selbst in der Psychologie einnehmen. So schreibt der bekannte Psychiater W. Hellpach in einer sehr lobenden Besprechung im „Tag“: „Hier ist ein Buch, an dem keiner vorüberkann, der sich lernend oder nachschlagend mit der Seelenkunde zu befassen hat . . . Das Buch kann schon jetzt als die vollständigste Sammlung der psychologischen Ergebnisse, die wir besitzen, bewertet werden“. Es ist überhaupt das erste und einzige vollständige Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Dieser zweite Band kann um so mehr empfohlen werden, als er allgemeinere Probleme des höheren Seelenlebens behandelt, die nicht so spezielle Vorkenntnisse in Physik, Physiologie, Mathematik verlangen wie die Sinnespsychologie. Sodann hat der Vf., wie er versichert, sich bemüht, noch klarer und verständlicher zu sprechen, als es in dem ersten, sehr fachwissenschaftlichen Bande möglich war. Hier haben wir keine experimentelle Psychologie neben der herkömmlichen, traditionellen, sondern es sind dieselben Probleme, welche in beiden Wissenschaften behandelt werden, und beide stützen sich auf die Erfahrung. Denn unter der herkömmlichen Psychologie verstand man und versteht noch jetzt in Deutschland die empirische Psychologie im Gegensatz zur rationalen, welche das Wesen der Seele, ihr Verhältnis zum Leibe usw. behandelt. Die Erfahrung der experimentellen Psychologie ist dieselbe wie die der „reinen“ Psychologie, nur geschärft durch exakte Hilfsmittel, durch absichtlich herbeigeführte Bedingungen der Seelentätigkeiten im Experiment. Dies zeigt folgende Uebersicht dieses Bandes.

Abschnitt 6 schildert die pathologischen Tatsachen des Assoziationsmechanismus, die Aphasien und Amnesien und die darauf gebauten modernen Anschauungen über die Lokalisation psychischer Vorgänge im Grosshirn.

Der lange 7. Abschnitt bringt das höhere Erkenntnisleben zur Darstellung. Die einzelnen Kapitel behandeln die Aufmerksamkeit (1) mit ihren Bedingungen, Wirkungen und Störungen; die Tatsachen des Ichbewusstseins (2) unter Betonung der merkwürdigen Persönlichkeitsstörungen; das Gedächtnis (3) mit einem Ueberblick über die neuere Aussageforschung; die Verstandestätigkeit im engeren Sinn (4) und die pädagogisch wichtigen Methoden der Intelligenzmessung; die produktive Geistestätigkeit oder die schöpferische Phantasie (5); endlich die psychologischen Probleme der Sprache (6).

Abschnitt 8 behandelt das höhere Gefühlsleben. Das 1. Kapitel beschreibt die gemeinsamen Eigenschaften der Gemütsbewegungen; Kapitel 2 die einzelnen Klassen, wie Freude, Furcht, Zorn usw. Ein grösseres Kapitel (3) ist der Psychologie der Aesthetik gewidmet; das Schlusskapitel den Ausdrucksbewegungen, der Mimik, Physiognomik, Graphologie.

Abschnitt 9 beginnt mit dem Willensleben und umfasst auch in kurzem Ueberblick die Entwicklung des Seelenlebens. Zuerst werden die Be-

wegungen, besonders die willkürlichen, geschildert (Kap. 1); daran schliesst sich der Willensvorgang mit seinen Bedingungen und Wirkungen, Störungen und Typen, besonders Charakter und Temperament; Kapitel 3 geht auf die Lebensziele ein, die Berufe mit einer Würdigung der neueren Berufspsychologie, die Sittlichkeit und Religiosität. Kapitel 4 behandelt die Entwicklungspsychologie in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes; die Beschreibung der Persönlichkeit, die psychische Vererbung, die Psychologie der Geschlechter, der Altersstufen, die Sozialpsychologie mit ihren wichtigsten Faktoren.

Der Schlussabschnitt endlich wendet sich zu den Abnormitäten des Bewusstseinslebens, dem Traum (1), dem Hypnotismus und der Suggestion (2) und den Geisteskrankheiten in dem Umfang und der Auswahl, die für die Psychologie die reichste Ausbeute gestatten; besonders werden die psychologisch wichtigeren Zustände der Psychoneurosen und psychopathischen Persönlichkeiten eingehender gewürdigt.

Es wäre darum nicht nötig, dass beide psychologische Richtungen sich feindselig einander gegenüberstehen. Jedenfalls gehen die Exakten zu weit, wenn sie ihre Wissenschaft als die alleinige Psychologie ausgeben. Was sie an wirklichen sicheren Ergebnissen bringen, hat auch meistens schon die ältere Psychologie gelehrt, in den Grundfragen des Seelenlebens bringt sie nichts wesentlich Neues. Sie hat allerdings eine Unmasse von neuen Resultaten gebracht, diese sind aber vielfach noch sehr problematisch. Das muss auch der Vf. am Schlusse seiner ausserordentlich mühevollen Arbeit selbst eingestehen: „Je weiter wir in der Darstellung vorangeschritten sind, desto mehr musste sich freilich die Behandlung von der Vollständigkeit und Exaktheit entfernen, welche in den schon länger bebauten Gebieten herrschen“.

In der Tat, es gibt kaum ein Resultat, das nicht ohne Widerspruch von allen angenommen wird. Wenn man sich über ein neues Gesetz, das in einer Zeitschrift mitgeteilt wird, freut, so kommt regelmässig hinterher eine ablehnende Kritik, und zwar auch auf Grund von Experimenten.

Man hat behauptet, durch diese exakte Methode sei es möglich geworden, die Uneinigkeit unter den Forschern zu beseitigen, indem man die Experimente durch Gegenexperimente prüfen könne. Die Erfahrung lehrt das gerade Gegenteil: so viele Gegensätze bestehen hier wie nie zuvor in der „reinen“ Psychologie. Denn hier treten zu den Meinungsverschiedenheiten in den Ergebnissen noch die in den oft sehr komplizierten Methoden, in der Ableitung der Resultate aus den Beobachtungen usw. Manchmal werden die Gegensätze recht ernst, die Geister sind schon manchmal hart aufeinander geplatzt, so zwischen den Spitzen Wundt und Stumpf, zwischen Marbe und Linke usw. Augenblicklich stehen sich zwei Richtungen schroff gegenüber: die Würzburger und die Göttinger Schule. Die Experimente über das Geistesleben, die jetzt besonders im Schwunge sind, werden vom

Begründer und Altmeister und unmittelbaren oder mittelbaren Lehrmeister der jüngeren Generation, Wundt, als Scheinexperimente gebrandmarkt, und seine Bedenken sind nicht leicht zu widerlegen.

Die experimentellen Psychologen sollten also nicht zu sehr ihre Verdienste übertreiben, sondern erst noch mehr allgemein anerkannte Resultate zutage fördern. Die angewandte Mühe und die Resultate entsprechen sich nicht. Die Mühe ist erstaunlich, denn das aufgehäuften Material ist so massenhaft, dass ich die Ausdauer des Vf.s bewundern muss, der es gesammelt und geordnet und beurteilt hat. Man hat sogar von einem „Wüste“ gesprochen. Der Vf. hat aber nicht bloss rein psychologische Probleme behandelt, sondern auch die Grenzgebiete, Psychopathologie, Kulturgeschichte und die jetzt so stark betriebene Religionspsychologie usw. Für diese, auf denen er nicht selbst Fachmann ist, hat er Fachmänner zu Rate gezogen.

Selbst die rationale Psychologie ist nicht ganz beiseite gesetzt. Das Wesen der Seele ist kurz berührt. Während regelmässig die Vertreter der modernen Psychologie die Seele gar nicht kennen, ja sie positiv ausschalten, also eine Seelenlehre ohne Seele lehren, verteidigt der Vf. die Substantialität der Seele. „Ist für die Erklärung der Ich-Tatsachen die Berufung auf den Körper oder auf bloss psychische Vorgänge ungenügend, so bleibt die Ansicht von der Seelensubstanz allein übrig. Sigwart sagt: Wenn die Ichsubstanz heissen soll, dass wir zum zeitlich wechselnden Geschehen uns ein Subjekt denken müssen, das den Zusammenhang dieses Geschehens erklärt, das als mit sich eins bleibend den gemeinsamen Grund der Veränderung bildet, dann muss auch das Subjekt unseres Selbstbewusstseins eine Substanz genannt werden. Es ist derselbe logische Prozess, der in der Naturwissenschaft anerkannt ist, dass man die wahrgenommenen Eigenschaften und Wertänderungen auf ein mehr oder weniger beharrendes Substrat bezieht und aus dessen Natur erklärt. Die Bewegungen, sagt man dort, können nicht in der Luft hängen, sie setzen etwas voraus, was sich bewegt. Ebenso abenteuerlich ist es aber, dass ein Gedanke, ein Strebeakt vorkomme ohne jemand, der sie hat, dass etwa eine Kette von Beweisen sich irgendwo zu einem wissenschaftlichen System entwickle ohne einen, der etwas davon versteht“.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

---

## Theodizee.

**Das Dasein Gottes.** Von Otto Zimmermann S. J. Erstes Bändchen: **Der immergleiche Gott.** {8°. (VIII und 136 S). Freiburg i. Br. 1920, Herder. *M* 5,20; gebd. *M* 7,20 u. Zuschläge.

Im ersten Teile weist der Verfasser auf die sehr verbreitete, vielleicht allgemeine Ueberzeugung aller denkenden Philosophen und Natur-

forscher hin, dass es schliesslich ein durch sich seiendes Ding geben müsse, und beweist die Richtigkeit dieser Auffassung, indem er das Ungenügen der unendlichen Ursachenreihen wie das Ungenügen der „Rückverursachung“ darlegt. So steht die Existenz eines durch sich seienden Wesens fest. Hierauf entwickelt er den Begriff des Selbstseins dieses Wesens, aus dem er dann die Eigenschaften der Unbedingtheit, Absolutheit und Unabhängigkeit hervorhebt, um dann noch ganz kurz die religiöse Bedeutung des Selbstseins Gottes, d. i. die Pflicht der Anbetung, Hoffnung und Liebe des Menschen gegen Gott darzutun.

Im zweiten Teil baut er den Gottesbeweis aus der Zufälligkeit der Welt auf, indem er das Dasein eines Urnotwendigen erweist, die Eigenschaften desselben aufzeigt und unsere begriffliche Wiedergabe dieser Urnotwendigkeit erörtert. Hierauf weist er in ergiebiger Weise nach, dass den Weltdingen eine solche Urnotwendigkeit nicht zukommt, vielmehr nur Zufälligkeit. Dieses so erwiesene urnotwendige Wesen nennen wir Gott und Schöpfer, ihm gebührt unsere religiöse Verehrung.

Im dritten Teil wird in ähnlicher Art der Gottesbeweis aus der Veränderlichkeit der Welt entwickelt: Es gibt einen unveränderlichen Weltgrund, dessen Eigenschaften sind: das Selbstsein, die Einfachheit, die Unendlichkeit des Seins und der Dauer. Keines der Welt Dinge besitzt solche Unveränderlichkeit, vielmehr sind sie alle veränderlich. Also gibt es einen Gott. Die Unveränderlichkeit dieses Gottes steht nicht im Widerspruch mit der Freiheit, die er bei der Erschaffung der Welt bekundete und bei der Leitung der Welt fortwährend betätigt. Zum Schlusse wird die religiöse Bedeutung auch dieses Gottesattributes gewürdigt.

Nach dem Verfasser (Vorwort) enthält der erste Teil seiner Schrift „die Grundlagen“ für die beiden folgenden Teile. Ich konnte das nicht finden, sehe vielmehr in den Darlegungen des ersten Teils nichts Geringeres als den kosmologischen Gottesbeweis; sodass die Schrift eigentlich dre Gottesbeweise bringt. — Nicht jedem Leser wird der logische Aufbau des Ganzen überall sofort einleuchten, er wird hie und da Lücken, Sprünge, Wiederholungen zu finden glauben. Der tiefere Grund hierfür liegt vielleicht darin, dass der Verfasser das synthetische Beweisverfahren von der analytischen Begriffszergliederung nicht immer scharf genug geschieden hat. Da alle Gottesbeweise von den gegebenen Welt Dingen ausgehen müssen, will man nicht in den verfehlten ontologischen Beweis fallen, so ist jedem Gottesbeweis zunächst der synthetische Weg vorgezeichnet, den er erst dann verlassen wird, wenn das erwiesene *ens incausatum seu ens a se, ens necessarium, ens immutabile* in seinem ganzen Inhalt vorzuführen ist, was durch analytische Gedankenoperation zu geschehen hat.

Die Schrift weist die grossen Vorzüge auf, die wir in dieser Zeitschrift auch an den anderen Schriften des Verfassers hervorzuheben Gelegenheit hatten: fesselnde, bilder-, beispiel-, und zitate reiche Sprache, Hinein-

stellung des Gegenstandes in das moderne Denken durch Heranziehung der zustimmenden oder widerstreitenden Anschauungen und Aeusserungen moderner Denker.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur**, unter Ausschluss der katholischen Literatur, von 1865—1915. Von Dr. Franz Schulte. (Neunzehntes Heft der Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle.) Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh. XVI u. 350 S.<sup>82</sup> Preis: Mk. 16.— und 40 % Zuschlag.

„Diese Studie ist als Ergänzung einer Arbeit gedacht, die Dr. phil. et theol. Karl Staab im Jahre 1910 unter dem Titel veröffentlichte: »Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 bis 1900«. Diese Ergänzung soll aber keine bloss äussere sein, sie ist auch eine innere. Jene philosophische Arbeit berücksichtigt vor allem die Gottesbeweise auf der Grundlage der aristotelisch-thomistisch-neuscholastischen Erkenntnistheorie. In der philosophischen Literatur, wie sie dieser Studie zum Ausgangspunkt dient, handelt es sich vor allem um die platonisch-neukantische Erkenntnistheorie“ (1). „Der Zeitraum dieser Studie ist im Verhältnis zu der Staabschen Arbeit etwas verschoben: 1865—1915“. Der Verfasser wählte diesen Zeitabschnitt, weil er einerseits die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung, der Erringung und des Bestandes der nationalen Einheit Deutschlands, andererseits die Zeit des aufstrebenden und zur Herrschaft gelangten Neukantianismus und Neuidealismus ist (2).

Die Arbeit gliedert sich in zwei, dem Umfang nach sehr ungleiche Teile. Im ersten Teil (6—95) wird die Stellung der neueren deutschen nichtkatholischen Philosophie zu der Frage der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise behandelt, im zweiten Teil (96—312) zu den Gottesbeweisen im besonderen, und zwar zum ontologischen Gottesbeweis (98—126), zum „erkenntnistheoretischen“ (126—137), zum kosmologischen (138—192), zum teleologischen (193—253), zum moralischen (254—297), zum „religiösen“ (297—312). An das Ende jeder dieser Einzeluntersuchungen stellt der Verfasser eine „Zusammenfassung“, in der er aus seinen Darlegungen einige Kerngedanken heraushebt.

Meines Erachtens ist die Erörterung der Notwendigkeit der Gottesbeweise etwas zu kurz ausgefallen. Die Ueberschriften „Gottesbeweise a priori“ (98) und „die Gottesbeweise aus dem Denken“ sind nicht zutreffend, da jedesmal nur ein Gottesbeweis zur Sprache gebracht wird, der ontologische und erkenntnistheoretische. Der erkenntnistheoretische Gottesbeweis wäre — trotzdem Strümpell u. a. ihn zum kosmologischen zählen — besser unter „die Gottesbeweise aus dem Mikrokosmos (254 ff.) — ein-

gereiht worden. Der „religiöse“ Gottesbeweis (297 ff.) hätte unter den alleinigen Gesamtgesichtspunkt des ethnologischen Gottesbeweises gestellt werden sollen; Sache der Analyse war es dann, den Inhalt der im ethnologischen Gottesbeweis verwendeten Völkerüberzeugungen von Gott als Schöpfer und Herr der Dinge im Sinne des kosmologischen Gedankenganges, als sittlichem Gesetzgeber im Sinne der ethischen Gottesidee, als Urheber der Weltordnung im Sinne der teleologischen religiösen Naturbetrachtung zu zerlegen und zu systematisieren. Ich vermisse eine Darstellung der Stellungnahme der modernen Philosophie zum kinesologischen, alloiologischen, ideologischen, henologischen Gottesbeweis; die in dem vorliegenden Buche zerstreuten diesbezüglichen Momente hätten unter den genannten Gesichtspunkten gesammelt werden sollen. Die Aktualität des Buches wäre ohne Zweifel erhöht worden, wenn der Verfasser die auf die Gegenwart so bedeutsam einwirkende Religionsphilosophie des Marburger und badischen Neukantianismus und die Religionsauffassung Husserls sowie des modernen Mystizismus zur Geltung gebracht hätte. Es hätte das geschehen können zum Teil im Anschluss an die psychologischen Gottesbeweise aus den Anlagen der Seele für die ästhetischen, ethischen, idealen Werte, zum Teil im Anschluss an den ideologischen Gottesbeweis. Die psychologischen Gottesbeweise, die heute mehr denn je aktuell sind, haben in der vorliegenden Arbeit, wie mir scheint, überhaupt nicht ganz die Würdigung gefunden, die sie verdienen.

Schulte hat der philosophischen Literatur eine ganz vorzügliche Arbeit eingefügt, die sich durch geschichtliche Vielseitigkeit, philosophische Klarheit und Gründlichkeit, durch sachkundige Beurteilung und Kritik vorteilhaft empfiehlt.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Rechtsphilosophie.

**Le dottrine moderne della delinquenza.** Di Fr. Agostino Gemelli. Milano 1920, Società editrice »Vita e Pensiero«. Terza ediz. con aggiunte. XIII e 212 pag. L. 5,—.

Das Vorwort unterrichtet über den Gegenstand der vorliegenden Schrift wie folgt: Die Kriminal-Anthropologie sucht den Verbrecher zu erforschen mit Hilfe anatomischer, physiologischer und psychologischer Studien und Experimente. Sie gelangt dabei zu Aufstellungen über Wesen und Ursprung des Verbrechens, die den christlichen stracks entgegengesetzt sind. Cesaro Lombroso ist der Vater dieser Richtung. Ihm sind in Italien gefolgt Garofalo, Ferri, Morselli, Sergi, Brugia, Patrizi, De Sarlo und Calò. Diese Richtung wird in Deutschland vertreten von Groos, Störing, Hellpach u. a., in Frankreich von Boule, Joly, Blondel, Grasset. Seit der ersten

Auflage dieser Schrift hat die Kriminal-Anthropologie das Studium der anatomischen Eigentümlichkeiten des Verbrechers vielfach zurückgestellt und mehr der psychologischen Seite ihr Augenmerk zugewandt. Darauf ist in dieser dritten Auflage Bezug genommen worden.

In sechs Kapiteln erörtert der Verf. seinen Gegenstand, indem er, unter steter Bezugnahme auf die moderne „anthropologische Schule“, eine Untersuchung anstellt über das Wesen des Verbrechers, über den geborenen Verbrecher, über die Zusammenhänge zwischen Atavismus, Epilepsie, moralischem Irrsinn und Verbrechen, über die Psychologie des Verbrechers, über die Feststellungen der modernen Psychopathologie hinsichtlich des Verbrechens. Im letzten Kapitel stellt der Verfasser die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen. Es würde zu weit führen, diese Ergebnisse hier wiederzugeben. Es sei bloss hervorgehoben, dass Gemelli seinen Gegenstand mit der ihm eigenen Sachkenntnis und reichen Literaturverwertung in vorzüglicher Weise zur Darstellung gebracht hat.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Religionsphilosophie.

**Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion.** Von Prof. D. Dr. Theodor Simon, Geh. Konsistorialrat. Erlangen-Leipzig 1920, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. X und 196 S. *M.* 9,—, gebd. *M.* 12,—.

Der durch eine Reihe von kleineren Schriften über Lotze, Fechner, Herbart, Schopenhauer, Kant, Nietzsche, Apostel Paulus, über Buddhismus, Monismus und Offenbarung hervorgetretene Verfasser legt in der vorliegenden Arbeit die Beziehungen der neueren Philosophie zur Religion vor. Er will „besonders den Bedürfnissen der jungen Theologen bei der Vorbereitung für die Prüfung in der Geschichte der Philosophie entgegenkommen“ (Vorwort).

„Kant bildet die bedeutende Epoche in der Philosophie der Neuzeit, und man scheidet diese in die Philosophie vor Kant und die Philosophie seit Kant“ (11). Dementsprechend zerfällt das Buch in zwei Hauptteile; im ersten Teile (10—80) wird die Philosophie vor Kant dargestellt mit den Einzelgruppen der „grossen Rationalisten“, der „grossen Empiristen“ der „englischen Deisten“, der „Aufklärung in Frankreich“, der „Aufklärung in Deutschland“, und des „Gegensatzes gegen die Aufklärung in Deutschland“, im zweiten Teil (80—194) gelangt die Philosophie seit Kant zur Darstellung mit folgenden Unterabteilungen: Kant, Fichte, Schelling und geistesverwandte Denker, Schleiermacher, Hegel, die zeitgenössische Opposition gegen den spekulativen Idealismus, das von Hegel

beherrschte Denken (die nachhegelsche Rechte, das nachhegelsche Zentrum, die nachhegelsche Linke), die völlige Ablehnung der Spekulation (durch den Materialismus, Positivismus, philosophischen und theologischen Neukantianismus), die grossen Denker der letztvergangenen Zeit (Lotze, Fechner, Nietzsche, Ed. v. Hartmann).

Der kurze Abschnitt, „Die Uebergangszeit“ (1—10), bedarf, was die scholastische Philosophie, Nikolaus Cusanus und Angelus Silesius betrifft, verschiedener Richtigstellungen. Es geht philosophiegeschichtlich nicht an, der Frühscholastik mit Joh. Damascenus an der Spitze allgemein die Auffassung unterzuschieben: „Das kirchliche Dogma ist unfehlbare Lehre; nicht im Nacherleben und Nachdenken wird ihre Wahrheit erfasst, sondern durch restlose Unterwerfung. Philosophie als menschliche Denktätigkeit ist im Haushalt der Königin Theologie nur als Kammermädchen geduldet“ (1); es ist weiterhin philosophiegeschichtlich falsch, dass die Scholastik (Anselm, Thomas von Aquino) der Philosophie bloss „eine gewisse Selbständigkeit, wo man ihr einen, wenn auch untergeordneten Teil religiöser Wahrheiten als ihr besonderes Arbeitsfeld zuweist“, (1) eingeräumt habe, und dass die durch die Scholastik aufgerichtete Harmonie zwischen Philosophie und Theologie nur ein „Scheinfriede“ gewesen sei; es ist philosophiegeschichtlich eine Ungeheuerlichkeit, wenn Duns Scotus hingestellt wird als Hauptvertreter eines „kirchlichen Positivismus, der die Philosophie gänzlich aus der Offenbarung hinaus zu weisen strebt“ (1); auch ist es keine geschichtstreue Charakteristik, wenn Abälard charakterisiert wird als einer, der „das Dogma kritisiert und seine Irrationalität nachzuweisen sucht“ und in seiner Schrift »Sic et non« „den Widerspruch in der kirchlichen Tradition beleuchtet“ (1) und wenn die ganze Persönlichkeit des Angelus Silesius in den einzigen Satz gefasst wird: „Er vereinigt tiefe Mystik mit Renegatenfanatismus, katholische Priesterfrömmigkeit mit keck und provozierend ausgesprochenem Pantheismus“. Objektive Geschichtsschreiber der Philosophie, z. B. Ueberweg-Heinze in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, gelangen zu wesentlich anderen Urteilen.

Unter der „neueren Philosophie“ versteht der Verfasser offenbar jede philosophische Richtung der Neuzeit, wenn sie nur nicht aristotelisch-scholastisch orientiert ist, denn irgend ein Vertreter dieser Richtung kommt nicht zu Wort. — Dass die neueste Philosophie — und ich denke hier z. B. an die Marburger und Badener Religionsphilosophie, an die moderne Religionspsychologie usw. — so gut wie nicht berücksichtigt wurde, begründet der Verfasser mit der „Enge des verfügbaren Raumes“. „Wo dieser Grundsatz durchbrochen scheint, handelt es sich doch nur um Vertreter solcher Richtungen, deren Entwicklung als abgeschlossen gelten darf“ (Vorwort).

Es ist dem Verfasser gelungen, den Stoff, wie er ihn für seine Zwecke abgegrenzt hat, bündig und übersichtlich darzustellen, die Kernpunkte der

einzelnen Systeme treffend herauszuheben und das Ganze in eine leicht verständliche und leicht einprägbare sprachliche Fassung zu bringen. Die innere Verknüpfung der einzelnen Systeme ist wenigstens hie und da kurz angegeben, von kritischen Beurteilungen hat der Verfasser, mit Ausnahme einiger weniger Fälle, abgesehen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Lebensanschauungen moderner Denker.** Von Dr. Franz Sawicki, Professor der Theologie in Pelplin. Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh. VIII und 260 S. Preis ~~№~~ 8,40 und 40 % Teuerungszuschlag.

Aus Vorträgen, die der Vf. auf Veranlassung des Vereins katholischer Lehrerinnen vor Gebildeten aller Stände im Winter 1918/19 zu Danzig gehalten hat, ist das vorliegende Buch entstanden. Es entwickelt und beurteilt die Lebensanschauungen von Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken. In Kant sieht er denjenigen, der die grosse Wende in der Philosophie der Neuzeit durch seine Erkenntnislehre (7—16), Gotteserkenntnistheorie (16—20), Ethik (21—39) und Religionsphilosophie (40—48) herbeiführt, Schopenhauer (50—94) ist ihm der Philosoph der Lebensverneinung, Nietzsche (96—144) der Philosoph der Lebensbejahung, Haeckel (145—195) der Sprecher des modernen Materialismus und Eucken (196—260) der Vertreter des modernen Idealismus.

Das Studium des vorliegenden Buches ist mir vom Anfang bis zum Ende ein hoher Genuss gewesen. Die Sprache ist edel und fein geschliffen; die Lebensanschauung der behandelten Denker wird klar und logisch aufgebaut und entwickelt; die Kritik ist gediegen, überzeugend und dabei massvoll und vornehm; die vorausgeschickten Lebensabrisse der fünf in Frage kommenden modernen Denker sind bei aller Kürze für das Verständnis des Ganzen sehr wirksam; jedes der fünf Gesamtbilder ist abgerundet; der Anhang über den „religiösen Zweifel“ (Werturteil über den religiösen Zweifel und Ueberwindung des religiösen Zweifels) ist psychologisch ganz an seinem Platze.

Die Widerlegung des Kantischen Kritizismus dürfte nicht allweg überzeugend sein, der Vf. hätte hier tiefer graben und beweiskräftiger gestalten sollen. Der Entwicklungstheoretiker Haeckel ist mit dem Materialisten Haeckel in einem und demselben Abschnitt behandelt worden. Bei der zentralen Bedeutung der Entwicklungstheorie für Haeckels ganze sonstige Lebensanschauung wäre es vielleicht methodisch und philosophiegeschichtlich besser gewesen, der Entwicklungstheorie Haeckels einen eigenen und gesonderten Abschnitt zu widmen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Die Religionsphilosophie des Neukantianismus.** Dargestellt und gewürdigt von Dr. theol. et phil. Johannes H $\ddot{e}$ ssen. (Freiburger theologische Studien, herausgegeben von Dr. G. Hoberg, 23. Heft). gr. 8 $^{\circ}$ . (X u. 94 S.) Freiburg i. Br. 1919; Herdersche Verlagshandlung. Mk. 6.80.

In der Einleitung kennzeichnet der Verfasser in kurzen Strichen das Werden, das Wesen und die Formen des Neukantianismus (1—10). Die Abhandlung zerfällt in einen darstellenden (11—51) und einen würdigenden Teil (52—94). Zur Darstellung gelangt die Religionsphilosophie der Marburger Schule mit ihren Hauptvertretern Hermann Cohen (11—18) und Paul Natorp (18—27), dann die Religionsphilosophie der badischen Schule, hier werden Windelband (27—33), Rickert (33—38), Mehlis (38—45), Münch (45—47) und Jonas Cohn (47—51) behandelt. Die Würdigung fasst in derselben Weise wie die vorausgegangene Darstellung die beiden Schulen getrennt ins Auge und widmet jedem Einzelvertreter eine Einzelbesprechung. An diese Kritik fügt sich eine Darlegung über „die Grundfehler der neukantischen Religionsphilosophie und deren gemeinsame Wurzel“ an. Den Schluss bildet eine Hervorhebung des „Gegenwartswertes der neukantischen Religionsphilosophie“.

In der Darstellung (11—51) ist dem Verfasser am besten gelungen die Charakterisierung der badischen Religionsphilosophie, nicht ganz befriedigt die Wiedergabe der religionsphilosophischen Gedanken der Marburger: man gewinnt keinen klaren Einblick in die Systematik der Marburger Religionsphilosophie. Es mag das weniger am Verfasser als an der Dunkelheit der Marburger Religionsphilosophie liegen.

Die „kritische Würdigung“ (52—78) stellt die Kernpunkte wie auch die Mängel und Vorzüge der Marburger und badener Religionsphilosophie mit anerkennenswerter Deutlichkeit und Tiefgründigkeit heraus. Auch die Grundfehler der neukantischen Religionsphilosophie — ihre rein deduktive Methode unter Vernachlässigung der Religionsgeschichte und Religionspsychologie und ihre Leugnung der Selbständigkeit der Religion in bezug auf die Begründung und den Inhalt — sind richtig erkannt und zutreffend herausgestellt worden. Dass bei der ganzen kritischen Beurteilung die „Kritik der Natorpschen Religionsphilosophie mehr noch als die an Cohen geübte negativ ausgefallen“ (67) ist, hingegen in den Werken der badener Schule sich dem Verfasser „die neukantische Philosophie von ihrer besten Seite“ (94) gezeigt hat, ist ohne Zweifel in der Sache selbst begründet.

Nicht billigen können wir die eigene Stellungnahme des Verfassers zur Religionsphilosophie. Diese Stellungnahme ist gekennzeichnet einmal durch eine starke Ueberschätzung der Bedeutung der Religionsgeschichte und Religionspsychologie für die Begründung und den Ausbau der Religion, im Sinne von Oesterreich, Wobbermin und Troeltsch, unter

gleichzeitiger Unterschätzung der Philosophie, sodann durch die Einführung der unmittelbaren Intuition statt des rationalen Schlussverfahrens als des besten Weges zur Erschliessung der Welt der religiösen Werte, etwa im Sinne Husserls oder auch Bergsons.

Folgende Sätze mögen diese Stellungnahme des Vf.s veranschaulichen: Es ist der „Grundfehler der neukantischen Religionsphilosophie, dass sie nicht von der Religionsgeschichte und Religionspsychologie ausgeht, sondern statt des induktiven den deduktiven Weg zur Wesensbestimmung der Religion einschlägt“ (79). „Heutzutage dürften die weitaus meisten Forscher auf Seiten Troeltschs stehen, wenn er eine Vernunftreligion entschieden ablehnt, weil die Geschichte uns zeige, »dass gerade die höher entwickelte Religion aus inneren Gründen der Sache an das Historisch-Positive gebunden bleibt und nicht in dessen Annullierung, sondern in dessen Ausbau, Verzweigung und Fortbildung ihren weiteren Weg nimmt«. Der Gedanke einer geschichtslosen Vernunftreligion, die von der Philosophie konstruiert wird, darf demnach als überwunden betrachtet werden“ (50). — „Das Recht der Religion gründet sich im letzten und tiefsten Grunde auf jene eigentümliche Gewissheit, die dem religiösen Bewusstsein eignet. Es ist eine unmittelbare Gewissheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewusstsein sein Zentralobjekt umfängt“ (79). Deshalb sagt dem Verfasser das rationale Beweisverfahren der scholastischen Religionsphilosophie nicht zu: „Die traditionelle Apologetik begründet das Recht der Religion, indem sie das Dasein ihres Objektes, die Existenz Gottes, wissenschaftlich zu beweisen sucht. Im Gottesbeweis liegt hier die Begründung der Religion. Nun ist aber das herkömmliche Verfahren nicht so vollkommen, wie es im Interesse der Werbekraft der christlichen Apologetik wohl wünschenswert wäre. Die allgemeinen Denkgesetze und Grundbegriffe, die bei den Gottesbeweisen zur Anwendung kommen, sind zum grössten Teil sehr schwierig und umstritten . . . Den Nachweis hat im einzelnen Isenkrahe in seinem mit vielem Scharfsinn geschriebenen Buche: »Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises« erbracht“ (91).

Demgegenüber sieht der Verfasser in den Gedankengängen der badischen Religionsphilosophen — Einordnung der Religion in das Wertsystem, die Gottesidee als Abschluss und Krönung in dessen Wertgebiete: der Wissenschaft, der Sittlichkeit und Kunst (93) — unter fester Anlehnung an die Religionspsychologie und Religionsgeschichte die besseren Bausteine zum Aufbau des Religionsgebäudes.

Man muss sich fragen, auf welche Weise der Verfasser diesen Aufbau vollziehen will, wenn „die allgemeinen Denkgesetze und Grundbegriffe, die bei den Gottesbeweisen [der traditionellen Apologetik] zur Anwendung kommen, zum grössten Teil sehr schwierig und umstritten sind“ (91), wo er doch ohne diese Denkgesetze und Grundbegriffe auch auf seinem Wege keinen Schritt vorwärts tun kann. Man muss sich auch fragen, ob das, was der Verfasser will und bei den Badenern in Ansätzen sieht, in den psychologischen Gottesbeweisen der von ihm gering bewerteten traditionellen Apologetik aus den Wahrheits-, Sittlichkeits-, ästhetischen und Wertgefühls-Anlagen der Menschenseele nicht schon längst enthalten ist. Ich habe ferner den Eindruck, dass der Verfasser in grundlegenden Fragen der Religionsphilosophie nicht zur rechten Klarheit durchge-

drungen ist. Es musste vor allem Klarheit darüber herrschen, dass die Religion gefasst werden kann im objektiven Sinne (= Summe der Tatbestände des objektiven Verhältnisses des Menschen zu Gott) und im subjektiven Sinne (= subjektive, persönliche Hinordnung des Menschen zu Gott), und dass diese subjektive Religion zweifach gefasst werden kann, einmal als jene persönliche Hinordnung des Menschen, die ganz den objektiven Tatbeständen gerecht wird, also als ideale subjektive Religion, und dann als jene persönliche Hinordnung des Menschen zu Gott, wie sie im menschlichen Leben, im Völker- und Einzelleben, sich zeigt, also als reale subjektive Religion. Nach Vollzug dieser Unterscheidungen würde der Verfasser sofort erkannt haben, dass die reale subjektive Religion erhoben und festgestellt werden kann allerdings nur mit Hilfe der Religionsgeschichte und Religionsphysiologie, dass aber sowohl die ideale subjektive Religion als die objektive Religion erhoben und festgestellt werden kann nur mit Hilfe der Religionsphilosophie, die freilich nicht panlogistisch vorgehen darf nach Art der Marburger und zum Teil auch der badischen Religionsphilosophie, sondern empirisch-philosophisch, d. h. durch rationale Schlussfolgerungen aus der durch die Sinne und durch das Bewusstsein unmittelbar erfassbaren Aussen- und Innenwelt auf die effiziente oder exemplarische Ursache derselben, wie dies die traditionelle Apologetik in ihren zahlreichen Gottesbeweisen (im kinesologischen, alloiologischen, kosmologischen, teleologischen, henologischen, ethnologischen und in den verschiedenartigen psychologischen Gottesbeweisen) getan hat, welchen Weg die Glaubensdokumente, z. B. das Buch der Weisheit 13, 1—9, der Römerbrief 1, 18—21, das Vatikanische Konzil sess. 3 cap. 2 und can. 1 und die Glaubensformel Pius' X ausdrücklich als einen zum Ziel führenden, ja als den natürlichen Weg zu Gott und zur Religion erklärt haben. Die Religionsgeschichte und Religionspsychologie hat gewisse Beziehungen zu diesen Gottesbeweisen, am meisten zum ethnologischen; aber ihre Beziehungen bestehen letztlich nur darin, dass sie eine Anzahl von Bausteinen liefert; die eigentliche Beweisführung liegt bei der schliessenden Vernunft; das gilt selbst für den ethnologischen Gottesbeweis. — Die „unmittelbare Gewissheit intuitiver Art“ (79), auf die der Verfasser die Religion letztlich gründen will und durch deren Betonung die Religion erst „auf eigene Füße gestellt“ (86) wird und ihre vom Verfasser so sehr ersehnte Selbständigkeit gegenüber allen durch das philosophische Denken erhobenen Wahrheiten, Tatbeständen und Ueberzeugungen erhält, ist zwar den Mystikern aufgegangen, aber nur durch unmittelbares, übernatürliches Einwirken Gottes, nicht auf rein natürlichem Wege, sie ist darum ein aussergewöhnlicher Sonderweg zu Gott und Religion. Nur in dem Sinne kann der Intuition oder auch dem Erlebnis eine ausschlaggebende Stelle bei der Gotteserkenntnis zugesprochen werden, als das zum Zwecke der Erkenntnis Gottes und der sonstigen natürlichen religiösen Wahrheiten und Tatbestände einzuschlagende

rationale Beweisverfahren nur insoweit uns sichere Erkenntnisse liefert, als die Richtigkeit der einzelnen Ergebnisse dieses Beweisganges uns evident einleuchtet, im Lichte der Evidenz d. i. der unmittelbar einleuchtenden Notwendigkeit erstrahlt: diese Evidenz kann unbedenklich als eine Art von Intuition betrachtet werden. Dass es nicht diejenige ist, die der Verfasser, der Intuitionismus, die protestantischen Erlebnistheologen und andere im Auge haben, liegt auf der Hand.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz.** Von Dr. Heinr. Straubinger, o. ö. Professor der Apologetik und Religionswissenschaft an der Universität zu Freiburg i. Br. gr. 8<sup>o</sup> (XII und 344 S.). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. *M* 16,—; geb. *M* 18,40 (dazu die im Buchhandel üblichen Zuschläge).

Der Vf. will „die Stellung der deutschen Philosophie zu der Religion und ihren grundlegenden Wahrheiten im Zusammenhang darstellen . . . der leitende und herrschende Gesichtspunkt ist der geschichtliche oder richtiger gesagt der doxographische . . . dabei musste naturgemäss die Kritik zurücktreten; insbesondere sollte das Ganze der verschiedenen Systeme keiner kritischen Würdigung unterzogen werden“ (V).

Der erste Teil (1—138) umfasst die deutschen Religionsphilosophen von Leibniz bis Hegel: also Leibniz; die Aufklärungsphilosophie von Christian Wolff, Reimarus, Lessing, Mendelssohn; Kant und die Glaubensphilosophie von Hamann, Jacobi, Herder, Goethe, Fries, De Wette; die idealistische Philosophie von Fichte, Schelling, Baader, Krause, Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Hegel, Bolzano und Beneke. — Der zweite Teil behandelt die deutsche Religionsphilosophie von Hegel bis zur Gegenwart, nämlich die junghegelsche Religionsphilosophie des D. Fr. Strauss und des L. Feuerbach; ferner die neuhegelsche Religionsphilosophie von Vatke, Schwarz, Biedermann, Otto Pfeleiderer (und Eduard Zeller); den spekulativen Theismus des jüngeren Fichte, des Ulrici, Weisse, A. Günther, Trendelenburg, Chalibaeus, Sengler, Fischer, Deutinger, Hanne, Carriere, Peip, Seydel, die katholische Apologetik der Tübinger katholischen Schule und der Neuscholastik; ferner die neukantische Religionsphilosophie, vertreten durch Lange, Ritschl, Kaftan, Hermann, Lipsius, Bender, die Marburger Schule (Cohen und Natorp), Windelband und seine Schule, Ziegler, ferner die Religionsphilosophen des Pessimismus: Schopenhauer und Ed. v. Hartmann (im Anhang: Frohschammer); darauf Herbart und seine Schule: Herbart, Drobisch und Otto Flügel; dann Hermann Lotze und verwandte Denker: Fechner, Lotze, Teichmüller, Glogau, Class, Baumann, Siebeck,

Thiele, die protestantische Prinzipienlehre; schliesslich neueste selbständige Systeme und Versuche, als welche namhaft gemacht werden die von Wundt, Paulsen, Richter (und Nietzsche), die Religion des Monismus, Eucken, Dorner und Runze.

Die vorstehende ausführliche Inhaltsangabe wird dem Leser dieser Besprechung mit mir die Ueberzeugung nahe legen, die uns beim Studium des Werkes immer mehr zum Bewusstsein gekommen ist, dass der Stoff vielfach anders hätte gruppiert und in Zusammenhang gebracht werden sollen. Die rein chronologische Einteilung „von Leibniz bis Hegel“ und „von Hegel bis zur Gegenwart“ hätte, unbeschadet des geschichtlichen Rahmens, einer sachlichen und genetischen Einteilung Platz machen dürfen. Als Gesichtspunkte für diese genetische Einteilung konnten etwa metaphysische, erkenntnistheoretische, religionspsychologische, entwicklungstheoretische Unterschiede herangezogen werden; dementsprechend konnten von Leibniz bis zur Gegenwart die Systeme zusammengefasst werden, je nachdem sie den metaphysischen Anschauungen des Theismus, Deismus, Monismus, Positivismus, Evolutionismus, Pessimismus huldigen, oder den erkenntnistheoretischen des Dogmatismus, Fideismus, Kritizismus, Realismus, Idealismus, Panlogismus, Relativismus, Skeptizismus, Psychologismus, Ontologismus, Intuitionismus, Historismus. Zwar gehören viele religionsphilosophische Systeme nicht bloss einer der besagten Richtungen an, sondern mehreren, z. B. der metaphysischen und erkenntnistheoretischen zugleich; dann würden sie eben unter diesen gemeinsamen Gesichtspunkt zu stellen gewesen sein. Auf alle Fälle hätte z. B. der Neukantianismus nicht dem zweiten Teil des Buches und der Kantianismus Kants und der Kantianer nicht dem ersten Teil des Buches zugewiesen, sondern beide in fortlaufender genetischer Darstellung von Kant bis heute vorgeführt werden sollen; ähnliches gilt von Leibniz, Hegel, Schleiermacher und ihren Nachwirkungen bis zur Gegenwart, von den fortlaufenden Spuren des Theismus, Deismus, Pessimismus, Monismus, Fideismus, der Gefühls- und Erlebnistheologie usw. bis zur Gegenwart.

Das Buch Straubingers ist der erste derartige grössere Versuch auf katholischer Seite. Er stellt trotz der angeführten Unvollkommenheiten eine hoch zu begrüssende und achtunggebietende Leistung dar.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

---

## Religionswissenschaft.

Aus Natur und Geisteswelt. Verlag von B. G. Teubner in Leipzig-Berlin. 1919/1920. Preis: Jedes Bändchen kartoniert M 1,60, gebd. M 1,90, hierzu Teuerungszuschläge des Verlags und der Buchhandlungen.

**544. Bändchen: Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit.** Von C. Clemen. 119 S.

**690. Bändchen: Die Entstehung der christlichen Kirche.** Von H. Freiherr von Soden. 138 S.

**691. Bändchen: Vom Urchristentum zum Katholizismus.** Von H. Freiherr v. Soden. 130 S.

1. C. Clemen, Professor an der Universität Bonn, will „die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, wie sie in weiteren Kreisen oder von einzelnen hervorragenden Denkern vertreten worden sind und vertreten werden, darstellen und erklären“ (4), und zwar handelt er, „vom Äusserlichen immer mehr zum Innerlichen fortschreitend, zuerst von der Form, auch von dem Beginn und der Dauer des Lebens nach dem Tode, dann von seinem Ort und endlich drittens von seinem Inhalt“ (5). Voraus geht eine Vorbemerkung „über die Verbreitung und das Alter des Glaubens an ein Leben nach dem Tode“ (5).

a. Zur Form des Lebens nach dem Tode bemerkt der Verf.:

„es lässt sich direkt nachweisen, dass man ursprünglich überhaupt nicht an ein Weiterleben der Seele, sondern des ganzen Menschen gedacht hat, dass man ursprünglich gar keinen Unterschied zwischen Leib und Seele machte und daher auch in den Dingen um sich herum keine Seele annahm. Der Animismus in jenem doppelten Sinne des Wortes ist durch eine andere Theorie zu ersetzen, die man Präanimismus oder, da das über das Wesen dieser Anschauung noch nichts aussagt, Dynamismus nennt; nicht Seelen, sondern Kräfte (Dynamis) wurden ursprünglich in den Menschen und so auch in ihrer Umgebung angenommen“ (9).

Später dachte man sich das Leben nach dem Tode als „das Weiterleben eines vom Körper unterschiedenen geistigen Prinzips“ (21). Doch wird hier die Seele noch körperlich gedacht. „Man sucht sie wohl vom Körper zu trennen, aber man kann das noch nicht vollständig durchführen“ (22). Selbst im Christentum wirkt diese Vorstellung noch nach (22), wie hervorgeht z. B. aus dem Gleichnis vom reichen Manne und armen Lazarus, aus Stellen der Offenbarung Johannis; „auch die populäre Vorstellung nimmt im Katholizismus noch jetzt ein körperliches Weiterleben [vor der allgemeinen Auferstehung am Weltende] an, ja selbst die Kirchenlehre denkt wenigstens das Feuer der Hölle und das Fegfeuer noch immer als wirkliches Feuer, wenn auch die Seele unkörperlich vorgestellt werden soll“ (23).

„Die dritte, freilich nicht überall erreichte Entwicklungsstufe der Vorstellungen von der Form des Lebens nach dem Tode“ ist „der Glaube an eine spätere Auferstehung im eigentlichen Sinne, d. h. an ein nachträgliches Wiederlebendigwerden des irdischen Leibes“ (33), an die Auferstehung des irdischen Leibes. „In den älteren Bestandteilen des

Alten Testamentes findet sich der Auferstehungsglaube ja bekanntlich noch nicht, auch nicht im Buche Hiob“ (36); erst „im Buche Daniel, das um 165 v. Chr. geschrieben ist“, finden sich Stellen für diesen Glauben. „Und seitdem gehört der Glaube an eine allgemeine Auferstehung, wenn wir von den Kreisen der Sadduzäer absehen, zu den Grundanschauungen des Juden- und ebenso später des Christentums“ (37).

„Die vierte Anschauung über die Form des Lebens nach dem Tode, die eigentlich nur die Konsequenz der an zweiter Stelle behandelten war und sich daher auch schon früher fand“ (40), ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.

b. Als Ort des Lebens nach dem Tode wurde und wird von der religiösen Menschheit entweder die Unterwelt — auch im Judentum und Christentum (44), aber „die offizielle Lehre beider Kirchen sieht in der Hölle wieder keinen Ort, sondern einen Zustand (45) — oder das Totenreich auf der Erde, sei es auf dem Meeresgrund (47 f.), sei es in einem Inselparadies (49 f.), sei es in entfernten Gegenden des eigenen Landes (50 f.), sei es am Aufenthaltsort der Lebenden (51 ff.), so denkt z. B. auch das Juden- und Christentum (61—54), oder der Himmel angenommen, wie wiederum z. B. auch das Juden- und Christentum lehrt.

c. „Die erste und älteste Vorstellung über den Inhalt des Lebens nach dem Tode“ (62) ist die Anschauung von der Fortsetzung des irdischen Lebens in der jenseitigen Welt (62—65); diese Anschauung wurde abgelöst durch die Meinung, dass das Leben nach dem Tode eine Verschlechterung des irdischen Lebens sei (65—75), mit dieser Anschauung ist teils verbunden teils im Gegensatz die Auffassung von der übermenschlichen Stellung der Toten (75—79); die vierte Anschauung unterscheidet verschiedene Kategorien von Toten und dementsprechend ein verschiedenes Geschick der Verstorbenen (79—104); dieses Geschick hängt zum Teil ab von dem religiösen und sittlichen Verhalten der Verstorbenen vor oder im oder nach dem Tode; es ergeht ein Gericht über die Toten, eine besondere Rolle spielt im Vorstellungskreis der Primitiven wie der Kulturvölker und Kulturreligionen das Los der Verdammten.

d. Im Schlusskapitel (104—118) wird der Materialismus abgelehnt, die Theorie des psycho-physischen Parallelismus als unbefriedigend erklärt, der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele das Wort geredet, die Besonderheit des Psychisch-Realen — nicht als Substanz, eher schon als Kraftzentrum, auf alle Fälle als besondere Realität (109) — herausgestellt und daraus der Möglichkeit eines Fortlebens der Einzelseele hergeleitet; „freilich beweisen lässt sich ein solches Weiterleben, wenigstens so lange als die Erscheinungen des Spiritismus und Okkultismus nicht genauer untersucht worden sind, auch nicht; es kann nur postuliert oder aus praktischen Gründen angenommen werden“ (109), nämlich: „Es ist davon auszugehen, dass die Welt überhaupt einen Sinn und Zweck hat; dann lässt sich

zeigen, dass auch für den einzelnen ein Weiterleben nach dem Tode, dessen Möglichkeit ja nicht bestritten werden konnte, anzunehmen ist“ (109). Abgelehnt wird die Seelenwanderungslehre (111—115) und der Glaube (z. B. mancher protestantischer Theologen) an eine plötzliche Vollendung (115), „sondern wie sie [die sittliche Vollendung] hier auf Erden immer Schritt für Schritt vorangeht, so wird das auch nach dem Tode noch der Fall sein“ (115). Diese sittliche Vollendung ist „um des Determinismus willen [für den Vf. ist der Mensch »im konkreten Einzelfall« aufgrund seines ganzen Charakters nicht frei S. 117] für alle zu postulieren; denn „wenn der Mensch nicht selbst Herr seines Willens ist, so kann, wie wir sahen, nur unter dieser Voraussetzung der Glaube an einen Sinn und Zweck der Welt festgehalten werden“ (118).

Der Vf. hat aus den religiösen Auffassungen und Gebräuchen der heutigen Primitiven und der Natur- und Kulturvölker früherer Zeiten sowie aus den Kultur-Religionen, Judentum und Christentum eingeschlossen, in grosser Fülle die Belege für seinen Gegenstand zusammengestellt und übersichtlich und eingehend verarbeitet, sodass seine Schrift ein gutes Bild der Frage bietet. Das ist der eine grosse Vorzug der Arbeit. Der andere besteht in dem ausgesprochen positiven Standpunkt des Verfassers; es weht aus dem Schriftchen ein stark spiritualistisch und ethisch gerichteter Geist, dem die Haltlosigkeit des Materialismus offenkundig ist.

Die Schwächen des Werkchens liegen in folgendem: der Verfasser steht allzu sehr im Bannkreis der evolutionistischen Religionsauffassung, er verkennt ganz und gar den Eigencharakter des alttestamentlichen Judentums und des neutestamentlichen Christentums als Offenbarungsreligionen, indem er auch sie als natürliche Entwicklungsprodukte hinstellt. Wie hier so wird er auch bei der Erforschung der Religion der Primitiven und der Kulturvölker dem grossen Unterschied zwischen bildlicher und eigentlicher Redeweise in den Religionsdokumenten nicht genügend gerecht und hebt die Anschauungen, die dem gesunden vernünftigen Denken entspringen, nicht hinreichend ab von denen, die in nichtintellektuellen Faktoren, etwa in der Phantasie, in poetischer Erfindung, im Gefühl, in egoistischen Trieben, in falschem Sinnenschein, in Denkverzerrungen u. dergl. ihren Grund haben. Schwer verständlich ist, dass der Verfasser sich nicht die Mühe genommen hat, auch katholische Autoren zu Rate zu ziehen. Weder in seinen Literaturangaben (119) noch im Laufe der Abhandlungen selber ist auch nur ein katholischer Schriftsteller erwähnt. Bei der vornehmen und wahrheitsstrebenden Geistesrichtung des Verfassers wären seine Urteile über den Jenseitsglauben der katholischen Religion, über die Haltlosigkeit des Präanimismus und der andern evolutionistischen Religionstheorien und über die Stichhaltigkeit der philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seitens der christlichen Philosophie ganz anders ausgefallen, wenn er die

Schriften von Schneider (Das andere Leben, Naturvölker, Religion der afrikanischen Völker, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins), von Zahn-Würzburg und Atzberger über den christlichen Jenseitsglauben, ferner die religionsgeschichtlichen Forschungen von Wilh. Schmidt-Mödling bei Wien („Der Ursprung der Gottesidee“, zahlreiche Abhandlungen in der Zeitschrift „Anthropos“), von Le Roy („Die Religion der Naturvölker“), Cathrein (Die Einheit des sittlichen Bewusstseins usw., 3 Bde.), von Seitz („Natürliche Religionsbegründung“, 3. Buch), von Gutberlet (Psychologie, Der Kampf um die Seele), Lehmen (Psychologie) u. a. berücksichtigt hätte.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

2. Der a. o. Prof. der Kirchengeschichte an der Universität Breslau Hans von Soden behandelt in den beiden vorliegenden Schriften die „Voraussetzungen der Anfänge der kirchlichen Entwicklung des Christentums“ und die Entwicklung „vom Urchristentum zum Katholizismus“. Damit übergibt der Verfasser die Vorträge, die er als Kriegsteilnehmer und Feldgeistlicher im Januar 1918 im Kriegshochschulkurse an der Westfront gehalten hat, der Öffentlichkeit.

a. Die erste Schrift zerfällt in zwei Hauptteile, der erste, kleinere trägt den Titel: Die Welt des Urchristentums und die Voraussetzungen der christlichen Kirche (7—51) mit den drei Unterabteilungen: Das römische Reich; seine politischen, kulturellen, religiösen und sittlichen Zustände um die Wende unserer Zeitrechnung. Das Judentum und seine zeitgeschichtliche Entwicklung. Jesus, sein Evangelium und seine geschichtliche Persönlichkeit. Der zweite Hauptteil erörtert die Anfänge der christlichen Kirche (51—132) nach fünf Einzelgesichtspunkten: Die Grenzen des Zeitraums und die Stufen der Entwicklung des Urchristentums. Die Ausbreitung der Kirche im Urchristentum (die Urgemeinde), die Ausbreitung des Urchristentums im römischen Reich, das Urchristentum und der römische Staat. Die urchristliche Kirche in der Selbstdarstellung ihrer Literatur (die Formen der urchristlichen Literatur, die urchristlichen Apokalypsen, die urchristlichen Evangelien, die Apostelgeschichte, die urchristlichen Briefe, homiletische und katechetische Denkmäler, Rückblick auf die Literatur der urchristlichen Kirche). Dogma, Kultur, Organisation der urchristlichen Kirche (Glaube und Lehre im Urchristentum, der Gottesdienst im Urchristentum, Kirchenverfassung und Kirchengesetz des Urchristentums). Die Stellung der urchristlichen Kirche in der welt- und religionsgeschichtlichen Entwicklung.

Die Ergebnisse seiner Untersuchungen fasst der Verfasser folgendermassen zusammen:

„Wir haben gesehen, wie das messianische Auftreten Jesu eine religiöse Bewegung entbindet, die mit ihrer Mission bereits die ganze Kulturwelt umfasst

und alle Merkmale der katholischen Kirche, die aus ihr hervorgehen soll, schon in Ansätzen erkennen lässt. Dass die so eindeutige und beschränkte Bildung des ältesten Urchristentums, wie es sich auf den Glauben an die Messianität Jesu und die Erwartung seiner Wiederkunft begründet hat, so rasch an äusserer Verbreitung und fast noch rascher an innerer Verwickeltheit gewann, erklärt sich aus der geschichtlichen Erscheinung Jesu nur insofern, als deren Einfachheit und Innerlichkeit die mannigfaltigsten Verknüpfungen ermöglichte. Die konkrete Entwicklung aber, die sich in der Geschichte wirklichte, beruht nicht auf einer Stiftung Jesu, sondern auf den Bedingungen politischer, kultureller und religiöser Art, die das Christentum in der Welt seiner Zeit vorfand. Wir beobachteten immer wieder das Nachwirken der jüdischen Grundlage und die wesentlich noch durch diese vermittelte Einwirkung des Hellenismus. Entscheidend ist der Uebergang von Palästina in die griechische Welt der Diaspora, in der das Judentum bereits zum Universalismus und Spiritualismus entschränkt ist, und in der die dualistische Mystik orientalischer Herkunft den Hellenismus durchdringt. Zieht man diese Verhältnisse energisch heran, so verliert die Entwicklung alles Ueberraschende und Unbegreifliche. Ueberraschend wird einer tieferschauenden Betrachtung eigentlich nur, dass das Christentum in diesem Milieu nicht aufgelöst wurde. Das liegt, wenn wir von der ihm eingestifteten religiösen Kraft absehen, geschichtlich an den Gegensätzen [Judentum und Hellenismus], die von ihm umspannt und in ihm im Gleichgewicht gehalten werden“ (129 f.).

b. Die zweite Schrift weist, neben einer Einleitung über Urchristentum und Katholizismus, drei Hauptteile auf.

Der erste Teil ist betitelt: Das hellenistische Christentum (Die vier Unterabteilungen umfassen: A. die weltgeschichtlichen Umriss der Periode von Hadrian bis zum Ausgang der Severer. B. Die äussere Geschichte des hellenistischen Christentums [die Fortschritte der Ausbreitung, der Staat und das Christentum. Die innerkirchlichen Gegensätze]. C. Die Literatur des hellenistischen Christentums [Ueberlieferung und Formen der hellenistischen Literatur. Die Apologeten. Die altkatholischen Väter. Die häretische Literatur. Die volkstümliche Erbauungsliteratur. Anhang: das Christentum im Spiegel des zeitgenössischen Heidentums]. D. Dogma, Kultus und Kirche im hellenistischen Christentum [Glaube, Lehre und ihre Normen. Die kultische Entwicklung. Verfassung und Recht, Zucht und Sitte. Das hellenistische Christentum im Rückblick und Ausblick].

Der zweite Teil trägt die Ueberschrift: Die altkatholische Kirche. (In den vier Unterabteilungen wird erörtert: A. Die weltgeschichtlichen Umriss der Periode vom Ausgang des Severer bis zum Konstantinischen Kirchenfrieden. B. Die äussere Geschichte der altkatholischen Kirche. C. Die Literatur der altkatholischen Kirche [Die griechische Literatur. Die lateinische Literatur]. D. Dogma, Kultus und Kirche des altkatholischen Christentums. [Die altkatholische Entwicklung der Theologie und Ekklesiastik. Der altkatholische Kultus. Verfassung und Recht, Zucht und Sitte in der altkatholischen Kirche].

Im dritten Teil wird kurz vorgeführt die Entwicklung des Katholizismus in der antiken Reichskirche und im abend-

ländischen Mittelalter, seine Auflösung durch die Reformation.

Den Inhalt der ersten drei Abschnitte seiner Schrift nimmt der Verf. in der Einleitung wie folgt vorweg:

Mit der neueren Forschung ist das Urchristentum in zwei Hälften zu zerlegen, in das apostolische und nachapostolische Zeitalter, welch letzteres etwa bis zum Jahre 120/130 hin reichen würde (9). „Die kirchliche Entwicklung des Christentums in der Richtung auf den Katholizismus beginnt schon innerhalb des Neuen Testaments“ (9). „Man wird keine Zeit finden können, in welcher das Christentum ohne Kirche war“ (9). „Zwei Stücke unterscheiden das Urchristentum, die Zeit des Neuen Testaments, vom Frühkatholizismus so durchgreifend, wie sich nur zwei geschichtlich zusammenhängende Epochen eben scheiden können; das ist einmal sein äusserer und innerer Zusammenhang mit dem Judentum und sodann seine apokalyptische Haltung. Durch die Lösung dieses Zusammenhanges und das Aufgeben dieser Haltung ist der Katholizismus im Sinne der Verweltlichung — so und nicht als Verkirchlichung ist er geschichtlich zutreffend zu bestimmen — des Christentums grundlegend geschaffen“ (10).

„In der frühkatholischen Entwicklung der christlichen Kirche, die die folgenden Blätter darstellen sollen, lassen sich zwei Perioden bestimmen. In der ersten bildet sich der Katholizismus durch Ausscheiden des Widerstrebenden, reaktionärer Hemmungen und radikaler Uebertreibungen; in der zweiten verteidigt sich der grundlegend geformte Katholizismus in einem Kampf auf Leben und Tod gegen das Heidentum und verfestigt sich zugleich in seiner inneren Organisation; die beiden Epochen scheiden sich etwa um 220/230 beim Ausgang der Severer“ (12). „Ich bezeichne den ersten Zeitraum als den des »hellenistischen Christentums«, weil er an der Auseinandersetzung des Christentums mit dem auf der Höhe seiner kulturellen Machtentfaltung stehenden Hellenismus und an einer grundlegenden Verschmelzung beider seinen wesentlichen Inhalt hat. Den zweiten Zeitraum überschreibe ich: »Die altkatholische Kirche«; denn in ihm vollzieht sich die äussere und innere Durchbildung des Christentums zu einem die damalige Welt umspannenden und mit allen weltflüchtigen Schwärmereien brechenden, in Lehre, Gottesdienst und Verfassung einheitlichen Kirchenwesen, das nur dem wieder erstarkenden römischen Reich vergleichbar ist und sich nach schwerem Kampf mit ihm verbindet. Da aus dieser Verbindung die romanische Kultur des abendländischen Mittelalters hervorgegangen ist, könnte man nach der Hellenisierung des Christentums im zweiten Jahrhundert auch von seiner Romanisierung im dritten Jahrhundert sprechen, träfe aber damit nur die Anfänge einer erst später und ganz nur für das Abendland durchgeführten Entwicklung, die in der Konstantinischen Reichskirche zunächst noch unterbrochen und aufgehalten wird“ (12 f.).

Die weitere Entwicklung des Katholizismus bis zur Reformation vollzieht sich unter Kämpfen gegen die Verschlingung durch die Welt, gegen das Aufgehen in der antiken Kultur, gegen den Cäsaropapismus und gegen die dogmatischen und kirchenpolitischen Streitigkeiten. Diesen Kampf bestand der Katholizismus durch das Papsttum und die Orthodoxie. Die Reformation wollte sein „eine Reaktion vom Katholizismus auf das Urchristentum“. Das ist sie aber nicht, denn ihr Urchristentum ist nicht das geschichtliche (20). Die Berichtigung gegenüber diesem Fehlgriffe muss darin bestehen, „dass wir das mit moderner Kritik festgestellte geschichtliche Urchristentum an die Stelle des fiktiven katholischen und auch reformatorischen Urchristentums setzen. Wären

wir, indem wir dies täten, legitime Erben Luthers im Sinne der folgerichtigen Durchführung seiner ursprünglichen Absicht und echte Jünger Jesu? Die Darstellung dieses Buches muss zur Verneinung der eben formulierten Frage führen. ... Ja, es [das Urchristentum] ist darin dem Katholizismus völlig gleich, dass es wie dieser selbst unlöslich verknüpft ist mit den geistigen und religiösen Bedingungen einer Zeit, die nicht unsere Zeit ist. ... Wir können unmöglich eine einzelne Epoche der Geschichte, weil sie die Epoche Jesu ist, aus der Geschichte herausnehmen und über alle Geschichte zum Masstab setzen. Jesus selbst und nicht das Urchristentum ist die Offenbarung unserer Religion" (120 f.).

„Es ist für uns schlechthin unmöglich, Religion zu fassen als ein an sich objektiv, absolut feststehendes System von Tatsächlichkeiten, die das Individuum nur anzuerkennen hat, sei es auf Autorität, sei es auf vermeintlichem Beweis“ (123). „Wir können weder mit dem dogmatischen Christus, noch mit dem geschichtlichen Jesus in religiöse Gemeinschaft treten, sondern nur mit dem lebendigen Herrn. Die Verbindung mit ihm und damit der Anschluss an die wirkliche Geschichte, die natürlich nicht preisgegeben werden muss noch darf, kann nur persönlich gewonnen, nicht dogmatisch und institutionell gesichert werden“ (124).

Hans von Soden steht, wie er im erst besprochenen Bändchen (6) dankbar bekennt und wie im zweiten Bändchen die Widmung: „Meinem Lehrer Adolf von Harnack“ samt dem Vorwort (6) besagt, auf den Schultern Harnacks. In der konsequenten Weiterbildung des in geschichtlicher Hinsicht evolutionistischen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht relativistischen und in religiöser Hinsicht rationalistisch-subjektivistischen Harnackschen Standpunkts übertrifft er meines Erachtens seinen Meister. Diese Folgerichtigkeit des Ausbaues ist ein grosser Vorzug seiner Schrift. Restlos ist sie freilich nicht durchgeführt, wie die schwankenden Ausführungen Seite 120 und 125 beweisen. Würde der Verfasser in seinem rückhaltlosen Wahrheitsmut auch die letzten Folgerungen gezogen haben, dann würde er zum vollendeten religiösen Subjektivismus und Individualismus gelangt sein. Dieser aber führt bei dem damit anerkannten Recht jedes einzelnen auf die subjektive Gestaltung seiner Religion und bei der daraus notwendig sich ergebenden Buntscheckigkeit dieser Gestaltung unaufhaltsam zum religiösen Chaos. Damit aber wird jedem Denkenden klar, dass die religionsgeschichtlichen methodischen Voraussetzungen der Harnackschen Schule, insbesondere ihre methodische Ablehnung alles Uebernatürlichen und ihre Ueberspannung der nach vorgefassten Gesichtspunkten aufgestellten inneren Kriterien, unhaltbar sind. Gerade diese Voraussetzungen sind es, auf grund deren die Harnacksche Schule dem Christentum seinen göttlichen Eigencharakter raubt, trotzdem dieser in den geschichtlichen Urkunden des Christentums mit Sicherheit bezeugt ist und auch durch seine ganze Wesensart und Entwicklung sowohl vom Heidentum und Hellenismus wie von der übrigen Vor- und Umwelt sich scharf abhebt. Man schraubt Christus und das Christentum in den Schraubstock rein natürlicher Entwicklung hinein, nachdem man zuvor die apostolischen und nachapostolischen Geschichts- und Lehr-Urkunden mit Hilfe der oben genannten Voraus-

setzungen entsprechend umgedeutet, umdatiert, in echte und unechte Bestandteile aufgelöst und aus ihrer wahren geschichtlichen Stellung herausgerissen hat. Dem Eigencharakter des Katholizismus ergeht es nicht besser, er muss sich eine ähnliche Aus- und Umdeutung seiner Lehren und Einrichtungen nach evolutionistischen und rationalistischen Voraussetzungen und eine völlige Verkennung der in ihm tätigen eigenständigen Kräfte gefallen lassen. Es will uns scheinen, dass dies als Ganzes eine Geschichtsschreibung gegen die wahre, objektive Geschichte ist, so sehr die echt geschichtliche, geistvolle und die Forschung höchst befruchtende Art, mit der die Harnacksche Schule die im Christentum neben dem Uebernatürlichen und Göttlichen vorhandenen natürlichen Inhalte und Triebkräfte, menschlichen Einrichtungen und Erscheinungen in die Vor- und Umwelt hineingestellt, in den Entwicklungs-Zusammenhängen blosgelegt, in der geschichtlichen Kontinuität nach rückwärts und vorwärts aufgezeigt und das Auswirken des ganzen Christentums in der Menschheit dargestellt hat, im einzelnen mit Recht hohe Anerkennung gefunden hat. Auch die vorliegenden beiden Schriften teilen diese Vorzüge Harnackscher Forschungsart. Sie zeugen überdies von einer grossen Beherrschung des Stoffes und von einer guten methodischen Gestaltungsgabe.

Die den beiden Werkchen beigefügten Literaturübersichten weisen keinen einzigen katholischen Autor auf, obwohl doch auch auf dem hier behandelten Gebiete tüchtige katholische Leistungen vorhanden sind, die gerade auf diesem Gebiete hätten beachtet werden müssen. Und so entbehrt die Darstellung jener Objektivität und Universalität, die doch eigentlich das Kennzeichen wahrhaft wissenschaftlichen Forschens ist. Der Verfasser folgt hier einer in nichtkatholischen Kreisen weit verbreiteten Engherzigkeit, die im Interesse der Wissenschaft zu bedauern ist.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Saggi Apologetici: II. Religione e scienza.** Di Fr. Agostino Gemelli. Milano 1920, Società Editrice »Vita e Pensiero«. XII e 347 pag. L. 9. 75. — **III. Scienza ed Apologetica.** Di Fr. Agostino Gemelli. Milano 1920, Società Editrice »Vita e Pensiero«. XV e 339 pag. L. 12. 25.

Der unermüdliche Führer der italienischen Neuscholastiker Fr. Agostino Gemelli, Franziskaner und Professor an der Königlichen Wissenschaftlichen Akademie in Mailand, hat eine Sammlung von „Apologetischen Essays“ eröffnet, von denen das zweite und dritte Heft aus seiner Feder hier vorliegt. (Das erste Heft ist uns leider nicht zugegangen.)

1. Das zweite Heft dieser Sammlung trägt den Titel „Religion und Wissenschaft“. Die erste Abhandlung erörtert in grundsätzlicher Weise den angeblichen Konflikt zwischen Religion und Wissen-

schaft (3—50). Die folgenden fünf Aufsätze zeigen an Einzelbeispielen, dass dieser Konflikt auch tatsächlich nicht besteht. Das erste Einzelbeispiel sind die denkenden Pferde von Elberfeld (53—108); das zweite sind die „Wunder der Biologie“ (111—143); es handelt sich hier um die Verlängerung des Lebens von Organismusteilen ausserhalb des Mutterorganismus, um die künstliche Vereinigung lebendiger Teilstücke (Gewebestücke), um die künstliche Züchtung von Organismen u. s. f.; das dritte sind die spiritistischen Phänomene (147—199); das vierte (203—280) ist die Anklage gegen den hl. Karl Borromäus, dass er durch gewisse von ihm angeordnete religiöse Veranstaltungen die Pest in Mailand (im Jahre 1576 und 1577) verbreitet habe; das fünfte und letzte Einzelbeispiel ist der Prozess gegen Galileo und die Verurteilung des grossen Gelehrten durch die römische Inquisition (283—347).

2. Im zweiten Heft erörtert Gemelli folgende Einzelfragen: Nervosität und Heiligkeit (3—44), Der Bankerott der empirischen Psychologie beim Studium des Mystizismus (47—117), Suggestion und Hysterie bei den wunderbaren Heilungen (121—159), Die Eucharistie und Lourdes (163 bis 183), Die Speiseverbote der Juden und der Ursprung des kirchlichen Fastens (187—207), Die Erziehung des Charakters und die Ergebnisse der modernen Psychologie (211—252), Erwägungen zum Problem des Ursprungs des Menschen („Der fossile Mensch von Piltown“) (255—293), Die Intelligenz der Affen — der Zusammenbruch eines evolutionistischen Postulates (301—329), Die Intelligenz des primitiven Menschen (333—359).

Gemelli ist wie keiner berufen, zu den aufgeworfenen Fragen Stellung zu nehmen, denn er ist nicht bloss Theolog und Philosoph, sondern auch Naturforscher von Fach, da er vor seinem Eintritt in den Priester- und Ordensstand das medizinische Studium abgeschlossen, den Beruf des Arztes ausgeübt und seitdem die Forschungen der Naturwissenschaften eifrig verfolgt und neuerdings auch auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie als Schriftsteller, Dozent und Experimentator (an der Universität Turin) und Herausgeber (zusammen mit Kiesow, Professor des Instituts für experimentelle Psychologie an der Universität Turin) des seit Juli 1920 erscheinenden *Archivio italiano di Psicologia* sich einen Namen gemacht hat. Dabei ist Gemelli durch seine Sprachkenntnisse in der Lage, bei seinen Arbeiten auch die ausländische Literatur, insbesondere die deutsche, englische und französische, entsprechend heranzuziehen. Bei den vorliegenden Abhandlungen treten diese Vorzüge in wohlthuernder Weise hervor: die Sachkenntnis und das nüchterne wissenschaftliche Urteil (z. B. hinsichtlich der spiritistischen Phänomene, der biologischen und psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Fragen), die ausgiebige Verwertung der ausländischen Literatur (so ist z. B. in der Frage der Elberfelder denkenden Pferde die wichtigere deutsche Literatur erschöpfend berücksichtigt worden), der universale Geist, der, weil sowohl in der Theo-

logie wie in der Philosophie und den Naturwissenschaften bewandert, von allen Einseitigkeiten eines wissenschaftlichen Spezialistentums sich frei zu halten weiss.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Sozialwissenschaft.

**Biblioteca di coltura religiosa. I.: Carlo Marx.** Di Francesco Olgiati, con prefazione di Fr. Agostino Gemelli. Seconda edizione. Milano 1920, Società editrice »Vita e Pensiero«. XIX e 337 pag. L. 9.—

Mit der vorliegenden Schrift soll eine „Bibliothek für religiöse Kultur“ inauguriert werden. Gemelli hat das Vorwort geschrieben, ein Beweis für die engen Beziehungen, die der unermüdliche Verteidiger des christlichen Gedankens in Italien zu dem neuen Unternehmen hat. Dass gerade Karl Marx zum Gegenstand des ersten Heftes genommen worden, erklärt Gemelli im Vorwort aus den praktischen Zielen, die das Unternehmen verfolgt: es gilt, angesichts der gewaltigen Anziehungskraft, die gerade der Sozialismus und Kommunismus auf die Massen in der Gegenwart ausübt, die breiten Volksschichten hierüber zu orientieren.

Der Vorzug der Schrift liegt darin, dass der Verfasser das Marxistische System aus dem Leben und Streben seines Urhebers herauswachsen lässt. Das gibt der Darstellung eine grosse Frische und Lebendigkeit, lässt aber auch das Dargestellte, den Marxismus, in seiner ganzen theoretischen wie praktischen Bedeutung plastisch hervortreten. Im einzelnen erörtert der Verfasser die philosophischen Grundlagen des Marxismus, die da sind Hegelsche deterministische Evolutionstheorie und Feuerbachscher Materialismus, zeigt dann als den Grundzug des Wesens des Marxismus die materialistische Geschichtsauffassung und weist auf die Beziehungen hin, die zwischen Marx und hervorragenden Gesinnungsgenossen — Mazzini, Proudhon, Bakunin und Lassalle — bestehen, und schliesst mit einer längeren Beurteilung des Marxismus, die in einer Parallele zwischen Marx und Christus ihren Abschluss findet.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Geschichte der Philosophie.

Im „Weltphilosophischen Verlag“ in Halle (Saale) sind von dem ungenannten Verfasser des Spinoza- und Augustinus-Redivivus in Lexikonformat weiter erschienen:

- 1) 3. Band. **Zum Charakter Spinozas.** Erläuterung der wichtigsten Nachrichten über sein Leben. 143 S. 10 M 1919.

2) 4. Band. **Der Briefwechsel Spinozas.** Ein Menschenbild. 1. und 2. Teil. 178 und 234 S. 1919 und 1920. 12 *M* und 18 *M*.

3) 5. Band. **Gleichlaut von Glauben und Wissen.** Nach Augustins Buch „De vera religione“. 218 S. 1920. 24 *M*.

1. Spinoza- und Augustinus Redivivus haben soviele neue und tiefe Probleme aufgegeben, dass der ungenannte Verfasser selbst glaubte, dem Leser eine Atempause gönnen zu müssen. Während derselben wird das Charakterbild Spinozas erschlossen, des Vollenders der Philosophie, der seine Philosophie nicht bloss schrieb, sondern auch lebte. Die wichtigsten Lebensnachrichten (von Lucas, Colerus, Jarig Jelles, Korthold, Bayle, Monikhof) werden kritisch gewertet und gesichtet, bis sie ein einheitliches, lebenswahres, des grossen Denkers würdiges Lebensbild darstellen. Wo philologische Kritik das Dunkel der Geschichte nicht zu erhellen vermag, ergänzt er des Philosophen Bild in dem Lichte, das durch Spinoza- und Augustinus Redivivus der Welt neu aufgegangen ist. Jeder Spinozaforscher wird dieses Buch und darin besonders die Vermutungen über den Verbleib noch fehlender Urkunden und Schriften als eine kostbare Vorarbeit dankbar begrüssen. Während die zwei ersten Bände dartum wollen, dass Augustinus und Spinoza durch Methode und philosophische Grundsätze Vollender der wahren Philosophie seien, sieht der 3. Band im Leben Spinozas die praktische Bewährung der vollendeten Philosophie.

2. In die Atempause fällt auch noch der 4. (Doppel-)Band. Dieser traktiert jedoch bereits wieder mit allem Eifer, umschreibend und vertiefend, das Thema des Spinoza und Augustinus Redivivus, um für schwierigere Fragen vorzubereiten. Die „Erläuterungen“ zum Briefwechsel (und dieser selbst) mit 20 Korrespondenten und Freunden Spinozas ist überaus anregend und interessant. Das Ziel ist auch hier immer, Spinoza als den Vollender der Philosophie zu erweisen. Die Erläuterungen, wenn auch nur ganz gelegentlich gegeben, streben dem einen Ziel zu, das Verständnis der Hauptwerke Spinozas vorzubereiten. — Wenn der ganze Aufbau des Spinozistischen Systems im einzelnen auch noch nicht mit Sicherheit erkannt werden kann, so beweisen doch die bisherigen *disiecta membra*, dass Spinoza spiritualistisch gefasst werden will, wobei der Geist als Hauch Gottes das einzig Wahre, Körper und Materie aber als dem Reiche der „Empfundenheit“ angehörig nichts (!) oder „nichts“ (?) ist. Darnach wäre Spinozas System im wesentlichen eine logische Konstruktion einer Weltanschauung, die natürlich keinen Widerspruch zu fürchten hätte, als den, den sie sich selbst entgegengesetzt, und insofern als die einzig wahre Philosophie dargetan werden kann. Aber wie alle Systeme subjektivistischer Art gezwungen waren, auch die materielle Welt, das „Nicht-Seiende“ (z. B. der Eleaten), zu erklären, so bemüht sich auch Verfasser, dieses

Reich der „Empfundenheiten“ (= des reinen Scheins) einer philosophischen Besprechung zu unterziehen. Besondere Anstrengungen macht Verfasser, um den Einklang zwischen Spinoza und Augustinus, zwischen der „vollendeten Philosophie“ und der christlichen Kirche zu erweisen. Seitenblicke auf Buddha und Theosophie erleichtern die schwere Aufgabe. Der Schwerpunkt dieser Aufgabe fällt jedoch in den 5. Band, der überschrieben ist:

### 3. „Der Gleichlaut von Glauben und Wissen“.

„Vollendete Philosophie und christliche geoffenbarte Religion sind keine Feinde. Vielmehr bietet jene erst den Schlüssel, den tiefsten Wesensgehalt der letzteren zu verstehen und „diese Lehre von nun ab für alle Zeiten und Völker zur alleinigen unbedingt herrschenden zu machen“ (Vorwort). Nachdem Verfasser in den früheren Bänden das System Spinozas als im Einklang mit der wahren Religion gefunden zu haben glaubt, wird im 5. Band, der die Schrift des Augustinus: „De vera religione“ spinozistisch erläutert, Augustinus als Kronzeuge für die These des Verfassers aufgerufen. — Wenn auch der Kern- und Kennaussatz der vollendeten Philosophie: „Wissen und Glauben sind gleichen, göttlichen, Ursprungs“ auch ganz unbestreitbar ist und von katholischen Philosophen und Theologen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, so muss der Leser sich doch vor dem raffinierten Dialektiker und Kenner der philosophischen Weltliteratur wohl in acht nehmen, der unter dem Gleichlaut von Worten verschiedene Sachen leicht zu vereinigen weiss. Die Begeisterung, die Vollender der Philosophie und damit die wahre Philosophie entdeckt zu haben, verleitet ihn zuweilen, zu weit gehende Folgerungen zu ziehen. — Seligkeit, amor Dei intellectualis, Menschwerdung, Erlösung, Auferstehung, Gnade, Freiheit usw. bedeuten bei Spinoza etwas ganz anderes als bei der christlichen Kirche. Auch die emendatio intellectus bei Spinoza und die emendatio animae bei Augustinus ist weder gleich noch parallel zu stellen. Bei Augustinus bedeutet sie eine ethische, bei Spinoza eine logische bzw. noëtische Aufgabe. Man darf nicht vergessen, dass das Christentum durchaus realistisch, nicht wie der spinozistisch gesinnte Verfasser idealistisch denkt, das Christentum bietet eine exoterische Lehre, die alle zu fassen vermögen, der Spinoza des Verfassers aber eine esoterische, die nur für wenige ist. — Gleichwohl ist die Schrift „Gleichlaut von Glauben und Wissen“ überaus lesenswert. Sie führt nicht bloss in die herrliche Schrift Augustinus De vera religione ein, sondern spornt auch an, über tiefsinnige philosophische und religiöse Menschheitsfragen nachzudenken, und zwingt dabei den Leser zu gründlichem philosophischem Denken und Unterreden, wobei Fortgeschrittenere mehr profitieren können als an dürren schulmässigen Leitfäden.

## Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus.

Von Dr. theol. et phil. Johannes Hessen. Paderborn 1919,  
Ferd. Schöningh. 60 S. Preis Mk. 4,50 u. 40 % Zuschlag.

Nach einer Einleitung über den Streit der Meinungen in der vorliegenden Frage behandelt der Verfasser folgende Gegenstände: Die mittelbare Gotteserkenntnis (bei Augustinus), Gott als Bedingung der Wahrheits-erkenntnis, Gott als Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis, Augustinus' Verhältnis zum Ontologismus, und im Schluss die Augustinische Theorie des religiösen Erkennens in Geschichte und Gegenwart.

1. Die mittelbare Gotteserkenntnis vollzieht sich nach Augustinus folgendermassen: „Den Ausgangspunkt bilden die Wahrheiten der Ideal- und Normwissenschaften. Die Beweisführung selbst besteht der Hauptsache nach in einer Analyse der Eigenschaften, die jene Wahrheiten besitzen. Als solche hebt Augustin ihre Unwandelbarkeit und Ewigkeit hervor: allem Wandel entrückt thronen sie in zeitlosen Höhen; dann ihren apriorischen Charakter; sie sind nicht von den Sinnendingen abstrahiert, sondern bilden eine Welt für sich; endlich und vor allem ihre Objektivität und Allgemeingültigkeit: sie stellen eine objektive, über den denkenden Subjekten stehende und darum sie alle beherrschende Macht dar. Diese Eigenschaften findet nun Augustin unerklärlich ohne die Annahme einer sie alle umfassenden, substanzialen Wahrheit, die mit Gott identisch ist. Jene Wahrheiten erscheinen ihm als Strahlen, die aus dem geheimnisvollen Lichtquell der ewigen Urwahrheit stammen“ (13 f.).

„Der vorgeführte Beweisgang darf schlechthin als der Augustinische Gottesbeweis bezeichnet werden. Ausser ihm findet sich nämlich eine eigentliche Beweisführung zugunsten des Daseins Gottes in den Schriften des Kirchenlehrers nicht“ (14), insbesondere — gegen manche Autoren, z. B. M. Baumgartner — auch nicht der kosmologische Gottesbeweis (14); „das schliesst natürlich nicht aus, dass der Kirchenvater die dem kosmologischen Gottesbeweis zugrunde liegende Betrachtungsweise kennt und auch auf dem Wege über die Schöpfung zu Gott emporsteigt“ (15), im bewussten Anschluss an den Römerbrief 1, 20, aber ohne bewusste Anwendung des Kausalitätsprinzips, weniger um Gottes Dasein zu erweisen, als vielmehr Gottes Wesenheit zu erläutern (16 ff.).

2. Gott ist nach Augustin die Bedingung jeder Wahrheitserkenntnis in folgender Weise: „Das Intelligible, die Ideen werden dem Menschengeist von oben zugeführt, von Gott eingestrahlt. Die menschliche Vernunft, schaut somit die Ideen im Lichte der göttlichen Urwahrheit, erkennt die Wahrheit in den göttlichen Ideen, in der ewigen Urwahrheit selbst. Jede Wahrheits-erkenntnis schliesst mithin ein Schauen der ewigen Wahrheit ein“ (22 f.). Eine extreme erkenntnistheoretische Richtung, einen Theognostizismus hat Augustin damit nicht statuieren wollen, denn er hat nur die rein rationale,

von aller Empirie freie Erkenntnis im Auge (23), die „Erkenntnis der obersten Begriffe und allgemeinen Grundsätze“ (25), die Erkenntnisse der Realwissenschaften hingegen schöpft die Vernunft auch nach Augustinus aus der Erfahrung.

„Hierin liegt ein Hauptdifferenzpunkt zwischen der Augustinischen und der ontologistischen Erkenntnislehre, die das menschliche Erkennen seinem Gesamtinhalt nach aus Gott herleitet und diesen zur einzigen Quelle der menschlichen Erkenntnis macht“ (25).

3. Die Seele ist nach A. in der Lage Gott auch unmittelbar zu erkennen, ja zu schauen. Das ergibt sich ohne weiteres „aus der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der Seele“ (28). Dieses Schauen ist nicht ein geistiges Wahrnehmen, keine sinnliche Schau (29). Aber sie ist keine rein intellektuelle Anschauung, es sind in ihr vielmehr emotionale Elemente, Wertgefühle entfallen (33). Dieses intellektuell-emotionale Gottschauen hat den Vorzug der Unmittelbarkeit und der damit gegebenen unbezweifelbaren Gewissheit (34), aber den Mangel der Beschränktheit „sowohl seinem Inhalt als auch seiner zeitlichen Form nach. Dadurch unterscheidet sie sich von der Anschauung Gottes, wie sie uns im Jenseits zu teil werden soll“ (37), darum bleiben wir trotz der Gottesschau hier auf Erden stets Suchende, Gottsucher (38), Diese irdische Gottesschau wird uns nur in dem Masse zu teil als wir die sittlichen Vorbedingungen — Gottesfurcht, Frömmigkeit usw. — aufweisen (42).

4. Das Verhältnis Augustinus zum Ontologismus ist folgendes: „Zwar lehrt er mit Gioberti eine unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis. Aber dieser Gedanke besitzt bei ihm nicht jene erkenntnistheoretische Bedeutung und Tragweite, die ihm im ontologistischen System eignet. Auch ist die Fassung und Färbung des Gedankens bei beiden Philosophen verschieden“ (53).

Die Schrift ist überaus klar und bündig geschrieben und hebt die entscheidenden Punkte wirksam hervor. Eine Sache scheint mir aber trotz der Ausführungen und Belege des Verfassers nicht erwiesen, nämlich dass die Erkenntnis der obersten Wahrheiten und Begriffe nach Augustinus wirklich eine wahre und eigentliche unmittelbare Gottschau sei. Die Texte lassen sich meines Erachtens ganz gut dahin erklären, dass wir nach A. eine evidente und darum unmittelbare, schauende Erkenntnis der obersten Wahrheiten haben, welche eine Gott-Schauung genannt werden kann, weil das Objekt dieser Erkenntnis formale Existenz nur in Gott besitzt, nirgendwo ausser Gott.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.