

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

Sammelberichte über islamische Weltanschauung.¹⁾

Von M. Horten.

(Fortsetzung).

Indem Schacht historistisch-periphere Darstellungen früherer Orientalisten der meinigen vorzuziehen scheint, bekundet er seine völlige Fremdheit gegenüber den wissenschaftlichen Problemen der islamischen Kulturerforschung. Es sind in dieser drei Wesenspunkte zu beachten, die von den früheren peripheren Darstellungen nicht erfaßt worden sind. 1. Die großen Denker des Ostens machen in ihren Schriften unablässig auf die: *mulâzamah* aufmerksam, in der ihre Lehren zu verstehen seien d. h. auf die „Konsequenz“, die innere und wesentliche Notwendigkeit, mit der die Gedanken der Folgerung aus den Prinzipien fließen. Dieser Wegweiser, der von den Schöpfern der Systeme selbst aufgerichtet wird, weist uns einen Weg, der von Einzeldaten und Einzellehren zur Ganzheit und Tiefe des Systems führt, in die Wesensschicht geistigen Lebens, die Stringenz und Notwendigkeit der Gedankenfolge bedeutet, nach der das Einzelne aus dem Prinzipiellen abgeleitet wird. Damit ist die Gesamtweltanschauung als Quelle und Grundlage der Thesen im einzelnen von den schaffenden Genien selbst hingestellt. Nur wer die: *mulâzamah* erfaßt hat, kann über das System und seine Einzelthesen ein Urteil fällen. Dann aber muß das Ganze vom Kern des Systems aus gesehen werden. Aus diesem Grunde mache ich immer auf den Gottesbegriff aufmerksam, um diesen Zentralpunkt der Betrachtung anzudeuten, von dem alle Schichten des Systems ihre Durchleuchtung erhalten. 2. Ebenso stark betonen jene Denker einer klassischen Formung und Schulung das Formalobjekt in ihren Gedankenbildungen, das: *min kaytu* = „unter der bestimmten Hinsicht“, in der die Aussagen gemeint sind, das intendierte Objekt, die eigentliche Sinnhaltigkeit. Auch diese Angabe weist wiederum auf Grundzusammenhänge und Prinzipien. Wer die formale Intention nicht sieht, erkennt höchstens ganz äußerliche Kleinigkeiten und Nebensächlichkeiten einer Gedankenwelt, nicht aber deren Kern und Stern. 3. Sodann ist zu beachten, daß die Aussagen nach einer bestimmten, meist latent vorausgesetzten Ideenordnung verlaufen. Die Metaphysik des gegebenen Systems muß über diese Feinheiten berichten. Daher muß die Klarstellung der

¹⁾ Vgl. *Ph. J.* 43 (1930) 222 ff. u. 388 ff.

Metaphysik in der wissenschaftlichen Kulturkunde einer höheren Geisteskultur immer das Herzstück bleiben, von dem aus die Geisteswelt durchpulst und erwärmt wird. Schon in der üblichen Anordnung der von einem Systeme behandelten Wesenfragen tritt die metaphysische Unterbauung zu Tage. Auf die Frage des „Ob“: *hal*, folgt die des „Was“: *mâ* d. h. des Wesens, sodann die des „Wie“: *kayfa*, und „Weshalb“: *li-ma*, die auf die Funktion: *fi'l* hinweist. Substanz, Akzidentien und Funktionen stellen die metaphysische Grundlage solcher Frage-Reihen dar, und die Antworten erfolgen nach der geistigen Einstellung auf das Sein und seine Modifikationen wie Einheit, Vollkommenheit, Intensität usw. und sind demnach als metaphysische zu werten.

Die außerordentliche Feinheit orientalischen Geisteslebens wird uns durch diese beherrschende und beständige Methode seiner Schöpfer selbst immer wieder vor Augen geführt. Die Forderung wissenschaftlicher Darstellung fremder Geisteswelten geht nun aber dahin, daß wir dieses Geistesleben so wiederzugeben haben, wie es objektiv gewesen ist und gelebt hat. Wir haben also dem Wegweiser der: *mulazâmah* = der logischen Konsequenz zu folgen und in die Tiefe zu steigen, um die Prinzipien und das Zentrum des Systems zu finden. Es hat Darstellungsversuche dieser Geisteswelt gegeben, die einzelne Lehren (auch diese im Wesentlichen mißverstanden und nur nach ihrer äußerlichen Formulierung erfaßt) aus ihrer organischen Ganzheit herausbrachen und wie ein Konglomerat und eine Sammlung von Kuriositäten nebeneinander stellten. Dies ist die Art des Historismus und Materialismus. Sie verhalten sich so, als wollte man die Sixtina nach der chemischen Zusammensetzung ihrer Farben und den Kölner Dom nach der physischen Beschaffenheit und technischen Behandlung seines Materials beurteilen. Wer die überaus fein durchgeistigte Gedankenwelt des Orients in der gleichen peripheren und mechanistischen Art behandelt, ist als adaequater Darsteller abzulehnen. Nichts anderes, als diese elementarste Forderung der exakten Wissenschaftlichkeit zu erfüllen, unternehme ich in meinem Buche. Wer meiner systematischen Erfassung, die vom Zentrum die Systeme beleuchten will, nun wiederum die seit einer Generation überwundene historistisch-periphere Darstellung vorzieht, ist als „Kritiker“ durchaus abzulehnen, da er sich als unfähig erweist, die philosophischen Gedanken sich selbst zum Nacherlebnis zu machen.

In meiner „Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam“ habe ich Systeme namhaft gemacht, die wie die Schule von Bagdad das Erkenntnisproblem in der tiefsten Weise erfaßten, wenn sie ihm auch keine Lösung zu geben vermochten. Ein „Kritiker“ nennt dies eine „Sammlung von Gedankenketten, mit denen zum Teil ganz obskure Männer die Blöße ihres Geistes deckten“! Dabei sind diese Gedanken durchaus denen Kant's und der Konzeptualisten wesensverwandt, was der „Kritiker“ überhaupt nicht sieht! Jemand, dem in dieser krassen Weise die Erlebnisfähigkeit philosophischer Dinge gebriert, sollte doch bedenken, daß eine unsachgemäße Kritik dieser Art eine ernste Gefahr für die Wissenschaft bedeutet, ganz abgesehen davon, daß

er die Feinheit seines Objektes in grober, ja in barbarischer Weise vergezwängt. Nur die Erfassung des Gesamtsystems führt aus solchem Dilettantismus heraus, den S. wiederum als höchste Wissenschaft anzupreisen versucht!

Vielfach erwartet man alles Heil einer tieferen Erfassung des Orientes von einfachen, möglichst materiell-genauen Uebersetzungen, ohne daß man merkt, wie diese den Sinn und die gesamte geistige Schicht der Texte verfehlen, ja, man meint, mit einem simplen Abdruck des arabischen Originals schon eine wissenschaftliche Leistung vollbracht zu haben. Solche reinen handwerksmäßigen Stoffarbeiten zieht S. meiner Sinnarbeit vor. Weiter kann das Mißverständnis der Sache nicht getrieben werden. Die Vorlegung von Rohmaterial kann nie als wissenschaftliche Erkenntnis gewertet werden. Aus dem Rohstoff muß der Geist und der göttliche Funke zum Aufleuchten gebracht werden. Damit beginnt erst das, was wir als „Erkennen“ bezeichnen. Ein Kritiker sollte vor allem nie Stoff und dessen handwerksmäßige, mechanistische Ausbreitung mit Sinn und Geistesleben verwechseln.

Die großen Systeme des Orients empfangen von ihrem Kerne aus die Beleuchtung: sie sind kernstrahlig. Sie selbst weisen bewußt darauf hin und geben der Forschung damit einen Wegweiser an die Hand, wie ich gezeigt habe. Nur eine systematische Darstellung kann solcher Feinheit geistiger Kultur gerecht werden. Das geistige Fluidum strömt von dem Zentrum der Systeme zu seinen äußeren Ringen und Einzelthesen. Wir müssen aus der mechanistischen Betrachtungsweise feiner geistiger Welten, die in der Materialismuszeit geltend war, aber eine Barbarei und Mißhandlung dieser Geisteskulturen darstellte, herauskommen, um zu einer zentralen und vom Herzen des Systems aus beleuchtenden Schilderung vorzudringen. Daher ist mein Buch bewußt auf die Zentralfassung d. h. die Systematik eingestellt. Als inadäquat muß ich eine „Kritik“ ablehnen, die, vielleicht ohne es selbst zu wissen, die Vorurteile des Materialismus als die eigentliche Wissenschaftserkenntnis anpreist.

Unsere Orientalistik hat gerade in jüngster Zeit die tiefdringendsten Mißdeutungen vollzogen, z. B. die Umdeutung eines typisch brahmanischen Denkers wie Halläg zu einem Monotheisten, die Verzeichnung eines ibnu-I-Färid und ibnu-I-'Arabi nach „dreien seiner kleineren Schriften“, das Uebersehen der mystischen Gipfelpunkte der persischen Literatur bei Browne: History, das Verkennen der mystischen Tiefe der *tauhid*-„Alleinheitslehre“ nach Qušairi, TB. 18, das Stehenbleiben bei reinen Textpublikationen, die nur Rohmaterial darstellen, ohne zum Sinn solcher Texte vorzustoßen — um nur einige wenige Proben tiefster Mißverständnisse anzudeuten —, wozu noch das systematische und schwärmerische Anpreisen solcher Mißverständnisse in den Literaturblättern hinzuzufügen ist, das den Gipfel der Kritiklosigkeit bedeutet. Alles dies beruht auf Mangel an exakt philologischer Erfassung des Arabischen und seiner genauen Terminologie. Hier ist der Spaten anzusetzen, wenn wir in die Tiefe dringen wollen.

Nicht nur S. sondern auch andere Kritiker haben meine Aeüßerung mißverstanden, daß eine zusammenfassende Darstellung der heterogensten Gedankensysteme als ein einziges Kultursystem einen inneren Widerspruch enthält. Die überblickende und nur im allgemeinen schildernde Gesamtbetrachtung muß diese umfassende Einheit der alles bestimmenden Kultur im Auge behalten. Ein Fehler würde erst dann hervortreten, wenn auch in der Einzelschilderung, die in meinem Buche nicht in Frage kommen kann, die Rassenverschiedenheiten und Zeitperioden kein Einteilungsprinzip abgeben würden. Indem S. die Periodeneinteilung wiederum als Grundeinteilung auch für die überschauende Allgemeinschilderung zu fordern scheint, verfällt er in den längst überwundenen Grundfehler der Historistik, die in unserer Moderne wohl als ein Anachronismus abgewertet werden muß. Sie war relativ berechtigt nur im Materialismus der jüngst vergangenen Zeit.

Die neue geisteswissenschaftliche Lage ist klar zu erfassen. Es handelt sich heute darum, die Gedanken einer Kultur von der Ganzheit und Gemeinschaft aus zu sehen und sie gleichsam „von oben her“ zu verstehen. Ganz neue Blicke eröffnen sich dabei. Die Lösung dieser eminent wichtigen Kulturaufgabe vollzieht sich nicht dadurch, daß man wieder in den alten Fehler der Chronistik und kleinlichen Einzelschilderung verfällt, die alle größeren und feineren Geisteszusammenhänge und Wesenszüge übersieht (eine Folgeerscheinung des vergangenen Materialismus, unter dem unsere alte Orientalistik so schwer gelitten hat), noch auch dadurch, daß man nur die peripheren Seiten also die „Zivilisationsschicht“ der Kultur beschreibt, den formalen, äußeren Rahmen, den man so gern als das Wichtigste anpreist. Die irregeleitete „Kritik“ muß sich demnach dahin belehren lassen, daß sie lernt, ihren Blick auf das Große, Wesentliche, Tiefe und Geistige einzustellen.

Eine Gesamtdarstellung der großen politischen und kulturellen Bewegungen im Islam und die Schilderung der höheren Geisteswelt, die sich diesem Rahmen harmonisch eingliedert, gibt der durch seine früheren Arbeiten über Avicenna und Gazâli bekannte Baron Carra de Vaux,¹⁾ gleichsam das Ergebnis seiner Lebensstudien ziehend.

¹⁾ *Les Penseurs de l'Islam* in fünf Bd. I. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique, II. les géographes, les sciences mathématiques et naturelles, III. l'exégèse, la tradition et la jurisprudence, IV la scolastique, la théologie et la mystique, la musique, V. les sectes et le libéralisme moderne. Im IV Bd. wird Averroes' Bedeutung hervorgehoben. Das Eingehen auf die Theologen der späteren Zeit regt die Probleme an, die diese Denker für die Geistesgeschichte des Islam bedeuten. Der Autor räumt mit dem alten Vorurteile auf, daß sie nicht in die Geschichte der Philosophie gehören. Nasafi und Iğî finden besondere Erwähnung. Die Mystik wird nach den jüngsten französischen und englischen Studien beleuchtet: Ḥallâğ, ibnu-l-Arabî und ibnu-l-Fârid. Die Stellung der Skeptiker ist sehr anregend geschildert. Man hatte ihre Bedeutung oft übersehen. Als Anreger des philosophischen Denkens sind sie wohl

Einen bisher unbekanntem islamischen Philosophen lernen wir durch die Studie von C. Angel González Palencia²⁾ kennen: abū -s-Salt von Denia, gestorben 1133 in Tunis.

Seine Logik wird zunächst gegeben, d. h. die Einführung des Porphyrius und die vier ersten Bücher des Organon. Gazālī hatte die Aristotelische Logik dem Geschmacke der muslimischen Theologen angepaßt, die diese Wissenschaft aus den Händen Avicennas mit ihrem griechischen Gewande nicht hatten annehmen wollen. In dieser Uebergangszeit galt es als „heidnisch“, Logik zu treiben. Stand doch hinter ihr das naturalistische Welt- und Gottesbild des Stagiriten. Durch die Einführung der Logik in die Theologie wurde dann die große Schule der „wahren Forscher“, *muḥaqqiqūn* vorbereitet, die die islamische Lösung der brennenden Fragen der Zeit brachten — seit Razi 1210† und Tusi 1274† usw. A. Salt scheint eine ähnliche Stellung wie Gazālī in der Entwicklung einzunehmen. Die in letzterem noch vorhandene Skepsis, die sich in einer stärkeren Betonung des Ethischen wie bei Sokrates und Kant auswirkt, wurde damit gebannt und einem kritischen Realismus die Bahn bereitet, der bis heute in der islamischen Theologie die Herrschaft hat.

aS. hat eine große Fülle logischer Werke verfaßt, und das vorliegende ist nur ein praktisches, für Unterrichtszwecke bestimmtes Kompendium, dessen Analyse demnach auch in die Geschichte der Pädagogik gehört. G. stellt eine Abweichung von der Logik Fārābī's und Avicenna's, und Furlani auch eine solche von der der Getreuen von Basrah fest. In der abwehrenden Geste gegen diese Richtung, die ‚heidnische‘, ist die Zuwendung zur konservativen schon gegeben. Aus dem Buche des Mediziners ibn Buṭlān 1063* entnahm aS. die Idee, die syllogistischen Figuren in elf Tafeln darzustellen, und ebenso den Titel: „Berichtigung des Verstandes“ nach dem Modell: „Berichtigung der Gesundheit“.

Die G.sche Uebersetzung der Definition der Substanz wird von Furlani bestritten. Sie lautet: „S. ist dasjenige, dessen Individuum, das numerisch eine, die Kontraria aufnehmen kann mit Veränderung in sich selbst.“ = Aristoteles 4a17. F. hält ferner die arabische Wiedergabe des A S. und Ishāq ibn Ḥunain für irrig, die im Oriente immer als klassisch gegolten haben. Exakt übersetzt sagt sie: „Substanz ist das Wirkliche von dem

zu beachten. Auch die großen persischen Mystiker kommen zur Sprache: Attār und Rūmī. Anziehend ist auch das Kapitel über: la Musique arabe, in dem Fārābī einen Ehrenplatz einnimmt. Man kann den Verfasser für seinen Ueberblick, der das Eingehen auf schwierige Einzelheiten vermeidet, nur beglückwünschen.

²⁾ Rectificación de la mente, tratado de lógica por Abu-Salt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo por GGP.: Junta, para ampliación de estudios e investigaciones científicas: Centro de estudios históricos; Madrid 1915; 12; 137+1+1+154 S. bespr. von Furlani und Nallino: RSO. 1916—18; VII, 768—779, wo viele bibliographische Tatsachen nachgewiesen werden, die zum Gesamtbilde des a. Salt zu verwerten sind.

— *minhu* — die numerisch einzelnen — *bil'adad* — Individuen — *al wâhid* — die Kontraria in sich aufnehmen können . . .“ Die von Furlani erhobene Schwierigkeit — „non si tratta dunque afatto di un individuo della — *minhu* — sostanza, ma della sostanza stessa“ — wird demnach behoben, wenn man die generische¹⁾ Natur des Artikel von *al-wâhid* erkennt. Dies bedeutet nicht: das eine Individuum, sondern alle Individua, deren Einheit eine numerische ist, keine spezifische oder generische. Das *ʔ* des Originales: „seiend“ —: „indem sie, die S, numerisch eins und dasselbe bleibt“ — kann im Arabischen nicht materiell übersetzt werden, ist aber virtuell in dem *al-wâhid* prägnant enthalten; denn die konkreten Einzeldinge des Gebietes, das man „Substanz“ nennt, bleiben als numerisch einzelne erhalten, wenn die Kontraria an ihnen wechseln. Damit ist auch der Charakter der „Veränderung“, *tagayyur*, bezeichnet. Sie ist eine akzidentelle: Die Eigenschaften wechseln an der Substanz, deren Wesen dasselbe bleibt. Die arabische Uebersetzung bleibt unanfechtbar.

Dutzende solcher Arbeiten können leicht über orientalische Philosophen hergestellt werden, die uns bisher nur dem Namen nach bekannt sind; denn ihre logischen Schriften, die im Oriente besonders geschätzt werden, liegen in guten Drucken vor. Wichtiger wäre es jedoch, auch die außerlogischen Ansichten dieser Denker zu erfahren und ihre Ideen nicht nur im Rohmaterial einer Uebersetzung zu sehen, sondern im Zusammenhange des Systemes und der geschichtlichen Entwicklung; denn erst wenn sie an diesen ihren logischen Ort gestellt erscheinen, wird ihr überzeitlich-systematischer und daneben ihr konkret-historischer Sinn faßbar.

Wie die philosophische Spekulation sich in dem größeren Kreise der Gesamtkultur ausnimmt, schildert für Spanien ebenfalls González Palencia.²⁾ Auch für die Beurteilung der engeren Philosophie ist es von Bedeutung, daß ihre Harmonie mit den Schichtungen der Kultur im allgemeinen deutlich werden. Dies erreichen die Werke von González.

¹⁾ Im Deutschen haben wir dieselbe Sinnggebung. Wenn wir übersetzen: „Sbst. ist das, von dem das Numerisch-Einzelne die Kontr. aufnimmt“, so ist diese Wiedergabe materiell und auch inhaltlich exakt; denn „das N.-Einzelne“ bedeutet: jedes Individuum dieses Kreises, den man als „Substanz“ bezeichnet „alle Individua“. „Un individuo“ müßte heißen: *wahidun minhu . alladî* = „welcher“ steht für *mâ* = „was“ bei Bezeichnung besonders wichtiger Dinge und in gehobenem Stile. In dieser Definition steckt die Wurzel der averroistischen Lehre von Einheit des aktiven Verstandes; denn, da unser Geist nicht durch die Materie individualisiert wird und nur das mit solcher ausgestattete ein numerisch Eines sein kann, sind die Menschengeister keine numerischen Substanzen sondern nur eine spezifische Einheit, d. h. eine einzige „Substanz“ für alle Individuen.

²⁾ *Historia de la España musulmana* 1925; 182 S. 8. *Historia de la Literatura arabigo-española* 1928; 356 S. 8. in: *Colecion Labor, Biblioteca de Iniciation Cultural*. Sie hat 12 Sektionen gebildet, nach deren Gruppierung sie über alle Einzelgebiete der Kultur Veröffentlichungen von anerkannten Fachleuten

Prinzipielle Fragen der Ideengeschichte des Islam wurden von mannigfachen Blickpunkten aus erörtert: „Wesen und Bedeutung der Völkerkunde“¹⁾ „Gedanken zur Kulturphilosophie“,²⁾ ein Widerspruch gegen die aufgetauchte Wertung des Islam als „Fellachenkultur“ (d. h. Kulturlosigkeit nach Art des ‚Fellachen‘-Bauernlebens am Rande der orientalischen Steppen).

Die Frage der Abhängigkeit des Islam vom Christentum wurde früher meist in äußerlicher Weise behandelt. Man suchte Entlehnungen von nebensächlichen Materialbestandteilen nachzuweisen. Dieses Problem erweist sich als besonders ergiebig, wenn es in die Tiefe der weltanschaulichen Grundlagen hinein verfolgt wird.³⁾

Einzelprobleme des gesamten Kultursystems wurden behandelt: „Das Wesen der Religion innerhalb des orientalischen Lebens“,⁴⁾ „die Einheit des islamisch-orientalischen Denkens“,⁵⁾ „Wesen und Bedeutung

herausbringt. Kapitel VII. „Filosofia y Teologia. Origenes de la Filosofia“ S. 203—230. Auch in dem Abschnitte über Medizin, S. 266, findet Averroes Erwähnung. Im erstgenannten Buche wird die Philosophie des maurischen Kulturkreises in die politischen Gesamtlinien der Entwicklung hineingestellt und von ihnen aus mit sehr wertvollen Lichtern beleuchtet: S. 120—143: Desarrollo de la cultura.

¹⁾ Aufsätze von Horten: V. 4, 145—152, 1928, vgl. *Ethos*, 1, 349—355, „Das Problem von Stoff und Form in der Kultur, betrachtet an der orientalischen Kultur“ und 2, 120—131, „Intentionalität und geistige Atmosphäre der Kultur“. 1, 647—649, *Abendland*, 1, 188—190.

²⁾ *Rheinische Lehrerzeitung*. 32, Nr. 6, 86 f., Nr. 11, 165. *Scientia*, Mailand 1926, August 101—105, „Der geistige Orient“; „Der Sinn der islamischen Mystik“ ebenda 1927, Juli 25—29. *Vox Studentium*, Genf, IV, 6, 4 f., 1927, Juli.

³⁾ Horten, *Islam und Christentum*. Hochland 1929; 26, 400—412; — *Die Lehre von der Minne im Islam*. Eine Studie zur Problemgruppe der christlich-islamischen Beziehungen: *Oriens Christianus* 1927; Heft II, 223—232. Vgl. *Religiöse Quellenschriften* Nr. 48; Düsseldorf: *Der Islam in seinem mystisch-religiösen Erleben*. Man kann die Thesis aufstellen, daß der konservative Islam durchaus auf christlichen Weltanschauungsgedanken und religiösen Einstellungen ruht und daß seine besten Wesensbestandteile aus dem Christentume entlehnt sind. Dies zeigt sich naturgemäß auch darin, daß die Theologie des Islam die gleichen Probleme aufgeworfen hat, die auch das Christentum zu bewältigen gehabt hat. Die Theologen nach Gazali vertreten die okkasionalistische Lösung des Kausalproblems, wie sie Geulinx und Malebranche lehrten. Wenn dieselben Theologen das Wesen des ethisch Guten aus dem Willen Gottes ableiten, so gemahnt dies an ähnliche voluntaristische Einstellungen christlicher Denker. Die Prädestinationslehren des Islam haben adaequate Entsprechungen in der christlichen Entwicklung. Unmöglich erweist es sich, den Islam ohne Abhängigkeit von den syrischen und griechischen Kirchenvätern begreifen zu wollen.

⁴⁾ Aufsätze von Horten: *Philosophie und Leben* von Prof. Aug. Messer 1927; 3, 270—275.

⁵⁾ *Abendland* 1926; 1, 282—285. Vgl. die Erlebniseinheit: ZMR. 1928; 18, 222—228. *Der Systemaufbau der Kultur*. V, 1, 228—240.

des Panislamismus“¹⁾ „Die neue Auffassung von der geschichtlichen Entwicklung“²⁾

Das Gottesproblem steht naturgemäß im Zentrum der ideengeschichtlichen und kulturkundlichen Betrachtung. Um den Gottesgedanken kristallisieren sich die Weltanschauungen des Ostens.³⁾

(Schluß folgt.)

Rezensionen.

I. Erkenntnislehre.

Die Form des Erkennens. Von W. Grebe. Eine Untersuchung zur Grundlegung der formalen Logik. München 1929, E. Reinhardt. gr. 8. 143 S. *M* 6,80.

In der vorliegenden Untersuchung entwickelt der Verfasser eine eigenartige Lehre von der „Form“. Die Logik hat es mit dem Formalen zu tun. Was ist aber unter dem Formalen der Logik, was ist unter der logischen Form zu verstehen? Die Form ist, so definiert der Verfasser, das Erkenntnisartige, das, was die Erkenntnis zur Erkenntnis macht, ohne selbst in den Inhalt der Erkenntnis einzugehen. Es gibt keine Vielheit von Formen; die Form kann zwar verschiedene Inhalte umkleiden, ist aber an sich immer dieselbe. Das Prädikat des Urteils ist nach dem Verfasser nicht zur Form zu rechnen, es gehört dem Inhalte an. Die Unmöglichkeit mehrerer Formen schließt auch das Nichtsein als Form aus; das Nichtsein, das

¹⁾ *Abendland*, 2, 88 f. Vgl 2, 55.

²⁾ *Schlesische Volkszeitung*, Beilage 1926; Nr. 10, 257—260. „Kulturphilosophische Probleme des Ostens“. *Deutsche akademische Rundschau*, 10. 4. 1927, 8, Nr. 13/14; Beilage Nr. 7. S. 2 f. „Grundlinien islamischer Weltanschauung“, ebenda 15. 4. 1925, 6, Nr. 13, 16—18. „Die Bedeutung des islamischen Ostens“, *Hochland*, 22, 546—556, 1925. „Der Evolutionsbegriff“, *NU*. 1. 5. 1926, Nr. 20, S. 4. Der Vergleich mit dem Abendlande bringt neue Klärungen: „Der Kulturkreisgedanke und seine Bedeutung für die wissenschaftliche Erforschung des Ostens“, *Rhein-Mainische Volkszeitung*. Beilage 1928, Februar Nr. 2 „Humanismus und orientalische Geistigkeit“, ebenda 29. 6. 1928, Nr. 17. „Die Einheitsgestalt der Kultur“ ebenda 20. 10. 1928, Nr. 42.

³⁾ *Weltanschauungen im Islam. Ihre psychologischen und kulturkundlichen Grundlagen*. V, 3, 11—13, 108—116, 178—181, 232—241. „Raumvorstellung und Gottesgedanke“, *Archiv für systematische Philosophie*, 1928; 31, 27—32. „West-östliche Kulturvergleichung. Umformungen des Weltgefühls in der islamischen Kultur“, *Die Weltkultur* 1927; 6, Nr. 1, 8—10. „Oestliche und westliche Gotteslehren, Rede, gehalten auf der Tagung der Görresgesellschaft in Mainz 1927, *Jahresbericht der Görresgesellschaft* 1926/27, Köln 1928, S. 50 f. Dr. Scholasticus, „Der Islam in seinem mystisch-religiösen Erleben, *Religiöse Quellschriften* Nr. 48. Düsseldorf 1928.

Nichtumkleidetsein von der Form ist bloßer Inhalt. Darum kann auch das negative Urteil dem positiven nicht koordiniert werden.

Kann die Form nicht auch Inhalt werden? Gewiß, sonst gäbe es ja keine Logik, denn die Logik ist die Wissenschaft vom Formalen. Sobald aber die Form als Inhalt auftritt, hat sie ihre echte Formfunktion verloren. Hier zeigt sich nach dem Verfasser der logische Uratbestand in seiner ganzen Eigenart: die Form steht in ihrer echten logischen Funktion nur dann, wenn sie nicht gewußt ist, sie wird zur logischen Leistung unfähig, sobald sie vorgestellt wird. „Wir stehen hier vor einem Urgeheimnis, auf eine Erklärung oder Deutung desselben müssen wir verzichten“ (74).

In schroffem Gegensatz zu Kant lehrt der Verfasser, das Erkennen sei ein rein passives Verhalten. Der Erkennende, sagt er, erleidet das Erkennen, er erhält eine Erkenntnis dargeboten, geoffenbart. Der Erkennende kann nicht anders, als die Antwort auf die „vor-erkenntnisartige“ Frage hinnehmen.

Man kann der Schrift Grebes Scharfsinn und Konsequenz nicht abstreiten. Doch scheint uns die schroffe Entgegensetzung von Inhalt und Form nicht gerechtfertigt. Es steht nichts im Wege, daß etwas in einer Beziehung Form und in einer anderen Beziehung Inhalt sei. Auch scheint die Unmöglichkeit einer Mehrheit von Formen nicht nachgewiesen.

Fulda.

E. Hartmann.

II. Psychologie.

Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie von W. M. Kranefeldt. Mit einer Einführung von C. G. Jung. Berlin 1930, W. de Gruyter. 16. 137 S. *Nb* 1,80.

Das Büchlein gibt einen Abriss der Entwicklung des „analytischen“ Gedankens, anfangend mit der französischen Hypnotistenschule des 19. Jahrhunderts über Sigmund Freuds systematische „Psychoanalyse“ und Alfred Adlers „Individualpsychologie“ zu C. G. Jungs „Analytischer Psychologie“, die mehr als ihre Vorgänger der Totalität des seelischen Geschehens gerecht zu werden sucht. Der Verfasser ist bemüht, auf allen Entwicklungsstadien jenes Gedankens hinter den verschiedenen Auffassungen der verschiedenen Schulen die lebendigen psychischen Tatbestände hervortreten zu lassen, um so dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen. Wem es darum zu tun ist, sich in Kürze über die theoretischen Grundlagen der psychoanalytischen Psychologie belehren zu lassen, wird das Büchlein mit Nutzen verwenden.

E. Hartmann.

Das Genie-Problem. Eine Einführung von W. Lange u. Eichbaum. München 1931, E. Reinhardt. 128 S. *Nb* 2,80.

Inhalt: 1. Genie und Wert. 2. Genie und Ruhm. 3. Genie und Begabung. 4. Genie und Irrsinn. 6. Genie und Kultur.

Der Verfasser des viel beachteten großen Werkes Genie-Irrsinn-Ruhm (im gleichen Verlage 1928) bietet in diesem kleineren Buch eine knappe

Uebersicht über das gesamte Gebiet des Genieproblems. Er untersucht die Frage: wieso wird jemand in der lebendigen Wirklichkeit als Genie verehrt? Dabei wird ausführlich erörtert, welche Bedeutung der Ruhmesbildung, dem Zeitgeist, den Wertgefühlen und den verschiedenen Begabungsformen zufällt. Wir verweisen im übrigen auf die Besprechung, die das größere Werk im Philosophischen Jahrbuch gefunden hat. (Vgl. *Ph. J.* 43 [1930], S. 264 f.)

E. Hartmann.

Vom Ursprung der Sprache. Von H. Ammann, Prof. an der Universität Innsbruck. Lahr (Baden) 1929, Moritz Schauenburg. 18 S. geh. *M.* 0,85.

Diese Studie Ammanns, der durch sein sprachphilosophisches Werk *Die menschliche Rede* bekannt geworden ist, hat sich die Aufgabe gestellt, den Ursprung der Sprache aufzudecken. Der Verfasser beginnt mit dem Worte Gottes bei der Weltschöpfung „Es werde Licht“, und von dem hier vorliegenden Problemkreis aus kommt er zu der Feststellung, daß der Ursprung auch der menschlichen Sprache „göttlich“ ist. Im weiteren Verlauf der Gedanken weist Ammann auf die verschiedenen Theorien hin, die sich von Platons Kratylos angefangen bis in die Gegenwart hinein über den Ursprung der menschlichen Sprache herausgebildet haben. Jedoch glaubt der Verfasser keiner der bestehenden Theorien zustimmen zu dürfen, vielmehr stellt er als das Ergebnis seiner Studien fest, daß der Ursprung der menschlichen Sprache im Wirken der schöpferischen Kräfte liegt, die immer aufs neue am Werke sind, wo Neues gestaltet wurde.

H. Fels.

III. Gesellschaftslehre.

Gesellschaftslehre. Von O. Spann. 3., neubearbeitete Auflage. Leipzig 1930, Quelle & Meyer. gr. 8. 619 S. *M.* 17,—.

Nach einem Ueberblick über die verschiedenen Richtungen der Soziologie begründet der Verfasser seinen universalistischen Standpunkt, den er in dem ganzen Werk mit strenger Konsequenz festhält. Im zweiten Teil folgt eine philosophisch fundierte Darstellung der besonderen Gesellschaftslehre. Hier werden Wissenschaft, Kunst und Religion, Philosophie, Sittlichkeit und Recht, Politik und Wirtschaft, Familie und Staat und alle ihre Aeüßerungsformen in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Bedeutung aufgezeigt und in ein System gebracht. Eine Einführung in die Systematik und Methodik bildet den Abschluß des Werkes.

Der große Gegner Spanns, dem sein unerbittlicher Kampf gilt, ist der Individualismus, dem er den Vorwurf macht, daß er die heutige Welt an den Rand des Abgrundes gebracht habe. Der Individualismus hat das Wesen der Gesellschaftslehre gefälscht, indem er die naturwissenschaftliche und die kausaltheoretische Methode in sie einführte. Das, was die Gesellschaftslehre zu leisten hat, das aufschließende Wesensverständnis der Gesellschaft, muß der Naturwissenschaft, die es mit unverstandenen, äußerlichen

Dingen zu tun hat und darum ihren Schwerpunkt in dem verknüpfenden Denken und in der Induktion findet, ewig fremd bleiben.

Spanns groß angelegte Synthese bedeutet den Versuch, die Gesellschaftslehre als Geisteswissenschaft zu betreiben. Er stellt die These auf, daß der Geist nur in der Gezeitung, d. h. in realen Menschen lebe, und daß andererseits gesellschaftliche Wirklichkeit nichts anderes sei als verwirklichter „ausgliederter“ Geist. Der Satz, daß das Ganze früher ist als der Teil, wird in äußerster Konsequenz durchgeführt. Die sozialen Gebilde sind nicht Summen von Individuen, sondern geistige Gehalte, die sich aus dem überindividuellen Ganzen ausgliedern.

Das unbestreitbare Verdienst Spanns besteht darin, daß er den Individualismus bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt und seine Unhaltbarkeit dargetan hat. Aber es scheint, daß er in dem berechtigten Kampfe gegen den Individualismus in das entgegengesetzte Extrem gefallen ist. Gewiß ist die Gesellschaft keine Summe atomistischer Einheiten, aber sie ist auch keine Ausgliederung eines überindividuellen Ganzen. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte, in der aristotelischen Auffassung, die der Vielheit und der Einheit in gleicher Weise gerecht wird. **E. Hartmann.**

IV. Ethik.

Die Ethik Franz Brentanos. Von H. Margolius. Leipzig 1929, F. Meiner. gr. 8. VIII, 104 S. *№* 4,—.

Inhalt: 1. Darstellung der Grundgedanken. 2. Kritische Betrachtung. 3. Charakteristik.

Die vorliegende Arbeit gibt eine kurze Darstellung und Kritik der ethischen Lehre Franz Brentanos und sucht zugleich die Grundlinien einer weiterführenden Theorie zu entwickeln.

Die Ethik Brentanos ist, wie der Verfasser ausführt, durchaus objektivistisch. Es gibt Gegenstände, die liebenswert, und Gegenstände, die hassenswert sind. Die ersteren sind gut, die letzteren schlecht. Gegen diese Auffassung wendet der Verfasser ein, die Frage, ob etwas liebenswert oder hassenswert sei, könne nicht im Hinblick auf den Gegenstand allein entschieden werden, es komme darauf an, ob der Gegenstand dem handelnde Subjekte selbst einen Wert oder einen Unwert bedeute. Ein und derselbe Gegenstand könne für den einen liebenswert und für den anderen hassenswert sein.

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Verfassers über Brentanos persönliche Gestalt. Brentano ist ihm ein mittelalterlicher Metaphysiker, der auch in der Ethik über die Gebundenheit seiner Denkart nicht hinaus kann. Seine Ethik ist eine Vereinigung von Güterethik und Gesetzesethik und zeigt so die Doppelseitigkeit kontemplativer und aktivistischer Tendenzen auf, die auch für seine Persönlichkeit charakteristisch ist. Geruhige Güte, Abgeklärtheit und Milde auf dem Grunde einer kämpferisch-

kraftvollen Haltung — so stellt sich uns das Bild Brentanos vor Augen. Hingabe an ein höchstes Sein und damit der Glaube an objektiv absolute Wahrheit, das ist das Grundfaktum seines Lebens. **E. Hartmann.**

Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtmoral. Von A. Kolnai. Paderborn 1930, Schöningh. gr. 8. XII, 447 S. *M* 10, ---.

Das gedankenreiche und tiefeschürfende Buch sucht durch eine phänomenologische Analyse des sexuellen Erlebnisses zu Sinn, Wert und Unwert des Sexuellen vorzudringen und so aus der total und exakt gesehenen Wirklichkeit zu den Normen der Sexualethik emporzusteigen. Dabei steht der Verfasser auf dem Boden der christlichen Ethik, als deren Kern er die Lehre von der geistigen Persönlichkeit als der zentralen Trägerin der sittlichen Werte ansieht.

Der Gang der Erörterungen ist folgender: Der erste Abschnitt behandelt formale Probleme der Sexualethik, der zweite das Inhaltliche der Sexualethik im allgemeinsten Sinne: die ethische Geartetheit des Sexuellen überhaupt, seine Beziehung zu der Persönlichkeit, zum Lebensganzen, seinen Zusammenhang mit der Sünde. Der dritte Abschnitt ist den spezielleren Fragen der Sexualethik gewidmet. Er zerfällt in zwei Abteilungen, deren erste die psychophysische, deren zweite die soziale Seite des Sexualproblems behandelt. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Fragen, die nicht mehr der reinen Ethik angehören, sondern die gesellschaftliche Sexualmoral, ihren Sinn, ihre Begründung, ihre ethische Beglaubigung und die Grenzen ihrer Geltung betreffen.

So behandelt der Verfasser mit abgeklärter Ruhe, gesundem Urteil und kritischem Scharfsinn das ganze ausgedehnte Gebiet der menschlichen Sexualität in ihrem Sinn, ihrer Verklärung und ihrer Herabwürdigung. Mit Recht hebt Professor H. Eibl, der dem Buche ein Vorwort geschrieben hat, als seinen Hauptvorzug die glückliche „Spannung“ hervor, die zwischen der Einfachheit der leitenden Gedanken und ihrer nuancenreichen Anwendung auf die bis ins Kleinste abgestufte Wirklichkeit des Lebens besteht.

Das Buch setzt reife Leser voraus, wird diesen aber mannigfache Aufklärung und große geistige Bereicherung gewähren. Besonders ist es Ethikern, Psychologen und Pädagogen zu empfehlen. **E. Hartmann.**

V. Mystik und Askese.

Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung. Von A. Back, Claretiner. Würzburg 1930, C. J. Becker. gr. 8. VIII, 112 S. *M* 3, ---.

Inhalt: 1. Einleitendes. 2. Theresias Leben und Schaffen. 3. Das mystische Erlebnis der Gottesnähe. 4. Psychologische Analyse des mystischen Erlebnisses der Gottesnähe. 5. Art der Gotteserkenntnis beim mystischen Erlebnis der Gottesnähe.

Aus dem weitverzweigten Fragenkomplex der Mystik greift der Verfasser das bei religiösen Persönlichkeiten so oft erwähnte Erlebnis der Gottesnähe heraus und sucht es individualpsychologisch an Theresia von Jesus zu studieren. Auf Grund seiner klaren und überzeugenden Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, daß das mystische Erlebnis der Gottesnähe aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengewachsen ist, „nämlich den unmittelbar erfaßten, innerseelischen Bewußtseinerlebnissen des mystischen Erkennens, Fühlens und Wollens; einem vom Mystiker selten beobachteten, auf dem Schlußverfahren beruhenden Denkschritt, der eine göttliche Ursache hinter diesen Erscheinungen sucht; und endlich einem Affektausbruch, welcher der aus den beiden vorhergehenden Elementen entsprungenen Ueberzeugung, die göttliche Einwirkung zu erfahren, auf dem Fuße folgt.“ (104).

Dementsprechend muß die Frage, ob das mystische Erlebnis einen wesentlich neuen Weg zur Gotteserkenntnis eröffnet, verneint werden.

Fulda.

E. Hartmann.

Die Askese. Eine religionsphilosophische Untersuchung von Kr. Schjelderup. Berlin u. Leipzig 1928, W. de Gruyter. gr. 8. VI, 249 S.

Das Buch Schjelderups will drei Fragen beantworten: 1. Was treibt den Menschen zur Askese? 2. Welche Wirkungen hat die Askese? 3. Welchen Wert hat die Askese?

Unter Askese versteht der Verfasser die vorsätzliche Unterdrückung des natürlichen menschlichen Trieblebens, das als dem moralisch-geistigen Leben entgegengesetzt aufgefaßt wird. Die Anwendung der psychoanalytischen Methode auf die asketischen Erscheinungen führt ihn zum Ergebnis, daß die Askese unter dem Gesichtspunkt unbewußter Trieberfüllung anzusehen ist. Die bewußten Motive treten überall hinter den unbewußten seelischen Prozessen zurück. Bei dem einen Asketen ist das entscheidende Motiv die Reaktion, bei einem anderen das Schuldgefühl, bei einem dritten der Masochismus usw. Allen Asketen gemeinsam ist, daß die entscheidenden Motive aus dem unbewußten Triebleben stammen. So ist die Askese nicht nur Triebverneinung, sondern ebenso Triebbejahung und Wunscherfüllung. Es können sich in ihr sado-masochistische, exhibitionistische und fetischistische Triebe auswirken. An sich kommt der Askese kein sittlicher Wert zu. Sie entspringt ja egoistischen Motiven und strebt die Befriedigung des eigenen unbewußten Trieblebens an. Sie kann aber unter Umständen durch Sublimierung der Triebe zu einer Bereicherung des religiös-ethischen Lebens führen.

Der Verfasser verfügt über eine nicht geringe Literaturkenntnis, doch verwertet er neben wissenschaftlich brauchbarer Literatur auch minderwertige Quellen, ja offenbare Pamphlete. Methodisch ist zu beanstanden, daß er einzelne Erscheinungen, die nur im Zusammenhang des ganzen

Lebens eines Asketen verstanden werden können, isoliert betrachtet. Nicht einmal die Begriffsbestimmung der Askese ist einwandfrei, wenigstens paßt sie nicht für die christliche Askese. Diese hat nicht die Unterdrückung des natürlichen Trieblebens zum Ziele, sondern seine rechte Ordnung. Ihr letztes Ziel ist nicht die Erreichung mystischer Zustände, sondern die christliche Vollkommenheit, die in der Gottesliebe besteht.

Fulda.

E. Hartmann.

VI. Geschichte der Philosophie.

Die Kerngedanken der Philosophie Platons. Von Constantin Ritter, Prof. der Philosophie in Tübingen. München 1931, Ernst Reinhardt. X u. 346 S. gr. 8. Brosch. *M* 12,—; Leinen *M* 14,—.

C. Ritter hat über 40 Jahre lang den Schriften Platons ein eingehendes Studium geschenkt, bereits i. J. 1888 Untersuchungen über Platon veröffentlicht und in der Zwischenzeit eine Reihe bedeutsamer Bücher über Platon verfaßt, unter denen sein größtes Werk: *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 1. Bd., München 1910, 2. Bd., München 1923, die erste Stelle einnimmt. Wo nunmehr dieser Forscher von internationalem Ansehen die Kerngedanken der platonischen Philosophie in einem neuen Werke vorlegt, gebührt ihm für diese verdienstvolle Arbeit aufrichtiger Dank. Das neue Buch ist mit warmer Verehrung und Liebe zu Platon geschrieben, die der Verfasser mit denselben Worten wie in seinem umfangreicheren Werke ausdrückt: „Mir ist er: ein Philosoph, wie ich keinen zweiten kenne; ein Künstler ersten Ranges; ein Mensch — gottbegnadet wie wenige andere, unvergleichlich für alle Zeiten und von geistigen Wirkungen, die Unzähligen zum Segen gewesen sind und sein werden bis in die späteste Zukunft“ (334).

Das Buch zeichnet zunächst eine kurze Lebensskizze und stellt dann die Philosophie Platons dar. Der umfangreiche Stoff ist folgendermaßen gegliedert: Der erste Teil trägt den Hauptinhalt der früheren Schriften bis zum Theaitetos einschließlich vor, wobei zunächst die ethischen Gedanken und dann die Seins- und Erkenntnislehre dieser Schriftenreihe entwickelt wird. Der zweite, größere Teil behandelt die „Altersschriften“, beginnend mit der Inhaltsangabe des Parmenides, dessen Interpretation so viele Schwierigkeiten bietet und von den Erklärern in verschiedener Weise versucht wird. R. entwickelt die Philosophie der „Altersschriften“, gesondert in die Kapitel: Erkenntnis- und Seinslehre, Logik, Naturlehre (d. h. Kosmologie, Physik und Anthropologie), Ethik und Staatslehre, Aesthetik und schließlich Gotteslehre. Da sich aus Platons Werken kein fest gegliedertes System gewinnen läßt, so verbindet R. die genetische und systematische Betrachtungsweise, arbeitet die Kerngedanken der platonischen Lehre aus den einzelnen Schriften heraus und stellt sie in systematischer Anordnung dar.

Die Ideenlehre hat von jeder eine verschiedene Interpretation erfahren. Nach Platons größtem Schüler, Aristoteles, der 20 Jahre lang

der platonischen Schule angehört hat, ist diese Lehre so zu verstehen, daß Platon reale Wesenheiten angenommen habe, die jenseits aller Sinnlichkeit ein raum- und zeitloses Sein haben. Die Ideen seien die beharrlichen Urbilder der sinnfälligen Einzeldinge, die ihrerseits an diesen teil hätten und ihre Abbilder und Nachahmungen seien. Neuerdings sucht die namentlich von Paul Natorp geführte Marburger Schule die Ideen im logischen Sinne zu erklären. Nach Natorp ist die Idee nicht ein Ding, sondern eine Methode und Grundlage zur Erforschung der Phänomene. Sie ist die Denksetzung, die nur nach dem in ihr gesetzten Inhalt und ohne jede Beimischung von empirischen Daten zu verstehen ist; sie besagt, daß die Mannigfaltigkeit der Einzelfälle beherrscht ist von dem unwandelbaren Gesetz. R. lehnt sowohl die aristotelische wie Natorpsche Deutung ab. Der Grundgedanke der Ideenlehre ist nach ihm folgender: Es gibt eine strenge Wahrheit, die über alle persönlichen Meinungen erhaben ist und jede subjektive Willkür ausschließt. Die absolute Wahrheit setzt aber eine unveränderliche Wirklichkeit voraus, auf die sich unsere Gedanken und Worte beziehen; die Ideen sind die objektive Grundlage unserer wahren Erkenntnisse (82—114, 117, 120f., 174—211, 321). Zu wünschen wäre, daß R. gesagt hätte, worin die objektive Grundlage der Ideen besteht. Für Platon und Aristoteles handelt es sich ja, nicht weniger wie für Kant und den Neukantianismus, hauptsächlich um die hochbedeutsame erkenntnistheoretische Grundfrage, wie das absolut Notwendige, Unveränderliche und Allgemeine in unserer Erkenntnis zu verstehen ist.

C. Nink S. J.

Sant' Anselmo, Vita e pensiero. Da Arrigo Levasti. Bari 1929
Gius. Laterzi & Figli. 196 S.

Vom genannten Werk wurde, als es noch im Druck war, im 4. Heft des 42. Bandes (1929) dieser Zeitschrift S. 506—509 bereits das erste Kapitel in deutscher Uebersetzung gebracht. Gegenstand ist Leben und Lehre des hl. Anselm.

Inhalt: Kap. 1. Skotus Eriugena und der hl. Anselm. Kap. 2. Sein Leben. Kap. 3. Glaube und Vernunft. Kap. 4. Gott nach dem „Monologium“. Kap. 5. Das „Proslogium“. Kap. 6. Auseinandersetzung zwischen Gaunilo und Anselm. Kap. 7. Die Wahrheit („De veritate“). Kap. 8. Dialektische Pause („De Grammatico“). Kap. 9. Die Willensfreiheit („De libero arbitrio“ — „De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio“). Kap. 10. Heil und Erlösung („Cur Deus homo“). Kap. 11. Die Dreifaltigkeit („Monologium“ — „De fide trinitatis“ — „De processione“). Kap. 12. Zusammenfassung. Angefügt ist außer einem Namensverzeichnis eine ausgezeichnete Bibliographie über den Heiligen und seine Lehre.

Der Verfasser macht von seiner besonderen Vorliebe für die tiefinnerliche, ganz gotterfüllte Persönlichkeit des hl. Anselm keinen Hehl. Sie äußert sich auf jeder Seite des Buches; sie strahlt aus selbst auf die Form der Darstellung. So stark läßt sich der Verfasser von St. Anselm

Gedanken ergreifen, daß sie in ihm von neuem Leben werden und seinen Worten oft das Gepräge erhabener Begeisterung verleihen. In der Tat, des Heiligen Gedankengänge, die stets um Gott wie um den Mittelpunkt kreisen, sind so voller Kraft, Reichtum und Tiefe, daß sie die innere Ergriffenheit des Verfassers sehr wohl rechtfertigen. Arrigo Levasti bewährt sich hier als Herold des hl. Anselm durch die Treue und Tiefe der Einfühlung sowie durch die Eindringlichkeit und Beredsamkeit der Wiedergabe.

Fulda.

Dr. Flügel.

Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen.

Von Hans Liebeschütz. Verlag von B. G. Teubner in Leipzig, 1930; 179 S.; geh. 15 Rm.

Die heilige Seherin und Prophetin Hildegard von Bingen war lange Zeit fast nur bekannt als eine heilige Schriftstellerin, deren bedeutendstes Werk den Namen „Scivias“ trägt. An dieses Werk schlossen sich die Betrachtungen an, die über die Heilige und ihre Bedeutung für die Wissenschaft angestellt wurden. Jedoch wurde bisher noch nicht versucht, die tieferen Zusammenhänge in den Lehren Hildegards nach Wesen, Bedeutung, Einfluß und Wirkung aufzudecken. Diese Arbeit hat nunmehr in dankenswerter, gründlicher Weise der Verfasser des vorliegenden Werkes übernommen. Die erste Aufgabe, die von Liebeschütz glücklich gelöst wurde, ist die Beantwortung der Frage: Welcher Weg hat die heilige Hildegard von den Absichten ihrer religiösen Verkündung zur Aufnahme antiker Kosmosmotive als Darstellungsmittel geführt? Und die zweite Aufgabe ist die Verdeutlichung der Verbindung zwischen allegorischer Theologie und Weltbild. Bei der darstellenden Lösung dieser Grundfragen der Lehren Hildegards, die in der astrologischen Bildgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt, verbreitet sich der Verfasser über die Allegorie und die Vision als Lehrform, um daran seine und Hildegards Betrachtungen über den Makrokosmos und Mikrokosmos, Weltepochen und Weltende anzuschließen. Das letzte Kapitel „Die Prophetin“, ist der Erforschung der Persönlichkeit der Heiligen gewidmet. Wenn wir auch nicht in allen Deutungsversuchen dem Verfasser zustimmen können — oft fordert seine Darstellung zum Widerspruch heraus — so glauben wir doch, diesem Werke kein gleichwertiges zur Seite stellen zu können. Auf jeden Fall wird alle künftige Hildegardis-Forschung der vorliegenden Arbeit ein gründliches Studium schenken müssen.

H. Fels.

Die Utopia-Schrift des Thomas Morus. Erklärt von H. Brockhaus. Leipzig 1929, B. G. Teubner. 89 S. 8^o. Geh. M 4,80.

Platons Staatsideal in seinen Werken Politeia und Nomoi hat auf die Folgezeit nie ganz seinen Einfluß eingebüßt. Auch ein Thomas Morus hat sich auf dasselbe bezogen. Aber das utopische Element hat mit Recht den Realpolitiker und den Sozialwirtschaftler abgestoßen. Nur eine phan-

tasiefreie Sozialphilosophie wird lebensnahe bleiben und auf Gehör rechnen können. Trotzdem ist die Utopia-Literatur immer umfangreicher geworden.

Brockhaus sucht Morus' Schrift historisch zu deuten, so daß sie aufhörte ein Phantasieprodukt zu sein. Nach ihm ist sie im Jahre 1516 entstanden, und zwar in dem Kreise: Thomas Morus, Erasmus, Petrus Aegidius u.s.w., nachdem in der neunten Sitzung des Laterankonzils am 5. Mai 1514 die Reform in „allzu geringem Maße erledigt“ (S. 6) worden sei. So daß sie also gedacht sei „als Denkschrift für die Teilnehmer des Konzils und das weite hinter ihm stehende Publikum“ (S. 31). Unter Utopien sei das Athos-Land mit seiner Mönchsrepublik und unter dem zweiten Teile die westlichen Länder (Kirchenstaat u.s.w.) zu verstehen. Dem ganzen Werke liege ein Bericht über den Athosstaat zugrunde, den Raphael [d. i. ein Deckname für den Erzbischof Gabriel Merino von Bari nach Brockhaus' Vermutung] selbst besucht und beschrieben habe. Natürlich habe man eine große Anzahl von Veränderungen in der Schrift vorgenommen, damit man nicht offenen Anstoß erregte.

Man muß zugeben, daß eine große Zahl von Parallelen zwischen dem vom Athos Bekannten und den Angaben der Utopia-Schrift bestehen, so daß die Möglichkeit und sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die genannte Hypothese von Brockhaus geltend gemacht werden können. Aber zu einer geschichtlichen Sicherheit reichen die Momente nicht aus. Es müßte vielmehr die Absicht bei Thomas Morus und ebenso bei Erasmus positiv nachgewiesen werden. Ebenso müßte der Athos-Bericht und seine Verwendung positiv erhärtet werden. Außerdem sind die „Veränderungen“ oft derart einschneidender Natur, daß man sich nur schwer denken kann, die Leser hätten das alles richtig erraten und gedeutet. Jedenfalls würde diese Hypothese Brockhaus', wenn sie sich weiter geschichtlich beweisen ließe, jener Schrift den Phantasiecharakter nehmen und den Versuch, sie im Geiste des Sozialismus und Kommunismus zu verwerten, für immer unmöglich machen.

Bonn-St. Augustin.

Dr. Kiessler.

Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin. Von Elisabeth Feist.

Halle (Saale), Max Niemeyer. XIII u. 83. S. *M* 4,—.

Die vorliegende Schrift, welche die interessante und anregende Gestalt von Jean Bodin aus dem philosophischen und politischen Geistesleben Frankreichs im 16. Jahrhundert darstellt, zeichnet sich aus durch klare und bündige Sprache und Vorsicht im Urteil. Sie vermeidet eine Gefahr, die bei der Darstellung der geistigen Eigenart von Bodin besonders vorhanden ist, nämlich zu schematisieren und ihn einseitig dem Mittelalter oder der Neuzeit einzuordnen. Damit ist ein weiterer Vorteil gegeben: Die Schrift scheint die wissenschaftliche Diskussion über Bodin ihrem Ziele näher gebracht zu haben und liefert für die klug abwägenden Urteile von Dilthey: Bodin sei religiös-universaler Theist (S. 8) und von Rehm: es

handle sich bei der Staatsauffassung von Bodin um eine „enzyklopädisch gemischte Definition“ (S. 47) gute, überzeugende Argumente. Bodin's Weltbild erinnert fast an das Anselmsche *Credo ut intelligam*. Doch liegt der Akzent unbedingt auf dem Letzteren, der rationalen Einsicht und das *Credo*, der Glaube, ist nicht so sehr der Glaube der Kirche, sondern derjenige der menschlichen Natur. Die Auffassung von Bodin über Gott, sein Wesen, die Schöpfung und Endlichkeit der Welt ist inhaltlich ganz thomistisch, doch ist dieses mittelalterliche Erbe in seiner gedanklichen und beweismäßigen Formung zum „rationalen Gottesglauben“ (S. 19) geworden. Diese Zwischenhaltung zwischen dem „religiösen Weltbild der Scholastik und dem weltlichen Geist der Renaissance“ (S. 82) geht auch durch Bodin's Begriffsaufstellungen von Entstehung und Wesen des Staates und der Staatsgewalt, also die staatsrechtlich-politischen Schriften, die bei Bodin den größten Teil seiner Lebensarbeit ausmachen. Scholastisch ist der Organismusgedanke: die Familie ist die menschliche Gemeinschaftsform vor der Staatsbildung, gehört also nicht in die Wesensbestimmung vom Staat, ist aber dessen feste Grundlage: insofern findet sich auch der Begriff *mesnage* mit Recht in der Definition vom Staat. Auch die „Machtstellung des Fürsten“ oder allgemein die „*puissance souveraine*“ ist „durch die Gliedstellung innerhalb des Staatsganzen bedingt“. Diese beiden Merkmale des Staatsbegriffes wie auch das dritte Merkmal: „was gemeinsam ist“, das sich letzten Endes bei Bodin als „lebendige Einheit der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensmöglichkeiten“ klärt, ruhen auf dem Organismusgedanken. Religiöses Erbgut ist die Idee: der Fürst ist Abbild Gottes auf Erden, dieser und das Volk sind durch die Naturgesetze gebunden, deren Evidenz eine Selbstverständlichkeit ist und die göttlichen Gesetzen gleichgestellt sind. Der Staat ist der Lebensraum, in dem der Mensch zu seinem Ziel, der *contemplatio* in Gott gelangt. Neuzeitliches Denken zeigt sich indes im folgenden: Die Entstehung des Staates beruht auf der „Anmaßung“ eines Starken, der Anlaß ist die Ungebundenheit des Menschen, sobald er die Enge der Familiengemeinschaft durchbrochen, ein Einschlag, der an Hobbes erinnert. Der Staat ist keine „notwendige Ausdrucksform menschlichen Willens“ wie bei Aristoteles, sondern mehr eine bewußte Zweckeinrichtung, die freilich auf Grund der menschlichen Ungebundenheit notwendig ist. Aus dem Renaissancegeist stammt die Annahme, daß die Menschen ihr Ziel in Gott mit ihren natürlichen Kräften erreichen, wobei Gott durch seinen Vorsehungsplan, durch Offenbarung und Vermittlung von Geistern gegenwärtig ist. So fremd sich auch die letztere Bestimmung in der rationalen Geisteshaltung von Bodin ausnimmt, dieses und andere Momente besagen deutlich: Bodin ist kein Deist, sondern Theist. Diese Zwischenhaltung zwischen dem Geist des Mittelalters und dem Geist der Neuzeit betrifft, wie die vorliegende Schrift mit Recht behauptet und beweist, das Wesentliche in der Geisteshaltung von Bodin. Auf dieser Zwischenhaltung beruht auch die Anziehungskraft dieser interessanten Ge-

stalt. Die Lektüre seiner Werke oder wenigstens dieser dankenswerten Schrift über dieselben ist auch für den modernen Leser, besonders wegen des hohen sittlichen Niveaus und ihrer Gleichsetzung von Naturgesetz und Gottesgesetz, ein Stück politischer Willensbildung im modernsten Sinne des Wortes.

Würzburg.

Dr. Rotter.

Montaigne fidéiste. Par H. Janssen. Nijmegen-Utrecht 1930.
8°. 167 S.

Montaignes Zeit sah auf religiösem Gebiete tiefgehende Spaltungen und Religionskämpfe voll Erbitterung und auf philosophischem Gebiete eine gewisse Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit Herrin vieler Geister werden. Diese Schattenseiten weist auch Montaignes Bild auf, das im übrigen so verschieden gezeichnet worden ist.

Janssen ist einer Meinung mit jenen Philosophiehistorikern, die Montaignes Individualismus anerkennen und sein Mißtrauen auf die Kraft der natürlichen Erkenntnis, die ihren Bemühungen den Besitz endgültiger Wahrheit versagt sieht, nicht leugnen. Worauf es ihm vor allem ankommt, ist, zu zeigen, daß Montaignes Stellung zum Glauben positiv ist und er an demselben festhält. Er kennt zwar die gegenteilige Stellungnahme eines Sainte-Beuve, Prévost-Paradol, Lanson, Stapfer, Guizot und vieler anderer, auf deren Gründe er auch im einzelnen eingeht, aber er sieht in der Ansicht von Villay, Mazel, Strowski, Busson usw., die auf seiner Seite stehen, die geschichtliche Wahrheit über Montaigne. Mit großer Sorgfalt sucht Janssen seine Ansicht zu erhärten. Gestützt auf eine reiche Literatur, in der indes E. Kühn, *die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit*, Straßburg 1904, Weigand, *Montaigne*, München 1911 und Kurt Herzberg, *die skeptischen, naturalistischen und rigoristischen Elemente in M.s. ethischen Anschauungen*, Leipzig 1904, nicht berücksichtigt erscheint, bringt er beachtenswerte Momente zur Beurteilung von Charakter und Werk Montaignes vor. Ein gewisses Sphinxmoment wird indes Montaignes Lebensbild wohl immer aufweisen, ähnlich jenem eines Descartes, dem Maxime Leroy in seinem Werke (Paris 1929 erschienen) den Titel „Le philosophe au masque“ beilegt.

Bonn-St. Augustin.

Dr. Kiessler.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber. Erste Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, in Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber, herausgegeben von H. Finke. 2. Band. Münster i. W., Aschendorff, 1930; VIII u. 402 S.; 12 Tafeln; geh. *M* 18, geb. *M* 20,50.

Wie der erste Band der „Gesammelten Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens“, so enthält auch der zweite Band dieser Sammlung teilweise

hochbedeutsame Arbeiten, die in einzigartiger Weise bekunden, daß Wahrheit und Wissenschaft eine internationale, vielleicht auch eine übernationale Angelegenheit sind. Deutsche, Schweizer und Spanier haben aus ihren speziellen Wissensgebieten ein innerlich geschlossenes, einheitliches Werk geschaffen. Da für die Leser des Philosophischen Jahrbuches der Aufsatz von Dr. Maria Schlüter-Hermkes über den spanischen Philosophen Jaime Balmes besonderes Interesse haben dürfte, sei hier kurz das Ergebnis der Balmes-Studien der gelehrten Verfasserin skizziert: Jaime Balmes hat kein geschlossenes, philosophisches System geschaffen, weil ihn sein früher Tod — er starb mit 38 Jahren — daran hinderte. Seine Gedanken stehen vielfach lose, manchmal unvereinbar nebeneinander. Am nächsten steht Balmes der Scholastik und Leibniz, mit denen ihm die rationalistische, metaphysische, theozentrische Grundrichtung gemeinsam ist. Das hindert ihn aber nicht, ihre Lehren an entscheidenden Punkten scharf zu kritisieren. Großen Einfluß auf die Entwicklung seines Denkens haben Malebranche und Buffier. Sein Kampf gilt besonders dem Skeptizismus, dem Idealismus und dem Sensualismus. Von der deutschen Philosophie, die Balmes nur aus französischen Uebersetzungen kannte, sagt Balmes in seinen bekannten „Briefen an einen Zweifler“: „Glauben Sie, daß der Abgrund, an den sie führt, weniger tief ist, als der des Voltairianismus?“ Seine Kritik an der „symbolischen Sprache“ und den „phantastischen Gedanken“ des deutschen Idealismus erinnert an die „belletristische Art, zu philosophieren“, die sein Zeitgenosse Bernard Bolzano dem deutschen Idealismus vorwirft. Trotzdem (oder vielleicht eben deswegen?) ist Balmes „ein fruchtbarer, aufgeschlossener, ein im Spanien des 19. Jahrhunderts und seitdem unübertroffener Denker.“

H. Fels.

Weltanschauung und Pädagogik Adalbert Stifters. Von Dr. phil. A. G. Müller. In Kommission bei Fried. Cohen in Bonn, 1930; 84 S.; geh. 4 Rm.

Die vorliegende Schrift zeugt von einem feinen und tiefen Verstehen des Menschen, Künstlers und Pädagogen Stifter. Der Verfasser weist auf zwei bisher vielleicht geflissentlich übersehene Faktoren hin, die für die geistige Entwicklung und Eigenart Stifters bedeutsam sind: die durch das Bauerntum bedingte Verbindung mit der Natur und das durch den Katholizismus festgegründete und weitergerundete Weltbild. Durch diese beiden Faktoren ist Weltanschauung und Pädagogik Stifters zutiefst bestimmt. Die Weltanschauung wird näherhin dahin charakterisiert, daß sie nicht Pantheismus ist, sondern Panentheismus im Sinne des Pauluswortes „in ihm leben, bewegen wir uns und sind wir“. An dieser Tatsache ändert nichts die Wahlverwandtschaft Stifters mit Goethe, Schopenhauer und Nietzsche. Vielleicht noch deutlicher als in Baader finden wir in Stifter eine glückliche Synthese von Antike und Christentum. Sehr instruktiv ist, was der Verfasser über diese Beziehungen leider nur andeutet. Die Pädagogik

Stifters erinnert an die Pädagogik des Romantikers Fr. H. Chr. Schwarz, über den vor einigen Jahren J. Martin ein treffliches Buch geschrieben hat. In einem Briefe an Erwin Rohde gibt Nietzsche die Grundlage der Pädagogik Stifters an: „Sodann können wir nur dadurch zu wirklichen Lehrern werden, daß wir uns selbst mit allen Hebeln aus der Zeitluft herausheben und daß wir nicht nur weisere sondern auch bessere Menschen sind.“ Auf dieses „weiser“ und besser“, also auf den Wert der Persönlichkeit des Lehrers und Erziehers legt Stifter den Hauptton. Weiterhin ist die Erziehung durch drei Kreise bestimmt: Natur, Menschen, Dinge. Unterrichten ist für Stifter wesentlich Liebesbetätigung. Sehr richtig ist in dieser Verbindung der Hinweis des Verfassers auf die Liebesmetaphysik Baaders, wie überhaupt zwischen Baader und Stifter viele verwandtschaftliche Beziehungen bestehen, auf die der Verfasser hätte näher eingehen dürfen.

H. Fels.

Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. Von Martin Busse, Berlin 1931. Verlag von Junker und Dünnhaupt. VIII u. 141 S. gr. 8. Brosch. *M* 7,—.

Diese vor allem unter dem Einfluß von Julius Binder entstandene Schrift will die Staatslehre Hegels in der Phänomenologie des Geistes und ihr Verhältnis zu seinem System der Enzyklopädie untersuchen. Dementsprechend behandelt das Buch zunächst Thema und Aufgabe der Phänomenologie und die Darstellung des Staates im erscheinenden Wissen. Dann bestimmt es den Unterschied der Phänomenologie und des Systems und zeigt, wie dadurch eine Verschiedenheit in der Darstellung des Staates bedingt ist. An dritter Stelle wird die Phänomenologie im Zusammenhang der zeitlichen Entwicklung zum System hin betrachtet. B. kommt im Gegensatz zu Franz Rosenzweig (*Hegel und der Staat*, 1920) zu dem Ergebnis, daß Hegels Auffassung über das Verhältnis von Moralität und Staat sich nicht wiederholt gewandelt habe, sondern eine stetige Entwicklung aufweise, die von den naturrechtlichen Schriften der Jenenser Zeit zur Phänomenologie des Geistes und von dieser weiter zum System der Enzyklopädie führt. Die Schrift hat die Zusammenhänge in der Lehre Hegels gut dargestellt. Eine kritische Stellungnahme liegt nicht in ihrer Absicht.

C. Nink S. J.

VII. Vermischtes.

Philosophisches Wörterbuch. Von M. Apel. Sammlung Göschen Band 1031. Berlin. 1930. W. de Gruyter. 16^o. 155 S. Geb. 1,80 *M*.

Apel, Mitbegründer der Humboldt-Hochschule in Berlin, hat hier auf knappem Raum die grundlegenden philosophischen Begriffe zusammengestellt, deren Kenntnis bei der Lektüre der philosophischen Klassiker, sowie für das Verständnis der philosophischen Gegenwartsprobleme unentbehrlich ist. Die Definitionen sind kurz und klar. Jede überflüssige Pro-

blematik wird vermieden. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser vor der Gegenwart nicht haltgemacht hat, sondern auch die Termini der Phänomenologie und der Grundwissenschaft in seine Arbeit einbezogen hat. Mit besonderer Ausführlichkeit werden die Begriffe der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus behandelt. Auch das naturwissenschaftliche Denken hat Berücksichtigung erfahren. (Vgl. Atom, Element, Relativitätstheorie, Makrogesetze, Mikrogesetze.) Das Werkchen ist zur ersten Einführung, wie zum Studium philosophischer Autoren, besonders der neueren Zeit, gut geeignet. Fulda.

E. Hartmann.

Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner. Werl 1930. Franziskusdruckerei. 8°. 218 S.

Seit 1919 hielten jährlich die Lektoren der nordamerikanischen Franziskanerprovinzen eine Konferenz wissenschaftlichen Charakters ab. Diesem anregenden Beispiele folgte man im deutschen Sprachgebiete seit 1921. In bestimmten Zeitabschnitten folgten sich die Konferenzen, deren Niederschlag buchmäßig weiteren Kreisen geboten wurde.

Die vorliegende Arbeit gibt ein Bild der Konferenz, die am 3.—7. September 1929 in Schwaz in Tirol stattfand. Sie enthält außer der Einleitung und Eröffnungsansprache drei Teile, einen theoretischen, einen praktischen und den Bericht über die Arbeitsgemeinschaften.

Der theoretische Teil weist folgende acht Referate auf, in denen besondere Rücksicht auf das Augustinusjubiläum genommen wird: 1. *Zum Begriffe von Natur und Gnade* von P. Delazer (Schwaz), 2. *Die Natur in der Uebernatur nach der Lehre des hl. Augustin* von P. Romeis (Fulda), 3. *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule* von P. Meier (Quarrachi bei Florenz), 4. *Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus* von P. Soiron (Glabach-Reydt), 5. *Deutung und Bedeutung der Schrift des hl. Bonaventura „De reductione artium ad theologiam“* von P. Trimolé (Metz), 6. *Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neuesten Forschung* von P. Schwendinger (Schwaz), 7. *Zur Frage „Theologie und Mystik beim hl. Bonaventura“*. *Ergebnisse neuerer Bonaventuraforschung* von P. Roth (München). 8. *Augustinus und Bonaventura, eine geistesgeschichtliche Parallele* von P. Schlund (München).

Im praktischen Teile kommt die *Weltflucht und Weltoffenheit nach St. Bonaventura* (P. Kaup-Paderborn) und *Pädagogik und Uebernatur* (P. Kurz-München) zur Sprache.

Der Bericht der Arbeitsgemeinschaft enthält beachtenswerte Ausführungen über die Bedeutung der Weltanschauungsfragen im Schulbetrieb von P. Demuth, Glabach-Reydt (S. 209—15) und den Gedankenaustausch der liturgischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft (S. 216—8).

Außer der persönlichen Anregung und Fühlungnahme, die die Tagungen ihren Teilnehmern bieten, ist hier die sachliche Förderung zu begrüßen, die die Fragen der Ideenwelt eines Augustinus und Bonaventura erfahren. Insbesondere sind die Arbeiten von Romeis, Meier und Schwendinger hervorzuheben.

Das Werk ist eine würdige Ehrengabe zum Jubiläum des Denkers von Hippo und seines großen Geistesverwandten im dreizehnten Jahrhundert. Darum kann es allen Freunden der Philosophie- und Dogmengeschichte empfohlen werden.

St. Augustin bei Bonn.

Dr. Kiessler S. V. D.

Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge, gehalten auf der Tagung der Klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930, von J. Straux, W. Schadewaldt, P. Friedländer, E. Fränkel, B. Schweitzer, Ed. Schmidt, M. Gelzer, H. Kuhn, herausgegeben von Werner Jaeger, 1. Vorsitzenden der Fachtagung. 1931. Leipzig, Berlin, Teubner, geh. 5,60 *M.*

Philologie und Archäologie reichen sich hier die Hand, um das Problem des Klassischen und die Antike von den verschiedensten Seiten her zu beleuchten. Was ist klassisch? Wer sagt uns, daß eine Dichtung, ein Kunstwerk oder eine staatliche Einrichtung klassisch sei? Bezieht sich der Begriff des Klassischen auf die ganze Antike oder nur auf bestimmte Bezirke der Antike? Ist das Klassische ein Gattungsbegriff für Kulturerscheinungen, die sich gesetzmäßig wiederholen, oder gilt das Prädikat klassisch nur für das Zeitalter des Perikles und die Literatur und Kunst dieser Zeit? Kann man auch Gotisches, Romantisches und Barock von ihrer einmaligen historischen Stelle bewegen und als polare Gegenbewegung des Klassischen zu einer bloßen Formkategorie verflüchtigen? Was ist Klassizismus? Hat der Klassizist bei seiner Nachahmung von Mustergültigem, d. i. Klassischem, das Bewußtsein, in einer aufsteigenden Entwicklung oder besser in einer Reife zu stehen, aus der sein Werk hervorblüht? Oder ist sein Schaffen nur Nachahmung? Das sind die wichtigsten Fragen, die in diesen Vorträgen aufgeworfen und erörtert werden.

Das Ergebnis der Untersuchungen können wir hier nur andeuten: Zum Begriff des Klassischen gehört nicht nur der des „Mustergültigen“, sondern auch der Wachstumsbegriff; es gehört dazu ein Vorklassisches und Nachklassisches mit den Vorstellungen, daß man sich in einer Aufwärtsbewegung befinde, bzw. in einem Zustande der Erstarrung des vorhergehenden „Reifen“, des „Vollendeten“, oder dessen Ablehnung. Klassisch ist nicht nur etwas Mustergültiges, Wiederholbares, in der Hauptsache ist klassisch ein Einmaliges, nur im Griechentum Verwirklichtes, Verwirklichbares, und zwar nur im Zeitalter des Perikles, wo alle Bedingungen dafür vorhanden waren. Klassisch ist ein historischer Begriff.

Fulda.

F. Paul.

Wissen und Glauben in der Medizin. Ein Vortrag von O. Müller. Stuttgart 1929. Verlag F. Enke. 44 S., 8°, 2,50 M.

In der Einleitung zeichnet der Redner kurz die Stellung der Mediziner zum Glauben in den letzten Jahrzehnten in ihrer ablehnenden Haltung, die jedoch in den letzten Jahren eine Wendung aufweise. Im Hauptteile wird vor allem ausgeführt, wie namentlich drei Probleme, die Kausalität, Finalität und Ethik in der Medizin eine Rolle spielen, die von einer rein naturwissenschaftlichen und technischen Fragestellung nicht gelöst werden können. So nimmt der Redner Stellung gegen die Auffassung positivistisch gerichteter Philosophen und die rein beschreibende Methode der Naturwissenschaft, welche auf eine Einsicht in den Zusammenhang des Seins verzichten muß. Er weist auf die ideellen und reellen Momente in der Wirklichkeit hin (S. 11), auf die Grenze der Naturwissenschaft im Lebensproblem (S. 12) und auf die geringe psychologische Kenntnis der Medizin, die darum oft so ratlos und wenig vermögend dasteht. Neben dem „Kausalglauben“ betont er den Glauben an ein „geistiges Etwas“ (S. 18) und erklärt, daß in der organischen Welt unter Entelechien, Dominanten, prospektiven Tendenzen, genotypischen Faktoren bei den Gegnern der Glaube an die gestaltende Kraft der Zwecke doch verschämterweise wieder auftauche. In den Einzelheiten nimmt er stetige Rücksicht auf die modernen Vertreter jener Anschauungen. Beim dritten Gedankenkreise, dem Gewissen, verwirft er die Methode Freuds. „Freud steht . . . auf dem Standpunkt eines rationalistischen Materialismus der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts.“ (S. 29). Die Beurteilung Adlers ist indes etwas zu optimistisch. Auch das Urteil über katholische und protestantische Seelsorge verrät den Laienstandpunkt, wenngleich ihm zuzustimmen ist, wenn er sagt: „Die puritanische Vereinfachung hat den Protestantismus der Mittel beraubt, auf das Unbewußte [?] einzuwirken, jedenfalls hat sie dem Pfarrer die priesterliche (für die Seele so unerläßliche) Mittlerschaft genommen.“ (S. 31).
Bonn-St. Augustin. Dr. Kiessler. S. V. D.

Der Gegenstand der Photographie. Eine philosophische Studie von F. Springorum. Verlag von Ernst Reinhardt in München; 1930; 83 S.; geh. 4,50 Rm.

Interessant und instruktiv ist diese kleine Studie, die versucht, der Photographie ein besonderes Gegenstandsgebiet zu geben, abzugrenzen und zu sichern. Der Verfasser weist hin auf die Lehre vom „Gegenstand der Erkenntnis“ und mit gutem Geschick verdeutlicht er in geistreicher Betrachtungsweise den Gegenstand der Photographie. Nicht jeder Gegenstand kann Gegenstand der Photographie sein. Die Schrift soll aus der Theorie heraus der Praxis dienen und wird auch besonders wegen der beachtenswerten Ausführungen über Malerei und Photographie sowohl dem Fachmann wie dem Amateur wertvolle Anregungen geben. H. Fels.

Freuds tragischer Komplex. Von Ch. E. Maylan. Eine Analyse der Psychoanalyse, 1929. München. E. Reinhardt. gr. 8. 203 S. 7,80 *M.*

Der Versuch Freuds, die Lebensdaten und Werke des Leonardo da Vinci psychoanalytisch zu deuten und so ein Verständnis für die geistige Struktur, die Schaffensmotive und die Leistungen des berühmten Italieners zu gewinnen, hat bekanntlich eine Reihe ähnlicher Versuche nach sich gezogen. In dem vorliegenden Buche ist Freud nun das eigenartige Schicksal widerfahren, daß einer seiner Schüler, Ch. E. Maylan, ihn selbst einer psychoanalytischen Untersuchung unterwirft. Maylan zieht aus den von Freud selbst erzählten Träumen, seinen Fehlleistungen und sonstigen Lebensdaten den Schluß, daß sich bei Freud ein unerledigter „Vaterkomplex“ von stärkster Ambivalenz findet. Auf der einen Seite stehen Ehrfurcht, Angst und masochistische Liebe, auf der andern Seite Eifersucht, verletztes Ehrgefühl und Enttäuschung wegen des schwächlichen Versagens des Vaters einer antisemitischen Beleidigung gegenüber. Die positiven Reaktionen haben es verhindert, daß sich Freud die negativen eingestand. Darum fielen sie der Verdrängung anheim, und so spukt nun der Geist des Vaters, wie Hamlets Vatergeist unbefreit durch alle Szenen des Freudschen Lebensdramas. Die verdrängte Abneigung gegen den Vater erzeugte in Freud den Haß gegen alle Autoritäten, sowie gegen die christliche Religion und Kultur, ferner einen brennenden Ehrgeiz, durch seine Leistungen den Vater zu überbieten und die christliche Religion und Kultur herabzusetzen.

Freud wird gegen diese nicht gerade pietätvolle Analyse wehrlos sein, da sie ganz nach seinen eigenen Prinzipien durchgeführt ist.

Fulda.

E. Hartmann.

Karl August von Weimar. Gedächtnisrede zur Hundertjahrfeier seines Todestages von E. Marcks. Jena 1928. G. Fischer. gr. 8. 18 S. 0,80 *M.*

In dieser bei der hundertjährigen Wiederkehr des Todestages des Großherzogs Karl August von Weimar gehaltenen Rede entwirft E. Marcks ein lebenstreues Bild der Persönlichkeit des Fürsten, der 53 Jahre Goethe gehalten und gefesselt hat, „der sich immer und überall, auch zwischen Titanen, behauptet hat als sich selbst.“

Er hat, wie der Redner ausführt, das große Verdienst, daß er seine Großen rief und hielt. Er tat es nicht aus innerem verstehenden Mitgehen, und doch mit einem alle Spalten überbrückenden Verständnis für Größe, mit einem Herrscherwillen, der sich hier auf das Unsterbliche richtete. Als Mitbegründer und Träger der Weimarer Geisteswelt hat er die deutsche Welt von 1870 mitgeschaffen.

Mit Nachdruck wird der tragische Gesamtzug in Karl Augusts Leben betont: ein immer sich erhebendes, sich aufbäumendes Streben, immer auch gewisse Erfolge, stets eine wohlthätige, erleuchtete und getreue, rast-

lose Arbeit; niemals aber, was er eigentlich ersehnte, niemals das Außerordentliche, das seiner Natur entsprochen hätte.

E. Hartmann.

Das Leben des Protopopen Awwakum, von ihm selbst niedergeschrieben. Uebersetzt aus dem Altrussischen nebst Einleitung und Kommentar von R. Jagoditsch. Berlin W. 35 1930, Ost-europa-Verlag. 8. VIII. u. 228 S. *№* 9,—.

Der Protopope Awwakum, dessen Autobiographie hier in deutscher Uebersetzung veröffentlicht wird, war der Führer der im 17. Jahrhundert ganz Rußland erschütternden Bewegung der „Altgläubigen“. Er kämpfte bis zu seinem Tode auf dem Scheiterhaufen gegen die damals einsetzende Orientierung des russischen Geistes nach dem Abendlande, weil er darin einen Verrat an der russischen Rechtgläubigkeit sah. In ihm fand die altrussische Gläubigkeit und mit ihr auch die ganze altmoskauer Kultur ihren kraftvollsten Vertreter und Martyrer.

In einer Einleitung zeichnet der Uebersetzer mit sicheren Linien das Ideal der altmoskauer Kultur, deren Anfang von Byzanz ausgegangen war, die sich dann im 16. Jahrhundert auf russischem Boden voll entfaltet hatte, bis sie gegen Ende des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluß der westeuropäischen Kultur wieder in Verfall geriet. Die Schrift des Protopopen ist in einem eigenartig wirkungsvollen Stil geschrieben, der sich von allem, was zu seiner Zeit geschrieben wurde, wirkungsvoll abhebt. Sie ist von nicht geringem kulturhistorischem Interesse.

E. Hartmann.

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift. Herausgeg. von E. Hirsch u. H. Rückert. Berlin u. Leipzig 1929, W. de Gruyter & Co. XXVII, 298 S. *№* 15,—.

Die hier veröffentlichte Handschrift ist 1899 durch H. Vogel und J. Ficker in der Vatikanischen Bibliothek entdeckt worden. Sie stellt eine Kopie einer studentischen Nachschrift von Luthers Kolleg dar und weist dementsprechend eine ungewöhnlich große Zahl von Fehlern auf. Die Herausgeber sind der schwierigen Aufgabe, einen lesbaren Text herzustellen, der im großen und ganzen Luthers Kolleg zuverlässig wiedergibt, in hohem Maße gerecht geworden. In der Gestaltung des Apparates sind sie über einen bloßen Zitatennachweis weit hinausgegangen, indem sie nicht nur Parallelen aus dem Schrifttum Luthers beibrachten, sondern auch eingehende Erläuterungen hinzusetzten.

Luthers Hebräerbriefvorlesung ist ein wichtiges Dokument für die Zeit des Uebergangs von der stillen Wirksamkeit Luthers als Professor der hl. Schrift zu dem Hervortreten als Kritiker des Ablasses und bald auch des kirchlichen Bußsakraments und darum für die Lutherforschung von besonderer Bedeutung.

E. H.