

Rezensionen und Referate.

Logik.

Scholae Franciscanae aptatus **Cursus Philosophicus** in breve collectus per P. F. Zachariam Van de Woestyne O. F. M. Tom. I: Logica minor, Logica maior, Ontologia. Mechliniae 1921, Typ. S. Francisci. XXXV, 598 p. Fr. 13.

Es ist noch vor kurzem in dieser Zeitschrift (Bd. 34, Heft 3, p. 268) von Dr. Chr. Schreiber mit Recht bemerkt worden, dass die Bezeichnung „*Neuthomismus*“ für die neuscholastische Bewegung überhaupt völlig unzutreffend ist, denn der Neuthomismus ist nur eine Richtung innerhalb der mannigfaltig gestalteten Neuscholastik in Deutschland und dem Ausland.

Einen neuen Beleg für diese Behauptung bildet der eben erschienene erste Band des Lehrbuches der Philosophie von P. Zacharias Van de Woestyne, Lektor der Philosophie im Philosophischen Seminar der Franziskaner in Reckheim (Belgien). Der Verfasser behandelt in dem uns vorliegenden ersten Band seines Lehrbuches die Logik, die Erkenntnistheorie und die Ontologie nach den Prinzipien der Franziskanerschulen bzw. des Duns Skotus, dessen Lehre ihm eine Herzenssache geworden ist, mit Berücksichtigung der Ergebnisse moderner Wissenschaft („*datis scientificis non transmissis*“ Vorwort, X). Dass dieses ideale Ziel einer organischen Synthese alter und neuer Wissenschaft überall erreicht worden sei, können wir zwar nicht allgemeinhin behaupten. Es ist ja eine Aufgabe, die über die Kräfte eines Einzelnen hinausgeht und nur in jahrzehntelanger gemeinsamer Anstrengung geleistet werden kann. Wir sind aber dem Verfasser für diesen ersten Versuch sehr dankbar, weil er einen guten Anfang bedeutet. Seine Auffassung der Logik ist von Psychologismus wohl nicht ganz freizusprechen. Was S. 14 über das Verhältnis der Logik zur Psychologie, Metaphysik und Criteriologie gesagt wird, ist unzureichend. Es musste unseres Erachtens mehr Gewicht auf diese grundlegenden Fragen gelegt werden.

Das Problem der theoretischen Fundamentierung der Logik, von dessen Lösung das ganze philosophische Gebäude abhängt, müsste von den Neuscholastikern gründlicher behandelt werden, als es gewöhnlich geschieht. Es gibt allerdings sehr rühmliche Ausnahmen unter diesen, wie Geysler, Switalski, Honecker, die den Problemen scharf ins Gesicht schauen; meistens aber reproduziert man das Alte gedankenlos wieder. Wie in der Logik, sind die Ansichten des Verfassers auch in der Erkenntnistheorie durch die *Critériologie* des Kard. Mercier und des P. Jeanniére S. J. mitbestimmt worden. Die mo-

dernen erkenntnistheoretischen Systeme werden darin sehr eingehend und gut gekennzeichnet und gewürdigt. Für den deutschen Leser wird das Werk des P. Van de Woestyne besonders auch deshalb wertvoll und willkommen sein, weil der Verfasser die französische philosophische Literatur neuscholastischer Richtung bis auf die neuesten Erscheinungen darin verwertet hat und ihm also einen guten Einblick in diese Richtung gewährt.

Die zweite Hälfte des ganzen Werkes ist der Ontologie gewidmet. Sie ist als eine wohlgelungene Synthese skotistischer Gedanken mit Seitenblicken nach anderen Systemen zu kennzeichnen. Die ganze Ontologie wird in *Ontologia realis concreta* und *Ontologia realis abstractiva* eingeteilt. Es ist eine methodische Einteilung nach dem Gesichtspunkt der Analyse (dynamische Betrachtung des Seienden) und der Synthese (statische Betrachtung des Seienden) p. 299. Befremdend wirkt der Probabilismus in der Metaphysik, den der Verfasser bei einzelnen Thesen vertritt.

In flüssigem und leichtverständlichem Latein geschrieben, ist der erste Band von P. Van de Woestyne's Lehrbuch der Philosophie, trotz aller kritischen Bemerkungen, die das philosophische Gewissen von uns fordert, als eine achtunggebietende Leistung anzupreisen. Die Akririe und Gewissenhaftigkeit der Belegstellen ist mit einem Worte „deutsch“ zu nennen. Wir wünschen dem Werke die grösste Verbreitung.

Louvain.

P. Louis dos Santos O. F. M.

Religionsphilosophie.

Intellekt oder Gemüt? Von J. Geysler. Freiburg i. Br. 1921, Herder.

Die kleine Schrift ist nach dem Untertitel eine Studie über Rudolph Ottos Buch *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalismus*. Dieses Buch des Marburger Professors ist von der Fachkritik fast allgemein mit Begeisterung aufgenommen worden. Es soll sogar ins Japanische übertragen werden. Sein Vf. hat dafür die höchst ehrenvollen Berufungen an die Universitäten Halle und Berlin erhalten. Woher ein solcher ungewöhnlicher Erfolg? Vor allem von der glänzenden Darstellung, aber noch mehr von seinem Inhalte. „Es ist originell und packend geschrieben: eine suggestive Kraft strömt von ihm aus. Philosophisch wurzelt es in Schleiermacher, Kant, Fries. Befruchtet aber hat diesen Boden einerseits die ausgebreitete Kenntnis Ottos auf religionsgeschichtlichem Gebiete, anderseits die diesem Theologen eigene äusserst sensible Natur und seine daraus erwachsende besonders entwickelte Begabung, die gefühlsmässigen Bestandteile der religiösen Erscheinungen aufzuspüren, in sich zu erleben und in andern zum Nachleben zu bringen. So war Otto in nicht gewöhnlichem Masse dazu herufen, die protestantische Gefühlstheorie aufzubauen und damit das Werk zu vollenden, das Schleiermacher begonnen“. Am meisten aber hat zu einem Erfolge die Zeitströmung

beigetragen, deren ausgesprochene Tendenz auf Subjektivierung der Religion gerichtet ist und auch unter den Katholiken ihre Anhänger gefunden hat. Man hat gesagt, die deutsche Philosophie habe eine Scheu vor dem Objekte, das trifft jedenfalls für die Religionsphilosophie zu: Die Religion ist Gefühlssache, und so kann auch der Materialist, Pantheist, Atheist religiös sein.

So weit geht Otto nicht, er will durch das Gefühl zu Gott gelangen. Da aber das Gefühl das trügerischste aller Erkenntnismittel ist, wird damit die Religion auf ein haltloses Fundament gestützt und entbehrt jeden Haltes. Sie kann in glücklichen Augenblicken den Menschen beseligen, aber in der Not, im Tode, wo sie gerade ihre Kraft zu entfalten hätte, versagt sie.

Otto hat der Gefühlstheorie eine neue Fassung gegeben, nach ihm ist das eigentliche Wesen Gottes das „Heilige“, was wir sonst von Gott aussagen, liegt in der Peripherie und wird vom Verstande erkannt, das Heilige aber kann nur durch ein besonderes von allen anderen spezifisch verschiedenes Gefühl erfasst werden. Das Heilige, welches Gottes Wesen bildet, nennt er das Numinose, um es von dem Heiligen, welches sittliche Vollkommenheit bedeutet, zu unterscheiden. Es ist irrational; was sonst nach Vernunftkenntnis von Gott ausgesagt wird, ist rational.

Dieses der Grundgedanke des „Heiligen“. Dagegen ist vieles zu bemerken. Schon die Benennung „irrational“, welche in der neueren protestantischen Literatur eingebürgert ist, ist nicht glücklich gewählt. Man versteht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch darunter ein mehr oder weniger der Vernunft Widersprechendes. So recht am Platze ist der Name in der Mathematik, die mit irrational ein nicht genau angebbares Verhältnis wie das des Kreises zum Durchmesser versteht und darum den Dezimalbruch, der dieses Verhältnis zahlenmässig ausdrücken soll, eine irrationale Zahl nennt. Mag man die Dezimalstelle der Ludolf'schen Zahl 3,14... auch noch so weit fortsetzen, es gibt keinen Abschluss. Diesen Begriff könnte man einigermaßen auf Gott anwenden; denn sein Wesen werden wir nie vollständig ausdenken. Und doch trifft die Benennung auch hier nicht zu; denn die Begriffe der Wesensbestimmung Gottes, z. B. die Aseitität, geben einen abgeschlossenen, vollständigen Begriff, nur können wir ihn nie ganz ausdenken. Eher passte die Benennung auf die Geheimnisse unseres Glaubens, aber auch da ist sie irreführend, und man sagt besser „übrational“. Otto versteht dagegen unter irrational, was nicht von der Vernunft, sondern von dem Gefühl erfasst wird. Das trifft nun bei der Heiligkeit gar nicht zu. Diese kann gerade so gut wie die anderen Eigenschaften Gottes von der Vernunft erkannt werden, vom Gefühle aber ebensowenig wie die anderen, etwa die Allmacht, Allwissenheit. Sie soll nun gar der Kernpunkt, das Zentrum des Wesens Gottes sein, um den sich die anderen Bestimmungen Gottes auf der Peripherie gruppieren.

Ueber den Wesensbegriff, die sogenannte metaphysische Wesenheit Gottes ist schon viel verhandelt worden. Plato setzt ihn in das *καλόν*

καγαθόν, die Thomisten in die höchste Intellektualität, andere in die Unendlichkeit, noch andere in die Aseität. Aber alle verstehen darunter ein Merkmal, das Gott nicht nur charakterisiert, ihn vor allen anderen unterscheidet, sondern das auch alle anderen Vollkommenheiten in sich schliesst, sodass sie daraus abgeleitet werden können. Das ist nun aber mit der Heiligkeit keineswegs der Fall. Wie will man z. B. die Allmacht, die Allwissenheit daraus ableiten? Eher kann man aus diesen Vollkommenheiten die Heiligkeit folgern. Sie sind nämlich unendliche Attribute, ein unendliches Attribut verlangt aber ein unendliches Wesen. Dieses muss jede Vollkommenheit besitzen, also auch die Heiligkeit.

Aber das Unbegreiflichste ist es, wie blinde Gefühle erst zur Erkenntnis Gottes, ja zur Intuition führen sollen; setzt ja doch jede Gemütsbewegung die Vorstellung bzw. Wahrnehmung von einem Objekt voraus, das unser Gemüt erregt. Eine Ursache müssen sie jedenfalls haben. Die freistehenden Vorstellungen von Herbart sind längst überwunden; sie wären aber nicht so ungereimt wie ursachlose Gefühle. Es gibt allerdings eine Ursache neben der Vorstellung, nämlich körperliche Disposition: Angst kann durch Herzbeklemmung entstehen; bekannt ist die sogenannte Präkordialangst. Freudiges Gefühl, gehobene Stimmung kann durch geistige Getränke, durch Haschisch usw. erzeugt werden. Aber selbst dann projiziert die Seele das Gefühl auf ein deprimierendes oder beseligendes Objekt. Die Präkordialangst hat Grisar bei Luther, gestützt auf medizinische Fachmänner, nachgewiesen; sie hat seine subjektive Rechtfertigungslehre geschaffen, das Grunddogma der neuen Religion. So entwürdigt man das edelste, das religiöse Gefühl, wenn man ihm die vorleuchtende Erkenntnis benimmt.

Das numinose Gefühl soll von allen anderen wesentlich verschieden sein. Das ist ein Verstoß gegen die wissenschaftliche Methode, welche die Vermehrung der Ursachen verbietet.

Nachdem wir so den Kernpunkt der Ottoschen Religionspsychologie hinlänglich beleuchtet haben, ist es nicht nötig, auf seine weiteren Ausführungen näher einzugehen; sie sind psychologischer Natur und finden durch den gewiegten Psychologen G. die sachgemässe Kritik. Das Schlussergebnis fasst alles zusammen. Es lautet:

Die Intuition spielt gegenwärtig in manchen Kreisen eine grosse Rolle, wozu wohl auch die Phänomenologie beigetragen haben dürfte. Diese ist Otto das eigentliche Erkenntnismittel der religiösen Objekte: Exegese, Dogmatik, rationale Demonstration müssen vor diesem inneren Licht im Seelen Grunde einzelner Bevorzugter verblassen. Bemerkenswert an dieser Theorie ist die Umkehr der logischen Verhältnisse. Die exakt wissenschaftlichen Mittel objektiver und allgemein gültiger Erkenntnis werden diskreditiert. Dafür wird die ihrer Natur nach stets subjektive gefühlsmässige Intuition zum ersten und eigentlichen Erkenntnismittel der Religion erhoben. Wo

aber ist da und bleibt da das objektive Kriterium für die Beurteilung solcher Intuitionen auf ihre Wahrheit hin? Die Intuitionen verschiedener Personen können sich doch widersprechen und tun es oft genug. Bei wem ist dann die Wahrheit? Jeder, das ist menschlich verständlich, nimmt sie für sich in Anspruch und erwartet, dass der andere ebenso wie er fühlen werde, wenn er sich nur von ihm zu „klaren“ Gefühlen leiten lasse. Was aber ist auf diesem Gebiete „Klarheit“? Sie ist genau so subjektiv und gefühlsmässig wie die Intuition selber. Wer aber immer eine „Intuition“, die jemand in einer Sache hat oder zu haben glaubt, ablehnt, hat zu erwarten, dass ihm dieser mit Otto vorhalten wird: „Ueber Wert und Gültigkeit solcher religiösen Intuitionen aus reinem Gefühl kann man naturgemäss nicht rechten mit Leuten, die auf das religiöse Gefühl sich nicht einlassen. Gefühle sind Sache dessen, der sie erlebt, und wer sie nicht erlebt, der kennt sie nicht“. Darin hat Otto recht. Aber eben wegen dieser Subjektivität der Gefühle geht es auch nicht an, ausgerechnet gerade sie samt den „dunklen Ideen a priori“ zum letzten eigentlichen und einzigen Fundament des Wichtigsten und Notwendigsten der gesamten menschlichen Kultur zu machen: der Religion des Christentums.

Man müsste denn nachgewiesen haben, dass die natürlich-rationalen Erkenntnismittel objektiver und allgemein gültiger Einsicht, wie sie dem logisch wissenschaftlichen Denken zur Verfügung stehen, das Dasein Gottes und der Offenbarung nicht zu beweisen vermögen. Zu einem solchen Nachweis aber findet sich bei Otto auch nicht einmal ein Ansatz. Statt dessen baut er seine Theorie positiv auf. Das Hauptinstrument dazu ist ihm die Psychologie. Aber die Psychologie Ottos kann nicht in allen ihren Aufstellungen als wissenschaftlich ausgereifte Psychologie anerkannt werden. Man beachte nur ihre so überaus vage Verwendung des Begriffs „Gemüt“, ihre Unklarheit über die Natur des Begriffes und ihre durch nichts bewiesene Einführung von gewissen in der Fachpsychologie unbekanntem „Gefühlsgesetzen“, auf die dann Otto seine ganze Theorie gründet. Abgesehen davon ist der Hauptpunkt der, dass die eigentliche Fragestellung der Wissenschaft von der Religion die wesensgesetzliche und ontologische, nicht die psychologische und auch nicht die phänomenologische ist.

Die kleine Schrift ist insbesondere denen zu empfehlen, welche durch glänzende Darstellung sich verleiten lassen, der neueren Strömung, die auf Subjektivierung der Religion gerichtet ist, sich hinzugeben. Es ist dies eine Entstellung der Religion, die nicht geeignet ist, dem armen Menschen im Leben und Tode die nötige Stütze zu bieten.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. Von Martin Grabmann. (Der katholische Gedanke. II.) München 1922, Theatinerverlag.

Der Vf. beherrscht in souveräner Weise die Philosophie des Mittelalters, er wird uns auch über die Mystik zuverlässig belehren können. Denn die Mystik feierte wie die Hochscholastik eine Blütezeit im Mittelalter. Das weitverbreitete Werturteil von dem Gegensatz von Scholastik und Mystik hat Denifle gründlich zerstört. Damals wie immer hat die katholische Mystik, und eine andere gibt es nicht, ihre Grundlagen in der katholischen Dogmatik, wie Grabmann nachweist.

Nachdem der Vf. verschiedene Definitionen der Mystik aufgezählt und gutgeheissen hat, bemerkt er bescheiden: „Wenn ich diesen Begriffsbestimmungen noch eine hinzufügen darf, so möchte ich die Mystik im katholischen Sinne definieren als die katholische Wissenschaft von jenen durch die Initiative der Gaben des Hl. Geistes im Innersten der Seele verursachten Akten und Zuständen, in welchen die Seele durch einfaches Schauen, durch Lieben und Verkosten göttlicher Wahrheiten, Werke und Wirkungen ihre übernatürliche Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott erfährt und inne wird“.

In der Darstellung hält er sich in den Hauptlinien an die klar, tief und warm geschriebene *Summa theologiae mysticae* des Philippus a S. Trinitate. Dieser hervorragende thomistische Philosoph aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliter stützt sich hauptsächlich auf die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia. Während die Mystik des Predigerordens im 14. Jahrhundert hauptsächlich von der neuplatonisch gerichteten Scholastik Alberts d. Gr. und noch mehr Ulrichs von Strassburg ausgegangen ist, steht die spanische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Theologie und Philosophie des hl. Thomas. Der hl. Johannes vom Kreuz hatte eine gründliche scholastische Schulung durchgemacht. Die hl. Theresia stand unter dem weitgehendsten Einfluss führender Thomisten, besonders des Dominikus Bañez.

Philippus hält das bekannte Schema *via purgativa illuminativa, unitiva* ein. Die *via purgativa* schliesst die aktive und passive Loslösung der verdorbenen menschlichen Natur vom Sündhaften und ungeordnet Irdischen in sich sowohl im Erkennen als im Begehren. Ausser den Anstrengungen des Menschen unter dem Einfluss der Gnade schiekt auch Gott noch allenthalb Reinigungsmittel, Versuchungen, Trostlosigkeit usw.

In der *via illuminativa* ist die *contemplatio*, die Beschauung, die Hauptfunktion, sie ist die unmittelbare Wahrheitserkenntnis ohne Nachdenken und Schliessen. Sie ist eine aktive erworbene und eine passive eingegossene. Erstere wird mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade durch Anstrengung in der Betrachtung erworben, die letztere kommt von einer

aussergewöhnlichen Einwirkung des Hl. Geistes. Viel ist bei den Mystikern die Rede von der *contemplatio in caligine divina*: Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte, das, obschon in sich unendlich klares Licht, doch wegen der absoluten Geistigkeit Gottes für jeden geschaffenen Geist für seine natürliche Geisteskraft Finsternis ist. Aber durch ein ausserordentliches, die Augen des Geistes gleichsam blendendes Licht erkennt die Seele in der Beschauung, dass Gott das reinste, vollkommenste und einfachste Sein, die unendliche Güte usw. ist.

Auf dem Wege der Vereinigung erlangt die Beschauung ihre höchste Vollendung. Es ist sehr schwierig, das Wesen dieser Vereinigung darzulegen. Durch den Hl. Geist und die göttliche Liebe wird die Seele gewissermassen in das Licht und die Glut der Gottheit transformiert, es vollzieht sich ein geheimnisvoller Kontakt zwischen Gott und der Seele, die sich dessen bewusst wird. Die geistigen Fähigkeiten sind ganz in Gott versunken, von Gott ergriffen und erfüllt. Den Gipfelpunkt der Beschauung und des mystischen Lebens bildet das Gebet der geistigen Vermählung, die mystische Union. Diese ist entweder eine Union des Affektes, eine aktive, welche in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes besteht, oder eine passive, geniessende (*unio fruitiva, transformativa*), die ein unmittelbares Wahrnehmen, Geniessen, Kosten Gottes ist. Der Wille erhebt sich über das Können der Erkenntnis und wird wunderbar von Gott gezogen zum unmittelbaren liebenden Genuss des höchsten Gutes. Die für diesen Zustand vielfach gebrauchten Ausdrücke: mystischer Tod, Vernichtung, Transformation in Gott wollen nicht missverstanden werden. Die Kirche hat die pantheistische Auffassung verurteilt, dass die Seele ganz in Gott aufgehe, ebenso die quietistische Lehre, dass die Tugend und der kirchliche Gottesdienst überflüssig würden. Die katholische Mystik weist nachdrücklich darauf hin, dass mit der *via unitiva* die heroischen Tugenden, insbesondere auch der Eifer für die Seelen Hand in Hand geht. Man denke nur an die hl. Theresia.

In dem Abschnitt: Zur Psychologie der Mystik erklärt der Vf. das mystische Erlebnis. Das Grundlegende dürfte nach dem Selbstbekenntnisse mystischer Seelen sich so bestimmen lassen: Gott offenbart sich durch sein Wirken und seine Wirkungen in der Seele so, dass diese sich dieser göttlichen Gegenwart und Berührung bewusst wird; die Mystik ist das Innewerden des im Innersten der Seele wirkenden, das ganze Seelenleben an sich ziehenden und mit übernatürlichen Inhalten durchleuchtenden und durchglühenden Gottes.

In der Theorie der Mystik ist die Frage erörtert worden, ob das Erlebnis intellektueller oder affektiver Natur sei. Im Karthäuserorden hat man den Intellekt fast ganz ausgeschaltet, Nikolaus von Cues ist gegen diese Anschauung aufgetreten. Bonaventura erkennt zwar dem Affekt die Hauptfunktion zu, lässt aber auch dem Intellekt seine wenn auch unbewusste

Tätigkeit. Thomas sieht das Wesentliche in einem lichten Blicke des Intellekts, lässt aber in der Liebe und Freude den Zustand beginnen und ausklingen. Einen Ausgleich der Meinungen findet der Vf. darin, dass das mystische Erlebnis in der höchsten, reinsten, geistigsten und innersten Sphäre sich vollzieht, wo die gegenseitige Durchdringung des intuitiven und des affektiven Momentes stattfindet. Ein Ausgleich wäre auch damit gegeben, dass man eine Verschiedenheit der Erlebnisse je nach der seelischen Anlage des Mystikers annimmt, die eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn auch die übernatürlichen Einwirkungen Gottes bequemen sich den Individualitäten an. Dass ein von der weltlichen Wissenschaft abgekehrter Mystiker wie ein Karthäuser nicht so intellektuell beeinflusst wird, wie ein Dominikaner, lässt sich leicht denken. Die Thomisten setzen auch dem Geiste ihres Ordens entsprechend die himmlische Seligkeit in das Schauen Gottes, der seraphische Orden in die Liebe Gottes.

In der Mystik kommt der Ausdruck *scintilla animae, intimum et summum mentis* vor, die hl. Theresia spricht von einem *centro de nuestra anima*. Es soll damit ausgedrückt werden, dass in der Beschauung die Seele, von der Abhängigkeit vom Sinnenleben befreit, in sich konzentriert, in dem Erkennen an das unmittelbare Schauen der Engel heranreicht.

Der Vf. gibt auch eine Parallele nichtchristlicher zur katholischen Mystik in dem arabischen Philosophen und grössten Theologen des Islam Al-Ghazali. Dieser gelangte durch strenge Askese zur Liebe Gottes und sogar zur mystischen Ekstase. Der hervorragende spanische Arabist Palacio, der vor kurzem eine weitgehende Abhängigkeit der *Divina Comedia* von arabischen Quellen nachwies, findet bei ihm indisch-persische, israelitische Einwirkungen, Anklänge an Platon und auch christliche Züge. Der Vf. urteilt darüber: Es mögen christliche Einflüsse und Quellen hier sich geltend machen, man wird sich auch daran erinnern, dass Gottes ausserordentliche Heilswege auch gutwilligen Gott suchenden Heiden sich auftun und erwärmende Lichtstrahlen der christlichen Gnadenmystik sich auch über die Grenzen des Leibes der Kirche hinausergüssen können.

Die Entlehnung, mit der man in der Gegenwart so viel Missbrauch treibt, um den Ursprung des Christentums rein menschlich zu erklären, ist nach den experimentell-psychologischen Arbeiten Marbes über die Gleichförmigkeit des menschlichen Denkens sehr einzuschränken.

Indessen, fügt der Vf. in dem Schlussabschnitt „Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Mystik“ hinzu, bestehen tiefgreifende Unterschiede zwischen der Mystik Ghazalis und überhaupt der ausserchristlichen Mystik und zwischen der katholischen Mystik. Diese Unterschiede sind in den Grundlagen der katholischen Mystik gegeben. Diese wächst aus dem christlichen Glauben und Gnaden- und Tugendleben als reife Edelfrucht heraus. Die Theorie der Mystik, die mystische Theologie ist im Grunde

nichts anderes als die Anwendung und Ausdehnung der spekulativen Dogmatik und Moral auf die Entfaltung und Höhenentwicklung des christlichen Lebens zur ewigen Vereinigung mit Gott. Sie wächst aus dem christlichen Lebens- und Vollkommenheitsideal hervor. Sie sucht und pflegt kein anderes Ethos als das allen Christen gemeinsame Ziel der christlichen Heiligkeit, welche in der das ganze Tugendleben durchdringenden und beseelenden Gottesliebe besteht.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Frage der Wahrheit der christlichen Religion. Von G. Störring. Leipzig, Engelmann.

Es mag auf den ersten Blick etwas befremden, den bekannten Psychologen und Ethiker über die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion reden zu hören, aber wer in den letzten Jahren in seinen Vorlesungen und Uebungen aufmerksam zuhörte, wird nicht überrascht sein. Mit der hier vorliegenden Lösung Störrings können wir vom katholischen Standpunkte nicht einverstanden sein. Doch man wird die Schrift mit dem Bewusstsein aus der Hand legen, dass die Zahl hochgemuter Gottsucher unter den Denkern Deutschlands in stetem Wachsen begriffen ist. Man wird sich weiter freuen, dass die Frage nach Gott und Religion unseren Autor aufs lebhafteste beschäftigt. Die Schrift richtet sich nicht an religiös Gläubige, Störring schreibt für die Sucher auf religiösem Gebiete (5). Die deutsche Philosophie hat in den letzten fünfzig Jahren in scharfem Ringen um Theismus und Nichttheismus gestanden. Der Theismus hat das Feld behauptet. (Es sei hier verwiesen auf die vortreffliche Untersuchung von Franz Schulte, der aus der Schule des bekannten Würzburger Philosophieprofessors und Pädagogen Rem. Stölzle kommt; die Untersuchung ist betitelt: *Die Gottesbeweise in der neueren deutschen Literatur unter Ausschluss der katholischen Literatur von 1865—1915*. Paderborn 1920 Schöningh.) — Nun ist Störrings Lösung leider nicht vollendeter Theismus, jedoch schliesst sein ethischer (axiologischer) Pantheismus den Theismus nicht aus (10). Störring will sogar eine Seite des Theismus beweisen. Auch verneint er nicht den persönlichen Gott (10 f.). Vielleicht wird uns Störring die drei grossen Voraussetzungen, die er im ersten Teile seiner Schrift macht (6), in einem späteren Werke auch wissenschaftlich eingehend begründen. Ueberhaupt macht die ganze Schrift den Eindruck; — als wenn sie der Vorbote eines grösseren Werkes, sei es einer Religionsphilosophie oder Religionspsychologie sei. Diesen Eindruck hat man besonders beim ersten Teile der Arbeit (5—13). In der Betrachtungsweise Störrings (13—43) fällt besonders auf die starke Betonung des Ethischen in der Religion (23). Noch jüngst forderte der angesehene Pädagoge R. Stölzle in der Nr. 287 der *Kölnischen Volkszeitung* 1920 uns auf, bei dem jetzigen

Niedergang der Sitten den Religionsunterricht stark ethisch zu gestalten. Von den Darlegungen des Bonner Philosophieprofessors will uns am meisten das Kapitel gefallen, wo er sich auseinandersetzt mit Religionsphilosophen der Gegenwart (43—70). Dass es hauptsächlich Positivisten sind, mit denen er die Klinge kreuzt, erklärt sich schon aus dem Umstande, dass Störing selbst aus dem Lager der Positivisten gekommen. Erkenntnistheoretisch ergötzlich ist die Polemik gegen Spencer zu lesen. Es möge zum Schlusse noch festgestellt werden, dass Störing das Christentum als die Religion der Zukunft gelten lassen und beweisen will, auch wenn er sich auf den Entwicklungsstandpunkt stellt. Dies mögen diejenigen sich merken, die uns kürzlich sagten, sie seien Entwicklungsgeschichtler geworden, und nun sei das Christentum für sie abgetan.

Hersel.

Dr. G. Jentgens.

Verschiedenes.

Das Primzahlengesetz entwickelt und dargestellt auf Grund der Gestalttheorie von Chr. Ehrenfels. Leipzig 1922, Reiland. gr. 8°. VI und 116 S.

Der Vf. verdankt die Entdeckung des Primzahlengesetzes einer schweren melancholischen Erkrankung, die ihn im Frühjahr 1916 überfiel und erst im Sommer 1920 wieder einem normalen Lebensgefühl Platz machte. Während dieser schweren Zeit war es nur das Reich der Zahlen mit ihren ewigen, notwendigen Beziehungen, bei dem er Beruhigung und Trost fand. Hier fühlte selbst der Melancholiker noch festen Grund unter den Füßen, und hier erschloss sich ihm ein Gebiet aussichtsreicher Tätigkeit (III).

Zunächst handelte es sich um Gedankenspielerien, welche die öde Leere schlafloser Nächte erträglich machen sollten. Diese führten bald zu kleinen Entdeckungen im Reiche der Töne (z. B. die Gesamtheit der Grundtöne jener Durntonleitern, welche das C enthalten, ergeben die Asdur-Tonleiter). Daraus entwickelte sich allmählich der Begriff der *Reihenfigur*, der das Interesse zur Bearbeitung von Zahlenproblemen binüberleitete (IV).

Das Primzahlenproblem begann den Vf. im Frühjahr 1918 zu fesseln. Im April 1919 fand er das Wesentliche der Lösung. Noch aber war die Arbeit zweier Jahre nötig, um diese in eine allgemein genießbare Form zu bringen (IV)

Worin besteht nun die Entdeckung, die Ehrenfels gemacht?

Schon Euklid hatte (um 300 v. Chr.) den Beweis erbracht, dass es in der Reihe der natürlichen Zahlen keine letzte Primzahl gibt, die Art und Weise der Aufeinanderfolge aber, das gegenseitige Verhältnis der Abstände der Primzahlen voneinander, hatte sich bisher einer gesetzlichen Feststellung entzogen. Ehrenfels, der schon in einer früheren Arbeit die Existenz von Gestaltqualitäten nachgewiesen hat, — eine solche ist z. B. die Melodie — rückt nun dem alten Problem mit einer neuen, selbstgeschmiedeten Waffe zu Leibe, der Gestaltqualität der *Zahlenfigur*. „Eine Zahlenfigur kommt zustande, wenn wir eine Mehrheit von aufeinanderfolgenden Zahlen der natürlichen Zahlenreihe

in verschiedener — z. B. zweikategorialer — Charakteristik der einzelnen Glieder zusammenfassen“ (31). Man denke sich z. B. von den Zahlen 15, 16 und 17 die erste und die letzte als betont, 16 als unbetont, so ergibt die Zusammenfassung der drei eine *Zahlenfigur*, die man etwa durch die Zeichen $+0+$ bildlich darstellen könnte. In analoger Weise sind die Zusammenstellungen $0++0$ oder $+00+$ Bilder für entsprechende (zweikategoriale, da nur zweierlei Zeichen verwandt werden) *Zahlenfiguren*.

Mit *Zahlenfiguren* kann man nun in ähnlicher Weise rechnen wie mit Zahlen, man kann sie summieren, substrahieren, vervielfältigen und strecken. Durch diese Operationen, die eindeutig definiert sind, kann man aus gegebenen *Zahlenfiguren* neue in unbegrenzter Mannigfaltigkeit ableiten. Ehrenfels zeigt nun, — das macht den Kern seiner Entdeckung aus — wie man mit Hilfe von *Zahlenfiguren* eine unendliche Reihe von *Leitreihen* bilden kann, die in ihren jeweilig zweiten Vollgliedern die unendliche Reihe der Primzahlen enthalten.

Er gibt uns allerdings kein Mittel an, eine beliebige Primzahl, etwa die hundertste, unmittelbar zu bestimmen; wollen wir erfahren, welches die hundertste Primzahl ist, so müssen wir die 99 vorhergehenden der Reihe nach berechnen. Er gibt uns auch kein Verfahren, das die Berechnung der Primzahlen überhaupt wesentlich erleichterte. Hier ist man heute noch auf die Methode angewiesen, die seit mehr als 2000 Jahren als das Sieb des Eratosthenes in Gebrauch ist. Damit wird aber der Wert seiner Arbeit nicht geschmälert. Er hat das Verdienst, ein altes Problem mit neuen Hilfsmitteln erfolgreich in Angriff genommen und in diesen Hilfsmitteln der Wissenschaft ein neues und aussichtsreiches Instrument der Forschung geschenkt zu haben.

In einem Anhang behandelt der Vf. die Gestaltqualitäten der Beziehung und des Widerspruchs, sowie einige Gestaltqualitäten höherer Ordnung, die für das seelische Leben von besonderer Bedeutung sind. Eine Reihe von Schwierigkeiten gegen die Realität der Gestaltqualitäten werden nach scharfsinniger Untersuchung als unbegründet zurückgewiesen.

Am wenigsten darf wohl der Schluss des Buches auf allgemeine Zustimmung rechnen. Nach Ehrenfels sind, wie alle Dinge der Welt, auch die Zahlen zwiefach zusammengesetzt. Sie haben einen *nomotischen* und einen *chaotischen* Einschlag. Der chaotische Einschlag nimmt im allgemeinen in dem Masse zu, als sich die Zahlen von der Einheit entfernen. Mit jeder neuen Primzahl sinkt die natürliche Zahlenreihe um eine Stufe tiefer ins Chaotische hinab. Da Ehrenfels in der natürlichen Zahlenreihe ein Abbild des Kosmos erblickt, so gewährt ihm die Tatsache, dass das Herabsinken der Zahlen ins Chaotische durch das Primzahlengesetz geregelt, also selbst nicht chaotisch, sondern nomotisch ist, eine wahrhaft religiöse Erbauung. Das Primzahlengesetz hat für ihn kosmologische Bedeutung. Es weist hin auf „das Vorherrschen des Lichtes in der Finsternis“.

Mit diesen unhaltbaren Spekulationen, die in engem Zusammenhang mit den Ideen stehen, welche er in seiner *Kosmogonie* vertritt, schliesst Ehrenfels sein im übrigen interessantes und lehrreiches Werk.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Die Buntordnung. Mathematische, philosophische und technische Betrachtungen über eine neue kombinatorische Idee. Von Dr. A. Kowalewski. Heft 1. Entstehung und mathematischer Ausbau der Buntordnungslehre. Leipzig 1922, Engelmann. 8. 54 S. 18 M.

Den nächsten Anlass zur Begründung der *Buntordnungslehre* bot die Benutzung der *Methode der paarweisen Vergleichung*, einer Methode, die zum ältesten Inventar der Experimentalpsychologie gehört. Das Ziel dieser Methode besteht darin, n Elemente nach einem bestimmten Merkmal in eine Rangordnung zu bringen. Man verfährt dabei am zweckmässigsten so, dass man nacheinander alle Paare aus den zu ordnenden n Elementen herausgreift und bei jedem Paare das höhere und das niedere Glied durch die Versuchsperson bezeichnen lässt. Jedesmal wird das Ergebnis eines solchen Vergleichungsaktes in eine Liste eingetragen, derart, dass man dem höher bewerteten Elemente eine 1 notiert. Bei n Elementen müssen im ganzen $\frac{n(n-1)}{2}$ Paare geprüft werden. Summiert man am Schluss die auf jedes Element entfallenen Notierungen, so ergeben sich die Rangindices, die die Rangordnung eindeutig bestimmen, sofern sie alle verschieden sind. Dem grösseren Rangindex entspricht die höhere Rangstufe.

In welcher Reihenfolge die Paare zu den einzelnen Vergleichungsakten darzubieten sind, blieb zunächst unbestimmt. Jonas Cohn war der erste, der 1894 eine besondere Reihenfolge der Paare als zweckmässig vorschlug und bei seinen *Experimentellen Untersuchungen über die Gefühlsbetonung der Farben, Helligkeiten und ihrer Kombinationen* verwendete. Cohn entwickelte die Reihe nach dem Dominoprinzip; es erschien ihm vorteilhaft, dass jede Farbe zweimal hintereinander vorkommt, also das eine Mal links, das andere Mal rechts gesetzt werden kann, was einen „steten Wechsel der Raumlage ermöglicht“.

Aber das Dominoprinzip ist, wie Kowalewski mit Recht erklärt, durchaus unzweckmässig. Wenn die Versuchsperson sich z. B. bei dem ersten Paar für das Element 1 entschieden hat, so wird sicherlich die Nachwirkung dieser Entscheidung während des nächstfolgenden Vergleichungsaktes noch so stark sein, dass dadurch eine gewisse Voreingenommenheit entsteht, die den neuen Akt in unkontrollierbarer Weise beeinflussen kann. Der gleichen Störungsmöglichkeit sind auch die anderen Stellen ausgesetzt, wo zwei Paare dominomässig zusammenstossen. Es erhebt sich somit die Frage: Welche Anordnung der Amben soll man treffen, um die gegenseitige Unabhängigkeit der einzelnen Vergleichungsakte zu sichern? Diese Frage hat der Vf. bereits in seinen *Studien zur Psychologie des Pessimismus* gelöst. Er konstruierte eine Ambenreihe, in der möglichst viele aufeinanderfolgende Amben lauter verschiedene Elemente enthalten, so dass die Wiederholung jedes einzelnen Elementes möglichst hinausgeschoben wird. Der

mit dieser *ausgezeichneten Ambenreihe* zusammenhängende Fragenkomplex erweiterte sich derart, dass daraus ein neuer Zweig der Kombinatorik wurde, einer Wissenschaft, die man seit ihrer grossen Blüte am Anfange des 19. Jahrhunderts für abgestorben hielt. Im Oktober 1915 trat der Vf. mit der ersten rein mathematischen Abhandlung über *Buntordnungslehre* an die Oeffentlichkeit. Schon diese Arbeit formuliert den Hauptbegriff der Theorie in allgemeinsten Weise. Man denke sich irgend eine Anzahl, sagen wir n Elemente, und aus ihr alle Gruppen von je p Elementen hergestellt. Wenn zwei aufeinanderfolgende Gruppen keine Ziffer gemeinsam haben, so verhalten sie sich *bunt* gegeneinander. Eine Aneinanderreihung aller Gruppen, bei der je zwei benachbarte Glieder sich bunt gegeneinander verhalten, wird *bunte Reihe* genannt. Gelingt es, die Gruppen so zu ordnen, dass je drei aufeinanderfolgende Gruppen aus lauter verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, so hat man eine *bunte Reihe zweiten Grades* usw. Gelingt es, aus sämtlichen Kombinationen pter Klasse eine bunte Reihe kten Grades herzustellen, während sich eine solche von $(k + 1)$ -ten Grade als unmöglich erweist, so kann man jene bunte Reihe kten Grades als *bunteste Reihe* bezeichnen. Bei $n = 7$ lautet z. B. die bunteste Reihe also:

12, 34, 56, 17, 23, 45, 67,
13, 25, 47, 16, 35, 27, 46,
15, 37, 26, 14, 57, 36, 24.

Hier weisen je drei aufeinanderfolgende Amben lauter verschiedenē Elemente auf.

Hiermit haben wir den Grundbegriff der neuen kombinatorischen Theorie klargelegt. Auf diese selbst können wir natürlich nicht näher eingehen. Der Vf. verspricht sich von ihr wertvolle Früchte. Er will dem vorliegenden ersten Hefte noch zwei weitere folgen lassen. Das zweite soll die philosophische Auswertung des neuen Wissenszweiges bringen, das dritte wird die bedeutsamsten praktischen Nutzungswege aufzeigen, die der *Buntordnungsidee* in der experimentalpsychologischen Technik, in der Fabrikorganisation, im Handelsbetrieb, in der Landwirtschaft, Medizin, Erziehungskunst, Spielindustrie, Kunstgärtnerei und Ornamentik offen stehen (4).

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maure et continué par des membres de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres). Tome XXXIV: Suite du XIV^e siècle. Paris 1914 (1915), Imprimerie Nationale. S. XIV, 635.

Während des Krieges ist wieder ein stattlicher Band des bekannten Sammelwerkes erschienen, welcher es bis zum Jahre 1923 und zum Teil

sogar bis zum Jahre 1334 fortführt. Für den Philosophiehistoriker bringt er fünf Artikel, vier von N. Valois und einen von B. Hauréau.

Der Zisterzienser Jakob von Thérines († 1321) ist bisher in keiner Geschichte der Philosophie erwähnt worden, auch nicht unter dem Namen des „Jacobus de Thermis“, wie man ihn bisher nannte. Kein Wunder — denn er war vor allem ein Theologe; doch haben wir von ihm zwei *Quodlibeta*, in welchen er eine Reihe philosophischer Fragen berührt, wie die Inhaltsangabe (185—186) zeigt. Ueber ihren doktrinellen Gehalt erhalten wir freilich nur ganz wenige Nachrichten — wie sich überhaupt die ganze Publikation, ihrer bio- und bibliographischen Anlage entsprechend, in der Regel auf das Literarische beschränkt.

Unter demselben Gesichtswinkel ist auch die lange *notice* über Johann von Pouilli geschrieben, von welcher die Biographie fast zwei Drittel in Anspruch nimmt. Dankenswert sind vor allem die genauen Inhaltsangaben der *Quodlibeta* und der *Quaestiones* (260—270); zuletzt kommt eine allgemeine Charakteristik dieser Werke (270—281), welche sich zum Teil (was die philosophischen Anschauungen Johannis betrifft) an Hauréaus Darstellung (1880) anschliesst, aber auch neues bringt.

Der Minorit Johannes Rigaldi († 1323) geht uns hier nur als Verfasser des *Compendium pauperis* an, welches bekanntlich von dem *Compendium theologiae veritatis* Hugos von Strassburg stark abhängig ist; Valois nimmt jedoch den Kompilator zum Teil (gegen Sbaralea) in Schutz. Was er aber aus dem Eigengut Johannis erwähnt (293—296), liegt nicht auf dem Gebiete der Philosophie.

Von Hauréau rührt der Artikel (308—351) über Hervé Nédélec (diese Form scheint die richtige zu sein) her. Wertvoll ist er vor allem durch eine genaue Bibliographie der zahlreichen Werke des Dominikaners; Nachträge dazu bringt S. 632. Leider ist dem Vf. die Abhandlung von Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste* (1913) entgangen. Auch fehlt unter den unechten Schriften (350—351) ein Hinweis auf die so verbreiteten und in der Regel unter dem Namen des Hervaeus gehenden *Claves intentionum*, derer wirklicher Verfasser Ulrich von Wien ist.

Den Band schliesst eine sehr umfangreiche (391—630) Abhandlung über den Papst Johann XXII. Auch sie verdient unsere Aufmerksamkeit, obwohl Johann selbst keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen erheben kann: ein Papst, welcher Thomas von Aquin auf die Altäre erhoben hat, welcher die Lehren Eckharts verdammt, welcher eine so bedeutende Rolle im Leben Wilhelms von Ockham, Johannis von Jandun und Durandus de St. Pourçain spielte, gehört ohne Zweifel in jede Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.