

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Sammelbericht über islamische Weltanschauung.

Von M. Horten.

(Fortsetzung.)

Nicholson kann man als den Altmeister der Erforschung der islamischen Mystik bezeichnen. Seit Jahrzehnten ist er bemüht, uns die Wunder östlichen Denkens zu erschließen. Die größten Schöpfungen der führenden Mystiker des Islam hat er uns vorgelegt¹⁾ und mit unermüdlichem Fleiße die Textgrundlage durch Vergleich von Handschriften und orientalischen Drucken geschaffen. Wir alle, die wir in dieses Märchenland einzudringen versuchen, vergleichen täglich dankbar seine großen Textveröffentlichungen.

¹⁾ Neben den großen Veröffentlichungen, die in der Gibb Memorial Series erschienen und die Originaltexte darbieten, schenkte er uns in kleineren Büchern Untersuchungen zu einzelnen Problemen dieser Geisteswelt: 1911: *The Kashf al-Mahjûb*. Die Enthüllung des Verschleierte; *The Tarjumân al-Ashwaq*. Der Erläuterer der Liebeswünsche. A. collection of mystical odes by ibn al-Arabî; *The Kitâb al-luma* 1914; seitdem eine unerschöpfliche Fundgrube mystischer Studien; 1921: *Studies in islamic Mysticism*; 1923: *The Idea of Personality in Sufism*; 1925 setzte er diesen Bemühungen die Krone auf mit dem ersten Bande: *The Mathnawî of Jalâlu-ddîn Rûmî*, dem neun weitere Bände folgen sollen, um mit Kommentar und Uebersetzung die große Schöpfung Rûmî's ganz vorzulegen. Die Verhandlungen über den eigentlichen Sinn R. s. werden damit ermöglicht, über dessen Wertung die größten Meinungsverschiedenheiten auseinanderklaffen: Horten, M.: *Der persische Mystiker Rûmî: Das neue Ufer: Kulturelle Beilage der Germania* 17. 4. 1926; Nr. 16; S. 2. Aus dem Tarjuman ist entnommen: Horten: *Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des ibnu-l-Arabi*; Bonn 1912, den *Studies* die Darstellung. Der kosmische Idealmensch: Horten: *Die Philosophie des Islam*; München 1924; S. 154—170. Nicholson: 1914: *The Mystics of Islam*; *The Tadhkiratu' l-Awliyâ, Memoirs of the Saints, of Faridu' Din Attâr* ed. in Persian with an introduction 1905 f.

Der Persönlichkeitsbegriff in der Mystik ist mit ihrem Gottes- und Weltbegriffe aufs innigste verbunden und bedeutet für sie die zentrale Frage, die, metaphysisch gesehen, lautet: wie faßt die Mystik das Sein auf? N. kommt zu dem Ergebnis, daß der Orient eine andere Betrachtungsweise wie das Abendland aufweist. Dies ist ein sehr dankenswertes Ergebnis, das mit reichem Stoffe dargestellt wird. Wir müssen nun weiter versuchen, tiefer in dieses Problem hineinzudringen. Dabei hat man von dem Spruche auszugehen: „Ich spricht nur Gott; denn die Ichheit und Individualität kommt nur Gott zu“¹⁾. „Dies bedeutet zugleich das Ausgewischtwerden der Erscheinungsformen der Menschheitsnatur“.

Wie die „Menschennatur“, d. h. die Summe der Einzelmenschen sind alle Einzeldinge zu beurteilen: denn gerade ihre Natur als „Einzeldinge“, die äußerlich vom Ursein „getrennt“ erscheinen, bestimmt ihr Sein als Welt Dinge. Von hier aus ist der Persönlichkeitsbegriff festzustellen. Die Individua „werden ausgewischt“, sind „vernichtet“, stellen ein Nichtsein, eine Mayawelt dar, kein eigentliches Sein; so auch das menschliche Ich, seine Person. Als getrennt von Gott ist sie Schein und nur als identisch mit Gott ist sie Sein. Im Seelenkerne erlebt sich dieses unser Ich als zusammenfallend mit dem Weltgrunde, als Gott selbst, und nur die „Grenzen“, d. h. Individuationsprinzipien, die es von anderen unterscheiden, machen seine phänomenale Getrenntheit von Gott aus. Diese aber „ist ausgewischt“, d. h. besteht nicht in der Tiefenschicht des wahren Seins. Die Lehre des Akosmismus wird hier als Grundlage zur Betrachtung des Problems der Persönlichkeit gegeben. Nur in dieser Gesamtweltschau kann dies Problem sachgemäß behandelt werden.

Das Ergebnis ist demnach: Die Menschenperson als von Gott getrennte besteht nicht; sie wird vom Akosmismus, der Weltleugnung im allgemeinen verschlungen. Als wurzelhaft identisch mit Gott ist sie die Urperson selbst, und Gott ist wesenhaft „Person“. Er ist ja das Ursein, die Ursubstanz, im Vergleich zu der alle Phaeno-

¹⁾ luma 32, 1. annijah - Tatsächlichkeit, Konkretheit, Individualität steht für anänijah - Ichheit wie 382,3. Das geistige Individuum ist das Ich. Âtâr-„Spuren“-Erscheinungsformen, Gestaltungen. Es klingt das Bild der „Fußspuren“ an, die im Wüstensande verwehen. Schon in diesem Terminus liegt die ganze Lehre angedeutet: Alle Welt Dinge und Einzelwesen der Phänomenenwelt sind Schemen, Umrisse, „Grenzen“ wie sie sonst bezeichnet werden. Ihr Träger und Substrat ist das Ursein selbst, und was sie an Wirklichkeit besitzen ist diese Grundsicht, auf der die „Grenzen“ ihres Seins aufgetragen sind. Getrennt von Gott besitzen sie kein Sein, sind Mayawelt. „Linien“ und „Grenzen“ werden „ausgewischt“, d. h. das, was an ihnen Ursein, Substrat und Träger ist, bleibt erhalten und was Abgrenzungen auf diesem darstellt, wird vernichtet. Dies ist der Sinn des Nirvana; vgl. Horten: Das Nirvana: Das Neue Ufer; Kulturelle Beilage der Germania 15. 11. 1925; Nr. 46.

mendinge Akzidentien darstellen. Damit ist ferner die Lehre vom „ewigen Bestehen“ des Menschen in Gott aufgeklärt. In den mystischen Texten überrascht auf den ersten Blick die Auffassung, daß die Menschenperson nach dem Tode erhalten bleibe, nachdem der Mensch selbst ins Nirvana versunken sei. Unterscheiden wir aber zwischen phaenomenaler und wirklicher Person, d. h. zwischen zwei Schichten in unserem Ich, wie solche Schichten in allen Einzelningen enthalten sind, so klärt sich diese Aufstellung dahin, daß die phaenomenale Schicht unseres Ich, die aus „Grenzen“ besteht und scheinbar von Gott „getrennt“ ist, vergeht, daß aber die Tiefenschicht unserer Person, die mit Gott metaphysisch zusammenfällt, deshalb „ewig bestehen“ bleibt. Sie ist der Seelenkern, *sirr*, der Seelengrund, in dem sich die Identität mit dem Weltgrunde darstellt.

In seinen „Studies“ bringt N. Stoff zur Beurteilung von 1. *abū Saʿīd* 1049 †, einem Zeitgenossen *Avicennas*, 2. *Gilī* 1423 †, 3. *ibnu -l-Arabi* 1240 † und 4. *ibnu -l-Fārid* um 1235 †. Damit ist die Zeit *Rūmī's* 1273 † erreicht, dem die Perser die größten Tiefblicke zusprechen, eine Zeit, die durchaus auf der älteren Ueberlieferung eines *Gunaid* 910 † und *Bistami* 873 † aufbaut und ohne diese nicht verstanden werden kann. Diese Linie bildet eine große Welt und Kulturschicht innerhalb des Islam, die zwar die islamischen Formeln anlegt, diese aber bewußt und prinzipiell in einem „tieferen Sinne“ deutet, unter dieser Außenschicht demnach eine grundverschiedene Gesinnungsschicht birgt, als sie der Altislam aufweist. In der Lehre vom „Tiefensinn“, *bātin*, haben dies die Mystiker selbst, vielleicht unfreiwillig, zugegeben. Das System jedes dieser Mystiker und Philosophen tritt nicht hervor, da N. nur eine wörtliche Wiedergabe bieten will. Der nächste Schritt, der über diese Vorarbeit hinausgeht, besteht demnach darin, die einzelnen Begriffe nach den Paralleltexten aufzuklären und damit ihren Aufbau zu finden, wie er im Geiste ihrer Schöpfer lebt und gewirkt hat.

Aus fast jedem einzelnen Verse ist zu ersehen, daß in der Mystik die gewaltige brahmanische Geisteswelt in den Islam hineinragt und ihn zutiefst umgestaltet hat. Bildeten doch dementsprechend die Mystiker als soziologische Repräsentation ihres wesensverschiedenen Erlebens eine Sondergruppe innerhalb der islamischen Gesellschaft, äußerlich dadurch bekundend, daß sie eine andere Innenwelt in sich trugen als die der wörtlich exakten und am „Oberflächensinne“ haftenden konservativen Ueberlieferung. *Gilī* kennt das zweifache Nirvana: 1. die Auflösung des phaenomenalen Individuums und 2. das Wiederauftauchen aus dieser „Vernichtung“, die nur eine Scheinvernichtung ist, im „ewigen Bestehen“, *baqā*, in Gott und identisch

mit dem göttlichen Ich.¹⁾ „Seine, Gottes, Eigenschaften, der Name und die Wirkung, die das vergängliche Sein, kaun, darstellt, ist die Ursubstanz selbst. Allah umfaßt alle Dinge“. Dem metaphysischen Sein nach sind alle Dinge Gott, wie alles das Brahman ist. „Daher besteht dort kein Ding, außer Gott in der Welt, Menschheit. Dort gibt es keinen Gegenstand und keinen Träger des Hörens mehr“. Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt ist in der Brahman-Âtman—Identität fortgefallen. Gott und Welt verhalten sich wie Wasser und Eis, wie Geruch und Moschussubstanz, von der der Geruch ausströmt. „Wenn das Eis schmilzt, wird seine Gesetzmäßigkeit aufgehoben, und die des Wassers tritt wieder auf“. Stirbt der Mensch, so wird die Gesetzmäßigkeit seines phänomenalen Seins aufgehoben. Er ist dann kein stoffliches, raum-zeitliches Ding mehr, und das Seinsgesetz des Urseins, Gottes, tritt dann wieder in seine Rechte. Das, was in uns Substanz und Seinsträger ist, ist Gott selbst. Nur die phänomenalen Außerscheinerungen bilden einen scheinbaren und oberflächlichen Unterschied, der aber nur für eine kleine Zeit, die Lebenszeit des Menschen, dauert. Dann tritt das Wesen Gottes wieder ohne die phänomenale Schicht und ohne den „Schleier“ der Mayawelt im „Allein-sein“, ifrâd, der Ureinheit, neben der für eine Wirklichkeitswelt kein Raum ist, ein typisch brahmanischer Akosmismus. Die bekannte Lehre Gunaid's von der Vergottung, PhJ. 39, 55, tritt bei Gili in extrem monistischer Form auf: „Er, Gott, ist Gehör, Zunge und Hand von uns. In dieser Weise berichtet es der Gesetzgeber, Muhammed, in der Ueberlieferung“. Muhammed hat demnach bereits den Pantheismus gelehrt, und die Mystiker übernehmen alle seine Ueberlieferungen ebenso wie die extrem-konservativen Muslime! So sucht Gili seine Angelegenheit dem Argusauge der islamischen Inquisition und auch seinem eigenen Gewissen darzustellen. Er erlebt sich selbst mit absoluter Aufrichtigkeit als orthodoxen Muslim. In der unterbewußten Schicht hat bei ihm eine Ideenverschmelzung stattgefunden, eine „Unterschiebung“, die die Form des Suchens nach dem „tieferen Sinne“ annimmt und die wir in allen Religionen beobachten können. „Gott ist die Gesamtheit unseres Wesens, „Laß deinen Blick sich nicht verschleiern, indem du die göttliche Schönheit —

¹⁾ Studies 143; Vers. 7; 144; 4. 5. 10. 145; 3-5 12. 15. 147; 5. 148; V 1, Die „Eigenschaften“, ausâf, sind dem Kaif Bistami's gleich; luma 382; Lexique c. der „Eigenschaftswelt“, d. h. der Geschöpfeswelt, die als Inhaerens Gottes gedacht wird, ein echt brahmanischer Gedanke, vgl. die Lehre Uddâlaka Aruni's: Heiler: Die Mystik der Upanishaden 1925; 36,7 ff. Die „Feinheit“, die sich wie eine „Seele“ durch alle Wesen hinzieht, ist Ursubstanz, dât, Urwesenheit, haqtqah, d. h. „Träger“ aller Weltlinge, wie eine Substanz ihre Akzidentien „trägt.“

diese ist identisch mit der Sinnenwelt — wohlgefällig betrachtest und darüber die Ursubstanz übersiehst. Du bist selbst diese Ursubstanz, du bist die Fülle der Zusammenströmungen des Seins“, d. h. das Zentrum der Welt, in dem die Seinsformen „zusammenfließen“ und die Gegensätze eins werden: coincidentia oppositorum. „Dein Selbst umfaßt im Wesenskern alles, auf das ich hingewiesen habe“, die ganze Welt-Identität von Brahman und Âtman. „So dringe doch bis zur Urwesenheit vor; sei eine Urwahrheit! Du bist demnach eine Urwesenheit durch deine Urwahrheit, und die Schöpfung umgreift die Ursubstanz“. Der Mensch soll in sein Inneres dringen, „sich selbst erkennen“, und dann findet er in seinem Seelenkerne Gott; denn sein Seelengrund, sîrr, ist Urwahrheit und Urwesenheit, und diese gibt es nur einmal: Gott. Man kann daher nur von DER Urwesenheit, nicht von einer Urwesenheit reden. Von dem höchsten Himmelsraume, dem haba', wo die „geistige Materie“ liegt — die Drusenlehre stimmt darin mit der des ibn Masarrah überein — bis hinab zur ersten Materie, der Hyle „umfaßt Gott das Weltall“, d. h. ist Gott mit ihm identisch.

Der typisch brahmanische Ausspruch des Hallâğ wird wörtlich übernommen: „Ich bin Gott, die Wahrheit, = brahmâsmi und das Vordringen zur Urwesenheit umfaßt seine, Gottes Schöpfung“. Der Mystiker erkennt die Identität von Welt und Gott, indem er zur Urwesenheit intuitiv vordringt. „Ich, ibnu -l- Farid, bin die Ursubstanz und zugleich die Eigenschaft, die ihr folgt“. Die „Eigenschaft“ „folgt“ auf die Substanz, da sie metaphysisch die Substanz voraussetzt wie jedes Inhaerens sein Substrat. Diese „Eigenschaft“, die auf das Urwesen „folgt“ und sich aus ihm „ergibt“, ist die Sinnenwelt. Schon in diesem einzigen Worte des „Folgens“ ist unzweifelhaft ausgesprochen, daß sich Welt und Gott zueinander verhalten wie Inhaerens und Substanz, wie Maya und Brahman-Ursein. In dieser Weise erschöpfte Gili alle Ausdrucksweisen des Arabischen, um die Identität von Gott und Welt in der Ursubstanz auszusprechen. Es ist, wie mir scheint, im Arabischen nicht möglich, dieses deutlicher auszudrücken. Solche Gedanken als urislamisch hinzustellen, kann nur durch die schlimmsten Uebersetzungsfehler gelingen, widerlegt sich aber sofort bei der Heranziehung der Paralleltexte.

Die christliche Inkarnationslehre wird von Gili in der bekannten Weise widerlegt, daß eine „Einwohnung“ Gottes, hulûl, und eine „Zwei-Naturen-Vereinigung“, ittihâd—man hat diesen Terminus früher sogar als; Pantheismus verstanden! — abgelehnt werden: „Frei ist mein Herr, Kyrios, durch seine Heiligkeit von der Einwohnung, und fern sei von ihm alles, was durch die Zwei-Naturen-Vereinigung über sein Wesen (an Unmöglichkeiten)

kommen würde“, vgl. ebd. 193, 8 u. 145, 11. Ebenso klar wird die für das ganze orientalische Denken typische Unterscheidung zwischen Manifestation und Emanation hervorgehoben.¹⁾ Die Welt wird als „Schleier“ gedacht, wie der doketische Scheinleib das Wesen Christi, d. h. Gottes umgab. In der Emanation trennt sich ein Teil von der Substanz Gottes und wird zur Welt. In der Manifestation bildet sich in der Scheinwirklichkeit ein „Schleier“, der Gott vor den Blicken der Menschen verbirgt. Sonst würden ihre Augen geblendet werden. Dieser „Schleier“ bildet sich an dem Urwesen durch „Grenzabzeichnungen“ rusûm-„Grenzen“, die dann die Mayawelt formen. Sie „emanieren“ nicht wie wirkliche Teilchen aus ihr, sondern bilden eine Scheinschicht um sie, spinnen gleichsam ein Netz von Mayadingen und -linien über die Gottheit. Damit ist die Wesensverschiedenheit dieser beiden Weltbetrachtungen wohl deutlich geworden. In poetisch ungenauer Redeweise wäre es vielleicht möglich, daß beide durcheinanderfließen. Im Grunde sind sie aber wissenschaftlich exakt als zwei verschiedene Ideenkomplexe zu werten. „Du hast Dich in den Dingen manifestiert, als Du sie erschufst. Sie wurden wie ein Schleier Deinem Wesen vorgezogen — so daß die Menschen Dich nicht direkt erkennen können —. In den Dingen liegen die Schleier“, d. h. die Welt Dinge haben die Bedeutung von „Schleiern“ in Beziehung zum Wesen Gottes, und „Schleier“ sind zugleich Akzidentien, die in sich kein Bestehen haben und zur Substanz wie eine übergezogene Schicht stehen. „Hinter dem Schleier des vergänglichen Seins besitzt das Urlicht ein Strahlen“. Die Geschöpfe könnten dieses nicht ertragen. Daher mußte die Körperwelt wie eine Schutzwand dem Urwesen vorgezogen werden.

Es ist zu bedauern, daß der so überaus verdienstvolle Herausgeber die arabischen Termini nicht immer mit demselben englischen Worte wiedergegeben hat. Der Leser sieht sich dann verschiedenen Gedanken gegenüber, wo im Originale derselbe steht. Erst in der Darlegung des Systems kann dieser Punkt zur Verständlichkeit erhoben werden. Haqiqah-Urwesenheit, im Vergleich zu der alles Geschöpfliche Maya ist, wird wiedergegeben mit: Reality, the real, true being, the Truth — dies gibt sonst: al-haqq wieder —, auch: essence, was sonst für huwîjah steht = Individualität. Die haqâ' iq = die „Urwesenheiten“, d. h. der innerste Wesensbestand der Welt Dinge, der auf der Urwesenheit als deren Variationen „eingezeichnet“ wird, finden sich wiedergegeben mit ideas, indem sie dadurch der Platonischen Sehweise merklich, aber unberechtigt genähert

¹⁾ ebd. 144; V. 10. 145; V. 18. mißverstanden J. 15, 129, A. 2, 1 u. DLZ 1927; 797 f.

werden, und mit: individualisations, während die Individualisationsprinzipien die Wesenheit einengen, sicherlich nicht mit ihr gleichgestellt werden dürfen. Der Leser mag daraus die unübersteigbaren Schwierigkeiten erkennen, mit denen eine nicht terminologisch eingestellte Wiedergabe zu kämpfen hat, und die Ratlosigkeit, mit der ein Nicht-Arabist solchen Texten gegenübersteht.

Die Haqiqah steht für das Brahman, und ist gleich der Tiefenschicht, dem „wahren Sein“, wuğûd, dem die Phaenomenenwelt, das „Sinnensein“, Schuhûd = „die direkte Wahrnehmung und ihr Bereich“ gegenübersteht, und der Mystiker schwebt zwischen beiden hin und her, da beide nicht wesentlich getrennt sind, sondern sich wie Substanz und Akzidens verhalten. Die beiden Schichten durchdringen sich wie Physisches und Metaphysisches, die dasselbe sind, nur von verschiedenen Seiten und in anderer Tiefe gesehen. Wer demnach in der „Sinnensphäre“ ist und sich dort in der Vielheitswelt „zerstreut“, befindet sich mit den metaphysischen Wurzeln seines Seins zugleich in der Tiefenschicht, die „ihn mit Gott verbindet“, muallif. Damit wird der schwierigste Vers „des Hohen Liedes der mystischen Minne“ 231 verständlich: „Am Abende befinde ich mich in Gottesferne in der Sinnenwelt, die mich doch wiederum mit Gott vereinigt, und am Morgen in der Minneekstase im wahren Sein, das mich doch wiederum — in der Vielheit — zerstreut“. Der mystische Zustand der geistigen Leere, in dem man Gott verloren zu haben glaubt, faqd, der seelischen Dürre, wechselt mit dem der Ekstase, in der man Gott „findet“, „besitzt“ wağd, und der „Verlust“ Gottes findet in der Sinnenwelt, Schuhûd, statt, das „Finden“ in dem Ursein, „dem wahren Sein“. Die rätselhaften Termini sind damit erklärt, die N. wiedergibt: „Now losing (myself) and being united (with God) through contemplation, now finding (God) and being sundered (from myself) through ecstasy“. In der Anmerkung wird gesagt: „Diese Verse können kaum übersetzt werden“. Die Worte sind alle Termini, die nicht nach dem literarischen Sinne wiedergegeben werden dürfen, wie es hier von Nicholson geschieht. Wie die Braut eine körperliche Schönheit besitzt, husn, die ihre seelischen Werte „verschleiert“, so ist die Welt, wie wir bei Gflî sahen, die Schönheit Gottes, seine sinnlich wahrnehmbare Außenseite, die des Schuhûd, der „Sinnenempfindung“. Sie „verschleiert“ das unter ihr verborgene „wahre Sein“, wuğûd, ist aber metaphysisch wesenseins mit ihm und kann daher „mit Gott verbinden“. Brahman und Âtman sind dasselbe, nur von verschiedenen Standorten gesehen. Daher kann Rûmî, 1, 30, Gott einfach „das Weltall“ nennen, d. h. seine Tiefenschicht und den phaenomenalen Außenmenschen, seine Individualität und Körpererscheinung, einen „Schleier“.

Klar ist damit die weitere Aufgabe vorgezeichnet, die in der Sinnerfassung dieses wertvollen Stoffes besteht. Die Grundbegriffe müssen mit Paralleltexten aufgeklärt und ihr System umschrieben werden, wie es im Geiste des ibnu -l- Fārid gelebt hat. Eine Uebersetzung, die die Grundbegriffe ineinanderfließen läßt und ihr gegenseitiges Beziehungsgefüge nicht bespricht, läßt für solche Weiterführung den Weg offen. Obwohl noch das Wesentliche zu tun übrig bleibt, ist die Wissenschaft dem Herausgeber dankbar, daß er doch auch manche Punkte aufgeklärt hat, die bisher noch im Dunkel lagen. Der leiseste Zweifel darüber, daß hier reinstes Brahmanentum ebenso wie bei Hallāḡ, Rûmî, Gunaid usw. vorwaltet, kann nur so lange bestehen, als die Termini unwissenschaftlich übersetzt werden. Sobald eine nur einigermaßen exakt wissenschaftliche Wiedergabe eingeführt wird, ist jede Diskussion abgeschnitten und das Brahmanentum dieser Mystiker einfache Evidenz.

Einsam ragt die gewaltige Gestalt Rumis aus den Reihen der orientalischen Denker und Mystiker empor. Er ist ein „Weiser“ der östlichen Welt, über den Wirrnissen des kleinlichen und sittlich minderwertigen Alltagslebens stehend, die Ungerechtigkeiten der Welt lächelnd ertragend mit dem Vertrauen auf den „Sinn“ der Welt, der in einer tieferen Schicht als der Peripherie des materiellen Lebens ruht. Das große Problem ist, besonders nach der nun beginnenden klassischen Ausgabe Nicholsons, der europäischen Orientalistik gestellt, in diese Geisteswelt einzudringen, sie nachzuerleben und begrifflich zu fassen. Allgemein ist das Urteil der Orientalen: Rumi ist der größte Mystiker aller Zeiten und Zonen. Wir werden dieses Urteil insofern einschränken, als in dieses Urteil seitens der Perser die christliche Mystik, die ihnen unbekannt geblieben ist, nicht einbezogen und bewertet wurde. Sicherlich wird aber Rumi von seinen Landsleuten und dem ganzen Orient als eine erste Größe empfunden und geschätzt. Ist es uns, die wir vom Blickpunkte eines anderen Kulturtypus und Kulturkreises unsere Aufmerksamkeit auf den Orient richten, möglich, dieses Urteil sachlich zu messen?

Browne, der erste Kenner Persiens, hat in seiner persischen Literaturgeschichte ein strenges Verdikt gegen Rumi gefällt und seine lyrisch-epische Dichtung 1. in ihren Erzählungen als grotesk, 2. ihren „theosophischen Erläuterungen“ als absurd und 3. in den Zusammenhängen zwischen diesen beiden Bestandteilen als auseinanderfallend, uneinheitlich bezeichnet. Da nun das ganze Gedicht aus Stücken dieser Art besteht, wäre damit ein vernichtendes Urteil über das Ganze abgegeben. Dennoch stimmt er in das orientalische Lob über Rumi ein. Als Dichter sei ihm eine erste Stelle einzuräumen. Diese beiden Urteile sind unvereinbar; sie enthalten einen Wider-

spruch. Für den nüchternen Betrachter ist dies ein Anzeichen von tieferliegenden Mißverständnissen der typisch und erlebnismäßig verschiedenen Kulturen: Orient und Okzident. Des Rätsels Lösung ergibt sich für uns, wenn wir die Gottesidee Rumis und das Verhältnis Gottes zur Welt aufzuklären suchen. Ist doch die Frage nach der Gottesidee immer in der Zerlegung der Weltanschauungen die zentrale. Wer ist Gott und was ist im Verhältnis zu ihm die Welt? So lauten die Schlüsselfragen jeder wissenschaftlichen Weltanschauungsbetrachtung.

Gott ist „das Meer des Sinnes“, das als Tiefenschicht unter der stofflichen Weltwirklichkeit ruht und aus dem für den tiefer blickenden Betrachter die Wirrnisse des materiellen Lebens zu einer Einheit und Harmonie gelöst werden. Die Welt ist im Vergleich zu dieser geistigen, göttlichen Schicht ein Chaos, das aus stofflichen Individuen besteht, in seinen Bewegungen und Ereignissen sinnlos und unsittlich ist. Daher muß es, so lautet der latente und alles beherrschende Schluß, eine tiefere Seinslagerung geben, die das Geistige, Erhabene, Ewige und Uebermaterielle birgt. Die Einzelinge der Außenwelt entstehen aus dieser ewigen Geistesschicht, indem sich an dem unendlichen Ursein Abgrenzungen bilden und Endlichkeiten abzeichnen. Daher die Begrenztheit der Weltlinge, die schlechthin als „Grenzen“ bezeichnet werden.

Das Weltbild stellt sich demnach dar als:

I. der Weltsinn und auf dieser Schicht ruhend:

II. das Chaos der Erscheinungswelt.

Der erste Streit um den mystischen Dichter Rumi ist damit entschieden; denn die von ihm gebrachten Erzählungen sind im Rahmen dieser tiefen, asiatischen Weltanschauung zu beurteilen. Sie sollen das kleinliche, sinnlose, materielle Leben so schildern, wie es ist. Aus der Geringwertigkeit und Sinnlosigkeit dieses Lebens will Rumi die Notwendigkeit und Größe eines Urseins ableiten. Hier von „grotesk“ zu sprechen ist eine Beurteilung von Einzelbildern, ohne sie in den großen Zusammenhang zu rücken, in dem sie gemeint sind, — ist eine Beurteilung einzelner Züge eines Bildes, ohne dessen Ganzheit zu überblicken. Die „theosophischen“ Betrachtungen sind ferner nicht als „absurd“ zu bezeichnen — diese Bewertung geht von der subjektiven Einstellung des modernen Europäers aus —, sondern als Ausdruck asiatischer Weltanschauung und östlichen Allheitserlebens. In der Bewertung persischer Dichtungen müssen wir versuchen, uns in den Kreis östlicher Grundsätze und Grundgedanken zu stellen und dürfen nicht europäische Prinzipien unbemerkt einfließen lassen, die dem Orient fremd sind und nach

denen er nicht gesehen werden darf, wenn wir uns nicht das Urteil fälschen wollen.

In Rumi, dem islamischen Heiligen und Ordensstifter, tritt uns eine typische asiatische Einstellung zur Welt entgegen, die sich kennzeichnet durch ihr „Allheitserleben“ und die Einzelereignisse des Lebens und die Gesamtheit der sinnlichen Dinge auffaßt wie Wellenbewegungen, die auf dem unendlichen Ozean des Urseins sich kräuseln, in sich wertlos sind und in das Ursein zurücksinken werden. Das Nirvana ist die Erlösung von der verwirrenden und unbeständigen Vielheit und Bewegtheit der niederen Welt. Erst in dem Ursein wird die Vernünftigkeit der Weltvorgänge gegeben, während im Diesseits sich alles in Widersprüchen und Torheiten bewegt. Das Urerleben, von dem diese Weltanschauung und ihre ethische Richtung der heroischen Weltentsagung und Weltüberwindung ausgeht, ist das Erleben der Nichtigkeit der Welt Dinge und ihrer phänomenalen, nur scheinbaren Wirklichkeit, die Maya-Lehre. Von einem ganz anderen Erleben geht der Islam aus. Er ist diesseits verhaftet, faßt die Einzeldinge primitiv und naiv als das Wirkliche auf und Gott als in Weltferne thronend und mit der Welt durch Boten und Engel verkehrend.

Der hochverdiente erste Uebersetzer Rumi: G. Rosen, ein Pionier der ersten Zeit, ihrer Entwicklung weit vorgreifend, gab 1,30 im Jahre 1849 wieder: „Zwei Wesen Lieb' zu einem Ding verwebt. Tot ist, was liebt; nur das Geliebte lebt“, dem der Kommentar hinzugefügt wird: „indem nämlich die Liebe des Liebenden eigenen Willen tötet und in dem des Geliebten aufgehen läßt.“ Daß in diesem Verse die gewaltigste brahmanische Weltintuition verborgen ist, kann der Leser nicht ahnen, noch auch, daß dieser Vers exakt wissenschaftlich zu übersetzen ist: „Gott, der Geminnte, ist das Weltall; der Minnende ist jedoch nur ein Vorhang, Schleier. Das Lebende ist der Geminnte, Gott; der Minnende hingegen ist tot“. Dies ist mit 1,296 b zu vergleichen, wo Gott: „das Meer des Sinnes“, der „Weltsinn“ als tragende Tiefenschicht der Welt genannt wird. Gott ist nicht die phänomenale Oberschicht der Welt, sondern ihre Tiefenschicht. Diese ist aber das wahre, eigentliche Weltall. Somit kann Gott einfachhin als „das Weltall“ bezeichnet werden, freilich nur in dem brahmanischen Sinne der Identität von Brahman und Atman, von Ureinheit und phänomenaler Vielheit. Wie weit die Irrwege einer rein literarischen, nicht terminologischen Wiedergabe gehen, wird daraus dem Außenstehenden sichtbar. Texte, die literarisch kaum etwas Sonderliches darzustellen scheinen, erhalten sogleich einen Tiefensinn, wenn sie in der exakten Terminologie gelesen werden. Was der Oberflächenbetrachtung als harmloser Alt-

islam erscheint, wird dann auf einmal mit brahmanischem Wesen durchweht und in asiatische Erlebnisform gekleidet. Wenn Rumi den „Liebenden“ als „tot“ bezeichnet, so liegt darin der eigenartige brahmanische Tiefblick vor, der in den Sinnendingen zwei Schichten trennt: die phaenomenale und die „sinnartige“, göttliche. In der Tat lebt doch der Mystiker, z. B. der diese Verse spricht. Wenn er als tot bezeichnet wird, so gilt dies von seiner phaenomenalen Schicht. Das, was in ihm Leben ist, ist Gott selbst, mit dem er im „Seelenkerne“ eins ist. Dieses unser Leben, das wir empfinden und in uns tragen, ist die „Sinnschicht“ der Welt, die göttliche. Wir tragen sie in uns und sind mit ihr wesenseins. Gott ist ja „das Lebende“ und alles „Leben“ schlechthin. Wer wird da nicht an die Worte Uddälaka Aruni's erinnert, der die „Feinheit“, die sich durch alle Dinge der Welt hindurchzieht, als die Seele der Welt, also ihr Leben bezeichnet? Diese „Feinheit“ ist die „Sinnschicht“ der Welt, das Brahman, mit dem unser Âtman eins ist.

Damit ist auch der zweite Streit um Rumi, der nach der Herkunft seiner Mystik, entschieden. Seine Ideen sind weder griechisch — das wird schon durch die Auffassung der Welt als Chaos unmöglich gemacht — noch altislamitisch — beide Welten sind schon in ihrem Urerlebnis verschieden, der Einstellung zur Welt — noch persisch-dualistisch noch auch christlich, wenn auch christliche Ideen einzeln einfließen, sondern brahmanisch wie die gesamte islamische Mystik seit Gunaid 910 †.

Wie die gegebenen Proben zeigen, sind voraussichtlich alle von N. und M. übersetzten Texte, soweit sie zentrale Punkte berühren, bei exakter Fassung des Sinnes so grundverschieden wiederzugeben, daß ein Nicht-Orientalist die Identität des Originals unmöglich erkennen kann. Die „literarischen“ Uebersetzungen, die die Termini nach dem Lexikon der Literatur wiedergeben, fassen den Sinn ebenso wenig wie die Wiedergabe des Aristotelischen „Hyle“ mit „Wald“. Nur der exakte terminologische Sinn kann wissenschaftlich überhaupt in Frage kommen. Diese kritische Weiterführung schmälert keineswegs das große Verdienst jener beiden ersten Pioniere, die mit großer Selbstlosigkeit das Betreten des unbekanntes Landes islamisch sich gebender Mystik, die aber aus asiatischem Erleben wächst, gewagt haben.

Rezensionen und Referate.

I. Allgemeine Darstellungen.

Die Welt der Formen. Von H. Friedmann, Berlin. Gebrüder Paetel, 1925. 509 Seiten. 15 Mk.

Es scheint ein unwandelbares Gesetz zu sein, daß sich der Fortschritt im Geistesleben der Menschen nach Art tiefausladender Pendelschwingungen vollzieht. Kein stetiges, unmerkliches Wachstum, wie es eine zeitlang die „naturwissenschaftliche Weltanschauung“ verkündete, beherrscht die Entwicklung des Lebens, sondern ein eruptives Hin und Her, eine Polarität, bei der die Mitte zwischen den Polen nur dadurch zustandekommt, daß die Pole selbst ihre Mitte nicht wollen. Dies Gesetz, das wir wohl auf den meisten Lebensgebieten beobachten können, veranschaulicht sich wieder einmal in ganz besonders prägnanter Weise durch die vorliegende Arbeit, die es unternimmt, den Formgedanken zum Welt und Leben beherrschenden zu machen. — Wie heiß hat der Kampf stets gerade um dies Problem getobt. Im 18. Jahrhundert immer wieder Form gegen Formlosigkeit und Formlosigkeit gegen verknöcherte Form, bis in der Romantik einmal ein entschiedener Sieg jener Richtung erfochten wurde, die das Uferlose dem Begrenzten, das Unendliche dem Vergänglichen, raum- und zeitlich Umschriebenen entgegensetzte. — Und heute leben wir nun wieder in der Epoche eines neu erwachten Klassizismus, der als Ausdruck eines neuen Formgewissens erscheint. — Im Gegensatz zu jener Einstellung, der die Form als etwas Kaltes, Aeußerliches und Undeutsches erschien, will er nur noch Geformtes gelten lassen und begegnet allem Chaotischen mit ausgesprochenem Mißtrauen.

Nicht zunächst gegen eine geistesgeschichtliche Richtung, wie wir sie in den verschiedenen Literatur- und Kunstperioden verkörpert finden, wendet sich hier der Verfasser, sondern der Gegensatz, den er herausarbeitet, betrifft vor allem jene naturwissenschaftliche Ansicht, die lange die herrschende gewesen, und der er als einer haptischen seine eigene — die optische entgegensetzt. — Haptik und Optik — das sind die beiden Extreme, die als zwei einander feindliche Prinzipien im Werk des Verfassers sich gegenüberstehen. — Haptik — jene Anschauungsweise, die das Sein in eine Summe von Merkmalen auflöste, die man betasten kann, für die die Form etwas Sekundäres, erst von der menschlichen Betrachtungsweise Hinzugezogenes bedeutete, und Optik, jene andere, die dem Auge, als dem höheren Sinn, das Recht zugesteht, unmittelbare Wirklichkeit wahrzunehmen, auch wo es sich nicht, wie bei der Haptik, um Stoffliches handelt. — Dem Größengedanken wird hier der Ordnungsgedanke übergeordnet. Und dieser Ordnungsgedanke wird uns durch den Gesichtssinn vermittelt, da jedes Sehen bereits ein Formensehen ist. — Verfasser wen-

det sich dabei gegen die früher herrschende Auffassung, als sei die optische Tiefenwahrnehmung ursprünglich nur durch den Tastsinn zustande gekommen. Er betont im Gegensatz dazu die primäre Tiefenwahrnehmung des Gesichts als einen heute allgemein anerkannten Grundsatz. Aber das Formerlebnis kommt für ihn nicht ausschließlich durch das Auge, sondern auch durch ein geistiges Moment zustande, das er als „Auffassung“ bezeichnet. — Also das Verhältnis von Stoff und Form, das sich eine Zeitlang so darstellte, als sei der abtastbare Stoff die eigentliche Realität, und die sichtbare Gestalt eine subjektive Zutat, wird hier in der Weise in sein Gegenteil verkehrt, daß jetzt die haptische Welt in den Dienst der optisch-morphologischen gestellt wird. Verfasser geht in seiner Auffassung im Wesentlichen auf Goethe zurück, der den gleichen Kampf mit Newton ausgekämpft hat. Für die Jetztzeit nimmt er Driesch für sich in Anspruch.

In Bezug auf das Weltganze stellt sich dieser Gegensatz zwischen Optik und Haptik dem Verfasser nun dar als der zwischen dem Kosmos und einer bloßen Mannigfaltigkeit der Dinge in Raum und Zeit. — Das Werk bleibt aber bei diesem allgemeinen Gesichtspunkt nicht stehen, sondern verfolgt das Leitmotiv, das die ganze Arbeit durchklingt, durch fast sämtliche Wissenschaften und Lebensgebiete hindurch. — Verfasser weist darauf hin, wie im Altertum die Heilkunde erfüllt war vom Gedanken der Harmonie. Er enthüllt die Lautsymbolik der Sprache und die in ihr wirksamen Gesetze der Symmetrie und Polarität. Die Logik zeigt ihm jedes Denken als ein bereits geformtes Denken. Im Gegensatz zu Baumgarten, der einst eine Logisierung der Aesthetik vornahm, handelt es sich für den Verfasser um eine Aesthetisierung der Logik. Die harmonische Anordnung der Gedanken ist ihm nicht nur ein Mittel, um zum Beweise vorzudringen, sondern zugleich auch das Beweisende. — Ordnungen, Gattungen, Arten, Varietäten sind ihm echte Realitäten, nicht nominalistische Kategorien (wobei allerdings der Unterschied zwischen echter und nominalistischer Art gemacht wird). — Ohne eine Form verweigern wir jedem Ereignis das Prädikat der Geschichte. Darin, daß der Historiker das Berichtenswerte auswählt, liegt bereits ein Normatives. — Alle großen Mathematiker haben nach Ansicht des Verfassers für ihre Gedankensysteme das Erfordernis des Schön-Richtigen gestellt. Und die Arithmetik sei mehr aus einer ästhetischen, als aus einer praktischen Konzeption entsprungen. — Es würde zu weit führen, auf sämtliche Wissenszweige näher einzugehen, die der Verfasser alle unter dem Gesichtspunkt der Form behandelt. In allen Zweigen der Naturwissenschaft, in Physik, Botanik, Zoologie, Astronomie wird die Form als eigentliches Wesenselement hervorgehoben. Dabei wird ausdrücklich betont, daß Form und Kunst durchaus nicht miteinander identisch seien, daß vielmehr das Zeitalter der Künste Formgefährdung in seinem Schoße trug, wie z. B. in Barock und Rokoko. — Grundgedanke aber des Werkes ist — wie Verfasser selbst betont —

die „Systemeigenschaft des Raumes“, dessen Beruf es sei, „ein Pantheon der Gestalten zu sein.“

Nun fallen hier aber nicht nur Wissenschaften und Künste unter den Begriff der Form, nein, das gesamte Leben. — So ist der Krieg zwar Gefahr und Tod, „aber auch Spiel und Kunst“. Hohe und reife Kulturen werden durch die Herrschaft des Zeremonials als Hochkulturen gekennzeichnet. — Jede Nation trägt ihre Norm in sich, ebenso wie jede Persönlichkeit.

Und vom Leben geht das Werk über zum Metaphysischen. — Schöne Worte fallen da über den Tod als Retter der Form, der das Wesenhafte am Menschen in der Erinnerung bewahrt und das Zufällige hinwegnimmt. — Etwas seltsam berührt es uns, daß auch der christliche Vorstellungsbereich ausschließlich unter dem Formgesichtspunkt erfaßt und Jesus als „optisch-ästhetische Natur“ bezeichnet wird. — Es ist eben der Grundgedanke des Werkes, daß die Form das allbeherrschende Lebensprinzip sei, die nun aus den Gebieten der Naturwissenschaften in die der Geisteswissenschaften, und von da in die Metaphysik verfolgt wird, wobei — da der Bereich der Natur der Haptik entrissen wird, — jeder prinzipielle Unterschied zwischen Natur und Geisteswissenschaft fortfällt. — Das Gesetz ist in der Natur — ebenso wie im Geistesleben — nicht mehr Zwang, sondern Norm. Sein Begriff stammt aus der Geisteswissenschaft und wurde von da auf die Natur übertragen. — Verfasser macht hier stark Front gegen die Anschauungen von Dilthey und Rickert. — „Der Formbegriff ist der Schnitt von Natur- und Geisteswissenschaft.“

Auch mit den Gestalttheoretikern setzt sich der Verfasser auseinander, indem er seinen Begriff der Form von jenem der Gestalt abgrenzt. — Die Gestalt ist für den Gestalttheoretiker einmal das Individuellere, sodann aber das erst durch unsere sinnlich-geistige Haltung aus einem atomisierten Reizkomplex in integrale Gestalteinheit Umgesetzte. Demgegenüber ist die Form primär vorhanden für den, der sich dem gesamten Dasein gegenüber optisch einstellt. Wie weit indessen der Verfasser selbst prinzipiell über die seit Kant übliche und erst kürzlich wieder im Schwenden begriffene erkenntnistheoretische Einstellung hinausgeht und die Form als ein den Dingen — auch ohne unser Zutun — Immanentes anerkennt, erscheint fraglich, wenn wir Worte lesen wie die: „Von dem Gegenstande gehen Anregungen aus, die wir verstehen oder mißdeuten — aber eine festgelegte Gegenständlichkeit des Objektes, eine Wahrheit, die uns an der Kette hielte, gibt es nicht.“ — Vielleicht kann zu dieser ganz entschiedenen Objektivität in Anerkennung der Form nur der gelangen, der in den Formen von Welt und Leben Versinnbildlichungen göttlicher Ideen zu erblicken vermag. Sehr fruchtbar erscheint indessen der Gedanke, Form und Norm miteinander zu identifizieren. Dadurch überbrückt der Verfasser — wie an anderer Stelle die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaft — die zwischen Sein und Wert. Der Wert ist da-

nach nicht mehr — wie lange geglaubt wurde — erst ein an das Sein herangetragener Begriff, sondern im Sein verwirklicht sich primär Werthaftes. —

Das Werk als Ganzes ist also ein — man könnte sagen, grandioser Versuch, das gesamte Dasein unter dem ästhetischen Gesichtspunkt zu ergreifen und zu begreifen. Das Einseitige an ihm ist wohl dies, daß der Formgesichtspunkt nicht als einer angesehen wird, der neben anderen zur Geltung gelangen soll, sondern daß er alle anderen in sich aufsaugt. — Aber vielleicht müssen alle neuen Erkenntnisse zunächst einmal in einseitiger Ausschließlichkeit verkündet werden, damit sie ihre Wirkung tun. — Wie wir anfangs betonten — die geistige Entwicklung vollzieht sich in weit ausladenden Pendelschwingungen. Aber damit ist sie zu keinem bloßen Hin und Her gestempelt, das ja eine Entwicklung ausschliesse. Der Formgedanke der Renaissance ist nicht der gleiche wie der der Antike, der des 18. Jahrhunderts nicht der gleiche wie der der Renaissance, und das heute wieder neu auflebende Pathos der Form hat wiederum seinen ganz besonderen Accent. Denn jede dieser Stufen begreift diejenigen Stufen der Formlosigkeit in sich, die sie ablöst und bekämpft, sei es auch nur, indem sie sie als Gegenpol von sich abstößt.

Eine gewisse Schwierigkeit für die starke Verbreitung des vorliegenden Werkes dürfte vielleicht darin liegen, daß nur ein sehr kleiner Leserkreis dafür in Betracht kommen kann. Denn es ist weder populär noch fachwissenschaftlich geschrieben. Indem der Begriff der Form querschnittartig durch den gesamten Bereich des Seins hindurchgeht, werden all die in Betracht kommenden Gebiete weder so dargestellt, daß jeder Gebildete sie ohne weiteres verstehen könnte, noch wenden sich diese Ausführungen an den Fachmann, der ja für gewöhnlich nur auf einem Gebiete völlig zu Hause ist. — So werden die meisten voraussichtlich nur den Grundgedanken des Werkes und eins oder das andere Wissenschaftsgebiet erfassen, aber kaum dazu fähig sein, dem wahrhaft universalistischen Verfasser in alle Verästelungen hinein zu folgen, in denen er selbst seine Lehre ausgestaltet. — Auch scheint leider noch immer nicht die einst herrschende Ansicht überwunden zu sein, daß ein Buch nicht wissenschaftlich ist, wenn es in reinem Deutsch geschrieben wird. — Gewiß soll hier keiner chauvinistischen Sprachreinigungswut das Wort geredet und solchen Fremdworten der Eingang in die deutsche Sprache verwehrt werden, die bereits mit dem deutschen Sprachkörper zu organischer Einheit verschmolzen sind. Da aber, wo sie sich aufdringlich als Fremdkörper bemerklich machen, wo man ständig über sie stolpert und erst ein Lexikon zu Rate ziehen muß, um sie zu übersetzen, da sollten sie doch lieber, — auch in der exakten Wissenschaft — vermieden werden.

Dr. Käte Friedemann.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. Von H. Weyl. Abteilung II, Beitrag A des Handbuches der Philosophie. Herausgegeben von A. Bäumlcr und M. Schröter. München und Berlin 1926, Druck und Verlag von R. Oldenbourg. Lex. 162 S. 7.50 Mk.

Weyl hat in seiner Abhandlung den Extrakt seiner früheren Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik, das Raumproblem, das Kontinuum und die Materie zusammengestellt.

Der erste Teil bringt die Philosophie der Mathematik. Nach einer kurzen Einführung in das Relationskalkül und die Theorie der Deduktion behandelt Weyl die axiomatische Methode. Er zeigt, daß ein Axiomensystem aufzufassen ist als logische Leerform möglicher Wissenschaften. Eine aus Axiomen deduzierte Theorie kann darum in gleicher Weise auf inhaltlich ganz verschiedene Sachgebiete angewandt werden. Daraus ergibt sich, daß die Wissenschaft immer nur die Struktur, aber nicht das anschauliche Wesen der Objekte festlegen kann.

Daran schließt sich der Aufbau der Arithmetik, wobei der Ordinalzahl die logische Priorität vor der Kardinalzahl zugesprochen wird, eine Erörterung der Schwierigkeiten der Mengenlehre und schließlich eine interessante Gegenüberstellung der (von Brouwer und Weyl vertretenen) intuitiven und der (von Hilbert vertretenen) symbolischen Auffassung der Mathematik.

Der zweite Teil ist der Naturwissenschaft gewidmet. Hier untersucht der Verfasser die Struktur von Raum und Zeit in ihrer physischen Wirksamkeit. Als das eigentliche Ergebnis der Relativitätstheorie wird hingestellt die Zusammenfassung von Schwere, Trägheit und Metrik zu einem „Führungsfeld“, das in seiner Struktur durch die Materie bestimmt wird. Sodann behandelt Weyl das Subjekt-Objekt-Problem. Er erklärt, daß das unmittelbar Erlebte subjektiv und absolut, die objektive Welt aber notwendig relativ sei. „Wer das Absolute will, muß die Subjektivität, die Ichbezogenheit in Kauf nehmen; wen es zum Objektiven drängt, der kommt um das Relativitätsproblem nicht herum“ (83). Die objektive Wirklichkeit erkennen, heißt nach Weyl nichts anderes, als den subjektiven Erlebnissen ein widerspruchloses Netz präziser Symbole zuordnen. Alles, was darüber hinausgeht, fällt in das Gebiet des Glaubens, in die Metaphysik. Daran schließt sich ein Kapitel über wichtige methodologische Fragen, die sich auf das Messen, die Begriffsbildung und Theorienbildung beziehen. Sodann werden die verschiedenen Theorien der Materie (die Substanztheorie, die Feldtheorie und die Agenstheorie) behandelt. Der Verfasser selbst gibt der Agenstheorie den Vorzug, wonach die Materie das felderregende Agens ist, das Feld aber ein extensives Medium, das vermöge seiner in den Feldgesetzen zum Ausdruck kommenden Struktur die Wirkungen von Körper

zu Körper überträgt. Das letzte Kapitel ist dem Problem der Kausalität gewidmet. Hier ringt der Verfasser mit den Problemen, ohne zu einer Entscheidung zu kommen. Charakteristisch ist der Satz (156): „Die Philosophen sind ungeduldige Leute; als Naturwissenschaftler hat man den Eindruck, daß etwas Vernünftiges über Kausalität, Gesetz und Statistik sich erst wird wieder äußern lassen, wenn einmal das Quantenrätsel gelöst ist.“

Wenn uns auch manche Ausführungen Weyls als unannehmbar erscheinen, z. B. die Meinung, man müsse die apriorische Wahrscheinlichkeit im Atomaren als ein nicht weiter reduzierbares Element hinnehmen und dementsprechend auf das Prinzip verzichten, das Spätere durch das Frühere stets eindeutig bestimmt sei, so stellt doch Weyls Beitrag zum Handbuch der Philosophie eine Leistung von solcher Bedeutung dar, daß ihr gründliches Studium für jeden, der über die Probleme der Philosophie der Mathematik zur Klarheit kommen will, unerlässlich ist.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß der 2. Band des „Handbuches der Philosophie“, der den Titel führt: „Natur, Geist, Gott“, nunmehr abgeschlossen ist (Preis 35 Mk.)

Er setzt sich zusammen aus folgenden Beiträgen: 1. Weyl, H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* (7,50 Mk.), 2. Driesch, H., *Metaphysik der Natur* (4,50 Mk.), 3. Rothacker, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (8,00 Mk.), 4. Wolff, E., *Philosophie des Geistes*, 73 S. (3,50 Mk.) 5. Przywara, E., S. J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (5,00 Mk.), 6. Brunner, E., *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. (4,80 Mk.) Diese Beiträge können zu dem angegebenen Preise auch separat bezogen werden.

Ed. Hartmann.

E. Kühn, Die Autonomie der Werte. I. Teil. Grundbegriffe und Methode autonomer Wertbetrachtung. Berlin 1926. Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

Unter den zahlreichen neueren Schriften über das philosophische Wertproblem gebührt der genannten Arbeit, die im Geiste der neukantianischen Philosophie Rickerts geschrieben ist, eine besondere Beachtung. In konsequenter Folge wird in dem Werke versucht, eine als transzendental-teleologisch bezeichnete Methode ihren Grundbegriffen und Grundsätzen nach in die neukantianische Geltungsphilosophie einzubauen, um sie dadurch zu weiteren Ergebnissen zu führen. — Der Begriff des Wertes wird zunächst ohne weitere Begründung und Klärung im Sinne des Geltens, indem jede Form als Wert gilt, im Unterschied zu einem bereits als metaphysisch angesehenen Seinsbegriff vorausgesetzt. Der Wertgedanke ist hingegen durch diese nur auf das Allgemeinbegrifflich-Formale sich erstreckende Fundierung nach unserer Ansicht in nicht genügender

Weise wiedergegeben. Er verlangt vielmehr eine Hervorhebung der in dem Werte ruhenden Steigerungsfähigkeit des für uns geltenden materialen Gehaltes.

Um das angeschnittene Problem handelt es sich jedoch in der vorliegenden Arbeit im Großen und Ganzen nicht, sondern eine transzendental-teleologische Methode will das Apriori, die notwendigen Bedingungen für die Autonomie jedes Wertgebietes finden, um die Formgültigkeit auf eine Wertgültigkeit zurückzuführen (S. 7, 10, 40, 52). Dadurch soll eine immanente Teleologie, eine innere Zweckgerichtetheit der transzendentalen Form auf einen absoluten Zweck (*τέλος*, Wert) erkannt werden. (S. 8, 22). Sie sei von der (wenn auch nur teilweisen) Seins-teleologie des Aristoteles und der anthropologisch-teleologischen Einstellung Windelbands zu unterscheiden. (S. 34, 36). Es erweckt nun den Eindruck, als ob sich hier in neukantianischen Kreisen im Gegensatz zu unserer obigen Kritik doch das Verständnis für eine innere materiale Wertstruktur durchsetzen wolle, denn die Verfasserin fordert „eine immanente Teleologie innerhalb der sachlichen Formen und sogar auch in Bezug auf das jeweilige Material der Formen.“ (S. 37).

Infolge der vielseitig angewandten idealistisch-rickertschen Terminologie ist die Schrift außerordentlich schwer verständlich. Sie gewinnt aber gleich im ersten Kapitel durch die Aufzählung der wesentlichsten Punkte und ihrer Lösungsversuche sehr an Klarheit. Die spätere Auseinandersetzung dient dazu, das hier zusammengefaßte (S. 21–28) nur näher zu begründen und zu rechtfertigen. Wir wollen die wesentlichsten Gesichtspunkte wiedergeben und zu verstehen suchen.

Jede Form ist nach L. K. spezifische Wertform und gilt nur innerhalb ihres Wertgebietes; darin besteht ihre Autonomie (vgl. die Unabteilbarkeit der Werte bei Scheler). Die Wertform ist aber niemals — gerade wegen der Autonomie — metaphysisch-transzendent, d. h. sie ist keine seiende, sondern nur eine gültige Form, auch ist sie nicht interaxiologisch-transzendent, d. h. der Rechtsgrund liegt stets nur in dem eigenen Wertgebiet (S. 24, 56, 58, 60). Eine Antinomie der Wertgebiete zueinander ist deshalb nicht möglich. Sie könnte nur als ein fehlerhafter, ja heteronomer Konflikt von zwei Wertsphären gedacht werden. (S. 63, 65, 99). Die Verfasserin bemüht sich, auch Kants Antinomien auf diesen Grundsatz zu reduzieren. Es läge bei ihm der Konflikt der Verstandesbegriffe als theoretischer Wert mit den Anschauungsformen als dem Wert X, der uns zu dem ästhetischen Wert geleite, vor (S. 68, 84, 163). Hiermit hängt innerlich die sog. Antinomie des Reflexiven und Konstitutiven zusammen, sofern die reflexive Form als das theoretische *Telos* und das Konstitutive als das Anschauungsgegebene erscheint. Tritt nun aber jene Dualität nicht in jedem Werttelos auf? — besonders wenn wir an das Form-Materialverhältnis denken,

welches nach unserer Ansicht ein unlösbares Problem des Idealismus darstellt. Ist es nicht geeigneter, an Stelle von zwei verschiedenartigen nur aus dem Geltungsgedanken abgeleiteten Wertgebieten der „Anschauung und des Denkens“ die material-inhaltliche Wertfrage, und zwar unabhängig von jener Unterscheidung, aufzuwerfen?

Wir erhielten alsdann im Theoretischen gegenüber den praktisch-personalen Wertakten den inhaltlich bestimmten Wertgehalt einer impersonalen Wertosphäre. Dieser muß aber in der Seinsordnung als aus sich heraus unmittelbar vorliegend anerkannt werden. Das Beginnen bei L. K. dagegen, allen durch die Antinomien und das Sein aufgeworfenen Schwierigkeiten durch Erhebung der Wertform allein in das Geltende zu begegnen, vermag unseres Erachtens keine befriedigende Lösung zu vermitteln. Wir müssen uns doch immer wieder als wertende Subjekte mit dem Seienden abfinden, das nicht geleugnet werden kann, Objekt unseres Wertschaffens ist, und das eine Ueberwindung der sog. (Wert-)Antinomien nur in einer transzendent-metaphysischen Sphäre erwarten kann. Die Verfasserin sieht auch selbst den absoluten Zweck in der Realisierung des absoluten Wertes im Stoff, nimmt neben Form und Material noch den Begriff des Stoffes an und gesteht zu, daß die — nach uns nicht zu leugnende — Irrationalität als Un- oder Halberkennbarkeit die „metaphysische Annahme“ einer Gesetzlichkeit im Stoff, im Ding an sich zur Folge haben muß (S. 43, 91, 176). —

Die „Grundsätze der teleologischen Methode“ als 2. Teil des Werkes bieten uns zunächst den Satz des Widerspruchs und der Identität, aber nicht in realer, sondern in teleologischer Fassung, als eine überlogische Grundform (S. 23, 104, 112). Er besagt: „Was gesetzt ist, ist gesetzt.“ Der teleologisch (nicht kausal) gesetzte Wertsinn steht dann über dem Logischen und führt uns zum Ethischen, zum Sollen (vgl. Rickert). Die Setzung ist ein Sprung ins Unbedingte, ein Ueberzeugungsakt, der nunmehr unerwartet nach der Verfasserin über einer sonst als Maßstab angesehenen logisch-theoretischen Stringenz, der „logischen Vielgeschäftigkeit“ steht (S. 142) (vgl. das „Glauben“ bei Rickert, die Fundierung der Werte auf den Willen bei Windelband, auch die Setzung des Glaubensapriori bei W. Stern.)

Die Setzung eines jeden autonomen Werttelos als eines geltenden, nicht existentiellen gibt uns das Konstitutive der jeweiligen Wertosphäre wieder. Vermöge des Perspektivismus wird nun das Konstitutive des einen Werttelos immer zum Regulativen des anderen. (S. 42, 154, 158). Somit ist das Regulative für das einzelne Wertgebiet allein etwas Untergeordnetes. Nur als Idee, wie etwa die des Ganzen, und als Aufgabe ist es überkonstitutiv (S. 170, 172). Als reflexives Prinzip darf das Regulative gegenüber Kant auch nicht auftreten, denn es stützt sich ja stets auf ein in anderer Hinsicht Konstitutives. Damit stehen wir erneut vor der anfangs angedeuteten Frage: Wenn das Konstitutive die Form des Gegenständlich-Anschaulichen überhaupt ist und

die Reflexion die „subjektive Form“ des Denkens verbleibt, in welchem Maße decken sich dann Konstitution und Wert X als das Anschauliche wiederum Reflexion und theoretischer Wert, der doch desgleichen der Konstitution bedarf? (S. 178). Kommen wir der Wirklichkeit, welche nach L. K. immer als Form und Inhalt gefaßt wird und engste Beziehung zum Stoff besitzen soll, nicht näher, wenn wir in diesem Bereich der „Wertrealisierung“ das Konstitutive wie das Fundament des Reflexiven als eine inhaltlich vom Subjekt unabhängige eindeutige Gegebenheit der Seinsordnung anerkennen. Wir bemühen uns alsdann, die [für unser Erkennen geltende Seins-(Wert)-Formen mit fortschreitender Annäherung nachzubilden. Damit wäre aber der Realismus und hier ein Wertrealismus gegeben, auf den uns die im Idealismus ruhenden Schwierigkeiten hinweisen dürften.

Die Arbeit L. Kühns ist abschließend als ein glücklicher und erfolgreicher Versuch anzusehen, die philosophische Wertproblematik innerhalb der neukantianischen Schule zu größerer Klarheit und Eindeutigkeit zu führen. Trotz einiger Momente, welche die Linienführung zu einer mehr material-inhaltlichen Wertfundierung abzulenken scheinen, ist gerade in dieser Arbeit über die „Autonomie der Werte“ zu erkennen, wie im erkenntnistheoretischen Idealismus die ideale Wertgeltung gegenüber dem Sein die Lösung des vorliegenden Fragenkomplexes in formaler Weise einleiten muß. Deshalb müßte eine eingehende Kritik dieses tief durchdachten Werkes letztlich zu einer Auseinandersetzung mit dem Idealismus überhaupt werden.

Dr. F. J. v. Rintelen.

III. Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie katholischer Theologie. Von E. Przywara, S. J., Handbuch der Philosophie (herausgegeben von A. Bäumlner und F. M. Schröter) München und Berlin 1926, Druck und Verlag von R. Oldenbourg. Lex. 8. 104 S. 5,— Mk.

Przywara sucht die Religion als Tatsache zu verstehen, ohne auf die Wahrheitsfrage ausdrücklich einzugehen. Als Grundlage seiner Untersuchung nimmt er die katholische Religion in ihrer praktischen Gestalt. Es kommt ihm darauf an, das innerste Wesen katholischer Religiosität herauszustellen, und er findet es ausgesprochen in der *Analogia entis*, wie sie das IV. Laterankonzil (1215) klassisch formuliert hat (cap. 2): *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo.* Gott und Geschöpf sind einander ähnlich und in eben dieser Aehnlichkeit völlig unähnlich, weil Gott wesenhafte Identität von Sosein und Dasein, das Geschöpf aber seinem Werdecharakter entsprechend nur Spannungseinheit von Sosein und Dasein ist. Die *Analogia entis* bedeutet nach Przywara die Ueberwindung aller subjektivistischen Theologie, die

Gott in das Gewebe der geschöpflichen Spannungen hineinzieht und sich dadurch genötigt sieht, entweder Gott zugunsten des Menschen oder den Menschen zugunsten Gottes aufzugeben, womit natürlich das Wesen der Religion selbst vernichtet ist. Natürlich ist die Analogia entis für Przywara kein Prinzip, aus dem alle Inhalte der Religion abgeleitet werden könnten, es bedeutet ihm nur eine notwendige Struktur, von der alle Inhalte durchwirkt sind.

Die Religionsphilosophie Przywaras findet ihren Abschluß in der Betrachtung der verschiedenen Formen, in denen sich das Grundprinzip im Laufe der Zeit entfaltet hat. Es treten uns hier sechs Typen entgegen, die auf zwei alles beherrschende reduziert werden können: den christlich-platonischen, wie er in Augustinus seinen Meister hat, und den christlich-aristotelischen, wie ihn Thomas in klassischer Höhe zeigt. Schließlich weist der Verfasser noch auf die Beziehungen der verschiedenen Ausprägungen der Analogia entis auf die verschiedenen Frömmigkeitstypen (benediktinische, orientalische, dominikanische, franziskanische Frömmigkeit) in der katholischen Kirche hin.

Die geistreichen und gedankenschweren Ausführungen Przywaras bieten dem Verständnis keine geringen Schwierigkeiten, die, zum Teile wenigstens, in dem eigenartig sententiösen, an Neubildungen reichen Stil des Verfassers ihren Grund haben.

E. Hartmann.

Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Von E. Spieß, Paderborn 1927, E. Schöningh. gr. 8. VIII, 604 S. 19 Mk.

Das Buch bietet uns eine eingehende Würdigung der umfangreichen Gelehrtenarbeit von E. Troeltsch. Es will den wissenschaftlichen Ertrag seines jahrzehntelangen Ringens um die Prinzipien der religiösen Erkenntnis feststellen.

Im ersten Teil seiner Arbeit geht der Verfasser den philosophischen Quellen von Ernst Troeltsch nach, im zweiten Teile werden die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Religionstheorie Tr.s kritisch erörtert, im dritten Teile setzt er sich mit seinem theoretischen Historismus und seiner Konstruktion der Ideengeschichte des Christentums auseinander.

Troeltsch steht, wie der Verfasser zeigt, unter dem Einfluß des deutschen Idealismus; Lotze, Dilthey, Rickert und Eucken sind seine Führer. Auf theologischem Gebiete hat er Gedanken von Ritschl, Kierkegaard und von Paul de la Garde in seine Ideenwelt aufgenommen. Seine Bemühungen steuern vor allem auf den Nachweis des religiösen Apriori zu. Das religiöse Apriori liegt „in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden.“ Die Erkenntnistheorie zeigt nach Troeltsch zwar

die Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung und deren Gültigkeit, nicht aber die Existenz des religiösen Objektes an sich. Auch die Geschichte der Religion kann uns die Existenz dieses Objektes nicht demonstrieren. Denn alles, was in die Geschichte eintritt, ist relativ und deshalb überholbar. Auch reduziert die historische Kritik alle Gewißheit von Geschehnissen auf bloße Wahrscheinlichkeit, bei der stets ein Rest von Unsicherheit bleibt.

Spieß bekämpft den evolutionistischen Relativismus Troeltschs mit den Waffen der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Er zeigt, daß es vor allem die Unsicherheit Troeltschs gegenüber dem Universalienproblem ist, die seine besten Absichten zur Unfruchtbarkeit verurteilt hat. Auch die Kritiker, die Troeltsch aus seinem eigenen Fach erwachsen sind, kommen ausführlich zu Wort. Das klar gegliederte und inhaltsreiche Buch bietet eine gute Einführung in die moderne protestantische Religionsphilosophie.

E. Hartmann.

IV. Geschichte.

Driesch, H., **Metaphysik der Natur.** Abteilung II, Beitrag B des Handbuches der Philosophie. Herausgegeben von A. Bäuml und M. Schröter. München und Berlin 1926. R. Oldenbourg, Lex. 96 S. 4,50 Mk.

Driesch behandelt die Metaphysik der Natur historisch. Er will aber nur das zur Darstellung bringen, was entweder für ihn selbst oder für andere fruchtbare Denker bedeutsam geworden ist.

Was versteht Driesch unter „Metaphysik der Natur?“ Metaphysik ist ihm Wirklichkeitslehre, d. h. Lehre von dem, was mehr als Erscheinung ist. Natur ist ihm die äußere empirische Wirklichkeit. Die Natur wird metaphysisch betrachtet, insofern etwas gesucht wird, was mehr ist als sie selbst, und auf das sie in der unmittelbaren Besonderheit ihrer Struktur nur hinweist.

Driesch bietet uns einen lehrreichen Ueberblick über die Geschichte der Naturmetaphysik von ihren ersten Anfängen bis zur Gegenwart. Dabei finden besondere Beachtung Aristoteles, Galilei, Leibniz, Schopenhauer und Hartmann. Sein eigenes System stellt er in die Nähe der Metaphysiken der drei letztgenannten Denker: es ist bewußt „induktiv-hypothetisch“. Seine Lebenslehre ist vitalistisch, weil Experimentalergebnisse, zumal auf dem Boden der Embryologie, jede Art von mechanistischer, d. h. summenhafter Theorie unmöglich erscheinen lassen, es sei denn, daß man die Natur als absolute Präzisionsmaschine fasse, worin jeder materiellen Letzttheit ihre Bahn vorgezeichnet ist. Diese Theorie ist aber absurd, weil die Bewegungen des Experimentators in die Maschine einzubeziehen wären (92).

Jene Seite der Wirklichkeit, die uns in der Natur „erscheint“, hat nach Driesch dualistischen Bau; sie ist „Sinn“, aber gestört durch Zufall. Im einzelnen verstehen wir ihren Sinn nicht.

Mit einem Bekenntnis zur Parapsychologie, die nach seiner Ueberzeugung dereinst größere Bedeutung für die Metaphysik erlangen wird als irgend ein anderes Gebiet menschlichen Wissens, beschließt Driesch seine Abhandlung, deren Wert vor allem in dem klaren und vollständigen Ueberblick liegt, den sie uns über alle bisherigen Systeme der Naturmetaphysik von den alten Joniern bis zur Gegenwart gewährt. **E. Hartmann.**

V. Vermischtes.

Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen.

Herausgegeben von Dr. Erich Hahn. Bd. I: Stanislaus von Dunin Borkowski S. J., Georg Kerschensteiner, Rudolf Lehmann, Paul Oestreich, Wilhelm Rein. Bd. II: Hans Blüher, Ludwig Gurlitt, August Lay, Rudolf Pannwitz, Oskar Pfister, Ernst von Sallwürck. Leipzig 1926/27, Felix Meiner. XXIV. 224 S. u. 236 S. Geb. à 12 Mk.

Die „Pädagogik der Gegenwart“, die sich als neues Glied in das umfassende Sammelwerk „Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ einfügt, wird eingeleitet durch ein tief ansetzendes Vorwort des Herausgebers über „Persönlichkeit und Autobiographie“. Bisher liegen zwei Bände vor. Die Auswahl ist so getroffen, daß bereits diese beiden Bände ein anschauliches Bild der Pädagogik der Gegenwart mit ihren mannigfachen, zum Teil stürmischen Reformbewegungen auf der einen und dem Fortwirken der großen Ideen der Vergangenheit auf der anderen Seite geben. Zugleich zeigt sich deutlich, wie sehr, gerade in der Pädagogik die Theorie mit der Lebenserfahrung zusammenhängt, so daß die persönlichen Lebenserinnerungen nicht zuletzt hier eine Stelle im Rahmen der Wissenschaft selbst beanspruchen dürfen.

Den ersten Band eröffnet Dunin-Borkowski. Die äußeren Lebensschicksale werden nur kurz berührt, aber plastisch tritt die für alles Leben geöffnete, feinsinnige, aristokratische Persönlichkeit als Träger einer abgeklärten, pädagogischen Grundanschauung hervor. Auf Wunsch des Herausgebers hat D. zugleich ein Bild von der Erziehungsweisheit des Jesuitenordens, dem er selbst angehört, entworfen. Bewegter ist das Lebensbild Kerschensteiners, der ausführlich berichtet, wie er sich vom Volksschullehrer zum Universitätsprofessor und großzügigen Organisator emporgearbeitet hat, wie sein Ideal der Arbeits- und Berufsschule aus der Praxis herausgewachsen, wie es heiß umstritten und schließlich viel bewundert und verwirklicht worden ist. Ruhiger verläuft die Ent-

wicklung Rudolf Lehmanns, Da handelt es sich nicht um bahnbrechende neue Ideen, sondern um eine stetige Fortbildung gegebener Keime. Ganz anders wieder ist Paul Oestreich geartet. Schon der Stil hebt sich ab. Er ist knapp, hart, wuchtig, der Ausdruck des Willens- und Tatmenschen. Mit der Leidenschaft des revolutionären Proletariers tritt Oestreich als Theoretiker und als Politiker für die radikalste Erziehungsreform ein. Der wirksame Ausklang des ersten Bandes ist die akademische Ruhe und Abgeklärtheit des Altmeisters Rein, der zugleich einen kurzen Abriss seiner Pädagogik gibt.

Der zweite Band führt Gestaltungen und Formen der Pädagogik ein, die man mit dem Herausgeber als „Außensituationen“ bezeichnen könnte. Es kommen hier sehr umstrittene Persönlichkeiten zu Wort, die zum Teil auch nicht zu den Pädagogen im engeren Sinne des Wortes gehören. Der Band ist deshalb aber gewiß nicht weniger interessant. Vertreter der Pädagogik als Fachwissenschaft sind August Lay, der Begründer der experimentellen pädagogischen Forschungsmethode und Ernst von Sallwürck, der an Herbart und Ziller anknüpft. Hans Blüher gibt keine vollständige Darstellung seiner Entwicklung und Ideenwelt, er verweist auf seine Schriften, besonders auf seine „Geschichte des Wandervogels“. Interessante Mitteilungen aber erhalten wir über sein Verhältnis zu Gurlitt, von dem er ausgegangen ist, und über seine Stellung zu Wyneken, dem er sehr nahe gekommen und dann doch wieder entfremdet worden ist. Der einst so temperamentvolle Gurlitt schaut mit dem ruhigen Blick des Alters auf die leidenschaftlichen Kämpfe seines Lebens gegen den schematischen Unterricht und die Unterdrückung der Individualität in den Normalschulen zurück. Sein Lebensbild enthält eine Fülle interessanter persönlicher Erinnerungen. Aus Pannwitz spricht der Philosoph und Dichter, der in ernstem, schwerem Ringen aus letzten kosmischen Tiefen schöpft. Ihm geht es um die Fortführung von Nietzsches Lebenswerk. Oskar Pfister berichtet, wie er als Erzieher und Seelsorger zur psychoanalytischen Methode gekommen und zum Mitschöpfer der psychoanalytischen Pädagogik geworden ist.

Die „Pädagogik der Gegenwart“ tritt mit diesen beiden Bänden ebenbürtig neben die anderen Teile der „Wissenschaft der Gegenwart“. Es hat seinen guten Grund, daß die vornehm ausgestatteten Bücher so gern zur Hand genommen und mit solchem Interesse gelesen werden.

Pelplin-Pommerellen.

F. Sawicki.

Weitere Neuerscheinungen.

(An dieser Stelle werden alle bei der Schriftleitung einlaufenden Bücher zunächst kurz gekennzeichnet. Eine ausführlichere Besprechung erfolgt nach Möglichkeit, kann aber nur für jene Bücher garantiert werden, welche die Schriftleitung selbst erbeten hat.)

Beiträge zur Naturphilosophie.

Wulf, Th., S. J., **Lehrbuch der Physik.** Freiburg i. B. 1926, Herder. gr. 8. X. 512 S. 15,50 Mk.

Inhalt: 1. Körperwelt. 2. Der Aufbau der Körperwelt aus Atomen. 3. Der Aufbau des Atoms. 4. Physik des Aethers.

Das Buch bietet eine zusammenfassende Darstellung der grundlegenden Ergebnisse der Physik. Es ist ein modernes Buch im besten Sinne des Wortes. Die heutige Physik bemüht sich mit bewunderungswürdigem Erfolg, alle physikalischen Erscheinungen aus den kleinsten Bausteinen der Körperwelt herzuleiten und bietet uns so eine Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinungen, wie sie durch bloße Beschreibung derselben niemals geboten werden kann. Demgemäß ist der Aufbau des Atoms der Grundgedanke des Wulfschen Buches, auf den alles hingeordnet ist. Je tiefer eine Frage in das Innere der Körperwelt hineinführt, je mehr sie umgestaltend auf unsere bisherigen Anschauungen eingewirkt hat, desto eingehender wird sie besprochen, desto vollkommener werden die Beweise dargelegt, damit sich der Leser ein Urteil über das Gewicht der grundlegenden Tatsachen verschaffen kann.

Das klar und übersichtlich geschriebene Buch wendet sich an alle Gebildete, die einen Einblick in die Errungenschaften der Physik gewinnen oder ihr früher erworbenes Wissen ergänzen wollen. Vor allem aber wendet es sich an die Vertreter der Naturphilosophie, die umsoweniger an der Physik der Gegenwart vorübergehen dürfen, als es ja gerade das uralte Problem der Naturphilosophie vom Aufbau der Körperwelt ist, an dem die Physik mit ihren reichen Mitteln arbeitet. Das Studium des Buches wird ihnen wertvolle Belehrung und nicht geringen Genuß bringen.

Lipsius, Fr. R., **Wahrheit und Irrtum in der Relativitätstheorie.** Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. 8. VII, 154 S. 7,50 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die spezielle Relativitätstheorie. 3. Aether und Materie. 4. Die Relativierung der Kausalität. 5. Literaturverzeichnis.

Der Verfasser sucht vom philosophischen Standpunkt aus, innerhalb der Relativitätstheorie, die heute nach dem Zeugnisse Max Plancks zu einem so festen Bestandteile des physikalischen Weltbildes geworden ist,

daß man von ihr, wie von einem Selbstverständlichen kein besonderes Aufheben macht, Bleibendes und Vergängliches voneinander zu scheiden. Leider ist er nicht zu dem für diese Aufgabe erforderlichen Verständnis der Theorie vorgedrungen. Das zeigen z. B. die seltsamen Mißverständnisse, denen die Erörterung Einsteins über die beiden gegeneinander rotierenden Scheiben bei dem Verfasser (121 ff.) begegnet. Es wäre an der Zeit, die aussichtslosen Versuche, in der Relativitätstheorie Widersprüche nachzuweisen, aufzugeben und sich der Untersuchung der neuen Probleme zuzuwenden, welche die Theorie für Erkenntnislehre und Naturphilosophie aufgeworfen hat.

Geschichte der Philosophie.

Dessoir, M., **Lehrbuch der Philosophie.** I. Die Geschichte der Philosophie. Berlin 1926, Ullstein. 646 S. 15 Mk.

Inhalt: 1. E. Cassirer: Die Geschichte der griechischen Philosophie von ihrem Anfange bis Aristoteles als die Geschichte des Sichselbstfindens des Logos. 2. E. Hoffmann: Die spätattische, hellenistische und römische Philosophie. 3. J. Geysler: Die mittelalterliche Philosophie. 4. E. v. Aster: Die Geschichte der neueren Philosophie (des 17., 18. und 19. Jahrhunderts); 5. M. Frischeisen-Köhler: Die Philosophie der Gegenwart.

Die Geschichte der Philosophie ist hier im Sinne einer historischen Einleitung in die Philosophie dargestellt. Es wird vor allem Wert darauf gelegt, zu zeigen, wie sich die großen metaphysischen Ideen im Kampfe entfaltet haben und wie sie in das heutige philosophische Denken eingreifen.

Cassirer zeigt in geistreicher Weise, wie bei den Griechen der Logos sich selbst findet, wie die erste geistige „Gestalt“ der Welt, der Sittlichkeit und des Wissens gewonnen wird. E. Hoffmanns Untersuchung ist besonders dadurch von Bedeutung, daß er die Ideenwelt des Stagiriten aus ihren eigenen Voraussetzungen zu erklären versucht und dabei auf die elementarsten Voraussetzungen zurückgeht. J. Geysler entwirft ein anschauliches Bild der mittelalterlichen scholastischen Philosophie und weist nachdrücklich auf ihre Gegenwartsbedeutung hin. E. v. Aster arbeitet als wesentliches Merkmal der neueren Philosophie heraus den Gedanken von der Vorbildlichkeit der mathematischen Physik und die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes. E. Frischeisen-Köhler zeigt, daß in der Philosophie der Gegenwart sich überall die Tendenz zu einem Objektivismus zeigt, zu Ansätzen einer Metaphysik, die sich freilich noch nicht frei entfalten. „Wir werden auch wieder den Mut aufbringen müssen, die metaphysischen Möglichkeiten aufs neue zu entwickeln, aber in engerer Fühlungnahme mit der positiv-wissenschaftlichen Weltbetrachtung“ (S. 627).

R. Falckenberg, **Geschichte der neueren Philosophie** von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von E. v. Aster. Berlin 1927. W. de Gruyter u. Co. Lex. 8. 750 S. 18 Mk.

Man rühmt es dem Verfasser mit Recht nach, daß er es verstanden, sich mit ganzer Seele in die verschiedenen Gedankenwelten zu versetzen, die uns in der Geschichte der Philosophie entgegentreten. Dazu befähigte ihn seine hohe künstlerische Begabung, die ihm zugleich auch den feinen Sinn für sprachliche Schönheit schenkte, der die Beschäftigung mit diesem Werke zum Genuß macht.

Das Buch, das die Mitte hält zwischen der Darstellung Windelbands und dem Grundriß Ueberwegs hat in seiner neunten, von E. von Aster besorgten Auflage wesentliche Verbesserungen und Ergänzungen erfahren. Nicht nur die deutsche Philosophie der Gegenwart ist vollständig umgearbeitet, auch die Darstellung der Philosophie des Thomas Hobbes, des Okkasionalismus und der Schottischen Schule ist stark verändert. Ueberall ist die inzwischen erschienene Literatur berücksichtigt, sodaß das Lehrbuch auf der Höhe der Forschung gehalten ist.

Die eigenen Anschauungen Falckenbergs treten nicht aufdringlich hervor, schwingen aber stets leise mit. Er steht auf dem Boden des deutschen Idealismus. In der Erneuerung des Fichte-Hegelschen Idealismus mittels einer Methode, die den Anforderungen der Gegenwart durch engeren Anschluß an die Erfahrung, allseitige Verwertung der Erträgnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und durch strengen und behutsamen Beweisgang gerecht wird, darin sieht er die Aufgabe der Zukunft (708).

Leider ist die scholastische bzw. neuscholastische Bewegung — von einer Anmerkung S. 610 abgesehen — ganz mit Stillschweigen übergangen.

Windelband, W., **Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts**. Fünf Vorlesungen. 3. photo-mechanisch gedruckte Auflage. Tübingen 1927, C. B. Mohr. 8. VIII. 120 S. 4 Mk.

Inhalt: 1. Das ästhetisch-philosophische Bildungsproblem. 2. Roman-tik und Hegelianismus. 3. Irrationalismus, Materialismus, Pessimismus. 4. Positivismus, Historismus, Psychologismus. 5. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus.

Die feinsinnigen Vorträge Windelbands gewähren uns einen übersichtlichen Abriß der philosophischen Entwicklung des verflornten Jahrhunderts und schildern den Einfluß der philosophischen Anschauungen auf das Geistesleben des deutschen Volkes. In Nietzsches Dichterphilosophie sieht er das Ringen des Individuums gegen den Druck des Massenlebens. Anders aber als Nietzsche es gewollt, sucht der Mensch des ausgehenden

19. Jahrhunderts diesem Drucke zu begegnen durch gesteigertes Personenleben, das seine geistige Innerlichkeit wiedergewinnen will und in dem Glauben an das geistige Grundwesen aller Wirklichkeit neue Kraft sucht.

Simon, P., **Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik.** Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. 8 27 S. 1,50 Mk.

Der Verfasser erörtert in der vorliegenden Antrittsrede den innigen Zusammenhang zwischen der Erkenntnislehre und dem Wissenschaftsbegriff einer Zeit an dem Beispiel der thomistischen Erkenntnislehre und des Wissenschaftsbegriffes der Scholastik. Das Erkennen wird nach Thomas bestimmt als die Subjekt-Objekt-Beziehung, die den Logos des Menschen zu dem Eidos der Dinge in unmittelbare Beziehung treten läßt. Weil so alle Erkenntnis Wesenserkenntnis ist, so ist die Wissenschaft das geordnete System der Wesenserkenntnisse. Darum kann es vom Zufälligen, vom akzidentellen Sein und Werden keine Wissenschaft geben. In der Scholastik selbst sind Bedenken gegen diesen Wissenschaftsbegriff laut geworden; in noch höherem Maße bestehen sie heute, wo man fragen muß, ob es die Naturwissenschaften überhaupt noch mit Wesenserkenntnis zu tun haben. Desungeachtet bleibt der ideale Wert der Forderung einer Wesenserkenntnis unverändert bestehen.

Assenmacher, J., **Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik.** Leipzig 1926, F. Meiner. gr. 8. 100 S. 6,50 Mk.

Inhalt: 1. Begriffliche Erläuterung des Individuationsproblems, seine Abhängigkeit von der Universalienfrage. 2. Grundlegung der Individuationsmetaphysik bei Platon und Aristoteles. 3. Die Individuationstheorien des Mittelalters. 4. Schlußbemerkungen über Leibnizens Individualauffassung.

Assenmachers Arbeit, welche die verschiedenen Individuationstheorien der Scholastik, angefangen von den Nominalisten und Realisten des 11. Jahrhunderts bis hin zu den spätmittelalterlichen Nominalisten mit großer Sorgfalt darstellt und ihren Zusammenhang mit logischen und naturphilosophischen Fragen aufweist, bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie.

Zepf, M., **Augustins Confessiones.** Heft 9 der Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. gr. 8. IV, 105 S. 4,20 Mk.

Inhalt: 1. Der literarische Charakter der Confessiones. 2. Die innere Entwicklung Augustins und die Entstehung seiner Confessiones. 3. Die literarische Form der Augustinischen Confessiones. Beilage 1: Die Gene-

sisexegeese der Bücher XI—XIII. Beilage II: Zur hymnologischen Topik: Hymnus = Opfer.

Der Verfasser sucht die inneren und äußeren Entstehungsbedingungen der augustinischen Confessiones aufzuzeigen. Als eigentlichen Anlaß stellt er die Umwandlung der augustinischen Auffassung in der Gnadenlehre hin: Die anfänglich ganz auf dem Geiste des Hortensius und des Neuplatonismus beruhende Denkweise Augustins habe sich langsam zu der dieser völlig entgegengesetzten der prädestinarianischen Gnadenlehre umgebildet. Es wird sodann versucht, die Confessiones den literarischen Formen der Antike einzugliedern. Ihr Wesen wird als aretalogischer Hymnus bestimmt und ihre äußere Form aus der Entwicklung dieser Gattung erklärt.

Schneider, A., **Albertus Magnus**. Sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung. Rede, gehalten bei der feierlichen Uebnahme des Rektorates an der Universität Köln am 6. November 1926. Köln 1927, O. Müller. gr. 8. 27 S.

Nachdem der Verfasser uns Albert durch einige Mitteilungen über seinen Lebensgang menschlich näher gerückt, geht er daran seine Stellung im Rahmen der Kulturgeschichte des Mittelalters zu würdigen. Albert hat vor allem das große Verdienst, die gesamte Wissenschaft des Aristoteles sowie der Araber und Juden dem Verständnis des Mittelalters erschlossen und so die aristotelische Richtung der Hochscholastik begründet zu haben. Er war aber nicht nur Meister auf dem Gebiete der Spekulation, er hat sich auch, wie des näheren gezeigt wird, mit gleicher Befähigung dem Einzelnen gewidmet und besonders um die Kenntnis der deutschen Flora und Fauna nicht geringe Verdienste erworben. Die Nachwelt ist nach dem Urteile Schneiders der Bedeutung Alberts nicht ganz gerecht geworden. Seine Zurücksetzung hinter Thomas von Aquin erscheint so lange als ungerechtfertigt, als man nicht näher nachgeprüft, was bei Thomas wirklich originale Leistung ist und was sich schon bei seinem Lehrer Albert findet.

Hampe, S., **Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart**. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. Weimar 1926, H. Böhlau Nachf. gr. 8. VI, 92 S. 4,50 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung: Der Tatbegriff im deutschen Idealismus. 2. Das Thema: a) die äußere Tat, b) die innere Tat, c) die religiöse Tat, d) der mystische Weg. 3. Schluß: Ein Mystiker unserer Tage.

Die Verfasserin findet die Wurzeln des Tatbegriffes des deutschen Idealismus, wie er sich am reinsten bei Fichte findet, in der mittelalterlichen Mystik, vor allem in den Predigten des Meister Eckehart. Eckehart ist ein Verkünder der Mystik der Tat, er predigt eine Aktivität höchster Potenz, die von innen heraus sich selbst bestimmt und Ziele setzt. So ist

er bei all seiner mittelalterlichen Geisteshaltung doch ein deutscher Mystiker, denn deutsche Mystik ist Mystik der Tat. Ein Schlußwort zieht eine Parallele zwischen Eckehart und einem Mystiker unserer Tage: Rainer Maria Rilke.

Strauß, W., Friedrich Nicolai und die kritische Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Stuttgart 1927, W. Kohlhammer. VIII, 96 S. 4,50 Mk.

Inhalt: 1. Grundlegung. 2. Nicolais Verhältnis zu Kant vor Beginn seines Kampfes gegen die kritische Philosophie. 3. Nicolais Kampf gegen die kritische Philosophie. 4. Nicolai und die Romantik. 5. Nicolai und der Idealismus.

Nicolai wird als Repräsentant der Aufklärung dargestellt, der wohl einzelne Teile der Kantschen Philosophie nicht mehr zu verstehen vermochte, andere aber aus seiner entgegengesetzten Einstellung heraus mit voller Ueberzeugung ablehnen mußte. Was Nicolai und Kant vor allem trennt, ist ihre Grundeinstellung, die hier praktisch, dort theoretisch ist. Der eine erforscht den fortwährenden Wechsel des menschlichen Lebens, der andere die ewig sich gleichbleibenden Gesetze des Geistes.

Horten, W. B., The Philosophy of the Abbé Bautain. New-York 1926, University Press. gr. 8. XII, 327 p.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Louis Bautains Leben. 3. Bautain als Panvitalist. 4. Bautain als Voluntarist. 5. Bautains Stellung in der Geschichte der Philosophie.

Wir finden in Bautains Philosophie augustinische bezw. neuplatonische Ideen vor, die unter dem Einfluß Kants, der deutschen Romantik und des französischen Traditionalismus eine eigenartige Gestalt angenommen haben. Er ist der Urheber der antiintellektuellen, intuitionistischen und voluntaristischen Strömung in der französischen Geisteswelt, die in der Schule der Philosophie d'action heute noch fortbesteht. Durch diese Schule ist er der Vorläufer des französischen Modernismus geworden. Mit Kant, Schopenhauer u. a. ist er auch als ein Vorbereiter der großen antiintellektualistischen Bewegung zu betrachten, die in Amerika die Form des Pragmatismus angenommen hat.

Stein, A., Der Begriff des Verstehens bei Dilthey. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 1926. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). gr. 8. 88 S. 4,20 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Erkenntnistheorie. 3. Die Theorie der Geisteswissenschaften. 4. Nachwort 1926.

Das Buch behandelt die Grundlagen der Diltheyschen Theorie der Geisteswissenschaften. Diese Grundlagen hat Dilthey in seiner Erkenntnis-

theorie gelegt, die nicht sowohl das Erleben als das Verstehen in seinem Rechte zu begründen sucht. Es liegt nach Dilthey im Wesen des Erlebnisimpulses nur in Korrelation mit einem Anderen seiner selbst aufzutreten. Das Ueber-Sich-Hinausweisen macht das Erleben zum Verstehen.

Diltheys Gedankengänge werden vom Verfasser mit großer Klarheit dargelegt. Gründliche Kenntnis der Schriften Diltheys, auch seines noch ungedruckten Nachlasses, sowie Gespräche mit dessen Schülern befähigen ihn dazu. Den logischen Schlüssel zum Verständnis Diltheys sieht er in der Rickertschen Lehre von „dem unsinnlichen Material, welches gleich ursprünglich ist, wie das sinnliche“. Die Mängel der Diltheyschen Auffassung werden nicht verschwiegen. Dilthey hat die Schranken des empiristischen Zeitalters, in dem er sich bildete, nicht prinzipiell durchbrochen, aber den objektiven Geist in der Geschichte selbst konkret zu verstehen, hat uns Dilthey, wie kaum ein Zweiter gelehrt (88).

Neuherausgabe bzw. Uebersetzungen philosophischer Texte.

Kou Hong Ming et Borrey, Fr., Le Catéchisme de Confucius. Contribution à l'étude de la Sociologie chinoise. Paris 1927. M. Rivière. 16. 104 p. 8 Fr.

Inhalt: 1. Avant-Propos. 2. L' Education supérieure, 3. L' Art de vivre.

Das Büchlein bringt eine neue Uebersetzung der beiden Hauptbücher des Confucius, des Ta Hsuëh (höhere Erziehung) und des Tehoun Young (Kunst des Lebens) aus der Feder des Chinesen Kou, der zu den größten Gelehrten des heutigen China gehört und „master of arts“ der Universität Edinburg ist.

In einer ausführlichen Einleitung tragen uns Kou und sein Schüler Fr. Borrey die Grundgedanken eines christianisierten Confucianismus vor, von dem sie erwarten, daß er nicht nur China, sondern die ganze Welt erneuern werde.

Lang, W., Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen. Tübingen 1926. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). gr. 8. 91 S. 3,60 Mk.

Inhalt: 1. Uebersetzung. 2. Untersuchung.

Lang bietet uns eine Uebersetzung der bisher noch unübersetzten Schrift des um die Wende des 4. und 5. nachchristlichen Jahrhunderts

lebenden Bischofs Synesius von Kyrene und versucht sodann, das Büchlein des zur neuplatonischen Schule sich bekennenden Autors aus seiner Zeit heraus zu deuten. Er kommt zum Ergebnis, daß sich Synesius in dem Hauptstück seines Traumbuches eng an die Anschauungen der chaldäischen Orakel anlehnt. An vielen Stellen läßt sich ferner eine genaue Bekanntschaft mit Porphyrius feststellen. Die originelle Tat des Synesius besteht darin, daß er das Pneuma der Orakel mit dem Phantasiebegriff des Porphyrius verbunden und sodann zu den Träumen in Beziehung gesetzt hat.

**Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis
Commentaria** cura et studio R. Cathala Fr. M. cum
tabula analytica Chr. Egan O. P. Altera editio recognita.
Taurini (Italia) 1926, Marietti. gr. 8. XII, 798 p.

Die Ausgabe ist keine kritische — eine solche wird noch mehrere Jahre auf sich warten lassen — sondern, wie der Verfasser selbst erklärt, eine „eklektische“. Er hat die alten Ausgaben (die Venetiana gothica Locatelli 1503; die Romana 1570; die Venetiana 1588, die Venetiana apud Nicolinum 1593; die Parm. 1866) zu Rate gezogen und bei jeder zweifelhaften Stelle dem klareren und vollständigeren Texte den Vorzug gegeben. Bis zum Erscheinen einer kritischen Ausgabe wird Cathalas Arbeit trotz ihres provisorischen Charakters den Freunden der aristotelisch-thomistischen Philosophie gute Dienste leisten.

Le „De ente et essentia“ de Thomas d' Aquin. Texte
établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes
et Etudes historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O. P.
Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, Revue des Sciences philo-
sophiques et théologiques. gr. 8. XXX, 220 p. 25 Fr.

Inhalt: 1. Einführung. 2. De ente et essentia (Text). 3. Studien über das Prinzip der Individualität. 4. Studien über die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein.

Um einen einwandfreien Text zu bieten, hat der Verfasser alle in den Pariser Bibliotheken befindlichen Manuskripte herangezogen. Als Grundlage hat er das Manuskript 238 de Ste Geneviève gewählt. Er hat sich auch bemüht, die Zitate des hl. Thomas zu identifizieren und zu weiteren Erläuterungen seiner Ideen Paralleltexte aus dem gleichzeitig verfaßten Kommentar zu den beiden ersten Büchern der Sentenzen heranzuziehen.

Den zweiten Teil des Buches bilden zwei sorgfältige Untersuchungen über die Geschichte der beiden Probleme, durch deren Lösung der Aquinate bei seinen Zeitgenossen soviel Widerspruch erregte, über das Prinzip der Individuation und das Verhältnis von Wesenheit und Dasein. Von den Zeitgenossen des hl. Thomas werden mit zwei Ausnahmen (den

Quästiones des Roger Baco über die Physik und Metaphysik des Aristoteles und dem Sentenzenkommentar des Robert Kilwardby) nur diejenigen behandelt, deren Werke im Druck erschienen sind.

Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326.

Einleitungen, Uebersetzung und Anmerkungen von O. Karrer und H. Piesch. Erfurt 1927, K. Stenger. gr. 8. 172 S. 8 Mk.

Inhalt: 1. Einleitungen (Quellen, Einleitung zu den Aktenstücken, das Aeußere betreffend, Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift). 2. Die Dokumente. A. Die beanstandeten Sätze des ersten Zensors. B. Die Verteidigung Eckeharts. C. Zusatzanklage und Verteidigung. 3. Anmerkung zu den Dokumenten.

Das anhaltende Interesse, das man dem deutschen Mystiker entgegenbringt, rechtfertigt es, daß man die Eckehartsche Verteidigungsschrift in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Es hat ja diese Schrift nicht nur die größte Bedeutung für den Kölner Prozeß, sondern auch für die Echtheitsfrage zahlreicher Predigten und das richtige Verständnis der Eckehartschen Lehrmeinung. Die Ausgabe ist um so erwünschter, als die posthume Ausgabe von P. Daniels in der Anordnung der Akten und in der Kommentierung gar manches zu wünschen übrig läßt.

In einer interessanten Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift zeigt H. Piesch, daß die „via passiva“ den psychologischen Schlüssel zu Eckeharts Gedankenwelt und das Erklärungsprinzip seiner Rechtfertigungsschrift bildet. Das Schauen erhebt sich nach Eckehart vorübergehend bis zum psychologischen Ich-Verlust, zur Aufhebung des Selbstbewußtseins, zum „Zusammenfall“ von Subjekt und Objekt, niemals jedoch führt es zur ontologischen Wesensaufhebung der Seele.

Bolzano, B., Philosophie der Mathematik oder Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik.

Neu herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von H. Fels. 9. Bändchen der Sammlung „Philosophischer Lese Stoffe“. Paderborn 1926, F. Schöningh. gr. 16. 88 S. 1,20 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Text der Beiträge. 3. Anmerkungen.

In der Einleitung entwirft uns Fels ein Lebensbild Bernard Bolzanos, um sodann die apriorisch-mathematische Einstellung seines Geistes zu kennzeichnen und auf die besondere Bedeutung der „Beiträge“ hinzuweisen, welche die Grundlagen der philosophischen Denkweise Bolzanos besonders klar erkennen lassen. In der Tat, ein Blick in das Büchlein zeigt die wissenschaftliche Bedeutung der „Beiträge“, durch deren Neuherausgabe Fels nicht nur der modernen Bolzanoforschung, sondern auch der „Philosophie der Mathematik“ einen dankenswerten Dienst erwiesen hat.

Okkullismus.

Seitz, A., **Illusion des Spiritismus.** München 1927, F. A. Pfeiffer. 8. 221 S. 5 Mk.

Inhalt: 1. Spiritistisches System. 2. Der Astralleib oder Doppelgänger. 3. Spukerscheinungen. 4. Dämonismus, insbesondere Besessenheit. 5. Menschliche Gaukeleien.

Seitz enthüllt den Spiritismus als verblüffende Illusion. Den Schlüssel zur Feststellung des wahren Charakters der spiritistischen Geister findet er in den Tatsachen des parapsychischen Seelenlebens, über die er in seiner Schrift „*Die Welt des Okkultismus*“ (München, Fr. A. Pfeiffer) eingehend gehandelt hat. Eine besondere kritische Würdigung erfährt der Dämonismus mit seinen bis in die Gegenwart hereinragenden Fällen von Besessenheit.

Gatterer, A., S. J., **Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie.** Innsbruck 1927, F. Rauch. gr. 8. VIII. 175 S. 6 Mk.

Inhalt: 1. Tatsachenberichte. 2. Kritische Untersuchung der Echtheit der okkulten Erscheinungen. 3. Die Bedeutung des Okkultismus für die Philosophie der Gegenwart.

Im ersten Teil werden die zur Zeit besten Tatsachenberichte zusammengestellt. In vier Kapiteln werden physikalische Experimentalercheinungen, spontane Spukfälle, physische Phänomene und persönliche Erfahrungen behandelt. Im zweiten Teile folgt eine kritische Prüfung der Echtheit dieser Erscheinungen, die zum Ergebnis führt, daß eine nicht geringe Anzahl okkultur Phänomen als echt anzusehen sind. Im dritten Teile wird das Hauptproblem erörtert: Die Bedeutung des Okkultismus für die Philosophie im allgemeinen (Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Psychologie) und die christliche Philosophie im besonderen. Er kommt zum Schlusse, daß sich die Welt des Okkulten ungezwungen in das christliche Weltbild einordnen läßt, ja, daß ein einigermaßen befriedigendes Verständnis der Jahrtausende alten Rätsel nur auf dem Boden der christlichen Weltanschauung möglich erscheint.

Messer, A., **Wissenschaftlicher Okkultismus.** Nr. 230 der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“. Leipzig 1927, Quelle u. Meyer. 8. 151 S. 1,80 Mk.

Inhalt: 1. Geschichtlicher Ueberblick. 2. Die parapsychischen Erscheinungen. 3. Die paraphysischen Erscheinungen. 4. Die Medien. 5. Erklärungsversuche. Anmerkungen und Literaturangaben.

Messer ist auf Grund des Studiums der okkultistischen Literatur, wie durch eigene Beobachtungen zu der Ansicht gekommen, daß die Wirklich-

keit und Echtheit okkultur Erscheinungen mit guten Gründen behauptet werden kann. Er gibt uns in seinem „dem tapferen und unermüdlichen Vorkämpfer wissenschaftlicher Erforschung des Okkulten, Dr. med. Albert Frhr. von Schrenk-Notzing“ zugeeigneten Büchlein einen guten historischen und systematischen Ueberblick über das Okkulte und die Versuche, es zu erklären. Mit Nachdruck betont der Verfasser, daß die beiden Fragen, ob die okkulten Erscheinungen wirklich sind und wie sie zu erklären sind, streng auseinander gehalten werden müssen. Schwierigkeiten der Erklärung dürfen nicht zur Leugnung gut beglaubigter Tatsachen führen. Was die Erklärungsversuche selbst angeht, so vertritt Messer die Auffassung, daß die Frage, ob die animistische oder die spiritistische Theorie den Vorzug verdient, heute noch als eine offene angesehen werden muß. Es ist damit zu rechnen, daß für manche Phänomene in dieser, für andere in jener die Erklärung zu suchen ist. Eingehende Literaturangaben erhöhen den Wert des Büchleins.

Bichlmair, G., J. S., **Okkultismus und Seelsorge.** Innsbruck-Wien-München 1926, Verlagsanstalt Tyrolia. 8. 130 S.

Inhalt: 1. Der Okkultismus der Gegenwart. 2. Die Hauptrichtungen im religiös-ethischen Okkultismus. 3. Die psychologischen Ursachen der modernen okkultistischen Bewegung. 4. Die Stellung der katholischen Kirche zu den okkultistischen Strömungen. 5. Die Ueberwindung des religiös-ethischen Okkultismus.

Die vorliegende Schrift will den Okkultismus als modernes Seelsorgeproblem aufzeigen. Sie informiert zunächst über die Tatsache des Okkultismus, seine Stärke und Verbreitung und seine hauptsächlichsten Theorien. Sodann gibt sie Antwort auf die Fragen: Was suchen die heutigen Menschen im Okkultismus? Was stößt sie von der Kirche ab? Wie weit sind wir Katholiken daran schuld? Was können wir tun zur Eindämmung der okkultistischen Flut? Wie sind die Okkultisten seelsorglich zu behandeln?

Vermischtes.

Feldkeller, P., **Philosophischer Weltanzeiger.** Eine Ergänzung zu jeder philosophischen Zeitschrift. Internationales Organ der Gegenwartsphilosophie. Jahrgang 1926/27. Nr. 1—3. Preis der Nummer 25 Pfg., des Jahrgangs (6 Nummern) 1,40 Mark. Mitteilungen und Bestellungen an Dr. P. Feldkeller, Schönwalde (Niederbarnim) bei Berlin.

Der Verfasser will in diesen Blättern die philosophische Zeitgeschichte aller Länder der Erde, aller Konfessionen und Rassen zum Ausdruck bringen. Dabei soll besonders berücksichtigt werden 1) der bisher ver-

nachlässigte geographische und ethnologische Faktor der Philosophie, 2) der Einfluß der Philosophie auf die Gestaltung und Veränderung des Antlitzes der Erde (Thomas, Kant, Marx), 3) das Problem der Möglichkeit einer internationalen Philosophie und einer *communio philosophorum*.

Die vorliegenden Nummern berichten eingehend über den philosophischen Ertrag des 8. internationalen Psychologenkongresses zu Groningen (6. bis 11. Sept. 1926) und des 6. internationalen Kongresses für Philosophie an der Howard-Universität und führen uns eine Reihe bekannter Philosophen im Bilde vor. Ferner handelt E. Becher über Philosophie und internationale Beziehungen, J. C. Heyde über den philosophischen Kongreßgedanken, und der Herausgeber zeigt uns die Philosophie im Spiegel ihrer Zeitschriften. Der philosophische Weltanzeiger bietet in der Tat eine willkommene Ergänzung zu jeder philosophischen Zeitschrift.

Zybara, J., **Present - day Thinkers and the New-Scholasticism.** An international Symposium. St. Louis, Mo and London, W. C. 1926, B. Herder. 8. IX, 543 p. 3 Dollar.

Das Buch zeichnet ein anschauliches Bild der neuscholastischen Bewegung. Der erste Teil bringt eine reichhaltige Zusammenstellung von Urteilen, die nichtscholastische Philosophen über die Scholastik gefällt haben. Es werden angeführt die Amerikaner Perry, Hocking, Sheldon, Rogers, Bakewell, Longwell, Bowmann, Dewey, Brightman, Everett, Singer, Leighton, Alexander, Hinman, Mead, Hadson, Pratt, Wright, Blake; dazu kommen noch die Engländer Webb, Taylor, Carr, Santayana, Muirhead, Alexander, Laird, Scott, Wright, Brett, Windle, Areling, Walker, Hoernle. Im zweiten Teile ergreifen angesehene Vertreter der Neuscholastik das Wort — es sind dies Grabmann, Gény, Switalsky, Maritain, Kremer, Noël, Jansen, Olgiati, Millar, Ryan — um uns über den Geist der Bewegung und ihre Ausbreitung in den verschiedenen Ländern zu unterrichten. Der dritte Teil ist von Zybara verfaßt und behandelt „Scholasticism and the Period of Transition“ und „Status and Viewpoint of the New Scholasticism.“ Das Ganze stellt eine originelle und interessante Einführung in die Neuscholastik dar.

Alsberg, M., **Der Prozeß des Sokrates im Lichte moderner Jurisprudenz und Psychologie.** Berlin, Leipzig 1926, J. Bensheimer. 8. 30 S. 2 Mk.

Der Verfasser zeigt, wie sich im Prozeß des Sokrates das Fehlen gerade derjenigen materiellrechtlichen und prozessualen Garantien nachteilig auswirkte, daran wir uns heute erfreuen und die wir heute für unentbehrlich halten. Vor allem fehlte das *nulla poena sine lege*, die „*magna charta*“ unseres Strafrechtes dem griechischen Recht.

Rosenzweig, Fr., **Zweistromland**. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin 1926, Philo-Verlag. gr. 8. 278 S.
 Inhalt: 1. Zur jüdischen Erziehung. 2. Vom Wesen des Judentums.
 3. Ueber Sprache. 4. Altes und neues Denken.

Von besonderem philosophiegeschichtlichen Interesse ist die Abhandlung: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. (S. 123). Hier wird nachgewiesen, daß das 1913 von der Königl. Bibliothek erworbene Hegelmanuskript eine Abschrift eines frühestens am 22. Januar, spätestens im Juli 1796 von Schelling verfaßten Programms ist, das neuen Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Schellingschen Philosophie gewährt. Sodann ist hervorzuheben die *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* (S. 185). Diese will den Kosmos des Cohenschen Schrifttums zeichnen, aus dem die in der Akademieausgabe veröffentlichten Schriften nur ein Ausschnitt sind und hinter dem Kosmos die persönliche Gestalt seines Demiurgen sichtbar machen, „dessen Leben in tieferem Sinne jüdisch war, als seine gedanklichen Aeußerungen.“

Howald, E., **Der Kampf um Creuzers Symbolik**. Eine Auswahl von Dokumenten. Tübingen 1926. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). gr. 8. 154 S. Preis 4.50 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung des Herausgebers. 2. Ausgewählte Dokumente zum Kampf um Creuzers Symbolik. 3. Register.

Howald zeigt im ersten Teile seiner Arbeit, daß Creuzer die Grundannahmen seiner Mythologie Jos. Görres verdankt, daß aber sein System nur als eine Karikatur der Anschauungen von Görres bezeichnet werden kann: „eine philologisch-historische Nachäfferei einer metaphysischen Tat.“ Die Niederlage, die Creuzer erlitt, rettete die Altertumswissenschaft vor Zuchtlosigkeit und Willkür, es ging aber mit Creuzer etwas verloren, was seine Gegner nicht hatten: das Streben, über die psychologischen Motive des religiösen und mythologischen Denkens und Fühlens zur Klarheit zu kommen. Der zweite Teil bringt ausgewählte Dokumente zum Kampf um Creuzers Symbolik, die uns ein anschauliches Bild des geistigen Kampfes bieten, der besonders von Voß mit leidenschaftlicher Heftigkeit geführt wurde und mit der wissenschaftlichen Vernichtung Creuzers endete.

Braun, J., S. J., **Handlexikon der katholischen Dogmatik**. Unter Mitwirkung von Professoren der Theologie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg. Freiburg i. B. 1926, Herder. 8. X, 356 S. 8,50 Mk.

Die Verfasser haben sich nicht das Ziel gesteckt, eine systematische Darstellung der katholischen Dogmatik, noch auch eine eingehendere Begründung der einzelnen Lehren zu geben, sie wollen nur von den einzelnen Dogmen und Lehren der katholischen Kirche in zwar knappen, aber faß-

lichen Artikeln eine klare und in allem zuverlässige Erklärung bieten. Hiermit ist jedem Katholiken wie Nichtkatholiken die Möglichkeit gewährt, sich rasch und leicht über Bedeutung und Tragweite einer dogmatischen Lehre oder eines dogmatischen Begriffes des katholischen Lehrgehaltes zu unterrichten.

Koeniger, A. M., Katholisches Kirchenrecht. Mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. Freiburg 1926, Herder. gr. 8. XVIII, 514 S. 11 Mk.

Der Vf. hat in seinem Grundriß ein Mittelding geschaffen zwischen einem kurzen Repetitorium und einem umfangreicheren Handbuch. Das Buch ist ebenso für den akademischen Unterricht geeignet wie für die seelsorgliche Praxis. Die Kanones des kirchlichen Gesetzbuches sind darin nicht nur übersetzt, sondern auch erläuternd umschrieben und nach den seit 1917 ergangenen Entscheidungen und Erlassen der römischen Kurie ergänzt. Die Stoffeinteilung schließt sich fast durchgehend an die Einteilung des Codex an. Ein besonderes Verdienst hat sich der Vf. dadurch erworben, daß er das gesamte heute geltende Staatskirchenrecht in sein Buch aufgenommen hat.

Jirku, A., Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum. Heft 4 des 25. Bandes der Zeitschrift „Der Alte Orient“. Leipzig 1926, J. C. Hinrichs. gr. 8. 28 S. 1,20 Mk.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Von den ältesten Zeiten bis 1600 vor Christus. 3. Von der Vertreibung der Hyksos bis zur Einwanderung Israels. 4. Das Reich Davids und die aramäischen Reiche Syriens. 5. Vom Auftreten der Assyrer bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 vor Christus. 6. Schluß.

Der Verfasser gibt uns einen gedrängten Ueberblick über die wechselvolle Geschichte von Syrien-Palästina, das als Verbindungsland zwischen Asien und Afrika von den ältesten Zeiten die Begehrlichkeit der orientalischen Großmächte auf sich lenkte und auch heute noch in der Art, wie es zwischen England und Frankreich verteilt ist, die Keime künftiger Konflikte in sich trägt.

Der Heidelberger Verlag von Jacob Christian Benjamin Mohr. Ein Rückblick. Mit dem Bildnis J. C. B. Mohrs und einer Urkunde in Faksimiledruck. Tübingen 1926. gr. 8. VIII, 114 S. 4 Mk.

Die Schrift stellt die ersten 50 Jahre des Mohrschen Verlages in den Rahmen der geistigen Zeitströmungen. J. C. B. Mohr widmet seine verlegerische Tätigkeit zuerst den neuen Gedanken Pestalozzis, dann trat er in nahe Verbindung mit den Heidelberger Romantikern, um sich schließlich mehr und mehr auf die Wissenschaften zu konzentrieren. So spiegelt die Geschichte des Mohrschen Verlages ein Stück deutscher Geistesgeschichte wieder