

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Probleme der Erkenntnis. Von W. Switalski. Münster i. W. 1923, Aschendorff. I und II.

Der Leiter des „katholischen Instituts für Philosophie“ eröffnet mit diesen gesammelten Vorträgen und Abhandlungen in würdiger Weise „die Veröffentlichungen“ dieses Instituts. Die Probleme, die er behandelt, sind alle sehr interessant und aktuell:

1. Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. 2. Vaihingers Philosophie des Als Ob. 3. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Zitats. 4. Zur Psychologie der Greuelaussagen. II. 1. Probleme der Begriffsbildung. 2. Zur Analyse des Subjektbegriffs. 3. Der Wahrheitssinn. 4. Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens. 5. Wesensschau und Gotteserkenntnis. 6. Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie.

Am alleraktuellsten dürfte die Abhandlung „Wesensschau und Gotteserkenntnis“ sein; sie beschäftigt sich mit der Gotteserkenntnis von Scheler, den der Vf. sehr rücksichtsvoll behandelt, ihm sogar eine faszinierende Wirkung zuschreibt. Gerade diese Wirkung zwingt den Vertreter der christlichen Philosophie, dieser neuen Philosophie eine besondere Beachtung zu schenken. Der Eindruck, den er dabei erhält, ist ein ausserordentlich betrübender. Zu sehen, dass Katholiken sich bezaubern lassen von einer Richtung, die der hl. Schrift, der Lehre der Kirche, den feierlichen Konzilsbeschlüssen feindselig entgegentritt und in Zeitschriften dafür Propaganda macht. Es ist eine offene oder versteckte Auflehnung gegen die Kirche, welche die Lehre des hl. Thomas den Philosophen als Richtschnur angewiesen hat.

Und was bietet sie dafür? Während man seither und speziell in der christlichen Philosophie nach Anleitung der hl. Schrift und der Kirche aus der objektiven sichtbaren Welt durch Schlüsse die Gotteserkenntnis erklärt wurde, verlegt man nun den Ausgangspunkt in das schwankende Chaos subjektiver Erlebnisse. Da kann man nun im Trüben fischen. Dass ein solches Unternehmen so faszinierenden Anklang findet, lässt sich nur durch eine Infektion des deutschen Geisteslebens durch die Grosstaten Kants und Luthers

mit ihrem Subjektivismus erklären. So ist diese neue Philosophie nicht einmal originell, was andere wegen ihres Gegensatzes zu der gesamten bisherigen Auffassung sich einbilden könnten. Sogar die Sprache ist entlehnt von drüben. Alban Stolz hat zu seiner Zeit die Sprache der deutschen Philosophie drastisch persifliert, er müßte jetzt ein Gleiches mit der jetzt Mode werdenden philosophischen Redeweise tun. Eine natürliche, einfache Redeweise wird für gemein gehalten, darum drückt man sich expressionistisch gespreizt aus, sodass man, wenn man nicht eingeweiht ist, Mühe hat, den Sinn herauszufinden. Während in ausserkirchlichen Kreisen ernste Denker sich abmühen, wieder zu einer Objektivität zu gelangen, macht der Subjektivismus bei uns immer mehr Fortschritte, und die Botschaft von der grossen neuen Entdeckung wird selbst in einer von angehenden Theologen unterstützten Zeitschrift verkündigt.

Der Anfang der Gotteserkenntnis soll nach Scheler ein religiöser Urtrieb sein. Der müßte doch bewiesen werden; er müßte auch als natürlich und berechtigt dargetan werden. Es gibt gar manche Urtriebe des Menschen, wie z. B. zur Sünde; der Hang zum Polytheismus ist offenbar stärker als zur Gottheit überhaupt. Diesen Nachweis hat auch bisher die christliche Philosophie, aber aus objektiven Momenten aus der Ethnologie usw. geführt; aber er gilt ihr wegen des Ausgangspunktes nicht als der beweiskräftigste gegenüber dem von der äusseren Welt hergenommenen. Alles ohne Beweise. Switalski bemerkt daher mit vollem Rechte, nachdem er Scheler manche schmeichelhaften Komplimente gemacht: „Aber eines vermissen wir: die unzweideutige Bestimmung, worin das Grundwesen des noch unentwickelten Geistes besteht; denn in ihm allein haben wir die Basis, auf der eine allgemein gültige Verständigung unter allen Menschen erreichbar wäre“. Switalski nennt das den Kernpunkt der Kontroverse mit Scheler, aber es gibt noch andere wichtige Kernpunkte darin, so die vom Phänomenologismus übernommene Wesensschau und insbesondere die Gottesschau. Da diese aber den klarsten Tatsachen des Bewusstseins widerspricht und überhaupt alles gegen sich hat, was den Ontologismus belastet, so sucht Scheler eine Ausflucht in der ihm zu Teil gewordenen Begünstigung durch das Schicksal. Er meint, nicht jeder sei zur Wesensschau beanlagt, und sie verlange die Kooperation der Einzelgeister. Also wir anderen Sterbliche haben dieses Geschenk von den Göttern nicht erhalten oder haben nicht mitgewirkt! „Geistreich“ kann ich diese Betrachtung nicht finden.

Auch die Scholastik muss eine Wesensschau anerkennen, und dies muss betont werden gegen die, welche in der „Abstraktion“ nur eine negative Funktion, die Erkenntnis der universalen Wesenheit durch Absehen von den individuellen Eigenschaften des Gegenstandes anerkennen. Mit diesem Abstrahieren von den individuellen Merkmalen erhält man keinen allgemeinen Begriff, sondern ein allgemeines Bild, wie es auch das Tier

haben kann. So suchte ja Darwin dem Tiere Verstand zu vindizieren, indem er auf sein Abstrahieren hinwies. Wenn der Hund in der Ferne einen Gegenstand sieht, weiss er nicht, ob es ein lebendes oder ein lebloses Wesen ist, bei grösserer Annäherung sieht er, dass es lebt, noch näher gekommen, erkennt er dann einen Menschen, noch näher seinen Herrn. Hat er nicht mehrere Stufen der Abstraktion durchgemacht? Es ist notwendig, dass sich der Geistesblick direkt auf das Was? des sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes richtet, dass er es als ein Etwas, *το τι-
τιελναι*, und als ein bestimmtes Etwas fasst. Dieses kann aber nicht durch Absehen von den sinnlichen Merkmalen geschehen, sondern auf Grund derselben. Die erste Wesenserfassung erkennt den Gegenstand als ein Etwas, das durch diese bestimmten Eigenschaften gekennzeichnet ist. Diese noch unvollkommene durch Intuition gewonnene Wesenserkenntnis kann sodann durch den Verstand vervollkommenet werden.

Die wissenschaftliche Begriffsbildung verfährt allerdings anders. Sie geht die einzelnen Merkmale des Objektes durch, prüft ein jedes, ob es dem Objekte eigen ist oder auch andern zukommt. So kommt sie schliesslich auf eines, was dem in Rede stehenden Objekte allein zukommt und also als seinem eigentlichen Wesen angehörig angesehen werden muss. Wer durch einfaches Absehen von den sinnlichen Eigenschaften das individuelle Wesen erkennen will, der muss ja schon wissen, was wesentlich und unwesentlich an dem Dinge ist. Also eine Intuition ist für die erste Begriffsbildung nötig; und darin stimmen wir mit Switalski, wie dieser mit Scheler, überein wengleich die soeben gezeichnete Intuition sich mit der phenomenalistischen nicht deckt. Wenn aber Switalski diese Intuition auch auf das Wesen Gottes überträgt und den Gottesbeweisen dagegen eine sehr untergeordnete Bedeutung zuerkennt, können wir ihm nicht folgen. Er erklärt, „dass die Gewissheit des Gottesglaubens unabhängig von Beweisgängen in uns aufleuchtet und auch meist nachträglich einer Stütze durch Beweise nicht bedarf, ist auch uns klar. Der seines Gottesglaubens unerschütterlich Gewisse wird aus sich nie auf den Gedanken kommen, nach Beweisen für seine Ueberzeugung zu fragen.“ Aber woher soll dann diese unerschütterliche Gewissheit ohne Beweise kommen? Entweder muss die Existenz unmittelbar evident sein, oder unmittelbar erlebt oder durch untrügliche Zeugnisse erkannt sein. Das erste und zweite ist offenbar nicht der Fall. Das letzte setzt die Erkenntnis eines wahrhaftigen Gottes voraus. Das ist auch nicht Intuition, sondern Glauben, und weil vor allen Beweisen angenommen, blinder Glaube: die Negation von Intuition.

Switalski hält die Gottesbeweise für „Beweise im strengen Sinne des Wortes“, aber „nie für ursprüngliche Quelle der Gotteserkenntnis“, „für notwendige Abwehrmittel und nachträgliche Vergewisserungen, dass das im Glauben Angenommene vor dem Forum der Vernunft besteht“. „Wir geben sogar zu, dass sich lediglich durch Beweise diese Gewissheit ebensowenig

hervorlocken lässt, wie man vergeblich in der Natur durch chemische Verbindungen Leben erzeugen wollte“.

Dieser Vergleich ist zutreffend, wenn es sich um übernatürliche Gotteserkenntnis, um Heilserkenntnis handelt. Uebernatürliches Erkennen kann durch bloße Verstandestätigkeit ohne Hilfe der Gnade noch viel weniger erzielt werden, als Leben durch anorganische Kräfte. Aber in der Philosophie handelt es sich um natürliche Gotteserkenntnis, zu welcher Vernunftbeweise gehören, welche als „strenge“ Beweise ihrer inneren Natur nach Erkenntnis und Gewissheit erzeugen. Die Gottesbeweise sind nun freilich keine mathematischen Beweise, die zur Annahme ihres Resultates nötigten: darum bleibt dem Willen hier ein weiter Spielraum, der hier wie kaum bei einer anderen Erkenntnis Gründe haben kann, der Kraft der Beweise sich nicht zu fügen. Warum sollten die Gottesbeweise auf ein von Vorurteilen freies Gemüt, einen von Leidenschaften nicht getriebenen Geist nicht ihre natürliche Kraft ausüben? Selbst Darwin gesteht, als er bereits dem Agnostizismus verfallen war, dass ihn manche kunstreichen Zweckmässigkeiten in der Natur gewaltig gepackt hätten; ihre Kraft wäre aber wieder zurückgetreten, weil er keine starke religiöse Anlage besitze und er sie weiter nicht beachtet habe. Die Beweise werden freilich auf Menschen, die in der wichtigsten Angelegenheit des Lebens eine solche Leichtfertigkeit bekunden, nicht wirken. Wem es ernst um die Wahrheit in diesem allein Notwendigen ist, wird sich von den Gottesbeweisen, wenigstens von dem einen oder andern überzeugen lassen. Wenn uns die hl. Schrift und die Kirche auf die Beweise aus der objektiven Welt hinweisen, sind diese ihnen nicht bloß Abwehrmittel, keine Ergänzung einer ursprünglichen Gottesschau, sondern der regelrechte Weg, auf dem der menschliche Geist zur Erkenntnis Gottes gelangt.

Auch die hl. Schrift spricht an den Stellen, an denen sie uns über den natürlichen Weg zur Gotteserkenntnis belehrt, den die Heiden hätten beschreiten müssen, aber nicht beschritten haben, von einem Schauen Gottes, aber nicht in Gefühlen und Trieben, sondern in den äusseren Werken Gottes. „Das Unsichtbare von ihm wird seit der Gründung der Welt durch das, was geschaffen ist, denkend geschaut (*νοούμενα καθοριῶνται*)¹⁾. „Eitel fürwahr sind die, denen die Erkenntnis Gottes fehlt, die aus den gesehenen Gütern nicht den Seienden erkennen konnten und nicht die Werke betrachtend den Werkmeister anerkannten . . . denn aus der Grösse der Schönheit wird in analoger Weise der Bildner derselben geschaut (*αναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται*)²⁾. Diese Gedanken enthalten in nuce alle die Gottesbeweise, welche bisher die christliche Philosophie entwickelt hat. Der Schluss von den Werken auf den Werkmeister ist hier so unmittelbar und zwingend, dass die hl. Schrift es als ein Schauen bezeichnet,

¹⁾ Röm. 20.

²⁾ Weisheit 13, 1—5.

man kann Schöpfer in der Schöpfung sozusagen mit Händen greifen. Noch emphatischer drückt den Gedanken der Psalmist aus: Die Geschöpfe rufen uns laut zu, dass der Herr sie gemacht hat. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände! Der Tag bringt dem Tage das Wort, und die Nacht meldet der andern die Kunde: Es ist keine Sprache, kein Wort, deren Stimme man überhören könnte, über die ganze Erde geht aus ihr Schall“¹⁾. Der Apostel und das Buch der Weisheit haben wohl hauptsächlich die heidnischen Philosophen vor Augen, wenn sie so harten Tadel über ihre Unkenntnis Gottes aussprechen, aber das Verfahren, das sie vorschlagen, ist so natürlich, wird als ein so natürliches hingestellt, dass es für alle Menschen gilt. Der naive ungeschulte Mensch braucht nicht die philosophischen Gottesbeweise, er denkt nicht in Syllogismen. Beim Anblick ungewöhnlicher Erscheinungen fragt er wegen dem ihm natürlichen Kausalbedürfnis nach der Ursache und bei besonders kunstreichen grossartigen Erscheinungen verlangt er eine höchste Intelligenz mit einer solchen Dringlichkeit und Unmittelbarkeit, dass man die so gewonnene Gotteserkenntnis eine natürliche, angeborene nennen kann, wie dies Väter tun, die ihrerseits sie aus der Naturbetrachtung der Schöpfung herleiten.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Naturphilosophie.

Gehirn und Seele. Eine elektro-mechanische und eine physikalisch-chemische Allegorie der Gehirnfunktionen, Von Fritz Lux. Ludwigshafen a. Rh., Selbstverlag.

Lux gibt eine interessante sinnbildliche Darstellung der Assoziationsmechanik des Gehirns. Das Grundprinzip, von dem er ausgeht, ist folgendes: Er hat zwei Elektromagnete, einen aus hartem und einen aus weichem Stahl. Vor beiden Magneten befindet sich ein drehbarer Winkelhebel mit Weicheisenanker und entgegengesetzt ziehenden Spiralfedern. Wird nun durch die Spule des weichen Stahlkerns ein Strom geschickt, so wird der vor ihm liegende Winkelhebel angezogen und kommt in eine schräge Lage. Sobald der Strom wieder zu fließen aufhört, verliert der weiche Kern des Elektromagneten seinen Magnetismus und der Winkelhebel erhält durch die Spiralfeder wieder seine normale Lage. Nun wird auch dem Elektromagneten mit dem harten Stahlkern ein Strom zugeführt und der vor ihm liegende Winkelhebel in schräge Lage versetzt. Wenn jetzt auch der Strom nicht mehr um den harten Stahlkern fließt, so bleibt der Winkelhebel doch in einer schrägen Lage, da der harte Kern den Magnetismus behält. Die schräge Lage des Hebels und die bleibende

¹⁾ Ps. 18, 1—5.

magnetische Erregung des harten Kerns versinnbildlichen die Erfahrungsspur, das Engramm. Wird jetzt abermals auch um den schwachen Kern ein Strom geschickt, so wird auch dessen Winkelhebel wieder in eine schräge Lage gebracht und beide Winkelhebel liegen auf Grund der Erfahrungsspur nun so, dass ihre Spitzen sich berühren und dadurch ein Stromkreis geschlossen wird. Eine in diesen Stromkreis eingeschaltete elektrische Klingel ertönt. Lux hat nun unter Benutzung von Vorrichtungen wie der eben erörterten — er nennt sie „Gedächtniselemente“ — ein System geschaffen, das auf Grund von Erfahrungen sozusagen zu typischen Abwehrfunktionen befähigt ist — also eine Art „lernender“, „handelnder“ Maschine.

Ein zylindrischer Hohlkörper aus einer elastischen Substanz besitzt zwei entgegengesetzte Oeffnungen, von denen die eine, das Modell einer Art Mundöffnung, mit einer Klappe versehen und grösser ist als die andere. Durch diese grössere Oeffnung kann Wasser eintreten und durch die kleinere Oeffnung wieder ausströmen. Tritt nun das Wasser in abnormer Menge in Form einer starken Welle in die „Mundöffnung“ ein, so dass der Apparat gleichsam innerlich „überfüllt“ wird, so wird erstens durch das von der Welle reflektierte Licht eine Selenzelle blitzartig getroffen und ein momentaner Kontaktschluss mit momentaner Winkelhebelverschiebung an einem weichen Stahlkern erzielt, die aber sofort wieder rückgängig gemacht wird, und zweitens wird durch die elastische Dehnung der Membran eine zweite bleibende Hebelverschiebung durch einen harten Stahlkern herbeigeführt. Diese versinnbildlicht die Gedächtnisspur — das Engramm. Tritt nun zum zweiten Male eine Welle hervor, so bewirkt die vom Lichtblitz getroffene Selenzelle zum zweiten Mal eine Verschiebung des ersten Winkelhebels am weichen Stahlkern. Auf Grund der „Gedächtnisspur“ — d. i. der dauernden Schräglage des Hebels vor dem harten Stahlkern tritt nun Kontaktschluss ein und automatischer Verschluss der Oeffnung durch die Klappe — also eine Art „Abwehr“ der abnormen Wassermenge. Der Apparat hat durch seine Erfahrungsspur — wie der berühmte Physiologe Verworn sich Lux gegenüber äusserte — geradezu „gelernt“. Lux ist Parallelist. Einen Unterschied zwischen seiner handelnden „Lernmaschine“ und dem Organismus will er nur darin sehen, dass die mechanischen Gehirnprozesse im Organismus ein bewusstes Gegenstück haben — derart, dass gewisse Veränderungen des Gehirnzustandes sich dem Subjekte als Veränderungen seines Bewusstseinszustandes darstellen und dass innerhalb gewisser Grenzen Zerebralgänge und Bewusstseinsvorgänge einander begleiten und miteinander variieren. Niemals aber findet zwischen beiden eine kausale Beeinflussung statt — niemals ist die innenseitige Seele nach aussen aktiv, das äussere Geschehen ist rein automatenhaft.

Durch kompliziertere Verknüpfungen von „Gedächtniselementen“ und Umschaltvorrichtungen gelang es Lux, auch Allegorien für zusammen-

gesetzte Wahrnehmungen oder Bilder zu schaffen, ja für ganze Serien von Bildern, aus denen beliebige Einzelbilder hervorgeholt werden können. Die Aufnahmestation, die Netzhaut, wird verbildlicht durch eine mit Selenzellen besetzte, die Empfangsstation im Gehirn durch eine mit Glühlampen besetzte Tafel, an der, entsprechend den auf die Selentafel projizierten Figuren, Partien aufleuchten und erlöschen. Lux denkt sich nun seine Gedächtniseinrichtungen und Umschaltvorrichtungen komplexweise miteinander und mit motorischen Vorrichtungen verbunden. Die Gedächtniseinrichtungen seien mit bestimmten „Erinnerungsbildern“ beladen. Wenn dann bestimmte komplexe Gedächtniseinrichtungen „erregt“ werden, so werden auch ganz bestimmte motorische Vorrichtungen in Tätigkeit gesetzt.

Man stelle sich jetzt eine zweite Anlage gleicher Art vor, in welcher dieselben Gedächtniseinrichtungen wie in der ersten mit Erinnerungsbildern beladen sind. Bei Erregungen gleicher Art wird auch die genau gleiche Wirkung hervorgebracht werden. Sind jedoch andere Gedächtniseinrichtungen beladen oder sind die Verbindungen der einzelnen Komplexe untereinander andersartig, so fällt auch die Wirkung andersartig aus. Beim Organismus haben wir nach Lux das Gleiche. Je nach der Verbindung oder wie man auch sagt, der Assoziation und der Verschiedenheit der Erfahrungsspuren lösen dieselben Reizworte bei verschiedenen Personen ganz verschiedene Vorstellungen aus. Man hat hier Experimente angestellt und z. B. gefunden, dass auf das Reizwort „Säule“ bei verschiedenen Personen folgende Vorstellungen folgten: Kirche, Stein, fest, Sockel, Stütze, Galgen — auf das Reizwort „Gesetz“: geben, übertreten, Buch des Lebens, Gebung, Gericht — auf das Reizwort „Ratsam“: für die Seele, Beratung, Rat, Erfolg, Geduld, schwierig, erfolgreich.

Wenn wir nun etwas tiefer auf die Luxsche Handlungsmaschine und ihre Vergleichung mit dem Organismus eingehen, so dürfen wir vor allem das eine nicht übersehen, dass bei der Maschine alles „eingestellt“ ist. Nur in Verbindung mit dem Bewusstseinsvorgang der Voraussicht, gegen was sein Apparat eine abwehrende Bewegung machen soll und auf welchen „Reiz“ hin kann Lux seine Gedächtniselemente entsprechend kombinieren¹⁾. Nur wenn das ganze System der Erfahrungsspuren, ihre zeitliche Aufeinanderfolge und die jeweils hinzukommenden „Neueindrücke“ vorausgesehen werden, könnte Lux auch einen komplizierteren Handlungsautomaten aufbauen, der aber immer in derselben streng fixierten Weise ablaufen würde. Bei der menschlichen Handlungsmaschine ist das alles ganz anders. Bei ihr wird während ihrer Entstehung nichts vorausgesehen und sie ist auch nicht auf ganz bestimmte Erfahrungen sozusagen „abgestimmt“ oder festgelegt. Die fiktive Handlungsmaschine Mensch läuft in jedem Menschen anders und zwar immer in einer anderen

¹⁾ Man mag diese Voraussicht zunächst parallelistisch fassen.

schier unbegrenzten Fülle von zweckentsprechenden „Antwortsreaktionen“ ab. Sollte sie aber trotzdem auf eine uns unbekannt Weise auf all das rein automatenhaft „eingestellt“ sein, so erforderte das entweder einen Automaten von unendlicher Komplikation oder ein ganzes Automaten-system, in dem unendlich viele Automaten ineinandergeschachtelt sind und durch eine unendlich komplizierte Vorrichtung immer in eine solche Umwelt hineingestellt werden, auf die sie „abgestimmt“ sind. Eine solche Wundermaschinerie — das dürfen wir ruhig sagen — gibt es nicht. Das Ordnung stiftende, teleologisch-bestimmende Moment der Handlung kann also nicht ausschliesslich im „Maschinellen“ liegen.

Lux hat uns nur das aufgedeckt, was wirklich bei der Handlung auf maschineller Grundlage beruhen kann, den Assoziationsmechanismus. Bei dem Beispiel, wo durch die drei Reizworte: Säule, Gesetz und Ratsam je nach der Verknüpfung der Erfahrungsspuren ganz verschiedene Vorstellungen auftauchten, haben sich die betreffenden Personen dem Strom der Bewusstseinsvorgänge sozusagen ganz überlassen — in einem geistigen Zustand, den man am besten als ein „Hindämmern“ bezeichnen könnte. Was da geschieht, mag rein automatenhaft in dem Assoziationsmechanismus des Gehirns ablaufen. Etwas anderes spielt sich bei der zielbewussten Handlung, der Zweckhandlung, ab. Hier muss ein durchgängiger innerer Zusammenhang der Vorstellungen bestehen. Die jeweils von selbst sich anbietenden Assoziationen müssen, je nachdem sie mit der über dem Ganzen schwebenden Ziel-Ober- oder determinierenden Vorstellung in Beziehung stehen oder nicht, angenommen oder zurückgewiesen werden. Ebenso wenig wie dieser Vorgang — schreibt der bekannte Gehirnphysiologe Berger — einfach auf assoziative Verknüpfungen zurückgeführt und der begleitende materielle Vorgang durch die Weiterleitung eines Erregungszustandes von einer Stelle nach einer zweiten erklärt werden kann, ebenso wenig ist die Lehre von der Ideenassoziation imstande, uns die Vorgänge begrifflich zu machen, die man zweckwässig als eine Produktion von Vorstellungen im Gegensatz zu ihrer Reproduktion bezeichnet hat. Man versteht darunter ihre Weiterbildung zu Allgemeinvorstellungen, wie z. B. aus den Erinnerungsbildern der verschiedensten Tiere, eines Hundes, einer Katze, eines Pferdes usw. die Allgemeinvorstellung „Tier“ sich entwickelt. Auch da handelt es sich nicht um Assoziationsvorgänge, und erst recht ist dies der Fall bei den höchsten intellektuellen Leistungen, wie bei einer Urteils- oder Schlussbildung. Die assoziativen Verknüpfungen schaffen lediglich das Material, das von den Sinneszentren in der Form von Engrammen festgehalten wurde, zur Verarbeitung, zur Verwertung herbei. Nicht auf Grund des Assoziationsmechanismus, sondern auf Grund der aktiven, abstrahierenden und schlussfolgernden Seele vermag das menschliche Handlungssystem die äusseren Reize in stets neuer

Weise zu kombinieren, mit neuen Effekten zu antworten, die Reize zu verwerten, nach empfangenen Reizen zu „probieren“ und durch Probieren in Technik, Wissenschaft und Kunst Neues zu schaffen. Die Technik ist nicht wiederum das Produkt einer Maschine, sondern das Produkt des mit dem handelnden Körper verbundenen Geistes.

Cöln a. Rh.

Dr. Hans André.

NB. Die interessanten Gedächtnisallegorien sind von ihrem Erbauer Fritz Lux in hochherziger Weise der „Albertus-Magnus-Akademie“ (Cöln) geschenkt worden und können im Laboratorium derselben besichtigt werden.

Philosophie der Natur. 1. Abteilung: **Natur und Körper im allgemeinen.** 2. Abteilung: **Die einzelnen Klassen der Körper im besonderen.** Von J. Schwertschlager. III. und IV. Band der Philosophischen Handbibliothek. gr. 8^o. 318, 276 S. München (Verlagsabteilung Kempten) 1921, J. Kösel & Fr. Pustet.

Zwei Gedanken sind es vor allem, die J. Schwertschlager bei der Abfassung des erstgenannten Werkes leiteten: Erstens sollte ehrlich und weitgreifend zur Grundlage der Spekulation das Material an Tatsachen und Gesetzen genommen werden, welches die modernen Naturwissenschaften in unermüdlicher Forschertätigkeit aufgebracht haben. Zweitens sollte manches zunächst naturwissenschaftliche Problem in den Gesichtskreis der philosophischen Betrachtung eingeführt und als Bestandteil einer Metaphysik der Körperwelt behandelt werden. Der Verfasser steht dabei im wesentlichen auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Philosophie, obgleich er eine begründete Kritik nicht scheut und entschieden auf Verbesserung und Weiterbildung des Lehrinhaltes dringt (I).

Das Buch, in dem eine Fülle von Material zusammengetragen und geistig verarbeitet ist, bietet uns die Frucht eines vieljährigen Nachdenkens über die inneren Zusammenhänge der Naturdinge dar.

Der erste Hauptteil behandelt das Körperliche als solches und untersucht in seinem ersten Abschnitt die immanenten und transeunten Eigenschaften der Körper. Es zeigt sich hier an manchen Orten, dass der peripatetische Standpunkt des Verfassers eine gewisse Originalität nicht ausschliesst. So vertritt er z. B. die Möglichkeit, ja die Tatsächlichkeit der unmittelbaren Fernwirkung. Würden sich zwei Körper berühren, argumentiert er, so bildeten sie ein einheitliches Kontinuum, sie wären dann nicht mehr zwei Körper, sondern ein einziger und von einem Kausalverhältnis zwischen ihnen könnte keine Rede sein (123). Ich halte dieses Argument nicht für stichhaltig. Zwei derartige Körper würden ein

Kontiguum, aber kein Kontinuum bilden. Die Flächen, in denen sie sich berühren, werden nicht identisch, sondern bleiben real verschieden, wenn sie auch räumlich zusammenfallen. Es scheinen mir auch die Schwierigkeiten, die gegen die *actio in distans* sprechen, nicht hinlänglich widerlegt, ja die wichtigste ist nicht einmal erwähnt. Bekanntlich verfließt zwischen einem elektrischen Vorgang und seiner Wirkung auf ein entferntes Objekt eine messbare Zeit, die um so grösser ist, je weiter das Objekt entfernt ist. Würde es sich hier um eine unmittelbare Wirkung in die Ferne handeln, so würde zwischen einer Ursache und ihrer unmittelbaren Wirkung Zeit verfließen, in der nichts die Wirkung Vermittelndes geschähe, eine Konsequenz, die uns unannehmbar erscheint.

Der zweite Abschnitt handelt von dem körperlichen Wesen. Nach einer eingehenden Kritik des Dynamismus, des Energismus, des Hylozoismus, des mechanischen Atomismus und des Extensionismus legt der Verfasser seine eigene Ansicht über das Wesen des Körpers dar. „Die Körper sind, erklärt er, Substanzen, mit einer Relativität des Wesens, die sich auf Korrelate der gleichen Seinsstufe bezieht und zunächst durch die Quantität offenbar wird sowie durch die von der Trägheit abhängige wechselseitige Veränderung“ (201). Der Hylomorphismus reicht nach seiner Meinung zum Verständnis der Körperlichkeit nicht aus. Man kann aus Materie und Form die Eigenschaften des Körpers nicht ableiten. Der Begriff der Form ist zunächst ein blosses Schema, das noch eines bestimmten Inhaltes bedarf. „Man rede nicht von der Form der Mineralien, der chemischen Elemente und sonstigen Stoffe, ohne zu sagen, worin diese Form besteht. Sonst bleibt sie ein Schema und ein blutleerer Schemen, der nur neue blutleere Begriffe erzeugt“ (219). Aristoteles und die Scholastiker haben sich nach dem Verfasser in unendliche Schwierigkeiten gestürzt, indem sie Materie und Form allzusehr den Charakter von physischen Realitäten verliehen haben. Materie und Form sind nicht real verschiedene Dinge, sondern nur verschiedene Seiten der gedanklichen Analyse des nämlichen Dinges.

Im zweiten Hauptteil betrachtet der Verfasser die Welt als Gesamtheit der Naturkörper. Er bietet uns zunächst eine physiographische Beschreibung des Weltsystems nach seiner gegenwärtigen Erscheinung, sodann werden die Eigenschaften der Welt, ihre Einzigkeit, Einheit, Endlichkeit, Zufälligkeit, Gesetzmässigkeit, Zielstrebigkeit und Vollkommenheit erörtert, zuletzt werden die ebenso schwierigen wie interessanten Fragen untersucht, die sich auf die Entwicklung des Weltalls beziehen. Der Verfasser bemüht sich hier den Nachweis zu führen, dass die Welt in endlicher Zeit dem Entropietod verfallen muss und glaubt, die gegen die Triftigkeit dieses Argumentes erhobenen Bedenken beseitigen zu können.

Das zweite Buch behandelt nach einer kurzen Betrachtung der mineralischen Körper ausführlich die organischen Wesen. Nachdem das erste

Kapitel die Eigenschaften der Organismen mit Gründlichkeit und Klarheit erörtert hat, untersucht das zweite Kapitel das Wesen des organischen Lebens. Er entscheidet sich für den substantialen Vitalismus, wonach das Lebensprinzip „die metaphysische Realität ist, welche nach ihren eigenen Gesetzen ausgeprägte hohe Individualität und immanente Tätigkeit des Organismus zur Folge hat.“

Von besonderem Interesse sind die Erörterungen über die biologischen Systemarten. Hier werden der Begriff und die formale Gliederung der biologischen Arten entwickelt (180) und sodann die wichtige Frage nach der Entstehung der Systemarten in Angriff genommen. Die sorgfältige Prüfung der für die leibliche Abstammung der jetzigen Systemarten von den früheren sprechenden Gründe führen den Verfasser zu folgendem Ergebnis: „Der Beweis aus der Paläontologie macht irgend eine Deszendenz der Organismen gewiss, die übrigen begründen eine starke Wahrscheinlichkeit und tragen so zur Unterstützung des ersten bei“ (219). Ja es besteht nach der Meinung des Verfassers auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für eine Deszendenz des menschlichen Körpers von den höheren Säugetieren. Es war die Materie für die Einschaffung der Seele des ersten Menschen ein organischer, ursprünglich tierischer, aber durch göttliche Wirksamkeit zu einer geeigneten Materie umgebildeter Leib (233).

Möge das inhaltreiche, wohldurchdachte Werk den verdienten Leserkreis finden.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Religionsphilosophie.

Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Dr. J. Geysler. Münster i.W. 1923, Aschendorff.

Die moderne Reform-Religionspsychologie beruft sich auf den grossen Augustinus. Das ist eine recht gebrechliche Stütze. Augustin gibt keine Religionsphilosophie, er philosophiert gar nicht, wenn er von Gotteserkenntnis spricht, er will nicht philosophieren, sondern beten, seine Darlegungen über den Weg zu Gott setzen die Existenz Gottes voraus, er betet zu dem Gott, den ihn seine fromme Mutter gelehrt hat. Gratry, ein Vorläufer der neuen Religionsphilosophie, der ganz auf Augustin in seiner unmittelbaren Berührung mit Gott sich stützt, erklärt ausdrücklich, der erste Anfang dieser Berührung der Seele mit Gott sei das Gebet. Tatsächlich können alle Versuche der Phänomenologen, das unmittelbare Erleben, Schauen Gottes plausibel zu machen, nur insofern einen Schein von Berechtigung erwecken, als sie die Existenz Gottes voraussetzen. Die

bisher von der christlichen Philosophie geübte objektive Begründung der Gotteserkenntnis halten sie für veraltet und setzen mit den protestantischen Religionsphilosophen und Theologen eine subjektive an die Stelle. Immer kühner erheben sie ihr Haupt gegen die Auktorität der Kirche, welche die schon von der hl. Schrift empfohlene Erkenntnis Gottes durch Schliessen aus der materiellen Welt wiederholt und nachdrücklich der katholischen Philosophie als Leitstern vorgezeichnet hat. Selbst grundlegende Glaubenslehren werden von den phänomenologischen Religionspsychologen mißachtet, und was noch schlimmer ist, sie ernten übermäßige Lobsprüche in der Welt wegen ihrer Genialität, ihrer feinen psychologischen Analysen und Erlebnisse.

Da tut es doch nöthig, dass ein kompetenter Beurtheiler einmal seine Stimme erhebt, die diesem gefährlichen Treiben Einhalt gebietet und die ganze Hohlheit und Blöße dieser neuen Erfindung aufdeckt. Das tut J. Geysers. Ein so hervorragender Psycholog und Philosoph kann ihnen empfehlen, erst Psychologie zu studieren; die neuere Psychologie, welche das Seelenleben so bis ins kleinste mit exaktesten Methoden erforscht, weiss nichts von den feinen Erlebnissen und seelischen Gesetzmässigkeiten der Subjektivisten; er weist sie als Mystik und Mythologie nach.

Am meisten Aufsehen erregt Scheler, den er darum hauptsächlich berücksichtigt. Er ist aber nicht einmal originell, sondern von Gratry abhängig, was Geysers durch eine eingehende Darlegung des Ontologismus von Gratry nachweist. Das Neue ist nur die Husserlsche Wesensschau, die Geysers als Dichtung aufdeckt, da sie nur eine besondere Gabe der Phänomenologen ist, was manche auch behaupten. So mussten sie dieselbe als esotorische Philosophie, als Geheimlehre behandeln, sie sind dann *Επόπται*, Hinschauer vom dritten höchsten Grad der Eleusinischen Mysterien. Warum treten sie mit solcher Aufdringlichkeit an uns heran?

Geysers lässt sich nicht verdriessen, von den zahllosen schiefen, unbewiesenen, kühn behaupteten und zum Teil auf den ersten Blick unhaltbaren Sätzen wenigstens die wichtigsten eingehend zu prüfen.

Er behandelt die Gegner sehr schonend, auch wenn man sich zu einem harten, vernichtenden Urteil gedrängt fühlt. Einmal kann er mit Verweyen allerdings seine Verwunderung nicht zurückhalten, wie ein Denker wie Scheler ein so verrostetes Rapiers gegen einen Gottesbeweis an den Mann bringen kann. Er behauptet nämlich, Gott könne nicht als ens a se aus der kontingenten Welt nachgewiesen werden, das kontingente Wesen könnte ja von einem anderen kontingenten hervorgebracht werden, jedenfalls könne die Geistigkeit, Persönlichkeit Gottes, aus dem ens a se nicht erschlossen werden. Die Person müsse sich durch sich selbst offenbaren. Drei offenbare Fehlschlüsse. Allerdings kann ein ens ab alio von einem andern hervorgebracht werden. Aber alles kann doch nicht ab alio sein, es wäre dann nichts mehr da, von dem es hervorgebracht werden könnte. Wenn das ens a se alles hervorgebracht hat, dann auch die Geister, es muss also selbst Geist sein; es

kann nicht Stoff sein. Die Person braucht sich nicht selbst durch sich zu offenbaren, sondern kann es durch ihre Wirkungen; wie sie sich offenbart, lehrt der hl. Paulus: „Was von Gott erkennbar ist, ist ihnen (den Heiden) offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar. Der Apostel kennt also nur die objektive Begründung der Gotteserkenntnis, nicht die subjektive der modernen Religionspsychologie.

In der Widerlegung dieser herkömmlichen Methode ist also Scheler nicht glücklich, noch weniger ist er es in seiner eigenen religiösen Erkenntnistheorie: sie ist eine *petitio principii*. Er argumentiert: Alle Gegenstände unserer Erfahrung sind Symbole, weisen auf etwas anderes hin; und zwar unmittelbar auf das Urbild Gott. In dem Schauen dieser Welt wird das Göttliche offenbar, es scheint durch dasselbe hindurch, ähnlich wie der Künstler aus seinem Werke herauschaut. Aus dem Tisch erschliesst man nicht den Schreiner, sondern man erschaut ihn darin.

Allerdings für den, welcher Gott schon kennt, sind alle Dinge Symbole, Abbilder Gottes, aber es handelt sich ja hier um den Weg, der zum Gottesglauben führt. Dass alle Dinge Symbole seien, ist eine reine Behauptung; diese haben ihre selbständige Bedeutung, niemand ausser den Phänomenologen schaut diese inneren Wesenszusammenhänge. Mit dem Worte Schauen wird dabei Mißbrauch getrieben. Man kann tropisch sagen: Wir schauen den Künstler in seinem Werke ohne Schliessen. Freilich stellt der, welcher einen Tisch auf den Schreiner bezieht, keinen Syllogismus an. Dass er einen solchen verlangt, ist nach dem Kausalgesetz so klar, dass man ihn „schauen“, ja „mit Händen greifen kann“, „es liegt auf der Hand“. Wenn man da ein Schauen im Sinne der Phänomenologie finden will, dann kann man auch sagen: Gott kann man mit den Händen greifen, seine Existenz liegt auf der Hand. Dieses Mißbrauchs des Wortes Schauen macht sich auch Gründler schuldig.

Noch nichtiger ist folgender Beweis Schelers. Die Realität der Dinge besteht darin, dass sie dem Willen einen Widerstand entgegensetzen. Darum setzt die gesamte Welt in ihrer Realität einem Willen einen Widerstand entgegen: Das kann nur der Wille Gottes sein.

Die Realität besteht mit nichten in einem Widerstande, sondern in ihrer Existenz; der Widerstand könnte höchstens als Folge der Realität bezeichnet werden, aber selbst das trifft nicht zu, da viele Dinge keinen Widerstand leisten, sondern dem Willen folgen. Selbst Gott, das realste Wesen, müsste einem ihm widerstrebenden Willen gegenüberstehen.

Diese Beweise bzw. Erschauungen Gottes haben nicht einmal einen Schein von Beweiskraft, und doch geben sie Scheler die höchste Glaubensgewissheit, während die Gottesbeweise der christlichen Philosophie streng logisch auf sichere Tatsachen gestützt für jedermann verständlich, von ihm abgelehnt werden.

Scheler glaubt mit seiner Methode sogar die Existenz der reinen Geister, die wir nur mit Wahrscheinlichkeit erschließen können, dartun zu können. Er erklärt: Der gütige Gott kann nur Gutes schaffen, keine Wesen wie wir der Sünde unterworfen. Nicht aus dem Geiste selbst, sondern von aussen muss die Verführung kommen. Also ist der Mensch durch böse Geister zur Sünde verleitet worden. — Damit werden die Irrtümer von Bajus repristinert, der wie Scheler sich auf den hl. Augustin beruft: und doch erklärt dieser hl. Lehrer ausdrücklich: Wenn auch die Unwissenheit und Begehrlichkeit die ursprüngliche Beschaffenheit der Menschen gewesen wären, dürfte Gott nicht getadelt, sondern müsste er gelobt werden. Wer hat dann die Engel verführt? Gott!

Hatte Scheler höchste Glaubensgewissheit von Gott, so überbietet ihn noch sein Schüler Gründler, der auf phänomenologischer Grundlage Gott „leibhaftig schaut“. Aber um so deutlicher tritt bei ihm die *petitio principii* hervor. Mit dem Vorhandensein von Gütern, welche das Bewusstsein wertet, ergibt sich ein Geber, der gefühlte Wert des Daseins von Gütern weist in unmittelbarer Anschaulichkeit auf den persönlichen Geschenkgeber hin. Ein Geschenk ohne eine Person, die schenkt, ist ein Unding. Das Geschenksein eines Wertes empfinde ich besonders dann, wenn es in mein Leben günstig eingreift. „Eine solche Tatsache, ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nach wirklich erfasst, kann ich gar nicht anders ansehen, denn als persönliches Eingreifen Gottes in mein Leben“. Aber der Atheist denkt: Die Güter haben ihren Wert auch ohne mich, sie werden mir geschenkt von guten Menschen und von der Natur, vom Zufall. Und so denkt jeder, der nicht schon an die Vorsehung Gottes glaubt. Der Phänomenologe erschaut sie unmittelbar als Geschenk Gottes und darum existiert Gott.

Auch aus dem „Gewirktein“ erschaut der Phänomenologe Gott den Bewirker. Aber alles, was wir beobachten können, wird von einem andern Gewirkten gewirkt, nicht von Gott. Der Schauende muss Gott schon kennen und ihn hineinlegen. Dagegen schließt die alte Logik: Es kann nicht alles von einem andern gewirkt sein, sonst wäre ja niemand mehr da, das Ganze zu bewirken. Also existiert ein nichtgewirkter Bewirker, *in ens a se*.

Der subjektive protestantische Standpunkt zeigt sich recht deutlich in der Beurteilung der Offenbarungstatsache. Die Beweise für die Wahrheit, Echtheit einer Offenbarung haben nach Gr. nur Wahrscheinlichkeit. „An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebnisses, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Mit Hilfe der göttlichen Gnade leuchtet uns plötzlich der wirkliche Offenbarungscharakter, die Tatsache, dass die Offenbarung das Wort Gottes sei, intuitiv ein“. So ganz genau die noch bibelgläubigen Protestanten.

Auch die Unsterblichkeit erschaut Gründer mit einer Gewissheit, die grösser ist, als alle Wissenschaft sie bringen kann. Der Kern der Religion besteht im Gottvertrauen, im Gefühl des Geborgenseins in Gott, in dem der Fromme sich gut aufgehoben weiss. Darum wird er in seiner Hingabe an Gott seiner Unsterblichkeit unmittelbar inne. Allerdings wird nicht alles, sondern nur ein ewiger unzerstörbarer Kern für die Ewigkeit bestimmt und wird in der übernatürlichen Einstellung des Glaubens evident geschaut.

Was das für ein mystischer Kern ist, wird nicht erklärt, ist aber wohl im Sinne des Meisters, Schelers, zu verstehen, der gereizt wird, so oft er auf die Substanz der Seele zu sprechen kommt.

Nicht mehr Mystik, sondern offene Leugnung von Grundlehren des Christentums ist es, wenn Gründer die Wesensnotwendigkeit für eine Möglichkeit der Bekehrung im Jenseits zu schauen, vorgibt, und darin das Wesen des Reinigungsortes sieht.

Eingehend beschäftigt sich Geysler auch mit Hessen, der dem hl. Augustin ein unmittelbares Schauen Gottes zuschreibt. Seine eingehende Darstellung der Entwicklung Augustins Gotteserkenntnis nach der Confessiones kommt er zum Ergebnisse: „Von einer Erkenntnis Gottes und des Geschaffenseins der Dinge, die weder aus dem Lesen der hl. Schrift noch aus einem reflektierenden Betrachten der äusseren Natur und der Vorgänge im Inneren der Seele entspringe, sondern aus irgendeinem unmittelbaren Schauen Gottes hervorgehe, weiss „Augustin nichts“.

„Die Gottesbeweise sind für Augustin kein zweiter Erkenntnisweg Gottes neben seiner Erkenntnis durch unmittelbares Erleben, sondern sind ein integrierender, das Erleben fundierender und es ermöglichender Teil des zu unserer Natur gehörigen Schauens der Gottheit.“

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Der religiöse Mensch und seine Probleme. Von Johannes M. Verweyen. München 1922, Ernst Reinhardt. 399 Seiten.

Verweyen wirft in seiner neuen Schrift die Frage von Glauben und Wissen auf, um eine dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende Lösung zu geben, da die mittelalterlich kirchliche mit dem Zweifel an der Voraussetzung (Annahme eines sich übernatürlich offenbarenden Gottes) die geschichtlich metaphysischen Grundlagen verloren habe. Seine Ausführungen gipfeln in einem idealistisch-kosmischen Monismus. „Der kosmische Mensch ist es, der den religiösen Menschen alter Prägung ablöst (398).

Die Darlegungen „führen zu einem religiösen Typus, der nach Absage an alte Gottesvorstellungen in neuer Weise das Herz der Welt in seinem Busen schlagen fühlt, in stillen Stunden der Sammlung die Vermählung

zwischen seinem eigenen Ich und dem ewigen Sein feiert, in dem Zusammenfallen des eigenen Wesenskernes mit dem Mittelpunkt des Daseins seine tiefste Seligkeit und Kraft erfährt und durch seine aufwärts, der Idee zugewandte Wesensart, durch allseitige Steigerung und Heiligung des Lebens ein Bündnis mit der unendlichen Schöpferkraft des Lebens schliesst. Auf dem hier eingenommenen Standpunkt der Betrachtung lösen sich schliesslich alle religiösen Probleme auf in kosmische Fragen. Es enthüllt sich dem tiefer dringenden Auge, dass alle vermeintliche „Hinterwelt“ mit den Mitteln der menschlichen Innenwelt erbaut ist und nur scheinbar über die Kreise des Menschlichen hinaus zu einem überweltlich (transzendenten) „Göttlichen“ hinüberleitet. Eine kosmische innerweltliche Angelegenheit bleibt die Einordnung des Menschen in das „grosse Weltganze“, das „Universum“, gleichsam sein Einstimmen in die Symphonie des Seins. Auf eine kosmische Aufgabe deutet die Erfüllung des „Guten“, d. h. dessen, was dem „Aufbau“, nicht dem „Abbau“ des Lebens dient. Dem Kosmos, dem Umkreise „unserer Welt entstammen alle Mittel zur Erhöhung des menschlichen Daseins. In natürlich-kosmischen Gesetzen verläuft die Entstehung und Geschichte der Religion“ (397). — „Durch dieses mit Herzblut geschriebene Buch klingt der Grabgesang eines alten Kirchenglaubens, aber zugleich die Weise eines neuen Lebensglaubens, um dessen philosophische Grundlegung es sich bemüht.“ (Vorbemerkung).

Die Ausführungen — besonders der geschichtliche Teil — sind in ruhig-sachlichem Tone gehalten, man fühlt den ernsten Willen eines um die Wahrheit Ringenden. Selten findet man in der modernen Literatur aus dem gegnerischen Lager eine so vornehme Kritik der Leistungen der Meister der Hochscholastik und eine so verständnisvolle Beurteilung des Vorgehens der Kirche in einzelnen Fragen (Giordano Bruno) wie in den geschichtsphilosophischen Darlegungen Verweyens. Weniger befriedigt die „philosophische Grundlegung“. In oft einseitig eingestellter Ideenrichtung geht der Verfasser an die Probleme heran; besonders stützt er sich in seinen Beweisführungen auf Resultate der Religionswissenschaft, Biologie und Experimentalpsychologie, die ihrerseits noch nicht geklärt sind und zu den dunkelsten Fragen dieser Wissenszweige gehören. Darum können wir auch seinen Ausführungen gegen die theistische Weltanschauung im allgemeinen und die christliche Offenbarung im besonderen keine Beweiskraft zuerkennen.

Marburg.

Dr. H. J. Büttner.